مجلة ـ علمية ـ ثقافية ـ محكمة

الموكب الثقافي

تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

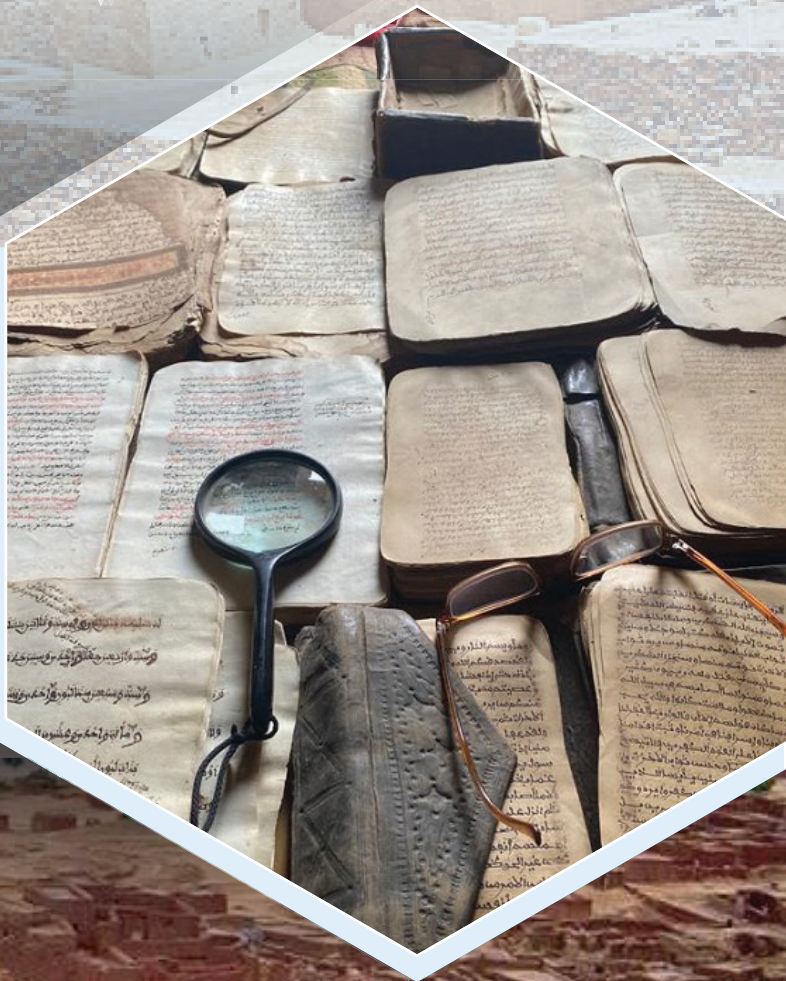
العدد رقم :62 يوليو 2024

«إفريقيا التي نريدها: إفريقيا متكاملة ومزدهرة، يسودها السلام، ويمسك مواطنوها بزمام قيادتها، وتمثل قوة ديناميكية في الساحة الدولية».

فخامة رئيس الجمهورية السيد محمد ولد الشيخ الغزواني رئيس الاتحاد الإفريقي
(الدورة العادية 37 للجمعية العامة لرؤساء وحكومات الاتحاد الإفريقي 17 فبراير 2024 - أديس أبابا)

تراثنا الأدبي والحضاري:

نهضة واعدة بالبحث في مختلف حقول المعارف والعلوم



في هذا العدد

4 علم الأدب في التجربة العربية:
إسهام الدكتور سعيد يقطين في الوعي بالأطروحة وتطبيقاتها
أ.د. محمد الأمين مولاي إبراهيم

10 الجيم العربية الفصيحة بين بين التفشي
الدكتور محمد عبد الله عمرُ

14 عروض الأدب الحساني
(عرض وتحليل)
الأستاذ محمدٌ سالم ابن جدُّ

20 القارئ الضمني في الأدب العربي القديم
بدي يحي الشيخ البخاري

25 هوى القلق في [أولاد أم هانئ]
مقاربة سيميائية
الباحث الشيخ أحمد شنان

30 الجهود النحوية للشيخ محمدٌّ حامد بن آلّا
الباحث أحمد محمد عبد العزيز

35 الوحدة المعجمية: تعدد بناها السطحية واختلاف الرؤى في حقيقة بنيتها العميقة
د. أحمد أحمد عمر

40 المحظرة القرآنية في بلاد شنقيط
(وسيلة تعليم وأسلوب تقويم)
د. محمد المختار بن محمد سالم المحبوبي

45 القافلة والحاضرة: ثنائية أسست لثقافة شنقيطية عالمة...!
د. تربه بنت عمّار

50 ملامح المثقف الشنقيطي في رحلات الحج
(قراءة في مدونات القول من رحلات القوم)
د. محمدن بن أحمد بن المحبوبي

59 حضور العلماء المغاربة في الدرس النحوي ببلاد شنقيط
(ابن آجروم نموذجا)
عبد الله محمد عبد العزيز
طالب باحث بسلك الدكتوراه

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

سكرتيريا التحرير
أ. مريم بنت بكرن

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
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

أ. محمد سيدي عبد الله
الأمين للجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

نتشرف – قراءنا الكرام – بمرافقتكم في «موكب ثقافي» جديد متعدد المجالات، متنوع المواضيع، بيد أن تلك الموضوعات متناغمة في أغلبها متجانسة في مساقها العام، حيث امتشق نفر من الباحثين أقلامهم لتدوين ما جادت به قرائحهم من دراسات لسانية معمقة شملت النحو والمعجم في قالبيه القديم والحديث العربي والشنقيطي، ومن بحث في مجال النحو المقارن، فكان أحد طرفيه رائدا من رواد النحو العربي القديم والثاني لساني غربي معاصر، فأبانت عن رسوخ قدم النحاة العرب من أيام ابن يعيش (ت643هـ) في شرحه كتاب المفصّل للزمخشري (ت538هـ).

كما دلف بعض الكتاب إلى البحث في الموروث الثقافي المحلي يغترف من معينه الفياض سواء تعلق الأمر بدور المحضرة الشنقيطية الريادي، أو ما ساهم به الشناقطة من خلال رحلات الحج وسفارتهم الثقافية المشعة أينما حلوا وارتحلوا، بينما اختار آخرون تسليط الأضواء على ثنائية الحواضر الشنقيطية القديمة والمجتمع البدوي العالِم، والغوص لاستخراج درر وجواهر مما تتجلى فيه تلك العالمية من شروح المتون الدراسية ونظمها وتوشيحها بالطرر والتعليقات المفيدة المَيسرة.

وكان للجانب الأدبي حظ وافر من اهتمام الكتاب منهم من استقى من الحقل السردي الثرِّ من خلال الرواية الموريتانية وبعض من البنية الموسيقية للأدب الحساني(لغْنَ) فضلا عن الحصاد من الحقل النقدي الخصيب.

وهكذا جاء هذا العدد من مجلة «الموكب الثقافي» امتدادا للإشعاع الثقافي والفني الذي جسدته أنشطة السنة الماضية الموسومة بشعار «نواكشوط عاصمة للثقافة والإسلامية».

أ.د. محمد الأمين مولاي إبراهيم
أستاذ النقد وتحليل الخطاب،
مدير مدرسة الدكتورا بكلية الآداب والعلوم
الانسانية، جامعة نواكشوط

علم الأدب في التجربة العربية:

إسهام الدكتور سعيد يقطين في الوعي بالأطروحة وتطبيقاتها

0.0 يسعى هذا البحث في أهدافه البحثية والمنهجية الى الوقوف عند ملمح من ملامح الفكر الأدبي العربي كما يتجلى في الممارسة النقدية عند ناقد من النقاد أو عالم من علماء الأدب في التجربة العربية، المتحققة من خلال مسار من التراكم العلمي النظري والمنهجي البارز في كتبه وبحوثه. ويتعلق الملمح الفكري الذي نروم التوقف عنده هنا، بإسهام الدكتور سعيد يقطين في ظهور علم الأدب في التجربة العربية، وتتبع خطاه في تجديد الفكر الأدبي العربي، وجهوده العلمية والبحثية في تمكين الحاضنة المعرفية والنقدية العربية في البيئات العلمية العربية من استقبال الإبدالات النقدية النظرية والمنهجية التي أدت في البيئات الغربية إلى التراجع التدريجي لسلطة خطاب النقد الأدبي لصالح سلطة خطاب علم الأدب، وتجذير ممارسة نقدية في إنتاج المعرفة في البيئات العلمية العربية، تتبنى الفكر الأدبي والأدوات المنهجية للحظة الثانية من تطور النقد الأدبي، المسماة ب» علم الأدب»، وتواجه خطاب اللحظة الأولى، التي كرستها سطوة أدوات مناهج الدراسات الأدبية والنقدية في إنتاج المعرفة، في وحدات التكوين العليا (الماستر، الدكتوراه) وفي مرافق البحث (وحدات البحث، مخابر البحث ومراكزه).

1.0. إن تتبع دور الدكتور سعيد يقطين في تجديد الفكر النقدي العربي»[1] بالتوقف عند جهوده في تطوير النظرية الأدبية وأدواتها في البيئات العلمية العربية، وإسهامه مع نظراء له في هذه البيئات في ظهور علم الأدب في التجربة العربية، وتطوير الفكر النقدي العربي والتحسين من قدرته على إنتاج معرفة نقدية، يكشف عن جهد معرفي ومنهجي كبير في توطين الفكر الأدبي الساعي إلى تمكين الممارسة النقدية المنحازة الى نظرية علم الأدب وأدواتها المنهجية في إنتاج المعرفة، والتي هي اليوم في بعض البيئات العلمية العربية، ادخل وأمكن في « نظرية العلم» القائمة على الاتفاق والاختبار(علم الأدب)، منها في «نظرية المعرفة» المؤسسة على الاختلاف وعدم الموافقة في رأي (النقد الأدبي)، لارتباط الرأي في الأولي بالاختبار والتطبيق، وارتباطه في الثانية بالاتساق والتماسك، لذلك نميز هنا بين الرأيين: فاعتبرنا الأول رأيا نقديا مؤسسا على الاتفاق، لصدور أصحابه عن نظرية قابلة للاختبار من خلال منهج وأدوات، والثاني رأيا أدبيا، قائما على الاختلاف لصدور أصحابه عن نظرية غير قابلة للتطبيق. وسنتوقف هنا عند ما قام به الدكتور سعيد يقطين من دور علمي وثقافي فاعل ومشهود في البيئات العلمية العربية وحواضنها الثقافية: فاعل في كسر سلطة الأجيال الممتدة وتقاليدها العلمية السائدة، التي طبعت حركة الأجيال في الجامعة، ومشهود في الإسهام في تنوير الحياة الثقافية العربية وتفعيل مؤسساتها.

الفكر الأدبي العربي والأجيال الممتدة:

دورة إنتاج المعرفة

1.1. يأخذ الخطاب النقدي قدرته على خلق الوعي وقوته في إنتاج المعرفة في الجامعة، بحسب أعداد المُدرسين له الحاملين لفكره، وكثافة الطلاب الباحثين المتبنين لطرحه والمشتغلين بأدواته عقدا ونيفا من الزمن، يتم فيه تقديم المعرفة في الدراسات الأساسية (الليسانس، الباكلوريوس) ونقد المعرفة في الماجستر، وإنتاج المعرفة في الدكتوراه، ويَحْصُل خلاله تبادل المواقع بين منتجي المعرفة والمؤهلين لخلافتهم، لاستكمال دورة اكتساب المعرفة وتحصيل العلم وإنتاجهما بالجامعة. ويلاحظ المتتبع لحركة الفكر والعلم في الحالة العربية، أن هذه الدورة لا تستكمل جل حلقاتها، في الغالب إلا بعد مرور عقدين أو ثلاثة، ليحصل تبادل المواقع

1 - جلول قاسمي: على خطى الراقي سعيد يقطين وتجديد الفكر النقدي العربي الحديث، بحث « الدكتور سعيد يقطين وعلم الأدب في التجربة العربية: في الوعي بالأطروحة وتطبيقاتها ص 21 ــ 35، خطوط وظلال، عمان، 2021.

المعرفية والعلمية بين الجيلين، والذي تتطلبه الحياة العلمية النشطة بالجامعة. ويفسر هذا عند الراصدين لحركة الأفكار بالجامعة، بضعف حركة النظرية الأدبية بها، فالتقاء الجيل أو الجيلين أو الثلاثة في تبنيها، واستنادهم إلى فكرها الأدبي وطرحها النقدي واختبار أدواتها المنهجية، وولاءهم لتفكيرها المنهجي والتقائهم عند ذهنيتها النقدية، كل ذلك يجعل تحديد الجيل بالعامل الزمني، في البيئات العلمية العربية غير دقيق في توصيف تآخذ حلقات تطور المعرفة والعلم في الجامعات العربية. فالنظرية الأدبية بفكرها الأدبي ومناهجها النقدية تشيخ، في الكثير من الجامعات العربية، فلا تتجدد مع المدرسين والباحثين الجدد إلا بعد مرور عقود من الزمن، نظرا لهيمنة النظرية المُدَرسة في المقررات وسيادة الطرح المُخْتَبر وسلطة المنهج المطبق وعدم حذق الأدوات المطبقة بها والتمكن منها. ومن هنا جاءت صعوبة توصيف حركة الأجيال في البيئات العلمية العربية، لمعرفة أقطاب التأثير في حركتها، ووصف تآخذ حلقاتها، لمعرفة موقع الأساتذة الباحثين في هذه الحلقة وتأثرهم في حركة الأجيال.

2.1. ونتيجة لهذه الوضعية نميز هنا، في رصدنا لحركة النظرية الأدبية ومناهجها في البيئات العربية، بين الاستمرار والنقض، فالاستمرار يعني الاحتفاظ بالنظرية لفترة طويلة، تمتد فيها أعمار الأجيال، لالتقائها في النظرية الواحدة وتطبيقها للمنهج، وضده النقض، ويعني نقض الأطروحة السائدة، والتخلي عن تطبيقاتها المنهجية، ومعه تتعمق مدارك النظرية الأدبية وتتحسن كفاءة المنهج والأدوات، وهو حال إذا عرفته البيئة العلمية، يتجدد معه الفكر الأدبي وتتنوع مداخل النظرية الأدبية وتتعدد المناهج النقدية ويحصل الإبدال المعرفي والمنهجي في البيئة العلمية، وهو ما يحصل مع الرواد، ويتم مع الجيل. وقد عرفت البيئة العلمية العربية هذه الحركة في فترات تطور الدرس النقدي فيها منذ تأسيسها، فكان للرواد وهم يومئذ قلة، فضل ظهور النظرية وأدواتها على أيديهم (النظرية النقدية التاريخية، سوسيولوجيا الأدب، البنيوية النقدية، الأسلوبية النقدية، علم الأدب بفرعيه: الشعرية والسيميولوجيا، واختصاصاته المتعددة والمتنوعة في كل فرع)، وللجيل فضل إتمام العمل.

وقد يَحصل للعالم العامل فضل الريادة والإتمام، إذا حَصل له فضل الريادة وأتم بنيان ما أسس له، بتطوير النظرية وتجذير تطبيقاتها تدريسا وتأليفا، ببثها في صدور جيل أو جيلين من المنشغلين بها والمشتغلين بتطبيقاتها من الطلاب الباحثين بوحدات التكوين، وبسطها في المؤلفات والنشر العلمي بوحدات البحث ومخابره. كما حصل مع الدكتور سعيد يقطين، فقد حاز سبق تقديم السرديات وأدواتها المنهجية للتجربة العربية مع رفاق له في التخصص، قدم نظريتها ممنهجة في مقدمات نظرية لكتابي « تحليل الخطاب الروائي: الزمن ـ السرد ـ التبئير» و «انفتاح النص الروائي» 1989.

3.1. فمن الملاحظ مثلا أن حركة أفكار النظرية النقدية في بعض هذه البيئات، تأخذ فترة طويلة قبل أن تُنْقَض أو تَقْبَل التعايش مع أفكار أو نظريات أخرى، والرأي المُخْتَبَر(الأطروحة) يحتفظ به مدة غير قصيرة، قبل أن يُبْنى عليه أو يُتَجاوز، والمنهج النقدي بعدَته المنهجية يُتَمَسَك به فترة طويلة، فيصبح عند البعض أقرب إلى المذهب منه إلى المنهج، فلا تكون أطروحته وأدواته المنهجية محل اختبار وتطبيق ليتفطن إلى أنه حلقة من حلقات تطور المناهج النقدية، وأداة من الأدوات المنهجية الواصفة للأدب والمحللة له، ولا يبدل فيؤخذ بمنهج نقدي وعدة منهجية أخرى تغني الدرس الأدبي، وتنوع من تطبيقات المناهج في البحوث والأطروحات. ومن هنا اتسمت حركة أفكار النظرية في هذه البيئات بالبطء وضعف الحركة، وغلب على تجذر المناهج بها، الجمود وعدم التبدل. ولذلك وصفت الأجيال في العديد من البيئات العلمية العربية، بأنها أجيال ممتدة امتداد حيوية النظرية والتمسك بها في الجامعة المُدَرسة بها، وطولَ مدة تطبيق المنهج وفترة الاحتفاظ به والتعاطي معه، لأن فعل التغير المعرفي والتطور العلمي في هذه البيئات، لا يأتي في الغالب من نقض للأفكار واختبار للمناهج وأدواتها من طرف باحثين ومدرسين جدد، كل عشر سنوات أو خمسة عشر عاما الفترة المحددة، عند أصحاب سوسيولوجا المعرفة لظهور جيل جديد، والمخصصة عند الإبستمولوجيين للدورة المعرفية والعلمية بالجامعات ومراكز البحث، لإعادة إنتاج المعرفة على يد مدرسين باحثين جدد، على نحو ما يحصل في البيئات العلمية النشطة، والحواضن المعرفية الحية.

سعيد والأجيال الممتدة:
جيل الوسط وكسر التمدد

1.2. ينتمي الأستاذ الدكتور سعيد يقطين، في تآخذ حلقات أساتذة النظرية الأدبية في البيئات العلمية العربية، إلى جيل الوسط، وهو جيل من مدرسي النقد ومناهجه

في الجامعة، يقع في برزخ وسط بين جيلين: جيل انشغل نهاية ستينيات وبداية سبعينيات القرن الماضي، بإدخال النظرية الأدبية الحديثة (نظرية الأدب) إلى البرامج والمقررات بالأقسام الأدبية بالكليات، وشرع رواده، حينها في تدريسها، وهو جيل حمل بواكير الوعي النقدي بالنظرية الأدبية الحديثة ومناهجها إلى البيئات العلمية العربية، بعد أن ظل هذا الوعي مرتبطا بأساتذة أفراد في بعض الجامعات. وجيل الباحثين الشباب حينها، في النظرية النقدية وتطبيقاتها في التجربة العربية، تكونوا في حضن أساتذة باحثين تخرجوا على يد جيل الرواد، وأخذوا مقاعدهم بالجامعة نهاية الثمانينيات، وانخرطوا في مشاريع أساتذتهم مشكلين جيلا وسطا بين جيل الرواد وجيل الشباب حينها، الذين تتلمذوا عليهم، وهيأوهم للانخراط في البحث في قضايا النظرية الأدبية وأسئلة أدواتها المنهجية.

2.2. يمثل إذن جيل الرواد في تاريخ تدريس النظرية الأدبية بالجامعات العربية حلقة مدرسي «نظرية الأدب» و«مناهج النقد الأدبي»، التي تطاول ظهورها في البيئات العلمية العربية، وتنوعت اختصاصاتها من بيئة لأخرى، فظهرت منها «الحلقة البنيوية وتطبيقاتها» وحلقة «الأسلوبية وتطبيقاتها». وقد كان لهما الدور الكبير في تعميق مدارك النظرية النقدية وتطبيقاتها في التجربة العربية، وتجذير تطبيقاتها المنهجية، وتجلى ذلك في مظهرين اثنين طبعا حركة الوعي النقدي العربي بالنظرية الأدبية بالجامعة نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات هما: التراجع الملحوظ لسلطة « نظرية سوسيولوجيا الادب» وهيمنة تطبيقاتها المنهجية حينها. وتعدد حضور هاتين الحلقتين في الجامعات العربية في المشرق (القاهرة، بغداد، دمشق) والمغرب (تونس، المغرب) بتخريجهما منتصف الثمانينيات لدفعات من الباحثين الشباب حينها، المتكئين على فرش من النظرية الأدبية ومناهجها مكينة، مكنتهم من أن ينخرطوا بسرعة في خيارات أساتذتهم من جيل الرواد، المناهضة لأطروحة «سوسيولوجيا الأدب»، وأن تكون لهم مشاريعهم العلمية والبحثية الخاصة، المعمقة لمشغل ما انتهى إليه أساتذتهم من مشاريع بحثية، وما أثاره درسهم من قضايا أدبية، وما طرح من أسئلة منهجية، ارتبطت بالنقد الأدبي ومناهجه، في خياره المنحاز للمناهج النصية (البنيوية والأسلوبية)، المناهضة لخيار المقاربات السياقية (التاريخية والاجتماعية) السائدة والمهينة.

3.2. وقد مثلت هذه المشاريع في تطور الدرس النقدي في البيئات العلمية العربية لحظة مهمة من تطور النقد الأدبي، مهدت لمراجعات نظرية ومنهجية، اضطلع بها جيل الدكتور سعيد يقطين من أساتذة جيل الوسط في الجامعات العربية، أدت نهاية التسعينيات إلى ظهور «علم الأدب» في التجربة العربية على يد أساتذة باحثين من المنشغلين بالنظرية الأدبية المتابعين لتطوراتها النظرية والمنهجية، المحاورين لأصحابها من موقع المساهم في تطويرها والمنتج لخطابها، وإن ظلت الأسماء المحتلة لهذا الموقع في راهن خطاب النقد العربي معدودة، إلا أن مؤلفاتها في هذا المجال تبعث «على الأمل مستقبلا في أن يغير الكثير من نقاد العرب من مواقعهم المكتفية في كثير منها بالتقبل وإعادة الإنتاج، إلى مواقع جديدة تتأسس على النقد والحوار في صياغتها لخطابها النقدي المستلهم والمستفيد من خطاب الآخر»[2] . وقد أعطى هذا الوضع لجيل الوسط في الجامعات العربية، مطلع الثمانينيات، دورا بارزا في تعميق مدارك النظرية النقدية في التجربة العربية، من خلال إعداد أطاريح ونشر بحوث وتكوين أجيال من الباحثين الشباب حينها، المنشغلين بتطبيقات مناهجها، فكان هذا الجيل العمود الفقري لتشكيل الوعي النقدي بالنظرية الأدبية وأدواتها في الجامعة وإشاعة الفكر الأدبي في حواضنها الثقافية ومحافلها المعرفية.

الفكر النقدي عند الدكتور سعيد يقطين والوعي بإبدالات النظرية النقدية:

1.3. اتسم الفكر النقدي عند الأستاذ الدكتور سعيد يقطين منذ منتصف ثمانينيات القرن الماضي في الجامعة، بالواعي المبكر بالإبدالات النظرية والمنهجية التي عرفتها البنيوية وتطبيقاتها في البيئات الغربية، والتفطن لما أحدثته هذه الابدالات من تحولات نظرية ومنهجية على النظرية الأدبية، فكان انحيازه المبكر لدوائر الواعي في التجربة العربية، من جيل الوسط في الجامعات العربية،

2 - محمد الأمين مولاي إبراهيم: «السرديات البويتيقية ومشغل الدلالة، مجلة علامات في النقد الأدبي، النادي الأدبي بجدة، الجزء 33، مجلد 9، سبتمبر 1999 ص/ 331

الذين تتلمذوا على الرعيل الأول من مدرسي النظرية الأدبية في البيئات العربية، واختياره الشعرية مدخلا نقديا لتطوير الفكر النقدي العربي، ومنهجا لتحسين كفاءة تفكيره النقدي وأدواته المنهجية، مناهضة منه لتفكير نقدي قائم، وخروجا عن سلطة مناهج نقدية سائدة حينها. فانتدب له مكانا قصيا، ينأى عن المقاربات البنيوية المدرسية المحتفى بها آنئذ، وينكب طريق سوسيولوجيا الأدب السائدة. فاتخذ من الشعرية مرتكزا لبناء مشروع نقدي لتطوير الدراسات الأدبية العربية في البيئات العلمية العربية، يتأسس على تطوير الفكر الأدبي العربي بانشغاله ب» الأدبي» Le littéraire موضوعا للدراسة النقدية ومدخلا للتفكير في قضايا الأدب وأسئلته النقدية، مناهضا بذلك خيار «البنيوية» والأسلوبية» في مقاربة النص الأدبي والكشف عن جمالياته، لانشغالهما ب»اللغوي» و»البلاغي» مدخلا للكشف عن أدبية القول الأدبي، فالأولى تنشغل ب»البنية» مدخلا منهجيا للوقوف على جماليات أدبية ومآت من الحسن والإمتاع مصدره ليس اللغوي (وصف البناء اللغوي) و الثانية تنشغل ب»الأسلوب» مدخلا منهجيا للوقوف على جماليات أدبية ومآتي الحسن والإمتاع فيه مصدره ليس «البلاغي» (وصف الأسلوب)، ففي كلتا الحالتين يظل الكشف عن جماليات النص الأدبي تعاملا غير مباشر مع «الأدبي» في النص الأدبي، لذلك جاءت الشعرية لتنشغل بوصف جماليات النص الأدبي ومآتي الحسن فيه ومصادر الأنس، من خلال وصف مستوى من النص الأدبي، ليس البنية ولا الأسلوب إنه الخطاب، يتم التعامل فيه مع مكونات أدبية، مكونة لأدبية النص الأدبي، ومحققة لشعرية قوله، هي في النص السردي: الزمن الصيغة التبئير، وفي النص الشعري: الوزن والقافية واللفظ والعني والصورة والمتخيل. ومن هنا كانت نظرية الشعرية نظرية نقدية تتخذ من وصف الأدبية ومكونات خطابها موضوعا للكشف عن جماليات «الأدبي» في النص الأدبي، نافضة بذلك خيار الوقوف على « الأدبي» في النص من خلال مدخل «اللغوي» مع البنيوية و»البلاغي « مع الأسلوبية. ولذلك كانت الشعرية بنظريتها ومنهجها في الكشف عن مكونات الخطاب الأدبي وطرائق اشتغالها في النص الأدبي، الفرع التعبيري من علم الأدب وكانت السيميولوجيا الفرع الدلالي له، الكاشف عن جماليات «للأدبي» ومآت من الإمتاع والأنس ليس مصدرها اللفظي ولا التعبيري، وإنما المعنوي والدلالي والسيميولوجي في النص.

سعيد يقطين وتحديث الفكر الأدبي العربي:
مواجهة دوائر التحليل البنيوي للسرد وسلطة خطابها

2.3. من الملاحظ أن الكثير من الدوائر العلمية العربية لم تَتَلَق الفرع الأول من علم الأدب (الشعرية)، وأقبلت على الفرع الثاني(السيميولوجيا) مدخلا لدراسة للشعر والوقوف على شعريته، واختبار أدواتها المنهجية، في الكشف عن أدبية الشعر ومآتي الحسن فيه ومصادر الإمتاع، لتقاليد نقدية تنحاز إلى النقد، ولا تتحمس إلى العلم، ووفاء لسلطة تراكم من النقد يقف في بهوها أساتذة عَبدوا الدرب وما زالوا يحتفظون بأضواء مرافق النقد في المؤسسة الثقافية العربية ومدرجات البيئات العلمية العربية، في نقد الشعر. ولئن حصل ذلك، في الشعر فإن ما حمله جيل الوسط من تفاعل إيجابي مع إبدالات النظرية الأدبية ومناهجها منتصف الثمانينيات مع الدكتور سعيد يقطين ورفاق له في المشروع، سيمكن هؤلاء من الانخراط في اختصاص من فرع الشعرية هو السرديات، ليدشنوا بذلك مشروعا علميا لتحديث الفكر النقدي العربي، ومواجهة دوائر التحليل البنيوي للسرد وسلطة خطابها، وهو ما اضطلع به الدكتور سعيد يقطين حين اختار الشعرية مدخلا لتطوير الفكر النقدي العربي، واتكأ على السرديات اختصاصا لدراسة السرد العربي والبحوث في قضاياه ومواجهة أسئلته، وخيارا منهجيا للتحسين من كفاءة المنهج وأدواته، لتحصيل معرفة صحيحة أو شبه صحيحة عن السرد العربي، ولوصف أدبية النص السردي

وسردية أشكاله، والوقوف على مآتي الحسن والإمتاع فيه، وإضاءة المناطق، التي لم تتمكن المقاربات البنيوية من إضاءتها بتبنيها لأدوات التحليل البنيوي للسرد مدخلا للكشف عن سردية الخطاب السردي، مدشنا مع رفاق له في الدرب[3]، تطبيقات للشعرية واختصاصاتها المنهجية، تتبنى تحليل الخطاب السردي منهجا وأداة للكشف عن سردية النص السردي ومستويات الامتاع والمؤانسة فيه. في البيئات العلمية العربية ستحدث أثرها في الفكر النقدي العربي والدرس النقدي بالجامعة.

سعيد يقطين وتطوير الدرس النقدي العربي:

1.4. وقد كان لهذا المشروع النقدي أثره البارز ودوره الكبير في التكوين والبحث بأقسام الدراسات الأدبية بالكليات العربية، خاصة بعد أن دخلت أطروحة هذا المشروع النظرية وخياره المنهجي دوائر التداول العلمي العربي في لحظة مهمة من لحظات تطور الفكر النقدي في البيئات العربية، منتصف الثمانينيات، مع جيل الوسط من مدرسي النظرية الأدبية وأدواتها في التجربة العربية، من خلال الدوريات والملتقيات والندوات العلمية والتوزيع النشط للكتاب النقدي. فقد استقبل المشروع بكثير من الحفاوة العلمية في هذه البيئات، فكان محل تقدير وتثمين من طرف أساتذة الاختصاص والمشغل، ونالت أطروحته وتطبيقاتها المنهجية اهتماما علميا ملحوظا في وحدات التكوين والبحث العليا بأغلب أقسام كليات الآداب العربية حينها، فكانت موضعا للحوار والمساءلة في قاعات الدرس ومحافل البحث وملتقياته من نظراء[4] له من أصحاب التخصص والاختصاص، ومحل إقبال ونهم علميين من طرف طلاب الدرس النقدي في الدراسات الأساسية، والطلاب الباحثين في مراحل التعمق والتخصص.

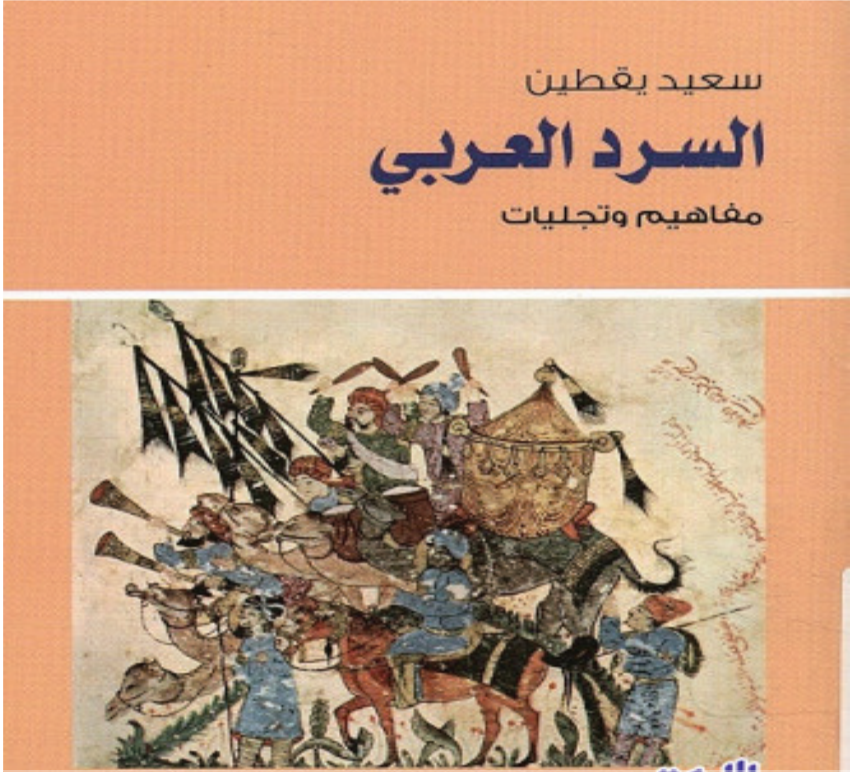
سعيد وتطوير الدرس السردي العربي: تداول الكتاب العمدة في البيئات العلمية العربية

2.4. لقد ادخل الدكتور سعيد إلى التداول العلمي للبيئات العلمية العربية منذ نهاية الثمانينيات، مراجع أساسية ظل تداولها نشطا بين الطلاب الباحثين، وحضورها العلمي ملحوظا عند مدرسي السرديات في أقسام التكوين. وهي المؤلفات التي بسط فيها الدكتور سعيد عن أطروحة السرديات وتطبيقاتها المنهجية. وقد ظلت هذه المراجع لثلاثة عقود تعزز الدعامات التربوية والعلمية وتمد أرصفة المكتبة العربية بقوائم من المؤلفات الباسطة لنظرية السرديات والمختبرة لأطروحتها والموسعة لمداركها النظرية والمنهجية، من منظور عالم السرديات المحاور للطرح، المشارك في تطوير النظرية، المجذر للأطروحة والمختبر لتطبيقاتها، منذ أن اصدر « تحليل الخطاب الروائي» و»انفتاح النص الروائي» 1989، ثم أتبعهما ب» الرواية والتراث «1990 و» الكلام والخبر: مقدمة في السرد العربي « و» قال الراوي «1996 وهي المراجع التي تأبطتها ثلاثة أجيال من الباحثين في السرديات في البيئات العلمية العربية، وساهمت في صياغة فكرها النقدي وحذقها لأدواتها المنهجية، وهيأتها للتكوين والبحث في هذا الاختصاص، ودفعتهم للانشغال بقضايا السرد العربي وأسئلته، والانخراط في مشروع تطوير أطروحة السرديات وتجذير تطبيقاتها في التجربة العربية. وهو المشروع الذي عمل الدكتور سعيد يقطين، مع نظراء له، هم يومئذ قلة، على تأسيسه وتطوير نظريته وأدواته في البيئات العلمية العربية، منذ ثلاثين سنة خلت، تعهده بالرعاية والمراجعة: وإصداره لمتتالية من الكتب تبسط للسرديات وتطبيقاتها وتنشغل بقضايا السرد العربي وأسئلة الفكر الأدبي العربي، وإشرافه وتأطيره ونقاشه لأطاريح باحثين بمدارس الدكتوراه ومشاركته الدائمة في المحافل العلمية والندوات والمؤتمرات التي تقام في بيئات العلم وحواضن الثقافة في الدول العربية والأجنبية، وزياراته العلمية للجامعات العربية وإقامته العلمية بها. فترك بذلك إنتاجا علميا ذا تداول علمي نشط، وتراكم في التكوين والبحث العلمي لدي أجيال من الطلاب الباحثين بالجامعات العربية، درسوا النظرية النقدية ومناهجها وانشغلوا بالسرديات وتطبيقاتها، وانخرطوا في مشروعه النقدي لتطوير الفكر الأدبي العربي وتجذير علم السرديات في التجربة العربية، وهم اليوم يستعدون لترك مقاعد الدرس النقدي لأحفاد له، يحملون هم المشروع، ويسائلون طرح أساتذتهم في مستقبل السرديات في البيئات العلمية العربية. ومن مظاهر حضور هذا الحوار العلمي حول السرديات في التجربة العربية، الذي شهدته البيئات العلمية العربية وحواضنها الثقافية، يمكن أن نذكر هنا المؤتمر العلمي الدولي السنوي لمدرسة الدكتوراه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة نواكشوط

3 - الإشارة هنا الى رفاق دربه من رواد السرديات في التجربة العربية من الذين أصدروا كتبا في السرديات منتصف الثمانينيات، ثم الذين يلونهم ممن أصدروها في التسعينيات، وهي الكتب العمدة التي ستطلع بدور تنويري مهم بإشاعة الفكر السردي في البيئات العلمية العربية، وتكويني أساسي في اعتمادها مراجع أساسية للدرس السردي في أقسام أغلب الجامعات العربية حينها، وهي الكتب العمدة التي ستتلمذ عليها ثلاثة أجيال من المشغلين بالسرديات في التجربة العربية.

4 - من هؤلاء الأستاذ الدكتور عبد الله إبراهيم، الذي ناقش طرح الدكتور سعيد يقطين، بعد ظهور «تحليل الخطاب الروائي «1989 في كتابه» المتخيل السردي»، منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت 1990

الموكب الثقافي
مجلة ـ علمية ـ محكمة
نصف سنوية ـ تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم



«سرديات نواكشوط»، الذي تنظمه وحدة بحث «السرديات وتحليل الخطاب» المعتمدة بالمدرسة، منذ 2021، وهو المؤتمر الذي انعقدت منه لحد الآن دورتان: دورة مؤتمر «سرديات نواكشوط 2021»[5] وتناولت ورقته العلمية المعروضة على السرديين العرب أيام 23 /25 مارس 2022 « السرديات في التجربة العربية: الواقع والآفاق» وشارك في هذه الدورة من البيئات العلمية العربية: معجب العدواني من السعودية ومصطفى بوقطف وسلوى سعداوي من تونس وعبد الحق بلعابد وآمنة عشاب من الجزائر وسعيد يقطين ومحمد الداهي وإدريس الخضراوي من المغرب. ومن البيئات العلمية الموريتانية: محمد تتا ومحمد الأمين مولاي إبراهيم ومحمد الحسن محمد المصطفى وأحمد حبيب الله وأحمد لكبيد وعبد الرحمن سيديا والشيخ سيد عبد الله ولد متالي لمرابط بن أحمد (جامعة نواكشوط) ومحمدن محبوبي (معهد البحوث والدراسات الإسلامية) وأحمد سالم أباه (جامعة لعيون الإسلامية) ومحمد الحافظ محمد الفتح و حماه الله ميابي (المدرسة العليا للتعليم ومحمد سالم الطلبة وسيداتي سيد الخير ومحمد محمود عبد الدايم وأم كلثوم المعلى وزينب عابدين (من وحدة بحث السرديات وتحليل الخطاب). ودورة مؤتمر «سرديات نواكشوط 2022»[6] وتناولت ورقته العلمية المعروضة على السرديين العرب أيام 22 /24/23 ماي 2023 « السرديات ما بعد الكلاسيكية: من أجل رؤية عربية؛ وشارك في هذه الدورة من البيئات العلمية العربية: نادية هناوي من العراق ومحمد الشحات من مصر والمرحوم محمد نجيب العمامي وسلوى سعداوي وعبد المنعم شيحة من تونس وعبد الحق بلعابد وآمنة عشاب من الجزائر وسعيد يقطين ومحمد الداهي وإدريس الخضراوي ومحمد بوعزة وسعاد مسكين من المغرب ومن البيئات العلمية الموريتانية: محمد تتا ومحمد الأمين مولاي إبراهيم ومحمد الحسن محمد المصطفى وأحمد حبيب الله وأحمد لكبيد وعبد الرحمن سيديا والشيخ سيد عبد الله ولد متالي لمرابط بن أحمد (جامعة نواكشوط) ومحمدن محبوبي (معهد البحوث والدراسات الإسلامية) وأحمد سالم أباه (جامعة لعيون الإسلامية) ومحمد الحافظ محمد الفتح و حماه الله ميابي (المدرسة العليا للتعليم ومحمد سالم الطلبة وسيداتي سيد الخير و محمد محمود عبد الدايم وأم كلثوم المعلى وزينب عابدين (من وحدة بحث السرديات وتحليل الخطاب). وستنعقد الدورة الثالثة لمؤتمر «سرديات نواكشوط 2023»[7] الموسومة بدورة الأستاذ توفيق بكار أيام 18/17/16 يوليو 2024، ويتحاور فيها السرديون العرب القادمون من بعض البيئات العلمية العربية المنخرطون في وحدات بحث ومخابر السرديات في الجامعات العربية حول موضوع «السرديات والتنظير السردي: سرديات الأنواع في التجربة العربية» وشارك في هذه الدورة من البيئات العلمية العربية: معجب العدواني من السعودية و محمد محمد الخبو ومحمد القاضي وسلوى سعداوي وعبد المنعم شيحة من تونس وعبد المجيد بورايو وآمنة عشاب من الجزائر وسعيد يقطين ومحمد الداهي وزهور كرام ودريس الخضراوي من المغرب ومن البيئات العلمية الموريتانية: محمد تتا ومحمد الأمين مولاي إبراهيم وفطمة عبد الوهاب وعبد الرحمن سيديا والشيخ سيد عبد الله (جامعة نواكشوط) ومحمدن محبوبي (معهد البحوث والدراسات الإسلامية) ومحمد الحافظ محمد الفتح وحماه الله ميابي (المدرسة العليا للتعليم) ومحمد سالم الطلبة وسيداتي سيد الخير و محمد محمود عبد الدايم وأم كلثوم المعلى وزينب عابدين (من وحدة بحث السرديات وتحليل الخطاب).

5 - وصدرت أعماله العلمية في كتاب: السرديات في التجربة العربية: الواقع والآفاق، إعداد وتنسيق: د. محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم ود. سعيد يقطين، منشورات وحدة بحث «السرديات وتحليل الخطاب» كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة نواكشوط، دار الأمان الرباط، 2023.

6 - وتصدر أعماله العلمية في كتاب: السرديات ما بعد الكلاسيكية في التجربة العربية: من أجل رؤية عربية، إعداد وتنسيق: د. محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم ود. سعيد يقطين، منشورات وحدة بحث «السرديات وتحليل الخطاب» كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة نواكشوط، دار الأمان الرباط، 2024.

7 - وتصدر أعماله العلمية في كتاب: السرديات والتنظير السردي: سرديات الأنواع في التجربة العربية، إعداد وتنسيق: د. محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم ود. سعيد يقطين، منشورات وحدة بحث «السرديات وتحليل الخطاب» كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة نواكشوط، دار الأمان الرباط، 2025.

الدكتور محمد عبد الله عمرُ

الجيم العربية الفصيحة بين بين التفشي

في إطار محاولة الشناقطة قراءة القرآن على الوجه الأفصح والأصح ظهر في قراءة حرف الجيم صوتان متمايزان لكل منهما انصاره الذين لا يرون جواز القراءة بغيره عرف أحدهما بالجيم الحسانية وعرف الآخر بالجيم المنعقدة؛ وقد احتد الخلاف بين أنصارهما إلى درجة التبديع.

فرأيت أن أستقرئ المباحث الصوتية في كتب اللغويين والقرّاء، لعلي أتبين أهم إشاراتهم لصوت الجيم أصلا وفرعا وصفة ومخرجا، عساي بذلك أتمثل الجيم العربية الأصيلة، على صورة ذهنية مخصوصة، بها يمكنني أن أنزل الصوتين المتداولين في هذه الربوع، المنزلة الصحيحة من تلك الجيم.

يقول سيبويه في مخرج الجيم الفصيحة: «ومن وسط اللسان، بينه وبين الحنك الأعلى، مخرج الجيم والشين والياء»[1].

وقال الصيمري: «ومن وسط اللسان وما يقابله من الحنك الأعلى مخرج الجيم والشين والياء»[2].

وقال الزمخشري: «وللجيم والشين والياء وسط اللسان، وما يحاذيه من وسط الحنك»[3].

وفي شافية ابن الحاجب: «وللجيم والشين والياء وسط اللسان، وما فوقه من الحنك»[4].

وقال الرضي شارحها: «الجيم أقرب إلى اللسان، وبعده إلى خارج الفم الشين، وبعده إلى خارجه الياء»[5].

وفي درر ابن بري:

والقاف من أقصى اللسان والحنك
والكاف أسفل قليلا تدرك
والجيم والياء كذا، والشين
منه ومن وسطه تكون

وعلى ذلك علق المرغني بقوله:

«وفهم من تقديمه الجيم في الذكر، أنها متقدمة على الشين والياء في المخرج، فهي أقرب منهما إلى أصل اللسان وهذا الذي عليه الأكثرون، منهم الشاطبي وابن الجزري.

وقدم مكي والمهدوي الشين على الجيم، وكان على الناظم أن يقدم الشين على الياء في الذكر، كما فعل غيره، لأنها متقدمة عليها في المخرج»[6].

وقال ابن الجزري: «المخرج السابع للجيم والشين المعجمة والياء غير المدّية، من وسط اللسان بينه وبين وسط الحنك؛ ويقال إن الجيم قبلهما، وقال المهدوي: إن الشين تلي الكاف، والجيم والياء يليان الشين. وهذه هي الحروف الشجرية»[7].

من هذه الأنقال، يتضح باتفاقهم، أن مخرج الجيم العربية الأصلية بين ظهر اللسان وما يليه من الحنك الأعلى. وهو مخرج منه تخرج الجيم الحسانية والمنعقدة معا.

وما يستوقفنا في هذه الأنقال، هو اتفاق الذحاة، وأكثر القراء، على أن الجيم أقرب إلى أصل اللسان، فالشين، فالياء.

ولعل الجيم الحسانية قبل الشين، والجيم المنعقدة قبل الياء؛ وبذلك تكون الجيم الحسانية أقرب إلى ما وصفه اللغويون، والجيم المنعقدة أقرب إلى ما وصفه مكي والمهدوي من القراء.

وعن الجيم الفرعي المستهجن قال سيبويه:

«وتكون اثنتين وأربعين حرفا بحروف غير مستحسنة، ولا كثيرة في لغة من ترضى عربيته، ولا تستحسن في قراءة القرآن ولا في الشعر، وهي: الكاف التي بين الجيم والكاف، والجيم التي كالكاف، والجيم التي كالشين... وهذه الحروف التي تمت اثنتين وأربعين، جيدها ورديئها، أصلها التسعة والعشرون، لا تتبين إلا بالمشافهة»[8].

وقال الزمخشري في المفصل: «... والبواقي حروف مستهجنة وهي الكاف التي كالجيم والجيم التي كالكاف، والجيم التي كالشين...»[9].

وفي شرح المفصل لابن يعيش: «هذه حروف مسترذلة، غير مأخوذ بها في القرآن، ولا في كلام فصيح، أما الكاف

1 - الكتاب لسيبويه/ ج4/ ص: 432.
2 - التبصرة والتذكرة للصيمري/ ج1/ ص926.
3 - المفصل للزمخشري/ ص394.
4 - شرح الشافية/ ج1/ ص: 250.
5 - المصدر السابق.
6 - النجوم الطوالع / ص 206 وما بعدها.
7 - النشر في القراءات العشر/ ج1/ ص: 200. وانظر الرسم المرفق
8 - الكتاب/ ج4/ ص432.
9 - المفصل/ ص 334.

الموكب الثقافي
مجلة - علمية - محكمة
نصف سنوية - تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

فقال ابن دريد: هي لغة في اليمن، يقولون في جمل كمل، وفي رجل ركل وهي في عوام أهل بغداد فاشية شبيهة باللثغة، والجيم التي كالكاف كذلك، وهما جميعا شيء واحد ... وأما الجيم التي كالشين فتكثر في الجيم الساكنة إذا أتى بعدها دال أو تاء نحو قولهم في اجتمعوا والأجدر: (اشتمعوا والأشدر)، فتقرب الجيم من الشين لأنهما من مخرج واحد، إلا أن الشين أبين وأفشى»[10]

وقال ابن الحاجب: م»مخرج المتفرع واضح... وأما الجيم كالكاف، والجيم كالشين، فلا يتحقق».

وعلق الرضي على قول ابن الحاجب بقوله:

«وكأنه ظن أن مرادهم بالجيم كالشين حرف آخر غير الشين كالجيم. وكذا ظن أن مرادهم بالجيم كالكاف، غير مرادهم بالكاف كالجيم وهو وهم».

وقبل ذلك قال الرضي: «قوله: (والشين كالجيم) ذكرها سيبويه في الحروف المستحسنة، وذكر الجيم التي كالشين في المستهجنة، وكلتاهما شيء واحد، لكنه إنما استحسن الشين المشربة صوت الجيم لأنه إنما يفعل ذلك بها إذا كانت الشين ساكنة قبل الدال، والدال مجهورة شديدة، والشين مهموسة رخوة، تنافي جوهر الدال، ولا سيما إذا كانت ساكنة، لأن الحركة تخرج الحرف عن جوهره فتشرب الشين صوت الجيم التي هي مجهورة شديدة كالدال لتناسب الصوت، فلا جرم إن استحسن. وإنما استهجن الجيم التي كالشين لأنها إنما يفعل ذلك بها إذا سكنت وبعدها دال أو تاء نحو اجتمعوا وأجدر. وليس بين الجيم والدال ولا بينهما وبين التاء تباين، بل شديدتان، لكن الطبع ربما يميل لاجتماع الشديدين إلى السلاسة والليين فيشرب الجيم ما يقاربه في المخرج وهو الشين»[11].

تلك صُفاية ما ورد في كتب النحاة القدماء عن الجيم الفرعية المستهجنة، ومنه يظهر اتفاقهم على وجود صوت مزيج من الجيم والشين، وآخر مزيج من الجيم والكاف؛ ويتضح من كلام سيبويه أن هذين الصوتين لا يدركان بالوصف، بل لا بد فيهما من المشافهة.

ومن كلام ابن يعيش تلويحا، والرضي تصريحا، نفهم أن حدوث الصوت المزيج من الجيم والشين، مشروط بإسكان الأصل، وإتباعه الدال أو التاء، وأنه صوت واحد. فالجيم الفرعية إذن، قليلة الورود، خفية المخرج والصفة، مما يجعلنا نستبعد أن تكون هي الحسانية أو المنعقدة، لتميز هذين وتمايزهما صفة وربما مخرجا.

قال ابن الجزري: «والجيم يجب أن يتحفظ بإخراجها من مخرجها، فربما خرجت من دون مخرجها، فينتشر بها اللسان فتصير ممزوجة بالشين كما يفعله كثير من أهل الشام ومصر. وربما نبا بها اللسان فأخرجها ممزوجة بالكاف كما يفعله بعض الناس، وهو موجود كثيرا في بوادي اليمن»[12].

وقال مكي بن أبي طالب: «إذا سكنت الجيم، وأتت بعدها تاء، وجب على القارئ أن يتحفظ على إخراج الجيم من مواضعها، وإلا عادت شينا، وإعطائها حقها، وإن لم يفعل سارع اللفظ إلى مخالطة الشين»[13].

وقال الودغيري: «إذا وقع الجيم ساكنا قبل تاء، وجب على القارئ إخراج الجيم من محله، لأنه إذا لم يتحفظ كثير التحفظ، سارع اللسان إلى مخالطة الشين»[14].

وقال المرادي في شرح نونية السخاوي التي يقول فيها:

والجيم إن ضعُفت أتت ممزوجة
بالشين نحو الجيم في المرجان

إذا نطقت بالجيم فوفها حقها، وإلا عدت شينا، أو ممزوجة بالشين»[15].

فالقراء إذن على أن الفرع بين الجيم والشين، يحصل من أقل تفريط في مخرجه وصفاته فيتأكد تقارب صوتي الجيم والشين.

ومن قول ابن الجزري: «فربما خرجت من دون مخرجها، فينتشر بها اللسان فتصير ممزوجة بالشين»، نرى أن في الفرع بين الجيم والشين تفشيا وانتشارا وشوبا بالشين، فنشفق على الجيم الحسانية من مقاربة هذا الفرع لولا وجود فرع بينهما هو الجيم البربرية الشائعة في كلام آزناكه؛

كما يرى محمدُ بن حنبل، وحامدٌ بن محمذن في مكتوبيهما في الجيم، وكما يميل إليه العلامة محنض باب بن اعبيد في رسالته فيه.

ومن قوله أيضا: «وربما نبا بها اللسان فأخرجها ممزوجة بالكاف»، نرى أن في الفرع بين الجيم والكاف استعلاء وشوبا بالكاف؛ فنخشى أن تكون الجيم المنعقدة، إذا لم يتحفظ في نطقها، تقارب هذا الفرع لاستعلائها، وبعدها من الشين، خلاف الجيم العربية الفصيحة.

والجيم العربية باتفاق شديدة، مجهورة قلقلية، منفتحة، منسفلة، قمرية.

وكل هذه الصفات دالة بتمكن على الجيم الحسانية ما عدا الشدة: باعتبارها: «انحباس الصوت عند النطق بالحرف مسكنا».

10 - شرح المفصل/ ج10/ ص: 394.
11 - شرح الشافية/ ج3/ ص254 وما بعدها.
12 - النشر في القراءات العشر/ ج3/ ص: 218.
13 - مكتوب الشيخ محمد عالي بن سعيد (مع) الآنف الذكر.
14 - المصدر السابق.
15 - المصدر السابق.

وقد تلطف لهذا المأخذ أنصارها بلطيفات منها:

+أن الصفة تصدق على ما يماز به الحرف عن أخيه الذي هو من نفس مخرجه. وأخت الجيم هي الشين وفي الجيم من انحباس الصوت ما يميزها عن الشين[16].

+أن جري الصوت ثابت كماله للهاء والضاد باتفاق الأئمة على رخاوتهما، والحس شاهد لنقص قبولهما لتطويل صوتهما أو فقده[17].

+أن المد، في قول سيبويه: «لو وقفت على قولك الحج ثم مددت صوتك لم يجر لك» مكاني لا زماني[18].

+أن الجيم العربية الفصيحة بها صفتا قوة هما الجهر والشدة، وصفتا ضعف هما الانفتاح والانسفال، والقويتان تستلزمان حبس النفس والصوت، والضعيفتان تستلزمان جريانهما، فحينئذ لزم المصير إلى ما قاله الجعبري، وهو أن هذا الحرف موصوف بصفتي قوة، وصفتي ضعف، وتكافأتا[19].

وأما التفشي الذي هو انتشار الصوت في الفم عند النطق بالحرف، فلم يعده القدماء الأول صفة للجيم العربية. غير أن الجعبري قال: «إن في الجيم والشين كشكشة»[20].

وقال ابن يعيش: «فيقرب الجيم من الشين لأنهما من مخرج واحد، إلا أن الشين أبين وأفشى»[21]. فالمفاضلة في التفشي بين الشين – الحرف الوحيد المتفق على تفشيه – وبين الجيم، توحي بشيء من التفشي في الجيم وإن قل.

وقد نسب الشيخ محمد المامي في مكتوبه في الجيم للمرادي على التسهيل أن «في الجيم ثلاث لغات التفشي، وهي لغة العرب وفيها لغتان أخريان». فعلى القول بتفشي الجيم العربية تكون الجيم الحسانية أقرب إليها.

والغريب أن د. إبراهيم أنيس يقول: «ويظهر أن الجيم التي نسمعها الآن من مجيدي القراءة القرآنية هي أقرب الجميع إلى الجيم الأصلية، إن لم تكن هي نفسها.

والجيم التي نسمعها الآن من مجيدي القراءة، صوت مجهور، يتكون بأن يندفع الهواء إلى الحنجرة فيحرك الوترين الصوتيين ثم يتخذ مجراه في الحلق والفم حتى يصل إلى المخرج، وهو عند التقاء وسط اللسان بوسط الحنك الأعلى، التقاء يكاد ينحبس مجرى الهواء معه، فإذا انفصل العضوان انفصالا بطيئا سمع صوت يكاد يكون انفجاريا وهو الجيم العربية الفصيحة»[22].

فقد اشترط في حدوث هذا الصوت التقاء ظهر اللسان بوسط الحنك الأعلى. وهذا ما عبروا عنه بالإطباق، وقد بينا أن الجيم العربي الفصيح براء منه، بل هو منفتح منسفل.

وقد عقب الأستاذ محجوب الحلبي على هذا الاستظهار بقوله: «ومهما يكن من أمر فإن الأرجح أن إبراهيم أنيس كان متفائلا في استنتاجه، وإننا في الواقع، لا نزال بعيدين عن التوصل إلى صورة أكيدة للطرق التي كان ينطق بها حرف الجيم التي وصفها سيبويه...»[23].

وما ذهب إليه د. إبراهيم أنيس من ترجيح الجيم المشوبة صوت الدال باستئناس فواصل سورة البروج ليس له كبير غناء، لأن الفواصل تكون بالأمداد والحركات والإمالة وغيرها.

فسورة النبإ مثلا تراوحت فواصلها بين الدال والجيم والتاء والياء والشين والخاء والباء والزاي.

ثم إن القدماء حذروا من تقريب صوت الجيم من صوت الدال وشنعوا على القارئ بذلك:

قال عبد الرحمن بن القاضي:

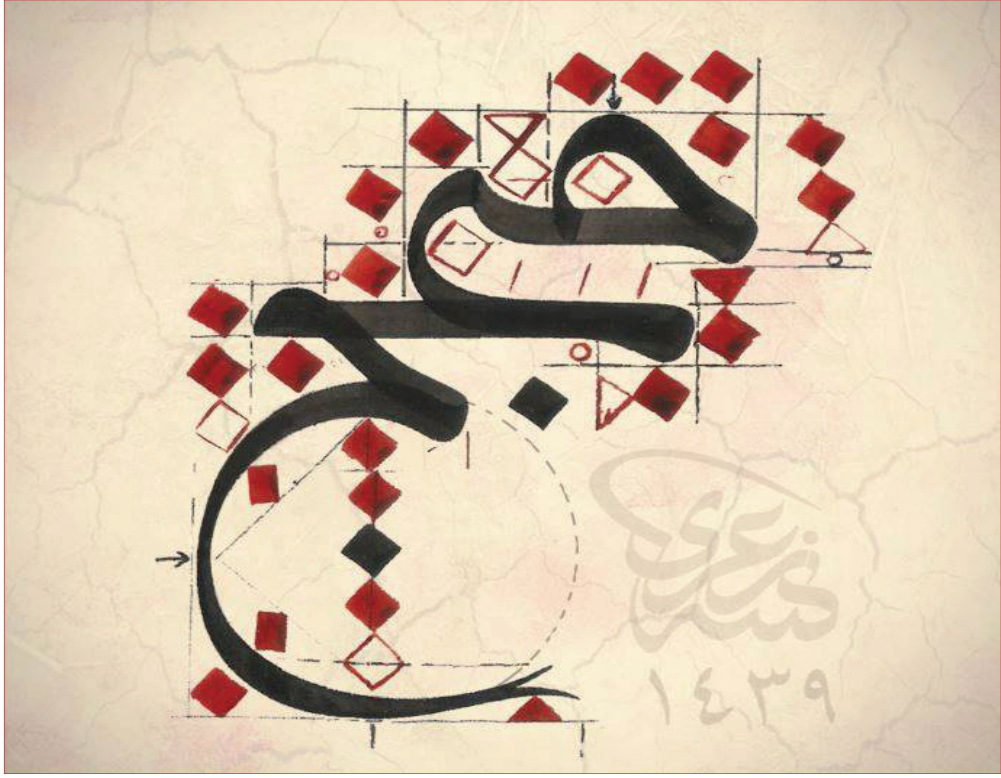
فيجب النطق لكل تال
مباينا به لحرف الدال
وذاك مذهب الإمام الداني
وسيبويه قله بالبيان
متفق عليه عند العلما
شرقا وغربا، هكذا النص انتمى
ومن يمل بصوته للدال
فذاك مخبول من الجهال
فاحذر صويت الدال عند النطق
بالجيم في الأدا تفز بالحق
إياك إياك صويت الدال
فهو مخالف لكل تال
ومن يقل بذاك فهو باطل
مخالف للحق قول جاهل
فتجب التوبة مما قد فعل
لأنه مخالف لما نزل.

وبعد تأمل لمجموع هذه المباحث، قديمها وحديثها، ومع ما أمكنني من موضوعية وإنصاف، تبين لي ما يلي:

أولا: أن الجيم العربية الفصيحة المنفتحة المنسفلة القلقية المصمتة القمرية.. التي وصفها سيبويه ومن جاء بعده، لم تعد يسيرة النطق اليوم؛ غير أن عسورة النطق بها على كثيرين، وتعذره على أكثر، لا يعني أنها لم تعد منطوقة اليوم، بل لا يزال بعض المجودين الحاذقين بالقراءة، ينطقون بها كما نزل بها الروح الأمين على محمد [إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون][24].

واختفاء بعض الأصوات من جهاز

16 - انظر مكتوب محمدُ بن حنبل المتقدم.
17 - تحقيق في حرف الجيم لحامدٌ بن محمد.
18 - المصدر السابق.
19 - انظر مكتوب سيدي محمد بن الطالب بن أبيده الأمين.
20 - المصدر السابق.
21 - شرح المفصل/ ج10/ ص137.
22 - الأصوات اللغوية للدكتور إبراهيم أنيس/ ص: 77.
23 - انظر مقال: «الجيم بين الشمس والقمر»، مجلة اللسان العربي/ 1970/ ص:152.
24 - الحجر 15.



النطق وتغيير بعضها، واتصافه بصفات لم تكن له قبل، واختلاف أجهزة التصويت لدى الأفراد، أمور بها تشهد النصوص، وعليها تبرهن التجارب.

يقول توفيق محمد شاهين: «وهذه الفروق الفردية بين الأفراد في نطق الأصوات حتمية لا يمكن إيقافها لأنها جبرية، وكل إنسان وتكوينه، وما تلونه به عوامل البيئة.

كما أنها قديمة، فقد وصف سيبويه الضاد التي سمعها بأنها الضاد الضعيفة، أي ليست هي الضاد التي ينطقها الأعرابي الأصيل، وقد قلبت هذه الضاد إلى ما يقرب من الدال اليوم في بعض اللهجات، وإلى ظاء في لهجات أخرى»[25].

وقد رد الدكتور علي عبد الواحد وافي تطور الأصوات إلى عوامل كثيرة منها:

- التطور الطبيعي المطرد لأعضاء النطق في بنيتها واستعدادها.
- اختلاف أعضاء النطق في بنيتها واستعدادها باختلاف الشعوب.
- الأخطاء السمعية.
- تفاعل أصوات الكلمة بعضها مع بعض.
- موقع الصوت في الكلمة.
- تناوب الأصوات وحلول بعضها محل بعض.
- أثر الأمور النفسية والاجتماعية والجغرافية.
- أثر العوامل الأدبية.

وعن التطور الطبيعي المطرد لأعضاء النطق، ونظرية «روسلو» قال عبد الواحد وافي: «من المقرر أن أعضاء النطق في الإنسان في تطور طبيعي مطرد في بنيتها واستعدادها ومنهج أدائها لوظيفتها، فحناجرنا وحبالنا الصوتية وألسنتنا وحلوقنا وسائر أعضاء نطقنا تختلف عما كانت عليه عند آبائنا الأولين...

وقد اهتدى إلى هذا الكشف قبل روسلو عدد كبير من الباحثين نخص بالذكر منهم هرمان بول.

ولكن جرت العادة بنسبته إلى روسلو لأنه وقف قسطا كبيرا من جهوده على دراسته وتدعيمه بالأدلة القاطعة، وتجريب حقائقه بوسائل البحث القديمة وبوسيلة جديدة لم يسبقه أحد اليها وهي وسيلة الأجهزة (الفونتيك التجريبي)[26].

وضرب لنا مثلا لهذا التطور بما حدث للأصوات العربية: (الجيم والثاء والذال والظاء والقاف) التي أخذت تتحول منذ أمد بعيد إلى أصوات أخرى قريبة منها. فالصوت الأول الجيم الذي كان ينطق به معطشا بعض التعطيش في العربية الفصحى، قد تحول في معظم المناطق السورية والمغربية إلى جيم معطشة كل التعطيش»[27].

ثانيا: أن الجيم المنعقدة مستعلية استعلاء يبلغ حد الإطباق عند بعض الناطقين بها، وأنها شمسية إن نطق بها نطقا عفويا، بخلاف الجيم العربية الفصيحة، وأنها بعيدة من الشين بعدا يجعلنا نستغرب تحذير القدماء من اختلاطهما، مما يمنع المطابقة بينها وبين الجيم العربية المنفتحة، المنسفلة، القمرية، القريبة من صوت الشين.

ثالثا: أن الجيم الحسانية الصرف رخوة أو تكاد تكون، وأن بها شيئا من التفشي، فهي أيضا لا تطابق الجيم العربية الشديدة تمام المطابقة.

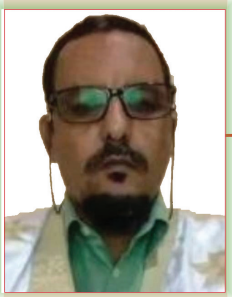
رابعا: أن المراجحة بين الجيمين رهن بوضع سلم أولويات لترتيب الصفات، به نميز الأقرب من القريب مستعينين بمجموعة القرائن الحافة وهو أمر من الطبيعي أن يكون مثار خلاف.

خامسا: أن القرآنية تحصل بالرواية، وموافقة اللغة العربية، والرسم العثماني.

وكلا الصوتين يمكن الانطلاق منه إلى تحقيق ذلك مع مراعاة الشدة في الجيم الحسانية تمام المراعاة والهروب من الاستعلاء، والإطباق، والهمس، والشمسية في الجيم المنعقدة.

والحاصل أن الجيم العربية الفصيحة يعسر نطقها اليوم كما نطقها القدماء إلا على الحاذقين بالقراءة، وأن من لديه سند بالحسانية عليه أن يحترز من التفشي غاية الاتراز، وأن من لديه سند بالمنعقدة عليه أن يحذر غاية الحذر من الإطباق، والاستعلاء، والهمس، والشمسية.

25 - علم اللغة العام/ ص: 138.
26 - علم اللغة العام/ ص: 138 وما بعدها.
27 - المصدر السابق.



الأستاذ محمدُّ سالم ابن جدُّ
أديب وباحث وخبير لغوي

عروض الأدب الحساني

(عرض وتحليل)

إن الأدب الحساني فسيفساء دقيقة لا يتفق الباحثون على تحديد عدد «بحورها» بالضبط؛ حيث لم يذكر المختار ابن حامد أكثر من اثني عشر فقط وزاد آخرون، ونقص آخرون؛ ولا غرابة فهو أدب غير مدون بالشكل الكافي، ويسير بخطى متتالية نحو الاختفاء من الأحاديث اليومية والجلسات الشعبية؛ إلا ما كان من برامج إذاعية ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾. بيد أننا هنا سنفترض – مؤقتا – انقسامه إلى واحد وعشرين «بتا» (بحرا) منها البسيط، ومنها المركب؛ ومنها ما يدخله «لحراش» وما لا يدخله؛ كل ذلك بعد العودة قليلا إلى الوراء.

البداية

يصعب على الباحث – مهما تحرى ودقق- أن يضع يده على بداية فلكلور شعبي؛ لأن الغالب أن يكون وليدا لتراكمات الزمن.. خصوصا وأن التاريخ الموريتاني – في هذه الناحية- ما زال مرتديا حلة ضافية من الغموض النسبي، ثم إن الأدب الحساني ظل متناقلا شفهيا حتى الماضي القريب؛ حيث برزت محاولات لتدوينه، وهي محاولات لم تخل من مآخذ علمية ومنهجية.. لأن أغلبها لجأ إلى التأويل والافتراض ولم يتعامل مع موضوع البحث كما هو؛ بل حمله على غيره دون قرينة مقنعة، ولم يكتف بمجرد المقارنة للإيضاح! يضاف إلى ذلك أن «لغْنَه» (كما نسميه شعبيا) لم يكن يأوي إلى ركن شديد كما هي حال الشعر (الفصيح) الذي كان النخبة من جهابذة الكتب في صفه، دون أن يرى هؤلاء في «لغنه» ما يستحق التدوين؛ بل يبدو أنه لم يكن – في نظرهم- أكثر من متعة وقتية!!

ويذكر عبد الله سيسيغو[1] أن هذا الأدب «ولد في القرن الميلادي 17، في إمارة أولاد امبارك» وهو وهم تُوبع عليه – ربما خلطا بينه وبين الموسيقى البيضانية- إلا أن المصادر الشفهية تذكر ثلاثة يمكن اعتبارهم – مؤقتا- أقدم من تروى له كلمة حسانية موزونة على النحو الذي وصل إلينا واثنان منهم أقدم من التاريخ المذكور؛ والثلاثة هم (على التوالي):

أ. إبراهيم لحراكي (جد معظم قبيلة «لحراكات»).

ب. اعلي ولد بَجِيْجِه (بتفخيم الباء وعقد الجيمين، وهو «احراكي» أيضا).

ج. سدوم ولد انجَرْتُ (بعقد الجيم، أديب ومطرب عاش في القرن 17م).

بيد أن المتأمل لا يمكن أن يعتبر أدب أي من هؤلاء – على تطاول عهودهم- بداية للأدب الحساني؛ بل الأقرب أن يُعتبروا مثالا لنضجه وتبلوره.

وحسب حكايات الثقات فقد كانت البداية قبل هؤلاء جميعا؛ وكانت ساذجة – كأية بداية- ومن أمثلتها «مشروع كْاف» مؤلف من «تافلويتين» (شطرين) دون اعتناء بقافيته، هكذا:

أحمدْ سالم جَ للمنْهَ ممكون
ماهُ رَاكِبْ وَانَ عند جَمْلَيْنْ!

وبعد فترة – لا أدري أطالت أم قصرت- «انقسمت الخلية» ليتحول الشكل إلى «كْاف» ذي أربع «تيفلواتن» على الأقل، ولا حد لأكثره. ومن أفضل ما راج وقتها من النماذج: «تفرغ زينه» وهي «كْاف» لا ينتهي إلى حد معين، على هذا المنوال:

فَرْصْ أَفُكْرَاشْ انْجُوعْ اَكْيَلْ
أَخْيَارْ الْحِلَّ وَاكْيَسْهَ
مَاهِ فَرْصْ آفُكْرَاشْ ابْخِيلْ
إِدَوْرْ اَبَّاشْ إِرَخَّسْهَ
نَعْرَفْ يَوْمْ امْنْ اَيَّامْ الْوَيْلْ
نَفَّسْتُ فِيهْ.. أُنَفَّسْهَ
هُوَّ نَفَّسْهَ بِيهْ ارْجِيلْ
أَهِيَّ زَادْ اطْوِيلْ انْفَسْهَ!

واستمر الأمر كذلك حتى برز مولود أدبي امتاز بتوالي مصاريعه الثلاثة الأوَل على روي واحد ومقياس موحد، وحمل هذا المولود اسم «الطلعة».. «الطلعة» أخذت على «تفرغ زينه» وغيرها؛ ومن أوائل «الطْلَعْ» قول أحد أولاد امبارك:

الشَّرْ جَ مَا بِيهْ احْنَ
وامْنَيْنْ جَ بِيهْ افْرَحْنَ
مَا كْطْ عَنُّ سَيِّحْنَ
اُلا كْطْ عَنُّ فَرْكْيْنَ
فالشَّرْ تُورَ رَاحْتْنَ
اُفالْخَيْرْ يُرَوَّحْ فِينَ

1 - في كتابه «الأدب الحساني الموريتاني» (مرقون).

الموكب الثقافي
مجلة - علمية - محكمة
نصف سنوية - تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

البحور

يشاع على ألسنة أئمة هذا الأدب أن «معيار عروضه الحركات دون السواكن» وهو خطأ كبير، بدليل ما سأبينه في بحور «لحراش» ولأنه حتى حيث لا يوجد «احراش» فالسواكن تلعب دور ما يسمى مانعات الاهتزاز (Amortisseurs) حتى لا تضطرب «التافلويت» لو تتالت حركاتها دون سواكن؛ ومن هنا فدور السواكن حساس، قد يفوق الحركات أهمية، ويعطيها مميزاتها العروضية كما سنرى!

من المعلوم أن «ابْتُوتِتْ» الأدب الحساني (بحوره) أقسام.. منها البسيط، ومنها المركب، ومنها ما هو مؤسس على «لحراش» ومنها ما لا يدخله... وأبدأ باستعراضها؛ وفي مقدمتها تلك البسيطة المبنية على «لحراش»..

1. البت لكبير:

وهو أجَلُّ «بحور» الأدب الحساني، وأصعبها على غير المتمكن، وأقربها من النثر – أو السهل الممتنع- كأنما صدق عليه القول المأثور: «إذا بلغ الشيء أقصى حده تحول إلى ضده» و«لحراش» بين كل حركاته أو جلها وتصل حركات «تافلويته» إلى 14 حدا أعلى، وإلى 8 حدا أدنى فيما أعلم؛ والأخير هو النمط المتداول منه، ومثاله:

السْلاَمْ اعْليكُمْ اَيَّاكْ لَبَاسْ
يَبَلّ الْغُلْظْ والْمَانْ والسَّاسْ..

2. بو عمران:

سبع حركات في كل «تافلويت» و«لحراش» بين الأولى والثانية من حركات «التافلويت» ومثاله:

يَالْعَكْلْ انْزِلْ تِنْبُصْكَ
اُكُلّ علْبْ اعْليهْ اتَّكَّ..

3. امريميده:

سبع أيضا، والفرق بينها وبين سابقها أن «لحراش» غيّر هنا موقعه فحَلّ بين الثواني والثوالث، ومثالها:

ادْمُوعْ فاللَّيْلْ اتْهَذِر
واتْبَاتْ تَذْرَعْ واتْسَنْتِ..

4. لبير:

وتحت اسمه تندرج ثلاثة أنواع شائعة؛ اثنان منها مبنيان على «لحراش» بشكل منضبط، الأول يسمى «آكْلاَلْ» و«لحراش» بين آخر حركتين منه؛ ومثاله:

مَرْحَبْتِ بِيهْ أَنْ اعْيَاتْ
تِنْكَّالْ أَهِيَّ مَارْتْ..

5. تاترات لبير

ويسمى «تاترات» وفيه يقتصر «لحراش» على ثواني «التيفلواتن» (2، 4، 6..) بين آخر حركتين منها، ومثاله:

يَالْدَايِرْ شِيخْ اتْكَلْمُ
فَامُورَكْ ذِيكْ الْوَاحْلَ..

6. مَوْمَايتْ لُبَّيْرْ

(ثالث أنواعه) سبع حركات تنتهي ثوانيها بساكن، ومثالها:

فَاتْ اعْلِيَّ ذَ الْعَامْ تَامْ
مَانْ عَارِفْ مِنْ وَاكِلْ
فُمْ آكْلاَلْ أُفْمْ تَامْ
رِزْكِيتْ اُفْمْ انْوَاكِلْ

7. تيـ ادرين:

وهي اسم فضفاض يشمل أربع أعاريض/ أضرب: أولها تيكادرين الحرشه، وثانيها تيكادرين تاترات، وثالثها اسغير تيكادرين، ورابعها اسغير، وهذه معلومة أثارت عاصفة حين تحدثت عنها سنة 1992 في برنامج «المجلة الثقافية» بإذاعة موريتانيا؛ لأن المجتمع ألف هذه الأنواع – أو ما هو متداول منها- «بحورا» متمايزة، فأعدت التأكيد ضمن البرنامج نفسه قائلا:

«ولست أرى محلا للاستغراب ما دام القياس على عروض الخليل بن أحمد سائغا، بحكم علاقة البنوة بين الحسانية وبين الفصحى – ومن ثم بين أدبيهما- وما دام علم العروض مضبوطا بدقة وإحكام، أم تُرانا – والحال هذه- سنقيس أدبنا الشعبي على أدب الدنكا أو الزولو؟!

وانطلاقا مما قد يجوز لي ادعاؤه من تمرس في الأدب الحساني، ومن معرفة بالعروض (ومعذرة عن هذين الادعاءين) أقول مؤكدا: يوجد بت – ولنفترض له أية تسمية شئناها- يحوي أربع أعاريض: أولاها صحيحة، وهي سبع حركات في كل مصراع، ولحراش بين خوامس حركاتها وسوادسها، وتسمى تيكادرين الْحَرْشَه؛ ومثالها قول الأديب المشهور أحمدُ بنب الملقب لكويري:

خَيْمتْ مَجْدْ أَلاَّ اوْكَنْبَ
خَيْمتْ عزْ احْسَانْ هَيْبَ
مَجْدْ الْمَامِ وُلّ بَنْبَ
اَمَجْدْ امَّنْهَ مِنْتْ هَيْبَ

وعروضه الثانية بنفس التركيب إلا أن لحراش في ثواني مصاريعها تغير موقعه فحل بين آخر حركتين منها وتسمى تيڭادرين تاترات، ومثالها:

هَذ الْهَوْلْ اغْنَاهْ نَاتِكْ
تيفلْوَاتنْ مْتْعَاڭْبِينْ
وَحْدَ مِنْهُمْ تَاتْرَاتْ اڭْ
بَلْهْ وَحْدَ تيڭَادْرِينْ

وعروضه الثالثة موقوفة (بمعنى أن ثواني المصاريع ست حركات) وتسمى اسغير تيڭادرين، ومثالها:

الْهَوْلْ اگْبَلْ كَانْ بَلْ
واظْحَيْنَ مْتْغَادْرِينْ
غَيْرْ اَلَّ مَزَالْ جِلّ
يَرْحَلْ مِنْ تيڭَادْرِينْ!

وعروضه الرابعة حَذّاء (بمعنى أن الثواني خمس حركات فقط) وقد ذهب «لحراش» من الثواني لذهاب محله، وهي أكثر الأعاريض الأربع شيوعا واستعمالا وتسمى اسغير، مثالها:

مَا يمْكِنْ نمْش امْڭاف
مِنْ عِنْدْ الْمَيْمُونْ
مَا جَ مِنْ يَاقُوتْ ڭَافْ
يزّڭْنَنْ مَجْنُونْ!

هكذا أقول جريا على قواعد الخليل بن أحمد الفراهيدي؛ وأمثلة هذا أكثر – وأشهر– من أن تحوجنا إلى ذكر؛ وإذا كان ذلك ضروريا فإنني أنبه على أن الأمثلة التالية تدخل كلها في بحر واحد (البسيط):

1. قد أشهد الغارة الشعواء تحملني
جرداء معروقة اللحيين سرحوب
2. إنا ذممنا على ما خيَّلَتْ سعدَ بْنَ زيد وَعَمْرًا من تميم
3. ما ذا وقوفي على ربع عفا مخلولق دارس مستعجم
4. أصبحت والشيب قد علاني يدعو حثيثا إلى الخضاب

(الأول مقطوع، والثاني مجزو مذال، والثالث مجزو، والرابع مخلع) وما دام الأمر كما شرحت فلا أعتقد بوجود مسوغ للتقسيم». (انتهى الاستشهاد).

وبعد البحور البسيطة المبنية على «لحراش» نصل إلى تلكم البسيطة الخالية منه:

8. بت واحد:

وهو أصغر بحور هذا الأدب؛ حيث لا يحوي أكثر من حركة واحدة في كل مصراع ومثاله:

تَمْ رَ
حَمْ رَ

9. بت اثنين:

وهو – كاسمه– حركتان في كل مصراع ومثاله:

آنَ نخْتَيْرْ
مَانَ يَغَيْرْ..

10. بت أثلاثه:

ثلاث في كل مصراع أيضا، ومثاله:

يَرْجَالِي لحْڭُونِي
أَخْوَالِي بَطُّونِي!

11. بت أربعة:

أربع في كل مصراع، ومثاله:

يَلْمَا تشْمتْ يل تنزَار
يَلّ صَدْقتْ فيكْ الْمُخْتَارْ..

والأربعة الأخيرة (بت واحد، وبت اثنين، وبت أثلاثه، وبت أربعه) تلقب بـ«احويويص» ومن أهل الشأن من يقصر اللقب على الأخير فقط.

12. حثو اجراد:

خمس حركات في كل مصراع، ومثاله:

حَدْ اعْلَ سَمْعَ سَمْعْ الْكْلْمُون
يَسْمَعْ هَـحْ امْعَ أَسْكِ مَكْرُونَ

13. لبتيت الناقص:

ست حركات في كل مصراع، ومثاله:

ذَ النَّادِ مَاهْ كِيفْ
نَوَادمُورتَانْ
فالْمُدْنْ اُلاَ فالرِّيفْ
فاكْصُورْ اُلاَ فرْڭَانْ

14. التيدوم:

سبع حركات في كل مصراع، ومثاله:

هَذَ ڭَافْ امْنْ التَّيْدُومْ
تيفلْوَاتنْ صَال
والنَّاسْ اسْدَرْهَ تَيدُومْ
مَا ينْبَاعْ الَّهَ لاَلْ!

الموكب الثقافي
مجلة ـ علمية ـ محكمة
نصف سنوية ـ تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

15. لبتيت التام:

ثمان حركات في كل مصراع، ومثاله:

لِبْتَيْتْ انْكُولْ مَا شَفْرَيْتْ
انْكُولْ صَالِحْ مَا يِخْسِرْ
مَا نِنْفُظْ كُمِّي كَاعْ اتْلَيْتْ
مَا كْمَالْ تِيفْلْوَاتِنْ: سِرّْ!

(هذه ثمانية تضاف إلى السبعة السابقة)

أما البحور المركبة فنوعان بدورها؛ منها ما ينبني على «لحراش» وما لا مدخل لـ«لحراش» فيه؛ أذكر مما ينبني عليه ثلاثة هي:

16. تيكادرين تاترات.

17. اسغير تيكادرين.

18. اسغير

(وتقدم الحديث عن الثلاثة ضمن الكلام عن أصلها المشترك: تيكادرين الحرشه).

أما البحور المركبة الخالية من «لحراش» فهي:

19. المصَارِعْ

(بعضهم يسميه المِزَّارِگْ): وهو عائم المقدار؛ إلا أنه لم يزد – في علمي– على ثمان حركات في كل مصراع (المثال الآتي) وتركيبه ليس في وزنه، وإنما في قافيته؛ فالمصراعان: 1-2 على روي واحد، و3-4 على روي آخر، و5-6 على روي 1-2، و7-8 على روي 3-4، وَحَدُّه الأدنى ثمان «تيفلواتن» ومثاله:

عَنْدْ أَتَيْنَاكْ رَيْتْ الِّ حَاكّ
امْرَ مَجْعُولْ اعْلِيهَ هَوْلْ
تَمْدَغْ مسْوَاكْ وَاتْسَوَّكْ هَاكْ
تَظْحَكْ وَاتْكُولْ: رَظْعْ لِعْجُولْ!

20. المِزَّارْ

(وبعضهم يسميه المُصَارِعْ) وتركيبه في قافيته أيضا؛ وهو ستة مصاريع بكل منها ست حركات، وتتوزع مصاريعه على ثلاث قوافٍ؛ فالمصراعان 1، 4 على روي و2، 5 على روي ثان و3، 6 على روي ثالث، ومثاله:

الْبَارِحْ يَلَعْلِ بْتْ انْدَاوِ دَاءْ
سابِكْ لعْشَ ارَاهْ وَمَنْ نَامَ قَبْلْ
صَلاَةَ الْعِشَاءْ لا نَامَتْ عَيْنَاهْ

21. المُشَكَّل:

وهو «بت» عائم المقدار؛ إذ يمكن تركيبه من أغلب «لبتوته» الخالية من لحراش» ففي المثال التالي هو مركب من «لبتيت الناقص» و«حثو اجراد»:

لا رَيْتْ إِدَيْشِلّ عَنَّكْ كَيَّلْ فَمْ
واسَّدْبَالْ بِلّ كَالتْ لَكْ مَرْيَمْ.

(وهذه ستة تضاف إلى خمسة عشر سبق عرضها).

الخلاصة

من هنا نخلص إلى ما يلي:

1. إذا نحن أخذنا بالتعداد السائد فسنجد سبعة «بحور» بسيطة تحوي «لحراش» وثمانية بسيطة لا تحويه، وثلاثة مركبة تحويه، وثلاثة مركبة خالية منه (7+8+3+3=21) وكلها يعتبر «بتا» مستقلا باستثناء أنواع «لبير» التي لا تعدو أنواعا من «بت» واحد، وإنما قسمناها توحيدا للمنهج بإجرائها على منوال غيرها. أما لو أخذنا بطريقة الخليل بن أحمد في الجمع والتقسيم فإننا سنعتبر «لبير» بمثابة «بت» ذي ثلاث أعاريض، و«تيكادرين» بمثابة «بت» ذي أربع أعاريض، ومن «بت واحد» إلى «لبيت التام» «بتا» ذا ثمان أعاريض؛ أما «المشكل» – بموجب طريقة الخليل– فلا يمتلك مقومات «البت» المستقل، وبموجبها فـ«المزارگ» بمثابة موشح من «لبتيت الناقص» و«المصارع» موشح من أي «بحر» فماذا يبقى؟ ستبقى ستة «بحور» فقط (البت لكبير، بو عمران، امريميده، لبير، تيكادرين، لبتيت) ومن ثم نرى أن التقسيم التقليدي كان اعتباطيا كثيرا؛ مع أن الجمع والإلغاء لا يقتضيان الشطب على أي لون أدبي موجود أو سيوجد. فللشعر الفصيح 67 ضربا، تتوزع على 37 عروضا؛ ولكن الكل يعود إلى 16 بحرا، ثم تعود البحور كلها إلى خمس دوائر!!

2. ليس هذا كل ما هو معروف لدى المهتمين من «بحور» الأدب الحساني؛ بل أهملنا «بحورا» أخرى (منها: الرسم، اتْكَسْري، لمعرگب) لمحدودية تداولها حيث اقتصرت – تقريبا– على أشخاص واضعيها، مما أفقدها التداول المطلوب، فهي بمثابة المستطيل.[2]

كما أهملنا لونا نسائيا مشهورا لأسباب منها:

أ. أنه لا يعدو «تافلويتين» من أي «بت» مما ذكرنا.

ب. أنه أحادي الغرض؛ بحيث لا يرمي إلى غير الغزل.

ج. أنه أحادي القائل؛ بحيث لا ينتجه غير المرأة (في علمي على الأقل).

د. أنه أحادي الجمهور؛ بحيث لا يستهدف غير الرجل.. إلخ.

3. أرجو أن يكون قد اتضح مما تقدم أن دور السواكن أساسي في عروض هذا الأدب؛ إذ يتحدد «البت» تبعا لموقع «لحراش» كامريميده وبوعمران.. الخ؛ وفي السواكن يكمن

2 - بحر على مقلوب الطويل اخترعه أبو العتاهية، ولم يستخدمه غيره؛ فلذلك لم يدخل بحور الشعر في مراجع العروض. (للمنون دائرات يدرن صرفها هنّ ينتقينا واحدا فواحدا.)

الفرق بين «لبتيت التام» وبين النمط المتداول من «البت لكبير» وبين أعاريض «لبير» الثلاث فيما بينها؛ وبينها وبين التيدوم من جهة أخرى، وبين الكل وبين ثلة من «لبتوته» السباعية سبق استعراضها، لا تختلف إلا باختلاف سواكنها (مع اتفاق حركاتها) من جهة ثالثة.

مواطن اختلاف

إذا كنت استأنست بالمقياس الخليلي في هذا الموضوع لتقريب وتسهيل فهم عروض الأدب الحساني فإن أوجه الاختلاف في العروض والقافية بين الأدبين كثيرة – كأوجه الاتفاق– ولعل أهمها:

1. الشعر الفصيح مبني على تفاعيل خماسية وسباعية مضبوطة بدقة؛ ولتغييراتها المحتملة تعريفاتها وأحكامها.. بخلاف الأدب الحساني؛ مما أنتج – في الأخير– اختفاء لوازم التفاعيل من أسباب وأوتاد.. وغيرها.

2. الحد الأدنى للشعر الفصيح بيت من شطرين، أو شطر في بعض حالات الرجز والسريع؛ أما الأدب الحساني فله حدان أدنيان: أربع «تيفلواتن» لـ«الكاف» أو ست لـ«الطلعة».

3. بيت الشعر الفصيح مبني على روي واحد، والأدب الحساني مبني على رويين على الأقل.

4. يعتمد الشعر الفصيح على آخر تفعيلة من شطر البيت الأول (العروض) وتدور في فلكها آخر تفعيلة من شطره الثاني (الضرب) وهو ما لا وجود له في الأدب الحساني الذي قد يكون حاله أقرب إلى المشطور من الشعر الفصيح؛ حيث كل شطر بيت قائم بذاته عروضه هي ضربه.

5. في الشعر الفصيح يعاب التضمين (تعليق نهاية البيت ببداية ما بعده بحيث لا يمكن السكوت دون إنشادهما معا) وليس الأمر هكذا في الأدب الحساني؛ طالما تفنن أدباء الأخير بضمان اهتمام المتلقي بتعليق نهاية المقطع – أو التافلويت– بما بعدهما.

6. لا يعد الروي المشدد سنادا مع الخفيف في الشعر الفصيح خلافا للأدب الحساني؛ إذ يسمى فيه «زَيْ» (سنادا) ولذا فمنتجو الفصيح لدينا ممن لهم ذائقة شعبية لا يستخدمونه في شعرهم.

7. يتناوب الواو والياء إذا كان أحدهما ردفا للروي (طروب – مشيب) وهو ما لا يستجاز في الأدب الحساني لأنه «زي» (سناد).

8. يعد اختلاف حروف الروي عيبا في الشعر الفصيح ويسمى الإكفاء إن كان الحرفان متقاربين، وإجازة إن كانا متباعدين؛ ومثال الإجازة:

ألا قد أرى إن لم تكن أمُّ مالك
بملك يدي أن البقاء قليل
.. رأى من خليليه جفاء، وبيعه
إذا قام يبتاع القلوص ذميم

ومن الأدباء الشعبيين قلة تكتفي باتفاق الحركة دون اعتبار المحرَّك نفسه؛ بل تستحسنه! ويسمونه «الوزن بالمَحْص» (الاتزان بالتشكيل) ومثاله:

شَوْفْ ابْلِخْرِزْ وَامجَّرْجِ
والطَّرْحَ وَاعْلَابْ اكْشِلّ
ما كنت الْشُوْفْتُهُمْ نِدْرِ
والطُّلْبَ فَيهم يلاَّل
مَرْمَدْنَاهُمْ وَالْبِلْ تِلْكِ
يا لطَيفًا بالعباد!

9. بالمقابل يعد الأدباء الحسانيون تنوع صفة الروي من شدة وعقد وتفخيم وتغليظ.. سنادا مع أضدادها؛ خلافا لما عليه الحال في الأدب الفصيح.

مواطن ائتلاف

من أوجه الاتفاق بين الأدبين:

1. في الشعر الفصيح تُغَيَّرُ العروض في التصريع للإلحاق بالضرب – زيادة أو نقصا– والحكم نفسه يجري على «حمر الطلعة» حيث تجري «التافلويت» الثانية على منوال الأولى والثالثة؛ خصوصا في «البحور» المركبة كـ«اسغير» على سبيل المثال.

2–5. يتفق الأدب الحساني (ضمنيا) مع الشعر الفصيح في اعتبار حد القافية من الحركة قبل الساكن قبل الأخير (هل فهم أحد شيئا؟!) كالميم الأولى في «محملي» فكما لو حدث تغير اعتبارا منها في الشعر لعد سنادا فكذلكم لو حدث تغير في الأدب الحساني لعد «زَيْ» أيضا؛ باستثناء ما تقدم قبل سطور.

ومن هنا فباقي أحكام القافية هي هي؛ قد يختلف الاسم، لكن الحكم يظل متفقا. فكما يجب في الشعر الفصيح التزام الهاء اللاحقة (هاء الوصل) دون اعتبارها رويا (جمالها، احتمالها) يجب التزامها في الأدب الحساني كذلك دون اعتبارها رويا، ومن ذلك قول الكفيه بن بوسيف:

مَذ مِنْ حَدْ اشْتَاكْـهَ
واجْمَعْهَ بَعْدْ افْرَاكْـهَ
ملْكْ اذْهَبْهَ وانْيَاكْـهَ
تيمرْكَاتِنْ واشْوَايِلْ
وامْشَ عَنْهَ مَا ظَاكْـهَ
وَانَ ذَاكْ الِّ كْايِلْ..

فالروي (الأول) هنا هو الكاف

الموكب الثقافي
مجلة - علمية - محكمة
نصف سنوية - تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

المعقودة لا الهاء التي يجب التزامها دون أن تكون رويا. وهكذا باقي أقسام السناد الستة (إلا ما استثنينا من قبل) فهي موجودة بنسب متفاوتة؛ فهناك سناد التأسيس (اسلمي، العالم) فالألف التي تشكل فرقا بين الكلمتين هي نفسها الفرق بين «راجيين، امرجعين» في قول أديب شعبي:

نِحْنَ عَنْدْ اللَّ رَاجْيِينْ
انْجُ لَطَارْ اَمْرَجْعِينْ
وانْصَلُّ فِيهْ امْطَوْلِينْ
ابْعِيدْ امْنْ إيدَمَاتِنْ
وافْكَنْوَالْ امْطَلْعِينْ
لِلْحُمَرْ اتِيجُبَّاتِنْ

ويوجد سناد الحذو، وهو اختلاف حركة ما قبل الردف (عَيْن، عِين) فالفتحة التي تمثل الفرق بين الكلمتين هي نفسها الفرق بين «لعريْب، اعطيب» في قول أديب شعبي:

اعْطِيبِ كَانْ ألاَّ منْزَادْ
منْ سَبابِكْ كَوْلكْ لعْرَيْب
وامْنَيْنْ اظْرَيْكْ اتْكُولْ زَادْ
لعْرَيْبْ ينْزَادْ اعْطِيبْ!

6. يتفق الأدبان في اعتبار الإيطاء عيبا، ويتفقان في أنه اتفاق المعنى، واللفظ معا.
7. يتفقان في استحسان الجناس؛ والتفريق بينه وبين الإيطاء.
8. يتفقان في استحسان لزوم ما لا يلزم (يسمى «اللزوم» في الحسانية) والاتفاقات كثيرة جدا..

على هامش ما أسلفته من الملاحظ في أدب السماع كثرة «الزَيّ» وهو ما يسهل فهمه بالنظر إلى إكراهات لحظة بروزه.

إيضاحات

1. ما ذكرته من معلومات تاريخية قابل للتصديق والتفنيد ولست مسؤولا عنه.
2. من أهم مصادر المعلومات الشفهية الواردة في هذا الحديث المرحوم محمدٍ بن سيد إبراهيم في لقاءات متعددة معظمها بمباني إذاعة موريتانيا من عام 1982 إلى عام 1992.
3. حين أستشهد بمثال فإنما هو استشهاد به من ناحيته الفنية دون النظر إلى محتواه الذي قد لا أتبناه، ولا أتحمل مسؤوليته؛ رغم أنني انتقيت الأمثلة ما استطعت.
4. البت: تارة يكون بمثابة البحر، وتارة يكون بمثابة العروض، وتارة يكون بمثابة الضرب، جمعه: ابْتُوتَه.
5. لحراش: ساكنان يكتنفهما محركان كـ«دابة».
6. تفرغ زينه: بمثابة كَاف غير ذي عدد مضبوط من المصاريع.
7. الكَاف: أربع «تيفلواتن» على الأقل (في غير المزارگ والمصارع) ولا حد لأكثره.
8. الطلعة: ست «تيفلواتن» – على الأقل– تتوالى الثلاث الأوَل منها على مقياس واحد، ولا حد لأكثرها. ولا ضابط لتكرارها في النص الواحد (وكذلك الكَاف) لا منفردين ولا متداخلين.
9. عند اتحاد النص يجب التزام الوزن؛ والروي الثاني دون الروي الأول الذي يمكن تغييره من مقطع لآخر.
10. العروض لها مدلولان: عام هو ميزان الشعر، وخاص هو آخر تفعيلة من الشطر الأول من البيت؛ سالمة أو مغيرة.
11. الضرب: آخر تفعيلة من شطر البيت الثاني، سالمة أو مغيرة.
12. السبب: نوعان: خفيف وهو حركة بعدها ساكن، وثقيل: وهو حركتان دون ساكن، ومثال الأول: قَدْ، ومثال الثاني: مَعَ.
13. الوتد: نوعان: مجموع ومفروق، فالأول حركتان بعدهما ساكن، والثاني حركتان بينهما ساكن، مثال الأول: عَلَى، ومثال الثاني: عِنْدَ.
14. الزَّيّ (بإشمام الزاي صادا): هو السناد دون فرق؛ أيْ تغيير ما بعد الحركة قبل آخر ساكنين إلى نهاية القافية.
15. الكصره: تحوُّل الوزن أو القافية – أو معا– في مصراع الطلعة الرابع وباقي ثوانيها.
16. الإيطاء: تكرار القافية لفظا ومعنى وموقعا.
17. الشطر، المصراع، التافلويت: ألفاظ مترادفة.
18. الروي: حرف بني النص عليه ونسب إليه (بائي، دالي..)
19. التافلويت: كلمة بربرية تعبر عن الفرد من مزدوج أو متعدد، جمعها: تيفلواتن.

بدي يحي الشيخ البخاري
باحث بمدرسة الدكتوراه
في كلية الآداب والعلوم الإنسانية
بجامعة نواكشوط العصري

القارئ الضمني في الأدب العربي القديم

مقدمة :

أحدثت جمالية التلقي إبدالا في النقد الأدبي، فقامت بتغيير دفة اهتمام الدراسات الأدبية من وجهة النص لتحول مسارها إلى القارئ، ليتبوأ القارئ بذلك المكانة التي يستحق، وينال الحيز الذي يليق به، بوصفه عنصرا أساسا في عملية التواصل الأدبي، لا تقل أهمية دوره عن أهمية دور الضلعين الآخرين لهذا المثلث، وهما: المبدع والنص.

ومع ظهور جمالية التلقي في مجال الدراسات الأدبية طفت على السطح مجموعة من المفاهيم الهامة التي أغنت ميدان الدراسات التي تدور رحاها حول الأدب، وهي مفاهيم نفضت الغبار عن كثير من سوء الفهم الذي كان يقابل به المتلقي، والدور الذي يلعبه، ليثبت رواد جمالية التلقي من خلال هذه المفاهيم أن المتلقي لم يكن أبدا مثل أجزاء سيارة مفككة في وسط الطريق، أو مثل عدسة في مجهر، أو أنبوب في مختبر، لا يشارك ولا ينفعل بما يقرأه، بل كان دائما مشاركا في عملية الإبداع بحضوره في ذهن المتلقي وقت الإنشاء، وكان دائما مؤثرا ومتأثرا لأنه هو الذي يمنح للنصوص الأدبية شرعية الخلود إذا قبلها وتأثر بها وتفاعل معها، ومن أبرز هذه المفاهيم: مفهوما (أفق التوقع) لهانز روبرت ياوس، و(القارئ الضمني) لفولفغانغ إيزر، وسنتناول في هذه الورقة صور وتجليات (القارئ الضمني) في الأدب العربي القديم.

عتبة:

يستخدم فولفغانغ إيزر مفهوم (القارئ الضمني) للدلالة على «القارئ الذي يجسد كل الميول اللازمة لأي نص أدبي لكي يمارس تأثيره، وهي ميول مسبقة لم يفرضها واقع تجريبي خارجي، بل يفرضها النص نفسه»[1] فالقارئ الضمني حسب فولفغانغ إيزر هو قارئ يكون حاضرا في ذهن المبدع، وموجودا في عقله، وقت الكتابة، ومن خلاله يحدد المبدع القراء المستهدفين، وأمثل طريقة للفت انتباههم، ونيل إعجابهم، وإثارة الدهشة فيهم، وهكذا يحظى النص بانتشار كبير، وينال تأثيرا واسعا. ويعتبر إيزر أن المهمة التي على النقاد أن يضطلعوا بها، ويركزوا عليها اهتمامهم لا يجب أن تقتصر على شرح النصوص الأدبية من حيث هي مواضيع، بل يجب أن تتجاوز ذلك إلى وصف الآثار التي تخلقها هذه النصوص في قرائها، ولذلك نجد إيزير يذهب إلى أنه «يمكن تقسيم مصطلح (قارئ) إلى (قارئ مضمر) و(قارئ فعلي)، والأول هو الذي يخلقه النص لنفسه، ويعادل (شبكة من أبنية استجابة)، تغرينا على القراءة بطرائق معينة»[2]

وإذا كان إيزر يعتبر أن (القارئ الضمني) هو قارئ يخلقه النص حتى يثير المتلقين لقراءته بطرق معينة، فإنه في مقابل ذلك يرى أن «(القارئ الفعلي) هو الذي يستقبل صورا ذهنية بعينها أثناء عملية القراءة. ولكن هذه الصور لابد أن تتلون حتما بلون (مخزون التجربة الموجود) عند هذا القارئ»[3] وهكذا يرى فولفغانغ إيزر أن درجة تأثر (القارئ الفعلي) بالنصوص، تعود بشكل كبير إلى العقيدة التي يؤمن بها، والآيديولوجية التي ينتمي إليها، والأفكار التي يتبناها، فهذه الأمور هي التي تحكم استجابة (القارئ الفعلي) للنصوص بطريقة إيجابية، أو سلبية، وتأثره بما يقرأه من عدمه.

ولأن المبدعين لا ينشئون نصوصهم الأدبية لتطمر في التراب، أو لتوارى في الثرى، بل ينشئونها لتقرأ، ويتفاعل معها القراء، وينفعلوا بها، فإن «هذا بدوره يعني أن النصوص يجب أن تحتوي مسبقا على بعض شروط التحيين التي ستسمح لمعناها

1 - فاطمة البريكي_ قضية التلقي في النقد العربي القديم_ ص55
2 - رامان سيلدن_ النظرية الأدبية المعاصرة_ ص171
3 - نفس المصدر_ ص172

أن يتجمع في الذهن المتجاوب للمتلقي»[4]

إن مفهوم (القارئ الضمني) عند إيزر يملك جذورا راسخة في بنية النص، إذ إنه يمثل «بنية نصية تتوقع حضور متلق دون أن تحدده بالضرورة: إن هذا المفهوم يضع بنية مسبقة للدور الذي ينبغي أن يتبناه كل متلق على حدة، هكذا يعين مفهوم القارئ الضمني شبكة من البنيات التي تستدعي تجاوبا يلزم القارئ فهم النص»[5]

وعليه فإن مفهوم (القارئ الضمني) يكشف لنا أن للمتلقي دورا مهما في ما يقوله ويكتبه المبدعون، وأن الإبداع يتحدد بشكل كبير بتوقع ردود فعل المتلقين، والرغبة في التأثير عليهم. إن مفهوم (القارئ الضمني) مفهوم يضعنا أمام «صيغة يمكن من خلالها وصف عملية القراءة، وهي العملية التي تتحول خلالها البنيات النصية إلى خبرات شخصية، وذلك من خلال النشاط الإدراكي»[6]

وبناء على ذلك فإنه لا ينبغي ربط مفهوم (القارئ الضمني) بالقارئ الحقيقي، لأن «القارئ الحقيقي، أيا ما كان وكيف ما يمكن أن يكون، فإنه يُسنَد له دائما دور خاص يقوم به. وهذا الدور هو الذي يكوّن مفهوم القارئ الضمني. هناك مظهران أساسيان ومترابطان لهذا المفهوم: دور القارئ كبنية نصية، ودور القارئ كفعل مبنين»[7]

إن فولفغانغ إيزر يعتبر أن البنيات الأساسية للنص الأدبي تنطوي دائما على «متلق قد افترضه المؤلف بصورة لا شعورية، وهو متضمن في النص، في شكله، وتوجهاته، وأسلوبه»[8]

ويرى إيزر أنه لكي نفهم بشكل جيد التأثيرات التي يمكن أن تتسبب فيها الأعمال الأدبية، إضافة إلى ما تثيره هذه الأعمال من استجابة لدى القراء، لا بد لنا من أن نسلم «بحضور القارئ دون أن نحدد مسبقا بأي حال من الأحوال، طبيعته أو وضعيته التاريخية، ويمكن أن نسميه نظرا لعدم وجود مصطلح أحسن، القارئ الضمني، إنه مجسد كل الاستعدادات المسبقة الضرورية بالنسبة للعمل الأدبي لكي يمارس تأثيره. وهي استعدادات مسبقة ليست مرسومة من طرف واقع خارجي وتجريبي، بل من طرف النص ذاته»[9]

ويعتبر إيزر «أن القارئ هو الفرضية الكامنة في نية الكاتب حين يشرع في الكتابة، وعليه، فإن واجبنا هو أن نظهر كيف ينظم كتاب ما شكل قراءته ويوجهها، ثم نظهر كيف يستجيب الشخص القارئ في ملكاته الإدراكية إلى مقترحات النص»[10]

وقد استطاع إيزر باستخدامه لمفهوم (القارئ الضمني) أن يميز قارئه عن أنواع القراء التي ظهرت قبله، ومن أشهرها «القارئ الأعلى عند ريفاتير، والقارئ المخبر عند فيش، وبذلك يؤسس لقارئ جذوره مغروسة بصورة راسخة في بنية النص»[11]

القارئ الضمني في الأدب العربي القديم:

لم ينظر علماء البلاغة والنقاد العرب القدماء في مصنفاتهم إلى المتلقي نظرة سلبية، ولا قللوا من دوره، ولا هضموه حقه، لذلك لم يعتبروه «مجرد موضوع يسعى المبدع إلى التأثير فيه فيتأثر، بل هو مساهم بقسط غير قليل في صياغة الأسئلة الجمالية والقيمية التي سيجيب عليها حتى لكأنه السائل والمجيب في آن»[12]

ويرى بعض الباحثين أن من يتتبع كتب التراث النقدي العربي لن يجد صعوبة في إدراك أن الأسلاف قد منحوا للمتلقي مساحة يستطيع من خلالها أن يترك أثرا في كيفيات القول وسماته الفنية، لأنهم يعتبرون أن هناك «نمطين من المتقبلين: أحدهما من داخل النص يراقب

4 - فولفغانغ إيزر ـ فعل القراءة ـ ص30
5 - ـ نفس المصدر ـ نفس الصفحة
6 - فاطمة البريكي ـ قضية التلقي في النقد العربي القديم ـ مصدر سبق ذكره ـ ص56
7 - فولفغانغ إيزر ـ فعل القراءة ـ مصدر سبق ذكره ـ ص30
8 - فاطمة البريكي ـ قضية التلقي في النقد العربي القديم ـ مصدر سبق ذكره ـ ص57
9 - فولفغانغ إيزر ـ فعل القراءة ـ مصدر سبق ذكره ـ ص29 ـ 30
10 - فاطمة البريكي ـ قضية التلقي في النقد العربي القديم ـ مصدر سبق ذكره ـ ص56
11 - نفس المصدر ـ ص57
12 - شكري المبخوت ـ جمالية الألفة ـ ص13

المبدع ويتابع حيله في الكتابة ويحرص على تذكيره بالمواضعات، والآخر من خارج النص بتدبر القول ومدى إيفائه بعهوده»[13]

إن المتأمل لما دونه النقاد العرب القدامى في مؤلفاتهم سيلاحظ أنهم قد خصصوا حيزا معتبرا لمفهوم (القارئ الضمني) ضمن مقامي الكتابة والمشافهة، وأن ملامح (القارئ الضمني) تبدو واضحة، وتظهر جلية في مكونات النصوص وبنيتها، حتى إننا نستطيع القول إنهم يعدونه معيارا من معايير الجودة، فالقارئ الضمني، بالنسبة لهم «موجود على القول ويندس في الخطاب اندساسا يمسي بمقتضاه معيارا من معايير الجودة، وبلوغ المحل الأسمى من الأدبية»[14]

ويظهر وعي النقاد والبلاغيين العرب القدامى بمكانة القارئ الضمني في التعريفات التي وضعوها لمصطلحي (البلاغة) و(البيان)، فمن خلال هذه التعريفات كان يتضح إدراكهم العميق للدور المركزي الذي يلعبه المتلقي في عملية التواصل الأدبي، حيث لا يمكن أن نمنح الكلام سمة البلاغة إلا إذا فهمه المتلقي وأدرك مراميه، ففي تعريفه للبلاغة يقول أبو هلال العسكري: «سميت البلاغة بلاغة لأنها تنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه»[15]

إن تعريف أبي هلال العسكري للبلاغة يبين أن القدماء قد منحوا للمتلقي دورا بارزا لا تخطئه الأعين، فالمبدع مهما تفنن في الكلام، وزخرفه، فإن كلامه لن يستحق سمة البلاغة حتى يعيه المتلقي ويستوعبه.

وفي تعريفه للبيان يقول الجاحظ: «البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام؛ فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[16]

إن الجاحظ يعتبر أن الكلام لا يكون مبينا إلا إذا أفضى السامع إلى حقيقته، واتضح معناه للمتلقي، وهذا يدل على أنه يحث المبدعين على استحضار القراء وقت إنشاء النصوص، كما يدل على أنه يولي للمتلقين أهمية كبيرة، ويعتبرهم طرفا أساسا في عملية التواصل الأدبي.

وإذا كان الجاحظ يعتبر أن البيان بالنسبة له هو الإفهام، فإن الرماني يرى أن البلاغة ليست مجرد الإفهام فقط، حيث يقول: «ليست البلاغة إفهام المعنى لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عيي؛ ولا البلاغة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره ونافر متكلف. وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ»[17]

إن الرماني في هذا التعريف يتناول مفهوم (القارئ الضمني) دون أن يستخدم ذات المصطلح، فهو يبين للكتاب والشعراء والخطباء الخطوات التي يجب أن يتبعوها، والمعايير التي ينبغي أن يلتزموا بها، حتى يمكنوا لنصوصهم الوصول إلى أكبر عدد من القراء، وممارسة تأثيرها فيهم.

وعلى منوال الرماني نسج أبو هلال العسكري بقوله: «البلاغة كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكنه في نفسه كتمكنه من نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن»[18].

ويذهب شكري المبخوت إلى أنه يعسر علينا «أن نعتبر أن هذا التصور واقع على هامش المشاغل البلاغية الأساسية بما أن البلاغة بحث في القوانين والكليات التي تفسر جمالية الكلام. فقد برزت هذه النزعة، نزعة التركيز على محور التقبل سائدة منذ اللحظات التأسيسية الأولى للتفكير البلاغي والنقدي عند العرب»[19].

ولأن النقاد العرب القدامى اعتبروا أن النصوص مهما كان الجنس الأدبي الذي تنتمي إليه، فإنها غالبا ما تسعى إما إلى الإقناع أو إلى التأثير أو إلى كلا الأمرين، فقد دعوا المبدعين سواء كانوا شعراء، أو كتابا، أو خطباء، إلى عدم الاستسلام لإغراءات اللغة من خلال الإكثار من الزخرفة، والتزويق، وبالتالي الغفلة عن القارئ، التي تؤدي بدورها إلى الغفلة عن الوسيلة الوحيدة للإقناع، والتأثير، ألا وهي الإفهام.

فعلى المبدعين أن يهتموا بأن يفهم

13 - نفس المصدر_ نفس الصفحة
14 - نفس المصدر_ ص15
15 - أبو هلال العسكري_ الصناعتين_ ص6
16 - الجاحظ_ البيان والتبيين_ ج1_ ص76
17 - الرماني_ رسالة النكت في القرآن (ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)_ ص75 _76
18 - أبو هلال العسكري_ الصناعتين_ مصدر سبق ذكره_ ص16
19 - شكري المبخوت_ جمالية الألفة_ مصدر سبق ذكره_ ص16

المتلقون نصوصهم بمقدار طاقة كل قوم، يقول الجاحظ: «مدار الأمر على إفهام كل قوم بمقدار طاقتهم، والحمل على أقدار منازلهم»[20]

إن تركيز النقاد العرب القدماء على الإفهام في أكثر من موضع من مصنفاتهم، كان مظهرا من مظاهر حضور مفهوم (القارئ الضمني) للحد «من غلواء المبدع مطالبا بحق (القارئ الصريح) في الفهم وليمثل الكابح لجماح المنشئ مذكرا بالضوابط والحدود، وللخروج من هذا الإشكال أكثر النقاد من الحديث عن ضرورة وضع المتقبل نصب الأعين لحظة الخلق والإنشاء والسعي إلى أن يخطب المبدع ود السامع سواء أنشد الشعراء في البلاطات أو خطب الخطباء في الناس، أو تراسل المتراسلون»[21]

ومن مظاهر تجلي مفهوم (القارئ الضمني) ضمن مؤلفات البلاغيين والنقاد العرب القدامى مقولة (لكل مقام مقال) أو (مطابقة الكلام لمقتضى الحال)، ويقصد بهذه المقولة مراعاة «الخطاب الأدبي لظروف التلقي.. تلك التي تتعلق بالاستمالة والطرق والوسائل التي يلجأ إليها صاحب الخطاب ليطابق بين كلامه والمستمعين»[22]

إن هذه المقولة التي كانت تؤكد على المبدع ضرورة مطابقة إنتاجه بأحوال المتلقين، كانت تضع بشكل أو بآخر القارئ الضمني كضابط لإيقاع العلاقة التي تربط بين المبدعين وجماهيرهم.

يقول بشر بن المعتمر: «ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسم أقدار الكلام على المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات»[23]

ويقول ابن وهب الكاتب في حديثه عن ضرورة مطابقة الكلام لمقتضى الحال إنه على الخطيب والمتراسل أن يكون: «عارفا بمواقع القول وأوقاته، واحتمال المخاطبين به، فلا يستعمل الإيجاز في موضع الإطالة، فيقصر عن بلوغ الإرادة، ولا الإطالة في موضع الإيجاز، فيتجاوز في مقدار الحاجة إلى الإضجار والملالة، ولا يستعمل ألفاظ الخاصة في مخاطبة العامة، ولا كلام الملوك مع السوقة، بل يعطي لكل قوم من القول بمقدارهم، ويزنهم بوزنهم، فقد قيل لكل مقام مقال»[24]

وليس ابن وهب الكاتب هو الوحيد الذي دعا المبدعين إلى ضرورة التمييز بين طبقات القراء المختلفة، ومخاطبة كل طبقة باللغة التي تفهمها، فهذا ابن طباطبا يطلب من المبدع أن «يحضر لبه عند كل مخاطبة ووصف، فيخاطب الملوك بما يستحقونه من جليل المخاطبات، ويتوقى حطها عن مراتبها، وأن يخلطها بالعامة، كما يتوقى أن يرفع العامة إلى درجات الملوك. ويعد لكل معنى ما يليق به، ولكل طبقة ما يشاكلها، حتى تكون الاستفادة من قوله في وضعه الكلام مواضعه أكثر من الاستفادة من قوله في تحسين نسجه وإبداع نظمه»[25]

ويرى شكري المبخوت أن «مفهومي (الملوك) و(العامة) في هذا السياق مفهومان ذهنيان مجردان فهما يتجاوزان (المتقبل الصريح) - أي سامعا بعينه - ليصبحا كائنين اعتباريين يمثلان أمام المنشئ، زمن الإنشاء، فيكيفان - بحسب ما يفرضه (المتقبل الصريح) من مقاييس - طرائق إجرائه للمباني على المعاني»[26]

وهكذا نتوصل إلى أنه كل ما كان المبدع مراعيا لمقتضى الحال، كان أبلغ تأثيرا، وأشد إقناعا، وأسد قولا، مما يجعله يحصل على مراده، أما إذا كان المبدع لا يبالي بمقتضى الحال، فإن ذلك سينعكس على

20 - الجاحظ_ البيان والتبيين_ ج1_ مصدر سبق ذكره_ ص93
21 - شكري المبخوت_ جمالية الألفة_ مصدر سبق ذكره_ ص18
22 - محمد المبارك_ استقبال النص عند العرب_ ص263
23 - الجاحظ_ البيان والتبيين_ ج1_ مصدر سبق ذكره_ ص138 _ 139
24 - ابن وهب الكاتب_ البرهان في وجوه البيان_ ص194
25 - ابن طباطبا العلوي_ عيار الشعر_ ص12
26 - شكري المبخوت_ جمالية الألفة_ مصدر سبق ذكره_ ص20

إنتاجه فيخفت بريق إقناعه، وتذبل أزهار تأثيره، وتحيد بوصلته عن غاياته: «فإذا كان المديح ناقصا عن الصفة التي ذكرناها، كان سببا لحرمان قائله، والمتوسل به، وإذا كان الهجاء كذلك أيضا كان سببا لاستهانة المهجو وأمنه من سيره، ورواية الناس له، وإذاعتهم إياه»[27].

في ختام ورقتنا هذه عن القارئ الضمني في الأدب العربي القديم، ومن خلال النصوص التي سلطنا عليها الضوء، نستطيع أن نقول إن قراءتنا لما دونه البلاغيون والنقاد العرب القدماء جعلتنا نستنتج أن:

- مفهوم القارئ الضمني الذي ظهر مع فولفغانغ إيزير يعد من أبرز المفاهيم التي أثرت بها جمالية التلقي ميدان الدراسات الأدبية.
- أن مفهوم القارئ الضمني يبين لنا أن القارئ دائما ما يكون حاضرا في أذهان المبدعين، وموجودا في عقولهم وقت إنشاء نصوصهم، حتى تنال هذه النصوص سعة الانتشار، وقوة التأثير.
- أن علماء البلاغة العرب، والنقاد العرب القدماء كانوا يولون للمتلقين أهمية كبيرة، ويمنحونهم دورا بارزا في عملية التواصل الأدبي.
- أن مفهوم القارئ الضمني تجلى في الأدب العربي القديم من خلال حث علماء البلاغة العرب والنقاد العرب القدماء المبدعين على ضرورة إفهام السامعين والقراء في معرض حسن، فالقصائد لا تكون عصماء، والنثر لا يكون محكما، والخطب لا تكون رنانة، إلا إذا جمعت بين الشكل الجميل، والمعرض الحسن من جهة، وبين أن يميط المتلقي اللثام عن المعنى، ويكشف النقاب عن القصد من جهة أخرى.

المصادر والمراجع:

1- ابن طباطبا العلوي (محمد أحمد) عيار الشعر، تحقيق: عباس عبد الساتر الطبعة الثانية، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية، بيروت 2005.

2- ابن وهب الكاتب (إسحاق بن إبراهيم بن سليمان) البرهان في وجوه البيان، تحقيق: حفني محمد شرف، القاهرة 1969.

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

4- الجاحظ (عمرو بن بحر)، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط7 (أربعة أجزاء)، مكتبة الخانجي، القاهرة 1998.

5- رامان سيلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: جابر عصفور، ط1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998

6- الرمّاني (علي بن عيسى)، رسالة النكت في القرآن (ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، ط3، دار المعارف، القاهرة.

7- شكري المبخوت، جمالية الألفة، ط1، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، تونس 1993

8- فاطمة البريكي، قضية التلقي النقد العربي القديم، ط1، دار العالم العربي للنشر والتوزيع، دبي 2006.

9- فولفغانغ إيزر، فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ترجمة: حميد الحمداني والجلالي الكدية، ط1، مكتبة المناهل، فاس 1994.

10- محمد المبارك، استقبال النص عند العرب، ط1، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت 1999.

27 - ابن طباطبا العلوي ـ عيار الشعر ـ مصدر سبق ذكره ـ ص15

الباحث الشيخ أحمد شنان

هوى القلق في [أولاد أم هانئ]
مقاربة سيميائية

مقدمة

لقد ركزت سيميائية الفعل في دراستها على مسارات الفعل، وذات الفعل على الحدث الفعلي، وفق برنامج محدد، تنطلق من كونه يمثل الطريقة التي تتحقق الأشياء من خلالها إلى خطابات مؤثرة في النفس، ولم تعرج على حالة الذات التي هي المحرك الأساسي للفعل السردي، فكان ذلك إقصاء للجوانب النفسية، والذي تمخضت سيميائية الأهواء في إضاءته من خلال تنظيرها، فأبرزت ما يعتري الذات الفاعلة من اضطرابات نفسية اعتبرتها امتدادا لمكامن الشعور وانفعال الدافع إلى الفعل السردي.

القلق في سيميائية الأهواء:

تبحث سيميائية الأهواء في الحالات النفسية التي يعكسها النص الأدبي، باعتبارها الوجه المختفي في النص، تشير إليه العلامات اللغوية التي يتركب منها النص السردي، ويعد هوى القلق لوحة فنية في النص السردي تعكس جزءا من جماليته، وتظهر من خلال السبك اللغوي، والانفعال الجسدي داخل النص، لأنه «ينطوي على توتر انفعالي تصحبه اضطرابات فيزيولوجية مختلفة، ولذا يعرفه العالم النفسي [فرويد] بقوله: «إن القلق رد فعل لحالة خطر»[1]، يتضمن تعريف فرويد وجود ذات مضادة في الفعل، كما يتضمن الذات القلقة، والتي تتلبس بهوى القلق بشكل كلي، حين تحس بعدم ارتياح للفعل الصادر من الذات الأولى، فأحدث فعلها توترا شديدا انعكس على الذات، وحينها ستنشغل هذه الذات القلقة في الفكرة التي تعالج بها هذه الحالة النفسية.

إذن يعد هوى القلق من الأهواء الحاضرة حضورا بينا في النص السردي، وذلك لما تتضمنه الرواية من تعدد الشخصيات، واختلاف أغراضها وهمومها، فهي شخصيات تحب، وتحزن، وتفرح، وتخاف، فمن الطبيعي – وهي تعتريها هذه الأهواء، أن تكون قلقة مضطربة في بعض الأحيان.

كما أن القلق من الأهواء التي عكستها مرآة الأدب العربي قديما وحديثا، ولذا يمثل الصراع الدائر بين الشخصيات محركا رئيسيا للأهواء داخل الرواية، وقد يشتد هذا القلق حتى يصل هواه درجة قوية يؤدي إلى هوى الغضب، ويندرج هذا الهوى في دائرة أمارات الإحساس العنيفة – حسب–التشجير الهووي.

القلق في المعجم العربي:

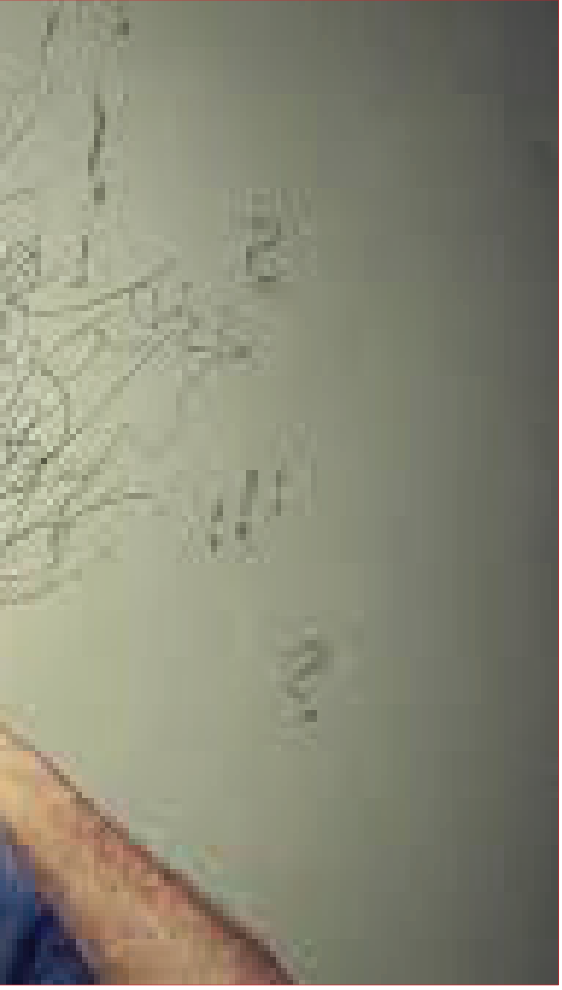
جاء في معجم القاموس المحيط: «القلق محركة: الانزعاج، ورجل قلق، وامرأة قلق الوشاح، ورجل وامرأة مقلاق»[2] وفي قاموس مجمع اللغة: «قلق قلقا: لم يستقر في مكان واحد، ولم يستقر على حال، و... اضطرب وانزعج. فهو قلق. والقلق: حالة انفعالية تتميز بالخوف مما قد يحدث»[3]

يتشكل معنى القلق في المعاجم العربية، كهوى سيميائيا يدخل ضمن دائرة مباحث سيميائية الأهواء، فهو وفق هذه المعاجم الحالة الانفعالية التي يمثلها الخوف من المستقبل، وانزعاج من الحاضر، تلك الثنائية هي البنية التي تشكل بأكملها هوى القلق.

وقد أدرجه محمد الداهي ، في مقاله لمجلة الفكر، ضمن دائرة الأهواء المتقاطعة، فأحاطه بمجموعة من الأهواء الموافقة له في الإحساس والانفعال، فهو وإن شكل التفاعل بين ذاتين فإنه يتمظهر في النصوص السردية من خلال التركيب اللغوي، والدلالة النصية، وقد ركزت الأهواء المتقاطعة على جهتي الرغبة والمعرفة، فتسعى هذه الرغبة إلى معرفة الحدث المؤدي إلى هوى القلق، والصادر عن الذات الأولى، بينما تطمح الذات الثانية إلى معرفة الأسباب، وطرق العلاج لهذه الظاهرة الهووية.

يحدد محمد الداهي في مقاله، موضوع هوى القلق ضمن هذه الأهواء في البحث عن الحقيقة، إذ غالبا ما تعقبه لحظة الحيرة، والتفكير في التخلص من هذا الهوى، ويتميز هوى القلق بأهميته البالغة في سيميائية

1 - أساسيات علم النفس، ص: 262.
2 - معجم قاموس المحيط، ص: 1360
3 - المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط4، 1425- 2004، مكتبة الشروق الدولية، ص: 786.



الأهواء، وذلك من خلال عمق المعاني الدالة عليه في المدونة الاستهوائية، «وعلى الدارس العربي أثناء دراسته للأهواء معالجة وتصنيفا وبحثا، أن ينطلق من المعاجم العربية والكتابات الفلسفية والأخلاقية الموجودة لدينا لمعرفة المنظور القيمي اتجاه الأهواء، وحالات النفس البشرية»[4]، ومن خلال النظر في الرواية يظهر البعد النفسي عن طريق مجموعة من التيمات الاستهوائية للذات، والتي منها هوى القلق، إلا أنه يحمل في طياته أهواء أخرى كالخوف والفزع وستظهر الصورة أوضح في صفحاتنا القادمة.

إن القلق الهووي يعتبر انفعالا قويا، تقوم بوجوده أهواء تتقاطع معه المعنى المؤدي إلى التوتر، كالخوف الذي يعني «الإحساس بوجود خطر أو توقع حدوثه»[5] لأنه استجابة لإحساس بقلق تشعر به الذات في موقف من المواقف، إضافة إلى الهلع والفزع اللذين ينطوي عليهما مفهوم القلق، فكل ما يؤدي إلى اضطراب النفس وانفعالها يعتبر القلق حاويا لمعناه، فالشخصية هي المكون السردي في النص، تكتسب هذه الخاصية سواء كانت فاعلا أو مفعولا، فبينها علاقات متعددة فيما بينها، ضمن حيز الخطاب السردي، فهي نقطة التقاطع بين جميع الأجناس السردية، لما تعمله من فاعلية وحركية، ولما تعكسه من أهواء داخلية، والتي من أبرزها هوى القلق الذي يحمل بعض الأفعال شحنة يتشكل من خلالها، فالفعل قد يكون قولا، أو حركة، أو إشارة، ويندرج ضمن دائرة الأهواء التي تمثل فعلا سرديا.

نبذة عن الرواية:

رواية: «أولاد أم هانئ» رواية قصيرة لمؤلفها الدكتور: محمد بن تتا، دكتور في العلوم الإنسانية، متخصص في النقد، أستاذ بجامعة نواكشوط، له عدة مؤلفات في النقد وترجمات لبعض الفنون الأدبية من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية، ولولا خيفة الإطراء لأسهبت في مزاياه النبيلة، وتمكنه العلمي، ومعاملته النبيلة لطلابه ومحبيه.

صدرت هذه الرواية عام 2006 ضمن العدد الثاني من مجلة المحرر، حين كان المؤلف رئيس تحرير المجلة، في انواكشوط، وتناقش الرواية قضايا اجتماعية، وهيمنة القبيلة على أفرادها، وصعوبة مهنة التعليم، وعادات المجتمع الموسيقية، وميوله الديني، وانشغاله بالمديح النبوي، وكسب المال عن طريق الحيل والخديعة، وغيرها من قضايا أضاءتها الرواية، فهيمنت على القارئ، وأسرته بأسلوبها الجمالي وسبكها البسيط، وألفاظها الممزوجة بالدارجة فصاحة ورونقا.

تعكس رواية أولاد أم هانئ حياة اجتماعية تحمل ثقافة مجتمع مبني على الغموض والتشرد، فباستقرائنا لشخصيات الرواية يظهر التداخل الاستهوائي بين الأغراض النفسية، لأن كل شخصية تسعى لهدف شخصي تطمح إلى الوصول إليه بكل ما أوتيت من حيل حتى ولو كان على حساب الآخرين، فنجد مثلا شخصية «حامد» انتقلت من حياة البؤس والفقر إلى الترف والرفاه بحيل واضحة.

كما أن الغموض المكتنف لشخصية «سيدي مانه» أحدث تشويقا داخل الرواية مما اكتنف ضبابية المعنى، إضافة إلى ما يتصف به من سلاطة اللسان والمهارة في العيوب، وذلك ما يشتهر به كل مخنث حسب التجربة المحلية، من ذلك قوله:

(ولربنا يحمد الجدري، وكل مكروه، إحمديه على عراقيبك التي تقشر البطاطس، وعلى فجوتك التي تجمد رياحها الزيت المغلي، وعلى عويدات المكنسة التي تمشين عليها، ووُطيئة الغزال التي بينها، وعلى ...، فخالفت بين أطراف ملحفتها، وجلست تنتحب؛ وأقبل الفتيات يتوددن إليه، فلم يلبث بعد تلك الملاحاة إلا أسابيع حتى هجر حي الطلاب والمومسات وصغار الموظفين إلى منزل أنيق بحي لاس بلماس.) [6]

يصور هذا المقطع الحكائي بين سيد مانه والفتاة، هوى القلق، حيث ارتفعت درجة انفعال الفتاة من الفعل السردي الذي قامت به الذات الأخرى، (سيد مانه)، فانبثق عن ذلك الانعكاس الطبيعي لارتفاع هوى القلق، (خالفت بين أطراف ملحفتها)، (جلست تنتحب)، هذه الأفعال السيميائية تحدد درجة القلق الذي تعيشه الذات، وذلك أن هوى القلق يبني مساره السيميائي بين

4 - محمد الداهي، سيميائية الأهواء، ص: 240-241.
5 - المشكلات النفسية والسلوكية، ص، 271
6 - رواية أولاد أم هانئ، ص: 20

ذاتين، ذات تسعى إلى الغلبة بكل ما أوتيت من وسائل الدفاع، فهي بذلك تعطي شحنة محملة بالغضب، وبكل ما من شأنه أن يوقد القلق لدى الذات المضادة.

إن شخصية سيدي مانه المضطربة في الرواية تمثل ما تتصف به من ثنائية التذكير والتأنيث، فتعتبر لوحة فنية محملة بالأهواء السيميائية المندرجة تحت سيميائية الفعل في حركات الشخصية (التكسر في الكلام – التورك في المشي – سلاطة اللسان – المهارة في عيوب النساء).

وظلت هذه الشخصية المتصفة بالتذكير اسما والتأنيث نصا جعلت هوى القلق يتصاعد شيئا فشيئا عند القارئ، فيشده الذهن إلى التذكر بالاسم، بينما يتنازعه التأنيث في الأحوال العارضة له، وذلك ما أكسب الرواية تشويقا وألبسها هوى تصاعديا يجعل القارئ في حيرة من أمر شخصية سيدي مانه.

شخصيات الرواية:

إن شخصية العقيد ينتابها هوى القلق كلما أثر فيه الميل إلى النساء، والذي وصفه بالضعف في قيادته العسكرية، ذلك ما عبرت به عنه (ازوينه) في قولها: [من لم يكن عنده للنساء ما عند سالم فليستر نفسه وليسأل الله الستر الجميل][7] كما انتاب هذه الشخصية هوى القلق في حادثة سيدي مانه عند مخاضه وولادته حين كانت عاملا مساعدا لاغلانه في تلك الحادثة.

أما شخصية سيدي مانه فقد عاشت غموضا داخل الرواية، فأحدثت للقارئ قلقا ذهنيا أثناء القراءة لتعكس حالة الخنوثة التي تظهر تارة في بعض المجتمعات، من تلك المقاطع المعبرة عن خنوثته:

[أن سيدي مانه مل حياة البوار وأصبح يزور الأولياء للسعد والذرية- وأنه لا تفسير لديه لذلك إن لم يكن من وارد الحمل – مستلقيا على قفاه مدة أسابيع خيفة الإجهاض – هو لا يلد وإنما يبيض بيضة واحدة][8].

إلا أن هنالك شخصيات ثانوية تعتبر مكملة للأحداث الروائية منها: اغلانه- الزوينه – الرجال، فهذه شخصيات كان لها دور بارز في الأحداث، كما أن لها انفعالها وانطباعها، فعاشت قلقا في بعض المواقف، وأهواء أخرى في مواقف أخرى، إلا أن الكم المحدد لا يسمح بالاستفاضة في التفاصيل لهذه الشخصيات.

أما شخصية السارد فقد عاشت قلقا أحدثه التعامل بين أقطاب العملية التربوية، من ذلك قوله:

«ولم يكن في الحقيقة أغضبني سلوكه، فنحن معشر المربين بفضل سمو رسالتنا وشرف غايتنا لا نستاء كبيرا للكلمة النابية في الفصل ولا للزقية العالية ولا العلكة تلصق في الثوب ولا قطعة الطبشور ترجم القفا فلولا هذا ومثله ما كان لعملنا النبيل معنى»[9]

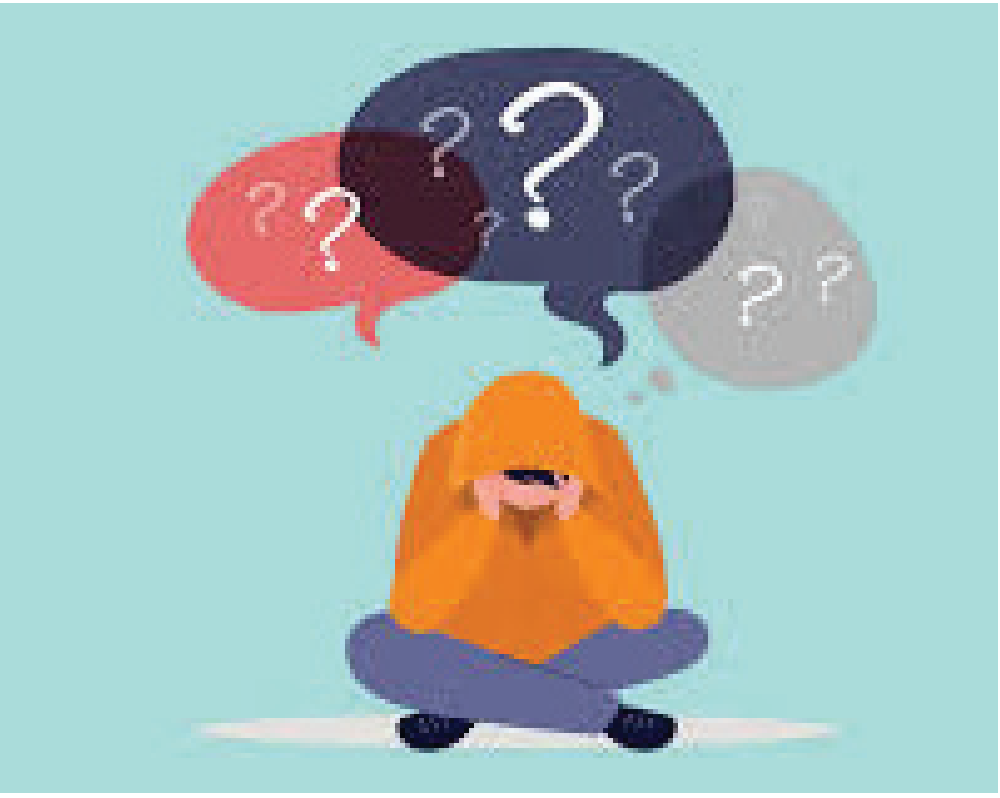
يصور هذا المقطع الروائي قلق عملية التعليم، والصراع الهووي بين أقطابه، فحين ينتاب المعلم أفعال الشغب الموجهة إليه، يلجأ إلى نبل العملية ليذوب بعدها القلق الهووي، ذلك أن سيميائية الأهواء امتداد للأفعال داخل الرواية، فالأفعال هي محط تلك الأهواء التي تنتاب الذات، كما أنها المرآة التي تعكس انفعال الشخصيات، والتعبير عن أحاسيسها ومشاعرها مصورة لنا نزعة الشخصية وميولها الشخصي، ومن تلك الأفعال: [الكلمة النابية – الزقية العالية – العلكة تلصق بالثوب – الرمي بالطبشور]، فهذه الأفعال السيميائية أحدثت إبراز أفعال الهوى: [السمو – الشرف – النبل].

وقد شكلت هذه الأفعال الحالة النفسية التي حين يشعر بها الفرد

7 - الرواية، ص
8 - الرواية، ص 31
9 - الرواية، ص 46

تحدث له توترا وانفعالا تصحبه اضرابات تسمى هذه الحالة قلقا، وهذا الهوى كان له حضور قوي في الرواية، لما تعيشه الذوات من تصارع يؤدي إلى هوى القلق، ولذا فإن الذات المتكلمة استطاعت بعلو قدرها أن تحول هذا القلق إلى أمن وانتصار على الخوف المنبعث من أفعال الطيش التي تفعلها الذوات الأخرى بغرض تكوين مسار يؤدي إلى القلق.

ومن هنا نخلص إلى أن هوى القلق يمثل حضورا بارزا في ثنايا الرواية، إلا أنه متفرق بين المقاطع النصية، وذلك ما جعله يندرج ضمن الأهواء المتقاطعة حسب ترتيب الأهواء.



هوى الكره:

تعيش الذات الإنسانية عوامل الأهواء كلها، فهي ذات تحب وتكره وتغضب وتفرح، ويعد هوى الكره من الأهواء التي تتعرض لها الذات بطبيعة تعاملها مع الذوات الأخرى، فالسارد يعبر عن نفي الكره عن اتجاه الأقسام المزدوجة، وذلك ما يوحي بإمكانية حدوثه فعلا، لأنه هوى يتولد من خلال صعوب التعامل معها، واختلاف أهوائها وانطباعاتها، ومن تلك المقاطع المعبرة عن هوى الكره ما يلي:

[وأنا لا أكره الأقسام المزدوجة لذاتها، وإنما أكرهها بفضل بغضي «لسلى» مدرس التاريخ ذلك الذي يأتمرون بأمره فيضربون إذا أراد، ويدخلون متى شاء، فإذا طردت منهم من شتمك أو استهزأ بك جاء معه وقال: أنا وكيله.

وهم جميعا أبناء أخيه أو ابن عمه، ومما اتفق لي معه مما لا يكون إلا على سبيل الكرامة و«التزبيه» أنه جاءني مع ذلك اللعين «جبي» الذي جعل رأسه ضفائر أو جعل حول عنقه قلادة تحمل نجما سداسيا، وهجر – على ما هو باد من يساره – جميع الملابس غير بنطلوه من الجن بال، جاءني معه وقد طردته ثلاثة أيام حين أبى أن يكلمني بالعربية، فقال فيما قال: أتطرده يا أستاذ لأنه لا يتكلم بالعربية؟ وهل تفهم أنت يا أستاذ كلمة واحدة من لغته هو؟]

يصور هذا المقطع هوى الكره المبني على الصراع بين الشخصيات، فعملية التعليم تنطوي على صراع هووي يسبب قلقا يؤدي إلى الكره المعبر عنه بالخصومة، فشخصية «سلى» تريد الدفاع بكل قواها عن فصائلها غير العربية، بينما شخصية السارد تدافع عن علو شأن لسانها العربي وتفرضه على الأخرين، لما يحمله من مزايا عقلية ونقلية ودينية؛ كما صور المقطع سيميائية الذات الأخرى واتصافها بصفات تسبب الكره والبغض لدى الذات الرئيسية: [على رأسه ضفائر – جعل حول عنقه قلادة – تحمل نجما سداسيا – ملابسه الغريبة – فهوى الكره هوى متولد نتيجة مؤثرات خارجية، هذه المؤثرات تمثلت في هذا المقطع بين شخصية «سلى» والذات المتكلمة، هذه الكراهية تتلون كلما تدخلت ذات «سلى» للدفاع، وتذمرت الذات الساردة من التدخل ومحاولة نفي الطرد عن الذوات الأخرى].

هوى الغضب:

إن الغضب خاصية طبيعية من خصائص الأدب، ويعتبر أول هوى سيميائي يدرس ليكون فاتحة الأهواء السيميائية، ويعرف بأنه استجابة انفعالية تتميز بالحدة والتوتر، وصحبها العديد من المواقف اليومية، فهو غبن وتعرض للهوان، كما يعرف بأنه ردة فعل على موقف ما.

وحضوره في الرواية كحضور القلق، لما تعيشه الذوات من صراع، حتى وصل إلى أمارات الإحساس العنيف، ومن تلك المقاطع التي عبرت عن هوى الغضب في النص ما يلي:

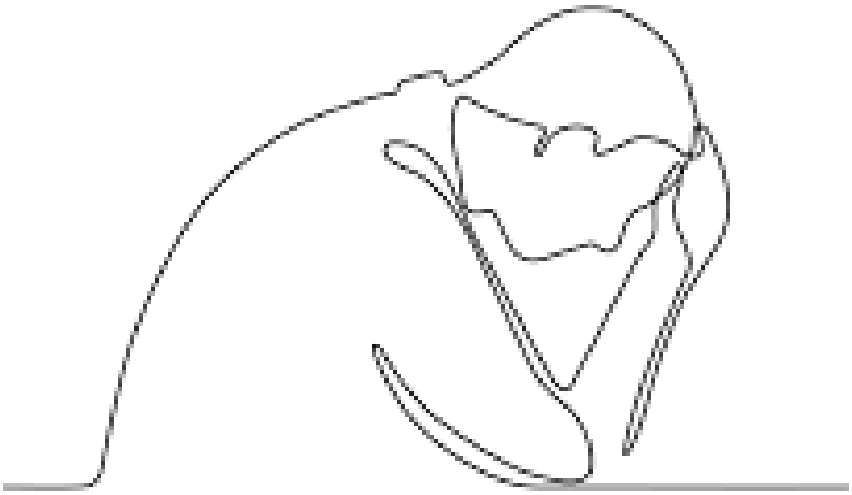
وغاظني منه أن يقارن لغة الضاد برطانات العجم فقلت: وما أنت

الموكب الثقافي
مجلة - علمية - محكمة
نصف سنوية - تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

وذلك؟ ليس لمن لا يتكلم لغة الضاد في هذه الأرض مكان.
فكز أسنانه وقال: سنرى.
واستدعاني المدير صبيحة اليوم الموالي فقال كلاما لم أفهم منه كثيرا غير أنه كان يكرر بانفعال أن المؤسسة ليست ولن تكون، بحال من الأحوال مجالا للصراعات السياسية والدعايات الهدامة، وأن الوالي نفسه، لا الحاكم ولا المساعد المكلف بالشؤون الإدارية قد اتصل به منذ لحظات وأخبره أنه على علم بنشاطات مشبوهة، وأنه يعرف كيف يوقفني عند حدودي.
وحلفت بكل يمين ما أنزل الله بذلك من سلطان، فقال وهو ينظر إلي شزرا:
أتقصد أن الوالي غير صادق فيما قال؟ فانتصبت واقفا وقلت: حاشا... حاشا[10].
إن الغضب باعتباره استجابة انفعالية تحدث توترا يمثلها هذا المقطع: [غاظني منه ... – فكز أسنانه- يكرر بانفعال – يعرف كيف يوقفني – ينظر إلي شزرا –] استطاعت الذات الساردة أن تجعل من الغضب أداة تساعد على التعبير عن الواقع، وتصوير واقع الصراع المحمل بشحنة غضبية، وقد استطاع السارد أن يصور لنا كيف دارت المحاورة بينه وبين المدير الممتلئ غضبا والمهدد بعصا الوالي.
ومن تلك المقاطع المعبرة عن هوى الغضب: [غاظني ما غاظني من قبل حين سلمت أحد أعضاء القيادة ورقة تحمل رقمي المالي قبل الموعد الذي حدد لهم لزيارة مسؤول كبير]، ومنها: [نحن نناقش عن نصيبنا من مقاعد البرلمان ومناصب الحكومة وأنت تريد أن نتكلم في ساعات إضافية لمعلم][11]

الخاتمة:

تندرج هذه الدراسة المقتضبة في ثنايا اهتمامات سيميائية الأهواء، ولذا يمكن تسجيل الملاحظات التالية:
1- اهتمت سيميائية الأهواء بالهوى الإنساني عموما، باعتباره أساس الدلالة، فحاولت الخوض في غمار المشاعر، وغيابات الروايات، فالانفعال يعتبر الحجر الأساس في الشخصية، فرصدت بعض المعاني المعبرة عن الأهواء داخل الرواية، ممثلة في تمظهر الهوى، والانفعال في صميم النصوص السردية.
2- كانت رواية أولاد أم هانئ مفعمة بالانفعالات في قالب فني جمالي يصور حياة اجتماعية كاملة، والتي ظهرت من خلال التلون النفسي، والغموض الشخصي تارة أخرى، والانفعال بين الشخصيات سبب طغيان هوى القلق السيميائي في الرواية.
3- كما انفتحت الرواية في قالبها العام على الأهواء الأخرى فظهر هوى الغضب وهوى الكره، مشكلين عامل قوة لهوى القلق داخل الرواية، فهي رواية اهتمت بشظايا الانفعالات ودورها في تشويق القارئ وحمله على اكتمال النص.
4- ظهرت في الرواية ألفاظ دارجة (حسانية) كانت تشكل إعجاب القارئ المحلي بتمازج الفصيح والعامي.
5- كما مثلت الرواية صورة صادقة ومرآة عاكسة للمجتمع الموريتاني وثقافته، الموصوفة تارة بالغموض والرمز والإيحاء، والتشظي لتشويق القارئ والميل به نحو الفن والجمال.
6- هيمنت العاطفة من غضب وكره وقلق على السارد، فكان بها قويا على تصوير الانفعال والمشاعر، فتكونت الرواية محملة بعلامات سيميائية عوامل السرد الجمالية، فاستحقت الدراسة المعمقة، وهو ما ننوي فعله إن شاء الله تعالى.



10 - الرواية ص: 33
11 - الرواية 45

الباحث أحمد محمد عبد العزيز
طالب في السنة الثالثة دكتوراه ضمن
تكوين اللسانيات العربية والإعداد اللغوي

الجهود النحوية للشيخ محمدٌّ حامد بن آلّا

مقدمة :

الحمد لله الذي أنزل القرآن بلسان عربي مبين، وأصلي وأسلم على النبي المبعوث رحمة للعالمين..

وبعد ... فلا يخفى على أحد المكانة التي يحظى بها الشيخ محمدٌ حامد بن آلا الحسني إذ يعتبر أحد العلماء الأجلاء الذين لهم اليد الطولى في شتى الفنون، خاصة اللغوية والنحوية حيث كان يتوافد عليه الطلاب من كل حدب وصوب للدراسة، فكانت جهوده في علم النحو كبيرة تمثلت في أنظامه المبعثرة في الطرر والحواشي، وقد حاولت أن أسلط الضوء في هذا البحث على هذه الأنظام النحوية معرفا بها – بعد التعريف بمصنفها – من حيث الشكل والمضمون وما تطرقت له من فوائد ونكت نحوية ولغوية، خاتما بنماذج منها.

وقد قسمت البحث إلى مبحثين تحت كل واحد منهما مطلبان، وذلك من خلال الخطة التالية:

المبحث الأول: حياته وآثاره العلمية

- المطلب الأول: حياته
- المطلب الثاني: آثاره العلمية

المبحث الثاني: أنظامه النحوية

- المطلب الأول: التعريف بالأنظام
- المطلب الثاني: نماذج تطبيقية
- خاتمة

المبحث الأول:

حياته وآثاره العلمية

المطلب الأول: حياته

أولا: مولده ونشأته

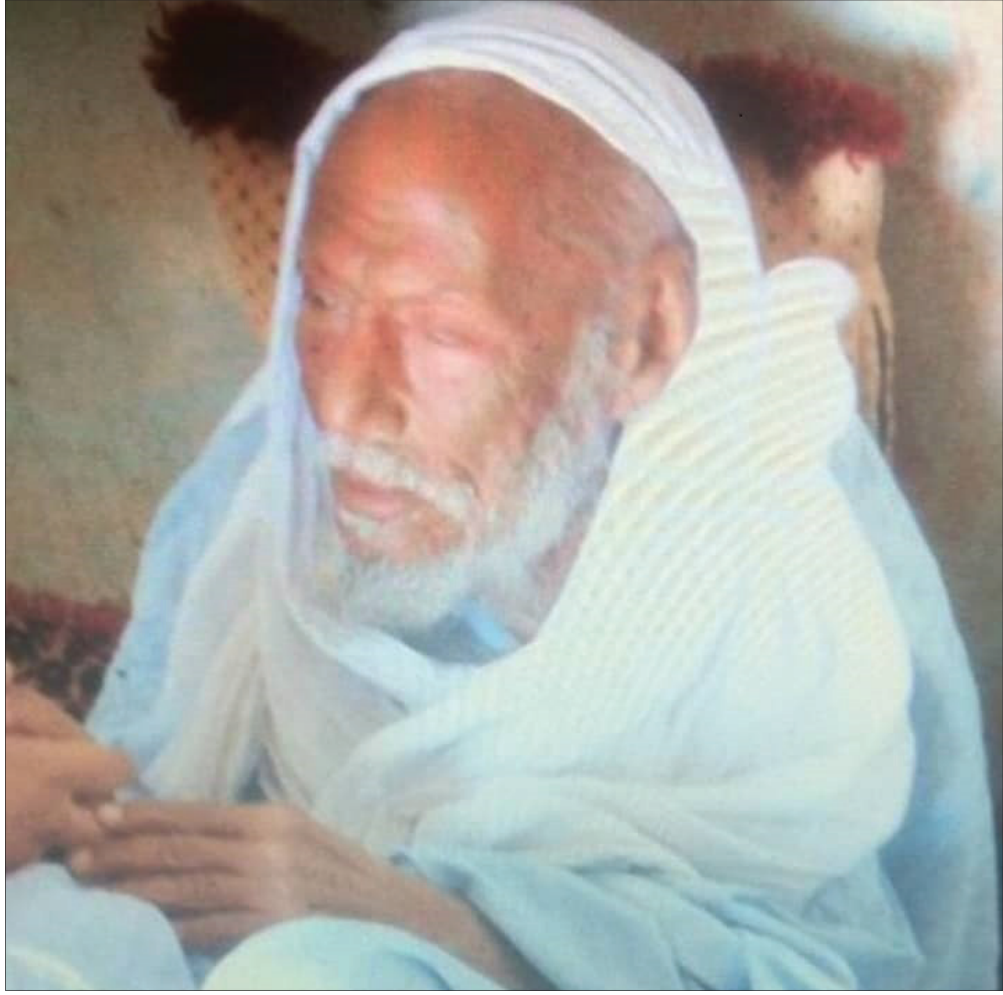
هو الشيخ محمدٌ حامد الملقب (الشيخ باب) بن عبد الله بن ربيعة المشهور بآلا (ربيعة) الأعمري الحسني، عاش تسعين عاما أو ثلاثة وتسعين، وقيل اثنين وتسعين وقيل واحدا وتسعين وهي الرواية الأرجح[1]، وعليه يكون ميلاده سنة 1288هـ / 1871م، أما وفاته فكانت الأربعاء الرابع من رجب سنة 1378هـ الموافق الرابع عشر من يناير سنة 1959م، وقد وُلد وعاش في مضارب قبيلته (إدابلحسن) المعروفة بعقل الحسنيين الواقعة بين «المذرذرة»[2] و «بتلميت»[3] في ولاية الترارزة، تربى بين أبوين برين من ذوي الديانة والعلم والصلاح والسؤدد، كان والده عبد الله بن آلا فاضلا عالما ويقال إنه كان دولة[4] مع الشيخ محمدٌ بن حنبل وهو ما أهّله لمتابعة دراسة ابنه واختبار درجة تحصيله الدراسي، أما والدته ميمونة بنت حامد فقد كانت تطمح إلى أن تجعل من ابنها محمدٌ حامد مثالا لوالدها حامد بن أحمد الذي كان من علماء المنطقة وشعرائها وقادة القبيلة المشهورين، فبذل الوالدان ما بوسعهما من تربية وتعليم ليصبح ابنهما محمدٌ حامد عالما[5].

ثانيا: دراسته

يبدو أن الدراسة شغلت حيزا كبيرا في حياته، ويمكن تبين أربع مراحل مميزة ومتدرجة في تحصيله العلمي: بدأت المرحلة الأولى في وقت مبكر من طفولته بحفظ القرآن الكريم وتواصلت بدراسة متون ميسرة متداولة في منهج المدرسة الأهلية كالمرشد المعين لابن عاشر وكتاب الأخضري في الفقه وكالأجرومية في النحو وغيرها، ومع أن الدراسة في هذه المرحلة تبدو عامة فإن التركيز فيها وقع على النصوص الشعرية والمتون المساعدة في حيازة ثروة لغوية وامتلاك ناصية التعبير العربي الفصيح وتشكيل مَلَكَةٍ شعرية، فدرس عند أشهر شيوخه في هذه المرحلة الشيخ عبد الله بن حمين ديوان ذي الرمة وشعر الستة الجاهليين وقصيدة كعب بن زهير والشنفرى، كما درس عنده مثلث ابن مالك والمقصور والممدود ... الخ.

أما المراحل الثلاث التالية فقد كانت خارج مضارب القبيلة، سعى فيها إلى السيطرة على النصوص الكبرى المشكلة لأسس الدراسة والتدريس

1 - كل هذه الروايات تطرق لها نجل الشيخ في كتابه جامع الفوائد.
2 - المذرذرة: مقاطعة من مقاطعات ولاية اترارزة تبعد 148كلومتر جنوب شرق العاصمة نواكشوط
3 - مقاطعة من مقاطعات ولاية اترارزة تبعد 150 كلومتر شرق العاصمة نواكشوط
4 - الدولة: مصطلح يطلق على الجماعة الذين يدرسون نفس الكتاب
5 - ديوان وشعر الشيخ محمدٌ حامد/تأليف: أحمد سالم بن محمدٌ/ ط1-1418هـ1997-/ص18-19



في المحظرة الموريتانية، فاتجه إلى الحسن بن زين[6] ودرس عنده جامع بن بونا في النحو والصرف، ولما توفي الحسن انتقل إلى يحظيه بن عبد الودود حيث أتم دراسة الكتاب المذكور ثم انتقل إلى محظرة محمذن فال بن أحمد فال التندغي لدراسة الفقه فدرس عنده مختصر خليل وتحفة الحكام وغيرهما وقام في المرحلة الرابعة بدراسة المنطق وأصول الفقه على حامد بن محمذن بن محنض باب الديماني، وقد تبادل المحبة والاحترام مع كل شيوخه؛ وقد حظي عنده حامد هذا بمكانة خاصة لأنه أنار طريقه في مسالك البحث وتحقيقها والتعامل مع النوازل والقضايا المستجدة، ولم يقتصر الشيخ محمدٌ حامد على ما أخذ من شيوخه من العلم فقط، بل زاد على ذلك بالمطالعة فاكتسب من ذلك علوما أخرى كالتفسير، والحديث، وظل ملازما للمطالعة حتى وفاته[7].

أما دراسته للتصوف فقد بدأت أثناء دراسته للعلوم الأخرى - فيبدو أن نفس الشيخ محمد حامد حملت ظمأ فطريا إلى التصوف - حيث أخذ الطريقة القادرية في شبابه المبكر عن الشيخ الحسن بن محم الحسني الذي عفاه من أداء (ورد) الطريقة أيام انشغاله بالتعلم إلا أن نفسه لم تجد ما كانت تطمح إليه من التصوف إلا في مرحلة انتمائه الثاني حين أخذ الطريقة القادرية في مثالها الفاضلي عن شيخه أحمد بن سيد آمين الذي أخذها عن الشيخ حسنة بن الشيخ ماء العينين الشقروي.

وبحكم مكانته الثقافية والدينية كان مهيَّأً للفوز بالتقديم فأجازه الشيخ أحمدو بسرعة وحظي بلقب «شيخ صوفي» وأصبح يتصدر محظرة وزاوية، أوصى الشيخ بانتقال مريديه إليها بعد وفاته فتم ذلك ولكن الشيخ محمدٌ حامد كان ميالا إلى العزلة يخاف الغرور الذي تجلبه كثرة الأتباع فلم يعمل على توسع الزاوية وحافظ على مدرسته ونسق حياته البسيطة يرتاب في الجديد الوافد بعد السيطرة الفرنسية ويتمسك بالمألوف الفقهي مجسدا في المذهب المالكي كما تقدمه كُتُبٌ مثل مختصر خليل وشروحه، وبالمألوف الاجتماعي ممثلا في سلوك سلفه الصالح ويزاول بنفسه مع معاونيه التنمية الحيوانية والزراعة لكسب حاجات الأسرة[8].

ثالثا: محظرته وطلابه

لم تكن الدراسة في تلك الفترة مجرد إعداد للتدريس بل كانت في الغالب إعدادا لتحمل أعباء ومزاولة أنواع مختلفة من النشاط الثقافي والاقتصادي والاجتماعي، وقد أنشأ الشيخ محمدٌ حامد مدرسة أهلية (محظرة) مارس فيها تدريس العلوم الدينية واللغوية زمنا طويلا ويبدو أن التدريس أخذ جانبا كبيرا من اهتمامه، فقد تلقى العلم على يديه عدد وفيرٌ من الطلاب أصبح بعضهم من المعروفين بمكانتهم العلمية والشعرية مثل: الشيخ المختار بن المحبوبي (1391هـ) والشيخ أحمد بن محمد النابغة بن حبيب الرحمن (1383هـ) والشيخ أحمدو بن محمد فال والشيخ محمد بن احويبل وابنيه: الشيخ أحمد بن الشيخ محمد حامد وابنه الشيخ محمذن، والشاعر محمد بن أبنو (1362هـ) والشاعر أحمدو بن عبد القادر، والقاضي الداه بن حمين، وعبد الله العتيق بن المنى حفظه الله، وأحمدٌ بن عبد العزيز رحمه الله[9].

وشمل اهتمامه المطالعة وما يتصل بها من نشاط كوضع المنظومات القصيرة التي تضبط الطرف والنكت الفقهية واللغوية، وإصدار الآراء

6 - هو العلامة الحسن بن زين القنابي ت1315هـ

7 - أحمد الحسن بن الشيخ محمدٌ حامد الحسني، ديوان الشيخ محمدّ حامد بن الأ جامع الفوائد جامع الفوائد من مناقب وأخبار وآثار الشيخ محمدٌ حامد «، دار يوسف بن تاشفين ومكتبة الإمام مالك، ط 1 2006م / ص22، 23.

8 - ديوان وشعر الشيخ محمدٌ حامد/ص25

9 - أخبرني بذلك العالم عبد الله العتيق بن المنى حفظه الله في مقابلة معه.

والفتاوى الفقهية باشر بذلك أحد أدواره المرتبطة بالحياة الاجتماعية مستندا في مواقفه الاجتماعية ذات الصبغة السياسية إلى أساس ديني أحيانا، يتضح ذلك في معارضته لشرب الشاي ويتضح أكثر في موقفه من القضايا المتصلة بالفرنسيين وخاصة في كفاحه ضد إدخال أبناء قومه إلى المدارس الفرنسية[10].

المطلب الثاني: آثاره العلمية

أولا: شعره

الشيخ محمدٌ حامد بن آلاً شاعر مفلق له ديوان يربو على ألف وأربعمائة بيت(1400) تطرقت لأغلب الأغراض الشعرية.

ومن شعره – وهو نموذج متعلق بالنحو – أبيات كتبها إلى عبد الغفور بن الزرقاني الحسني اليوسفي، وسبب الأبيات أن عبد الغفور قرأ في كتاب بحضرة جماعة من أهل العلم «أوحى الله إلى نبي من الأنبياء إنه..» بكسر الهمزة فانتهروه، وقالوا له: إن الهمزة هنا مفتوحة واحتجوا بقوله تعالى ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾[11] واتفقوا على ذلك، وهو ما لم يتقبله عبد الغفور، فبعث إلى الشيخ محمدٌ حامد برسالة يسأله فيها عن الحكم، فكتب إليه الشيخ بقطعة ذكر فيها أن كسر الهمزة هنا هو الصواب، وجعلها داخلة في قول ابن بونا في باب ظن وأخواتها:

وألحقوا بالقول ما أشبهه
حكاية والقول ننوي معه[12]

والمعنى أن هنالك أفعالا ملحقة بالقول في حكاية الجمل بها، أوحى ونادى ودعا فمنهم من جعل الحكاية بها وهم الكوفيون ومنهم من جعل الحكاية بقول مقدر وهم البصريون، وأجاب عن الفتح في سورة الجن، بأنها واقعة موقع المصدر فهي داخلة تحت قول ابن مالك في باب إن وأخواتها:

وهمزَ إن افتح لسد مصدر
مسدها وفي سوى ذاك اكسر

وبيّن أن فتح إنَّ في الكلام المذكور يلزم منه عودة الكلام إلى غير من هو له، والأبيات هي:

إلى من بحسن الصيت والنعت لن يفتا
سلام حكى منه السجية والنعتا
فموجبه: مني التماس دعائكم
وتجديد عهد منكمُ كان منبتًّا
فموجب كسر الهمز قول مقدر
أو الوحي بالأقوال ألحقه إن شئتا
كلا جانبي هرشا طريق فلن ترى
به عوجا للسالكين ولا أمتا[13]
فأول ذين انح اقتفاء ببصرة
وبالثاني منحى كوفة لمن استفتى
وما انتهضت من آية الجن حجة
تساعد من بالفتح في همزنا أفتى
لتأويلهم ما جاء في الجن مصدرا
وذلكمُ فيه اعتراضاتنا شتى
فمنها – ويكفي – أن يعود تكلم
إلى غير من كان الكلام له بتا
فما موهم المحظور يعدل نحوه
ويعدل عن فاش مقيس به مفتى[14]

ثانيا: مؤلفاته

قضى الشيخ محمدٌ حامد كل عمره بين طلب العلم والتدريس وهو ما انعكس على مؤلفاته فهي محدودة جدًا، شأنه في ذلك شأن كثير من علماء شنقيط حيث اكتفوا بالتأليف في الصدور عن التأليف في الصحف، فجاءت مؤلفاته كالتالي:

1- ديوان شعر يربو على ألف وأربعمائة بيت (1400).
2- كتاب نثري صغير يتناول فيه حكم الشاي مركزا على الأدلة التي تدعم موقفه المعارض لشرب الشاي.
3- مجموعة من الفتاوي والرسائل.
4- طائفة واسعة من الأنظام تضبط مسائل كثيرة في مختلف أبواب الفقه والنحو والصرف واللغة[15].

المبحث الثاني:
أنظامه النحوية

المطلب الأول:
التعريف بالأنظام

أولا: من حيث الشكل

يبلغ عدد الأنظام النحوية للشيخ محمدٌ حامد بن آلاً اثنين وسبعين وأربع مائة بيت (472)، خرجت منها اثنان وعشرون (22) عن البحر الرجز تقاسمها بحران هما البسيط والكامل، تسعة عشر (19) من البحر البسيط، وثلاثة (3) من البحر الكامل فيما بقيت الخمسون والأربع مائية (450) الأخرى موافقة للبحر الرجز.

هذه الأنظام عبارة عن مقطوعات إذ بلغت واحدا وثمانين مقطوعة (81)، أطول هذه المقطوعات قوله في باب « الكلام وما يتألف منه «: [ونوَّنوا نحو جوارٍ عوضا..] فقد بلغ عددها اثنين وعشرين بيتا، فيما نجد أقصر هذه المقطوعات في باب « ما لا ينصرف « حيث اكتفى ببيت واحد فقط على مرتين، الأول قوله:

لا تمنع الفقير بل بالمنع
يا صاحبي عامل قليل النفع

والثاني قوله: الأخفش:

امتناع صرف ألبب
أباه، والصرف لدى عمر أبي

تطرق الشيخ محمدٌ حامد إلى ثمانية وعشرين بابا من أبواب الألفية منها

10 - المصدر نفسه /ص23
11 - سورة الجن، الآية 1.
12 - انظر: تقريب طرة ابن بونا على ألفية ابن مالك/تأليف الاستاذ: أحمد بن محمد المامي البعقوبي /ج1، ص253
13 - يقصد قول الشاعر (لم أر له نسبة) : خذا أنف هرشى أو قفاها فإنما كلا جانبي هرشى لهن طريق
14 - جامع الفوائد، ص ص41-42.
15 - ديوان وشعر الشيخ محمدٌ حامد، ص26

ستة وعشرون من أبواب الاكحلال وهي: [الكلام وما يتألف منه – الإعراب – العلَم – المعرف بأداة التعريف – المبتدأ والخبر – كان وأخواتها – ما ولات وإن النافيات المشبهات بليس – أفعال المقاربة – إن وأخواتها – لا النافية للجنس – النائب عن الفاعل – التنازع في العمل – الظرف – المفعول معه – الاستثناء – الحال – التمييز – الإضافة – عطف النسق – النداء – الاختصاص – نونا التوكيد – ما لا ينصرف – العدد – جمع التكسير – النسب].

البابان المتبقيان من الأبواب التي أضافها ابن بونا (الاحمرار) وهما: {التسمية بلفظ كائن ما كان} و{أما ولو ولوما}.

هذه الأبواب الثمانية والعشرون لم يكن توزيع الأنظام بينها متساويا، فنجد الشيخ أحيانا يسهب في بعض الأبواب مثل باب « ما لا ينصرف « الذي خصص له ثمانية وخمسين بيتا (58)، وباب إن وأخواتها الذي خصص له أربعة وأربعين بيتا (44) وخصص لباب الاستثناء واحدا وأربعين بيتا (41)، وباب المفعول معه أربعة وثلاثين بيتا (34)، وهذه الأبواب الأربعة مجتمعة تضمنت وسبعة وسبعين ومائة بيت (177)، وهو ما يزيد على ثلث عدد الأنظام. وكما أسهب في بعض الأبواب فقد اكتفى ببيتين فقط في باب «الحال «، وثلاثة أبيات في باب «الظرف « و»عطف «النسق، وأربعة في باب «المعرف بأداة التعريف». ولعل السبب في ذلك يعود – في الغالب – إلى أن الشيخ إنما أنشأ هذه الأنظام من أجل تقريب المعلومة النحوية إلى طلاب العلم مما جعله يركز على الأبواب التي تكثر فيها الإشكالات ويجد الطلاب صعوبة في استيعابها، في حين يمكن طرح فرضية هي أن بعض الأنظام ضاع نتيجة عدم التدوين المنتظم.

ثانيا: من حيث المضمون

مضمون الأنظام النحوية للشيخ محمدٌ حامد بن آلاَّ هو مضمون نحوي في الغالب- وقد تقدم تعداد الأبواب النحوية التي تطرق لها – إذا ما استثنينا بعض المقطوعات التي تتناول مسائل لغوية أو بلاغية لكن صلتها الوثيقة بالنحو جعلتنا نوردها ضمن الأنظام التي نحن بصدد تحقيقها، لذا سأحاول حصر المقطوعات التي ليس مضمونها نحويا خالصا، ومنها أبياته في باب «إن وأخواتها» حيث قال إنها تأتي بمعنى إلا:

وقوله في باب الاستثناء متحدثا عن معاني الاستثناء في اللغة:

وقوله في باب الإضافة في كلامه عن اشتقاق «لبيك» عند قول ابن مالك:

«كوحد لبَّىْ ودوالي سعديْ
وشذّ إيلاء يديْ للبّى»

وفي باب «ما لا ينصرف»: في حديثه عن معنى «أخرى» عند قول ابن مالك:

«في لفظ مثنى وثلاث وأخر...»

كما تضمنت الأنظام كثيرا من الآراء النحوية المتباينة لمختلف النحاة، بدءا بنحاة القرن الثاني والثالث للهجرة من أمثال الخليل وسيبويه والفراء والأخفش والكسائي والمبرد وانتهاء بنحاة القرن السابع والثامن كابن مالك وابن هشام وابن عصفور، كما تضمنت إحالات لكتب مختلفة مثل الكتاب لسيبويه ومغني اللبيب لابن هشام في القرن الثامن، وهذا ما يعكس سعة اطلاع الشيخ محمدٌ حامد رحمه الله وطول باعه في علوم اللغة والنحو بالخصوص.

المطلب الثاني:
نماذج تطبيقية:

اخترت نموذجين من هذه الأنظام:

النموذج الأول من باب الحال يتحدث عن الفروق بين الحال والتمييز، حيث يقول:

الْحَالُ وَالتَّمْيِيزُ لَمَّا اتَّفَقَا
فِي خَمْسَةٍ، فِي سَبْعَةٍ افْتَرَقَا
اسْمَانِ، مَنْصُوبَانِ فَضْلَتَانِ
رَافِعَا الإِبْهَامِ، مُنَكَّرَانِ
فِي الْخَمْسَةِ الوَفْقُ وَفَرْقٌ يَنْجَلِي
لِلْحَالِ بِالْجُمْلَةِ، وَالْمُؤَوَّلِ
وَبِالتَّعَدُّدِ، وَبِالتَّقَدُّمِ
عَنْ عَامِلٍ إِلَى التَّصَرُّفِ نُمِي
فَالْحَالُ لِلتَّمْيِيزِ لِلْهَيْئَاتِ
وَمَرْجِعُ التَّمْيِيزِ لِلذَّوَاتِ
وَالْحَالُ مُسْتَحِقُّ الاشْتِقَاقِ
وَالْمَيْزُ لِلْجُمُودِ ذُو اسْتِحْقَاقِ
وَالْحَالُ قَدْ أَكِّدَ أَيْضًا عَامِلُهْ
وَمُوهِمُ الْمَيْزِ لِذَاكَ أَوِّلَهْ[16]

النموذج الثاني: من باب ما لا ينصرف، يتحدث فيه عن موانع الصرف اللفظية والمعنوية:

مَوَانِعُ الصَّرْفِ تِسْعٌ كَانَ مَرْجِعُهَا
– إِلاَّ اثْنَتَيْنِ – إِلَى لَفْظِ الذِي مَنَعَا
أَمَّا هُمَا فَإِلَى مَعْنَاهُ، ثُمَّ هُمَا
وَصْفُ وَأَعْلاَمٌ أَمَّا الْوَصْفُ قَدْ مَعَنَا
مَعْ وَزْنِ فِعْلٍ وَمَعْدُولٍ وَمَا اقْتَرَنَتْ
بِهِ الزِّيَادَةُ مِنْ فَعْلاَنَ، وَامْتَنَعَا
صَرْفُ الثُّلاَثِ مَعَ الأَعْلاَمِ، رَابِعُهَا
تَرْكِيبُ مَزْجٍ، وَفِي تَأْنِيثِهِ اتَّبَعَا
وَعُجْمَةٌ وَكَذَا مَا كَانَ ذَا أَلِفٍ
زِيدَتْ عَلَيْهِ لِإِلْحَاقٍ لَهَا سَبُعَا[17]

16 - خلاصة الأبيات: أن للصرف تسع موانع وكلها لفظية إلا اثنتين فهما معنويتان، وهما العلمية والوصف، فالوصف يمنع مع وزن الفعل مثل: أحمر، ومع العدل كثنى، ومع زيادتي فعلان، مثل سكران، والعلمية تمنع مع وزن الفعل مثل أحمدَ ويزيد، ومع زيادتي فعلان كعثمان، ومع العدل كعمر، ومع التركيب المزجي كبعلبكَّ، ومعدي كرب، ومع التأنيث كزينب، ومع العجمية كإبراهيم، ومع ما زيدت فيه ألف الإلحاق كأرطى إذا سمي بها.
منقول بتصرف من جامع الفوائد، ص269.

17 - المصدر: حاشية الصبان، ج3، ص339.

خاتمة:

قبل أن أختم هذا البحث الذي حاولت من خلاله أن أعرف – ولو باختصار – على أحد أهم أعلام بلادنا الذين تركوا ثروة معرفية هائلة لابد أن أدون بشكل سريع ملاحظات حولها تعكس للقارئ صورة عن موضوع البحث:

– أن الشيخ محمدٌ حامد إنما عقد هذه الأنظام من أجل تقريب بعض المسائل الشائكة وليس من أجل التأليف في فن النحو وأنظامه إنما هي امتداد لألفية ابن مالك مع احمرار ابن بونا.

– من الواضح أن الشيخ محمدٌ حامد كان منشغلا في أوقات فراغه بالمطالعة وهذا ما يفهم من كثرة الكتب التي أحال إليها.

– تركيز المصنف على النكت والمسائل الجانبية التي لم يفصل فيها المؤلفان، لدرجة أنه يخرج أحيانا عن علم النحو إلى علوم أخرى ذات صلة بها كالصرف واللغة والمنطق.

وأخيرا أختم بتوصيتين هامتين هما:

– نفض الغبار عن التراث النحوي الشنقيطي خاصة المنظوم منه.

– للشيخ محمدٌ حامد عدد كبير من الأنظام في مختلف الفنون اللغوية والشرعية وعلى الباحثين أن يصبوا اهتماماتهم نحوها.

قائمة المصادر والمراجع

المؤلف	الكتاب	الطبعة والتاريخ	دار النشر
أحمد سالم بن محمدٌ	ديوان وشعر الشيخ محمدٌ	الطبعة الأولى 1418هـ	
أحمد الحسن بن الشيخ محمدٌ حامد الحسني	جامع الفوائد من مناقب وأخبار وآثار الشيخ محمدٌ حامد	الطبعة الأولى 2006	يوسف بن تاشفين
أحمد بن محمد المامي اليعقوبي	تقريب طرة ابن بونا على ألفية ابن مالك	الطبعة الثانية الأولى	
محمد بن أبي بكر الدماميني	شرح الدماميني على مغني اللبيب	الطبعة الأولى1428ه	مؤسسة التاريخ العربي بيروت
أبو العرفان محمد بن علي الصبان	حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك	الطبعة الأولى1420ه	دار إحياء التراث - بيروت

د. أحمد أحمد عمر
(دكتوراه في اللسانيات وقضايا اللغة العربية)

الوحدة المعجمية: تعدد بناها السطحية واختلاف الرؤى في حقيقة بنيتها العميقة

إن الحديث عن الوحدة المعجمية وكينونتها هو حديث في الأول عن بنيتها؛ إذ للوحدة المعجمية كغيرها من الوحدات بنية، يشكل تناغم أركانها وعناصرها بشكل معين هذه البنية وتلك الكينونة. ولا يخرج هذا الأمر بالنسبة للوحدة المعجمية عن ركنين هما «الدالّ» باعتباره بنية سطحية للوحدة المعجمية، و«المدلول» باعتباره بنية عميقة للوحدة المعجمية. واجتماع البنيتين شرط في تحقق الوحدة المعجمية. وتبعا لذلك قسمنا هذا البحث إلى محورين: محور أول خصصناه لدالّية الوحدة المعجمية، وثان أفردناه لمدلولية الوحدة المعجمية.

أولا: دالّية الوحدة المعجمية

يعتبر الحديث عن دالّية الوحدة المعجمية حديثا في المقام الأول والأخير عن شكلها وبنيتها السطحية، فلا يمكن تصور وحدة معجمية بلا شكل أو بنية سطحية مسموعة أو مقروءة، فما تسير معه عيناك الآن قراءة – أيها القارئ الكريم – يكفي من شرح لهذه المسألة، إذ إنك تقرأ الآن بنية سطحية قوامها الدوال للدلالة على أن للوحدة المعجمية مكونا داليا هو شكلها وبنيتها السطحية، فلذلك يعتبر الدالّ مكونا بمثابة الجسم والمدلول – كما سنرى– بمثابة الروح.

واعتبارا مما سبق يمكن النظر إلى الدالّ Signifiant من زاويتين: زاوية يكون الاعتبار فيها لبنية الشكل بغض النظر عن الدلالة[1]، وأخرى يكون فيها المرجع إلى بنية الشكل لكن في استيعاب هذه البنية للدلالة:

1. بنية شكل الدال بغض النظر عن الدلالة، وهذا المنظور شكلي بحت، لذلك فهو محور اهتمام درسيْ الصوت والبنية الصرفية، وهو يتماهى مع مصطلح «اللفظ» عند النحاة، ويمكن تقسيم هذا المنحى إلى تمظهرين:

– صوتي، فأي وحدة معجمية هي في المقام الأول مجموعة أصوات، يرسلها المرسل تلفظا أو كتابة فيستقبلها المتلقي سماعا أو رؤية، فهي تحقق كينونتها من خلال جانبها الصوتي الذي يعتبر جسمها.

– صرفي، فأي وحدة معجمية لها بنية صرفية، تتلبس بإحدى المقولات الصرفية؛ سواء كان اسما أم فعلا أم صفة أم أداة، هذا بغض النظر عن الجانب الدلالي، غير أن هذه البنية قد تحمل معنى في حد ذاتها تبعا للوظيفة التي تناط بها، بنية «أفعل»– مثلا– تدل على التفضيل، و«فعّال» تدل على المبالغة...

وإذا كنا أخرجنا الجانب التركيبي من المقاربة الشكلية للدالّ، لأن الوحدة المعجمية وحدة مستقلة في اللغة العامة قبل أن تدخل في التراكيب، فإن لقائل أن يقول إن الوحدة المعجمية– حتى خارج التركيب، في حد ذاتها– تحمل سمات تركيبية، فالفعل «كَتَب» مثلا يحمل في طياته سمات، أو ما يسمى بـ«الشبكة المحورية للفعل»، فيستلزم أن يكون هنالك فاعل قام بالفعل قادر على فعل الكتابة، ومفعول (الشيء المكتوب) وقع عليه الفعل قابل للكتابة. فجواب هذا القول هو أن تلك السمات التركيبية تدخل في مستوى البنية العميقة للوحدة المعجمية، وهي بعض خلايا المدلول.

2. بنية شكل الدالّ في استيعابها للدلالة، وهو جوهر اهتمام المعجمي، ومدار البحث في هذا المنحى هو البحث عن متى تكون المتوالية الصوتية/ اللفظ وحدةً معجمية؟ أو بعبارة أخرى تحديد مفهوم الوحدة المعجمية.

ينحصر مفهوم الوحدة المعجمية في أن المتوالية الصوتية/ اللفظ ليحمل مصطلح «دال»، فيُعدّ ركنا من الوحدة المعجمية لا بد أن يلتصق ويتساوى مع مدلول يحمله ويستدعيه كلما حضر هذا الدال، لذلك عُرِّف بأنه «حضور لغيبة»[2]، ويمكن رَوْز ذلك بالنظر إلى المعنى لنرى كم من متوالية صوتية/ لفظ نحتاج إليها للتعبير عن هذا المعنى.

وتبعا لذلك تتعدد الوحدات المعجمية باعتبار المتواليات الصوتية/ الألفاظ في علاقتها بالدلالة المعجمية، فيمكن تقسيم الوحدة المعجمية إلى ثلاثة أنماط:

– الإفراد، وهو أن تتجسد الوحدة المعجمية في لفظ واحد مثل: «جبل»، و«قاموس»، وهي هنا تسمى «الوحدة المعجمية البسيطة».

1 - إطلاق «الدال» على المتوالية الصوتية بغض النظر عن دلالتها لا يتصور، إذ الدال يأخذ داليته من ارتباطه بالمدلول، لكن ذلك هنا تجاوز فقط للتفريق بين المستويات الدرسية التي يمكن أن تأخذه موضوعا لها خارج دلالته!

2 - د. عبد السلام المسدي، قاموس اللسانيات مع مقدمة في علم المصطلح، الدار العربية للكتاب، ص: 13.

– التركيب، وهو تكون الوحدة المعجمية من لفظين أو أكثر، ويكون هذا التكوّن بظاهرة «التضام» الذي هو تجمُّع لفظين أو أكثر تجمُّعا عاديا لحمل وحدة دلالية قابلة للتحديد، وتنقسم الوحدة المعجمية باعتباره إلى نوعين:

– وحدة معجمية مركبة، وهي المكوّنة من لفظين فقط، تكوُّنا تضامّيا، مثل: «قوس قزح»، و»وحدة معجمية».

– وحدة معجمية معقدة، وهي المكونة من ثلاثة ألفاظ أو أكثر، تكونا تضاميا، مثل: «الأجر الأدنى المضمون»، وهو من مصطلحات علم الاقتصاد، و»الوحدة المعجمية المركبة»، وقد تصل ألفاظ بعض «الوحدات المعجمية المعقدة» إلى خمسة أو ستة ألفاظ.

– التلازم، وهو »أن تتلازم العناصر المعجمية – بطول ائتلافها في الاستعمال وكثرة تواترها في تعبير الجماعة اللغوية؛ إما عن ظاهرة عامة، وإما عن خصوصية ما في تجربتها في الكون – تلازما يؤدي إلى تجمّدها أو تكلّسها«[3]، بحيث تصبح تلك العناصر المعجمية مجمعة وحدة معجمية. ويمتاز هذا النمط من الوحدات المعجمية بخاصية «العبارية»؛ إذ تأتي فيه الوحدة المعجمية على شكل «عبارة»، والعبارة هنا نوعان:

– عبارة اصطلاحية، وهذه لا تقبل الترجمة، وتكون خاصة بالجماعات اللغوية يستعملونها كقوالب جاهزة فتعطي لكثرة تداولها دلالة خاصة تقترن بها، مثل: «ليت شعري»، و»لله درك»، و»هلّم جرّا».

– عبارة مَثَلية، أو ما يعرف بالأمثال، وهي تكون خاصة- كذلك- بالجماعات اللغوية يستعملونها للتعبير عن خصوصيات في تجاربهم في الكون، مثل: «الصيف ضيعت اللبن»، و»أسمع جعجعة ولا أرى طحْنا»، و»خلا لكِ الجو فبيضِي واصفري».

ورغم تعدد البنى السطحية للوحدة المعجمية تبقى «الوحدة المعجمية البسيطة» أهم تمظهراتها؛ فهي أساس للبنى الأخرى، ومحطة لا بد من المرور بها صوب تشكيل غيرها من الأنماط[4]. ويبقى المدلول هو الحَكَم لتلك التمظهرات.

ثانيا: مدلولية الوحدة المعجمية:

لا بد هنا أولا قبل كل شيء تأكيد أن مصطلحي «المدلول» Signifié و»المعنى» Sens مترادفان، يدلان على مفهوم واحد هو البنية العميقة للوحدة المعجمية مهما كان نوعها بسيطة أم مركبة أم معقدة ..، لذلك فأيا منهما أوردنا نقصد به هذا المفهوم.

إذا كان ركن الدالّ ركنا حتميا في كينونة الوحدة المعجمية فإن المدلول لا يقل شأوا عنه؛ إذ مدلولية الدال هي التي تصيّره وحدة معجمية، أو بعبارة أخرى، إذا كان الدال هو جسم الوحدة المعجمية فإن المدلول روحها، والجسم والروح مكونان رئيسان ومتلاصقان كما هو معلوم.

وقد وقعت خلافات كبيرة وكثيرة في تحديد هذا «المدلول»، وكيفية استنباطه، ومكان وجوده..، فتعددت الآراء واختلفت وجهات النظر؛ كل يعطي فهما ينبع من تصوراته، وأطروحاته التي يتبناها.

فلذلك نجد عددا من وجهات النظر مختلفة تمام الاختلاف في صورة «المدلول»، جمعنا منها ست أطروحات، وهي:

1. الأطروحة اللغوية، ينطلق أصحاب هذه الأطروحة من أن الدالّ نفسه يمكن أن يكوّن جزءا من مدلوله، فوحدات معجمية مثل: «خَرير»، و»حَصْحَصَ»، و»شَعْث» يدل الجرس الصوتي الناتج عن توالي أصواتها على مدلولها، ووحدات معجمية مثل: «كاتِبٌ»، و»رَؤُوف»، و»مِسْواك» تدل بنياتها الصرفية على بعض معانيها.. وهلم جرا.

2. الأطروحة السياقية، يعتبر القائلون بهذه الأطروحة أن معنى الوحدة المعجمية ينكشف من خلال جعلها في سياق لغوي، لذلك يرى أصحاب هذا التوجّه أن معنى الوحدة المعجمية »هو «استعمالها في اللغة»، أو «الطريقة التي تُستعمل بها»، أو «الدور الذي تؤديه»،[...]

3 - د. إبراهيم بن مراد، محاضرة بعنوان: «المعجم العربي بين التنظير والتطبيق»، الجامعة الأمريكية في بيروت، كرسي مارغريت وايرهاوزر جويت للدراسات العربية، سلسلة محاضرات يحررها الدكتور رمزي بعلبكي، 2009، ص: 5.
4 - ينظر: المرجع السابق، ص: 5-6.

الموكب الثقافي
مجلة - علمية - محكمة
نصف سنوية - تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

وإن معاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها«[5]، بل قد ذهبوا إلى أبعد من ذلك فـ»نفوا أن يكون الطريق إلى معنى الكلمة هو رؤية المُشار إليه، أو وصفه، أو تعريفه«[6]. وفي السياق نفسه يرى فيرث FIRTH أن »معنى الكلمة لا ينكشف إلا من خلال تسْييقها، أي: وضعها في سياقات مختلفة«[7]. إذن فالسياق هو كل شيء عند هؤلاء.

3. أطروحة الحقول الدلالية، يستمد الممثلون لهذه الأطروحة طرحهم من نظرية الحقول الدلالية، القائمة على العلاقات بين المدلولات، فعندهم »لكي تفهم معنى كلمة يجب أن تفهم كذلك مجموعة الكلمات المتصلة بها دلاليا«[8]. ولهذا يعرّف لاينز LYONS معنى الكلمة بأنه »محصلة علاقاتها بالكلمات الأخرى في داخل الحقل المعجمي«[9].

4. الأطروحة التصوّرية، يرى أصحابها أن معنى الوحدة المعجمية هو الصورة الذهنية التي يحيل إليها الدالّ، فـ»يرى أرسطو أن الكلمات تحمل معاني لأنها تدل على صور عقلية. وتبعا لهذه النظرية الفلسفية حينما أستخدم كلمة «مائدة»، فإن معنى الكلمة بالنسبة لي هو صورة المائدة التي أحملها في عقلي، وبالنسبة لك صورة المائدة التي تحملها في عقلك«[10]. ويأتي بعد ذلك بأزمنة عديدة أوجدن OGDAN وريتشاردز RICHARDS ببحثهما عن المعنى، فـ»يرونه في عناصر ثلاثة: الرمز، والفكرة، والمقصود. ولكن المعنى بالنسبة إليهما علاقة ذهنية بين الحقائق والأحداث من ناحية، وبين الرموز أو الكلمات من ناحية أخرى«[11].

5. الأطروحة التحليلية، يتخذ المتبنّون لهذا الطرح المنحى التحليلي في استخراج مدلول الوحدة المعجمية؛ فكنه كل شيء- في نظرهم - كامن في عناصره المشكلة له، لذلك- حسب أطروحتهم- »يتجه الفكر اللغوي الحديث والمعاصر فيما يتصل بتحليل دلالة الكلمة إلى ما يُشبه تحليل العناصر الطبيعية إلى مكوناتها الأولى؛ لأن الكلمة- كما تبين لنا من خلال هذا البحث- هي وحدة لغوية مركبة ينبغي تفتيتها أولا إلى عناصر متناهية في الصغر minmal distinctive features، ثم إعادة تركيب هذه العناصر«[12]. ولهذا ليس مدلول الوحدة المعجمية طبقا للنظرية التحليلية إلا »طاقم الملامح أو الخصائص التمييزية، وكلما زادت الملامح لشيء ما قل عدد أفراده، والعكس صحيح كذلك«[13].

6. الأطروحة الاجتماعية أو المعجمية، ينطلق أصحاب هذا الرأي أولا من دلالة المصطلحين «الدلالة الاجتماعية» و»الدلالة المعجمية» على المفهوم نفسه، يقول الدكتور محمد أحمد أبو الفرج: »فلا غرابة إذن ألا يفرق بعض اللغويين بين الدلالة المعجمية والدلالة الاجتماعية. وهذا هو ما ارتضيناه هنا، أو قنعنا به، فكلما ذكرنا الدلالة المعجمية لا نعني بها سوى الدلالة الاجتماعية«[14].

5 - د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، ط 5، 1998، القاهرة، ص: 68-69.
6 - المرجع السابق، الصفحة نفسها.
7 - د. أحمد مختار عمر، صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، ط 1، 1998، ص: 132.
8 - د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، مرجع سابق، ص: 79-80.
9 - المرجع السابق، ص: 80.
10 - المرجع السابق، ص: 57، الإحالة رقم 2 من الهامش.
11 - د. تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، دار الثقافة/ مطبعة النجاح الجديدة، 1979، الدار البيضاء- المغرب، ص: 287.
12 - د. حلمي خليل، الكلمة: دراسة لغوية معجمية، دار المعرفة الجامعية، ط/2، 1998، الإسكندرية- مصر، ص: 103.
13 - د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، مرجع سابق، ص: 126.
14 - د. محمد أحمد أبو الفرج، المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط/1، 1966، ص: 20.

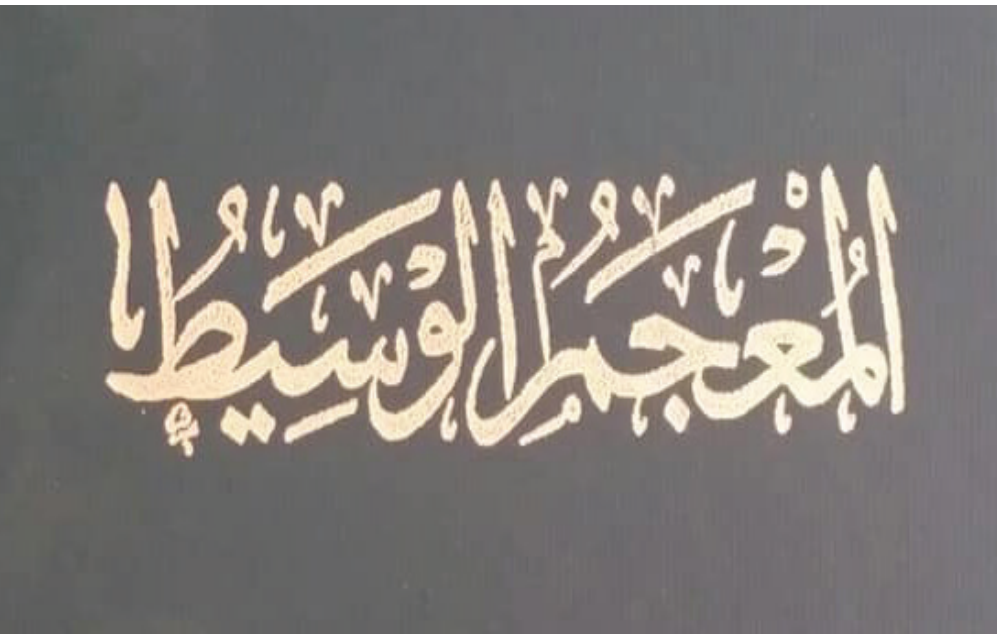
وديدنهم التفريق بين هذه الدلالة والدلالة اللغوية التي سبق ذكرها، يقول الدكتور إبراهيم أنيس: »فكل كلمة من كلمات اللغة لها دلالة معجمية أو اجتماعية، تستقل عما يمكن أن توحيه أصوات هذه الكلمة أو صيغتها من دلالات زائدة على تلك الدلالة الأساسية، التي يطلق عليها الدلالة الاجتماعية«[15].

ويضيف الدكتور محمد أحمد أبو الفرج مستشهدا على ما قاله الدكتور إبراهيم أنيس: »فكلمة «الكذاب» تدل على شخص يتصف بالكذب، وتلك دلالتها الاجتماعية«[16].

وانطلاقا من الأطروحات الست السابقة في تحديد مكان مدلول الوحدة المعجمية، فإن قراءة متأنية لها يمكن أن يستلهم صاحبها أن هذا الاختلاف الحاد بينها ربما يكون نتيجة تباين الأطروحات والمناهج التي يتبناها كل واحد ويدافع عنها، لكونه يتخذها سبيلَ نظر وأسلوبَ بحث في كل المجالات، وما المجال المعجمي ببعيد من ذلك. كما يستخلص من هذه القراءة أن وجهة نظر أخرى تتخذ من طبيعة الوحدة المعجمية وبنيتها أساسا لها قد لا تجد تعارضا بين هذه الأطروحات؛ إذ كل واحدة منها إما تنصب على جانب من جوانب هذه الوحدة المعجمية أو تهتم بطبيعة مجموعة من الوحدات المعجمية تشترك في خاصية معينة تمكّن دراستُها من إطلاق أحكام قد لا تسري على كل الوحدات المعجمية للسان ما:

- فتعطي «الأطروحة اللغوية» ثمارا يانعة في استخراج معنى طائفة خاصة من الوحدات المعجمية يدل جرسها أو بنيتها الصرفية على معناها مثل «خرير» كما رأينا.

- و»الأطروحة السياقية» هي التي تمكن آلياتها من تحديد معنى صنف الوحدات المعجمية التي لها



الدوال نفسها (الاشتراك اللفظي)؛ إذ من خلال تسييق هذه الوحدات يتضح المعنى ويتجلى اللبس، مثل «وَجَدَ»؛ فمعنى وجد يتجلى من خلال جعلها في تركيب، فـ»وجدت شيئا»، و»وَجَدَ على الرجل من الموْجدَة»، و»وجدت زيدا كريما» أي: علمت، ليست بالمعنى نفسه. وكذلك الفرق بين مدلولي «رغب في ..» و»رغب عن..». كما توضح آليات هذه الأطروحة أيضا معنى الأدوات النحوية الذي هو وظائفها، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال وضعها في سياق؛ فأفضل تعريف لمدلول الأداة «إلى» هو جعلها في سياق مثل «ذهبت إلى الجامعة»، فالسياق في هذا الصنف من الوحدات المعجمية إذن هو الوسيلة لإبراز المعنى.

- وتعتبر «أطروحة الحقول الدلالية» أنجع طريق في معرفة معنى الوحدات المعجمية التي تنتمي إلى حقل دلالي واحد والتفريق بينها، وعلى السمات المميزة المعول في هذا الصدد؛ فمعنى «امرأة» أنها (رجل -ذكر)، ومعنى «صبي» أنه (رجل -بالغ).

وتدخل الوحدات المعجمية التي تنتمي إلى الحقل الواحد ولا سمات تمييزية بينها (المترادفات) كذلك في هذا التصوّر.

- و»الأطروحة التصوّرية» سبيل سهل لإبراز معنى طائفة كبيرة من الوحدات المعجمية، الوحدات المعجمية التي تدل على المحسوسات/ الماديات خاصة؛ إذ صورة «الكرسي» الجُرمية- مثلا- واضحة في الذهن لمن يُبصر وسبقت له رؤيته. أما المجردات مثل: «الحرية» و»الديمقراطية» فتقصر آليات هذه الأطروحة بعض الشيء عن معالجتها.

- وتتقاطع «الأطروحة التحليلية» مع الأطروحتين السابقتين في بعض خصائصها، لكنها تمتاز بقدرتها المتميزة في بلورة مكمن الدلالة في الوحدات المعجمية الدالة على الأفراد داخل المجموعات، مثل دلالة «الرجل» في مجموعة «الإنسان» على (العاقل، المتكلم، البالغ..)، أو ما يعرف عند المناطقة بمقولات: (الجنس، والنوع، والفصيلة..).

15 - د. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط/3، 1976، مصر، ص: 48.
16 - د. محمد أحمد أبو الفرج، المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، مرجع سابق، ص: 20.

– أما «الأطروحة المعجمية» أو «الاجتماعية» كما يسميها بعضهم، فلها قصب السبق في معالجة وإبراز مدلول الوحدات المعجمية؛ إذ إنها من رحم الوحدات المعجمية وُلِدت، ومن فلسفتها وطبيعتها تشكّلت، فلا تُستغرَب إذن فرادتُها في التوصّل إلى كنه المدلولات. وكما مر بنا فـ«الكذّاب» هو ذلك الشخص الذي يتصف بالكذب، بغض النظر عن معالجة كل الأطروحات السابقة لهذه الوحدة المعجمية سبيلا لإخراج معناها، لأنها كلها ستدور حتما في حلقة مفرغة لتوضيح هذا المدلول. ولا يساورني أدنى شك أن أطروحات إبراز معنى الوحدة المعجمية أكثر من هذا العدد، لأنها تابعة لطبيعة وحدات اللغة المعجمية، تلك الوحدات التي تتسم بالتشعّب والكثرة، ما يزيد صعوبة تحديد طبيعتها تحديدا جامعا مانعا، والإحاطة بخصائص كل فئاتها. وربما تعطينا الدراسة التطبيقية للوحدات المعجمية في المعاجم العربية– في الفصلين المواليين – أطروحات وآليات معالجة جديدة في إخراج معنى طوائف من الوحدات المعجمية تبعا لطبيعتها وبنياتها.

فنخلص هنا إلى أن مدلول الوحدة المعجمية هو دلالتها المعجمية على ما تدل عليه، وقد تساعد في إبراز هذه الدلالة، حسب طبيعة الوحدة المعجمية– كما رأينا أعلاه – كل من الأطروحة «اللغوية»، و«السياقية»، وأطروحات «الحقول الدلالية»، و«النظرية التصوّرية»، و«النظرية التحليلية»، وكل الأطروحات المتجددة المسفرة عن التعمق في طبيعة الوحدات المعجمية وبنياتها.

وإذا كانت كل الأطروحات السابقة الذكر قد نظرت إلى مدلول الوحدة المعجمية في شكلها البسيط فقط (الوحدة المعجمية البسيطة)، فإن إبراز مدلول الوحدات المعجمية (المركبة، والمعقدة، والعبارة الاصطلاحية، والعبارة المَثَلية) مختلف في هذه الوحدات عن طبيعته في تلك. وينقسم هذا الاختلاف إلى قسمين:

– تشترك الوحدات المعجمية المركبة والمعقدة مع «الوحدة المعجمية البسيطة» في الاستفادة من آليات أطروحات (الحقول الدلالية، والنظرية التصورية، والنظرية التحليلية، وطبعا الأطروحة المعجمية) فقط، ولا تمت لها الأطروحتان «اللغوية» و«السياقية» بأي صلة؛ فـ «عيد الاستقلال»– مثلا، ومثله كل الوحدات المعجمية المركبة وكذلك المعقدة – لا جرس أصواته يدل على معناه، ولا يحتاج إلى «جملة» لتوضيح معناه.

– أما الوحدات المعجمية المسماة بـ«العبارة الاصطلاحية»، و«العبارة المَثَلية» فلا صلة بينها وبين أي من الأطروحات السابقة إلا_ بطبيعة الحال_ «الأطروحة المعجمية». فـ«رجع بخفي حنين» لا جرس أصواته يوضّح مدلوله، ولا وضعه في جملة يبيّن وظيفته، ولا يتشارك في حقل دلالي مع وحدات معجمية أخرى، ولا يحيل إلى صورة جُرْم في الذهن، ولا هو مُكوّن من عناصر صغيرة يكشف تفكيكُها وإعادةُ تركيبها مدلولَها، حتى وحداته المعجمية المكونة له إذا أُلِفت مدلولاتها لا تدل على معناه. لذلك إنما يكتسب مدلوله فقط من كثرة استعماله وتداوله بين الجماعة اللغوية– من يوم وقوع قصته إلى اليوم – حتى أصبح بحكم العرف والاصطلاح في منزلة الوحدة المعجمية البسيطة في دلالتها على معناها، فمتى حضر دالّ هذه الوحدة المعجمية (المثل) دلّ مباشرة على مدلوله (الفشل والخيبة).

ومن نافلة القول إن الدالّ والمدلول (ركني الوحدة المعجمية) مصطلحان ليسا خاصّيْن بالوحدة المعجمية فقط، إنما يتسع مفهومهما ليشمل كل بنيتين (سطحية وعميقة) لأي وحدة لغوية، سواء كانت وحدة معجمية – كما رأينا – أم وحدة تركيبية (جملة) أم وحدة نصية (نص)...، لكنهما التصقا بالوحدة المعجمية لكونها أمّ كل الوحدات الأخرى، وأساسها الذي عليه تنبني، فصار كلما أطلق «الدال» اتجه الذهن إلى بنية الوحدة المعجمية السطحية، وكلما لُفِظ «المدلول» حضرت في الذهن البنية العميقة للوحدة المعجمية، فكوّنا بذلك – في نطاق عملية الدلالة – ثنائية أصبحت أسّاً لنظرية الوحدة المعجمية.

المصادر والمراجع:

– إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط/3، 1976، مصر.

– إبراهيم بن مراد، محاضرة بعنوان: «المعجم العربي بين التنظير والتطبيق»، الجامعة الأمريكية في بيروت، كرسي مارغريت وايرهاوزر جويت للدراسات العربية، سلسلة محاضرات يحررها الدكتور رمزي بعلبكي، 2009.

– أحمد مختار عمر، صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، ط1، 1998.

– أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، ط/5، 1998، القاهرة.

– تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، دار الثقافة، مطبعة النجاح الجديدة، 1979، الدار البيضاء– المغرب.

– حلمي خليل، الكلمة: دراسة لغوية معجمية، دار المعرفة الجامعية، ط/2، 1998، الإسكندرية– مصر.

– عبد السلام المسدي، قاموس اللسانيات مع مقدمة في علم المصطلح، الدار العربية للكتاب.

– محمد أحمد أبو الفرج، المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط/1، 1966.

د. محمد المختار بن محمد سالم المحبوبي

المحظرة القرآنية في بلاد شنقيط

(وسيلة تعليم وأسلوب تقويم)

استهلال

الصّدارة للقرآن في ترتيب الدراسات الإسلامية؛ لقدسيّته وعائدات بركته، وأفضلُ التّحْليات في كتب التراجم –والبداءة له دائما– هي: «كان مقرئا لكتاب الله»، وقد جعل ابن الحاج في المدخل تعليم القرآن من الشعائر التي ينبغي إظهارها[1]. وقد قال ابن أبي زيد القيرواني في رسالته: «فإنه روي أن تعليم الصغار لكتاب الله يطفئ غضب الله»[2]

لأجل ذلك كان الناس يقدّمون أولادهم لحفظ كلام الله؛ ليكون أوّل ما يطرق أسماعهم، ولتستدّ ألسنتهم، وتصفوَ مداركهم، فهو أفصح كلام ..... قال سيدي العربي بردله: «أولاد المؤمنين لما كانت قلوبهم خالية يقصد آباؤهم بإدخالهم في المكتب أن يكون أوّل ما يلج في صدورهم وما تسمعه آذانهم هو كلام الله المنزّل، الذي هو جِماع الدّين وأساس القواعد»[3]

وقد نشأت المؤسسات التعليمية القرآنية (الكتاتيب – المحاظر القرآنية) لِبثّ كلام الله وتحصيله في الصدور، وكان لها الأثر البالغ في النشاط التربوي في العالم الإسلامي، إذ هي النواة الأولى للتعليم، والمؤسس الرئيس للمعارف، وكل جهة من جهات العالم الإسلامي مشرقه ومغربه تشتهر بمقرئين مؤدّبين، لهم اليد الطولى في تحفيظ كتاب الله، ولهم بركة مشاهدة في ذلك لا يزاحمون فيها.

وأخذت بلاد شنقيط بحظّها من ذلك، فانتشرت فيها المدارس القرآنية، باختلاف مستوياتها، فمنها ما هو للتهجّي وتحفيظ سُوَر من القرآن، والغالب فيه أن يتولى القيام به النساء الفضليات في الحي، ولا يسافَر له، ويندر من لم يمُرّ به من أبناء المسلمين المتعلمين، ومنها ما هو للتحفيظ دون تجويد ولا ضبط ولا مرسوم، وهو السائد في البلاد، والقليل منها المتخصص في علوم القرآن رسما وضبطا وتجويدا، وهو الذي تشدّ الرحال إليه، وهو الموسوم بالمحظرة القرآنية المتخصصة.

وليست لنا سعة باع، ولا امتداد في الوقت يُمكن لنا أن نسرد معهما فهرسا بأسماء القبائل والأسر التي اشتهرت بتحفيظ القرآن وتأديب الصبيان وترسيخ القيم الإسلامية، بل نحيل كل قارئ على ما أحاط به خبرا في هذا المجال في محيطه.

وسنحاول في هذه الوريقات أن نسلط الضوء –ولو بنوع من الإيجاز – على المحظرة القرآنية في جهة تعرف مكانا بـ «شنقيط»، وفي زمان غير محدّد بظرف ولا بطرف، وهمّنا ينحصر في إلماعات تعطي القارئ تصورا عن المنهج المتّبع لتعليم القراءة وتقويم السلوك، عسى أن يجد الباحث عن شعبةٍ من تاريخنا الثقافي حافظت على هوية المجتمع الشنقيطي ما يساعده على الاطلاع على ركن شديد وحصن حصين هو الدرس المحظري القرآني في شنقيط.

متسائلين عن مفهوم المحظرة القرآنية أوّلا، وعن توصيف وتعريف ركني العملية التعليمية القرآنية ثانيا، فما أهم صفات المعلم والمؤدب؟ وما الحقوق المكفولة له؟ وما ذا عن مراحل تحصيل الطالب؟ وهل له فسحة بعد التحصيل؟ تلك أسئلة نودّ إثارتها خلال هذا المقال في محاور ثلاثة.

المحور الأول:

محددات بنائية

نرمي من خلال هذا المحور أن يتعرف القارئ –قبل الشروع في المقصد– على معاني عنوان هذا المقال، من خلال تحليله، وإبراز مكانة المحاظر القرآنية في الثقافة الشنقيطية.

أ - تحليل العنوان:

يتألف هذا العنوان من مفردات يتكون منها جماع معناه، وهو في جملته: « المحظرة القرآنية في بلاد شنقيط (وسيلة تعليم وأسلوب تقويم) » فـ «المحظرة» عرّفت بعدة تعريفات من أجمعها أنها: «مؤسسة دراسية تقليدية جامعة لشتات المعارف قد تتسع دلالتها لتشمل كتاتيب القرآن، ولكنها تنصرف غالبا في الاصطلاح إلى المدارس التي يتلقى فيها الطلبة مختلف المعارف الأخرى تدرجا من المستوى الابتدائي وصولا إلى

1 - المدخل لابن الحاج، دار التراث، (313/2).
2 - الرسالة لأبي محمد عبد الله القيرواني، تصحيح الشيخ عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، ص 6.
3 - كتاب النوازل للشيخ عيسى العلمي، تحقيق المجلس العلمي بفاس، وزارة الأوقاف المغربية، (147/3)

المركب الثقافي
مجلة - علمية - محكمة
نصف سنوية - تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

المستوى الجامعي»[4] وعرفها الخليل النحوي بأنها: «جامعة شعبية بدوية متنقلة تلقينية فردية التعليم طوعية الممارسة»[5]

و «القرآنية» جاءت لتقييد انتساب المحظرة إلى علوم القرآن رسما وضبطا وتحفيظا، لتخرج المحاظر المتخصصة في العلوم الإسلامية الأخرى، وحرف الجر «في» رابط بين التركيبين، والإطار المكاني تحدد من خلال المجرور «بلاد شنقيط» ولهذا الدال مدلولان متمايزان؛ أحدهما مدينة من مدن جبل آدرار، وثانيهما رقعة جغرافية وبشرية تقع في الطرف الغربي من الصحراء الإفريقية الكبرى[6]، والأخص في حديثنا هو جانبان؛ هما: كونها «وسيلةَ تعليم وأسلوبَ تقويم».

والمقصود من العنوان عموما هو لفت الانتباه إلى عطاء المحظرة القرآنية الشنقيطية في تربية النشء وتعليمه، وكيفية تحصيله، وحضورها الفاعل من خلال الكلمة الباقية من أساتذتها في التهذيب والتقويم والتوصيل.

ب - المحظرة القرآنية في الثقافة الشنقيطية المكانة والوظيفة:

من المرجح أن بداية وجود هذه المحاظر كان متزامنا مع الفتوحات الإسلامية، وأنها تأسست مع المرابطين، ومنذ ذلك التاريخ فهي حاضنة لثقافة البلد وهويته الدينية والتعليمية الشرعية، بذلك نالت مكانتها المتميزة، وحافظت على سمعتها الطيبة في نفوس المؤمنين عموما، ويمكن أن نستجلي مكانتها بوضوح لدى أهل قطر شنقيط في:

-تعظيم شأن القائمين عليها بتوليتهم للخطط الشريفة من إمامة وإبرام عقود وتوثيق شهادات.

- التغاضي عمّا يصدر من طلابها من نهبة أو غيرها مما يعدّ تجاوزا وحطيطة عما صدر من غيرهم.

-التكفل بهدايا ونفقات للقائمين على هذه المؤسسة التعليمية.

كل هذه النقاط تجعلها أمّ الثقافة الشنقيطية، وأساس الاعتماد في تأسيس المعارف، الذي يقدر مكانته أهل هذه الناحية، ويتجاوزون عن هفوات طلابه، ويبذلون فيه نفيس ممتلكاتهم.

أما أهم وظائفها التي قامت بها فمنها :

- بث كلام الله جل وعلا في الصدور؛
- التعليم والتربية؛
- تقويم اللسان والتدريب على الكتابة (محو الأمية)؛

الوقوف سدا منيعا أمام المخطط الاستعماري:

الصمود أمام السياسات الهادفة إلى طمس هوية المجتمع؛

توحيد أبناء المجتمع بإذابة الفروق فيما بينهم؛

تأسيس التآلف بين القلوب؛

التكوين النفسي على تحمل المشاق في أوقات العسرة؛

المحور الثاني:

المعلم والمؤدب «الصفات والحقوق»

نشير بادئ بدء إلى أن النظام المحظري القرآني في شنقيط مخالف لنظام التعليم العتيق (الكتاتيب) في جملة من المسائل، من أبرزها أنه نظام تعليمي تربوي لا ترعاه جهة ذات سلطة، ولا داعمَ له من أوقاف، يقول ابن خلدون -في معرض حديثه عن المدارس القرآنية: « والغالب أنها تُنشأ من قبل الخواص»[7] فالتعاقد في هذا النظام مبني على ما لم تضق به يد أولياء التلميذ على وجه المكارمة في الغالب؛ وحديثنا في هذا المحور منصب في نقاط ثلاث:

النقطة الأولى: الصفات والنعوت

جرت العادة -وعليها عمل الناس- أن الصبي لا يستفيد من محيطه -ولو كان محيط علم- لأكيد الشفقة والحنان من ذويه، وللمساكنة التي ترفع جانب الصرامة في التعامل، فاحتاجوا إلى مؤدب ومعلم لصبيانهم، وقد سئل قاضي الجماعة بتونس سيدي عيسى الغبريني عن ما يفهم من الإجابة فأجاب: «الحمد الله، جبرهم على بناء المسجد واجب، وكذلك جبرهم على مؤدب أولادهم[8]».

من هذا المنطلق كان لزاما على كل مجتمع يستهلك المعارف أن يكون بين ظهرانيه مؤدبون، وليس كل من ادعى ذلك مصدّقا في دعواه، فهناك قيود ومعايير لا بد من اتصافه بها، وأعظم المعايير المعتمدة في توصيف المعلم والمؤدب تأخذ في الحسبان خصوصيتين في المقام الأول وهما:

-الشهرة في المجال القرآني: فغالبا ما يتعاقد الأهل في هذا المنحى -الذي يستهل بالتّهجي- مع من ذاع صيته وحسن تأديبه، قياما بفرض كفائي، والتعاقد قد يكون ملفوظا، وقد يكون عرفيا، ويختلف التعاقد بحسب نجابة الصبي وتفرّغ المقرئ، وبحسب إقامة التلميذ مع أهله أو مع المرابط في بيته، وبحسب استقدام «لمرابط» أو كونه من أهل المحلّة، وذلك التعاقد يكون بجُعْل، قال يوسف مقلد: «ومما يمدح من أمر الزوايا عدم شهادة الزور .....

4 - نظم التقويم في المؤسسات التقليدية، محمد محمد مختار، مجلة التعليم، العدد: 28، السنة: 1418هـ. ص 35.
5 - بلاد شنقيط: المنارة والرباط، الخليل النحوي، ط 1، سنة 1987م ص: 55.
6 - الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر مساهمة في وصف الأساليب، أحمد بن الحسن، ص: 13.، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط 1 ، 1995م
7 - مقدمة ابن خلدون: ص 422.
8 - الدرر المكنونة في نوازل مازونة، ص 417.

وأن التعليم والإمامة يكونان مجانا عندهم، أما القرآن فلا يرون بأخذ الأجرة على تعليمه بأسا»[9]

-القدوة: ونعني بها صلاحية المؤدب للاقتداء، فأغلب أوقات الصبيان معه، والمجاورة تَعْدي أو تعُدَي، من هنا يحرص الأولياء على اتخاذ معلم ليس بلعّان ولا صخّاب، خوفا من السراية، ويختارون في المرحلة الأولى من يرغب في توجّه الطالب إلى لوحه ابتغاء مرضاته، وفي المرحلة الثانية يرضون بمن له قوة وسلطة، مع الأدب والربانية.

النقطة الثانية: الألقاب والوظيفة

يُعرف المعلم القرآني في منطقة الجنوب والشمال بـ «لمرابط» أو بـ «مرابط اللوح»، وفي المنطقة الشرقية بـ «الطالب»، ووظائفه تنحصر في:

أولا: التدريس والتحفيظ: للمرابط جملة من الأدوات يحتاج إليها في تعليمه، فآلته في تعليمه محبرة وقلم من جريد وسوط أو عصا، وعلى وليّ الصبي أن يحضر لوحا من خشب، يستحسن أن يكون قد خُتم فيه القرآنُ من ذي قبل تفاؤلا ورجاء بركة، لا يجمع «لمرابط» بين اثنين غالبا، كل له لوحه ووقته تصحيحا وتسميعا، ولا تبرأ ذمة المعلم إن تعومل معه على التحفيظ إلا بما يعرف بـ «تنزال الصورات» وهو أن يُسمع القرآن من التلميذ، وربمّا كفاه أن يصلّي بالناس قيام رمضان.

يستعين الشيخ بحفظه في التحفيظ، وفي كتابة ما يكتب في اللوح كله دون الرجوع إلى المصاحف إلا عند الإشكالات، «سئل سيديَ عبد الله بن الحاج إبراهيم العلوي عمن لا يحسن رسم المصحف ولا مصحف عنده، هل يجوز له التعليم لغيره والحالة هذه أم لا؟ وعلى أنه لا يجوز هل إن كتب شيئا من القرآن على خلاف رسمه يكون كمن غيّره عمدا فيرتد أو لا؟ وهل له الأجرة إن علّم على هذه الحالة؟ فأجاب: عن الاولى أنه لا يجوز له تعليم غيره ما وجد معلم، وإلا جاز ارتكابا لأخف الضررّين الذي هو من أصول مالك، وكتبه شيئا من القرآن مخالفا رسم المصحف ولم يغير المعنى ليس بردة، وإلا خيف عليه»[10]. واشتهر حرف نافع برواية ورش في هذه البقاع في التلقين في المراحل الأولى، ويكون الحافظ بعد التجويد مخيّرا بين الاستزادة برواية قالون، والبقاء على ما كان عنده، ومما يحسن التنبّيه عليه أن الخط المغربي هو السائد في هذه المحاظر، واللافت أن المنهج المتبع في التنقيط هو السائد في بلاد المغرب من نقط الفاء نقطة أسفله، والقاف بنقطة أعلاه، والعمدة عندهم في التحزيب والتثمين على ما تناقلوه عن شيوخهم، وقد تختلف الأثمان في بداياتها اختلافا يسيرا من جهة إلى أخرى، وربما اعتمدوا الوقوف الهبطية.

ثانيا: التأديب والتكوين يقبل في هذا مجال التحفيظ التأديبُ الشرعي من أجل تربية الطفل وإصلاحه، ويؤصلون لذلك بفعل جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم في مهبط الوحي: « فغطني حتّى بلغ مني الجهد».

يؤخذ من تثليث غطّ أحمدا
عند نزول وحيه بادي بدا
ألا يزيد الضرب للصبيان
على ثلاث قاله الزرقاني

والتأديب يكون بالضرب غير المبرح، وبالزجر وبالأعمال في بعض الأحيان، وقد يكون بتطويل فترة الدرس، والتأخير عن الأقران، وبصقهم على رأسه في أحايين أخرى.

أما التكوين فمتنوّع، ويمكن تقسيمه إلى:

ما يرجع إلى خدمة الشيخ: وهو بحسب حاجة الشيخ وقوة التلميذ، ومنه السقاية وما تتطلبه، ومنه الرعي والحرث، ومنه تطلاب الشارد والضال من الأنعام، وقد صاغ المجتمع شبه ضوابط وقواعد في هذا السياق تحفز على خدمة الشيخ والقيام بمهامه، منها: « خدمة الشيخ من أسباب الفتح»

ما يرجع إلى التلميذ: ومنه الإشراف على صغار الطلبة الذين هم دونه في المستوى تدريسا وتحفيظا، ومنه تدريبه على الكتابة بكتابته لنفسه في لوحه إلى سوى ذلك مما ترجع عائداته على «التلميدي»

النقطة الثالثة: الكفالة والموارد

انطلاقا من أن هذا العمل لا تكفله جهة، إنما هو قريب من التطوع كفل المجتمع للمعلم حقوقا؛ منها ما هو معنوي، ومنها ما هو حسي، وقد جرى العمل من أولياء الطلبة باستصحاب التلميذ هديّة لمؤدبه، تختلف بحسب الأعراف في ميقاتها الزماني (الاربعية - الاثنينية) نسبة إلى يوم الأربعاء أو الإثنين تطييبا لخاطر المؤدب، واستجلابا لنصحه؛ على حد قول الشاعر:

إن المعلّم والطبيب كليهما
لا ينصحان إذا هما لم يكرما

ومما جرى به العمل أيضا في نطاق تزويد الموارد المادية للشيخ أن الطالب إذا ختم القرآن يسمح له بالتطواف في المحلّة وما حولها لجمع ما تيسّر من دعم مادي، يكون له منه نصيب، ولشيخه منه نصيب الأسد.

9 - موريتانيا الحديثة: (غابرها -حاضرها)، محمد يوسف مقلد، دار الكتاب اللبناني، ص 136.
10 - المجموعة الكبرى، الدكتور يحيى بن البراء، الطبعة الأولى (4940/10)

المحور الثاني:

التلميذ والطالب «مراحل التحصيل ومحفزات الطلب»

يهمّنا هنا الحديث عن الطالب (التلميدي) في نقطتين اثنتين؛ أولاهما تتحدث عن مراحل تحصيله، وثانيتهما عن محفزات طلبه.

النقطة الأولى: مراحل التحصيل

يبدأ الطالب في سنّ بين الرابعة والخامسة مع مُرابطه بالحَبْو على عتبات الحروف، ويعرف هذا اليوم بـ «يوم ارفودْ اللوح» وبعد ضبطه لشكل الحروف -ولو بالبربرية في بعض الأحيان- يلقّنه حركات كل حرف في: «أبجد هوز» و «أيقش بكر .... « تهيئة لما يعرف بتنقيط الحروف الذي كان وسيلة لتعلّم الحساب أيضا.

ثم يشرع له في التهجي التركيبي كلمة كلمة، غالبا ما يكون في أبيات شعرية من عيون الأدب ونصوص الحِكم لها أبعادها، حفاظا على حرمة القرآن[11] ولينتهجوا نهج مبدعيها في القابل.

ثم إذا آنس منه رشدا في القراءة كتب له الفاتحة والإخلاص والمعوذتين تمهيدا لتعليمه المقروء في الصلاة، ثم باقي سوّر القرآن من آخر المصحف صعودا إلى مبادئها في ترتيبه، كل ذلك بصوتٍ مرتفع، ونظر مركّز على المسطور في اللوح، وإصغاءٍ تام، حتى تعمل حواسه المخصوصة، مما يؤدي إلى رسوخ المقروء، وغالبا ما يختبر التلميذ في مرحلة بعد تلك ليعلم مدى صحة إملائه ورسمه بثمن أو ثمنين، وإذا أتقن القواعد (صحتْ أيْدُ) تولّى الكتابة لنفسه ولصغار الطلبة تدريبا له وتحمّلا للمسؤولية، ويصُفّ التلاميذ أمام الشيخ مستقبلين القبلة تعظيما للمقروء، بخلاف بعض البلدان التي يتحلقون بالشيخ فيها، ولا ينتقد على الطالب ما يساعد على الحفظ من تطريب وتنغيم، ولا من حركة واهتزاز.

يستهل التلميذ حصته الصباحية قبيل الفجر، يستعين بجذوة حطب، يقرأ عليها قبل الإسفار، ويبتدئ حصته المسائية بعد إعادة الثياب من الظهيرة، وهناك ما يعرف بـ «غباد لمس» وهو تكرار وتثبيت للمحفوظ مرغب فيه حتى بولغ فيه بقولهم: «غباد لمس ما ينتس».

ويستمر على ذلك المنهج حتى يحفظ القرآن كاملا ويسمّعه مرات، من ثمت يكتب له شيخه إجازة، وتظهر مزيته بوضع الحناء على يده اليمنى، ومن الطلاب من يمرّ على القرآن دون أن يعتني بحفظه، ويعبر عنه في اصطلاح المحاظر بـ «اكصير الذهابه» حتى إذا أتمه أعاده معتنيا بحفظه بحصة أكبر من الحصة التي قرأ بها مرّته الأولى.

ويمكن تقسيم مراحل الدرس اليومي في المحاظر القرآنية إلى مراحل ثلاثة:

1- مرحلة الكتابة والتصحيح: وهي أهم المراحل؛ لأنّ بها قوام التحصيل، فيجتهد المعلم على تصحيح النص القرآني كتابة، بالتأكد من عدم وجود خارج، وبالتحقق من صحة الرسم، وتعرف محليا بـ «اشكاره» وتمرّ بكتابة الشيخ في مرحلة أولى، ثم في مرحلة لاحقة يعتمد الطالب على نفسه في الكتابة ويكون الشيخ مشرفا.

2- مرحلة العرض والتسميع: بعد الكتابة يعرض الطالب ما كتب في لوحه على شيخه، حتى يجري لسانه فيه صحيحا، ثم ينفرد بها حتى يحفظه، ولا وقت لما يستغرقه الصبي، إنما يرجع في ذلك للإتقان والحفظ عن ظهر قلب، وهما يختلفان باختلاف التلاميذ نجابة وسرعة حفظٍ وقوّةَ ذاكرةٍ، فمنهم من له سرعة في الحفظ يعرض في الحصة الصباحية، ومنهم من هو دون ذلك ينسأ له في الحفظ حتى المساء.

3- مرحلة العناية والتوديع: وهي مرحلة امتلاء وجهي اللوح، فيحتاج إلى غسل الأقدم منهما، ولا يسمح بغسله حتى يكون جاريا في العظام، محفوظا في الصدور، معروضا بشكل متقن، لأنه يستودعه، فيشيّعه بعدد من التكرار لا بأس به؛ فهو بناء

11 - يراجع في هذا السياق: فتح العلي المالك في فتاوى مذهب مالك، محمد عليش (56/1)

محفوظه الذي يعرف بـ «الصُّوراتْ» ويعرف الوجه الجديد من اللوح بـ «وجهي» والوجه القديم من اللوح بـ «درسي « ولا يغسلها إلا بعد حفظ متقن، وعن طريقة غسل اللوح والمحافظة على الغُسالة فإنهم يتحفظون غاية التحفظ تعظيما لكلام الله، وتربيةً للطالب على إجلال شعائر الله، بل وأكثر من ذلك يتبركون بالغسالة ويستشفون بشربها، ولهم مستند قوي في ذلك من فتاوى العلماء، ففي فتاوى الشيخ عليش المالكي: «ما قولكم في غسل اللَّوح المكتوب فِيه قرآن بموضع نجس أو يداس بالمداس؟ فأجبت بما نصّه: لا يجوز ذلك، قال التّرمذيّ الحكيم: ومن حرمة القرآن أن لا يمحا من اللّوح بالبزاق، وإنّما يغسل بالْمَاء، ومن حرمته إذا غسل بالماء ألّا يصبّ في موضع نجس ولا في موضع يوطأ فإنّ لتلك الغسالة حرمة وكان السّلف يستشفون بها، نقله القرطبيّ في مقدّمة تفسيره»[12].

النقطة الثانية: محفزات الطلب

تتنوع المحفزات التي يحظى بها الطالب إلى أنواع من أهمها:

استراحات وعطل: وهي يومان من كل أسبوع تسريحا في غير الأعياد التي يسرّح فيها أياما، وقد سئل الشيخ محمد اليدالي عن أصل ذلك فأجاب: « أما ما اطلعت عليه من تسريح الصبيان غير تسريح عمر رضي الله عنه ففي الأجوبة الناصرية ما نصه: ومن سنة المعلمين أي عادتهم تسريح الصبيان في عواشر الأعياد وعاشوراء والمولود و يوم الاثنين والأربعاء والخميس، ولا باس به، ولا أعرف لشيء من ذلك سببا إلا ما كان من تسريحهم من صبح الخميس بعد كتبهم ألواحهم إلى صبح السبت سنة عمر بن الخطاب رضي الله عنه»[13] أما عواشر الأعياد كما في الفتوى السابقة للشيخ محمد اليدالي فهي خمسة قبلها وخمسة بعدها، وهي المعروفة في الاصطلاح الطلابي بـ «الخرودات» أي الخروجات، ففيها خروج الطالب عن حظيرة الدراسة ومحظرة التأديب.

حرية وانعتاق: يتيح الاتصاف بوصف «التلميذ» له حرية مطلقة في عدة جوانب:

- رفع عين رقابة المجتمع عن أفعاله
- فسحة في اللعب واللهو
- غفران الزلل

وكل ذلك من باب إعانته على الطلب، ورفع السآمة عنه، حتى لا تجتمع عليه خطتا خسف تقللان من استيعابه لمدروسه، هما: تضييق المجتمع، وشدة المعلم[14].

خاتمة:

بعد هذه الجولة مع ركني المحظرة القرآنية (المعلم – الطالب) يمكن أن نتوصل إلى جملة من النتائج من أهمها:

- أن المحظرة القرآنية كانت أساس التربية ورائد التعليم؛
- تتنوّع المحاظر القرآنية إلى أنواع؛ منها ما هو للتهجي، ومنها ما هو للتحفيظ، ومنها ما هو للتخصص؛
- حافظت المحاظر القرآنية على الهوية الثقافية للمجتمع الشنقيطي
- تباين الأنظمة في المحظرة القرآنية ما في المشرق من الكتاتيب، خاصة في مجال التمويل؛
- يكفل المجتمع حقوقا واضحة المعالم لركني المحظرة القرآنية (المعلم – المؤدب).

ومن أهم التوصيات التي خرجنا بها من عملنا هذا:

- إعداد فهرس للمصطلحات المحظرية القرآنية خوفا من تلاشيها أمام التقري والتمدن؛
- المحافظة على هذا التراث الثقافي العلمي الذي كان يضطلع بمحو الأمية والتعليم والتربية؛
- إعداد جناح خاص في المتاحف الوطنية للموروث المحظري عموما والقرآني خصوصا؛
- بعث المحاظر القرآنية من مرقدها دون ذوبانها فيما أصبح معروفا بالمحاظر النموذجية.

12 - فتح العلي المالك (67/1)
13 - المجموعة الصغرى من مؤلفات الشيخ محمد اليدالي، دراسة وتحقيق الدكتور إسماعيل بن الراجل، دار الإسراء، ص 218.
14 - ينظر للتوسع في الموضوع: الأحياء الجامعية في المحاظر الشنقيطية، د محمدن بن المحبوبي، مجلة المعهد العالي، العدد: 2، السنة: 2007م ص 30.

الموكب الثقافي
مجلة - علمية - محكمة
نصف سنوية - تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

د. تربه بنت عمّار
أستاذة التاريخ الإسلامي بجامعة نواكشوط

القافلة والحاضرة: ثنائية أسست لثقافة شنقيطية عالمة...!

مقدمة:

إن الحديث عن المستوى المعرفي الكبير الذي وصله الشناقطة في باديتهم التي كانت استثناء من بين بوادي العالم لن يتم إلا بالحديث عن تلك المرحلة التأسيسية التي لعبت فيها القوافل والحواضر دورا رياديا تجلت نتائجه بشكل كبير في القرنين الهجريين: الثاني عشر والثالث عشر (18-19م)، القرنان اللذان كانا بحق فترة انتجت فيها هذه الربوع كما زاخرا من المؤلفات والأسانيد والنوازل.

جاءت عوامل تأسيس الثقافة الشنقيطية العالمة من خلال سياقات تاريخية وجغرافية عززتها أخرى سياسية واجتماعية.. فكانت الحواضر اللبنة الأولى في صرح ذلك البناء المنهجي الذي حملته سفينة الصحراء التي أناخت في موضع رتبه القدر ليكون حاضرة علم، احتضنت المذهب حتى استوى على سوقه، فكانت ثنائية الحركة والاستقرار قد استطاعت توصيل وبناء منهج تعليمي تمسك به الشناقطة وحصّنهم عن التطرف وحافظ على كنه خصوصيتهم وكان بديلا عن سلطة السلطان فكان الفقيه هو الذي يحكم بين الناس فهو القاضي صاحب النفوذ ومضي القول.. هكذا استطاعت ثنائية القافلة والمدينة أن تؤسس سلطة دينية وفّرت حدا أدنى من العدالة الاجتماعية[1].

وبما أننا نستطيع أن نحدد زمنا افتراضيا لتأسيس الحاضرة نظرا أن معرفتنا للقافلة جاءت من خلال الحاضرة التي استقبلتها وحطت حمولتها عندها، وثانيا كون التخمينات استطاعت أن تحدد زمنا تاريخيا لبداية تأسيس الحواضر، حيث اعتبروا القرن السادس والسابع للهجرة كانا بدية لظهور بعض المدن التي كانت محطات مهمة للقوافل. وستتنزل هذه الورقة في سياق الحديث الخاص بفترة التأسيس التي تولتها بكل ريادة تلك الحواضر العلمية التي ظلت خالصة للثقافة العربية الإسلامية.

أ-تأسيس الحواضر

يأتي تأسيس الحواضر في فترة صمت المصادر عن المنطقة أي ما يقدر بالقرنين السادس والسابع الهجريين؛ وهي الفترة نفسها التي شهدت خلالها المنطقة الصحراوية قطيعة غير مستمرة مع مناطق عديدة من الغرب الإسلامي، ويمكن افتراضيا أن نقارن بين بعض الأحداث مع فترة ذلك الصمت، وكان من أهم تلك الأحداث -التي تم بها القضاء على دولة المرابطين من طرف الموحدين وتلك المجازر التي ارتكبها الموحدون في حق المرابطين والإبادة الجماعية الفظيعة[2]، تزامنها مع الفترة المفترضة للتأسيس خاصة أن الذاكرة الشعبية ظلت تحتفظ بتلامذة القاضي عياض وتربط تأسيس بعض المدن مثل وادان وتشيت بمقدمهم من المغرب الأقصى، ونظرا لذلك احتلت شخصية القاضي عياض مكانة رمزية في الذاكرة مع شحنة عدائية غير متضحة المعالم لدولة الموحدين: « فهل يرمز هذا التعلق بالقاضي عياض إلى أن المعنيين كانوا فارين أمام تقدم الجيوش الموحدية التي كانت تكتسح المغرب في نفس الفترة معتبرة فقهاء الدولة المرابطية مجسمة ضالين وأتباعهم مقلدين مشركين؟ خصوصا ونحن نعلم أن القاضي عياض لهذا العهد كان أعظم فقهاء الدولة المرابطية وأشهر قضاتها. وكان – إلى ذلك- الأب الروحي للثورات التي انطلقت مدافعة عن الشرعية المرابطية»[3].

وقد كان اهتمام المؤرخين العرب -قبل ذلك - بهذه المنطقة خفيفا خاصة قرون التاريخ الهجري الأولى، ويعتبر ابن حوقل في القرن الرابع الهجري، أول من كتب عن المنطقة، لكن الصيغة الوصفية في كتابه « صور الأرض» طغت على المعلومات الواردة في كتابه، ومع ذلك يظل مرجعا ذا قيمة تاريخية، ويعتبر ما كتبه البكري في القرن الخامس ذا أهمية كبرى حيث يقول عنه ددود: «فقد جاء هذا الكتاب متضمنا صورة واضحة للتوزع السكاني في الصحراء (النطاق الكدالي في الجنوب الغربي، واللمتوني في الوسط، والمسوفي في الشرق) ولعلاقات صنهاجة مع جيرانهم الشماليين والجنوبيين، كما تضمن رواية معاصرة للأحداث التاريخية، التي كان لها ما بعدها

1 - تربه بنت عمار، الحركة الفقهية والمذهبية في الغرب الإسلامي (قراءة جديدة لسيطرة المالكية وإسهام الشناقطة في طورها الأخير..) ط» مركز جمع الماجد للثقافة والتراث، دبي، 2024. 178.
2 - عبد الكريم غلاب، قراءة جديدة في تاريخ المغرب العربي الحديث، سبق ذكره، ج2. ص:230
3 - ددود عبد الله، الحركة الفكرية في بلاد شنقيط خلال القرن السابع عشر ميلادي، بحث لنيل شهادة دكتوراه، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1997، ص: 51

في تاريخ المنطقة، وأحداث ظهور الحركة المرابطية»[4].

وقبل فترة تأسيس الحواضر –التي نقصدها بالحديث هنا– كان لصنهاجة دور محوري في ربط الصحراء بإقليمها الشمالي والجنوبي: «وكان الدور الصنهاجي بالغ الأهمية في ربط العلاقات بين الشمال والجنوب، وبدون الوساطة الصنهاجية كانت العلاقات ستبقى في نطاق محدود»[5].

وقبل ذكر الحواضر التي احتضنت الثقافة الإسلامية متمثلة في المذهب السني والفقه المالكي واللغة العربية، وكان المسجد المؤسسة التعليمية الهامة والمنضبطة مذهبيا ومنهجيا.. يجب أن نذكر هنا أن بلادنا عرفت جيلين من المدن والحواضر: الجيل الأول كان طابعه سياسيا واقتصاديا خالصا، بمعنى آخر الجيل الأول نشأ وتأسس عن طريق حركات سياسية وعسكرية اختارت مواقع استراتيجية لمشروعها السياسي، ونعني بذلك:

1) كونبي صالح

تأسست هذه المدينة التي تبعد أطلالها حاليا 60 كلم من مدينة تنبدغه من ولاية الحوض الغربي حاليا، وكانت هي العاصمة السياسية لمملكة غانا، وكانت المدينة محطة هامة وحيوية لانطلاق القوافل نحو إفريقيا جنوب الصحراء، وقد أهلها موقعها الجغرافي لاستقبال التجار العرب والمسلمين والدعاة، فكانت المدينة تضم جالية من المسلمين شيدوا المساجد ونشروا الإسلام بطريقة هادئة.. وكان تأسيس المدينة في حدود القرن الميلادي الثاني أي حدود ألف سنة من تأسيس الجيل الثاني من الحواضر وفي ظروف مختلفة جدا سياسيا واجتماعيا..

2) أوداغست

تأسست هذه المدينة لتكون عاصمة سياسية وموقعا اقتصاديا وعسكريا لمجموعة قبائل صنهاجة ذات الكثافة السكانية الكبرى والقوة العسكرية العظيمة..

عندما قام الحلف الصنهاجي الأول في حدود 140 هجرية ضم ذلك الحلف معظم القبائل الصنهاجية الموجودة في بلاد شنقيط (موريتانيا حاليا) وكان من أعظم تلك القبائل لمتونة وكداله ومسوفة وقد اعتنقوا الإسلام، واختاروا موقعا استراتيجيا هاما يسد المنافذ عن مملكة غانا ويربط المدينة بالقوافل التجارية القادمة من مدن وحواضر شمال وغرب إفريقيا، تقع اطلال هذه المدينة حاليا بالقرب من مقاطعة تامشكط بولاية الحوض الغربي.

ظلت هذه المدينة عامرة ومزدهرة وظل ملوكها يواصلون نشر الإسلام والتوسع السياسي والاقتصادي حتى بداية القرن الهجري الرابع[6].

ولم تعرف هذه المدينة رؤية علمية واضحة، ولم تستطع أو تهتم بتأسيس منهجي للمعارف الإسلامية من فقه أو لغة رغم ما يذكره المؤرخون من قوة ملوكها وعمران أسواقها وعظمة جيوشها، إلا أن ذلك لم يترك لنا إرثا معرفيا يؤسس لثقافة عالمة، وإن كان يحسب لتكل القوة خدمتها لتوسع رقعة الإسلام.

3) آبّير:

يعود تأسيس هذه المدينة إلى حدود 160 هجرية أي أنها كانت معاصرة لتأسيس أوداغست أو متأخرة عنها قليلا، وتبقى أطلال هذه المدينة في حدود 20كلم من مدينة شنقيط بولاية آدرار حاليا، ويرجّح بعض المؤرخين فرضية تأسيس هذه المدينة أنه يعود لمجموعة من الخوارج الأباضيين حين حفروا بئرا في تلك الصحراء وأرادوها مدينة تقوم بنشر الإسلام الأباضي[7].

وهنا تمكننا العودة قليلا إلى تأييد هذه الفرضية بأن تلك الفترة بالذات أي سنة 160 هجرية كانت هي الفترة التي أسس فيها عبد الرحمن بن رستم عاصمته تاهرت بالمغرب الأوسط (الجزائر حاليا) وقد اعتمد الخوارج الأباضيون خاصة على التجارة والتي من خلالها استطاعوا نشر الإسلام واللغة العربية، إلا ان وجود صنهاجة وبكثرة في هذه الصحراء واعتناقهم للإسلام السني حد من انتشار المذهب الخارجي، وقد تكون أسباب عدم استمرارية مدينة آبير يعود للوجود الصنهاجي، فظلت هذه المدينة ذات طابع اقتصادي تجاري محدود، فألحقناها منهجيا بالجيل الأول نظرا لمعاصرتها لهم زمانيا وتقاسمها معهم الاهتمام السياسي والاقتصادي ثانيا.

4) أزوكي

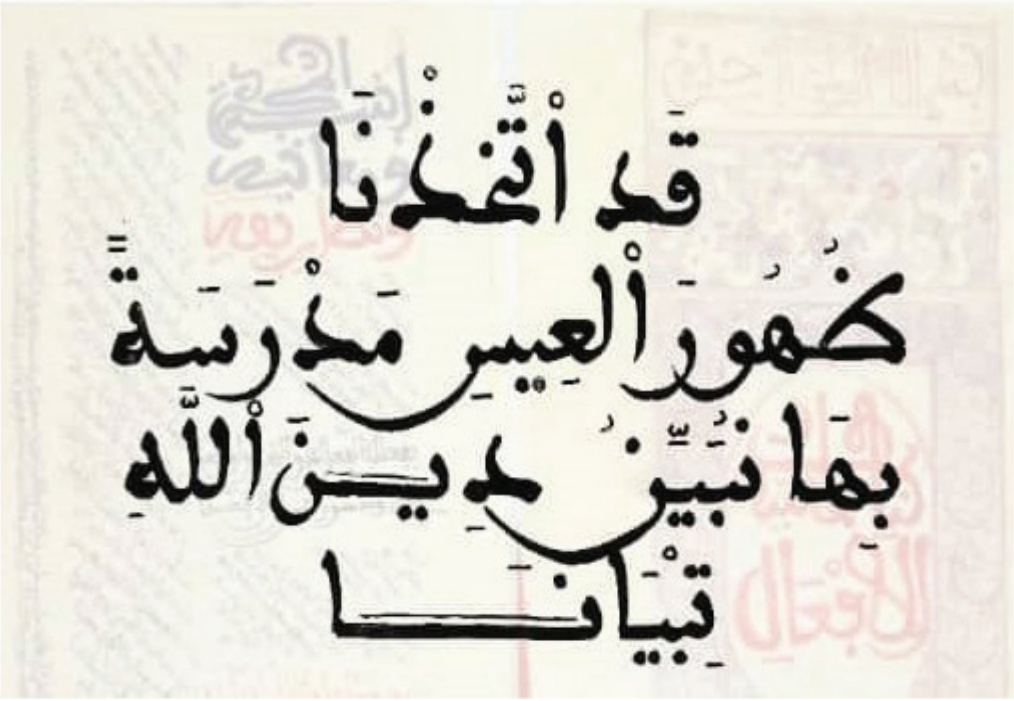
يعود تأسيس هذه المدينة إلى دولة المرابطين في شقها الجنوبي، ونقصد هنا بالشق الجنوبي ذلك الجناح السياسي الذي قاده أبوبكر بن عمر(ت480هـ) بعد عوته من المغرب الأقصى (المملكة المغربية) بعدما تنازل لابن عمه يوسف بن تاشفين إثر انقلاب أبيض قام به هذا الأخير في قصة تناقلتها كتب التاريخ بشيء من التفاصيل لا نراه سلم من المبالغة، ولكن ما يهمنا هنا أن هذه المدينة التي تبعد 16كلم من مدينة أطار حاليا اتخذها الأمير اللمتوني عاصمة سياسية لدولته في بلاد شنقيط (موريتانيا) في الربع الأخير من القرن الهجري الخامس، وبما أن دولة المرابطين كانت في بداية أمرها حركة إصلاحية علمية فقد استجلب أبوبكر بن عمر معه جماعة من العلماء والقضاة.. لكن المدة القصيرة لهذا الجناح لم تمهل الأمير في تأسيس رؤية علمية ومنهجية، لذا جعلنا هذه المدينة خارج إطار

4 - ددود بن عبد الله، سبق ذكره،35.

5 - إبراهيم حركات، طبيعة العلاقات المغربية مع إفريقيا الغربية في العصر الوسيط، مجلة دعوة الحق، شهرية تعنى بالدراسات الإسلامية وبشؤون الثقافة والفكر، تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، المغرب، العدد 269، أبريل-مايو 1988م، ص:187.

6 - أبو عبيد الله البكري، المسالك والممالك، ط: الثانية، ص:366.

7 - تربه عمار، سبق ذكره، ص:189.



المدن الثقافية نظرا لطابعها السياسي وألحقناها بالجيل الأول من المدن رغم أن الإمام الحضرمي المرادي (ت 489هـ) قاضي أزوكي شكل أرثه الثقافي دورا كبيرا في بنية الذهنية الثقافية والمنهجية لعلماء الشناقطة.

بعدما تم الحديث بشكل مقتضب عما سميناه الجيل الأول من المدن والذي صنفناه بالمدن السياسية والاقتصادية الذي اعتبرنا أنه لم يسهم بشكل مباشر – على الأقل– في المناخ المعرفي لبلاد شنقيط، ذلك المناخ الذي عرف قوة عطائه بعد تلك الفترة بحدود ألف من السنين، وكانت الفترة الزمنية التي عقبت فترة المدن السياسية قد عرفت تشكل وظهور مدن خالصة العطاء لحمولة القوافل من الكتب والأسانيد الفقهية..

وانطلاقا من هذا بدأت فترة التأسيس المنهجي تظهر للعيان، وهنا سيتم الحديث عن تلك المدن حسب الأسبقية الزمنية.

5) ولاتة

ولاتة هي مدينة صحراوية من أقدم الحواضر التي احتضنت المتون الفقهية وأسانيد القراءات القرآنية والأوراد الصوفية، إضافة إلى هذا ظلت ولاتة المدينة الصحراوية التي علت مكانتها العلمية، ويرجع بعض المؤرخين تاريخ نشأتها إلى القرن الميلادي الأول حيث كانت تعرف ب»بيرو» وتميزت هذه المدينة بقوة روابطها بالمحور الشرقي التابع للإقليم السوداني وكانت جزءا من الامبراطورية الإسلامية المالية.

ورغم ذلك كان الحضور العربي بارزا فيها وقد زارها الرحالة المغربي ابن بطوطة في القرن الرابع عشر ميلادي و في حدود 726 هجري، وتحدث عن الازدهار الشديد الذي كانت تعرفه المدينة بحكم موقعها الاستراتيجي كنقطة وصل بين الأقاليم الأفريقية في الجنوب وبين الدولة الإسلامية في الشمال حيث وصف رخاء معيشة أهلها بقوله: «ويجلب إليهم تمر درعة، وسجلماسة، وتأتيهم القوافل من بلاد السودان فيحملون الملح ويباع الحمل منه بإيولاتن بثمانية مثاقيل إلى عشرة ويباع في مدينة مالي بعشرين مثقالا وربما يصل إلى أربعين مثقالا وبالملح يتصارفون كما يتصارف بالذهب والفضة يقطعونه قطعا ويتبايعون به»[8].

وانطلاقا من هذا كانت ولاتة هي الملاذ الآمن للعلماء الذين فروا من تنبكتو فكان ذلك سببا في ازدهار المدينة ثقافيا وفكريا..» ومنذ مطلع القرن السادس عشر الميلادي عرفت مدينة ولاته بداية نهضة فكرية كبيرة، وأصبحت أحد أهم مراكز الإشعاع الثقافي العربي الإسلامي، وهاجر إليها عدد كبير من علماء مدينة تمبوكتو التي كانت عرفت قلاقل؛ وفي نفس الظروف هاجر إليها علماء ومفكرون من فاس وتلمسان ومراكش، كما استقر بها بعض أهالي توات بجنوب الجزائر، وبعض العائدين من الأندلس التي سقطت نهائيا بيد الإسبان عام 1492، هذا الكم المتنوع من المهاجرين رفد المدينة بمصادرها الثقافية التي بقيت حتى الآن وسمح لها في نفس الوقت بأن تتحول خلال القرون الخمسة الماضية إلى منارة ثقافية وعلمية وعاصمة من عواصم الفقه المالكي، كما نجد هذه الروافد المختلفة ماثلة في العمارة الولاتية، وفي عادات سكان المدينة المتحضرة وسط عالم صحراء بدوي، مخالفاً للعادات الحضرية التي استقدمها الوافدون معهم من فاس وتلمسان وغرناطة وغيرها من الحواضر العربية العريقة في العمران والمدنية»[9].

وحسبنا من قيمة هذه المدينة أنها ظلت ولقرون عديدة محطة رئيسية من محطات القوافل القادمة من حواضر الغرب الإسلامي مما ربطها بتلك المناطق ثقافيا ومذهبيا، مع احتفاظها بخصوصيتها الإفريقية فكان لتجاور الثقافتين أثره البالغ في قيمة

8 - ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ط: دار الشرق العربي، ج: الثاني، ص: 658.
9 - المرجع السابق ص: 47

المدينة تاريخيا وثقافيا، وقد شكل التبادل التجاري نسقا فريدا نشأت من خلاله لغة مستحدثة أوجدتها ضرورة التبادل التجاري تسمى لغة «آزير» وهي لغة مزيج بين العربية والسونكية.

تفرعت عن مدينة ولاتة مدارس مهمة خرجت أجيالا من العلماء والصلحاء مثل مدرسة أهل سيدي عثمان والتي خرج منها محمد يحيى الولاتي ومحمد يحيى بن سليمة[10]. وتعتبر مدينة تشيت توأمة مدينة ولاتة في الزمان والمكان.

6) تيشيت:

يعود تأسيس مدينة تشيت لنفس الفترة تقريبا أو قبلها بقليل التي سقطت فيها دولة المرابطين وقد نفترض أن مؤسس المدينة الشريف عبد المؤمن بن صالح الذي ذكرت جملة من المصادر التي تناولت تأسيس المدينة أنه كان تلميذا للقاضي عياض قد ارتحل في ظل تنامي دعوة ابن تومرت وظهور بوادر سقوط الدولة، ويظل هذا مجرد افتراض تنقصه المصادر لتعزيزه. وكان أول عمل قام به مؤسس المدينة –فيما تذكره مصادر التأسيس– هو بناء مسجد بمنارة عالية.

وذكر النحوي أن تأسيس هذه المدينة كان سنة 536 هجرية. وتتدخل أسطورة التأسيس لتجعل سبب اختيار الشريف عبد المؤمن لهذا المكان لما كشف له من بركة فيه، ومن ذلك الوقت صارت هذه المدينة التي ظلت بعيدة عن اهتمام الكتاب ولم يرد لها ذكر رغم أنها كانت تقع على محور مدينة ولاتة الذائعة الصيت «فهي كانت إحدى مدن الواحات القديمة، ومحطات القوافل، كانت تمر بها طريق قلم– ولاتة– تنبكتو– توات فزان– الأسكندرية– وغيرها»[11].

ويرى ولد السعد رأيا في تأسيس مدينة تيشيت غير بعيد مما ذكرنا آنفا جاء ذلك في قوله: «وقد تأسست حاضرة تيشيت بمنطقة ظهر تيشيت التي عَرفَتْ العمرانَ الحضريّ منذ العصر الحجري الأخير.. وتتباين الروايات بشأن تاريخ تأسيس تلك المدينة واشتقاق اسمها.. وترجع تلك الروايات تأسيس المدينة إلى النصف الأول من القرن 6 هـ/ 12م وإن اختلفت في تحديد السنة بين 536هـ/1142م \540هـ\1140م، أو 544هـ/1149م، ولعل التاريخ الأول أكثر تداولا بالرواية القائلة بهجرة تلميذ القاضي عياض بن موسى السبتي (ت544هـ\1149م): الشريف عبد المؤمن بن صالح والحاج عثمان الأنصاري من أغمات وتأسيس مدينتي تيشيت ووادان، «فأنتشر عنهما العلم واتسع نطاقه قرونا عديدة في القريتين، وكان قبل ذلك قاصرا على علوم الشرع دون آلاتها ومتماتها، على حدّ قول ابن حامدون..»[12].

وهكذا ظلت مدينة تيشيت بموقعها الجغرافي حاضرة علم حيوية اقتصاديا ونشطة بشريا: « وكانت مدينة تيشيت أحد تلك المراكز الثقافية المتألقة التي استفادت كثيرا من موقعها الجغرافي المتميّز الذي جعل منها منطقة وصل بين تنبكتو وولاتة من جهة، ووادان وشنقيط من جهة أخرى، ومركز استقطاب لمن يضطرون لمغادرة أحد تلك المراكز الثقافية كما كان الحال بالنسبة للنازحين من تنبكتو جراء تداعيات الحملة السعدية في نهاية القرن السادس عشر، ومن وادان في أعقاب النزاع على إمامة مسجدها في بداية القرن التاسع عشر»[13].

7) وادان

تأسست وادان في نفس السنة التي تأسست فيها تيشيت بل إن أحد الثلاثة الذين أسسوها كان زميلا للشريف عبد المؤمن بن صالح مؤسس تيشيت وتلميذا للقاضي عياض أيضا وهو الحاج عثمان الأنصاري وتنسج الذاكرة الشعبية قصتها المستوحاة من تكامل العناصر الأساسية في المجال الجغرافي لنجد ثلاثة التأسيس جمعوا بين صنهاجة وقريش والأنصار ليكتمل التعايش بتطهيرهم بحج بيت الله الحرام الذي عادوا منه بمشروع تأسيس المدينة ليكون بناء أسس على التقوى، وهم: الحاج عثمان الأنصاري تلميذ القاضي عياض والحاج يعقوب القرشي والحاج علي الصنهاجي ليلتحق بهم بعد التأسيس عبد الرحمن الصائم وأكتفت بإطلاق صفة الصوم على صاحبها تطهيرا له وتزكية[14].

ومنذ تأسيس هذه المدينة وهي مرتبطة بالعلم والعطاء وقد أهلها موقعها الاستراتيجي بامتلاكها لسبخة ملح يوم كان الملح بضاعة رائجة فكانت القوافل تقصد المدينة وترتبطها مع حواضر كبرى مثل درعة وسجلماسة من الشمال وتنبكتو من الجنوب وترتبط من ناحية أخرى بتوات وتغازة فكانت تصدر إلى الشمال المواشي وجلد النعام وإلى الجنوب الملح والتمر والأقمشة.. هكذا استفادت وادان من موقعها التجاري لتضطلع بوظيفة مزدوجة خدمة للعلم والتأليف ونشر الفقه.. خرج من مدينة وادان علماء أجلاء منهم ولد اطوير الجنة(ت1265هـ) وسيدي عبد الله (ولد رازكه) (ت1144هـ) والطالب محمد ولد بلعمش (1107هـ) ومن الجيل الأول من العلماء كان محمد بن أحمد بن بوبكر (توفي بعد 933هـ) مؤلف

10 - الخليل النحوي، سبق ذكره، ص:69

11 - نفس المرجع والصفحة

12 - محمد المختار ولد السعد، مقدمة تحقيق نوازل حمى الله التيشيتي، دائرة القضاء، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2010. ص:14.

13 - ابن السعد، سبق ذكره، ص:13.

14 - الخليل النحوي، سبق ذكره، ص: 69..

كتاب «موهوب الجليل في شرح خليل» ويتميز هذا الكتاب بأنه أول تأليف في بلاد شنقيط. خصصه مؤلفه لشرح مختصر خليل[15].

ونعتقد أن تأليف هذا الكتاب في أحد متون الفقه المالكي كان البداية التي سيتحدد من خلالها المنهج التعليمي في البلاد الشنقيطية وعلاقته بعلم الفروع، ذلك ما ستنتهجه الحواضر في ترسيمه وفرضه على المنهج التعليمي، الشيء الذي نراه وفاء لفقهاء المالكية في نسخة المرابطين الذين كان شيخ بعض مؤسسي هذه الحواضر أهم أعلامهم وهو القاضي عياض.

8) شنقيط

لا تهمنا تلك الدلالات التي ساقها المؤرخون عن تسمية شنقيط هل هي تسمية عربية أم غير ذلك، الذي يهمنا في هذا المقام هو دورها الثقافي وإسهامها في تعزيز البنية المعرفية وتطوير المنهج التربوي التعليمي في البلاد، أجمع المتحدثون عن هذه المدينة على أن تأسيسها كان سنة 660 هجرية، وبهذا تكون مدينة شنقيط أحدث المدن القديمة نشأة رغم أن النحوي أكد صلتها بمدينة آبير التي تقع الآن في ضاحيتها وأن نشأة آبير كانت سنة 160 هجرية، وهذا الإشكال لم يستطع معه أي من المؤرخين توضيح ملابسات تلك المدينة التي يبدو من اسمها الذي هو«آبير» دلالة لنقاط المياه التي كانت في القرن الهجري الثاني محل تجمع قرى صغيرة تشكل مع الزمن حواضر ترتبط اقتصاديا بمرور القوافل التجارية وحاجتها للمياه في صحراء قاحلة، ذلك الارتباط الذي ستكون له أبعاد دينية ومذهبية..

وذكر الخليل النحوي في سياق حديثه عن أول ظهور لاسم هذه المدينة في الكتابات مع السعدي: «ورد ذكر شنقيط موثقا لأول مرة في تاريخ السودان للسعدي، ونجد النسبة إليها في شجرة النور الزكية عند ذكر محمد الشنقيطي الآخذ عن زروق. وذكرها شارح القاموس في المستدرك..»[16].

وانطلاقا من هذا فإن حديثنا عن فترة التأسيس المعرفي لبلاد شنقيط كانت مع هذه المدن ذات التأثير الكبير على البنية المعرفية للبلاد.

إن الحديث عن هذه المرحلة نستكمله منهجيا مع الحديث عن حركة القوافل التجارية التي كانت تحط حمولتها في تلك المدن الآنفة الذكر، حيث كانت تلك الحمولة متعددة المواد، ذلك ما نستعرضه في الفقرة الموالية.

ب - القوافل التجارية (رحلة الوصول)

شكلت الطرق البرية الشريان الذي ظلت تعبره القوافل التجارية وتسلكه الرحلات الحجية والعلمية وتستغله الدعوات المذهبية.. منذ انتشار الإسلام في مناطق الغرب الإسلامي وكانت بلاد شنقيط كغيرها من البلدان قد تأثرت بمؤثرات القوافل وتنوعها؛ مما شكل خلطا ومزيجا بين الأفكار والمعتقدات بتعدد انتماءات أصحاب القوافل، وكان للحركة التصحيحية دور كبير في تصفية ذلك – مع الوقت – وبديمومة العطاء تم القضاء على آثار تلك الخلفيات من مذاهب أخرى لم تتضح للسكان منابعها المذهبية وخلفياتها الطائفية.

وبعد قيام الحركة المرابطية دخلت بلاد الصحراء في المشهد السياسي والثقافي مما كان له أكبر الأثر على الصحراء نفسها فانتعشت التجارة الصحراوية وحملت معها المتون الفقهية ذلك ما استوضحنا بعضا منه في سياق حديثنا عن المدن القديمة، وبما أن المدن ظلت وثيقة الصلة بالقوافل التي كانت غذاءها الاقتصادي والثقافي...وتطور ذلك الغذاء بتطور الأوضاع السياسية والأمنية بالمنطقة فكانت الطريق التجارية تتحول بفعل عوامل أمنية وسياسية إلى محور آخر كان مهجورا بسبب العوامل السابقة نفسها، وهكذا ظلت الطرق البرية تتأثر بالمناخ العام ومع ذلك كله ظل المذهب المالكي العمود الفقري لحمولة القافلة فيواصل رحلته نحو الوصول والاستقرار من أجل التطور والبقاء حتى تم ما يمكن أن نسميه الاكتفاء الذاتي للمجتمع الشنقيطي الذي وصل مرحلة النضج..

حدد المؤرخون بداية حركية القوافل التجارية بحملة عبد الرحمن بن حبيب الفهري سنة 116هـ\ (ت137هـ) الوالي افهري بالقيروان على المنطقة، تلك الحملة التي نتج عنها حفر الآبار التي كانت بمثابة الشريان الذي غذى منطقة موريتانيا بدينامية حواضر العالم الإسلامي.

خاتمة:

ونستنتج مما سبق أن هذه الطرق البرية على مدى قرون تتأثر بعوامل سياسية واجتماعية وتجارية... ويكون لذلك أيضا نتائج اقتصادية وثقافية.

ومن أهم تلك النتائج ازدهار المرحلة الموالية التي تلت مرحلة المسجد وهي مرحلة المحظرة والتي بموجبها تميزت البادية الشنقيطية بأنها استثناء من بين بوادي العالم بمستواها المعرفي الكبير، فحينما تراجع دور الحواضر بسبب تحول التجارة من صحراوية إلى شاطئية انعكس ذلك على أداء المدن بسبب الأزمة الاقتصادية عندما تحول المورد الاقتصادي الذي كان شريان الحياة في تلك الحواضر، ومن ذلك جاء نتيجة لتلك الثنائية متمثلة في ازدهار المحظرة التي أنتج منها العلماء الفقه والتصوف..

15 - الخليل النحوي، سبق ذكره، ص:71.
16 - الخليل النحوي، بلاد شنقيط المنارة والرباط، سبق ذكره، ص:72.

د. محمدن بن أحمد بن المحبوبي
منسق ماستر النحو والصرف بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية
نواكشوط- موريتانيا

ملامح المثقف الشنقيطي في رحلات الحج

(قراءة في مدونات القول من رحلات القوم)

مقدمة

من المعلوم أن أدب الرحلة فن بالغ الأهمية، وذلك لمتعته وطرافته، ولأصالته وعراقته، فهو قناة الربط وجسر العبور بين الأمم والشعوب، فمن خلاله يطلع الرحالة على سلوك البشر وطرائق عيشهم، مسجلا بمذكراته جملة من نهجهم في الحياة وربما غرائب طيشهم، ومن ثمة فإنه يُطلع الآخرين على كثير من النكت والأسرار، فالسفر مرآة التجارب والأعاجيب، وآية التمتع بالفوائد والأطايب، فهو على الحقيقة مدرسة العلم والحياة التي يتخرج منها الرحالة وقد اقتبس العديد من المعارف والأعراف، واكتسب المتنوع من الآداب والسلوك.

ولا ننسى أن نسجل في هذا المقام أن الرحلات الشنقيطية نحو الحجاز مثلت نوعا من رد الجميل إلى الحواضر الإسلامية في وقت كانت في أمس الحاجة إليه، فإذا كان الشناقطة مدينين خلال عهود النشأة والانطلاق لإخوانهم في عواصم العلم والثقافة بالديار الإسلامية معرفيا وثقافيا – خاصة في جانب المقررات الدراسية والأسانيد العلمية والسلاسل الصوفية – فإنهم قد أصبحوا منذ أواسط القرن الثالث عشر الهجري ذوي اكتفاء ذاتي على الصعيد العلمي فنبغوا في المعارف اللغوية والعلوم الشرعية ليأخذوا في إسعاف نظرائهم في المشرق والمغرب، وكانت الرحلات الحجازية أهم قنوات التواصل والحوار وأبرز فرص المناظرة والجدال، فمثلت بذلك جسورا للتثاقف والتلاقي بين شرق الديار الإسلامية وغربها مبرزة للعالم تميز الشيخ الشنقيطي وتمكنه من المعارف والعلوم في سعي حثيث صاحبه غير مذمم ولا ملوم.

ومن هنا أردنا أن نتلبث يسيرا مع هذه المدونات الحجازية ساعين إلى إبراز جوانب من ملامح المثقف الشنقيطي في رحلات الحج، فماذا عن مظاهر الاحتفاء والاحتفال بهذا المثقف في الحواضر الإسلامية والمراكز الثقافية التي مر بها، وهل تبادل مع أبنائها المعارف والعلوم فأخذ وأعطى، وسمع وألقى، واقتبس وأملى، وناظر وأفتى، فرجّح وانتقى، أم إنه آثر العزلة والانزواء.

ذلك ما نسعى إلى الإجابة عنه من خلال ثلاث محطات نعرض في أولاها لإضاءات تعنى بتأصيل الموضوع وتأسيسه، وتتناول ثانيتها حضور المثقف الشنقيطي في المراكز الثقافية وما له فيها من بصمات وقسمات، في حين تتناول ثالثتها ما استقبل به هذا المثقف من التزكية والتنويه.

أولا: محطة الإنارة والتصدير

ونكرس هذا المحور لجملة من الأسس والمنطلقات تنير الموضوع وتحدد معالمه العامة مبرزة ما له من خصوصيات، لذلك أردنا أن نوصل للناس القول فيما لرحلات الشناقطة نحو الحجاز من مكانة عالية جعلت تأثيرها المعرفي يمتد إلى قاصيات البلدان العربية والإسلامية فأعقبت بذلك في نفوس أبناء البلاد المزورة علوما كثيرا وسلوكا وأبقت على أديم مناطق الاقتراب والاغتراب بصمات بارزة أسهمت بفعالية في تحصين الفرد والتمكين له في الأرض، الأمر الذي جعل الأبصار تنصرف تلقاء هذه المدونات الحجازية التي ظلت ترابط في ثغور الجهالة والتخلف أكمل رباط، وتقعد لجيوش الضعف والانحطاط بكل صراط عاملة على نشر المعارف والعلوم من خلال التدريس والإلقاء والقضاء والإفتاء والمؤانسة والإمتاع والمعاصرة والإحياء والمعالجة والإشفاء والدبلوماسية والإعلام فرفعت بذلك لهذه الأمة الشنقيطية ذكرها ونشرت لها فكرها، فعلى صفحات هذه الرحلات تم تأطير الأجيال وتكوين الرجال كما اكتمل تأسيس سفارات علمية رفيعة ودبلوماسيات ثقافية عالية المستوى فترسخت في عديد البلدان صور للشناقطة مشرقة فكأين من تجربة أصيلة ومعرفة رفيعة لولا هذه الرحلات لضاعت وامحت من الذاكرة ولزالت واختفت من الذائقة، وفي هذا المقام تجدر الإشارة إلى أن الشناقطة كان لهم تأثير كبير في المناطق الإفريقية وفي البلاد العربية والإسلامية، ففي البلاد الإفريقية كان من أبرز سفرائهم سيدي مولود فال

اليعقوبي والشيخ سيدي المختار الكنتي والشيخ سعد أبيه والعم بن أحمدو فال ومحمد بن أبنو ومحمد النانه بن المعلى وغيرهم كثير، ويكفي دليلا على ذلك أن منزل المترجم السينغالي دود محمد سك -المعروف بابن المقداد- في مدينة اندر كان المركز الأنسب لبث المعارف والعلوم فصار قبلة للأئمة والعلماء ومنتدى للفكر والحوار، وملتقى لأهل المعرفة والآداب، وذلك ما عبر عنه محمد بن آبوَّ الحسني في شعر سلس رقيق يميل إلى الطرافة والجناس يقول[1]:

بإذن الله عن كثب سَنَلوي
صدور اليعمَلات إلى «سَنَلوِي»
لدار لا سلو يروق عنها
وتسلي كل ذي حضر وبدوي
بها ما اختير من أدب ودين
وعلم صين من غلط وسهو

أما في البلاد العربية والإسلامية فكان من أبرز سفرائهم سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم العلوي ومحمد الحافظ العلوي ومحمد محمود بن التلاميد التركزي وآبه بن اخطور الجكني ومحمد يحيى الولاتي وابن طوير الجنة الوادانى وأحمد بن الأمين الشنقيطي ومحمد أمين الشنقيطي ومحمد فال بن بابه العلوي وأبناء مايابى محمد حبيب الله ومحمد العاقب ومحمد الخضر وغيرهم كثير.

فهؤلاء جميعا مثلوا بلدهم أحسن تمثيل مجسدين بذلك سفارة معرفية عالية المستوى فكانوا من أبرز طواقم التدريس بمختلف البقاع الإسلامية التي حلوا بها، فهم رسل المحظرة الشنقيطية إلى العالم وقد بهرت ثقافتهم الأمم والشعوب فطفقوا لهم بالفضل يعترفون، وبالتميز يذعنون، وذلك لما امتازوا به من قوة الذاكرة وسعة المحفوظ فاستنجد بمحفوظهم أهل نجد وتصعَّد إلى مخزونهم أهل الصعيد وتحرق شوقا إلى معارفهم الأفارقة، فأحيوا بذلك دروس العلم وهي رميم وأرشدوا إلى التعلم من أبناء تلك البلاد جبلا كثيرا.

ثانيا: محطة الإثارة والتأثير

ونسعى خلال هذا المحور إلى استخلاص مجموعة من السمات والقسمات تشكل صورة المثقف الشنقيطي وتبرز ملامحه المميزة وذلك من خلال هذه الرحلات الحجازية التي تنوعت مضامينها فقد شملت الحلق التدريسية واللقاءات العلمية والطرائف الأدبية والإشكالات الفقهية والمظاهر الاحتفائية والجهود الدبلوماسية والأبعاد الإعلامية والخدمات العمومية من صحة وأغذية ومشروبات وأزياء وملبوسات، كما تعرضت لبعض الإشكالات التنموية كالأزمات الغذائية والأعمال الخيرية دون أن تنسى الجوانب العمرانية، وسنسعى جهدنا إلى استخلاص ملامح واضحة للمثقف الشنقيطي نحاول أن نعدد أبرزها فيما يأتي:

1- الطبيب المجرب:

تظهر في بعض هذه الرحلات جملة من الخدمات الصحية تشمل أمورا عديدة كتشخيص الأمراض والمعالجة والأدوية التقليدية مما يعكس ثقافة الرحالة فنرى الشيخ محمد فال بن بابه مثلا يعرض في رحلته لحمى الملاريا فيشخصها ويبين بعض أعراضها ويقترح لها جملة من العلاجات المتداولة عند أصحاب الطب التقليدي يقول: «فأقمنا ملازمين للفراش يومين أو ثلاثة لا يكلم أحد منا أحدا كأن بنا الحمى الصفراوية العفنية المسماة عندنا تاوجاط، فبالرأس ألم كألم صاحبها مع أعراض أخرى»[2].

ومن ذلك أيضا ما تحدث عنه وهو يعرض لما أصابه وصاحبيه من دوار شديد وقيء متواصل مصحوب بإغماء، فنراه يشخص المرض ويحلل لون القيء تحليلا طبيا يقول: «فرجعت لصاحبي فوجدتهما يتقيآن ورأيت قيء أحدهما صفراء خالصة»[3].

كما نجد الشيخ يعالج نفسه وصاحبيه مما أصابهم بالتعرض للنسيم العليل والهواء الطلق، فنصح لهما أن يظهرا البابور ليسعدا بالصعود إلى سطحه، يقول: «فلما صعدنا إلى السطح وروح علينا نسيم الريح كأننا أحسسنا ببعض الراحة فما زال كذلك والحمد لله والخير

1 - أدب الرحلة في بلاد شنقيط مرجع سابق ص 357.
2 - رحلة محمد فال بن بابه مخطوطة بحوزتنا ص 1-2.
3 - المخطوطة السابقة والصفحة.

يتسابق في زيادة حتى ذهب جميع ما بنا والحمد لله أولا وأخيرا»[4].
وبعد ذلك صاروا يتعهدون السطح التماسا للشفاء وطلبا للراحة واستنشاقا لنقي النسيم وذلك إلى درجة أنهم ربما غلبهم النوم هنالك يقول: «كلما رجعنا إلى محلنا الأول يرجع الميد فصرنا لا نأتيه إلا عند النوم وقد نبيت على السطح»[5].
وبما أن الرجل طبيب فإننا نجده يصطحب معه بعضا من المادة الأولية للعلاج عند الشناقطة وهي الصمغ العربي أو «العلك» يقول: «فأخذوا يعني – جمارك الاسكندرية – شيئا من العلك عندنا وقالوا إنهم يعطون عشره»[6].

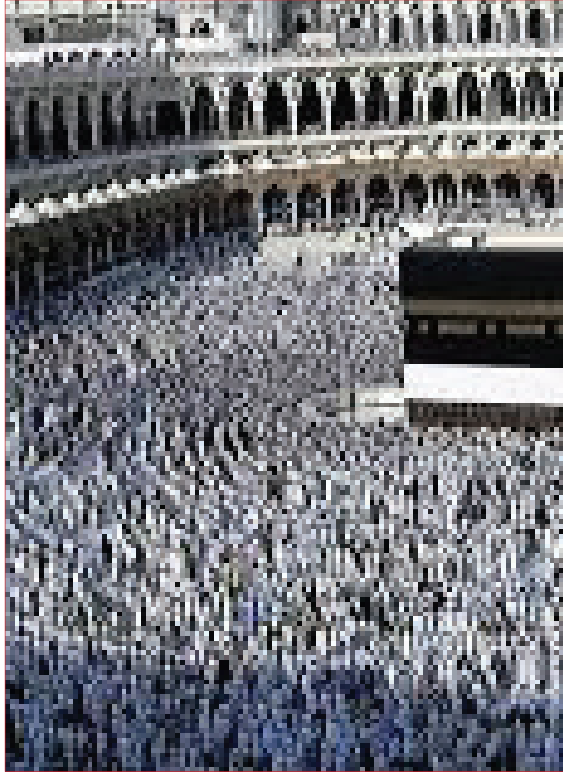
2- الاجتماعي المتمرس

وقد تتناول هذه الرحلات بعض المظاهر الاجتماعية المهمة متحدثة عن الأغذية والمشروبات والألبسة والأزياء، فالشيخ محمد فال بن بابه يحدثنا ضمن رحلته عن الأغذية والمشروبات خاصة تلك التي لم يألفها في مجتمعه، ومن الأطعمة الجديدة عليه ما أورده أثناء تعليقه على المائدة التي قدم لهم الشيخ أحمد حمزة بالإسكندرية، إذ أمرهم أن يأخذوا ما طاب لهم من المطعومات ونهاهم عما سوى ذلك يقول: «ثم وضع لنا مائدة فيها أوان فأشار إلينا أن نأكل الكسكس وقال: هذا الذي يوافقكم، ونهانا عن الملوخيا أو الباميا»[7].
كما يعرض لبعض الأطعمة التي قدمت إليهم أثناء نزولهم بجدة حيث هيأ لهم الطاهر مائدة ضخمة عليها الكثير من أنواع الأطعمة المختلفة يقول: «فدخلنا داره – يعني الطاهر – فوجدناها كأنها دار أمير، وعليها أثر الغنى، فنصب مائدة عليها أصناف عديدة من اللحم والكباب وغيره، وفيها أنواع من الأطعمة (...) وفعل في المساء كذلك، ودام على ذلك ما دمنا قائمين عنده»[8].
وزيادة على ذلك فإنه أشار إلى وجود بعض المقاهي التي يتعهدها الحجاج وهم في طريقهم إلى منى، رغبة في الطعام وطلبا للراحة، يقول: «خرجنا وقت الضحى الأعلى أو القيلولة لمنى فأتيناه قرب الزوال ونجلس للاستراحة في بعض الأحيان فقلنا لما أتينا أهل القهوة الذين بأدنى المكان»[9].
أما المشروبات فمن أكثرها غرابة على الشيخ شراب القهوة، الذي يبدو أنه متداول يومئذ في بلاد مصر وأرض الحجاز، فهو يشير إلى أن صاحب إدارة الجوازات بالإسكندرية أمر لهم بقهوة، فنفرت منها نفوسهم لأنهم لم يألفوها، وصرح أن أهل المشرق يستمتعون بهذا المشروب كثيرا، ويعقدون له المجالس، ويعدون له الأمكنة الخاصة به، يقول: «فلما أتيناه – يعني صاحب الجوازات – فرح وأظهر البشاشة، وأمر لنا بشراب القهوة لأنه هو الذي يكرمون به من دخل عليهم، ونحن نعافه لمرارته عندنا وعدم الألفة، وأهل المشرق يستطيبونه غاية، ويجعلون مجالس كثيرة وأماكن معدة له»[10].
وأكثر من ذلك فإن الشيخ أورد ضمن رحلته أبياتا تعرب عن تميز القهوة ومتعة نكهتها مغرية بشرابها مصرحة أنها منشط يعين على أداء الفروض ويحمل على دفع الكسل والفتور، فهي تجمع بين سخونة اللمس وعذوبة الطعم في تمازج ضدي عجيب مثل نار إبراهيم التي تجمع بردا وسلاما في آن واحد، والأبيات هي[11]:

اسقني في الصباح قهوة بُن
أوهجت نارها لهيبا ووَقدا
وأعدَّها واشرب معي في أمان
وتجاوز حدا ولا تخش حدَّا
كذب القائلون لا نفع فيها
فهي عون على فروض تؤدى
وهي تنفي تكاسلا وفتورا
ومناما لمن يحاول سُهدا
سخنة اللمس طعمها فيه برد
عجبا كيف مازج الضد ضدا
مثل نار الخليل فيها اضطرام
وعليه كانت سلاما وبردا
أيها اللائم المشدد فيها
لا تلمني فقد بلغتُ الأشدا
إن توافق فمرحبا أو تخالف
فاتخذ بيننا وبينك سدَّا

ثم يذكر أن أحد علماء الإسكندرية قدم لهم شرابا رمانيا نزولا عند رغبتهم، لأنهم يقدمونه على القهوة التي لا توافق ذوقهم يقول: «فسار بنا واحد من الجماعة اسمه أحمد باشا إلى منزله فسقاني شراب الرمان الحلو لأني لا أحب القهوة، وسقى

4 - المخطوطة السابقة.
5 - المخطوطة السابقة ص 6.
6 - المخطوطة السابقة ص 6.
7 - المخطوطة السابقة ص 5.
8 - المخطوطة السابقة ص 8.
9 - المخطوطة السابقة ص 9.
10 - المخطوطة السابقة ص 4.
11 - المرجع السابق، الصفحة نفسها



الجماعة منها، فمكثنا معه ساعة»[12].

ولا ينسى الشيخ أن يعرض في رحلته لبعض الأزياء والملابس مشيرا إلى ملبوس يشبه الحجاب يبدو أنه كان متداولا يومئذ بالحجاز، وهو خاص بالمرأة، فيذكر أن أحد مسؤولي الإدارة في الينبع دخل معهم البابور ومعه امرأتان ترتديان هذا الملبوس، وكان ذلك المسؤول شديد الحفاظ على إكمال المرأتين سترهما، فحجبهما عن الركاب، وأجلسهما في موضع لا تمتد إليه أنظار الأجانب من المترصدين والفضوليين يقول: «ودخل معنا من أهله – يعني الينبع- محمد بن أحمد الأرنوطي كاتب الشونة[13] في الينبع معه امرأتان متبرقعتان، فجعل بينهما وبين أهل البابور سترا لا تريان ولا تريان»[14].

3- الدبلوماسي المحنك

أما الجانب الدبلوماسي في هذه الرحلات فيكاد ينحصر في السفارات وحسن الشفاعات، فمن السفارات ما قام به المصطفى الطالب أحمد بن طوير الجنة الواداني الذي توطدت صلته بالسلطان مولاي عبد الرحمن بن هشام إلى درجة أنهما اتفقا على تأسيس زاوية باسم الواداني في مدينة مراكش. وقد بدأت فكرة هذه الزاوية في التبلور عندما أبدى السلطان تعلقه الشديد بهذا المرابط فقد رغب أن يقيم معه بالمغرب ويترك الأهل والوطن، متوسلا إلى ذلك بكل وسيلة محاورا تلميذه محمد الصابر عله أن يشير إليه برأي يربط الواداني بالمغرب، غير أن التلميذ أقنع السلطان باستحالة ذلك مؤكدا أن الشيخ تنازعه رغبة إلى الوطن شديدة ويحدوه حنين إلى الأهل عظيم، وفي أعقاب هذا الحوار تولدت فكرة تأسيس زاوية تهدف إلى شد الرباط الثقافي بين الرجلين، يقول: «فتعاملنا معه في زاوية تكون وصلة بيننا وبينه وبيننا وبين أولاده»[15].

ولما تم الاتفاق على مشروع الزاوية بدأ التفكير في اختيار موقعها المناسب فوقع الإجماع على مراكش وبالذات جوار سبعة رجال[16]، وحرم الولي سيدي ميمون الصحراوي فاشترى السلطان لهذا الغرض دارا واسعة بمال طيب وهو جزية اليهود، ولما اكتملت مراسيم افتتاح الزاوية أولموا عليها بشياه عديدة فأطعموا الناس وسقوهم وجادت السماء بمائها واستبشر أهل المدينة بالزاوية متحدثين عن يمنها وبركتها، وما إن تم أمر الزاوية حتى أخذ الشيخ في الارتحال إلى أرضه قاصدا الصويرة، وقد خرج لتوديعه سيدي محمد بن السلطان مصحوبا بملئه وحاشيته ولم يرجعوا إلا بعد أن غابت مراكش عن نظرهم[17].

أما الشفاعات فتتجلى في تلك الجهود الدبلوماسية والمساعي الحميدة التي قام بها الشيخ محمد فال بن بابه لاستخلاص أحد الحجاج المغاربة أدخل السجن بتهمة الاعتداء على أحد عناصر الجند في مدينة جدة، وقد قام الشيخ باتصالات دبلوماسية كثيفة فالتقى أحد الأمراء وبعضا من أعوانه، ونجح في مهمته بامتياز، مع محافظته على هيبته ومكانته وصدقه وأمانته يقول: «وقد اشتغلنا في الشفاعة في رجل من حجاج المغاربة عرفناه في البابور فضرب رجلا من العسكر حين خروجه من البابور فذهب به إلى السجن، فكلمنا فيه رجلا مظنة الأمير (...) فسار معنا فصعدنا إلى الغرفة، فدخلنا على الأمير فيها، فأجلسنا على فرشه، فكلمنا الأمير فيه، فقال لنا: أنتم علماء أرد عليكم صاحبكم، ولكن اذهبوا إلى فلان يكتب شهادتكم أن صاحبكم لم يضرب العسكري، فذهبنا إليه متحيرين، لأننا لا نشهد على أنه لم يضرب ولا بد أن نخلص صاحبنا، فأتينا الرجل، فسأل عن أسمائنا وأسماء آبائنا، ولم يأمرنا بكتب الشهادة والحمد لله، فقالوا: يرسل غدا»[18].

4- البيئي المتميز

وتجدر الإشارة إلى أن الحديث عن الجوانب البيئية قليل في هذه الرحلات فإننا نجد الشيخ محمد فال بن بابه في رحلته يحدثنا عن قيمة المناظر الطبيعية في صقل الأذهان وقدح العقول، فأشار إلى أن الشيخ أحمد حمزة اختار لهم مكانا مناسبا لاحتضان ندوة أدبية، فذهب بهم إلى شاطئ البحر في فضاء عريض مما ألهب مشاعرهم ودعاهم إلى استحضار محفوظاتهم الأدبية، يقول: «فسرنا إلى أن بلغنا حومة

12 - المخطوطة السابقة ص 6.
13 - الشونة: المخزن الكبير.
14 - المخطوطة السابقة ص 8.
15 - المرجع السابق، ص: 12
16 - المقصود بسبعة رجال قوم صالحون مدفونون بمراكش وقد عرفوا بالبركة والفضل، وهم سيدي يوسف بن علي والقاضي عياض وأبو العباس السبتي، وسيدي محمد بن سليمان الجزولي، وسيدي عبد العزيز الدباغ ومولاي عبد الله الغرواني، والإمام السهيلي، وهو الذي تختم به الزيارة.
17 - زينب بنت الطالب أحمد، مرجع سابق، ص: 151
18 - رحلة محمد فال بن بابه مخطوطة سابقة ص 8.

أبي العباس المرسي فوجدنا الشيخ – يعني أحمد حمزة – بشاطئ البحر فأجلسنا بجنبه (...) ثم قام بنا إلى فضاء متسع في شاطئ البحر (...) وقال لنا وقد كنا ننشده الأشعار ما معناه أنتم الذين تعرفون علم الأدب»[19].

ثم إنه يصف بعض المناظر الطبيعية التي مر بها وهو في طريقه إلى السويس واصفا غطاءها النباتي وما بها من أشجار، بل إنه قام بمقارنة جادة بين تلك الأرض وبعض الأراضي المعروفة في بلاده عاملا في الوقت نفسه على تعريب بعض أسماء الأشجار المتداولة في منطقته يقول: «وسار – يعني البابور – بأرض شبيهة بـ»شمام» فيها آمور وأطلك وسألنا أهل البلد عن اسم آمور عندهم فقالوا «السنط» وعن اسم «الصلاحَه» فقالوا «القرظ»[20].

كما نراه ينذر بخطر ملوحة ماء البحر إذ قد تبلغ أحيانا درجة عالية من المرارة تمنع من استخدام هذا الماء في الطهارة، فقد شاهد الشيخ تأثير تلك الملوحة على الأعضاء في منطقة جدة وذلك إلى درجة أنها قد تحدث لمن يستخدم الماء الأجاج اضطرابا في المشي وتقرحات في الجسد، غير أن الشيخ مع ذلك يستحضر أهمية الماء العذب وقيمته في الحياة وضرورة الحصول عليه ولو كلف ذلك عناء كبيرا ومالا كثيرا، يقول: «والدراهم التي عند أغنيائهم – يعني الحجاج – ذهب كثير منها في شراء الماء والنفقة وصار أكثرهم يتيمم لأن ماء البحر ثمة لشدة ملوحته يقرح مراقّ الجسد، فتتقرح مواضع الاستنجاء فصار كثير منهم لا يحسن المشي»[21].

كما نراه يشير إلى أهمية المنتزهات منبها إلى قيمة الحدائق المنزلية في فتح الشهية وقدح الإبداع، يقول: «ومكثنا أياما نظل في دار له – يعني عبد الجليل براده – عند جنانه بجانب فيه ماء عذب وظل وهواء بارد»[22].

5- الأستاذ المتمكن

نشير هنا إلى أن أصحاب الرحلات الحجازية كانوا من الأساتذة المتميزين لذلك تراهم يقدمون دروسا عديدة وهم قادرون على أن يستظهروها للطلبة يوم ظعنهم ويوم إقامتهم، مستحضرين صنيع الشيخ الشنقيطي الذي يدرس جالسا متربعا وماشيا مسرعا وراكبا يُغذ السير، فكذلك كان الشيخ محمد فال بن باب ينشر العلم حتى وهو على سطح السفينة، فقد ذكر أنه تتلمذ عليه رجل مصري فشرح له أبياتا من بردة البوصيري كما أوضح له معنى الكلام عند النحاة يقول: «ثم أتانا – يعني وهم على سطح البابور– كهل مسلم من أهل صعيد مصر كان يخدم في باريس قاعدة الملك في الدولة الفرنساوية ووجدني وحدي في المحل فقال لي ما الكلام: فقلت أتسأل عن الكلام الذي هو اللفظ المركب أم عن كلام آخر فإذا به إنما يسأل عن الكلام النحوي، فأخذ يسألني عن معاني أبيات من البردة فأجبته»[23].

ويبدو أن هذا الكهل لبث فترة يستمع إلى دروس الشيخ ويستمتع بعلومه إلى درجة أن قامت بينهما مودة وصداقة فأصبح يعين الشيخ في بعض شأنه ويقدم له عظيم الخدمات أحيانا يقول: «فما زال – يعني هذا الكهل – معنا صاحبا وأنيسا ومعينا إذا احتجنا لطبخ أو غيره»[24].

أما محمد محمود بن التلاميد فيصرح

ضمن مقطع من نونية له بديعة نظمها حنينا إلى الحرم وتعريضا بالخصوم مؤكدا أنه ربى الأجيال هنالك وجلس لتعليمهم ربع قرن من الزمان ينثر عليهم درر العلوم ويسقيهم من سائغات المعارف والفنون يقول[25]:

وقد ربيتهم عشرا وعشرا
وخمسا كاملات من سنينِ
بإطعاميهمُ والعلم غث
سدائفَ من ذرى علمي السمينِ
وسقييهمُ والعلم خَل
سُلافةَ خمرِ علمي ذا المعينِ
أعلمهم وأعرض عن أمور
مُريباتٍ أسأن بهم ظنوني

وأكثر من ذلك نذكر بأنه أسهم بفاعلية في مراجعة نصوص التراث وتصحيحها، واتخذ هذا النهج الإصلاحي لديه عدة صيغ من أبرزها ما كتبه على هوامش نسخته من كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، فقد صحح الأوهام الواردة في النسخة التي وصلت يده من هذا الكتاب، وظهرت تلك التصحيحات في الطبعة البولاقية، كما تتجلى تحقيقات التركزي وتدقيقاته بشكل واضح في كتاب «أسرار البلاغة»

19 - المخطوطة السابقة، ص:4-5
20 - المخطوطة السابقة، ص:6
21 - رحلة محمد فال بن بابه مخطوطة سابقة، ص: 12.
22 - المخطوطة السابقة ص 11.
23 - المخطوطة السابقة ص 3
24 - المخطوطة السابقة ص 3
25 - الحماسة السنية الكاملة المزية في الرحلة العلمية الشنقيطية التركية، مصر 1919م، 141/2 وما بعدها

لعبد القاهر الجرجاني، وكان الكتاب قد طبع أول مرة برعاية الشيخ رشيد رضا، وأدرج فيه تصحيحات محمد عبده عند قراءته للكتاب، مع الاستعانة بجهد ابن اتلاميد الشنقيطي، وذلك ما عبر عنه محمود شاكر قائلا: «وقد أوقع في قلبي الريبة من هذه التصحيحات ما أعلمه من تسرع الشيخ عبده وطغيانه في التصحيح بغير دليل، اعتمادا على ذكائه وحبه الظهور على أقرانه، ولكن سكن من ريبتي استعانة رشيد رضا بالشيخ الشنقيطي لما أعرفه عنه من التثبت وحسن بصره بلغة القوم في عصورهم المختلفة[26].

أما الشيخ محمد الأمين الشنقيطي فنراه يقدم في رحلته الحجازية دروسا نخبوية أكاديمية فقد شرح لأميري أبها وتبوك قصيدة جرير المشهورة التي مطلعها:

بَانَ الخَليطُ، وَلَوْ طُوِّعْتُ ما بَانَا
وقطّعوا مِنْ حبالِ الوصلِ أقرانا

يقول: «ثم إنا في يوم «عرفة» بقرب مسجد «نمرة» مررنا مصادفة من غير قصد على خيمة من خيام الحجيج فيها الأميران الساميان اللذان هما أخوان، وهما الأمير السامي تركي أمير أبها السديري، والأمير السامي أخوه خالد السديري أمير تبوك، فجلسنا قليلا في ظل الضحى من خيمتهم ننتظر رفقتنا، فآوانا وأكرمونا غاية الإكرام، وأظهروا السرور (...)، وتذاكرنا معهم مذاكرة أدبية. وسألنا الأمير خالد المذكور عن معنى قول جرير في شعره: «ومسحهم صلبهم رحمن قربانا»، وعن إعراب «قربانا» من بيت شعر جرير. فقلنا له: هذا البيت من قصيدة لجرير يهجو بها الأخطل التغلبي وقومه، ويعيِّرهم بدين النصرانية. وذكرنا له القصيدة، ومعنى البيت، وإعراب الكلمة»[27].

6- الفقيه المتبصر

ونشير هنا إلى أن الرحالة الشنقيطي كان عنوانا للتمكن من الثقافة الفقهية وذلك ما نلحظه في جهود كل من الفقيه محمد يحيى الولاتي والشيخ محمد فال بن بابه وغيرهم، فالأول أصدر في رحلته عددا من الفتاوى تجاوزت العشرين شملت الفقه والتصوف وعلم الكلام وأصول الفقه وغيرها، أما محمد فال فقد حدثنا عن ضرورة اقتناء النعلين استعدادا للإحرام مصرحا أن البحث عنهما أخذ منه بعض الوقت، كما أن السؤال عن هيئة لبسهما فتح أمامه فرصة للتحاور مع علماء الإسكندرية منتهيا إلى أنه لم يصادف بساحتهم ما يشفي الغليل بهذا الشأن، غير أن الشيخ عزا هذه المسألة إلى الحطاب ووعد بأن يفصل بشأنها القول ويبين الحكم لاحقا، يقول: «فاشتغلنا بشراء النعال مخافة أن لا نجدها تباع بعد الإسكندرية لما نص عليه الحطاب وأظنه عن سند أن من لا يجد النعلين وقت الخروج للإحرام يلزمه أن يعد النعلين فالتقينا المدرسين في الجامع فلم نجد تحقيق الكيفية الشرعية وسنعرض إن شاء الله لبيانها».

ونراه يصحح بعض أخطاء الحجاج مؤكدا أن المزدلفة هي المشعر الحرام، فهما اسمان مترادفان، ويسوق في هذا المقام ما يدل على أنه قد اتخذ الاحتياطات اللازمة لأمور الحج، فهو قبل خروجه في هذه الرحلة جمع أمره واطلع على الكثير من أخبار الحج والحجيج، وراجع فقه الحج والعمرة باجتهاد، فعاد إليه في متعدد الكتب ومتنوع المراجع يقول: «وبتنا بالمزدلفة خلف المسجد، ولما أصبحنا ذهب بعض أصحابنا يريد المشعر ولم يعلم أن المشعر الحرام إنما هو مسجد المزدلفة، وكنتُ قبل ذهابي أسمع بعض الإخوان هنا يقول: الحجاج لا يعرفون المشعر الحرام، وما قلتُ فيه هو الذي نقل الحطاب عن ابن عساكر»[28].

وقد ركز أصحاب هذه الرحلات على تتبع مناسك الحج بدقة فجاءت مدوناتهم أقرب ما تكون إلى مرشد للمعتمر ودليل للحاج، وإن شئت قلت إنها دروس تطبيقية تقدم لمن يعتزم الخروج إلى الحج.

7- الشاعر المتأدب:

إن هذه الرحلات في أغلبها تعد وثائق أدبية هامة إذ تجمع الكثير من القصص والأشعار، لذلك يمكن اعتبارها النواة الأولى لعدد من الدواوين خاصة بالنسبة لمحمد محمود بن التلاميد ومحمد يحيى الولاتي ومحمد يحيى بن ابوه ومحمد فال بن بابه ومحمد الأمين الشنقيطي وغيرهم، فقل أن يمر الرحالة بأرض إلا وصفها وامتدح أهلها أو ناظرهم، ثم إن هذه الرحلات كثيرا ما تضم نصوصا أدبية لشعراء آخرين كما يتضح في حماسة التركزي.

ونكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى أن رحلة محمد يحيى بن ابوه مثلت عماد ديوانه إذ بلغت النصوص

26 - مقدمة أسرار البلاغة ص 8
27 - رحلة الحج إلى بيت الله الحرام ص 306-307.
28 - المخطوطة، ص 9.

الواردة فيها مائة وخمسين من الأبيات موزعة بين خمسة عشر مقطوعة تصف القرى المزورة وتكشف عن بعد الشقة وخطر الطريق، كما تعرض للتوسل والابتهال إلى الله سبحانه وتعالى رغبة في التخفيف من صعوبات السفر دون أن تنسى امتداح أهل الفضل والتنويه بمآثرهم. ونكتفي في هذا المقام بإيراد مقطع من اللامية التي امتدح بها السلطان المغربي مولاي عبد الحفيظ لما وقف على بعض مؤلفاته في مكتبة تمبكتو، فما إن اطلع عليها وطالعها حتى جادت قريحته بهذا الشعر البديع وطفق ينوه بسعي هذا الملك إلى تجديد العلم والقيام على أهله معترفا له بالجميل، مصرحا بالدوافع التي دعته إلى إنجاز هذا النص، وقد أوجزها في رد الجميل لهذا السلطان الذي اعتنى بتقييد شوارد العلم وتقدير الشناقطة، والتنويه بعلومهم، والشكر لأنعمهم.

وقد انطلق النص من مقدمة غزلية تأمل أن يتم اللقاء بعد الفراق، كما تعرضت لتقلب الأيام وتأثير البعد عن الأحبة وتقطع حبال الوصال، لتخلص إلى مدح هذا العلوي معرضة عن جُمل وجاراتها، مقبلة على محبة رهط الممدوح الذين يتقرب بحبهم إلى الله، يقول[29]:

عسى بعد هذا البين ينتظم الشمل
فتضحى قريبا بعدما شحطت جُمل
غنينا بها دهرا ففاجأنا بها
صروف الليالي الصمِّ فانصرم الحبل
تذكر منها ذا غروب مؤشراً
وطرفا غضيضا زان أجفانه الكحل
وفرعا أثيثا يبلغ المتن طوله
وتعيا المَدارَى في جوانبه السبل
وردفا كمثل الدعص غب سمائه
وكشحا خميصا زانه الوُشُح الفُتل

ألا حبذا تلك المحاسن مجتلى
ولكنها من دونها البخل والمطل
لعمرك ما إن لي بجُمل ووصلها
وسلمى وجارات لها أبدا شغل
ولكن قلبي شفه حب معشر
على كل من تحت السماء لهم فضل
هم المعشر اللاءون أوجب حبهم
على كل من يقفو الهدى الحكَم العدل
وأنزل أن لا يبتغي بكتابه
سوى حبهم أجرٌ فحبهمُ أصل

ولا بأس أن نعزز هذا النص بمقطوعات قصيرة تعرض لبعض محطات الرحلة فالشيخ محمد يحيى لما لاحت له معالم تيشيت ازداد إيمانا بعجائب الدهر التي تحمل على الموعظة والاعتبار إذ تبدي الجديد وتدني البعيد، يقول[30]:

عَجَبُ الدهر خِلتُ لا يتناهى
كل يوم ترى عجيبا جديدا
إن هذي تيشيتُ أضحت قريبا
ولقد كانت قبل منا بعيدا

وعندما بلغ أرض الحوض توسل إلى الله راجيا منه الوصول إلى حمى مكة وأرض الحرم دون أن ينسى طيبة دار إمام الهجرة، آملا أن يفوز بالمطلوب ويختم له بالحسنى، يقول[31]:

أيا رب إذ بلغتنا الحوض نعمة
ولطفا فأدخلنا حمى مكة الحسنى
إلى طيبة الغراء دار محمد
إمام البرايا عين رحمتنا الأسنى
إلى حوضه بعد التعمُّر في غنى
إلى الفوز بالمطلوب والختم بالحسنى

ويبقى التوسل حاضرا في ذهن الرجل بكل محطات الطريق، فكلما لاح له بلد نظم أبياتا تكشف عن شوقه إلى الحرم، فما إن تبدت له مناظر باسكن حتى نظم بيتين تمنى ضمنهما أن يبلغه الله أرض مكة في أسلوب من

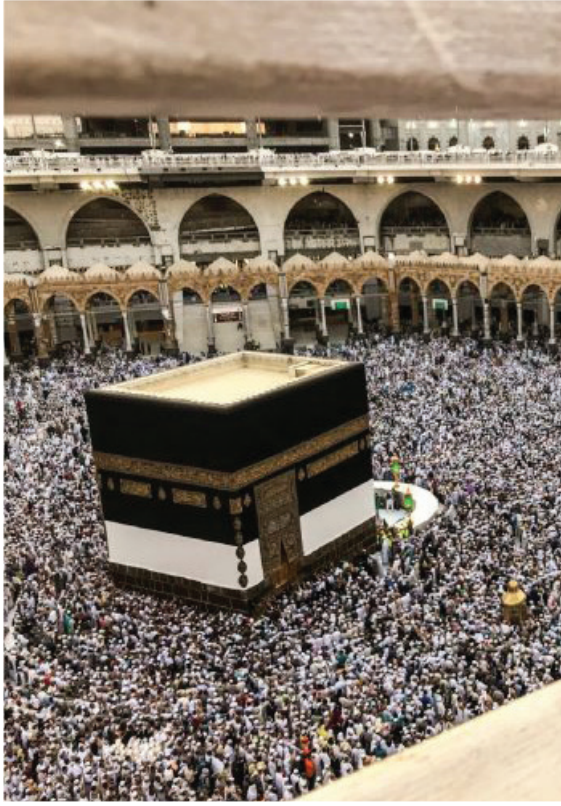
الجناس طريف، يقول[32]:

أقول لقومي إذ رأينا عشية
معالم من باسكن شما عواليا
عسى من أرانا هذه بعد بعدها
يرينا عوالي مكة والعواليا

8- الإعلامي المتمكن

إن القارئ لهذه الرحلات الحجازية يدرك جليا أن بعضها يقدم معلومات ذات صلة بتقاليد الحج والعمرة وذلك في أسلوب إعلامي رفيع يرمي إلى أن يُطلع الناس على بعض الأمور المرتبطة بالمناسك، كما يحرص على أن يبصرهم بإجراءات الحج وبعض إكراهاته حتى يستفيدوا منها وتنشر على نطاق واسع بين يدي كل من يريد الحج من أبناء الوطن، وهذا ما يبدو واضحا في رحلة محمد فال بن بابه الذي نراه يرشد القارئ إلى أن بالمدينة المنورة سيدا فاضلا كريما يعتبر مناط القصد ومحط الرحال، فمن نزل بساحته أكرم مثواه وأعانه على إكمال المناسك يقول[33]: «وممن عرفنا من السادة في الغرب أخونا سيد محمد الخليفة، قال لنا إنه من أهل المدينة ويرجع إليها في العام القابل إن شاء الله، وهو سيد كريم

29 - المرجع السابق، ص: 70.
30 - الرحلة إلى الحجاز تأليف: محمد يحيى بن محمد الأمين بن ابوه مرجع سابق، ص: 82.
31 - الرحلة إلى الحجاز تأليف: محمد يحيى بن محمد الأمين بن ابوه مرجع سابق، ص: 83.
32 - المرجع السابق، ص: 83.
33 - المخطوطة السابقة، ص 11.



ذو همة عالية، فليسأل عنه، فمن وجده فقد وجد صاحبا معينا»[34].

وزيادة على ذلك نراه يقدم للقارئ ملاحظات تتعلق بتصحيح بعض المعلومات، إذ يشير إلى أن عمودا فضيا كان ينصب قرب قبر النبي صلى الله عليه وسلم دليلا على المواجهة وتحديدا لمكانها قد أزيل من موضعه، وهذه المعلومة بالغة الأهمية، إذ تمد القارئ بما يساعده على أن يتعرف على أنجع طريقة للقرب من قبره صلى الله عليه وسلم، فهو يوضح للقارئ شأن هذا العمود الفضي حتى يكون على بينة من الأمر، مؤكدا أن العمود المذكور قد استبدل بسبيكة ذهبية يقول: «وليعلم أن المسمار من الفضة الذي هو علم على المواجهة لم يعد موجودا اليوم، والموجود سبيكة من ذهب يقولون إنها في محله»[35].

ومن التوجيهات الإعلامية المهمة التي قدمها الرجل في رحلته تلك التوصية التي وجه لمريدي الحج من بني وطنه إذ نصح لهم بضرورة استصدار تسريحين من السلطات المصرية بالإسكندرية أثناء رحلة الذهاب تحضيرا لرحلة الأوبة والرجوع. لأن هذين التسريحين سيساعدان من يحصل عليهما في تسهيل الإجراءات أثناء المرور بالينبع في رحلة القفول، يقول: «وطريق السويس التي هي المعهودة مسدودة عليهم، إلا إذا كتب الواحد كتابين في التسريح في مروره على الإسكندرية ذهابا أنه مقيم بالإسكندرية، فلينتبه لهذا من مر من أهل بلادنا بالإسكندرية، وليكتب الإقامة بها لئلا تسد عنه الطريق»[36].

ثالثا: محطة الإشادة والتقدير

لقد حظي المثقف الشنقيطي في رحلاته بكثير من الاعتبار والاحترام، ويتجلى ذلك في جملة من التزكيات منظومات وغير منظومات فيحدثنا الشيخ محمد فال بن بابه عما استقبله به هو وصحبه في الاسكندرية من قبل رجل مصري فاضل رحب بهم كثيرا وأنشد الشعر احتفاء بهم واحتفالا بقدومهم، مصرحا أنه لو علم بقدومهم لهيأ لهم نزلا أعظم واستضافة أكمل يقول: «فنادوا في الطريق رجلا اسمه عبد الفتاح فلحق بنا وقال[37]:

لو علمنا مجيئكم لفرشنا
مهج القلب أو سواد العيون

وأكثر من ذلك فإنه شفع لهم عند بعض الإدارات العمومية ليحصلوا على تأشير جوازاتهم بسرعة يقول: «فذهب معنا – يعني عبد الفتاح المذكور – حتى بلغنا المحل المسمى عندهم الباسبورات (...) وكلمهم فينا فقال هؤلاء كذا وكذا فخلوا سبيلنا والحمد لله». بل إنه استضافهم بمنزله وأوصلهم إلى زاوية قريبة منه فكان أحد مريديها يخدمهم ويتجول معهم في الأزقة ويطلعهم على معالم المدينة يقول: «فسار بنا عبد الفتاح إلى منزله في محل من الاسكندرية فجلسنا في زاوية قريبة منها فصحبنا أحد خدمتها فصار يسير معنا في بعض الأحياء يدلنا على بعض الأزقة»[38].

ثم إنهم في الاسكندرية التقوا بصاحب إدارة الجوازات وكان ذا أريحية فاحتفى بهم وقدم لهم أفضل ما يكرم به الأضياف من الأشربة يقول: «أتانا عبد الفتاح يريد أن نسير معه إلى كاتب الباسبورات واسمه عبد الفتاح فلما أتيناه فرح وأظهر البشاشة وأمر لنا بشراب القهوة لأنه هو الذي يكرمون به من دخل عليهم»[39].

ولما رجع بهم عبد الفتاح المذكور إلى منزله أخذ في التحضير لندوة أدبية تجمع الوفد الشنقيطي إلى شيخ من علماء البدو بمصر اسمه أحمد حمزة كان يحرص على ملاقاة الشناقطة ويشتاق إلى محاورتهم فانطلق معهم إلى شاطئ البحر حتى لبثوا ساعة وهم يتناشدون الأشعار مستمتعين بالطرف الأدبية والفكاهات، وقد تحدث الشيخ عن هذا اللقاء الأدبي بشيء من التواضع العلمي غير قليل مسجلا ما توج به من التنويه بالشناقطة والتأكيد على تفوقهم الأدبي يقول: «فظن – يعني أحمد حمزة – أنا ممن يضرب له بذلك وربما يستسمن ذو ورم فسرنا إلى أن بلغنا حومة أبي العباس المرسي فوجدنا الشيخ بجانب البحر فأجلسنا بجنبه ورحب بنا. ثم وضع لنا مائدة وقال لنا وقد كنا ننشد له بعض الأشعار أنتم الذين تعرفون علم الأدب»[40].

34 - المخطوطة السابقة، ص 11.
35 - رحلة محمد فال بن بابه سابقة ص 11.
36 - المخطوطة السابقة ص 12.
37 - المخطوطة السابقة ص 4
38 - المخطوطة السابقة ص 4
39 - المخطوطة السابقة والصفحة
40 - المخطوطة السابقة ص5

وقد تأسف هذا الشيخ المصري كثيرا على مفارقة الوفد الشنقيطي فنظم في ذلك أبياتا تبوح بالاحتفاء وتؤكد أن مغادرة القوم ألهبت بين جوانحه شوقا إلى لقائهم شديدا، فأخذت عينه تفيض من الدمع حزنا ألا يلتقيا مرة أخرى، يقول[41]:

تركوا المقام بمنزلي وجواري
فلأجل ذا حمر الدموع جوار
قالوا تخاف البرد قلت جوانحي
فيها لهيب فاق حر النار
إن غبتمُ عن منزلي ما غبتمُ
عن خاطري كلا ولا أفكاري
كونوا كما شئتم فما لي عنكمُ
بد ولو قطعت بالبتار

أما الفقيه الولاتي فقد لقي احتراما وتقديرا من قبل النخب المثقفة في مختلف المناطق التي مر بها أثناء رحلته، وعلى وجه الخصوص كان له حضور متميز في ذاكرة الحواضر المغربية وفي أذهان العلماء والمثقفين المغاربة، وقد تراوح تنويههم به بين الشعر والنثر، فأشادوا بمكانته العلمية في مدونات نثرية، ونوهوا بمستواه المعرفي في نصوص شعرية رصينة، من ذلك مثلا قول بعضهم[42]:

من وحي ذكرى العالم الوالاتي
أهدي تحياتي لخير وعاة
طلاب هذا الشأن من وصلوا عُلا
ماضي البلاد بحاضر وبآت
واذكر ولاتة في معاقل عزها
وعميدها المتصدر الوالاتي
أستاذ من حمل اليراع بأفقها
وإمامها الكشاف للغمرات
من ساد في سودانها وتخومها
بمتونه وفنونه النضرات
وممهد سبل الوصول لسالك
لأصول مذهب مالك العطرات
وعلا «مراقي للسعود» و«مرتقى»
عصم العقول بها من الشبهات
ولرب نازلة أجال جياده
فيها فأحرز فائز القصبات
يا عالم الصحراء غير مدافَع
في جيله ومجدد الخلوات
أنفقت ريعان الشبيبة طالبا
وصرفت شطر العمر في الختمات
حلفا لألواح قعيد محاضر
وسمير أسفار خدين دواة
تملي وتكتب أو تناظر أو ترى
تستعرض الطلاب في السبرات

الخاتمة

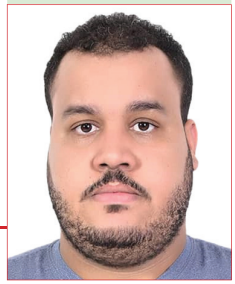
تعد الرحلات الحجازية نصوصا ثقافية بالغة الأهمية إذ تطلعنا على كثير من أنماط العيش وتقاليد الشعوب كما تقص علينا من أنباء الحج والعمرة وتقدم لنا أيضا معلومات مهمة تتعلق بالصلات الثقافية التي ربطت بين بلاد شنقيط وبين الحواضر الاسلامية في مطلع القرنين الثالث الرابع عشر الهجريين. كما تركز بشكل خاص على الحديث عن بعض القضايا التي لم يألفها أصحاب هذه الرحلات في مجتمعاتهم مثل المستجد من إجراءات السفر كالجوازات وتأشيرها والتذاكر واستحضارها وبطاقة الدخول إلى الباخرة أو القطار وتأمين الأمتعة في مخازن المحطات والنظام الجمركي وإجراء الصور الشمسية والقيام بالتلقيحات اللازمة، زد على ذلك ما يرتبط بجديد المشروبات (القهوة) والمأكولات (الملوخيا) وبعض الأمور المتعلقة بتنظيم الحياة (اليوميات) وغيرها.

وبالجملة فإن الرحلات الحجازية تعتبر عنوانا للتثاقف والوصال ومنتدى للفكر والحوار، ذلك أن الرحالة كثيرا ما يلتقي بعدد من الأئمة والعلماء فيُملي ويستملي ويُفتي ويستفتي، ويُجلي ويستجلي ويأخذ ويُعطي ويسمع ويُلقي مفيدا ومستفيدا فجاءت هذه الرحلات معرضا مصغرا لمختلف العلوم الإسلامية من فقه وأدب وطب ودبلوماسية وإعلام وتصوف وإفتاء. وصفوة القول إن الرحلات الحجازية أثرت بفاعلية في مناطق الجوار والاقتراب (إفريقيا والمغرب العربي) كما أبقت بصماتها راسخة في مناطق البعد والاغتراب (الشرق الأوسط، آسيا وأوروبا) فكانت عنوانا لنشر المعارف والعلوم، ويمكن أن نعد ضمن هذا الرحلات وجوها ثقافية أثرت في عديد الحواضر الإسلامية، فثمة على الأقل من هؤلاء عشرون صابرون عملوا جهدهم على نشر المعارف والعلوم بمختلف المحطات التي مروا بها.

وفي أعقاب هذا الجهد نوصي بأمور منها:

- استمرار جهود أصحاب الرحلات الشنقيطية إذ أبقوا لهذه البلاد في المهاجر العربية والإفريقية والآسيوية سمعة حسنة وصورة مشرقة بما نشروا من المعارف والسلوك ولما حاوروا من الأئمة والملوك.
- استشعار مكانة السفارة الثقافية لدى كل من يمثل هذه البلاد الشنقيطية في ندوة أو مؤتمر دولي فعليه أن يستحضر منزلة بلاده العلمية ومكانتها المتميزة وليعلم أنه تحت المجهر، فيلزمه أن يحرص على الفصاحة والبيان ويحذر كل الحذر من التلعثم والعزوف عن الإبانة والإعراب.
- استحضار القيمة الكبرى للدبلوماسية الثقافية إذ تعود على البلاد بالنفع العميم فينال الرحالة منها حكمة وحنكة وتكتسب البلاد رصيدا في النفوس، وربما تحظى بآخر من فلوس.

41 - رحلة محمد فال بن بابه مخطوطة سابقة ص 5.
42 - محمد يحيى الولاتي في الذاكرة المغربية، مقال مرقون أ د. محمدن أحمد المحبوبي ص 11.



عبد الله محمد عبد العزيز
طالب باحث بسلك الدكتوراه،
تخصص: اللسانيات وقضايا اللغة العربية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية / جامعة محمد الخامس بالرباط

حضور العلماء المغاربة في الدرس النحوي ببلاد شنقيط

(ابن آجروم نموذجا)

مقدمة:

يحسن التنبيه في هذا المقام إلى أن بلاد المغرب العربي، وخاصة منطقة المغرب الأقصى عرفت منذ القرن السابع الهجري تطورا كبيرا على مستوى المناهج والمقررات، ونموا متميزا في حقل المعارف والثقافات، فكانت الموئل لعديد المدارس النحوية، مما هيأها لأن تشع من نورها على جاراتها، لكي تصبح مناط القصد وقبلة الدارسين، فأمّها من حولها من أهل القرى متلبثين بمراكزها الثقافية، ومناراتها العلمية، رغبة في مدارسة النحو ومحاورة العلماء، فأردنا أن نجوس خلال هذا الموضوع محاولين الكشف عن تأثير الرافد المغربي في الدراسات النحوية بالبلاد الشنقيطية، مركزين بشكل خاص على حضور ابن آجروم، فماذا عن تأثيرات العلماء المغاربة على الدرس النحوي الشنقيطي؟ وما الوجوه الثقافية البارزة التي فعلت فعلها في هذا التأثير؟ وكيف كان عاقبة ذلك التحاور الثقافي الذي تم بين المنطقتين؟ ثم ما حظ ابن آجروم من هذا التأثير؟

ذلك ما نروم الإجابة عنه عبر المحاور الآتية:

أولا/ الموضوع: الرؤية والتأسيس

وضمن هذا المحور سنتناول نقطتين: أولاهما تعمل على محاورة العنوان واستنطاقه. وثانيتها تعنى بتأصيل الموضوع واستبانته.

I. العنوان محاورة وتحليل:

إن هذا العنوان يسعى إلى الكشف عن تأثير النحاة المغاربة في الثقافة الشنقيطية مركزا بشكل خاص على جهود ابن آجروم، فمن الواضح أن المنطقتين جمعت بينهما روابط وثيقة، وصلات معرفية حميمة، جاء هذا الجهد ليستجلي جانبا منها مركزا بشكل خاص على جسور التواصل وقنوات التأثير في حقل الدراسات النحوية، حيث كانت المؤلفات المغربية في هذا الحقل ذات حضور كبير في الساحة الشنقيطية، وكان أئمتها أساتذة وشيوخا لأبناء شنقيط خاصة في الفترات التي كانت فيها ثقافتهم تنطلق وتتأسس.

II. الموضوع معالجة وتأصيل

ويحسن التذكير بأن بلاد المغرب الأقصى كان لأبنائها حضور كبير في الساحة الشنقيطية، فالقارئ للتاريخ الثقافي لهذه الأخيرة يعلم أن الحصص الدراسية الأولى بأكنافها تمت رعايتها من قبل لفيف من العلماء المغاربة نذكر على رأسهم عبد الله بن ياسين الجزولي (ت451هـ) الذي يعد المعلم الأول للشناقطة، ثم إن الأمير أبا بكر بن عمر قد اصطحب معه أثناء عودته من المغرب الإمام أبا بكر محمد بن الحسن الحضرمي (ت489هـ) والفقيه إبراهيم الأموي الذي كان معلما وقاضيا في مجلس الأمير وهؤلاء الثلاثة هم أصل انتشار العلوم الدينية بين قبائل موريتانيا على ذلك العهد، ونذكر من الذين جاءوا من بعدهم الشريف عبد المؤمن مؤسس قرية تيشيت، والحاج عثمان أحد مؤسسي قرية وادان، وكانا قرأا على القاضي عياض ونهلا من علومه فانتشر عنهما العلم واتسع نطاقه[1]. وبذلك نعلم أن الفضل في انتظام الحصص الدراسية الأولى بالربوع الشنقيطية يرجع إلى أهل المغرب الذين ظلوا على مر الأيام يمدون هذه البلاد بنافع الحكم ونادر العلوم، فقد وصلت المؤلفات المغربية إلى الساحة الشنقيطية في وقت مبكر وفي مقدمتها رسالة الآجرومية، وإن كنا لا نعلم بالتحديد تاريخ وصولها إلى البلاد، إلا أن المعلومات المتوفرة تشير إلى أن أول ذكر لها يرجع إلى أواسط العقد الرابع من القرن العاشر حيث ذكر البرتلي في كتابه «فتح الشكور» أن «عبد الله بن محمد الغيث المحجوبي (ت937هـ) قد شرح الأجرومية»[2].

1 - الحياة الثقافية: المختار بن حامد: بيت الحكمة: تونس 1990 ص: 3.
2 - البرتلي: فتح الشكور، دار الغرب الإسلامي، الرباط، 1981 ص: 28

ومعنى ذلك أن هذه الرسالة النحوية كانت حاضرة في الدرس الشنقيطي منذ فترة، فمن المفترض أن لا يتم شرحها إلا بعد التمكن من مضامينها، فلعل وصولها إلى البلاد كان في بحر القرن التاسع الهجري. وفي هذا السياق لا يستبعد أن تكون بلغت إلى البلاد في بحر القرن التاسع الهجري غير أنها بقيت على مستوى المقررات والدروس ولم تمتد إليها أنامل العلماء بالشرح والتعليق إلا ابتداء من التاريخ المتقدم والله أعلم.

ومن كتب النحاة المغاربة التي وصلت إلى البلاد في وقت مبكر من تاريخها الثقافي كتب المكودي (ت: 807هـ) خاصة شرحه على الألفية وكتابه التبسيط والتعريف في فن التصريف اللذين قدم بهما محمد سعيد بن تكدي اليدالي في رحلة عودته من المغرب، ويعد هذا الرجل جالب النحو إلى منطقة «الكَبلة» وذلك ما سجله أبو بكر بن الإمام [3] في نظمه لأنساب قومه.

حيث يقول متحدثا عن بعض سلالاتها المنقرضة[4]:

وانقرضوا ومنهم السعيد
نجل تكدي العالم الفريد
أول من للقبلة النحو جلب
وما له سوى ثلاث تنتسب

والجدير بالذكر أن هذا اليدالي أورث النحو حفيده المختار بن بونه الجكني معلم النحو الأول في البلاد ومؤلف: «الجامع بين التسهيل والخلاصة المانع من الحشو والخصاصة» وذلك ما أكده اللبناني يوسف مقلد حيث يقول: «هذا وقد بلغ النحو أوجه في تلك البلاد، ولا نعلم دخول النحو إلى موريتانيا إلا أن محمد سعيد اليدالي كان أول من جلبه إلى الكَبلة في القرن العاشر ولذا سمي بالنحوي، ومنه رضعه حفيده المختار بن بونه الذي انتهت إليه رئاسة النحو»[5].

المقررات اللغوية:

وقد كانت رسالة ابن آجروم المعروفة بـ«الآجرومية» من أبرز المقررات النحوية عند القوم، فقد عول عليها الموريتانيون كثيرا فشرحوها وعلقوا عليها ونظموها، أما شروحها فقد ناهزت الثلاثين، وأما أنظامها فقد وقفنا على أربعة منها، أشهرها نظم محمد بن أب القلاوي المعروف بـ«عبيد ربه» (ت1109هـ) الذي نالت منظومته بين الموريتانيين شهرة واسعة، وكادت أن تصبح عوضا عن الآجرومية وبدلا منها، وتجاوزت شروحها العشرة (11 شرحا)، ويتنزل في هذا السياق شرح المكودي للألفية.

وفي المقابل نشير إلى أن المؤلفات الشنقيطية امتدت إلى الساحة المغربية، إذ وصل إليها كتاب المختار بن بونه الجكني (ت1220هـ) «الجامع بين التسهيل والخلاصة، المانع من الحشو والخصاصة»، لينال عناية خاصة من قبل السلطان المغربي المولى عبد الحفيظ، الذي شرح هذا الكتاب شرحا متميزا يكشف عن التمكن من ناصية النحو والاطلاع على مضامين هذا المؤلف، وقد سمى كتابه: «القول المختار على الألفية والاحمرار، وهذا ما يدل على أهمية كتاب ابن بونه وشيوعه في الأوساط العلمية، حيث نال شهرة عجيبة. ومن الجدير بالذكر أن هذا السلطان نظم «مغني اللبيب» نظما طالعه الموريتانيون واعتمدوه، وقد شرحه سيدي محمد الاغظف الوسري الحوضي.

ثانيا: ابن آجروم

الترجمة والتعريف

هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن داود الصنهاجي، ويعرف بابن آجُرُوم (ولد 672 هـ / 1273 - توفي 723 هـ /1323)، فقيه ونحوي مغربي من صنهاجة، اشتهر بكتابه الآجرومية الذي يعتبر من أهم كتب النحو العربية.

وابن آجُرُوم، بمد الألف وضم الجيم وتشديد الراء المضمومة كلمة صنهاجية معناها الفقير والصوفي، وكان جده داود أول من عُرف بهذا اللقب. وصفه شُرّاح مقدمته كالمكودي والراعي وغيرهما بالإمامة في النحو.

ولد بفاس، ودرس فيها، وقصد مكة حاجاً مروراً بالقاهرة حيث لبث مدة ودرس على النحوي الأندلسي أبي حيان محمد بن يوسف الغرناطي وحظي بإجازته. وفي مكة عاش زمناً وألّف مقدمته الآجُرّومية، وعندما عاد إلى فاس لازم تعليم النحو والقرآن في جامع الحي الأندلسي إلى أن توفي.

اشتهر ابن آجُرُوم بالتقوى والصلاح ووصفه معاصروه بأنه كان فقيهاً أديباً رياضياً، إماماً في النحو ومتبحراً في علوم أخرى منها التجويد وقراءة القرآن الكريم.

توفي في شهر صفر الخير، ودفن داخل باب الحديد بمدينة فاس ببلاد المغرب. قال الكفراوي في حاشيته: حكي أنه ألف متن الآجُرُومية تجاه البيت الشريف، وحكي أيضا أنه لما ألفه ألقاه في البحر وقال (إن كان خالصا لله تعالى فلا يبلى) وكان الأمر كذلك.

ومن أهم مؤلفاته كتابه «المقدمة الآجُرُومية في مبادئ علم العربية» أوجز فيه كتاب «الجُمَل في النحو» لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحق الزجّاجي في خمسة وأربعين ومئة باب تناولت أبواب النحو والصرف

3 - هو أبو بكر بن الإمام اليدالي، عالم جليل وشيخ محظرة، كان خطاطا كثير النسخ للكتب، توفي سنة 1363هـ.
4 - مخطوط بحوزتنا.
5 - الشعراء القدماء والمحدثون في موريتانيا يوسف مقلد ص: 342.

والأصوات والضرورات الشعرية، وهي مباحث سهلة الحفظ تتعلق بعلامات الإعراب وتصريف الأفعال وإعرابها وأنواع المعربات من الأسماء، فكانت أساس الدراسات النحوية في زمنه، وتأخذ بمبدأ الاختيار من المدرستين الكوفية والبصرية، مع أن ابن آجروم كان أقرب إلى مذهب الكوفيين على خلاف الزجّاجي الذي كان ميالاً إلى البصريين.

طبعت المقدمة عدة طبعات في البلاد العربية وفي روما وباريس ولندن وميونيخ مع ترجمات إلى اللاتينية والفرنسية والإنكليزية والألمانية.

كتب ابن آجُرُوم عدة مصنفات كما ألّف جملة أراجيز في القراءات والتجويد. منها شرح لمنظومة الشاطبي «حرز الأماني ووجه التهاني»، وسمّى ابن آجُرُوم أرجوزته هذه «فرائد المعاني في شرح حرز الأماني».

وقد مارس الشيخ التدريس في الجزائر وذاع صيته في زاوية سيدي سالم بن مخلوف في منطقة القبائل، وقصدها العلماء من كل حدب وصوب للتعلم والتعليم[6].

ثالثا: ابن آجروم: الحضور والتأثير

وضمن هذا المحور نعرض لمسألتين أولاهما تهتم بالأنظام والشروح المتعلقة بهذا النص النحوي، وثانيتهما تعنى بما تم من توظيف هذا النص والإحالة عليه.

I. الشروح والمنظومات:

لقد لاقى متن (المقدمة الآجرومية) – كما أسلفنا – ترحيبا شديدا، وإقبالا كبيرا، وعناية فائقة، من لدن شيوخ المحاظر الشنقيطية وطلبتهم على حد سواء، حيث أصبح هذا المتن من أهم المقررات النحوية التي تدرس في المحاظر الشنقيطية، بل وأصبح هو الكتاب النحوي الأول للمبتدئ في دراسة النحو العربي في هذه الربوع، حيث وجد فيه شيوخ محاظر هذا القطر وطلبتهم المادة العلمية المناسبة لمبتدئي النحو، مما جعلهم يُقبِلون عليه بالدراسة والتدريس، وجعل العلماء ينكبّون عليه بالشروح والمنظومات والتعليقات والتطرية، بل وحتى المحاذاة بالتصنيفات المنثورة، مثل ما فعل العلامة المختار بن بونا الجكني[7] الذي ألف مقدمة مختصرة في النحو، وكذلك العلامة باب بن محمذن حمدي الحاجي[8] الذي له هو الآخر مقدمة في النحو، وكذلك العلامة محمد سعيد اليدالي[9] الذي ألف رسالة في النحو، على منوال المقدمة الآجرومية.

يقول الدكتور عبد القادر بقار متحدثا عن تلك المكانة الكبيرة، التي احتلها هذا المتن في نفوس الشناقطة: «إن مقدمة ابن آجروم لقيت في موريتانيا كما في المشرق العربي إقبالا عليها، فقد كانت من مقررات المدارس الموريتانية، قصد تعليم النحو للناشئة»[10].

كما نجد أيضا الدكتور محمذن ولد المحبوبي يصنف هذه المقدمة ضمن أبرز المقررات النحوية واللغوية التي حظيت باهتمام الشناقطة، بل واعتبرها من أكثر المتون النحوية حضورا في المحاظر الشنقيطية، حيث يقول: «من أبرز هذه المقررات وأكثرها حضوراً رسالة ابن آجروم المعروفة بـ «الآجرومية» فقد عول عليها الموريتانيون كثيراً، فشرحوها وعلقوا عليها ونظموها، أما شروحها فقد ناهزت الثلاثين، وأما أنظامها فقد وقفنا على أربعة منها، أشهرها: نظم محمد بن آب القلاوي المعروف بـ «عبيد ربه» (ت:1109 هـ)، الذي نالت منظومته بين الموريتانيين شهرة واسعة، وكادت أن تصبح عوضاً عن «الآجرومية» وبدلاً منها، وتجاوزت شروحها العشرة (11 شرحاً)»[11].

وهذا الدكتور محمد المختار بن اباه يراها من بين الكتب التي يعتبر أنها هي الأسس المعرفية لمدرسة النحو في هذه البلاد، حيث يقول: «الجامع والتسهيل وشروحه، وكافية ابن مالك، وفريدة السيوطي، ومقدمة ابن آجروم، وملحة الإعراب، هذه هي الأسس المعرفية لمدرسة النحو»[12].

ويتجلى هذا الحضور القوي الذي حظيت به المقدمة الآجرومية، والشأو الكبير الذي بلغه هذا المتن عند علماء الشناقطة، في كثرة الأعمال التي أقيمت حولها من شروح ومنظومات، حيث ناهزت تلك الأعمال السبعين، حسب ما اطلعت عليه من عناوين متفرقة في بعض المصادر والمراجع، إذ وجدت أن شروح الشناقطة لمتن المقدمة الآجرومية بلغت الثلاثين، كما أن أنظامهم لها وصلت العشرة، وقد نالت هذه الأنظام هي الأخرى حظها من الشروح حيث قاربت شروحها الثلاثين، كان لنظم الآجرومية المعروف بـ«عبيد ربه» نصيب الأسد من تلك الشروح، حيث مال الشناقطة لهذا النظم ووضعوا

6 - موسوعة ويكيبيديا بتصرف

7 - تقدمت ترجمته، ص: 14.

8 - هو العلامة والمدرس الشهير والصوفي الشاذلي المعروف باب بن محمذن بن حمدي بن المختار بن الطالب أجود الحاجي وطنا، الشريف نسبا، (المتوفى : 1316هـ).
وقد اشتهر بالورع والتمكن من علم أسرار الحروف، كما كان - رحمه الله تعالى - يلقن الأوراد الشاذلية، وقد حاول إقامة الخدود في قومه، له تآليف عدة في شتى المجالات المعرفية.

9 - العلامة محمد اليدالي (1096هـ - 1166هـ، واسمه: محمد بن المختار بن محمد سعيد بن المختار من قبيلة (إدوداي) اليداليين التي تنتمي إلى تخالف (تشمشمه) المعروف.
ويعد الشيخ محمد اليدالي واحدا من أكبر أربعة علماء عرفهم المنتبذ القصي، ألف في تفسير القرءان وعلم الكلام والتصوف والتاريخ وجمع بين المعقول والمنقول، كان لكثرة تآليفه يجوب الآفاق بحثا عن الورق في عصر شح فيه وجود الورق، ومن تآليفه الذهب الإبريز في كتاب الله العزيز وخاتمة التصوف وشرحها وفوائد الفوائد: وهو كتاب في العقائد على طريقة المتكلمين الأشاعرة.. وغيرها. (التفسير والمفسرون ببلاد شنقيط لمؤلفه د. محمد بن سيدي محمد بن مولاي، بتصرف).

10 - د. عبد القادر بقار، أستاذ بجامعة قاصدي مرباح ورقلة، المخطوط الجزائري ومكانته في المحاظر الموريتانية، عنوان بحث بمجلة رفوف، مخبر المخطوطات الجزائرية في غرب إفريقيا، جامعة ادرار – الجزائر العدد السادس – مارس 2015م.

11 - د. محمذن ولد أحمد بن المحبوبي، أستاذ مادة أصول النحو في المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، بحث بعنوان: التواصل الثقافي بين المغرب وبلاد شنقيط خلال القرنين 12 و13 الهجريين، جريدة "مشاهد24" جريدة إلكترونية تصدرها شركة "امبروف ميديا للاستشارات"، 2015م

12 - تاريخ النحو العربي، ص : 442.

عليه الكثير من الشروح، كما أشار لذلك الدكتور محمذن بن المحبوبي أعلاه.

وسأقدم بين يدي القارئ الكريم قائمة من المؤلفات استنادا إلى عدة مصادر ومراجع أغلبها فهاريس المكتبات، وكتب تراجم، ورسائل تخرج جامعية، ولهذا وجدت صعوبة بالغة في اقتفاء آثار جلها والوقوف على معلومات عن مصيرها، لذلك حصرت الموضوع وحشرته في العناوين الآتية، بادئة بشروح الآجرومية، متبعة لها الأنظام، خاتمة هذا المبحث بما حظيت به من شروح لتلك الأنظام.

أ- شروح الشناقطة للمقدمة الآجرومية:

شرح على متن الآجرومية، لعبد الله الملقّب اند عبد الله بن سيدي أحمد بن محمد بن عبد الله، الفقيه النحوي، المحجوبي الولاتي، المتوفى سنة: (1037هـ)[13].

الفتوح القيومية في شرح الآجرومية لأحمد بابا التيمبكتي الفقيه بن الحاج أحمد بن عمر بن محمد بن أقَيْت بن عمر الصنهاجي، المتوفى سنة: (1036هـ)[14]

الفتوح القيومية في شرح الآجرومية، لسيدي أحمد بن اندغ محمد بن أحمد التيمبكتي، المتوفى سنة: (1045هـ)[15]، يقول عنه البرتلي: «له شرح حسن على الآجرومية، سماه الفتوح القيومية، فيه فوائد مهمة وفروع تتمات يتشوف لها عالي الهمة»[16].

مختصر المواهب السّنية والمنَح الربّانية في شرح الآجرومية، للطالب محمد بن أبي بكر الصديق البرتلي الولاتي، صاحب «فتح الشكور» المتوفى سنة: (1219هـ)[17]، كما شرحها ثلاثة شروح أخرى هي:

شرح الآجرومية المتوسط.[18]

شرح الآجرومية الكبير.[19]

شرح الآجرومية الصغير[20].

شرح الآجرومية، لأحمد الجيد البرتلي الولاتي المتوفى سنة:(1218هـ)[21].

شرح الآجرومية، للطالب محمّد بن الشيخ العابد المتوفى سنة: (1219هـ)[22]

ـشرح الآجرومية المطول، لسيدي عثمان بن أعمر بن سيداتي اليونسي الولاتي (المتوفى سنة: (1227هـ)[23]، كما أن له عليها شرحا آخر، هو: شرح الآجرومية الموجز[24].

شرح الآجرومية لأحميتي، أحمد بن الطالب محمود بن أعمر الإدوعيشي المتوفى سنة: (1257ه)[25].

مختصر المواهب السَّنِيَة والمنَح الرّبّانية في شرح الآجرومية، لمحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي بكر البرتلي المتوفى سنة: (1263هـ)[26].

النفحة القيومية بتفسير الآجرومية، للشيخ سيديًّا بن المختار بن الهيبه بن أحمد دَوله بن أبابك «الشيخ سيديا الكبير علما» المتوفى سنة: (1284هـ)[27].

تعليق على الآجرومية، لمحمد بن أحمد الصغير بن امبوجة التيشيتي

13 - – فتح الشكور، ص : 283.
14 - حياة موريتانيا الثقافية، ص: 65.
15 - النحو العربي ببلاد شنقيط، ص : 85.
16 - فتح الشكور، ص: 77.
17 - النحو العربي ببلاد شنقيط، ص 97 :
18 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص : 97.
19 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص : 97.
20 النحو العربي ببلاد شنقيط، ص : 96
21 – حياة موريتانيا الثقافية، ص : 64.
22 شنقيط المنارة والرباط، ص : 619.
23 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص: 179
24 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص: 179
25 النحو العربي ببلاد شنقيط، ص : 181.
26 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص : 181.
27 د. يحي بن البراء، المجموعة الكبرى الشاملة لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء، المجلد2، ص: 136.

المتوفى سنة: (1323هـ)[28].
شرح الآجرومية، لمحمد يحيى الفقيه بن محمد المختار بن الطالب عبد الله الولاتي المتوفى سنة: (1330هـ)[29].
شرح الآجرومية (لم يكمله)، للطالب بن عبد الله بن محمد ناجم المتوفى سنة: (1355هـ)[30].
شرح على الآجرومية في النحو، لمحمد «باي» بن سيدي أعمر بن الشيخ سيدي محمد الخليفة بن الشيخ سيدي المختار المتوفى سنة: (1347هـ)[31].
شرح الآجرومية، للمختار بن عبد المالك المتوفى سنة: (1385هـ)[32].
شرح الآجرومية الحاج محمود با المتوفى سنة: (1398هـ)[33].
طرة ابن اجميل على الآجرومية، لمحمد المختار بن اجميل نسخت سنة: (1400هـ)[34].
شرح الآجرومية، لأحمد بابُ (حباب) بن سيدي محمد بن أحمد بابُ بن عبد الباقي بن محمد (اشوين) بن بو سيف المتوفى سنة: (1408هـ)[35].
شرح الآجرومية، محمد بن محمد العيدي (بدّيدي) بن العالم بن حبيل المتوفى سنة: (1412هـ)[36].
شرح شواهد شرح الشيخ سيديا للآجرومية، لمحمد بن المصطفى بن مُحمد سيدينا المتوفى سنة: (1418هـ)[37].
كشف الغيوم على شرح ابن آجروم، للزين بن محمد المختار (خطري) بن الشيخ بن محمد الأمين بن الإمام المتوفى سنة: (1419هـ)[38].
شرح على متن الآجرومية، لمحمد البوصيري بن سيدي المختار المتوفى: (ق.14هـ)[39].
شرح على الآجرومية، لمُحمد المختار بن الطيب بن اجمي، المتوفى سنة: (1423هـ)[40].
فتح القيّوم شرْح نظم ابن آجروم، عمّويه الطالب عمر بن احْمدنا الله الطلابي[41].
المنهاج للمحتاج في عقد ما نثره الصنهاجي للشيخ أحمد التيجاني الفوتي[42].
الدُّرّة النحوية في شرح الآجرومية. محمد بن أحمد بن يعل الحسني[43].

ب- أنظام الشناقطة للمقدمة الآجرومية:

نظم الآجرومية، المشهورة بـ «عبيد ربه» والتي تعد من أوجز منظومات الآجرومية وأقربها إلى نص الكتاب الأصلي، وهي أرجوزة تقع في 154 بيتًا نظمها محمد بن أبَّ القلاوي المتوفى سنة: (1160هـ)[44].
منظومة في النحو عقد بها منثور ابن آجروم، للسالم بن المصطف بن آبودا المتوفي حوالي سنة: (1300هـ)[45].
نظم الآجرومية مع شرحه، لمحمد يحيى بن مُحمد المُختار بن الطالب عَبد الله النفاع بن أحمد حاج الولاتي المتوفى سنة: (1330هـ)[46].
نظم الآجرومية. محمد المختار بن محمد يحيى الولاتي المتوفى سنة: (1352هـ)[47].
نظم الحطاب لمحمد يحيى بن سيدي محمد بن محمد بن محمد بن سليمة اليونسي المتوفى سنة: (1354هـ) عقد به متمات الآجرومية[48].
نظم الآجرومية، لمحمد بن أبي بكر

28 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص : 190.
29 النحو العربي ببلاد شنقيط، ص : 160.
30 – المجموعة الكبرى، مجلد:2، ص : 155.
31 المجموعة الكبرى، مجلد:2، ص : 618.
32 المجموعة الكبرى، مجلد:2، ص : 118.
33 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص : 204.
34 – وديع أكوين، باحث بسلك الدكتوراه في فريق البحث: "التراث الفقهي المالكي بالغرب الإسلامي دراسة وأبحاث، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس، الشروح والأنظام الصحراوية على المقدمة الآجرومية، بحث في مجلة الرابطة المحمدية للعلماء.
35 – المجموعة الكبرى، مجلد:2، ص: 34.
36 - المجموعة الكبرى، مجلد:2، ص: 265.
37 – المجموعة الكبرى، مجلد:2، ص: 283.
38 – المجموعة الكبرى مجلد:2، ص: 96.
39 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص: 204.
40 – المجموعة الكبرى، مجلد:2، ص : 279.
41 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص : 208.
42 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص : 210.
43 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص : 212.
44 – تذكر بعض المصادر أن نسبته إلى شنقيط هي محض تجوز، حيث يرون أنه مُزّمّري نسبا توالي مولدا وادارا، أما سبب نسبته للشناقطة فيرجعونها إلى كثرة اشتغالهم بنظمه (عبيد ربه)، ذكر هذا (أحمد سالم بن مقام الحسني، في حاشية كتابه: ضبط وتنسيق ومراجعة لنظم عبيد ربه، ص: 2. كما أورده د. أحمد جعفري في مقال عنونه بمحمد بن أب الجزائري حياته وجهوده اللغوية منشور في مجلة جامعة غرب كردفان للعلوم الإنسانية – السودان، العدد الخامس يناير 2011).
45 المجموعة الكبرى، مجلد: 2، ص: 99.
46 – المنارة والرباط، ص: 60.
47 – المجموعة الكبرى، مجلد: 2، ص: 205.
48 – المجموعة الكبرى، مجلد: 2، ص: 289.

الكيهيدي المتوفى سنة: (1401هـ)[49].
نظم مَتْن الآجرومية لمحمد الأمين بن المختار الكنتي[50].
نَظْم مَتْن الآجرومية لمحمد بن المختار[51].
نَظْم الآجرومية باللّهجة الحسّانية.
سيدي محمد بن حبيب الله الجكني[52].
نظم الآجرومية (باللهجة الحسانية)، للأستاذ الشيخ محمد الحافظ بن السالك العلوي، سماه «نحو الآجرومية في الأثواب الحسانية[53].

جـ - شروح الأنظام الشنقيطية للمقدمة الآجرومية:

شرح نظم الآجرومية، لمحمد المختار بن الطيب بن اجميل المتوفى سنة: (1120هـ)[54]
شرح منظومة عبيد ربه لسيدي محمد بن حبت القلاوي المتوفى سنة: (1288هـ)[55].
المنبه على عبيد ربه، لمحمد عالي (معي) بن سيدي بن سعيد، المتوفى سنة: (1310هـ)[56].
شرح منظومة ابن آبّ للآجرومية، لابن كنان الكنتي، المتوفى سنة: (1323هـ)[57].
شرح نظم الآجرومية، عبيد ربه»، لمحمد مولود «آده» بن أحمد فال اليعقوبي، المتوفى: (1323هـ)[58].
شرح منظومة عبيد ربه للآجرومية، لمحمد يحيى بن سيدي محمد بن محمد بن محمد بن سليمة، المتوفى سنة: (1354هـ)[59].
كما له كذلك «الفوائد الزّكية على نظم متمّمة الآجرومية (نظم وشرح له)[60] شرح نظم الآجرومية «عبيد ربه» للشّبيه بن ابّوه اليعقوبي، المتوفى سنة: (1359هـ)[61].
طرة على نظم الآجرومية «عبيد ربه» لسيدي عيسى بن محمد المختار بن أهل أحمادو الولاتي، المتوفى ما بين سنة: (1360 – 1370)[62]، وهي موضوع هذا البحث.
شرح نظم الآجرومية، «عبيد ربه» أحمدُّ بن المحمود بن نافع اليعقوبي، المتوفى سنة: (1363هـ)[63].
شرح نظم الآجرومية المسمى عبيد ربه، لمحمد حبيب الله بن مايابى الجكني، المتوفى سنة: (1364هـ)[64].
شرح على نظم الآجرومية المسمى عبيد ربه، مُحمد المختار بن أحمدُّ بن امباله، المتوفى سنة: (1364هـ)[65].
شرح نظم الآجرومية، «عبيد ربه» محمد مختار بن محمد الأمين بن محمد مختار بن أحمد بن حب الله اليعقوبي، المتوفى سنة: (1377هـ)[66].
شرح نظم (عبيد ربه) لأحمدُّ محمود بن أحمد بن محمد «يداده» بن محمذن الحسني، المتوفى سنة: (1382هـ)[67].
طرة على عبيد ربه لمحمد بن محمد المامي بن عبد الله اليعقوبي، المتوفى سنة: (1392هـ)[68].
شرح على نظم عبيد ربه لمحمد البوصيري بن سيدي المختار الجكني، المتوفى سنة: (ق 14 هـ)[69].

49 – المنارة والرباط، ص: 620.
50 – المنارة والرباط، ص: 212.
51 – المنارة والرباط، ص: 214.
52 – المنارة والرباط، ص: 210.
53 – تاريخ النحو العربي، ص : 439.
54 – الشروح والأنظام الصحراوية على المقدمة الآجرومية، بحث في مجلة الرابطة المحمدية للعلماء.
55 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص: 169.
56 – المنارة والرباط، ص : 622.
57 – المنارة الرباط، ص: 290.
58 – المنارة والرباط، ص: 131.
59 –المنارة والرباط، ص: 620.
60 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص: 169.
61 – المرجع نفسه، ص : 197.
62 – مخطوط، مرقون لدى وراقة إسماعيل – قبالة المعهد العالي – نواكشوط.
63 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص: 198.
64 – المجموعة الكبرى، مجلد:2، ص: 209.
65 – الشروح والأنظام الصحراوية على المقدمة الآجرومية، بحث في مجلة الرابطة المحمدية للعلماء.
66 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص: 200.
67 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص: 200.
68 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص: 202.
69 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص: 204.

الموكب الثقافي
مجلة ـ علمية ـ محكمة
نصف سنوية ـ تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

شرح نظم عبيد ربه لعبد الحي بن محمد بن التاب الأنتابي، المتوفى سنة: (1404هـ)[70].

احمرار على نظم الآجرومية في النحو، للسادات بن محمد محمود بن حين، المتوفى سنة: (1406هـ)[71].

شرح نظم الآجرومية، المسمى ‹عبيد ربه› لأحمد بن محمد بن الطالب بن اعلي العلوي، المتوفى سنة: (1417هـ)، سماه تحفة الطلاب القاصدين للإعراب[72].

شرح آجروم بالتزام إعراب البيت، لسيدي بن سعيد أحمد باب، ألفت سنة: (1978م)[73].

تحفة ذوي الألباب على نظم الآجرومية في الإعراب، لأحمد بن محمد بن الطالب بن علي بن الطالب أحمد، المتوفى سنة: (1417هـ)[74].

شرح نظم الآجرومية، لمروان بن سيدي محمد بن محمد يحيى الولاتي، (المتوفى سنة: (1427هـ)[75].

شرْح نظم الآجرومية «عبيد به» للحاج بن السالك بن فحفو المسومي، المتوفى سنة: (1440هـ)، سماه «دليل الطلاب على ما قصدوا من ظاهر» الإعراب»[76].

شرح على منظومة الآجرومية في النحو، لمحمد بن السالك بن الشيخ بن فحفو[77].

تقريب البعيد من منظومة عبيد «شرح منظومة عبيد ربه» لمحمد بن محمد فال بن أبنو[78].

شرح نظم الآجرومية. لهارون سيسي [79].

القطوف الدانية على نظم الآجرومية، لعبد الله ولد إبراهيم ولد عبدات[80].

شرح نظم الآجرومية ‹عبيد ربه› لمحمد طاهر بن أحمد أداه الأنصاري [81].

المفتاح الساري، «شرح عبيد ربه» لزائد الأذان بن الطالب الشنقيطي[82].

ومما لاشك فيه أن هذه الجهود، التي بذلها الشناقطة في خدمة المقدمة الآجرومية اتسمت في الغالب - حسب القليل الذي تسنى لي الاطلاع عليه - بجمال العرض، وقوة الأسلوب، وبساطة العبارة ووضوحها، ورفد مادة الكتاب ببعض الفوائد النحوية، مع الاقتصار غير المخل، هذا عن المؤلفات النثرية، أما الأنظام فتمتاز بقوة شاعريتها وبساطة عبارتها مع الجزالة، وسلامة أسلوبها في طابع علمي رصين، مع تكامل بنائها، بحيث يكون النظم في الغالب خاليا من الحشو والمحسنات اللفظية، مما جعل لهذه الجهود الأثر الواضح في تقريب النحو للمبتدئين وتسهيله عليهم، كما أنها تعتبر خطوة كبيرة في مجال تيسير الدرس النحوي وتبسيطه عموما، وكذلك خدمة للدرس اللغوي الذي يحتاج إلى تضافر جهود الباحثين اللغويين باستعمال أساليب تعليمية متطورة.

II. التوظيف والإحالات:

وفي هذا المستوى نشير إلى أن الشناقطة اعتنوا بابن آجروم عناية كبيرة فضبطوا اسمه، ولقبه من ذلك ما نظمه محمد الحسن بن أحمد الخديم بقوله:

محمد ذو الفضل والعلوم
وهو الذي يدعى ابن آجروم
بالضم للجيم ورا مشددة
على طريق كوفة شد يده
رتبته فوق السماكين ربت
لشهرة قبل رداه اكتُسِب

كما ضبط المرابط محمد سالم بن عدود مولد ابن آجروم بقوله:

في يخصب ابن مالك مرحوما
مضى وأقبل ابن آجروما

كما نطالع بيتين لمحنض باب بن امين يبين ضمنهما عن جانب من التواضع المعرفي غير قليل حيث يقول:

ما هلك امرؤ لقدره عرف
وطائر عن غير عشه انحرف
وأنا لم أتقن من العلوم
إلا اختصارا لابن آجروم

وبهذا المحور الأخير نختم هذا البحث عن حضور العلماء المغاربة في الدرس النحوي ببلاد شنقيط بشكل عام، وابن آجروم بشكل خاص، آملين أن يفتح آفاقا للدارسين والباحثين لإجلاء مختلف مظاهر الصلات الثقافية والمعرفية بين الشناقطة والمغاربة.

70 - النحو العربي ببلاد شنقيط، ص:177.
71 – المجموعة الكبرى، مجلد:2، ص: 97.
72 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ص: 207.
73 – الشروح والأنظام الصحراوية على المقدمة الآجرومية، بحث في مجلة الرابطة المحمدية للعلماء.
74 – المجموعة الكبرى، مجلد:2 ص: 57.
75 – الشروح والأنظام الصحراوية على المقدمة الآجرومية، بحث في مجلة الرابطة المحمدية للعلماء،
76 – النحو ببلاد شنقيط، ص : 208.
77 – المجموعة الكبرى، المجلد: 2، ص : 82.
78 – النحو العربي ببلاد شنقيط، ، ص : 214.
79 – الشروح والأنظام الصحراوية على المقدمة الآجرومية، بحث في مجلة الرابطة المحمدية للعلماء.
80 – طبع عن مكتبة الإصلاح، نواكشوط موريتانيا طبعتين آخرها سنة 2018.
81 – المخطوط الجزائري، ص: 2.
82 – المخطوط الجزائري ، ص: 2.

الباحث محمد بن قاري

تصور الزمن بين المعالجة النحوية القديمة والمعالجة المنطقية

(نسقا ابن يعيش وريشمباخ نموذجا)

1 مهاد:

يأتي تحديد النحاة القدماء للفعل، وربطه بالزمن ـ كما أشير إليه من قبل ـ في إطار التقابل بين الاسم والفعل في الدلالة الاقترانية بالزمن، ذلك أن الاسم يدل على حدث غير مقترن بزمن، بينما يدل الفعل على حدث مقترن بزمن؛ فمتصوره يقع على ميدانين هما الحدث والزمن، يبئرهما معا؛ أي ينقلهما إلى بؤرة الانتباه، كما تفيد عبارة الاقتران؛ مما يعني «أن إدراكنا للأفعال يقتضي منا تنشيط عقدتين تصوريتين في الذهن تنشيطا متزامنا وبنفس الكيفية [وبالكيفية نفسها] هما عقدة الحدث وعقدة الزمن»[1] وحين ناقش النحاة العرب مفهوم الزمن الذي يقتضيه متصور الفعل، ولا يستلزمه متصور الاسم ألفوا بين معطيات لغوية، وأخرى منطقية حول هذا المفهوم، مثال ذلك محاولة السيرافي تسويغ تقدم فعل «الحال» في قوله: «المستقبل أول الأفعال، ثم الحال، ثم الماضي، وهذا شيء كان يذهب إليه الزجاج وغيره، والحجة فيه أن الأفعال المستقبلة تقع بها العدات، ثم توجد بعد تقدم الميعاد وانتظار الموعود، فيكون حالا، ثم يأتي عليه غير زمان وجوده فيكون ماضيا[2]» ينبني هذا التعليل على اعتبار إدراكي ثلاثي المراحل:

ـ مرحلة تصور أولي، تدرك فيها «العدات» على أنها محض تصور، فلو قلنا (سأرافقك غدا) فإن فعل المرافقة تصور محض يستشرف الحدث، ويتوقع زمنه؛ فهو ـ لذلك ـ كالموعود به.

ـ مرحلة أخرى يدرك منها فعل المرافقة باعتباره محققا، وهي مرحلة الحال، كما في قولنا: (أرافقك الآن).

ـ مرحلة تصور ثالثة يصير فيها فعل المرافقة المنجز مخزنا في الذاكرة، مستجلبا منها، وهي مرحلة الماضي، كما في قولنا: رافقتك العام الماضي.

ويبدو أن «النحوي في هذا التعليل يكمن في ربط فعل المستقبل بالدلالة الأصلية التي يفيدها، وهي الدلالة على «العدات» ولكن هذا التعليل بني على تصور منطقي تراتبي يرى الأفعال بمنظار الخروج التدريجي من توقع الحدوث إلى زواله»[3] ويذهب توفيق قريرة إلى أن الخلفيات المنطقية كانت مؤثرة في توجيه مناقشة النحاة للقسمة الثلاثية للفعل، وأن تصنيف الفعل وجهته مقاييس تخص حدوث الحركة في الزمن المنطقي أو الطبيعي، لا في الزمن النحوي؛ مما أفضى إلى اختزال الأفعال إلى قسمين حقيقين، وقسم ثالث افتراضي[4].

تأسيا على ما تقدم فإننا نرى أن تصور النحاة العرب للبنية الزمنية جاء حاملا ظلالا منطقية، وإن ألبست لبوسا نحويا، فإن صلات الرحم بينها وبين التحليل المنطقي يمكن تلمسها.

من المعلوم أنه لابد لكل جملة من تأويل زمني، أي زمن تحيل إليه، وقد انتشر في أدبيات التحليل الزمني الانطلاق من «زمن التلفظ» أي «زمن الإخبار» وفق مصطلح الزجاجي المتقدم، باعتبار ذلك الزمن عماد الإحالة الزمنية في الجملة، «وتشير أغلب الأبحاث حول الزمن إلى أن الطبيعة الداخلية لزمن الفعل طبيعة إشارية»[5].

ترتبط هذه الخاصية بتحديد الإشارة، التي هي مقولة لغوية مربوطة بالشخص، أو الزمان، أو المكان؛ وذلك لتعيين ضمائر المتكلم والمخاطب، وبعض ظروف الزمان، والمكان، وما يجمع بين كل هذه الوحدات المسماة «إشاريات» هو أنه يمكننا إسناد دلالة لها على أساس الإرشادات اللغوية المتصلة بها إن نحن عرفنا مقام القول، فالضمير «أنا» يعين الشخص الذي يتكلم، والظرف «الآن» يعين زمن حصول الكلام...[6].

تأسيسا على الملاحظة أعلاه نعقد ـ فيما يلي ـ مقارنة بين التصور النحوي العربي من خلال نموذج ابن يعيش، والتصور المنطقي من خلال

1 - توفيق قريرة، الاسم و الاسمية و الاسماء في اللغة العربية (مقاربة نحوية عرفانية)، ط 1. صفاقس: مكتبة قرطاج للنشر والتوزيع، 2011 م، ص 47 .
2 - السيرافي، أبو سعيد، شرح كتاب سيبويه، تحقيق رمضان عبد التواب، محمود فهمي حجازي، و محمد هاشم عبد الدايم. ط1. م 1. الهيئة المصرية العامة للكتاب1986، ص59.
3 - توفيق قريرة، الاسم و الاسمية و الاسماء في اللغة العربية (مقاربة نحوية عرفانية)، 48
4 - المرجع السابق، ص 49.
5 - عبد المجيد جحفة. دلالة الزمن في العربية (دراسة النسق الزمني للأفعال). ط1. سلسلة المعرفة اللسانية. الدار البيضاء، المغرب: دار توبقال للنشر، 2006. ص110
6 - للمزيد من التفصيل ينظر: جاك موشلار و آن ريول. القاموس الموسوعي للتداولية. تحقيق عز الدين المجدوب. ترجمة مجموعة من الأساتذة و الباحثين من الجامعات التونسية. ط1. م 2. سلسلة اللسان. تونس: دار سنترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010.ص269

النموذج الريشمباخي[7]، للوقوف على أوجه الائتلاف، وملامح الاختلاف في الجهاز المفاهيمي الموظف في ذينك النموذجين، وقدرة كل منهما على تحليل المعطيات الموصوفة، وصياغة تأويل زمني متسق.

2 نسق ابن يعيش والتخصيص الزمني في الفعل:

يتحدث ابن يعيش في شرحه لمفصل الزمخشري عن استنتاج القيمة الزمنية من العلاقة بين زمن الوجود (زمن الحدث، أو زمن حصوله) وزمن الإخبار (زمن التلفظ) فيقول: «لما كانت الأفعال مساوقة للزمان، والزمان من مقومات الأفعال توجد عند وجوده وتنعدم عند عدمه؛ انقسمت بأقسام الزمان. ولما كان الزمان ثلاثة: ماض وحاضر ومستقبل، وذلك من قبل أن الأزمنة حركات الفلك، فمنها حركة مضت، ومنها حركة لم تأت بعد، ومنها حركة تفصل بين الماضية والآتية؛ كانت الأفعال كذلك: ماض وحاضر ومستقبل»[8]

ويواصل ابن يعيش في تحديد الفروق بين الأفعال الثلاثة: «فالماضي ما عدم بعد وجوده فيقع الإخبار عنه في زمان بعد زمان وجوده، وهو المراد بقوله «الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك» أي: قبل زمان إخبارك. ويريد بالاقتران وقت وجود الحدث لا وقت الحديث عنه، ولولا ذلك لكان الحد فاسدا. والمستقبل ما لم يكن له وجود بعد، بل يكون زمان الإخبار عنه قبل زمان وجوده، وأما الحاضر الذي يصل إليه المستقبل ويسري منه الماضي فيكون زمان الإخبار عنه هو زمان وجوده»

يتلخص اقتراح ابن يعيش فيما يلي:

الماضي: زمن الإخبار عنه (زإخ) بعد زمن وجوده (زوج) أي:

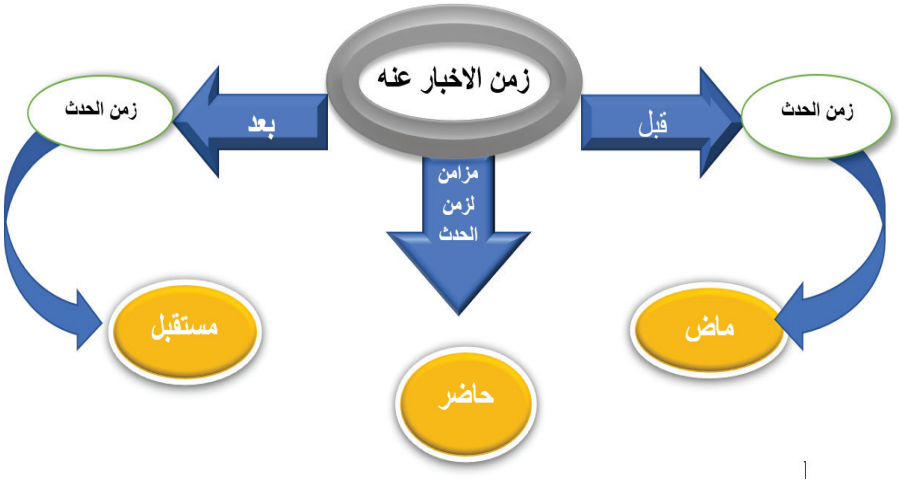
زوج ـــ زإخ (الخط يرسم علاقة السبق، أي أن زمن وجوده سابق على زمن الإخبار عنه)

الحاضر: زمن الإخبار عنه هو زمن وجوده، أي أن زمن الإخبار مواقت/مزامن لزمن الوجود زإخ ، زوج (الفاصلة تفيد التزامن)

المستقبل: زمن الإخبار عنه قبل زمن وجوده، أي زإخ ـــ زوج

وكما هو جلي يؤول ابن يعيش القيمة الزمنية انطلاقا من العلاقة بين مفهومين، هما زمن الإخبار عن الأحدث، وزمن وجوده، وهي علاقة محكومة بتواقت ذينك المفهومين الزمنين (،) أو سبق أحدهما على الآخر (قبل/بعد) ويبدو زمن الإخبار عن الحدث زمنا مرجعيا؛ حيث يقع في المركز، وتتحدد الصيغة تبعا لسبق زمن الوجود له (الماضي) أو مزامنته له (الحاضر) أو تأخره عنه (المستقبل)، كما توضح الخطاطة التالية (شكل1):

شكل (1) نسق ابن يعيش لتحديد الإحالة الزمنية في الفعل



مما يلاحظ أن هذا الجهاز يفترض وجود توافق بين التخصيصات الزمنية المنطقية (الماضي، والحاضر، والمستقبل) والصيغ الحاملة لها، إلا أنه يلاحظ ـ في بعض السياقات ـ انحراف الصيغة أو الشكل الزمني عن المعنى المسند إليه (دلالة الحال على الاستقبال مثلا) وتعبيره عن علائق زمنية أخرى، كما أن اعتماد جهاز ابن يعيش هذا على مفهومين زمنيين فقط، أكسبه محدودية في المعطيات الزمنية التي يغطيها.

مما جعله لا يصف إلا الأزمنة المطلقة (absolute tenses)، أي الأزمنة البسيطة (الماضي، والحاضر، والمستقبل) أما الأزمنة النسبية (relative tenses)/المركبة، أي الإحالة على زمن من خلال آخر، نحو: كان فعل، وكان يفعل... فلا يصفها «إلا بتطبيق آلية تكرار الأزمنة أو دخول زمن على زمن، وبالتالي سنكون أمام بنيتين زمنيتين مستقلتين لا أمام بنية زمنية واحدة»[9]

7 - يجدر التنبيه أننا اعتمدنا في هذه المقارنة على ملاحظات عبد المجيد جحفة، الذي عقد مقارنة بين التصورين، وللاطلاع على ذلك يرجع إلى عبد المجيد جحفة، دلالة الزمن في اللغة العربية دراسة النسق الزمني للأفعال، 110 ـ113.

8 - ابن يعيش، أبو البقاء موفق الدين. شرح المفصل للزمخشري. تحقيق إميل بديع يعقوب. ط1. م 4. بيروت/ لبنان: دار الكتب العلمية، 2001 207.

9 - احمد الملاخ. الزمن في اللغة العربية بنياته التركيبية والدلالية. ط1. الرباط: الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، منشورات الاختلاف، 2009. ص34.

فتمثيل «كان فعل» يحتاج إلى تمثيل «كان» تمثيلا مستقلا، ثم تمثيل «فعل» تمثيلا زمنيا آخر:

زوج ـــ زإخ [زوج ـــ زإخ] حيث دخل الماضي(كان) على الماضي (فعل) «ماضي الماضي»

ومشكل هذا التمثيل أننا نجده يمثل زمن الإخبار مرتين، في حين أن زمن الإخبار واحد، أما الزمن الثاني فهو مقيد إحاليا، من هنا يكون نسق ريشمباخ أقوى وصفيا، لأنه ـ كما مر بنا قبل ـ يدرج نقطة ثالثة (نقطة الإحالة) فتتيح له الحدود الزمنية الثلاثة (زمن التلفظ، وزمن الحدث، وزمن الإحالة) تصورا أنسب لوصف أزمنة اللغات الطبيعية.

ويورد عبد المجيد جحفة ثلاثة مآخذ على نسق ابن يعيش[10] هي أنه:

ـ لا يتيح التنبؤ بالتعارض بين الزمن ذي الإحالة الحرة (الإشاري) والزمن المقيد إحاليا (العائدي) حيث إن الصورة الفعلية نفسها قد تحمل إحالة مستقلة، كما قد تكون إحالتها الزمنية عائدية، ترثها من الفعل الدامج.

ـ لا يتيح استخلاص الفروق الجهية بين البنيات الزمنية.

ـ مكلف جدا من الناحية النظرية، لأنه لا يغطي الأزمنة المركبة إلا بطريقة تكرارية.

3 النسق الريشمباخي ونقط الزمن الثلاث:

يمكن اعتبار نسق ريشمباخ قديما جديدا، ذلك أنه ـ كما يقول عبد الحميد جحفة ـ »قديم لأن الزمن يحدد فيه بطريقة قرينية (Indexical)[11] «وهو جديد لأنه يرتكز على ثلاث نقط زمنية، وإن كان كلين Klein 1994)) اقترح ـ كذلك ـ ثلاث نقاط أو وسائط لتفسير العلاقة بين الزمن والجهة، سماها زمن الموضوع (topic time TT)، وزمن الوضع أو الوضعية (time of situation TSit)، وزمن القولة[12] أو التلفظ (time of utterance TU) إلا أنها تختلف ـ من الناحية النظرية قليلا ـ عن نقاط الزمن الثلاث التي تضمنها نسق ريشمباخ[13] والتي تسمح بوصف الأزمنة الفعلية بشكل مرضي، انطلاقا من نقطة الإحالة التي تبرز بوصفها المفهوم المفتاح في هذا النسق، حيث إنها وسيط (parameter) ضروري لتثبيت الزمن، كما بين ريشمباخ في وصفه لدلالة الماضي التام، حيث يقول:

»في جملة مثل «كان إبيتر قد ذهب» نرى أن الترتيب الزمني المعبر عنه بالصيغة الزمنية لا يتعلق بحدث واحد، ولكن حدثين، تتحدد موضعتهما فيما يتعلق بزمن التلفظ [...] في المثال نقطة الحدث هي زمن ذهاب بيتر، ونقطة الإحالة هي زمن بين هذه النقطة ونقطة التلفظ[14].

وإذا اعتبرنا نقطة التلفظ نقطة ارتكاز زمنية، ننطلق منها، واستخدمنا علاقات السبق، والتآني، والبعدية، حصلنا على ثلاثة أزمنة مفهومية: «قبل زمن التلفظ»، و»أثناء زمن التلفظ»، و»بعد زمن التلفظ».

وبما أن الأزمنة القاعدية للغات تربو على هذا، اقترح ريشنباخ علاقات أخرى، وأضاف ـ كما مر بنا من قبل ـ نقطة ارتكاز زمنية أخرى، مثلما في ماضي الماضي، إذ يتجاوز الترتيب الزمني المعبر عنه زمن الحدث الواحد إلى نقطتين (نقطة الحدث، ونقطة الإحالة) يتحدد موقعهما بالنظر إلى زمن التلفظ.

وتأسيسا على ما تقدم يتبين أن نسق ريشنمباخ ينبني على:

1ـ اتخاذ نقطة التلفظ منطلقا، وترتيب نقطة الإحالة بالنظر إليها، مما يتيح 3 إمكانات هي: نقطة الإحالة (إ) سابقة عليها (إ ـ ظ) أو مواقتة لها (إ،ظ) أو لاحقة عليها (ظ ـ إ)

2ـ ترتيب نقطة الحدث (ح) بالنسبة لنقطة الإحالة، مما ينتج ثلاثة إمكانات كذلك؛ أي نقطة الإحالة قبل نقطة الحدث (ح ـ إ) أو مواقتة لها (ح، إ) أو تالية لها (إ ـ ح)

3ـ التوليف بين الإمكانين االسابقين، وهو ما ينتج تسع إمكانات (3مضروبة في 3) وهذه الأشكال التسعة يسميها ريشنباخ الأشكال الأساسية، لأنها متمايزة دلاليا.

4ـ ارتباط الأشكال الأخرى بنقطة الإحالة بالنظر إلى نقطة التلفظ يتيح أربعة إمكانات، لكنها حشوية، لذا اعتبرها ريشنمباخ إمكانات غير واردة، لأنها لا تعكس تمايزا دلاليا، وهي ـ كما يرى سوسير ـ تنتج أزمنة غير موجودة لغويا[15].

وبهذا يكون نسق ريشباخ منتجا ل 13 توليفة زمنية، لكن تسعا منها فقط تعكس تمايزات دلالية، بينما الأربع المتبقية حشوية، أي أنها تنتج أزمنة ليست مستخدمة لغويا والخطاطة التالية تبين النظام الزمني الذي يفرزه النسق الريشنباخي[16]:

10 - عبد المجيد جحفة، دلالة الزمن في العربية (دراسة النسق الزمني للأفعال)، 133.
11 - جحفة، عبد المجيد، دلالة الزمن في العربية (دراسة النسق الزمني للأفعال) مرجع سابق، ص37.
12 - القولة مصطلح تداولي ينظر لبيان دلالته: بان هوانغ، معجم أوكسفورد للتداولية، ترجمة هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، 1 ط (بيروت/ لبنان: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2020)، 663.
13 - Cristina Grisot, «Temporal Reference: Empirical and Theoretical Perspectives Converging Evidence from English and Romance» (Doctorat, Genève, Université de Genève, 2015), 34.
14 - Reichenbach, H. (1947). Elements of symbolic logic. New York: Mcmillan.p288
15 - Louis de Saussure, «Pragmatique temporelle des énoncés négatifs», 34.
16 - الخطاطة مقتبسة من جحفة (2001) مرجع سابق، ص45، مع تغيير بسيط لتصحيح ما بدا لنا خطأ طباعيا، ويتعلق الأمر بإعادة جحفة للتشكلة الزمنية (ظ ـ إ ـ ح) في التفريع الأخير على اليسار.

النظام الزمني الذي يفرزه نسق ريشمباخ

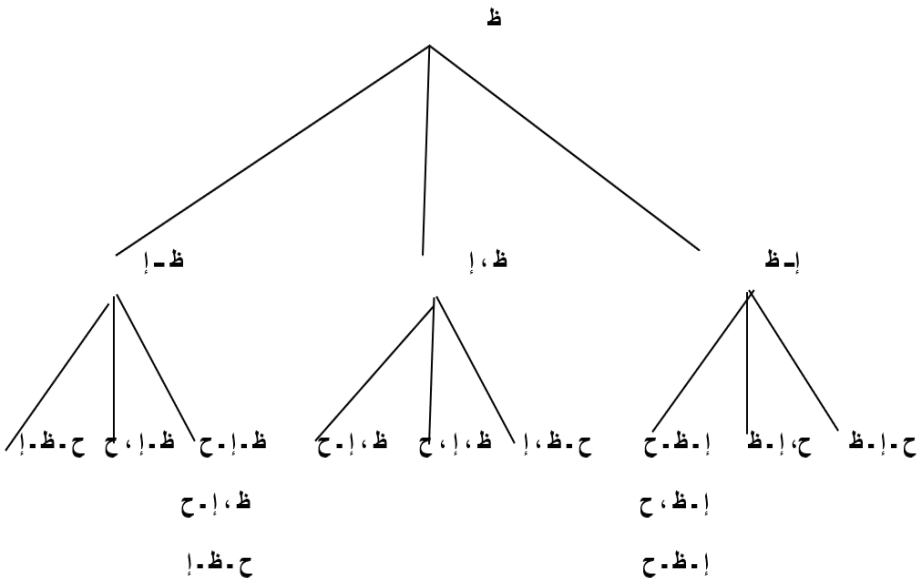
وبالنظر في العلاقات التي توجه التأليف الزمني بين النقاط الثلاثة يتجلى أن العلاقة بين نقطة التلفظ ونقطة الإحالة تصف الزمن الإشاري، الذي يوافق التقسيم الزمني التقليدي (الماضي، الحاضر، المستقبل) بينما يستدعي وصف الأزمنة المكتملة أو التامة (Perfect tenses) ذات الصيغة الصرفية المعقدة، توليفة أخرى ذات طبيعة عائدية ترصد السبق أو الولاء، وهو ما تنهض به العلاقة بين نقطتي الإحالة والحدث، مع ربطهما بالزمن الإشاري الذي تصفه العلاقة الأولى.

وانطلاقا مما يتيحه نسق ريشمباخ يمكننا أن نحصل على الأزمنة القاعدية التي يحققها النظام الزمني في كل من العربية، والإنجليزية، والفرنسية، كما يبين الجدول التالي[17] :

الأزمنة القاعدية التي يمكن الحصول عليها انطلاقا من نسق ريشمباخ في العربية والفرنسية والانجليزية.

ويتضح من الجدول أعلاه أن نسق ريشمباخ يتيح وصف الأزمنة البسيطة، والأزمنة المركبة، حيث تعكس الأولى علاقة زمنية قائمة على القبلية (Anteriority) أو عدمها بين زمن الإحالة، وزمن التلفظ؛ إذ يتم إرساء الزمن بالنظر إلى ظ، فتصف العبارة وضعا قبل الحاضر (ماض) أو وضعا بعد الحاضر (مستقبل) أو وضعا يجمع بين جزء من الماضي وجزء من المستقبل (حاضر).

أما الأزمنة المركبة فتقوم على الإدماج الزمني، حيث يضطلع الفعل المساعد «كان» بالزمن الإشاري، الذي يتحدد انطلاقا من النظر إلى إ وليس إلى ظ، بينما يكون الزمن الداخلي (زمن الفعل المدمج) المنظور إليه انطلاقا من ظ مربوطا محليا بزمن الفعل الدامج (كان)، كما توضح



الأمثلة الموالية:

[1] . أ. كان فهم الدرس
ب. كان سيفهم الدرس
ج. كان يفهم الدرس

[2] .أ . سيكون فهم الدرس
ب. سيكون يفهم الدرس
ج . سيكون سيفهم الدرس

تبدو الدلالة الزمنية في الأمثلة مرتبطة بالمساعد «كان» ففي الأمثلة الأولى اقترنت دلالة الجملتين بالماضي، بغض النظر عن الفعل المدمج (فهم، يفهم، سيفهم) كما جاءت دلالة الأمثلة الأخرى مقترنة بالمستقبل؛ أي زمن المساعد «سيكون» بغض النظر عن الفعل المدمج (فهم، يفهم، سيفهم).

وتفسير ذلك أن الزمن الداخلي مربوط بالزمن الإشاري، الذي يرتب على أساس السبق بين زمن الإحالة وزمن التلفظ؛ مما ينتج الماضي المفهومي كما تحققه البنيات الزمنية البسيطة، أما علاقة السبق الثانية (الفعل المدمج) فأساسها الترتيب بين زمن الإحالة، وزمن الحدث؛ مما ينتج زمنا عائديا مربوطا بالزمن الأول؛ الذي يعطي الجملة دلالتها الزمنية. كما يظهر الجدول أعلاه أن «كان» تشكل مع الفعل المدمج بنيات زمنية مركبة تماثل أو تناظر الأزمنة المركبة في اللغتين الانجليزية والفرنسية، وهما لغتان زمنيتان؛ مما يضعف حجة من يرى اللغة العربية لغة جهية، يجلي نظامها المعجمي والنحوي تمايزات جهية فقط.

فإذا كانت الأشكال الزمنية المركبة في اللغتين الفرنسية والإنجليزية تأخذ دلالتها الزمنية انطلاقا من زمن الفعل المساعد، وليس تبعا لزمن الفعل المعجمي، فإن اللغة العربية ـ كما اتضح ـ ليست استثناء من ذلك، بل إن «كان» تفيد الإحالة الزمنية، بينما يحيل الزمن الداخلي (زمن الفعل المعجمي) إلى تعارضات جهية مربوطة بالزمن الإشاري.

وقد انتبه كمري (Comrie) لهذا التشابه بين دور المساعد «كان» في اللغة المالطية (مشتقة من اللغة العربية) وأدوار الافعال المساعدة

17 - الأمثلة الانجليزية والفرنسية مأخوذة مع تصرف بسيط من: Cristina Grisot, «Temporal Reference: Empirical and Theoretical Perspectives. 35.

في اللغة الإنجليزية، حيث رأى مماثلة «كان» للفعل المساعد «be» من خلال إرسائها للزمن الإشاري، وربط الزمن المعجمي بها[18]

ويمكن أن نخلص ـ بعد عرض التصورين ـ إلى أن نسق ابن يعيش يشكل محطة متقدمة في تصور النحاة العرب للتخصيص الزمني في الفعل، ولا يخفى استناده إلى تصور منطقي جعله يقيم تمايزا يستثمر فيه مفهومين منطقيين تصوريين؛ فأتاح له ذلك إنتاج نسق علائقي يتقاطع مع النسق الريشمباخي في مفهومي زمن التلفظ عند ريشمباخ/زمن الإخبار عن الحدث عند ابن يعيش، وزمن حصول الحدث عند كل منهما، بينما تَفرَّد نسق ريشمباخ بنقطة مرجعية هي «نقطة الإحالة» مما أضفى عليه كفاءة وصفية لم يتسن لنسق ابن يعيش وصولها، نتيجة كونه ثنائي القيم.

18 - Bernard Comrie, Tense, 8. pr. 2004 transferred to digital printing 2006, Cambridge Textbooks in Linguistics (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 77

مراجع المقال:

ـ ابن يعيش، أبو البقاء موفق الدين، شرح المفصل للزمخشري، تحقيق إميل بديع يعقوب، ط1. م 4. بيروت/ لبنان: دار الكتب العلمية، 2001.

ـ امحمد الملاخ، الزمن في اللغة العربية بنياته التركيبية والدلالية، ط1. الرباط: الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، منشورات الاختلاف، 2009.

ـ السيرافي، أبو سعيد، شرح كتاب سيبويه، تحقيق رمضان عبد التواب، محمود فهمي حجازي، ومحمد هاشم عبد الدايم، ط1. م 1. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

ـ توفيق قريرة، الاسم و الاسمية و الاسماء في اللغة العربية (مقاربة نحوية عرفانية)., ط 1. صفاقس: مكتبة قرطاج للنشر والتوزيع, 2011 م، ص 47 .

ـ السيرافي، أبو سعيد شرح كتاب سيبويه, تحقيق رمضان عبد التواب, محمود فهمي حجازي, و محمد هاشم عبد الدايم. ط1. م 1. الهيئة المصرية العامة للكتاب1986، ص59.

ـ جاك موشلار وآن ربول. القاموس الموسوعي للتداولية. تحقيق عز الدين المجدوب. ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين من الجامعات التونسية. ط1. م 2. سلسلة اللسان. تونس: دار سنترا، المركز الوطني للترجمة، تونس, 2010

ـ عبد المجيد جحفة. دلالة الزمن في العربية (دراسة النسق الزمني للأفعال). ط1. سلسلة المعرفة اللسانية. الدار البيضاء، المغرب: دار توبقال للنشر, 2006

ـ يان هوانغ، معجم أوكسفورد للتداولية, ترجمة هشام إبراهيم عبد الله الخليفة, 1 ط (بيروت/ لبنان: دار الكتاب الجديد المتحدة, 2020)

ـ -Bernard Comrie, Tense, 8. pr. 2004 transferred to digital printing 2006, Cambridge Textbooks in Linguistics (Cambridge: Cambridge University Press, 2006)

– Cristina Grisot, «Temporal Reference: Empirical and Theoretical Perspectives Converging Evidence from English and Romance» (Doctorat, Genève, Université de Genève, 2015)

-Louis de Saussure. « Pragmatique temporelle des énoncés négatifs «. Doctorat, Université de Genève, 2000.

–Reichenbach, H. (1947). Elements of symbolic logic. New York: Mcmillan

د/محمد الأمين محمد محمود
أستاذ جامعي

أضواء على كتاب: جميل البيان للشيخ محمد مختار بن محمد صهيب

في إطلالة سريعة سنسلط الأضواء على كتاب: «جميل البيان وبديع الزمان على قلائد الجمان» مستعرضين نبذة مختصرة عن مؤلفه، وتوصيفا أفقيا عن حجمه وشكله وأضواء على مضمونه وسنستعرض محتواه بالتفصيل في الأعداد القادمة.

1 حول مؤلف الكتاب

مؤلف الكتاب هو محمد مختار (المختار) بن محمد صهيب الذي عاش في الفترة الممتدة من 1860 إلى 1902 م، بدأ تعليمه في محاظر قومه اليعقوبيين ثم مر بمحاظر أهل محمد سالم المجلسيين في طريقه إلى المغرب، حيث التحق بحضرة الشيخ ماء العينين بحسب ما أورد عنه ماء العينين بن العتيق ت (1957م). يقول متحدثا عنه: «كان من أجلّة العلماء المشاركين فنادته أزمَّة العناية إلى شيخنا فتتلمذ عليه، فبرع في العلوم الباطنة وتبحر في العلوم الظاهرة، كان كثير العبادة، شديد الاعتقاد في خصوصية شيخنا، قوي التعلق به، فقدمه شيخنا على بعض التلاميذ في بعض زواويه ثم صدّره وشاهدته حين صدّره شيخنا، وكان جالسا عند ظهره بعد الصلاة في المسجد، فأمر شيخُنا ابنَه الشيخ النعمة أن يقول له إن حاجته قضيت، وأنه يذهب حيث شاء (...) وقد ظهرت عليه آيات أولياء الله، وانتفع به كثير من خلقه رحمه الله»[1].

ويرى الشيخ الطالب اخيار بن ماميا أن مدة إقامته مع الشيخ ماء العينين ما يربو على عشر سنوات، يقول بهذا الخصوص: محمد المختار بن محمد صهيب اليعقوبي (...) كان عالما ربانيا ثقة، قمة في معرفة العلوم حتى يقال إنه بلغ رتبة الاجتهاد. مكث عند الشيخ ماء العينين زمنا طويلا يزيد على عشر سنين، وأخذ عنه الطريقة ودرس عليه أصول الفقه والتفسيرَ والحديثَ وعلومَه. وأجازه في العلوم وصدّره في الطريقة وعينه مقدما على كثير من التلاميذ، كما عينه على رأس زاويته بتيزنيت[2]. وفي آخر حياته عاد إلى الشمال الموريتاني حيث التحق بحضرة الشيخ محمد فاضل بن محمد بن اعبيدي، فتتلمذ له وتصدر للتدريس في محظرته، وهو من أمره بتأليف هذا الكتاب الذي نحن بصدد الحديث عنه حسب ما ذكر المؤلف في مقدمة كتابه[3].

وهذه التلمذة مذكورة في منشورات الموقع الرسمي للمجلس الأعلى للفتوى والمظالم على الشابكة، وكذلك الموقع الرسمي للشيخ محمد فاضل الذي ورد فيه: «من تلامذته أبناؤه: الشيخ محمد تقي الله، والشيخ سعد بوه، والشيخ محمد المأمون، ومحمد عبد الرحمن (ابياه) بن محمد المصطفى، وابن عطاء الله الجكني، ومحمد أحمد بن الشيخ الإجيجبي، ومحمد البخاري بن النونو، ومحمد المختار بن صهيب اليعقوبيان؛ وقد نقل محمد المختار هذا عن شيخه محمد فاضل الكثير من الفتاوى في كتابه: «جميل البيان وبديع الزمان على قلائد الجمان».

وقد لازمَ ابن محمد صهيب الشيخ محمد فاضل حتى توفي هنالك، قبل وفاة شيخه بحوالي سنة، ودُفن بجوار منزل شيخه شمال حاضرة الجريف على مسافة 100كلم شمال مدينة أطار بولاية آدرار، قبل يدفن الشيخ محمد فاضل في نفس المدفن الذي أصبح يعرف ب»الزيارة» لكثرة زواره وقاصديه. ويعتبر الشيخ محمد المختار بن محمد صهيب شاعرا مفلقا ولغويا موسوعيا وفقيها مشاركا فضلا عن معارف واسعة في السيرة النبوية[4].

2 حول الكتاب

يقع هذا الكتاب الذي ما يزال مخطوطا، في أربعة أجزاء، أغلبها بخط مؤلفه، لكن رابعها ما يزال مفقودا فقد صرح المؤلف في مفتتح الجزء الثالث[5] أنه سيستخدم الحروف الأولى لأهم المصادر المعتمدة لديه بدلا عن أسمائها كاملة في الثالث والرابع، مما يؤكد وجود جزء رابع، وقد صرح في نهاية الجزء الثالث بتاريخ فراغه منه بقوله «تفضل الله علي بإتمام هذا الجزء بين أذان الظهر والإقامة يوم العروبة متطهرا صائما

1 - ماء العينين ابن العتيق، سحر البيان في شمائل شيخنا الشيخ ماء العينين الحسان، ص 166 (عن الطالب اخيار ص 410)
2 - الطالب اخيار بن الشيخ ماميا، الشيخ ماء العينين / علماء وأمراء في مواجهة الاستعمار الأوروبي، 2005 ج1، ص 410
3 - محمد مختار بن محمد صهيب، جميل البيان على بديع الزمان على قلائد الجمان (مخطوط بحوزتنا) ج1 ص 2.
4 - للتوسع في حياة المؤلف ينظر العدد 20-21 من مجلة الأديب الصادرة عن اتحاد الأدباء والكتاب الموريتانيين، ص ص 123- 131.
5 - مثلا: (ز) للزرقاني، (نو) للنووي، (هـ) للمواهب...

جميل البيان

الثالث والعشرين من ذي القعدة عام 1318 في بسطة الإمام المكلوءة بفيض الرحمن شيخنا الشيخ محمد فاضل جعله الله فوق كل مفضول وفاضل»[6].

وقد ظل هذا الكتاب – لأزيد من قرن – مخطوطا محفوظا بعناية في مكتبة أهل الشيخ محمد فاضل ولد محمد بإشراف من حفيده الشيخ محمد المامون بن الشيخ سعدبوه – حفظه الله – بحاضرة الجريف العامرة، الذي أكد لنا أن أجزاءه الأربعة كانت بمكتبتهم إلى ثمانينيات القرن العشرين[7].

وتقع هذه الأجزاء الثلاثة في ما يناهز ألفي صفحة، من الورق المتوسط الحجم، لكنه رُسم بخط دقيق، أسطرُهُ متقاربة، بمعدل 30سطرا في الصفحة.

3 فكرة عن الكتاب ومصادره:

يشتمل الكتاب على كنز من المعارف يجمع بين السيرة والفقه والنحو واللغة والتصوف، مدارها جميعا على نظم سماه قلائد الجمان، نظم فيه كتاب أبي عيسى محمد الترمذي (ت 279هـ) المعروف بالشمائل المحمدية، ثم شرح نظمه له شرحا مطولا وسمه ب «جميل البيان وبديع الزمان». وقد استفاد كثيرا من شرح لجسوس على شمائل الترمذي كما صرح بذلك في مقدمة الجزء الأول كما كان كثير العزو للكتب التي تناولت الموضوع وخاصة المواهب اللدنية بالمنح المحمدية للقسطلاني (923هـ)، وشروح النووي (676هـ) المتعلقة بالحديث النبوي، وعبد القادر الزرقاني ت(1122هـ) في كتابه «إشراق مصابيح السير المحمدية بمزج أسرار المواهب اللدنية، لكنه عزا أيضا إلى كثير من العلماء والأئمة الموريتانيين كلّ في مجاله كالمامون بن محمذن الصوفي والمختار بن بونا والشيخ محمد المامي ومحمد مولود بن أحمد فال(آدَّ) ومحمذ فال بن متالي وأحمد البدوي، فضلا عن شيخيه: الشيخ محمد فاضل بن محمد والشيخ ماء العينين بن الشيخ محمد فاضل القلقميين.

4 نموذج من نظمه

يقول في مقدمة نظمه قلائد العقيان:

يقول مُنكسر خاطرٍ مُريدْ
من ربِّه عصمتَه من المَريدْ
محمدٌ مختارٌ اليعقوبي
أفقر من يضطر للمطلوبِ
المالكي مذهبا والمنتسبْ
لشيخه الفاضل نعم المنتسَبْ
مَحل أبكار عرائس الفَنا
وما سواه عنده حَب الفَنا
تبرجت خرائدُ العرفان
لكي تراه وهْو عنها فان
يسقي أَبابيل ورا أبابلِ
من عين تسنيمَ عُقارَ بابل ...

(يتواصل)

6 - ينظر: الجزء الثالث: الصفحة الأخيرة
7 - مقابلة مع الشيخ محمد المامون بن الشيخ سعدبوه في 29 /2021/12 بحاضرة الجريف.

د. مريم الشيخ أحمد مسكة
أستاذة بكلية الآداب جامعة نواكشوط

تمكين المرأة الموريتانية

لعله من الممكن منهجيا أن نتناول الموضوع من خلال ثلاث نقاط تتمثل أولاها في تحديد العنوان وتعريفه والثانية في تأصيله في الثقافة العربية الإسلامية ثم نصل في الثالثة إلى تمكين المرأة الموريتانية.

تحديد العنوان:

التمكين لغة مصدر مكّن يُمكن وهو القدرة على الفعل قال في اللسان[1] : فلان مكنه الله من الشيء وأمكنه منه بمعنى وفلان لا يمكنه النهوض لا يقدر عليه وتمكن من الشيء واستمكن ظفر به؛ وإذا تتبعنا لفظ التمكين في القرءان الكريم نجده بمعنى القدرة على الفعل كقوله تعالى في قصة موسى[2]» وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الذِينَ اسْتُضْعِفُواْ فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُم أَئِمَّة وَنَجْعَلَهُمُ الْوَرِثِينَ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَنَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُواْ يَحْذَرُونَ «، أي نجعلهم مقتدرين على الأرض وأهلها يعني أرض الشام ومصر يقول تعالى[3] ممتنا على عباده بذكر المسكن والمعيشة أي هيأنالكم بحيث تتمكنون من البناء عليها وحرثها ووجوه الانتفاع بها وجعلنا لكم فيها معايش مما يخرج من الأشجار والنبات ومعادن الأرض، ويوسف عليه السلام أعطاه الله تمكينا بعد تمكين قال تعالى[4] « وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَاوِيلِ الأَحَادِيثِ وَاللّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ (21) وقال[5] «وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَن نَّشَاءُ وَلاَ نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (56)

وقال تعالى عن ذي القرنين[6] « انَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الأَرْضِ وَءَاتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيءٍ سَبَبًا (38)» وقال في سورة الحج:[7] « الذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُواْ الصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ الزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلّهِ عَقِبَةُ الأُمُورِ (39)، إلى غير ذلك من الآيات التي وردت في سياق التمكين.

والتمكين اصطلاحا هو زيادة القوة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وبذلك يعبر عن إزالة كافة العمليات والاتجاهات والسلوكيات النمطية في المجتمع والمؤسسات التي تمارس ضد النساء والفتيات وتضعهن في مراتب أدنى وبذلك فهو تعزيز قدرة الفرد والجماعة على اتخاذ خيارات هادفة وتحويل تلك الخيارات إلى إجراءات لتحقيق النتائج المرجوة؛ وقد ظهر هذا المصطلح بشكل بارز في تقرير التنمية الذي أعده البنك الدولي سنة 2000-2001 [8] كما يعرف أنه القدرة على أن يكون المرء فاعلا وأن تكون لديه الاستقلالية في أداء العمل وتحقيق الأهداف[9] كما يعرف التمكين أنه عملية يكتسب من خلالها الأفراد الضعفاء في أحوالهم ويشتمل ذلك التحكم في الموارد الجسدية والبشرية العقلانية والمالية والتحكم في الجانب الأيديولوجي.

والتمكين السياسي للمرأة هو المجال الذي شاع فيه استخدام مفهوم التمكين بشكل واسع وهو عملية مركبة تتطلب تبني سياسات وإجراءات وهياكل مؤسساتية وقانونية بهدف التغلب على أشكال عدم المساواة وضمان الفرص المتكافئة التي تضمن مشاركة المرأة في الشأن العام وفي كل مؤسسات صنع القرار[10] ، وأساس عملية التمكين للمرأة هو إزالة كافة العراقيل والعقبات التي تحول دون حرية المرأة في الوصول إلى السلطة السياسية سواء بمشاركتها من الداخل أو التأثير عليها[11]، ويتضح أنه على الرغم من تعدد تعريف التمكين إلا أنه يتحد في مفهوم القوة والقدرة التي تتحقق بتمكينها من حقوقها واعتمادها على نفسها.

تمكين المرأة عند العرب:

كانت المرأة في الجاهلية مظلومة مهانة لاحق لها في الحياة ولا في الميراث، يتشاءم الرجل من ولادتها

1 - محمد بن مكرم بن منظور لسان العرب دار صادر بيروت لبنان/مكن.
2 - تفسير القرطبي سورة القصص الآية/6.
3 - تفسير السعدي تفسير سورة الأعراف الآية/ 10
4 - سورة يوسف الآية21.
5 - سورة يوسف الآية 56.
6 - سورة الكهف الآية 83.
7 - الحج الآية 39.
8 - سهام بن رحو بن علال « التمكين السياسي للمرأة الجزائرية: دراسة في الأطر النظرية والميدانية، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية ‘برلين، ألمانيا، ص: 53/52.
9 - شيماء ياسين طه الرفاعي « مدى التمكين المجتمعي للمرأة في الشريعة الإسلامية، مجلة الجامعة العراقية العدد 2/38’ ص373.
10 - منى غنام، التمكين السياسي للمرأة العربية دراسة دور البرلمان والإعلام في مصر، الأردن، البحرين 2008، ص202.
11 - نفس المرجع السابق ‘ ص95.

قال تعالى[12] « وإذا بشر أحدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم» وكان البعض يدفنها حية قال تعالى: «وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت»[13]؛ ومع ظهور الإسلام ظهر الاهتمام بالمرأة وإعطائها العناية... والمكانة اللائقة بها فقد حفظ لها حياتها من الوأد والقتل الذي كان يمارس ضدها في الجاهلية قال تعالى: «ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطأ كبيرا»[14]. وتم إخراجها من ممتلكات الرجل حيث كانت تورث كسائر الممتلكات بعد موت زوجها قال تعالى: «لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها»[15]، ف»النهي منصب على إرث المرأة ذاتها كما كانوا يفعلون في الجاهلية إذ كانوا يجعلون ذات المرأة كالمال فيرثونها من قريبهم كما يرثون ماله»[16]. وخص النساء عامة بسورة والسيدة مريم بسورة وجاءت سورة المجادلة والممتحنة وآية الإفك من سورة النور في نصرتها وتأييدها وحقق لها المساواة مع الرجل في التكليف والثواب والعقاب والحدود: ـ في التكاليف أناطت الشريعة الإسلامية خطاب التكليف بالمرأة والرجل على حد سواء قال تعالى: «يأيها الناس إنا خلقنكم من ذكر وأنثى وجعلنكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقيكم إن الله عليم خبير»[17]ـ وفي الثواب والعقاب قال تعالى: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا»[18]

وقال تعالى: «من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مومن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون»[19]

ـ الحدود: حد السرقة والزنى والقذف والقصاص.

ويظهر تمكين المرأة الإسلامية في حضورها العلمي والثقافي والسياسي في صدر الإسلام والعصور التي تلته وكانت أمهات المؤمنين خير مثال علي ذلك فقد كان لهن دور مشهود في العلم والسياسة.

كانت عائشة رضي الله عنها من المكثرين في الحديث وساعدها على ذلك ذاكرة قوية وفهم ثاقب حتي إن رسول الله صلي الله عليه وسلم أمر بأخذ العلم منها فقال: «خذوا شطر دينكم من الحميراء»[20] يعني عائشة، وكانت حفصة بنت عمر من أحفظ الناس للقرآن الكريم وقد أودعها عمر القرآن الكريم بعد جمعه الأول فتولت رعايته فترة، وكانت سكينة بنت الحسين بن علي يرجع إليها في العلم في المدينة ولها مجلس معمور يجتمع فيه العلماء والأدباء.

وفي العصر العباسي كانت زبيدة بنت جعفر المنصور زوجة الخليفة هارون الرشيد حاضرة في السياسة والعلم وقد اشتهرت بسقاية الحجيج ...

وفي الأندلس اشتهرت ولادة بنت المستكفي بالله أديبة معروفة، إلا أنه في عصر الانحطاط والضعف أصابها ما أصاب الأمة الإسلامية فعادت المرأة إلى التهميش والعزلة

والانزواء مما أدى بدعاة الإصلاح في عصر النهضة إلى المطالبة بتعليمها وتثقيفها جاعلين ذلك سببا للرقي والازدهار يقول حافظ إبراهيم[21]:

من لي بتربية النساء فإنها
في الشرق علة ذلك الإخفاق
الأم مدرسة إذا أعددتها
أعددت شعبا طيب الأعراق
الأم روض إن تعهده الحيا
بالري أورق أيما إيراق
الأم أستاذ الأساتذة الألى
شغلت مآثرهم مدى الآفاق
أنا لا أقول دعوا النساء سوافرا
بين الرجال يجلن في الأسواق
يدرجن حيث أردن لا من وازع
يحذرن رقبته ولا من واق
يفعلن أفعال الرجال لواهيا
عن واجبات نواعس الأحداق
في دورهن شؤونهن كثيرة

12 - النحل الآية 58.59.
13 - التكوير الآية 8
14 - الإسراء 31.
15 - النساء، الآية:19.
16 - التفسير الوسيط للقرآن الكريم محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر، ج:3 ص:90.
17 - الحجرات، الآية 13.
18 - الأحزاب، الآية:35.
19 - النحل الآية:97.
20 - النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير ج:1، ص: 438، المكتبة العلمية بيروت 1499هـ 1979 تحقيق الطاهر أحمد الزواي محمود محمد الطناحي.
21 - الديوان 305

كشؤون رب السيف والمزراق
تتشكل الأزمان في أدوارها
دولا وهن على الجمود بواق
فتوسطوا في الحالتين وأنصفوا
فالشر في التقييد والإطلاق
ربوا البنات على الفضيلة إنها
في الموقفين لهن خير وثاق
وعليكم أن تستبين بناتكم نور
الهدى وعلى الحياء الباقي

ويقول معروف الرصافي:
هي الأخلاق تنبت كالنبات
إذا سقيت بماء المكرمات
تقوم إذا تعهدا المربي
على ساق الفضيلة مثمرات
وتسمو للمكارم باتساق
كما اتسقت أنابيب القناة
وتنعش من صميم المجد روحا
بأزهار لها متضوعات
ولم أر للخلائق من محل
يهذبها كحضن الأمهات
فحضن الأم مدرسة تسامت
بتربية البنين أو البنات
وأخلاق الوليد تقاس حسنا
بأخلاق النساء الوالدات
وليس ربيب عالية المزايا
كمثل ربيب سافلة الصفات
وليس النبت ينبت في جنان
كمثل النبت ينبت في الفلاة

ويقول أحمد شوقي[22] :
وإذا النساء نشأن في أمية..
رضع الرجال جهالة وخمولا

أما في بلاد شنقيط فقد كانت تمثل استثناء في التاريخ الذي عاش فيه شعراء المشرق (القرن الثاني عشر والثالث عشر الهجريين) حيث مثل عصر ازدهار في الثقافة العربية الإسلامية جمعاء في هذه الربوع مما أدي بكثير من الباحثين إلي المطالبة بإعادة النظر في التقسيم الشائع حول عصور الأدب العربي بصفة عامة ..[23] والمرأة جزء من ذلك الاستثناء إذ كان لها حضورها الفعال وتمكينها في مختلف ميادين الحياة' فتتضح جهودها من تنشئة الأطفال وذلك لطبيعة المرأة وارتباطها بالطفل، فهي القيم الفعلي على رعايته وتأديبه جادة في تنشئته تنشئة إسلامية بدءا بتعليمه كلمة التوحيد مرددة في أذنه لا إله إلا الله محمد رسول الله وتنشئته على محبة الرسول عليه الصلاة والسلام وتعلم سيرته من ذلك رجز راقص معروف عند الأمهات يقول[24]:

مولده بمكة
إسراؤه بمكة
وبعثه بمكة
وقبره بيثرب
إنكار ذا كفر جلي
من واجب على الولي
تعليم هذا للصبي

ومن هذه الأراجيز الراقصة قول أحمد فال آدَّ اليعقوبي رحمه الله:
القلقشندي: علمنا أن النبي
من هاشم ومن قريش النخب
وأنه لطيبة قد هاجرا
من مكة ومكة أم القرى
مشترط في صحة الإيمان
في مهرق التوحيد لانجبنان

ثم تعليم الطفل أجداد رسول الله ونسبه الكريم في قولهم:
النسب الذي عليه اتفقا
كل الورى إذ بالنبي أشرقا

22 - الشوقيات 80
23 ـ مثل محمد المختار ولد أباه ود. عباس الجراري.
24 - الزهراء بنت الشيخ، تنشئة الأطفال عند الشناقطة مجلة العلوم الإسلامية، لعيون موريتانيا العدد الثاني 2021، ص 386.

أحمد عبد الله عبد المطلب
وهاشم عبد مناف المنتخب
ابن قصي بن كلاب مرة
كعب لؤي غالب ذي الغرة
وهو بن مالك ونضر ذو السكة
كنانة خزيمة فمدركة
إلياسها مضرها نزار
معد عدنان انتهى الأخيار

ثم تتولى تعليمه في مرحلته الأولى يقول ابن الأمين[25] : إذا بلغ الصبي خمس سنين يمتحنونه بأن يعلموه من الواحد إلى العشرة فإن تابعها من غير تقديم ولا تأخير يعلموا أنه صار ينجح تعليمه وإن لم يعلم كيفية العد يتركونه ثم يبدؤون في تعليمه وأكثر من يتولى تعليمه إذ ذاك النساء» فمهمة التأسيس التعليمي هي من مهام المرأة، وتواصل المرأة دورها العلي والتعليمي على مراحل عليا ويذكر من بين هؤلاء العالمات والشاعرات اللاتي كانت لهن مشاركات مشهودة ما يلي:

ـ اخناثة بنت بكار وبن أحمد لها علم بالفقه والأدب والسياسة زوجة المولى اسماعيل سلطان المغرب وأم ولده المولى عبد الله لها تعليقات وحواش[26].

ـ خديجة بنت العاقل عالمة لها شرح على سلم الأخضري في المنطق[27] وشرح لعقيدة محمد بن يوسف السنوسي أم البراهين، يقول أحمد بن العاقل مفتخرا بتعليمها:

وما أقرأت قوما فلانة قبلنا
على عهد نجل البون ممن يشاهد

ـ لالة عيشة بنت الأزرق الكنتية زوج الشيخ سيد المختار الكنتي ووالدة ابنه الشيخ سيد محمد الذي ذكر في كتابه «الطرائف والتلائد»[28] أنها كانت تكمل تدريس كتاب الشيخ خليل للنساء في نفس اليوم الذي يكمله الشيخ سيدي المختار للرجال.

ـ مريم بنت حبيب الله الحسنية عالمة جليلة كانت تدرس العلوم في منطقتها وهي أخت هيبة الله الشاعر الحسني المعروف، رثاها الشاعر الكبير والعالم الجليل الشيخ محمدٌ بن حنبل بقوله[29]:

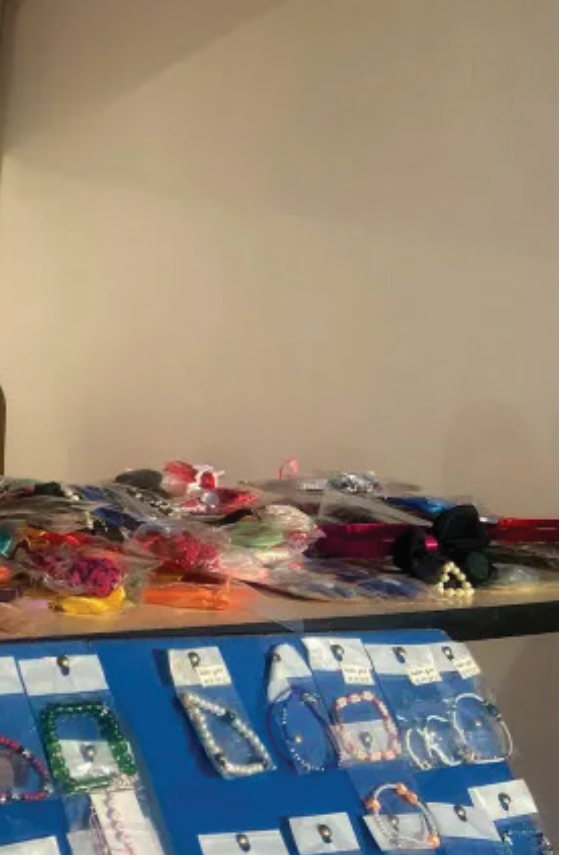
إذا ما سلكت السير فا مرر بقوره
فإن به للزائرين مني النفس
فقف ثم اقرأ ما تيسر مهديا
فتحفظ أمانا حيث تصبح أو تمسي

ويقول فيها الشيخ أحمد بن عينينا[30]:

بيمن دفينٌ حنت الكتب بعده
وعضت عليه كل علياء بالخمس

ـ مريم بنت الأمين بن الحاج الشقروية ولدت في نهاية القرن الثاني عشر الهجري وتوفيت في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، شاعرة مجيدة تقول في مدح الشيخ سيديا[31]:

سلام يفوق الشمس ضوءا وفي القَدْرِ
وكالمسك شمًّا نشره أطيب النشرِ
إلى سيد محي الدين والعلم والتقى
ومحي العطايا والمكارم والأجر
مميت الخنا والهجر ثبت على الهدى
ممـيت الرزايا والمظالم والفقر
له راحة ما تأتلي تزرع الندى
وتوسع أيدي المقترين مدى الدهر
وصيت يعم العالمين جميعهم
وهيبة ليث يرعب الليث في خدر
فكم من سليب ضمه السلب نحوه
فأصبح ذا مال لديه وذا يُسر
وكم من طريد باسر الوجه بائس
بفخرك أضحى ذا مكان وذا وفر
نجمت نجوما قاسها البدر ضوءه
وتقصر عنك الشمس رابعة الظهر



فيجني جناها ذو عفاء وذو وفر
وتترك أرضا جئتها خضلة الربا
تقاصر شعري دون مدحك سيدي
فمدحك لا يحصى بشعر ولا نثر

تمكين المرأة اجتماعيا واقتصاديا:

يقول أحمد بن أحمدّي يخاطب التيجاني بن أحمد بيبة العلوي يوم زار أهل أحمد بيبة وكان التجاني غائبا فأكرمته السيدة عائشة ربة البيت[32]:

منى إلى السيد التيجاني من جذبَهْ
نفس له لسبيل العلم منجذبه
أسنى سلام وأزكاه فموجبه
أني أشرت لكم أن ثبتوا العتبه
إن الغريب على علات عائش إمْ
ما زار عائش ينسى أمه وأبه
ما ضيع البيت من في البيت خلفها
كلا ولا عرضه كلا ولا حسبه[33]

ويقول بن محمدي مخاطبا أمامة بنت عبد الله بن عالي زوج الشيخ

25 - أحمد بن الأمين الشنقيطي' الوسيط في تراجم أدباء شنقيط تأليف أحمد بن الأمين الشنقيطي بعناية فؤاد سيدي مكتبة الخانجي القاهرة مؤسسة منير موريتانيا مطبعة المدني 1989م.
26 - د عباس الجراري ' ثقافة الصحراء ص30/28.
27 - الخليل النحوي المنارة والرباط
28 - الخليل النحوي المنارة والرباط
29 - السالكة بنت اسنيد الشعر النسائي الشنقيطي القديم « الفصيح' لغن، التراع» خلال القرن الحادي عشر والجزء الأخير من القرن الرابع عشر الهجري الطبعة الأولى 2017م .ص303.
30 - نفس المرجع والصفحة
31 - المرجع السابق، ص93.
32 - مخطوط بحوزتي
33 - أحمد بن الأمين الشنقيطي الوسيط في تراجم أدباء شنقيط مرجع سابق ص64.

سيديا ووالد ة الشيخ سيد محمد من بيت علم وكرم، من الصالحات العابدات، عرفت بالسياسة والحكمة وقوة الشخصية، خصها بقوله من القصيدة التي مدح بها الشيخ سيديا فقال:

يا حبذا ذاك الكمال وحبذا
جلساؤه من زائر ومقيم
ولحبذا تلك العقيلة إنها
حليت بدر من حلاه يتيم
نالت عظيم الحظ حين تعلقت
بمنال حظ لا ينال عظيم
قد أكملت خلقا وخلقا وانتمت
لأروم صدق فوق كل أروم
عدمت نظائرها فواجد من لها
شبه لعمرك واجد المعدوم
إن كنت قد أخرتها ذكرا فكم
من آخر في رتبة التقديم

يقول محمدو النانّ بن المعلى[34]:

سلام على حواء ما ذر شارق
وما ناح قمري وما لاح بارق
سلام إليها رائح ومهجر
وغاد بممحوض الوداد وطارق
سلام عليها كل يوم وليلة
يرافقها أني ثوت ويعانق
يساير من معروفها كل دائب
دؤوب السواني لم تعقه العوائق
يكافئه مني دعاء وهمة
قد ايبعت فارفض عنها العلائق
وحسن ثناء أبرزته قريحة
لها قائد من فضل حوا وسائق
إذا الله جازى المحسنين بصنعهم
فموفور ما تعطاه حواء سابق
تقبل منها الله صرف وعدلها
ولا حبطت منها المساعي الروائق

الخاتمة

من خلال الموضوع الذي بين أيدينا يمكن أن نسجل الملاحظات التالية:

- أن المرأة في الجاهلية كانت مظلومة مهانة وقد ذكر القرءان الكريم ذلك.
- أن الإسلام هو الذي منح المرأة التمكين بأن حفظ لها حياتها بعد أن كانت تدفن حية.
- ومنحها التمكين بأن أخرجها من حيز ممتلكات الرجل حيث كانت تورث في الجاهلية فيأخذها من شاء من ذوي الرجل دون إشراكها في الأمر.
- ومنحها التمكين بأن سوى بينها وبين الرجل في الحساب والعقاب.
- أن دعاة الإصلاح أدركوا أن ما أصاب الأمة الإسلامية من الضعف والهوان عائد إلى وضع المرأة في ذلك المجتمع فنا دوا بتعليمها
- أما ما يخص المرأة الموريتانية فإنها تميزت بحضورها العلمي مما كان له دور في تمكينها الثقافي فشاركت في المسيرة الثقافية والسياسية للبلد.

المصادر والمراجع

- القرءان الكريم برواية ورش عن نافع
- أحمد بن الأمين الشنقيطي: الوسيط في تراجم أدباء شنقيط ط4 مكتبة الخانجي القاهرة ومكتبة مونير انواكشوط 1989.
- ابن الأثير النهاية في غريب الحديث تحقيق الطاهر الزاوي محمود محمد الطنافي المكتبة العلمية بيروت 1499هـ
- الخليل النحوي، بلد شنقيط المنارة والرباط المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس 1987.
- السالكة بنت اسنيد، الشعر النسائي الشنقيطي القديم «الفصيح، الغن، التبراع» خلال القرن الحادي عشر والجزء الأخير من القرن الرابع عشر الهجري الطبعة الأولى 2017.
- شيماء ياسين طه الرفاعي، مدى التمكين المجتمعي للمرأة في الشريعة الإسلامية مجلة الجامعة العراقية العدد 2/38.
- عباس الجراري، ثقافة الصحراء
- القرطبي، تفسير القرءان الكريم
- محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت لبنان.
- محمد سيدي الطنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر.
- منى غنام، التمكين السياسي للمرأة العربية، دراسة دور البرلمان والإعلام في مصر الأردن البحرين 2008.

34 - نسخة مخطوطة بحوزتي