لما كانت الحروب تتولد في عقول البشر ففي عقولهم يجب أن تبنى حصون السلام

الموكب الثقافي

مجلة ثقافية تربوية علمية محكمة تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم – موريتانيا – العدد 43 سبتمبر 2014م

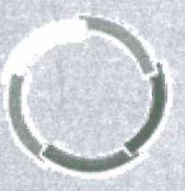
- مكانة المذهب المالكي في الثقافة الموريتانية
- العولمة وإشكاليات العصر
- الشعر العربي في بلاد شنقيط: مساهمة في وصف تاريخ التشكل
- موسيقى الغرب الصحراوي السمات والبنية والتوظيف
- مشاكل الملح في الصحراء من خلال النوازل الفقهية

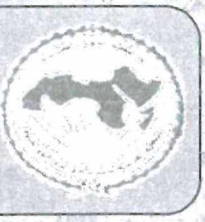
تهنئة

يتقدم المدير الناشر، وكافة أعضاء أسرة تحرير مجلة الموكب الثقافي بأحر التهاني وأطيب التمنيات بدوام الصحة والعافية إلى رئيس الجمهورية السيد محمد ولد عبد العزيز بمناسبة تنصيبه في مأموريته الثانية، راجين من المولى العلي القدير أن يوفقه في جهوده الرامية إلى الرقي بالأمة الموريتانية.

وإلى الأمام ومن مجد إلى مجد.

ORGANISATION INTERNATIONALE DE LA FRANCOPHONIE





الموكب الثقافي

مجلة ثقافية تربوية علمية، تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

المدير الناشر:
- د. إسماعيل ولد شعيب

رئيس التحرير:
- محمدو ولد إحظانا

سكرتير التحرير:
- أحمد جدو ولد محمد

هيئة التحرير:
- د. محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم
- د. محمد ولد تتا
- د. إسماعيل ولد شعيب
- محمدو ولد إحظانا
- كان محمدو أليمان
- أحمد جدو ولد محمد
- مريم بنت بكر

مسؤول التوزيع:

محمد ولد اعمر أبال

ماكيت: محمد المختار ولد محمد خيرات

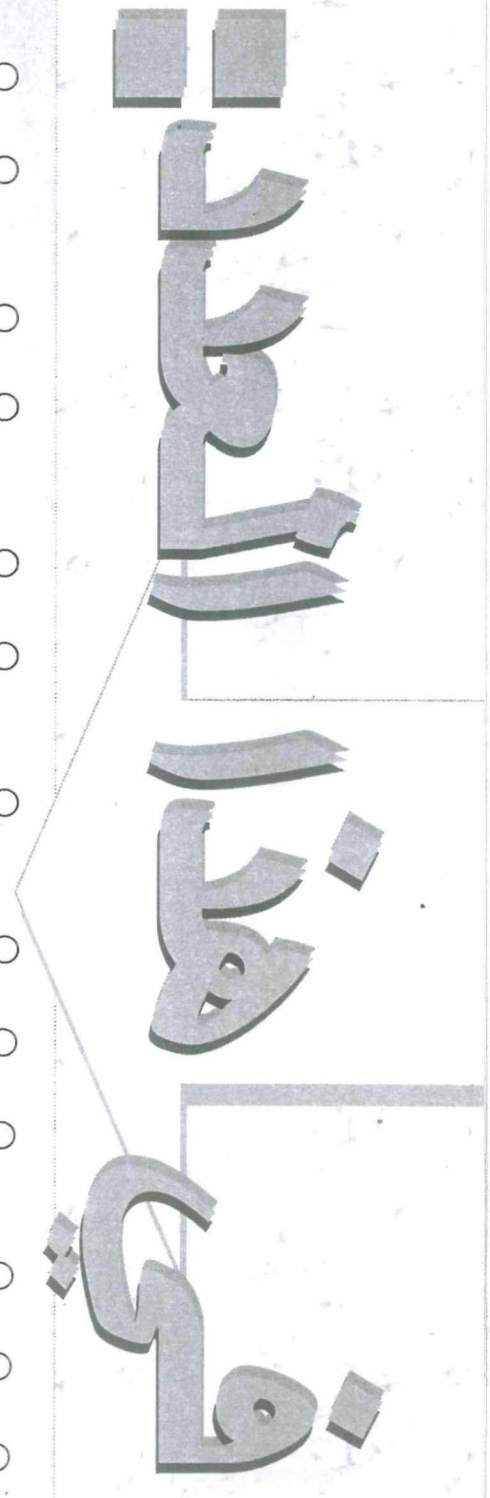
سحب: المطبعة الوطنية

العنوان: ص.ب: 5155 – انواكشوط – موريتانيا

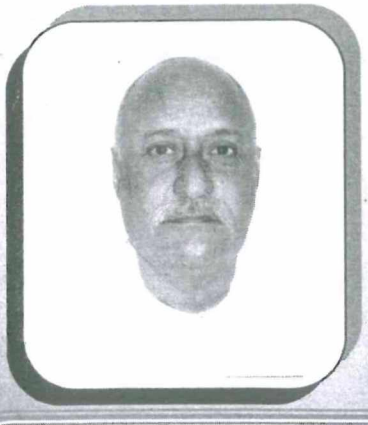
هاتف: 00(222) 45854803

كَتَبَ في هذا العدد:

- الدكتورة : تربة بنت عمار
- الأستاذ : الشيخ سعيد ولد باكيلي
- محمد بن تتا
- أحمدو ولد محمد عبد الله ولد باها
- إزيدبيه ولد محمد البشير
- المصطفى ولد محمد محمود
- أ.د. محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم
- إعداد: سيداتي ولد سيد الخير
- تحقيق إسلم بن السبتي
- محمد ولد أحظانا / أستاذ جامعي
- محمد أحمد الميداح
- إعداد : محمد الأمين ولد لكويري
- د. محمد الأمين ولد أن
- الدكتور الطيب بن عمر
- محمدن محمد التلميدي
- HAMAR N'DARY DIAGNE



- مكانة المذهب المالكي في الثقافة الموريتانية
- العولمة وإشكاليات العصر
- الفقر والآليات الدولية للحد منه
- إشكالية الهوية ومتطلبات التنمية
- تدهور النظام البيئي
- البعثات التعليمية وتأثيرها على القيم الثقافية للدول المصدرة لها
- الملكية الفكرية... متطلبات وتحديات
- الشعر العربي في بلاد شنقيط: مساهمة في وصف تاريخ التشكل
- المتخيل والرواية الموريتانية
- شرح عبد الله بن الحاج حمى الله لفائية ابن رازكه
- موسيقى الغرب الصحراوي (موريتانيا والجوار) السمات والبنية والتوظيف
- الشعر الحساني ـ نظرة في التاريخ والواقع
- بين قافية البيت و"راوي التافلويت"
- مشاكل الملح في الصحراء من خلال النوازل الفقهية
- الأسس المنهجية للدعوة المرابطية
- أحمد باب التنبكتي: حياته وآثاره
- HAMAR N'DARY DIAGNE



الافتتاحية

لقد أصبحت التربية والثقافة والعلوم من أهم دعائم الحضارة المعاصرة، بما تمتلكه من طاقات لخلق الوعي وتوجيه الرأي، وترقية المجتمعات والأمم.

ولحسن حظنا، ومنذ المأمورية الأولى لفخامة رئيس الجمهورية السيد محمد ولد عبد العزيز، شهدت البلاد فاتحة عصر ذهبي ملؤه حرية الرأي، والنشر، في جو من الاستقرار والطمأنينة، وذلك بفضل البصيرة النافذة والحكمة الراسخة لفخامته.

لقد أولى سيادته عناية كبيرة بالتقدم العلمي، والإشعاع الثقافي والحضاري، معيدا الاعتبار لمجد أسلافنا، الذين ملئوا الدنيا علما وثقافة وأدبا عبر التاريخ.

إن هيئة التحرير في مجلة الموكب الثقافي، ستعمل على استلهام تلك الروح الإبداعية، من خلال ما ستنشره من مقالات علمية وثقافية وتربوية، بغية الإسهام في نهضة أمتنا، وهي نهضة بدأت أسسها تترسخ في مختلف مجالات الحياة. كما ستعمل الهيئة على انتظام صدور المجلة، على أن تتضمن كل ما هو مفيد للقارئ والباحث والمهتم، وكل من يتطلع إلى حياة جديدة تتوخى إشاعة ثقافة السلم والحوار وقبول الآخر، وهي المبادئ التي تبناها المنتظم الثقافي الدولي.

ولاشك أن ثقافتنا الموريتانية الزاهرة، التي حافظت على ماضينا المجيد، هي أرضية خصبة لاستشراف المستقبل الواعد، وفضاء للبناء والتطور العلمي والفكري.

و نأمل أن يكون عطاؤنا للقارئ على قدر ما يتوقعه منا.

د. إسماعيل ولد شعيب المدير الناشر
الأمين العام للجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

تنبيه

!

- الموضوعات المنشورة بالمجلة إنما تعبر حصرا عن وجهة نظر أصحابها؛
- تستقبل المجلة كل البحوث والمقالات والإبداعات باللغتين: العربية والفرنسية والتي لم تنشر سابقا؛
- لا تعاد أصول المواضيع لأصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

مكانة المذهب المالكي في الثقافة الموريتانية

د. إسلمُ ولد سيد المصطـ
وزير سابق للثقافة والتوجيه الإسلامي

في إطار نشاطاتها الموسمية، نظمت اللجنة الوطنية الموريتانية للتربية والثقافة والعلوم ندوتها الثقافية الشهرية حيث ألقى الدكتور إسلمُ ولد سيد المصطف محاضرة قيمة، طريفة في موضوعها، علمية في منهجها، وهي تحت عنوان: "مكانة المذهب المالكي في الثقافة الموريتانية" بتاريخ الاثنين 01 سبتمبر 2014م.

حضر هذه الندوة لفيف من العلماء والمثقفين أصحاب الرأي والمهتمين. وأشفعت بنقاشات وتدخلات من طرف الحاضرين.

المحاضرة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

بعد انتقال النبي صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، حدثت خلافات كبيرة بين الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين. استمرت هذه الخلافات، بل وتوسعت، أيام التابعين وأتباعهم والأئمة والفقهاء بعد ذلك.

وتعود الخلافات في جوهرها ومظهرها – مع أنها من حيث المبدأ سنة من سنن الله في خلقه – (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم) إلى أحوال تتعلق بالدليل الشرعي: غيابه، أو عدم الاطلاع عليه، أو عدم التسليم به، أو

الاختلاف في فهمه. وخلافا لما كان يفترض في القواعد الأصولية من أنها يمكن أن تلم الشعث، وتقارب الرؤى، فإنها تسبب – عكسا لذلك – هي الأخرى، في كثير من الخلافات الفقهية، الجزئية، وهو أمر طبيعي ما دامت هذه الأصول منتزعة أصلا من صفات الفروع المختلف فيها. ولم يكن حال القواعد الفقهية في ذلك بأحسن، بل إنها زادت التشرذم، وأبعدت أسباب الاتفاق.

آل الأمر بعد ذلك كله، بعد أمواج الجدل العارمة، والأبحاث التنظيرية، إلى وجود مدارس فقهية، متمايزة، تقودها نخبة من المجتهدين المتميزين، لكل منهم مسلكه الخاص به في استخراج الأحكام، كما لكل منهم طلبته ومقلدوه المتبعون لمنهجه العلمي، ومسلكه الاستنباطي.

من هؤلاء من غاب مذهبه وانقرض، ولم يبق منه إلا أقوال متشتة متناثرة في كتب التفسير والحديث والفقه، منقطعة الأسانيد مجردة من الدليل والتعليل، كالإمام الأوزاعي، والثوري، والليث بن سعد عليهم رحمة الله أجمعين.

ومن هذه المذاهب من صمد إلى حين، ثم اختفى، كالإمامين الطبري وداوود الظاهري. ولم يصمد أمام عاديات الزمن، وتعاقب الأجيال والسلط والأهوال، إلا هذه المذاهب الأربعة التي سلمت من الانقراض، فاستمرت شامخة كمنظومة فكرية وعلمية، قائمة بذاتها معترفة بغيرها، واثقة من حسن منهجها وسلامة طريقها، تجتمع في بعض الأصول والقواعد، وتفترق في مناح أخرَ من التأصيل والتقييد والاستنباط. تلك هي المذاهب الأربعة المدونة المعروفة.

والمجمع اليوم عليه الأربعه

وقفوُ غيرها الجميعُ منعه

ويعتبر المذهب المالكي، واسطة عقد هذه المذاهب، فشيخه هو حجة الله على خلقه، كما يقول تلميذه الشافعي رحمه الله.

استمر الإمام مالك رحمه الله، قرابة تسعة عقود، ينشر علمه ورأيه في المدينة المنورة، حتى عرف بها، فقيل له عالم المدينة، لم يغادرها إلا إلي مكة المكرمة، حاجا أو معتمرا رحمه الله تعالى.

ترك لنا، رحمه الله تعالى، أهم أصل لمذهبه، وهو موطؤه المعروف بموطئ الإمام مالك رحمه الله تعالى. ضمن موطأه هذا، كثيرا من مصادر فقهه، وملامح جوهرية من قواعد استنباطه. وإذا كانت مدرسة الإمام ابن الصلاح في علوم الحديث، تقدم عليه الإمام البخاري في الصحة - إن سمحت له – حتى– بمقعد بين كتب السنة- لهذا السبب أو ذاك، فإن هناك مدارس منهجية أخرى، في الحديث وعلومه، ترى أنه هو أول من ألف في الحديث الصحيح، من طلبة هذه المدرسة شيخ مشايخنا العلامة المحدث محمد حبيب الله بن مايابَا عليه رحمة الله تعالى الذي يقول في كتابه **إضاءة الحالك:**

أول من ألف في الصحيح

مالك الإمام في الصحيح

كما له ابن حجر قد رجعا

في نكت كان لها قد جمعا

إلي أن يقول:
فبان من ذا أنه ليس أصح

منه البخاري ولا عنه رجح

وقد اعتبر الإمام القاضي أبو بكر ابن العربي رحمة الله عليه في كتابه "عارضة الأحوذي على سنن الترمذي"، أن الموطأ هو الأصل الأول واللباب، والبخاري هو الأصل الثاني في هذا الباب. قال: وعليهما بنى الجميع، كمسلم والترمذي. وقال أيضا في كتابه **القبس** بشرح صحيح مسلم ما نصه: الموطأ هو أول كتاب ألف في شرائع الإسلام، وهو آخرها، لأنه لم يؤلف مثله، إذ بناه مالك رضي الله عنه علي تمهيد الأصول للفروع، ونبه فيه على معظم أصول الفقه التي ترجع إليها مسائله.

وأيا ما كان الحال فكلمة المذهب المالكي تطلق اصطلاحا، علي اختيارات الإمام الفقهية، وآراء طلبته المميزين، القائمة على قواعده الأصولية، ومناهجه الاستنباطية، كما أنها تشمل كتب المذهب، ومناهج المؤلفين، وطرائق التعليم والتناول.

من هنا تصبح كلمة المذهب ـفي رأينا ـ منظومة عامة للتفكير النظري، والسلوك العملي، وثقافة خاصة في التصنيف والتحصيل، والنشر والتوزيع، فتناول أي من هذه الامتدادات، تناولا ثقافيا يدخل في ما نحن بصدد الحديث عنه.

ويشترك المذهب المالكي مع غيره من المذاهب في كثير من أصول الاستدلال العامة، إلا أن أصولا ثانوية أخرى، عرف هو بالاختصاص بها، وشاعت عنه، كعمل أهل المدينة، والمصالح المرسلة، ومراعاة الخلاف، وسد الذرائع وغيرها.

والمتأمل في المذهب المالكي يدرك ـ حتما ـ بعده عن الغلو والتطرف في المبادئ العقدية، والأحكام الفقهية، فوسطيته في ذلك كله، لائحة بارزة.

والسمة الجوهرية الأساسية للغلو والتطرف تقوم على مبدأين اثنين:

المبدأ الأول: هو اعتقاد المغالي اختصاصه بالحق وحده دون غيره وحيازته له دون مخالفه والحكم على المخالف حكما قطعيا بالخطإ بل والضلال أحيانا.

المبدأ الثاني: هو التمسك بظاهر نص جزئ واحد، وإهمال نصوص أخرى كثيرة، ومقاصد شرعية جوهرية عامة، لها علاقة بموضوع ذلك النص الجزئ. فيدفع ضيق الأفق والغلو إلى اعتماد ذلك النص الجزئي وحده، واعتقاد الحق فيه لا في غيره.

والمالكية في عقائدهم النظرية وأحكامهم العملية بعيدون كل البعد من هذين المبدأين. فهم لا يقطعون بخطإ المخالف لهم، ويعتبرون أن ما توصلوا إليه أصح مما عند المخالف، وأحسن ما يمكن الوصول إليه، لكنهم يتركون هامشا لاحتمال الخطإ، وهذا هو الذي عبر عنه الإمام الشافعي رحمة الله عليه تلميذ مالك بقوله: رأيي صواب يحتمل الخطأ. ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب.

ففي المجال العقدي مثلا، تعتبر كلمة الإمام مالك في المتشابه، هي قاعدة ودستور التعامل مع هذا المتشابه: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عند بدعة. لذلك فهم لا يحكمون بكفر أية فرقة من الفرق الإسلامية بما فيها المجسمة، فهم يختلفون في تكفيريهم مع شناعة أقوالهم، كما يقول الإمام القرافي.

وفي المجال الفقهي يتمسكون بأصل مهم يعتمدون عليه وهو: مراعاة الخلاف. وهو أصل مرن، يضع احتمالا لوجود الحق مع الخصم، ولذلك يقولون بإمضاء البيع أو النكاح الفاسدين عندهم الصحيحين عند غيرهم إذا حصل مفوت، احتراما للآخرين.

وفي الصلاة يقولون بجواز الاقتداء بالمخالف في الفروع. ولا ينقضون قضاءه ما لم يخالف قرآنا أو سنة أو إجماعا. ويعتمدون قضاء البغاة.

فأسس المذهب المالكي قائمة أصلا على الوسطية والإنصاف والاعتدال واحترام أقوال وآراء الآخرين.

ومع أن المذهب المالكي منتشر في كل أصقاع الدنيا، وله مدارس فقهية متمايزة، كالمالكيين البغداديين، والمصريين، والأندلسيين، فإن له نكهة خاصة عند المغاربة عموما، والشناقطة الموريتانيين خصوصا.

ولا يزال الدارسون والمؤرخون، يختلفون في تفسير النكهة الخاصة هذه، والعلاقة الحميمة المميزة بين المغاربة عموما، والشناقطة الموريتانيين خصوصا، والمذهب المالكي. فمنهم من يرجعها إلي وقت مبكر أيام الدولة الأموية، حيث نقل إلي صقر قريش، عبد الرحمن الداخل، مؤسس الدولة الأموية بالأندلس، قول الإمام مالك عنه: ليت الله زين حرمنا بمثله، بعد أن ذكر له فضله، وعدله، فكان حملُ الناس على اتباع مذهبه، مكافأة مناسبة له على هذه الأمنية.

ثم توطد ذلك في دولة الأدارسة بالمغرب، إثر ما نسب إليه رضي الله عنه من قوله: إن بيعة المكرَه لا تلزم، حيث فسرها السياسيون في ذلك الوقت، على أنها ميل للمعارضة العلوية، بقيادة محمد النفس الزكية. الشيء الذي سبب له غضب السلطة الجديدة، وانتقل الصدى الإيجابيُ لذلك، إلى مؤسس دولة الأدارسة بالمغرب، الشريف إدريس بن عبد الله، فحمل الناس على اتباع هذا المذهب الذي يحرم غصب السلطة وإكراه الناس على البيعة.

ومع اعترافنا أن للسلطة دورا مهما في إبقاء أي مذهب وانتشار أتباعه، - لأن الرعية كانت ولا تزال على دين الملك - إلا أن عوامل أخرى متعددة تساهم مساهمة كبيرة، في ترسيخ المذهب وانتشاره، أهمها الثقة بصاحب المذهب، وواقعية مذهبه، وقدرة طلبته علي نشره، والتمسك به وحسن عرضه.

وأيا ما كان الحال فقد ترسخ المذهبِ المالكي في المغاربة عموما، والشناقطة الموريتانيين خصوصا، حتى اعتبر

بعضهم الخروج عنه، زيغا وابتداعا، وانتسابا لفرقة الخوارج.

وأهل مغرب عليهم يمنع

سوى الإمام مالك أن يتبعوا

لفقد غيره وكل خارج

عن نهجه فهو من الخوارج

وإذا لم يكن الخارج عن المذهب المالكي من الخوارج، فإنه -في أقل تقدير- عابث متمرد، كما يقول الشيخ محمد المامي رحمه الله تعالى:

وأما الذي لم يعتقد فضل مالك

ويتلوه فهو العابث المتمرد

ويأتي علي رأس المعارف الإسلامية الواجب تعلمها الفقه، فمن يرد الله به خيرا يفقه في الدين:

هو الجهل جهل الفقه ليس بجائز

وجاهل علم النحو ليس بفائز

وتُبرز إجازة أبي عبد الله محمد المختار بن الأعمش لمحمد الحاج عثمان بن السيد بن الطالب صديق الجماني في الفقه، بعض أسانيد الموريتانيين في الفقه المالكي.

ويسهل علي المرء أن يميز أو يعرف المغاربة عموما، والموريتانيين خصوصا، في المحافل الدولية، من خلال شكل ممارستهم لشعائرهم الدينية، ولاسيما في الصلاة خاصة، فهم يسدلون في القيام، ويتوركون في الجلوس، ويقرءون بقراءة الإمام نافع في الصلاة الجهرية، ويسلمون تسليمة واحدة، وفي الحج يتجمعون في المدنية المنورة، إلى آخر وقت، ومنها ينطلقون إلي مكة مُفردين.

بقي علينا بعد حديثنا عن مدلول كلمة المذهب المالكي، أن نشير ولو قليلا، إلى مدلول كلمة "الثقافة"، وهي إن كانت من أكثر الكلمات تداولا، إلا أنها مع ذلك، من أشدها غموضا، وأكثرها تعريفا وتفريعا. وعلماء الاجتماع يقولون إنها ذلك الكل المعقد، الذي

يشمل المعرفة والاعتقاد والفن والقانون والأخلاق والعرف، وأية قدرات أخرى، يكتسبها الإنسان بوصفه فردا في المجتمع.

ويرى الدكتور: عبد الله عبد الدائم، أن التعريف الأدق والأوجز والأشمل، هو أنها جملة السماة الخاصة، التي تميز مجتمعا معينا، أو زمرة اجتماعية محددة، سواء كانت روحية، أو مادية، أو فكرية، أو عاطفية .

وترى الموسوعة العربية المسيرة، أنها أسلوب الحياة السائد في أي مجتمع بشري، وأنها هي أهم ما يميز المجتمع الإنساني، فعادات الجماعة، وأفكارها واتجاهاتها، تستمد من التاريخ، وتنقل تراثا اجتماعيا إلى الأجيال المتعاقبة، واللغة هي العامل الرئيسي لنقل الثقافة. وإن كانت بعض أنواع السلوك والاتجاهات، تكتسب بوسائل أخرى غير اللغة ـ تضيف الموسوعة ـ. ويشير اصطلاح الثقافة المادية إلى الجانب الذي تمثله أشياء كالآلات، والأسلحة، والملابس، والأشغال، والفن.

وما يهمنا من كثرة التعاريف هذه، هو أن نحترز، بل ونُقصِي المفاهيم القذرة، أو المادية البحتة للثقافة، ـ على الأقل من وجهة نظرنا الثقافية ـ كذلك الذي يطلقون عليه ـ غشا وتدليسا ـ الثقافة المثلية: (ما سبقكم بها من أحد من العالمين). أو أولئك الذين يقولون إن الثقافة لا قيمة لها، ولا أهمية لما منها لم تباركه السوق.

أما عن تأثير المذهب المالكي في الثقافة الموريتانية، فإن مفاهيم ومصطلحات ونصوصَ المذهب المالكي، مسيطرة على كل مناحي الثقافة الشنقيطية الموريتانية، عالمة كانت أو غيرها، وقد يأخذ ذلك شكل أمثال سائرة، قائمة على مسلمات معروفة عند المالكية، كقولهم عند التعريض - بصدق خبر ما، إنه ليس قول مالك في المدونة (أصِلْ مَاهُ قول مالك في المدونة) لأن قول مالك في المدونة لا يتطرق إليه الشك.

وقد تكون الأمثال أو الاستخدامات الثقافية، مرتبطة بنص من نصوص

المذهب المالكي المستعملة، ويأخذ مختصر خليل نصيب الأسد من ذلك، بوصفه أهم وأشهر مختصر في الفقه المالكي، وأكثره مصداقية وتداولا، بين الشناقطة الموريتانيين، حيث صار الكثير من مفرداته وعباراته، ومتعلقاته عموما، أمثالا شعبية سائرة، وقوالب استعمالاتية، لا يقتصر استخدامها على المشتغلين به خاصة، ولا على المثقفين عامة.

ومن ذلك قولهم: في القضية ذات الأهداف والغايات المتعددة (وإن مع تبرد).

وقد ذكر المختصر هذا النص في باب الطهارة، في سياق وجوب استحضار نية الطهارة المائية، قائلا إن تلك النية، لا يضرها ولا يؤثر عليها، اجتماع قصد آخر، مع قصد الطهارة الحكمية، كالتبرد مثلا، إذا كان الحر شديدا، أي أنه يمكن للمتطهر أن يحصل الطهارة الحكمية، مع قصد التبرد. فاستعمل الشناقطة الموريتانيون هذا النص، للتنبيه على وجود هدف آخر غير معلن، يصاحب الهدف الأصلي المعلن، فقالوا لمثل ذلك المعني (وإن مع تبرد).

2- ومن ذلك قول المختصر في آخر جملة من كتابه (فلا إشكال) وهي جملة جاء بها المختصر في باب الفرائض، في سياق حديثه عن الخنثى أي الشخص المتردد بين الذكورة والأنوثة، قائلا إنه إذا اتصف بأوصاف الذكورة الواضحة، أو الأنوثة الواضحة، فلا إشكال في انتسابه لهؤلاء أو أولئك فقال: أو نبتت له لحية أو ثدي، أو حصل حيض أو مني فلا إشكال.

فصارت هذه الجملة تتمة لكلام وأحاديث الناس، على مختلف مستوياتهم، يضربون بها المثل، للموضوع الواضح الذي ليس فيه خفاء، أو الذي اتضح بعد أن كان خفيا. وقد تستعمل مرادا بها بلوغ الشيء أقصاه أو نهايته، فيقال هو بالغ في الموضوع كذا... " فلا إشكال".

3- ومن ذلك قوله في أحكام صلاة المسافر "أو العلم بها عادة" وهي عبارة تستعمل في الأمر المعروف المسلم به،

الذي لا يحتاج لإخبار. وقد استخدم المختصر هذه الجملة، ليفيد بأن العلم بالإقامة أربعة أيام صحاح، يفيد قطع السفر، دون الاحتياج لنية الإقامة. فصاروا يقولون لكل أمر معروف "العلم بها عادة".

4- ومن ذلك: قوله في باب النكاح "ورضى البكر صمت" وهي عبارة تستعمل استعمالا شائعا في دلالة السكوت –أو المقام أو الحال– على الرضي والقبول.

5- ومن ذلك: قوله في باب المباح "وقاتل عليه" وهي جملة أوردها المختصر في سياق جواز انتزاع المضطر -بالقوة- لما يسُدُ به رمقه ويبقيه حيا من طعام الغير، إذا أمن قطع اليد فقال: وطعام غير إن لم يخف القطع وقاتل عليه، فصارت هذه الجملة مثلا عاما، لكل ما لا بد منه، أو لكل ما لا يمكن تركه، فيقلون: الأمر كذا وقاتل عليه أي لا بد منه ولا يمكن تركه.

هذا بالإضافة إلى جمل أخرى من المختصر، صارت أمثلة مستعملة، في الأوساط العلمية المشتغلة بالموضوع، كقولهم ذلك "إغراء في الوسط" يريدون به الإلحاح الذي ليس في محله، ولا فائدة له. وهي جملة من المختصر، جاءت في باب الذكاة، مع نظائر، تفيد أن ما أمسكه كلب الصيد الذي تم إغراؤه في وسط عملية المطاردة لا يفيد إباحة، لأن الجارح مندفع أصلا بذاته وكقولهم "وإلا بيعْ"، "وإلا زيدْ"، "وإلا فزائده"، "ولا يقضى بالزائد". وكقولهم: ذلك يجب التوقف عنه كالكيمخت.

ومن ذلك أيضا البيت الذي صار مثلا يشار به إلى وجود شخص في المجلس، ينبغي التحفظ منه والبيت هو:

أول فصل من فصول المختصر في البيت جالس خذوا منه الحذر

فالشخص الموجود في المجلس، المحذر منه، اسمه "الطاهر"، وأشير إلى اسمه، باسم أول فصل من فصول المختصر، وهو "الطاهر ميت ما لا دم له" فذهب هذا البيت مثلا، يشار به إلى التحذير من

كل من يضمه معك مجلس، وتخشى من الحديث بحضرته، وقد يقتضي المقام الاكتفاء بالاقتصار على أحد شطريه، فيقال مثلا: أول فصل من فصول المختصر، ويقتصر على ذلك أو يقال: في البيت جالس خذوا منه الحذر.

ومن ذلك أن أمة شيخ المحظرة، صارت تميز بين بعض أبواب المختصر إذا سمعته، من كثرة ترداده على سمعها، فسمعت يوما قارئا يقرأ: يقول الفقير المضطر لرحمة ربه، وهي الجملة الأولى من مختصر خليل، فقالت: ما أكثر ما ستأكله من العيش، "يخلِ أهلك مَذلاهِ تَوْكلْ من تَوكلَ" معبرة عن أنه يحتاج لوقت طويل، ليكمل فيه المختصر.

ولكثرت ترداد: نصوص المختصر على آذان العامة، صاروا يحفظون منه جملا فاسدة، تعطي بعض المعاني الغريبة، كقول بعضهم "رخص للمريض في الحائض" يفسدون بذلك قول المختصر في المسح على الخف "رخص لرجل وامرأة وإن مستحاضة". ومن ذلك قول بعضهم "وتكفيه الشكوة الواحدة" وهو استعمال مبني على قراءة خاطئة لقول المختصر في باب الجنائز: وسده بلبن، بكسر الباء، فقرأها البعض بلبن بفتح الباء، مما استدعى استعمال كثير من اللبن عند الدفن لسد القبر فاقتضت مماشاة المخطئ وحسم النزاع معه أن يقال له "وتكفيه الشكوة الواحدة". فصارت مثلا للتخلص اللبق من الجهلة والمغفلين.

وفي المختصر نصوص ومحطات أو "أقفاف" -كما يسمونها- مشهورة بالصعوبة والتعقيد، وكثيرا ما تكون موضع مراجعات مشتركة، وألغاز صعبة، كقف الرعاف الموجود في باب الصلاة، الذي يقول فيه المختصر: وان رعف قبلها، ودام أخر لآخر الاختياري وصلى – إلى أن يقول: وإن لم يظن ورشح فتله بأنامل يسراه، فإن زاد عن درهم قطع. وكقول المختصر في اليمين، وخصصت نية الحالف وقيدت إن نافت وساوت في الله وغيرها " وإلى

مثل مراجعات هذه النصوص يقول الشاعر:

بنفسي وأهلي والأقارب فتية

تواريهم وسط المدارس غبرة

يسيل على قف الرعاف رعافهم

وفي خصصت تلفى هنالك نية

كما تعرض الفقهاء، والشعراء قصدا واستطرادا لمختلف النصوص المعتمدة في المذهب المالكي، وموقع كل منها في التفقه، وترتيبه في القراءة والدراسة، وينحو باللائمة على من قفز على تلك المنهجية التراتبية.

يقول بعضهم:

علامة الجهل بهذا الجيل

ترك الرسالة إلى خليل

وترك الأخضري الى ابن عاشري

وترك ذين للرسالة احذري

ويتحدث بعضهم بلغة الأسى والحزن عما آل إليه تعلم مختصر خليل، من انعدام الجدية وغياب الفائدة فيقول:

إن خليلا صار مثل الشم

يشمه كل قليل الفهم

قد استوت فيه الكلاب والذئاب

ما أبعد السماء من نبح الكلاب

وتأثرا بثقافة مختصر خليل، استخدم الناس أيمانا وردت فيه، استخدموها محرفة خالية من شحنة العقد واليمين، لأنهم لا يعرفون دلالتها، ولا محتواها، مثل "الأشدية" "وجامع الأيمان". فهذه ألفاظ كثيرا ما يستخدمها العامة، ذكورا وإناثا، صغارا وكبارا، بدون أن يدركوا دلالتها، وأن يعرفوا أصولها المعرفية المستندة عليها. وهي محرفة من نص المختصر كقوله: "وفي على أشد ما أخذ أحد على أحد".

لذلك يمكن اعتبارها من لغو اليمين التي لا يترتب عليها شيء، كما قال سيدي محمد بن الشيخ سيدي في أبياته:

سقيا لها أربعا شطت بساكنها

عن نازح مستهام القلب محزون

أخي اغتراب رمى صرف الزمان به

بحيث يجمع بين الضب والنون

سكناه بين أناس جل عقدهم

بيع الملاقيح أو بيع المضامين

أيمانهم كلها لغو ودأبهم

غصب الأباعير من كل الأناسين

وقد صار يمين " الحرام" قريبا من هذين اليمينين في إفراغه من محتواه، سيما في مثل البيئات التي تحدث عنها ولد الشيخ سيدي، حيث يحلف به الكبار، والصغار والنساء والرجال، الذين لا يملكون عصما يحللونها أو يحرمونها.

لكنه في بيئات أخرى لا يزال يحتفظ – أو إلى عهد قريب - بشحنته الأصلية التقليدية في المذهب المالكي، من كونه يستهدف بت العصمة في حال اختلال ما تم الحلف عليه، أو حصل المعلق عليه، وعلى هذا المعنى تجري العبارة المشهورة التالية وهي قولهم: "اعلي ابلحرام المَا إحَللْ ولد أحمد زيدان" أي أقسم باليمين الخطير الذي لا يستطيع عالم مهما بلغ علمه أن يحكم بحلية زوجة الحالف به إذا حنث، حتى ولو كان ذلك العالم هو ولد أحمد زيدان.

وقد وصل التأثر بمختصر خليل، حد تقليد أسلوبه في النثر، ولا سيما في مواضع أدبية واجتماعية وسياسية.

وتوحي صياغة النص على نمطه بإلزامية المحتوى. وغالبا ما يكون ذلك بأسلوب ساخر ممتع ومؤثر.

وتسمى هذه المقطوعات النثرية الأدبية الاجتماعية والسياسية بالأقفاف "أي بنفس التسمية التي تسمى بها مقاطع المختصر. فهناك "قف الأتاي" وهناك "قف أمنيجه" وهناك "قف الترقي والعصرنة" وهناك "قف الفتاة والشباب" و"أقفاف السياسة".

فمن قف الأتاي قولهم: الأتاي ورق مزج ماؤه بسكر، لا كقرنفل وحناوية، واستحسن مفتوله... إلى أن يقول: ووجب بعد كصبح شتاء وأكل لحم وعند نزول ضيف...

ومن فقه الشباب يقولون: بابٌ ندب لمواطن شب وإن بلا ثقافة حلق لحية، وإعفاء شارب، وتأكد إن تمتع بثقافة أجنبية، وهل يجب عند المسؤولية حلق الكل أو يستحب خلاف، ولا يقلد مثقف غيره، إلا كمستشرق، فإن لم يجد أو تحير مثقف تخير.

ومن قف النساء يقولون: فصل وجب حرة، في كرياضة لبس محدد، وإرسال شعر، وتسويده، ووصله، وصبغ ظفر بكحمرة، ولبس أبيض، أو شفاف ملون، وحضرت أن قدرت كله اجتماع عم، والقول لها، ولها التصرف المطلق في ماله، وبيته كنفسه، والتزوج عليه بلا حد، ورفع صوت عليه، وندائه من وراء الحجرات وباسمه.

وفي الموسم السياسي يقولون: فصل جاز لمطلوب منه مبادرة أن يعدلها، ليدعم بها مرشحه، وكبيان يوزعه على الإعلام، وفي اشتراط الحفل له، وإحضار خلقه، وكونه بفندق تردد. ولا يصلي بلباس مقاطع للانتخابات، ولا بما ينام فيه معارض آخر، بخلاف مشارك فيها، وفي جعل المعارض المشارك في الانتخابات كالمحاور المقاطع نظر. ومنه أيضا: وأثم مترشح إلا لكتكثير سواد، واستؤذن فخامته وحرم إن منع وأمنوا.

وقد وردت المفاهيم والنصوص والمصطلحات المتعلقة بالمختصر في كثير من أشعار الشناقطة الموريتانيين، من ذلك مثلا رسالة جوابية أرسالها أحد طلبة المحظرة، إلى بعض أحبائه أو أصدقائه يعتذر له فيها عن تلبية طلبه بالقدوم عليه قائلا له: إنه لم يصل بعد في قراءته إلى القسم المسمى "بالباب" من مختصر خليل، وإن من لم يصل " الباب" بعد، لا يمكنه أن يلبي طلبات

أصدقائه ومحبيه. تقول الرسالة الجوابية:

بلغ سليمى، وبلغ من يبلغها
عني فكم قائل عن فاعل نابا
أني إلى وصلها هيمان مولع
أكفكف الدمع تهيامًا وتسكابا
وكيف يرجو وصالا من مخدرة
في مخدع الدار من لم يفتح "البابا"

و"الباب" تطلق على النصف الثاني من المختصر، وهو النصف الذي يبدأ بالبيع في قوله: "ينعقد البيع بما يدل على الرضى". أما النصف الأول فإنهم يطلقون عليه كلمة "السفر".

وفي شكاية رفعها طلبة "الباب" إلى شيخهم يريدون منه تغيير وقت الدرس المخصص لهم، محتجين بأنه وقت قليل، وغير مناسب لفهم نصوص الباب، وهي نصوص معروفة بالصعوبة والتعقيد يقولون له:

الوقت ضيقه على الألواح
ألواح "أهل الباب" ذو اتضاح
مع أنه فيه يكل الفهم
فطلب التشريك فيه إثم
والرأي إن يزاد قدر قدمين
من سابق شفاء تين العلتين

ولم يتأخر الشيخ في الجواب رافضا اقتراح أو طلب التغيير فقال:

تغير العهود غير ممكن
صار الصواب ترك ما لم يمكن

وقد تغنى العلماء والأدباء والشعراء بحلقات درس المذهب المالكي وشيوخه، وما كان بينهم من حوارات هادئة أو نقاشات ساخنة.

ومن ذلك قول العلامة الجليل، فريد عصره ووحيد دهره حرم بن عبد الجليل عليه رحمة الله يتذكر ديار شيخه وأيام دراسته:

دمن دعتك إلى القريض فإن تجب
فلمثلها يهدي القريض ويندب
وإذا سكت عن الجواب لعبرة فاضت
فذاك من الإجابة أصوب
أما النسيب فلا يسوغك ذكره
عصر التعلم والمشايخ يعذب
كنا مع "البوني" في عرصاتها
هالاَت بدر لم يشبها غيهب
فيها تجمع سيبوبه ويوسف
والكاتبي والأشعري وأشهب

ويقول العلامة الأريب، واللغوي الأديب سيدي محمد بن الشيخ سيدي في رائعته المشهورة:

وكم سامرت سمارا فتُوا
إلى المجد انتموا من محتدين
حووا أدباء على حسب فداسوا
أديم الفرقدين بأخمصين
أذاكر جمعهم ويذاكروني
بكل تخالف في مذهبين
كخلف الليث والنعمان طورا
وخلف الأشعري مع الجويني
وأوراد الجنيد وفرقتيه
إذا وردوا شُراب المشربين
وأقوال الخليل وسيبويه
وأهلي كوفة والأخفشين
نوضح حيث تلتبس المعاني
دقيق الفرق بين المعنيين
وأطوارا نميل لذكر دارا
وكسرى الفارسي وذي رعين
ونحو الستة الشعراء ننحو
ونحو مهلهل ومرَقشين
ونذهب تارة لأبي نواس
وتذهب تارة لابن الحسين

ويقول علامة دهره، وأفقه أهل عصره، شيخنا الشيخ محمد عالي بن عبد الودود، عليه رحمة الله تعالى، في توثيق رائع لمحظرة شيخه يحظيه بن عبد الودود رامزا إلى استمرار ذلك الحال الذي أشار إليه ولد الشيخ سيدي، يقول:

كانت لأبكار نور العلم مؤتلفا
والربع منها بعون العلم مكتنفا
كانت منازل للشيخين ما ذهبا
من مذهب جددا ما كان منه عفا
وللقرينين في حافاتها أثر
قدما لما ائتلفا فيها وما اختلفا
صانا من السر ما شاءا وكم نشرا
أسرار ما أو دع الألواح والصحفا
وكم تعاطى بها الإخوان في طرب
من راح علم مداما قرقفا أنفا
ترى ابن يونس محتثا نجائبه
ينحو بها الأشعري الكامل الشرفا
ترى الجويني والشيخ الإمام بها
بين التعادل والترجيح قد وقفا
فيها علي وعمر لا يروعمها
زُنبور واش إذا مادب وازدلفا
لا يختشى ابن يزيد يوم نائبة
فيها ابن يحي ولا يحي بها خلفا

والواقع أن الثقافة الموريتانية مشحونة كلها، وعلى كل مستوياتها وأنماطها، بالمذهب المالكي بكل مكوناته، وأنماطه، ولا يبدو ذلك غريبا، لأن المذهب المالكي، تملك لغة وسلوك ومشاعر ساكنة هذه الأرض عموما.

ومع أننا لم نأت بأمثلة من الشعر الشعبي الحساني فإننا نعتقد أنه مجال خصب للتأثر بالمذهب المالكي، بل قد يكون التأثر في ذلك المجال أكثر دلالة وعمقا.

والله ولي التوفيق وهو الهادي إلى سواء الطريق.

نواكشوط 20 أغشت 2014

العولمة وإشكاليات العصر

الدكتورة: تربة بنت عمار
أستاذة التاريخ الإسلامي بجامعة نواكشوط

المقدمة:

في الواقع أن قضية العولمة تضاربت فيها الأراء واختلفت فيها المشارب فأخذ بعض المفكرين يصنفها على أنها الخطر الأكبر الذي سيسحق الأخضر واليابس، والبعض الآخر ينظر إليها على أنها ليست أمرا جديدا بل هي موضوع قديم يحتاج إلى نظر وتحليل لفهمه والاستفادة من مزاياه، واختيار والتعامل السليم معه بمنهج رصين يحقق المصالح المنشودة منه.

ولقد اعتنى المفكرون من شتى المشارب سواء من داخل العالم الإسلامي أو خارجه بالتأصيل والتنظير لظاهرة العولمة، وهي في الحقيقة نظام عالمي أخذ في الغزو والاكتساح، وهو بهذا الاعتبار حقيقة من حقائق هذه المرحلة التاريخية، والحق أنه ما من نظام أو منهج أو فكرة سياسية تتصل بحياة البشر إلا ولها وجوه متعددة على اعتبار أن الفكر الإنساني هو ذو منزع مزدوج من الخير والشر، وعلى الرغم من وضوح هذه الفكرة فإن التركيز على الجانب الاقتصادي والسياسي لهذه الظاهرة جعل مجالاتها الأخرى تغييب في أحايين كثيرة عن الأذهان، لذلك صار معظم المفكرين في العالم يغفلون عن الجوانب الأخرى للعولمة، وعليه فإننا ندعو إلى أن تلتمس للعولمة جوانب إيجابية ونعمل ما وسعنا العمل بتوظيف إيجابي العولمة فيما ينفعنا في جوانب الحياة المختلفة.

وسنحاول في هذا البحث إعطاء لمحة موجزة عن إشكاليات العولمة المختلفة موضحين بعد بيان مفهوم العولمة والتعريف بها جوانب أضرارها وكيفية الاستفادة منها...

وفيما يلي بيان ذلك .

مفهوم العولمة والتعريف بها:

إن من ينظر بعمق في قضية العولمة يحس بأنها أصبحت الهاجس الذي يقلق الأمة الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها، حتى أخذ بعض الدعاة والمفكرين يصنفها على أنها الخطر الأكبر القادم الذي سوف يسحق الأخضر واليابس، وأنها الاستعمار الجديد، وأنها الهيمنة الغربية على الشرق.

والبعض الآخر ينظر إلى العولمة على أنها ليست أمرا جديدا أو ناشئا طارئا، بل هي

موضوع قديم، لكنه يظهر بأثواب جديدة، ولا بد من تحليله بأسلوب موضوعي وغير عاطفي، وأن نتحرك لاستيعابه وفهمه، والتمييز والاختيار بين سلبياته وإيجابياته بمنهج علمي سليم.

ويمكن تعريف العولمة بأنها نظام صاغته قوى الهيمنة والسيطرة لإحداث نمط سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي وإعلامي واحد وفرضه على المجتمعات الإنسانية كافة، وإلزامي الحكومات بالتقيد به وتطبيقه.[1]

فالعولمة بهذا المفهوم منظومة من المبادئ السياسية والاقتصادية، ومن المفاهيم الاجتماعية والثقافية، ومن الأنظمة الإعلامية والمعلوماتية، ومن أنماط السلوك ومناهج الحياة، يراد إكراه العالم كله على الاندماج فيها، وتبنيها والعمل بها والعيش في إطارها.

وذلك هو العمق الفكري والثقافي و(الإيديولوجي)، للنظام العالمي الجديد.

لقد اعتنى المفكرون من شتى المشارب سواء من العالم الإسلامي أو من مختلف أنحاء العالم، بالتأصيل والتنظير للعولمة، وحسبنا أن نقول إن العولمة نظام عالمي اخذ في الغزو والاكتساح، وهو بهذا الاعتبار حقيقة من حقائق هذه المرحلة من التاريخ.

ولعل أبرز ملامح العولمة هي ما يتبدى لنا عن طريق التطورات المدهشة التي تعرفها مجالات الاتصال والتوصل عبر الأقمار الصناعية والحاسوب والإنترنت وذلك على النحو التالي:

* عمق التأثير في الثقافات وفي السلوك الاجتماعي وفي أنماط المعيشة.

* اتساع دائرة الخيارات الاقتصادية بواسطة حركة الاستثمارات الدولية والأسواق المفتوحة وتضييق دائرة الخيارات السياسية من حيث تضاؤل القدرة على الاكتفاء الذاتي اقتصاديا، ومن حيث تزايد معطيات التدخل الاستقلالي سياسيا.

* نمو ما أصبح يعرف بالقطيع الإلكتروني من مؤسسات متعددة الجنسيات، وحتى من أفراد يبحثون عن الربح ويؤثرون في قرارات الدول وفي مصائرها.

* تسخير أدوات العولمة بكيفية تمكن منتجي هذه الأدوات من الطغيان على المستهلكين والمتعلقين بحيث تؤثر في إلغاء لغاتهم الخاصة وفي طمس هوياتهم الوطنية.

[1]- العولمة والحياة الثقافية في العالم الإسلامي د. عبد العزيز التويجري ص: 5 ولمزيد من التوسع راجع الأمة الإسلامية والعولمة د. محمد سيد طنطاوي ص:5 والمسلمون وتحديات العولمة د. مانع بن حماد الجهني ص: 5

وبذلك يكون للعولمة قدرات استثنائية للتغلغل وبالتالي للتأثير، ومن الشهادات التي تؤكد هيمنة العولمة على مقدرات الحكومات والشعوب، ما جاء في كلمة الرئيس الفرنسي جاك شيراك، ألقاها بمناسبة اليوم الوطني الفرنسي 14 يوليو 2002 حيث قال:" إن العولمة بحاجة إلى ضبط، لأنها تنتج شروخا اجتماعية كبيرة، وهي وإن كانت عامل تقدم، فهي تثير أيضا مخاطر جدية ينبغي التفكير فيها جيدا، ومن هذه المخاطر ثلاثة: أولها أنها تزيد ظاهرة الإقصاء الاجتماعي، وثانيها أنها تنمي الجريمة العالمية، وثالثها أنها تهدد أنظمتنا الاقتصادية".[1]

وفي الحقيقة أن العولمة جزء من نظام عالمي تخضع له الشعوب والحكومات ولا يملك أحد منها أن يقف بمنأى عنه، لكن السؤال الذي يجب أن يطرح هنا هو:

هل للعولمة جانب واحد- هو الجانب السلبي الذي ينعكس في الآثار السيئة والمضار والمخاطر التي تهدد استقرار المجتمعات الإنسانية- أم أن لها جوانب متعددة منها السلبي ومنها الإيجابي؟ نعتقد أن السؤال يصح أن نتخذه مدخلا إلى فهم أعمق للعولمة على المستويات كافة وبصورة خاصة على المستوى الثقافي وإلى استيعاب أشمل لمضامينها.

والحق أنه ما من نظام أو منهج أو فكرة سياسية أو اجتماعية تتصل بحياة البشر إلا ولها وجوه عديدة على اعتبار أن الفكر الإنساني هو ذو منزع مزدوج من الخير والشر وهما العنصران الكامنان في الضمير الإنساني، وعلى هذا الأساس فإننا نرى أن للعولمة دوائر تتحرك فيها وهي بذلك ليست دائرة واحدة منحصرة في حدود معلومة وللإرادة الإنسانية تأثير في تحديد هذه الدوائر ورسم معالمها وضبط مساراتها.

وعلى الرغم من وضوح هذه الفكرة فإن التركيز على الجانب الاقتصادي والسياسي للعولمة جعلها تغيب في أحايين كثيرة عن الأذهان إلى درجة أن معظم المفكرين في العالم ومنهم طائفة من المفكرين في العالم العربي، يغفلون عن الجوانب الأخرى من العولمة وينزعون نحو إدانة العولمة جملة وتفصيلا، الأمر الذي تضيع معه عناصر كثيرة من الحقيقة بحيث يقع الخلط بين الحق والباطل وبين الواقع والمثالي.

إن رفضنا للعولمة وتنديدنا المتكرر بآثارها السلبية وتركيزنا على نقض أسسها ودحض

[1]- مستقبل الصحافة العربية في ظل لعولمة محاضرة للدكتور محمد السماك منشورة في مجلة الحوادث عدد 2310 2001/3/9 ص: 63

الدعاءات المروجين لها كل ذلك لن يؤثر في طبيعة الوضع الناجم عن هيمنة النظام العالمي الذي يفرض العولمة على العالم، ولن يكون لموقفنا هذا أي تأثير إيجابي على العولمة من حيث هي فكرة ومنهج وأسلوب ونظام وتيار عارم جارف يكتسح الحواجز ويدك المواقع.

ولذلك فإننا ندعو إلى أن نلتمس للعولمة جوانب إيجابية ونعمل ما وسعنا العمل لتوظيف إيجابيات العولمة في ما ينفعنا في حياتنا العامة.

إن المسألة في حاجة ماسة إلى ضبط منهجي نتحكم به في العولمة بأعلى ما نستطيع من قدرات وبذلك نسلك طريقنا إلى الاستفادة من العولمة على النحو الذي يدفعنا إلى الإسهام في الحضارة الإنسانية الجديدة من موقعنا الثقافي المتميز وبخلفيتنا التاريخية وبهويتنا الحضارية المتفردة الرائدة .

إن هذا الموقف الإيجابي إزاء العولمة يتطلب منا أن ننخرط في المعترك الثقافي العالمي وأن ندفع بمجتمعاتنا في تجاه التفاعل المتحرك مع إشكالية العصر ومتغيراتها المتسارعة حتى نفهم ما يجري حولنا ونستوعب التحولات الكبرى التي تعيشها الإنسانية ولئلا نبقى قاعدين نندب حظوظنا وعاجزين نتفرج على العالم يتطور ويتقدم.

إن الهزيمة النفسية أمام العولمة تأتي من اعتبار ظاهرة العولمة حتمية وهذا أمر مبالغ فيه وهو لا يعبر عن حقيقة هذه الظاهرة لأن اعتبار ظاهرة العولمة حتمية قد لا يكون في الحقيقة أكثر من اعتراف المرء بأنه لم يعد لديه طاقة باقية للمقاومة أي أنه نفد جهده وأصبح مستعدا للتسليم فإذا كان هذا هو اختيار بعضهم فهو ليس ملزما لغيرهم، ومن الظلم على أي حال أن يوصف بالحتمية اختيار لا يعكس إلا نفاذ الطاقة أو استعجال المكافئة وهو موقف ظالم لأنه يحمل عدة أجيال قادمة عبء فشل جيل بعينه، فاعتبار ظاهرة ما حتمية يتوقف أيضا على المدى الزمني الذي يأخذه المرء في اعتباره.[1]

إن حقائق الأشياء تؤكد أن العولمة لا تمثل خطرا كاسحا ومدمرا إلا على الشعوب والأمم التي تفتقر إلى ثوابت ثقافية، أما تلك التي تمتلك رصيدا ثقافيا وحضاريا غنيا فإنها قادرة على الاحتفاظ بخصوصياتها والنجاة من مخاطر العولمة وتجاوز سلبياتها والاستفادة من إيجابياتها.

ومن الأساليب التي يستخدمها مهندسو العولمة ومروجوها تنمية الشعور بالهزيمة والاستعداد للاستسلام أمام ما يريدون فرضه على

[1] العولمة د. جلال احمد أمين ص: 42.

6- رفض التحكم في مركز القرار السياسي وصناعته في دول العالم لخدمة المصالح الغربية على حساب مصالح الشعوب وثرواتها الوطنية والقومية وتوعية الشعوب والأنظمة السياسية بذلك.

7- الوقوف في وجه الهيمنة على اقتصاديات العالم والسعي لسيطرة الاحتكارات والشركات الكبرى على اقتصاد الدول والسيطرة على الأسواق العالمية وحثي المجتمع على محاربة الشريكات ومقاطعة المنتجات التي تدخل في هذا الإطاري.

8- محاربة نقل الصناعات من المراكز الرأسمالية إلى بعض الأجزاء الأخرى من العالم إما لاستغلال ليد العاملة الرخيصة أو لتفادي تلوث البيئية في تلك المراكز الرأس مالية وذلك كله على حساب شعوب العالم الثالث.

الاستفادة من العولمة:

لقد صار العالم الآن وما يجري فيه في أقصى الغرب يراه ويحسه ويعلمه في وقت قصير من هو في أقصى الشرق، كذلك الحال بالنسبة لما يحدث في أقصى الشمال أو الجنوب

وصدق الله تعالى إذ يقول: "ويخلق ما لا تعلمون"(5).

إن هذه الآية تدل على أن الله عز وجل أو جد العقول الإنسانية وألهمها صنع الكثير من المخترعات النافعة في البر والبحر والجو والتي لم يكن للناس معرفة بها عند نزول القرآن الكريم.

والقرآن الكريم في هذه الآية يهيئ العقول والقلوب لتقبل كل جديد لم يكن موجودا من قبل ما دام هذا الجديد لا يتنافى ولا يتعارض مع أحكام شريعة الإسلام ومع آدابها وقيمها وأن على الناس أن يستعملوا هذا الجديد في الخير لا في شر وفي الطاعة لا في المعصية وفي التعمير لا في التخريب وفي الإصلاح لا في الفساد، ويمكن الإشارة إلى أهم المجالات لاستفادة من العولمة في النقاط التالية:

1-لانفتاح بين الأمم جميعا في هذا العالم فيتعارف ويتواصل وتزول الحواجز بين الشعوب ويتعاون جميعا على فعل الخير والبر والتقوى لا على الفساد والإثم والعدواني فنحن المسلمين نرحب بالانفتاح لأن الله تعالى أخبرنا في كتابه في آيات كثيرة أنه عز وجل قد أوجد الناس من أب واحد ومن أم واحدة ومن هذه الآيات قوله سبحانه في أول آية من سورة النساء: " يأيها الناس تقوا ربكم الذي

خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء"(6).

لقد افتتحت هذه السورة الكريمة بهذا النداء الشامل لجميع المكلفين من وقت نزولها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وذلك لأن لفظ الناس لا يختص بقبيل دون قبيل ولا بقوم دون قوم وقد دخلته الألف واللام المفيدة هنا للاستغراق ولأن ما في مضمون هذا النداء من إنذار وتبشير وأمر بمراقبة الله وخشيته يتناول جميع أفراد المجتمع الإنساني.

وقد تضمن هذا النداء لجميع الناس تنبيههم إلى أمرين أولهما: وحدة الاعتقاد بأن ربهم جميعا واحد لا شريك له فهو الذي خلقهم وهو الذي رزقهم وهو الذي يحييهم ويهو الذي يميتهم.

وثانيهما: وحدة النوع والتكوين إذ الناس جميعا على اختلاف ألسنتهم وألوانهم وأجناسهم قد انحدروا عن أصل واحد وهو آدم عليه السلام والمعنى يا أيها الناس اتقوا ربكم بأن تطيعوه فلا تعصوه وبأن تشكروه فلا تكفروه وهو وحده الذي أوجدكم من نفس واحدة هي نفس أبيكم آدم وذلك من أظهر الأدلة على كمال قدرته سبحانه ومن أقوى الدواعي إلى التقاء موجبات نقمته ومن أشد المقتضيات التي تحملكم على التعاطف والتراحم والتعاون فيما بينكم إذ أنتم جميعا أوجدكم سبحانه من نفس واحدة .

2- التبادل: حيث يتبادل الناس على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم المنافع التي أحلها الله فيما بينهم سواء أكانت منافع صناعية أم زراعية أم طبية أم هندسية أم غير ذلك، فنحن لا نرى بأسا في ذلك دون أن تكون هذه المبادلات في شيء حرمه الله تعالى أو أن يكون هذا التبادل للمنافع ضرره أكبر من نفعه بالنسبة لنا .

3- المعرفة: وهي نشر العلم النافع والثقافة التي تنير العقول وتهدي القلوب والحضارة التي ترقى بالأفراد والجماعات والدول إلى ما ييسر لها الحياة إلى ما هو أفضل وإلى ما هو أكمل، وذلك لأن شريعة الإسلام تدعو أتباعها إلى التسلح بالعلم النافع وإلى أن تسعى إلى طلبه مهما بعدت المسافات وطال السفر وفي الأثر أطلبوا العالم ولو في الصين(7) أي أطلبوا العلم مهما تحملتم في سبيل طلبه من مشقة وتعب .

ونحن الآن في عصر لا تتنافس فيه الأمم بكثرة أفرادها ولا بأتساع أراضيها ولكننا في عصر تتنافس فيه الأمم بالتسلح بالعلم النافع في كل مجال من مجالات الحياة.

إننا نؤمن بأن الحضارات عند العقلاء تتعاون ولا تتصارع وتتآزر ولا تتنازع وتتصالح ولا تتعادى وتتقارب ولا تتباعد.

إن الحضارة لدينا كل تقدم يسعد الإنسانية في شتى مطالبها وفي مختلف شؤونها في حدود

مبادئ الشريعة الغراء التي لا يمكن أن تتعارض مع أي تقدم مهما كان مجاله ولا نرى مانعا من أن الغرب ينتفع بحضارة الشرق والشرق ينتفع بحضارة الغرب والشمال ينتفع بحضارة الجنوب ينتفع بحضارة الشمال ما دام هذا الانتفاع في حدود ما أحل الله تعالى.

وإذا كانت ظاهرة العولمة تتركب من منظومة متكاملة من النظم السياسية والاقتصادية الإعلامية والتقنية فكذلك المواجهة المطلوبة في لآثار هذه العولمة لا بد وإن تكون قائمة على أسس قوية ومستمدة إلى مبادئ سليمة ومن هنا تأتي الأهمية البالغة للعمل الإنساني الذي يجب أن يقوم على بذل المزيد من الجهود لإحداث التغييرات المطلوبة من حيث التفكير والتخطيط والتنفيذ والمتابعة ويقتضي ذلك تغيير وسائل العمل وأدواته وأهدافه أيضا وأن يعمل على تطوير مناهجه وأن يتجه نحو الأخذ بالأساليب العلمية في العمل الثقافي والإعلامي واستخدام التكنلوجيا الهائلة في عالم الاتصالات والمعلومات التي توفرها العولمة حتى تتوافر له الوسائل الحديثة الكفيلة بالنهوض بالمجتمعات لإسلامية لكي العالم الإسلامي أن يصمد صمودا ثابتا أمام سيئات العولمة وآثارها المقيتة.

الخاتمة:

لقد أهتم المنظرون والمفكرون في أصقاع العالم للتأصيل والتنظير للعولمة، وحسبنا كباحثين في هذا المجال أن نقر بأن نظام العولمة أخذ يسيطر ويتمكن في العالم وأصبح حقيقة فرضها الواقع في هذه المرحلة التاريخية، ولعل من أبرز ملامحها هو ما يتبدى لنا عن طريق التطورات المتسارعة التي عرفتها مجالات الاتصال عبر الأقمار الصناعية والحاسوب والأنترنت وغير ذلك، إن أحدا منا لا يخالف في أن ثمة شواهد كثيرة تشير إلى أن قوى العولمة المعاصرة ليست سوى امتداد لقوى الاستغلال أو السيطرة والاحتواء، ولذلك فإن على المفكرين في العالم الإسلامي أن ينظروا إلى العولمة نظرة فاحصة ودقيقة، حتى يتبينوا خيرها من شرورها فيلفظوا ما لا يناسبهم ولا يتماشى مع قيمهم وثقافاتهم ويعتمدوا ما فيها من خير وفوائد.

وذلك سبيلا إلى التقدم والنهوض بمجتمعاتهم بمنهج قويم يجمع بين الأصالة والحداثة...

قائمة المصادر والمراجع.

1. الإسلام والعولمة مجموعة مؤلفين . دار المعارف القاهرة.
2. المسلمون وتحديات العولمة د. مانع بن حماد الجهني، منشورات رابطة العالم الإسلامي العام الرابع 2002.
3. العولمة د. جلال احمد أمين.ط: دار الكتب العلمية، بيروت
4. البحث عن المستقبل د. رجب البناء .ط: عالم الكتب القاهرة.
5. العولمة والحياة الثقافية في العالم الإسلامي د. عبد العزيز التويجري، منشورات رابطة العالم الإسلامي. المؤتمر الإسلامي العام الرابع 2002.

   ولمزيد من التوسع راجع الأمة الإسلامية والعولمة د. محمد سيد طنطاوي
6. مستقبل الصحافة العربية في ظل لعولمة محاضرة للدكتور محمد السماك منشورة في مجلة الحوادث عدد 2310 2001/3/9 .

الفقر والآليات الدولية للحد منه

الأستاذ : الشيخ سعيد ولد باكيلي
إداري مالي، أستاذ متعاون مع جامعة انواكشوط، والمدرسة الوطنية للإدارة

يشكل الفقر اليوم محور اهتمام الحكومات والمنظمات الدولية، وتجعل الحد منه من أولويات أهدافها، ولكن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا بمعرفة دقيقة لهذه الظاهرة.

عندما يُراد وصف وتحليل الفقر في المجتمع معين فان ذلك الأمر يتطلب تحديد عتبة الفقر(خط الفقر) وهو أقل مبلغ يمكن أن يلبي الحاجيات الضرورية لبقاء الإنسان. وقد حدد البنك الدولي عتبة الفقر للدول النامية بدولار واحد في اليوم لكل فرد وذلك باعتماد القدرات الشرائية في سنة 1985.

والفقر ظاهرة معقدة وحقيقة راسخة، فهناك قرابة نصف سكان العالم يعيشون على أقل من دولارين في اليوم. كما أن هناك أكثر من مليار شخص يكابدون العيش بأقل من دولار واحد في اليوم.

والفقر ليس من صنع الفقراء، إنما هو نتيجة لحالات فشل هيكلية ونظم وسياسات

اقتصادية واجتماعية خاطئة؛ كما أنه أحد التحديات التي تواجه جميع المدافعين عن العدالة الاجتماعية.

فكيف أثرت سلبا هذه النظم والسياسات الاقتصادية على المستوى المعيشي للمواطن البسيط؟

الآثار السلبية للسياسات الاقتصادية:

لقد حصلت أغلب الدول النامية الاستقلال السياسي، بيد أن سياساتها التنموية لفترة ما بعد الاستقلال أخفقت في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية وفي إيجاد حلول للاختلالات الاقتصادية التي تعاني منها، والمتمثلة في ارتفاع حجم المديونية الخارجية، وأعباء خدمتها وتراكم أقساطها، وتفاقم عجز ميزان المدفوعات، وتدني الاحتياطات النقدية، وارتفاع عجز الموازنة العامة، ومعدلات التضخم، وانتشار البطالة.

وعلى الرغم من أن العامل الخارجي كان له الدور الأكبر في هذه الاختلالات، فإن هناك عدة عوامل داخلية قد ساهمت هي الأخرى في تلك الأزمة، كالاستخدام غير الرشيد للموارد الأجنبية، وسوء الإدارة، وضعف مستوى الأداء الاقتصادي، ووجود طموحات زائدة للنمو تفوق مقدرات هذه البلدان مما دفعها للاستدانة لسد الفجوة الناجمة عن محدودية الموارد المحلية، وذلك ما جعلها فيما بعد تتبني برامج الإصلاح الاقتصادي.

ولا شك أن كل هذه المشاكل الاقتصادية قد ساهمت بصورة مباشرة في زيادة مستوى الفقر من خلال عدم قدرة الاقتصاديات الوطنية في هذه الدول على توفير الخدمات الاقتصادية والاجتماعية الضرورية للرفع من المستوى المعيشي للمواطنين.

وقد لا نكون متجاوزين إذا قلنا بأن الوضع المعيشي في الدول المتخلفة ظل في تراجع مستمر طيلة فترة الثمانينات من القرن المنصرم. وعلى الرغم من تضارب الآراء حول النتائج الاقتصادية للإصلاح الهيكلي بين الإيجابية والسلبية، فإن هناك اتفاقا عاما على أن هذه البرامج قد خلفت آثار اجتماعية سلبية، كان لها الدور الكبير في غلاء المعيشة ومن ثم تعميق وتكريس الفقر. فما هي إذن هذه الآثار ؟

الآثار الاجتماعية السلبية للإصلاح:

لم تؤد برامج الإصلاح الاقتصادي إلى تطوير ملموس لحياة المواطن البسيط، ولم ترق بوضعه الاقتصادي والاجتماعي إلى الأفضل وذلك بسبب غلاء المعيشة. فقد تضافرت السياسات الكلية في رفع تكاليف المعيشة بسبب تخفيض الدعم المقدم للسلع الاستهلاكية والخدمات الاجتماعية، وإلغائه أحيانا، وزيادة الضرائب غير المباشرة، وتخفيض سعر الصرف الوطني الذي يؤدي إلى رفع الأسعار المحلية للسلع المستوردة، والتي عادة ما تتضمن سلعا استهلاكية. أضف إلى ذلك أن تقليص الإنفاق الحكومي الموجه للخدمات الاجتماعية كالتعليم والصحة والنقل وغيرها قد زاد الأوضاع سوءا. وفي هذا الصدد، يتساءل الأستاذ باسكال أرنود في كتابة "ديون العالم الثالث" قائلا: "هل من اللازم تحويل سكان العالم الثالث إلى أعلى مستويات الفقر من أجل تجميع الدورات وتقسيمها على المصارف الأجنبية؟" ومما يزيد الأوضاع خطورة ما يسببه الفقر من مضاعفات سلبية على الفرد والمجتمع والدول وبصفة أشمل في مجال الحياة الاقتصادية والاجتماعية. وسنحاول أن نبلور تلك السلبيات فيما يلي.

الآثار السلبية للفقر:

للفقر آثار سلبية تطال الأفراد ومن ثم الدول، فهو سبب الاعتلال الصحي، وانخفاض القدرة على العمل، وتدني الإنتاجية، وقصر العمر المتوقع (أمد الحياة). كما أنه يؤدي إلى عدم كفاية التعليم، ونقص المهارات، والدخل غير المضمون، والإنجاب المبكر، وسوء الخدمات الصحية، والوفاة المبكرة. ولا شك أن هذه المساوئ تشكل نقمة على الدول، حيث تعيق النمو، وتحول دون تقدم البلدان الفقيرة خطوات على طريق التنمية المستديمة. ومن المؤكد أن الفقر ظاهرة عالمية تحدث في كل مجتمع، ولا منجاة منه لأي دولة. فعلى سبيل المثال، من بين 20 بلدا صناعيا، كان في منتصف التسعينات ما يربو على نسبة 10% من السكان يعيشون تحت خط الفقر، الشيء الذي أوجب على المجتمع الدولي أن يتحد لمواجهة أسوأ أشكال الفقر في البلدان المتخلفة. فما هي معالم هذه المواجهة؟

الآليات المتبعة لمعالجة الفقر:

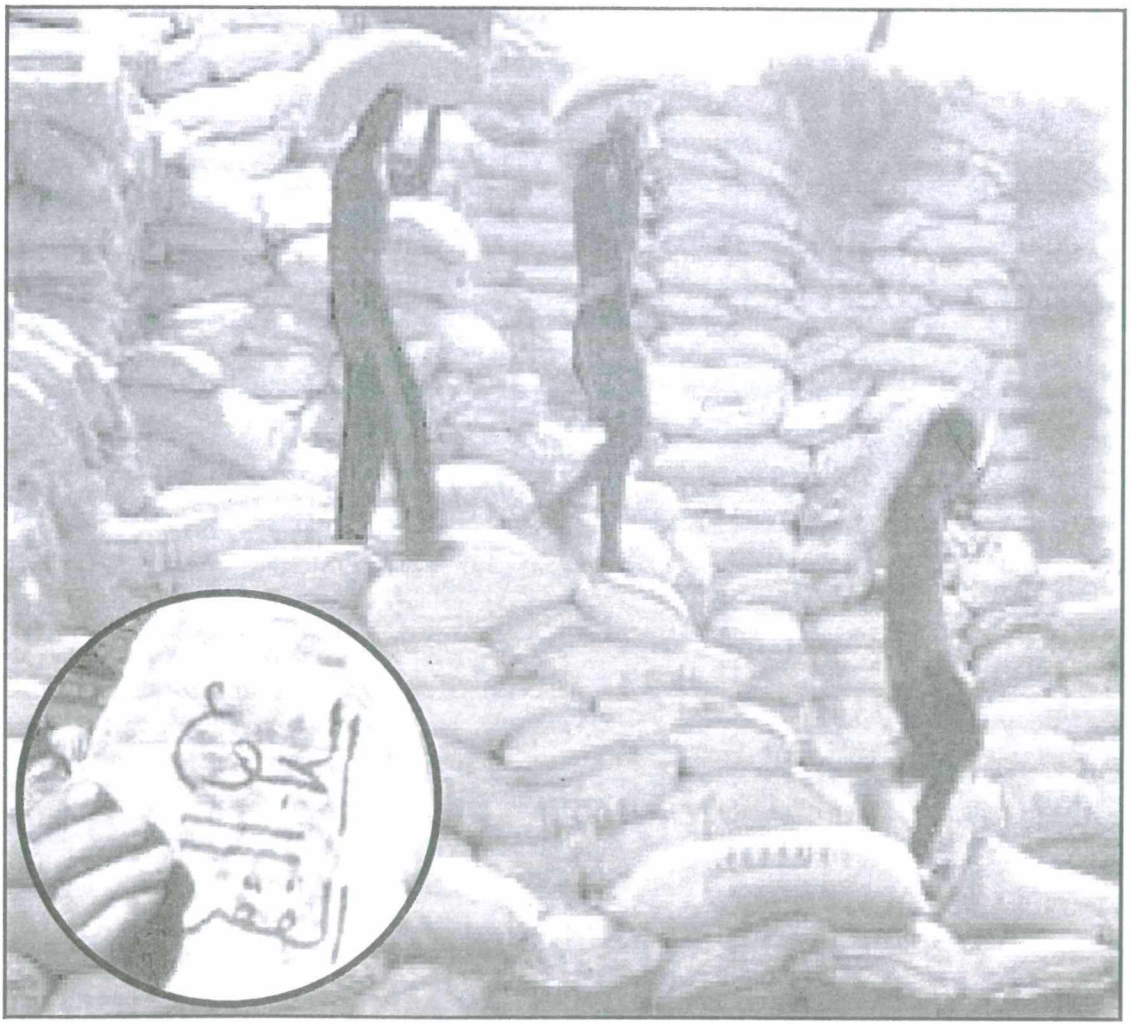
إن هدف الحد من الفقر أصبح في صميم البرامج الاقتصادية لمعظم الدول النامية نتيجة تعرضها لضغوط شديدة من طرف المجتمع الدولي الداعي إلى إصدار استراتيجيات وطنية للحد من الفقر، حتى تكون الدول مؤهلة للحصول على قروض من البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، وحتى يتم التخفيف من عبء ديونها، وتقديم تمويلات إليها في شكل منح. كما أصبحت البلدان المانحة تدرج في أولويات التمويلات الخاصة بها قضايا تتصل بالعمالة والحماية الاجتماعية، ذلك أن مشكلة الفقر تستوجب إعداد استراتيجيات وطنية عامة تأخذ في الاعتبار جميع المعنيين بالأمر، وهم الحكومات وأرباب العمل والمنظمات الدولية المانحة ومنظمة العمل الدولية والفقراء أنفسهم. وقد استوجب إدراك ما للعمل من قيمة، باعتباره أفضل وسيلة للخروج من الفقر، أن تتضمن هذه الاستراتجيات الآليات التالية :

تنمية المهارات من أجل توفير سبل الرزق الدائم : ندرك جميعا أن المهارات ضرورية لتحسين الإنتاجية والدخول وفرص الحصول على العمل، وهذا ما جعل استراتجيات الحد من الفقر تتبني سياسة إعادة التأهيل والتدريب المهني؛ ذلك أن الغالبية العظمى من الناس الذين يعيشون في حالة الفقر لا يمكنهم تحمّل تكاليف التدريب. كما يتعين على الدول النامية أن تعيد النظر في برامجها التعليمية من أجل إيجاد صلة بين التعليم واكتساب مهارات من أجل حياة عمل منتجة.

تشجيع إقامة المشاريع الصغيرة والمتوسطة: لقد التفت العالم بأسره مؤخرا إلى المشروعات الصغيرة كدعامة أساسية لأي توجه تنموي، وذلك لكونها تقدم فرصا جيدة للعمل، سواء بالنسبة لأصحاب المشروعات أو غيرهم من العاملين؛ وبالتالي فإنها تقدم إضافة إلى الناتج المحلي الإجمالي، وتحقق التنوع الاقتصادي، وتزيد من مصادر الدخل، وتقدم حلا أمثل لمشكلة البطالة بشقيها السافر والمقنّع. وبذلك فإنها تحقق نقلة نوعية في المفاهيم لدى الشباب، حيث تدعم روح المبادرة والإبداع لديهم، الشيء الذي يخفف من حدة الإقبال علي الوظائف الحكومية.

قامة تعاونيات: تعتبر المشاركة والاندماج من العوامل الرئيسية في أي نهج جديد للحد من الفقر. والتعاونيات أداة مثلى أثبتت أنها أحد الأشكال التنظيمية الرئيسية لمكافحة الاستبعاد الجماعي والفقر.

تعميم الحصول على الرعاية الصحية والتعليم: كثير من البلدان النامية تسلّم جيدا بأهمية تعميم الرعاية الصحية الأساسية والتعليم الابتدائي والثانوي. فبالنسبة لأي الأسرة فقيرة، يعدّ تأمين دخل أساسي وتامين الرعاية الصحية الأساسية، وأماكن في المدارس لأطفالها بمثابة الأساس للمشاركة بصورة منتجة في المجتمع والاقتصاد. فالأسر الآمنة تبني جماعات آمنة ومجتمعات مستقرة.



إشكالية الهوية ومتطلبات التنمية[1]

محمد بن تتا
كلية الآداب والعلوم الإنسانية- نواكشوط

اسمحوا لي، أيها السادة، أن أطلب منكم ألا تتوقعوا الكثير من هذه الورقة التي كان الوكد منها أن تعالج في ضوء السياقات الكونية والإقليمية الراهنة إشكالية المواءمة بين الهوية المهددة بالامحاء والتنمية المستعصية على التحقيق. ذلك أن الإشكالية من حيث هي "منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل إلا في إطار عام يشملها جميعا" لا تحل وإنما تنقد وتفكك "بصورة تمكن من كسر بنيتها وتدشين قطيعة معها" ومن هنا سيكون علينا أن ننوه، بادي بدي، بأن هذه الورقة لن تعدو بحال من الأحوال، أن تكون محاولة متواضعة لوصف السياقات الراهنة لهذه الإشكالية، عل في ذلك إسهاما في إبرازها للعيان وكشف ما يحيط بها من غموض.

1- لقد أصبح من المألوف عند كل حديث عن الهوية أن تثار مسألة العولمة وتدفق المعلومات عبر الفضائيات وشبكات الاتصال بوتيرة لا تسمح بتبيئة الوافد واستيعابه من لدن الثقافة المتلقية، مما يترتب عليه على المدى القريب انسلاخ أبناء تلك القافة من خصوصياتهم ومحاولتهم الاندماج في الثقافة الوافدة، أو رفضهم إياها ورفضهم لعصرها في محاولة للتشبث بتراث لا تكون معرفتهم به أحيانا عميقة. صحيح أن وضعية التلقي ليست خصيصة لنا وحدنا وللفضاءات الثقافية التي ننتمي إليها، فهي سمة للعالم القديم دون استثناء. غير أن دائرة المتلقين غير متجانسة: فبعضهم يتلقى ويبث وبعضهم يتلقى دون أن يبث.

اسمحوا لي أن أضرب مثلا لهذا الكلام: فنحن وأروبا نتلقى المنتوج الثقافي الأمريكي، ثم نحن بعد ذلك نتلقى مع غيرنا من بلدان العالم الثالث المنتوج الثقافي الأوربي، وبعضنا – داخل هذه الدائرة الأخيرة- يتلقى عن بعض. ولن يكون من المريح، حتما، في مثل هذه الحالة التساؤل عن مصير خصوصياتنا المحلية بعد عشرين عاما على سبيل المثال. وقد يقودنا هذا الأمر إلى سؤال مشروع هو: لمصلحة من تمحى الخصوصيات الثقافية للأمم؟

2- حين نعيد طمس الخصوصيات الثقافية للأمم إلى الثورة الرقمية فإننا نرد هذا الطمس ضمنا إلى عوامل عرضية شيئا ما، وكأن من يطمس لا يريد أن يطمس وإنما هي طبيعة العصر، وهذا في واقع الأمر لا يخلو من

[1]) قدمت هذه الورقة في ندوة لاتحاد الأدباء والكتاب الموريتانيين 16/15 فبراير 2008.

مغالطة. إذ يخيل إلينا – كما قلنا في لقاء سابق- أنه إذا صح اعتبار النصف الثاني من القرن الماضي عصرتأميم الثروات الوطنية (التي كانت تستنزفها كبريات الشركات العالمية) لصالح الشعوب فإن عصرنا الراهن هو عصر خوصصة الأمم لصالح تلك الشركات. وفي هذا السياق يكون محو خصوصيات الأمم مسوغا من الوجهة التجارية على الأقل، بحيث تصاغ عقول البشر على نمط واحد يمكن من تطويعها لحاجات الإنتاج والتسويق. وربما يكون ذلك نهاية التاريخ التي روج لها منذ سنين.

وليس يخفى أن سياق العولمة هذا يقتضي من الدول الوطنية أن تتخلى عن مسؤولياتها الاجتماعية والثقافية وأن تتولى دور دركي العولمة الذي ينظم المرور وفق قوانينها.

3- إذا نحن انطلقنا من هذين المعطيين: محو الخصوصيات الثقافية وتفريغ الدول الوطنية من وظيفتها، كان بإمكاننا أن نتصور حجم التحدي الذي يواجه الدول الوطنية وحجم المخاطر التي تتربص بأبنائها في عالم يفتقر أول ما يفتقر إلى أسس تقوم عليها الأخلاق. أما التنمية فلا مجال لها إلا بقدر ما تخدم التوازنات الآنفة الذكر. إذ الأصل في التنمية أن يكون الإنسان غايتها، أما أن يكون الإنسان مجرد وسيلة لتحقيق أكبر قدر ممكن من الربح على حسابه فذلك ما لا يسهل إقناع البشر بوجاهته. والواقع أن مقارنة ما ينفق على الرسائل النصية الموجهة للفضائيات، مثلا، بما ينفق على البحث العلمي أو صيانة التراث أو نرسيخ الروح الوطنية يبين بشكل ملموس أن الاندماج في جنة العصر لا يعني بالضرورة المضي قدما على طريق التطور والنماء. بل إن المسألة نحتمل وجها آخر هو أن أي تنمية حقيقية من شأنها أن تحد من استيعاب البلد للمنتوج التكنولوجي الوافد.

4- في مواجهة هذه الوضعية نجد أمامنا خيارين جاهزين.

- أما الأول فهو الذوبان في العصر بحيث ينبت الإنسان من جذوره الثقافية ويحاول استنبات نفسه في ثقافة أخرى. وبعض الأحيان يقود هذا الخيار إلى الخيار الثاني الذي هو التقوقع على الذات والانبتات من العصر. وبالنظر إلى استحالة الحوار بين هذين الضدين يسعى كل منهما إلى نفي الآخر ويتولد العنف بمسمياته المختلفة.
- أما الخيار الصعب الذي طوق النجاة فهو أن نتجذر في العصر متسلحين بمعرفة عميقة للذات أساسها: من نحن وماذا نريد؟

تدهور النظام البيئي

أهم تحديات القرن الواحد والعشرين

أحمدو ولد محمد عبد الله ولد باها

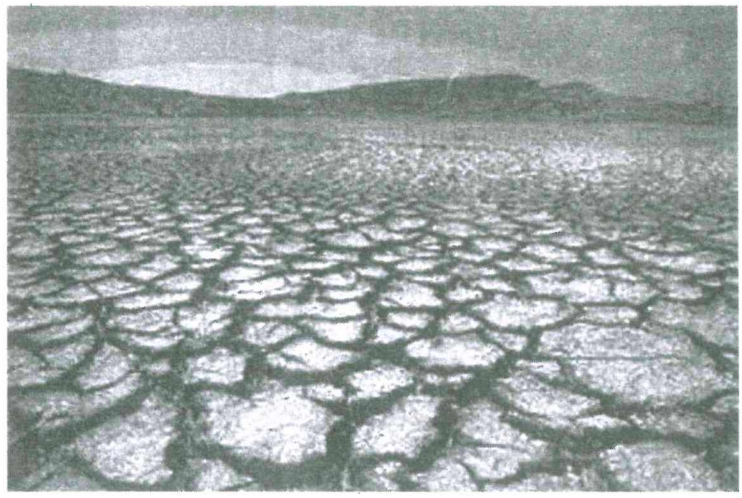
أستاذ جامعي

بعد أن كان الإنسان يعيش في بيئة لا يكاد العمل البشري يؤثر في توازنها الطبيعي، بدأ يشعر بحدوث اختلالات بيئية اتضحت معالمها بشكل بارز مع نهاية القرن العشرين. فتزايد الإنتاج الصناعي وما ينجم عنه من مضاعفة استهلاك الطاقة التي مازالت حتى يومنا هذا أغلب مصادرها (كالنفط) غير نظيفة، وتكاثر إنتاج السماد للأغراض الزراعية المتزايدة يوما بعد يوم، والإفراط في استخدام المياه، وازدياد تركيز غاز ثاني أكسيد الكربون بشكل تصاعدي منذ انطلاق الثورة الصناعية وحتى الآن، كلها عوامل جعلت النشاط البشري يغير البيئة بشكل سلبي، مهددا أكثر من ذي قبل توازنها.

لقد اتسع مدى التأثير السلبي للنشاطات الاقتصادية على البيئة، حيث ازداد افتقار التربة لدرجة أن ثلث مساحة الكرة الأرضية أصبح مهددا بالتصحر، وازداد شح المياه مما جعل معاناته تشمل حاليا أكثر من ثمانين (80) دولة، من ضمنها 26 دولة أعلنت رسميا دولة نادرة المياه. وأصبح تلوث الهواء والمجاري المائية والمناطق السياحية سمة بارزة للنظام البيئي في الدول الصناعية. كما أصبحت الغابات الاستوائية والمعتدلة في انحسار، مع ما يصاحب ذلك من اختفاء للعشرات من أنواع المخلوقات.

تقع مسؤولية التدهور البيئي بكل أشكاله على الدول الصناعية بشكل رئيسي، فعلى الرغم من أن الدول الصناعية تشكل ربع سكان العالم فإنها تستهلك نسبة 80% من الطاقة العالمية و85% من الأخشاب و75% من المعادن و60% من الغذاء. بيد أن أول من يشعر بالتأثير السلبي على البيئة ويدفع ثمنه هم سكان الدول التي كانت لها أقل مساهمة في الأسباب.

إن عدم المساواة بين الفقراء والأغنياء في التجارة وتدفق الأموال، وتراجع المساعدات الدولية لدعم الاحتياجات الإنسانية، وتضاعف ديون الدول النامية كلها أمور لها علاقة وطيدة بالدمار البيئي، بسبب الارتباط الوثيق



بين هذه الأسباب وبين النتائج المترتبة عليها بيئيا. ونتيجة لذلك، فقد أصبح موضوع البيئة قضية عالمية بامتياز، تتداخل فيها الأبعاد البيئية والسياسية والاقتصادية.

إن الوعي المتنامي لشعوب المعمورة بخطورة تدهور النظام البيئي أرغم الأمم المتحدة على تنظيم أول مؤتمر دولي حول البيئة سنة 1972 سمي مؤتمر "آستولكهولم"، تلاه مؤتمر "إريو دي جنيرو" أو قمة الأرض سنة 1992. وقد وفر الإطار الجامع لهذين المؤتمرين منبرا مناسبا أعربت من خلاله مختلف دول العالم، صناعية كانت أو نامية، عن رغبتها في تضافر الجهود من أجل إنقاذ النظام البيئي من الأخطار المحدقة به. ومنذ ذلك الحين بدأت مسألة البيئة تحتل مركز الصدارة بالنسبة للسياسة العالمية، بعدما أغفل العالم خلال فترة طويلة التأثيرات السياسية والاجتماعية لقضايا البيئة، واقتصر اهتمامه قبل مؤتمر "استوكهولم" على محاور محدودة مثل: الحفاظ على البراري والحياة الفطرية، وتلوث البحار، وانتشار الأسلحة الذرية.

وكأمثلة على التطور التاريخي لمسار الاهتمام الدولي بموضوع البيئة يجدر بنا أن نذكر باقتراح الحكومة السويسرية سنة 1872 بإنشاء لجنة لحماية الطيور المهاجرة، وباتفاقية القوي الاستعمارية لحماية الحيوانات والطيور والأسماك في إفريقيا سنة 1900، واتفاقية شمال المحيط الهادي لحماية حيوانات الفقمة ذات الفرو سنة 1911، واتفاقية حماية الطبيعة والحياة الفطرية في النصف الغربي من الكرة الأرضية سنة 1940. ومن أقدم الاتفاقيات الدولية التي لا تزال تطبق حتى اليوم اتفاقية صيد الحيتان التي جرى التوقيع عليها سنة 1946 ؛ بالإضافة إلى اتفاقيات عديدة أخري منها على سبيل المثال اتفاقية مكافحة تلوث البحار بالنفط سنة 1945، واتفاقية قانون أعالي البحار لسنة 1958.

وقد ساعدت هذه الاتفاقيات، بالإضافة إلى عمل المنظمات غير الحكومية التي بدأت تتشكل مع مطلع الستينات من القرن المنصرم

والتي تهتم بالبيئة (مثل منظمة أصدقاء الأرض ومنظمة السلام الأخضر) على بلورة جهد عالمي تُوّج فيما بعد بانعقاد مؤتمر "استوكهولم"، أول مؤتمر دولي يهتم بالبيئة كما سبق ذكره بشكل جوهري.

يُذكر أن أكبر مشكلة يعانيها النظام البيئي اليوم هي تدهور طبقة الأوزون، وهي مشكلة بيئية عالمية لها أبعاد كونية تتحدى المجتمع العالمي في مختلف أصقاع المعمورة. ويتكون الأوزون من ثلاث ذرات من الأكسجين وقد تم اكتشافه سنة 1840. وفي طبقة الجو العليا الستراتوسفير - 15 إلى 50 كلم فوق سطح الأرض - يقوم الأوزون بغربلة الأشعة فوق البنفسجية (UVB) الضارة؛ والأوزون معرض للدمار في طبقة الستراتوسفير بواسطة التفاعلات الكيماوية مع غازات البرومين والكلور. والمصادر التي يصنعها الإنسان لهذه الغازات هي مركبات الكلورو فلورو كربون (CFCS) التي تستعمل كمواد دافعة لنشر رذاذ المواد السائلة في الهواء وفي غازات التبريد وكمذيبات لتنظيف القطع الإلكترونية والكهربائية وفي صناعة المواد البلاستيكية ذات الفجوات الهوائية الصلبة والمرنة، كما تنتج من مذيبات عضوية مختلفة وفي مادة الهيلون التي تستخدم في أسطوانات إطفاء الحرائق. كما يمكن تدمير الأوزون عن طريق إنتاج الكلور من البراكين الثائرة أو عن طريق حرق كتل المواد العضوية، وتكمن خطورة مركبات الكلورو فلورو كربون (CFCS) في طول بقائها في الجو، فعمرها يصل إلى 120 سنة قبل أن تبدأ في التكسير، لذا فإن الزيادة في تركيزها في طبقة الستراتوسفير يؤدي إلى دمار الأوزون وزيادة تركيز الأشعة فوق البنفسجية الضارة (UVB).

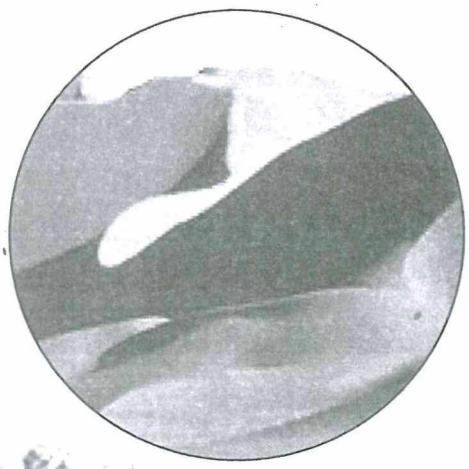
وتبذل موريتانيا، التي وقعت على أغلبية الاتفاقيات الدولية الخاصة بالبيئة، جهودا حثيثة من اجل الحفاظ على التوازن البيئي وهي معرضة أكثر من غيرها من دول العالم للتأثيرات السلبية لتدهور النظام البيئي. فبالإضافة إلى تعرضها لتهديد التقلبات المناخية من حين لآخر فإنها تتعرض لظاهرة تصحر عنيفة قضت حتى الآن على مساحات زراعية شاسعة ومراعي ومروج في مناطق مختلفة من البلاد. كما تهدد ظاهرة التصحر هذه بزوال مدن عديدة تعتبر أغلبيتها مدن أثرية مسجلة ضمن التراث الإنساني العالمي. وتولى الدولة الموريتانية عناية خاصة لحماية الشواطئ من التلوث وكذلك المناطق الرطبة. ويتجسد ذلك من خلال إنشاء محميات طبيعية مثل محميتيْ حوض آركين وجاولين. كما قامت الدولة بإنشاء أحزمة خضراء حول عدد من المدن المهددة بزحف الرمال كما هو الحال بالنسبة لمدن انواكشوط، مقطع لحجار،

أوجفت وغيرها. وتحتاج الدولة حاليا إلى جهود مضاعفة وذلك من أجل تعزيز برامجها للمحافظة على البيئة بعد أن تعددت شركات التنقيب عن النفط واتسعت دائرة البحث المنجمي.

إن تدهور النظام البيئي أصبح أهم تحد يواجه الإنسان في القرن الواحد والعشرين، وهذا ما يجعل العالم اليوم مطالبا أكثر من أي وقت مضى بتضافر الجهود، دولا ومنظمات مجتمع مدني وأفرادا، بغية التصدي لهذه الظاهرة الكونية التي أصبحت تهدد بزوال كوكبنا الأرضي.

السياسة العالمية للبيئة، تأليف / لورين اليوث، الجامعة الوطنية بأستراليا،

تحليل السياسات العالمية للبيئة / د. جاسم الحسن ، مجلة الفكر الكويتية، العدد 2001/30.



البعثات التعليمية وتأثيرها على القيم الثقافية للدول المصدرة لها

إزيد بيه ولد محمد البشير / باحث – جامعة انواكشوط

توطئة منهجية

يفترض عنوان هذا البحث أن يستغرق الحديث فيه الكلمات المفاتيح التي تضمنها متن صياغته وهي (البعثات التعليمية – التأثير – القيم الثقافية للدول المصدرة) .

لكنني، لأسباب إجرائية، أجدني مضطرا لعدم التفصيل والإطالة ولهذا فإنني سأقصر الحديث في هذا الموضوع المكثف والمتعالق مع كثير من المجالات والمفاهيم على بعض المظاهر التي ستبقى جزئية وغير مستغرقة لكنها أساسية وبارزة الصلة والارتباط بما نبغى الوصول إليه دون مقدمات طويلة ولا مداخل متعددة متسلحين في عرضه بحصيلة هي مزيج من تجربة شخصية ومعايشة ذاتية لأصحاب التجربة في الميدان وكذلك استخلاص النتائج بناء على حصيلة مراقبة ومتابعة انعكاسات هذه التجارب مجتمعة على الممارسة الفعلية على مرافق حياتية ومهنية شتى .

ومن أجل رصد مختلف التأثيرات الناجمة عن الهجرة وخاصة الهجرة من أجل التعليم وبغية الوقوف على التأثيرات الثقافية لهذه على البلدان المصدرة لها وعلى المهاجرين أنفسهم نرى أهمية تقديم هذا الموضوع وفق الترسيمة التالية :

البعثات التعليمية

تصنف البعثات والإرساليات التعليمة في خانة الهجرة بمفهومها الواسع والمطاط الذي نصت عليه الموسوعة المعرفية الشاملة بالقول إن "الهجرة هي أن يترك شخص أو جماعة من الناس مكان إقامتهم الأصلي لينتقلوا للعيش في مكان آخر بنيّة البقاء في المكان الجديد

لفترة طويلة، أطول من كونها زيارة أو سفرا".[1]

ويعتبر التعليم، ممثلا في البعثات التعليمية، أحد البواعث الأساسية للهجرة من هذا النوع . وتعني البعثات التعليمية تلك الإرساليات التي تقوم فيها بعض الدول، من أجل سد خصاصها من الكوادر البشرية الضامنة لنمائها وتقدمها، الضرورية لتسيير مرافقها الإدارية وتشييد منشآتها الخدمية، بابتعاث بعض أبنائها للدراسة في بعض الدول الأخرى، وتنفق على ذلك أموالا طائلة في شكل منح دراسية أو رسوم للتسجيل أو تحويلات للإعاشة والإقامة فيتعلم هؤلاء المبتعثون من خبرات هذه الدول ويوسعون معارفهم ومداركهم وتجاربهم فيها . ويكتسبون قيما اجتماعية وثقافية غير تلك التي تربوا ودرجوا عليها في دولهم الأصلية بفعل المساكنة والتعايش الطويلين مع مجتمعات هذه الدول.

وينجم عن هذه البعثات وضع جديد وتترتب عليها إشكاليات عديدة تمس الدارسين عندما يصلون إلى مواطن ابتعاثهم بحيث تضطرهم إلى المواجهة بهدف التكيف لتحقيق الأهداف التي من أجلها قدموا .فيدشنون في رحلة التكيف تلك مسارا معقدا قوامه استكشاف التقاليد والثقافة والقوانين والتعرف على الأشياء المجهولة أوالمغايرة كالسكن والأعراف الاجتماعية الجديدة وأنماط العيش والمشاكل التي تتعلق باللغة الجديدة وغيرها من الأمور الواجب تذليلها أو التكيف معها لإنجاح المهمة التي قدموا من أجلها[2] ، وفي خضم هذا الوضع يقع الدارس/المهاجر تحت طائلة واحدة من ثلاث صعوبات أو هي كلها، لا يتم في الغالب الأعم تذليلها إلا بالتخلي عن بعض ما درج عليه هذا الدارس في بلده الأصلي وما خبره وألفته نفسه وشبت عليه . وتتمثل هذه الصعوبات في أن هذا الدارس / المهاجر:

- إما أن يتنازل بشكل جزئي عن بعض ما عرف في وطنه الأصلي من ثقافة إن كان البلد الجديد يشترك مع البلد الأصلي في الثقافة والدين

[1] - الموسوعة المعرفية الشاملة
http://pw.marefa.org/piwik.php

[2] - ويكيبيديا الموسوعة الحرة مادة : هجرة

- وإما أن يتنازل كليا إن كان البلد الجديد من ثقافة ودين مغايرين (الغرب عموما).

- أو ينزوي عن المجتمع هربا من المؤثرات الجديدة ومحافظة على القيم والأعراف الأصلية وحتى الدين.

وعند انقضاء فترة الابتعاث والحصول على المعرف والشهادات التي من أجلها ابتعثوا، ينقسم هؤلاء الدارسون أيضا إلى فئتين اثنتين:

أ ـ **فئة أولى تقرر العودة** فتجد مجتمعا محشوا بمختلف صنوف العيوب والمنكرات لا حظ فيه للعلم والعلماء والمفكرين، وتغيب فيه "العدالة الوظيفية بسبب المحسوبية، والعدالة السياسية جراء تزوير الانتخابات، والعدالة الاقتصادية بسبب الرشوة والفساد، والعدالة الاجتماعية بسبب تصعيد المنافقين والمؤيدين وكتاب السلطة. و(يغدو) التفاني في العمل أو العلم والابتكار من الأمور غير المرحب بها"([1]). وتتراجع قيمة القدوة فلا يكون هنالك نموذجا ملهما يقتدون به، هذا إلى جانب احتكار الحكام للمناصب والمنافع ليشرطوها بالمواقف منهم وبمقدار ما يستسلم الشخص لسياساتهم ويتنازل عن المطالب العامة في العدالة والإنماء والتجرد في تطبيق القانون .

وفي خضم كل ذلك يجد المتخرجون من هذه الدول أنفسهم أمام خيارات أسهلها أمر من أصعبها :

- يتمثل أحد هذه الخيارات في أن يتنازل الشخص منهم عن كل ما تعلم في هذه الجامعات من معارف وخبرات وما شهد من أساليب في الحكم وتقاليد في تطبيق القوانين، ويسلم نفسه للوضع الجديد في بلده فيخوض معركة مزدوجة تقوم، من جهة، على التخلص الطوعي من "كل" معارفه خلال رحلة الابتعاث ويعتبرها من أحلام اليقظة اللذيذة التي لا مصداق لها في الواقع فيعمل في غير ما تخصص فيه، إن عمل،

[1] - محمود جمال : السياسات الحكومية وتأثيرها في منظومة القيم المجتمعية/ صحيفة المجتمع المصري /العدد رقم 54/ الأربعاء, 18 يوليو 2012

ويكسب من غير ما أهل له ويدفن الكثير مما حلم به إبان الابتعاث،

ومن جهة أخرى الاكتساب الجبري لمسلكيات ومعارف وممارسات، لا يصح البقاء في الوطن إلا بها، بعد أن كان قد تربى على "نبذها" وأعاد صياغة معتقداته للتلاؤم مع غيرها طيلة سنوات الابتعاث .

- ويتمثل الخيار الثاني في أن يتشبث بمعارفه وما اكتسب، فيعيش غربة جديدة أشد من الأولى وأمر، قوامها الإحساس بالظلم والتهميش فيصبح بطلا إشكاليا يبحث عن قيم أصيلة في مجتمع منحط على حد عبارة لوكاتش ويقف "وحيدا (لأنه) لم يستطع أن يجد المعنى والجوهر سوى في روحه التي لا تنتمي إلى أي وطن"[1].

- فيما يتمثل الخيار الثالث في أن يلملم أوراقه ويدفن آماله في المساهمة في بناء وطن رعاه وانفق عليه الأموال الطائلة ليتعلم، لكنه عجز عن احتضانه عند عودته، تحت كومة من الأحزان والآلام والاحباطات، فيعود أدراجه إلى ذات البلد الذي تعلم فيه أو أي بلد آخر متخذا منه وطنا بديلا .

ب – **وفئة أخرى توصف في أغلب أدبيات الهجرة بهجرة العقول** وهي حاصل فئتين اثنتين:

- فئة تفضل البقاء في بلدان الإبتعاث فتكون خسارة أوطانها بها مضاعفة تتمثل في إهدار استثمارات كبيرة بالعملة الصعبة أنفقتها هذه البلدان على تعليمهم، وخسارة هذه البلدان لقوى نشطة ومفيدة من أبنائها لصالح دول أخرى تطور بها اقتصادياتها وتكرس بها هيمنتها على الدول المتخلفة.

- وفئة من المتخصصين والمتميزين تخرجت من الجامعات الوطنية فتهاجر بهدف العمل أو البحث عن فرص للتألق العلمي والاستفادة من مناخ يحفز على الابتكار ويقدر الإبداع .

هكذا يتضح بعد آخر من الأبعاد المؤثرة لهذا النمط من الهجرة يلتقي فيه مع

[1] - جورج لوكاتش : نظرية الرواية ، ترجمة الحسين سحبان ، منشورات التل .ط1 . الرباط 1988 . ص 85

انماطها الأخرى، يتمثل في صعوبة التعايش بين مكونات الهوية الخاصة للمهاجر/الدارس ، ومتطلبات التكيف مع مجتمعات الهجر ة ذلك أن هذا النمط من الهجرة بالإضافة إلى مقومه المادي المتمثل في كونه رحيلا عن الوطن، سعيًا وراء توفير متطلبات مادية أو مهنية أو اجتماعية، فإن له وجهًا آخر يتعلق بمجموعة من القيم والمبادئ التي يحملها المهاجر/الدارس معه من وطنه، وتلك التي يواجهها في بلد الهجرة، مما يتطلب محاولة إعادة تشكيل شخصيته من خلال التوفيق والمواءمة، بين ما هو أصيل من قيم وعادات وتقاليد موروثة، وما هو طارئ ومتغير في بلاد الهجرة، فيحاول في المراحل الأولى انتزاع نفسه من بيئته الاجتماعية ووسطه العائلي ومحيطه الثقافي والديني، ليعيد زرعها في بيئة غير مألوفة تمامًا له، وهي مسألة نفسية ومعنوية معقدة وبالغة الصعوبة. وتتوقف محصلة هذا التفاعل في النهاية على مدى ما يتخلى عنه المهاجر بالنسبة لما حمله معه من وطنه الأصلي من زاد ثقافي واجتماعي، وقدرته على تبني معايير حياتية ثقافية واجتماعية جديدة. وتتوقف صيرورتها ونتاجها في النهاية، على مدى استعداد المهاجر للإندماج في المجتمع الجديد من ناحية، وبين ما تسمح به أوضاع وظروف بيئة الدولة المضيفة التي هاجر إليها، لتسهيل هذه العملية من ناحية آخرى.

وفي هذا الصدد يمكن أن نتحدث عن جملة "عوالق" تعود مع العائدين من مهاجرهم الدراسية وتتحكم في رؤاهم وأساليب تعاملهم مع أوطانهم وتنعكس في شكل صراع مع قيم ومثل مكينة في مجتمعاتهم الأصلية ، ويمكن أن نوردها كما يلي :

تمثيل مواطن الابتعاث

أيا كان حال العائدين من البعثات التعليمية وسواء أستقر هؤلاء، بعد عودتهم، في أوطانهم أو عادوا أدراجهم إلى مهجرهم القديم أو مهجر جديد أو لم يعودوا أصلا من البلاد التي درسوا فيها، فإنهم سيصبحون في بلدانهم الأصلية، سفراء جيدون لنمط الحياة الذي عايشوه إبان دراستهم والقيم الثقافية التي احتضنتهم وألفوها خلال هذه الدراسة فيتشبثون بأنماط العيش وأساليب الحكم والمناهج الدراسية وأساليب التعليم التي تعرفوا عليها ويعملون على نقلها باعتبارها تجارب

نافعة تغني تجارب أوطانهم، وعلوما تقتضيها المثاقفة والانفتاح، فيحدث في خضم ذلك صراع مرير، صامت في بعض الأحيان وصاخب في أحايين كثيرة، بين مناهج شتى ومقاربات متعددة بتعدد دول الابتعاث الكثيرة.

استنبات أساليب التعليم المكتسبة في المؤسسات التعليمية والجامعية الوطنية

حيث يعمل كل متخرج على استنبات الأساليب والأنماط التعليمية والمنهجية التي تلقاها، في تربة بلده الأصلي ويناضل من أجل نقل المناهج والمقررات الدراسية، التي خبرها وتعلم عليها في بلد ابتعاثه، لإيمانه أن هذه المناهج والخبرات هي خير ما يضمن النهوض وينعش التنمية ما دامت قد نجحت في النهوض بالبلدان التي خبرها .فتذكي جهود الاستنبات هذه غرائز المحافظة الثقافية التي تحصن الثقافة الأم فيحدث صراع الله وحده يعلم لمن ستكون الغلبة فيه، أللوافد المؤثر أم للأصيل الذي يأبي التغير فيتخلق وليد هجين تحتاج رعايته وصياغته وفق ما يخدم المجتمع المستنبت فيه إلى رقابة ومتابعة قد لا تكون شروطها متوفرة في أغلب هذه الدول .

مناوءة أنماط الحكم وأساليب التدبير الإداري

حيث يعمل كل فريق على نقل التجارب السياسية والإدارية التي خبرها في دول الابتعاث إلى واقع الممارسة السياسية والإدارية في بلدانهم فيؤثر ذلك على الانسجام الوظيفي في الإدارة ويساهم في تباين المواقف السياسية تبعا لتباين أنماط الحكم واختلاف الأساليب الإدارية التي يحاول كل فريق العمل بها .

التساهل في اللغة الوطنية لصالح لغات دول الابتعاث

لا يقتصر تأثير هذا النمط الهجرة على ما تمت الإشارة إليه في الفقرتين السالفتين بل يتعدى تلك التأثيرات ليزعزع مطلقية الإيمان باللغة الأم ويقلل من مظاهر "التعصب" لها بل والتساهل مع أسباب المحافظة عليها لصالح لغات دول الابتعاث

وتخف بالاستتباع درجة الارتباط بالقيم الثقافية للغة الأم لصالح قيم ثقافية تحملها

اللغة الجديدة وخبرها الدارس إبان إقامته في مهجره، إذ المعروف أنه لا توجد لغة إلا وتحمل القيم الثقافية والدينية لمجتمعها تعمل على التعريف بها وتعزيزها في نفوس متعلميها وتحبيبهم فيها.

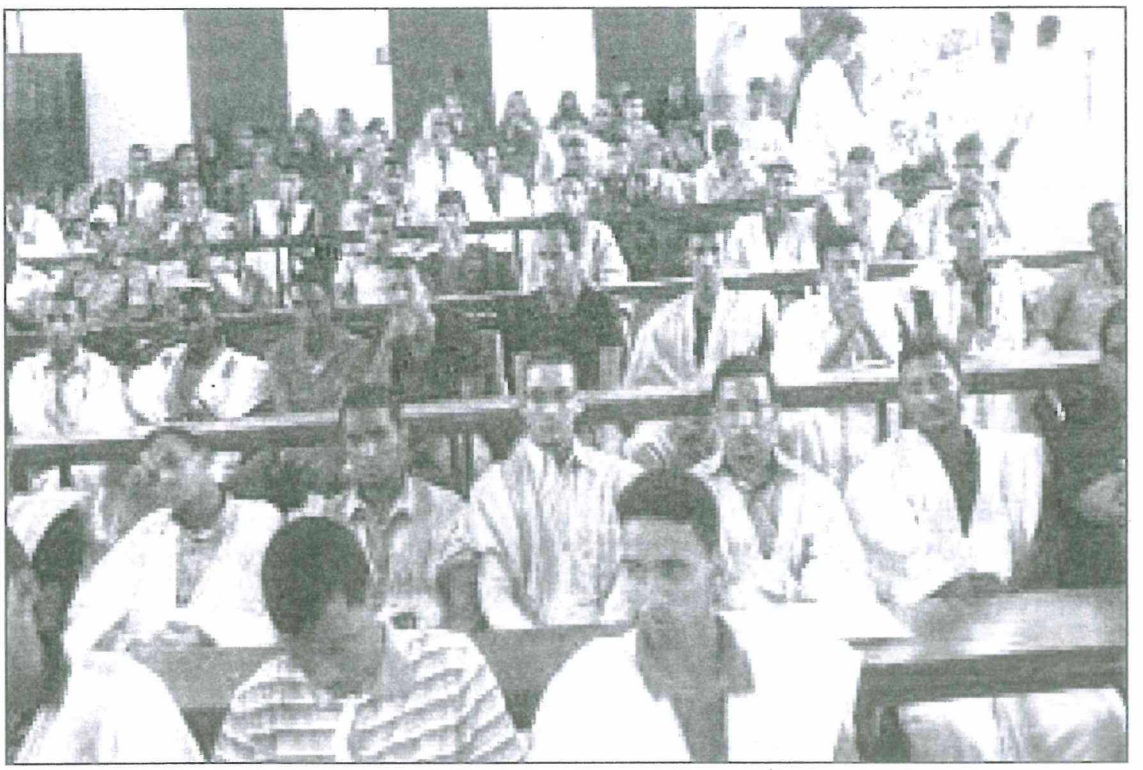
ويتفاقم التأثير وتتعدد تداعياته السلبية في المجتمع الذي لا يملك لغة موحدة أو أن تلك اللغة الموحدة ليست إجماعية أو هنالك مواقف سلبية إزاءها فرضت الاهتمام بلغة وسيطة أخرى تتعاطاها أقلية وتتقبلها الأكثرية رضوخا أو تجنبا للأخطر أو مجاراة لمقررات دراسية أو مقتضيات إدارية لا تكترث كثيرا بدور اللغة في تحصين الهوية الوطنية.

هكذا ينشطر المواطن بين لغة التواصل (اللهجة/اللهجات) التي يتداولها المجتمع في عامته ولغة المعرفة والإدارة التي ترعاها الدولة وتنشطها (وهي في حالنا اللغة الفرنسة التي هي اللغة الوسيطة بلا منازع بين مكوناتنا الاجتماعية) واللغة الرسمية التي لا يتعدى وجودها التنصيص عليها بما هي كذلك في ديباجة الدستور أو بعض المظاهر المحتشمة كبعض الخطابات الرسمية (اللغة العربية) .

مشاكسة الأنظمة ومواجهة مواطن المحافظة الاجتماعية

اللافت أن مشاكل العائدين من البعثات التعليمية لا تنتهي بانتهاء الدراسة في هذه البلدان ولا تقتصر على ما تم الحديث عنه آنفا، بل يمكن القول إنها لا تبدأ إلا حينما تنتهي هذه الدراسة حيث يواجهون بواقع بلدانهم المتخلف ويدخلون في عمليات المقارنة بين هذا الواقع الذي تطبعه أنماط ألفوا غيرها وعيوب درجوا على أفضل منها وحوافز لا ترقى إلى أبسط ما يتطلعون إليه ولا إلى ما حصلوا عليه أو يحصل عليه نظراؤهم في البلدان التي تعلموا فيها؛ ناهيك عن البحث عن أسباب الاندماج في المسار المهني في الحياة، فتصدهم أبواب التشغيل الموصدة ومعايير الاكتتاب الانتقائية وتبدأ آمالهم في التألق تتسرب بين ناظريهم، فلا يجد من لم يعد منهم أدراجه بدا من مواجهة أسباب كل ذلك فيحصرها منذ الوهلة الأولى في الأنظمة الحاكمة وما تضعه من سياسات للتشغيل، وفي القيم التقليدية للمجتمع ومنطقها في تكريس القائم والمعروف ونبذها للوافد المستحدث الذي هو في الواقع نقطة امتياز هؤلاء العائدين وموطن تميزهم. فيبدأون في

رحلة الانتقاد المسيس لكل ما يصدر عن الحكومات والتحريض والتعرية عبر الكتابات المناوئة أو الاحتجاجات والتظاهرات دفاعا عن الحق، ويتصادمون خلال ذلك مع المجتمع الذي لا يجدون منه تجاوبا مع نشاطاتهم أو مطالبهم، حينذاك يجد هؤلاء انفسهم وعلى مر الأيام أما خيارين اثنين : إما الخضوع للمنظومة القائمة رسمية كانت أو اجتماعية ويتراجعون عن مشاكستها ويبذلون الوسع في استرضائها والتلاؤم مع شروطها علهم يجدون أسباب البقاء في أوطانهم؛ وإما أنهم يقررون طي المتاع والهجرة قسرا إلى الخارج وحينذاك تستريح هذه المنظومة من مشاكستهم وصعوبة انقيادهم وأعباء تشغيلهم، وتستفيد من ريع هجرتهم وعوائد غربتهم التي يرسلونها لإعالة ذويهم.



الملكية الفكرية... متطلبات وتحديات

المصطفى ولد محمد محمود
أستاذ تاريخ

لا يخفى عليكم الدور الذي تلعبه الملكية الفكرية في تنمية البلدان، ووعيا من بلادنا بهذا الدور فقد قامت في وقت مبكر بالانضمام إلى هذه المنظمات و الاتفاقيات التي تديرها؛ كما عملت في 07/17/ 2012 على إصدار قانون للحماية الأدبية والفنية وإنشاء خلية تعني بالسهر على حقوق المؤلف والحقوق المجاورة ريثما يتم وضع إدارة جماعية لهذه الحقوق في مرحلة لاحقة تقوم بتسجيل المصنفات الأدبية والفنية وتحصيل وتوزيع ريعها على أصحاب الحقوق.

كما نظم القطاع مؤخرا ندوة حول الملكية الفكرية بالتعاون مع المنظمتين، العالمية والإفريقية للملكية الفكرية شارك فيها لفيف من الباحثين والمتخصصين من القطاعين العام والخاص. وفي هذا الإطار سنتطرق بشيء من الإيجاز إلى موضوع الملكية الفكرية أملا منا أن نقدم للقارئ الكريم بعض المعطيات التي قد تساعده على فهم هذا الموضوع الحديث على بلادنا.

وما هي المنظمات الدولية التي تدير حقل الملكية الفكريى؟ وما هي أقسامها؟ ما هي الملكية الفكرية؟

تعرف الملكية الفكرية بشكل عام على تعرف منظمة التجارة العالمية الملكية الفكرية بأنها حقوق تعطى لكافة أعمال الفكر المبتكرة ومنتجات الإبداع الذهنية، وعموما تعرف الملكية الفكرية بأنها مجموعة القواعد القانونية أو المنظومة التشريعية التي تحمي الإبداع الفكري المفرغ ضمن مصنفات مدركة مثل المصنفات الأدبية والفنية.

وتنقسم الملكية الفكرية إلى قسمين:

1- **الملكية الأدبية والفنية** (حق المؤلف والحقوق المجاورة).
2- **الملكية الصناعية**.

1- **الملكية الأدبية والفنية** (حق المؤلف والحقوق المجاورة): ونعني بحق المؤلف والحقوق المجاورة كل المصنفات الأدبية والفنية التي تشملها الحماية والتي من بينها على وجه الخصوص: الكتب، المحاضرات، المصنفات المسرحية الأدائية كالمسرحيات والموسيقى والتمثيل الإيمائي والمصنفات المرئية والسمعية كالأشرطة السينمائية والمواد الإذاعية السمعية والفنون التطبيقية

كالرسم والنحت والصور التوضيحية والخرائط والتصميمات والمخططات والأعمال المجسمة و برامج الحاسوب وقواعد البيانات ..الخ. ويكمن الفرق بين حق المؤلف والحقوق المجاورة في:

- حق المؤلف يتعلق بحقوق مبدع المصنف.
- الحقوق المجاورة تتمثل في حقوق مؤدي المصنف عند تحويله إلى شكل أدائي كالتسجيلات الصوتية والبرامج الإذاعية.

وتنقسم حقوق المؤلف إلى قسمين هما:

أ- **حقوق أدبية:**

- الحق في تقرير النشر: يقصد به أن يكون للمؤلف وحده دون غيره الحق في تحديد لحظة نشر مصنفه باعتبار أنه لصيق بشخصيته؛
- الحق في الأبوة: أي أن ينسب إليه مصنفه وأن لا ينازعه في ذلك أحد، ولذا بات بإمكانه يستتر وراء اسم آخر أو يحجب اسمه تماما فينشر مصنفه مجهولا؛
- الحق في احترام المصنف: أي على كل إنسان أن يحترم المصنف وأن لا يجري عليه أي تحوير أو تعديل دون إذن مسبق من المؤلف؛
- الحق في السحب: يقصد به الحق في سحب المصنف من التداول ندما على ما رآه فيه من تعبير أو شكل اتخذه المصنف مادام يرى في ذلك مساسا بسمعته أ, بمكانته.

ب- **حقوق مالية** (حقوق الاستغلال): يقصد بها كافة الطرق التي من شأنها حصول المؤلف على عائدات من مصنفه.

ونذكر من بين هذه الحقوق لا الحصر:

- الحق في النسخ: أي أن للمؤلف الحق في نسخ مصنفه بأي صورة من الصور؛
- الحق في التوزيع: أي يحق للمؤلف تحديد المكان الذي يسمح بنشر مصنفه فيه؛
- الحق في التأجير: يسمح هذا الحق للمؤلف في تحديد طبيعة التأجير ومبلغها والمدة الزمنية المحددة له.

ج- **الحقوق التي لا تشملها الحماية:** تعتبر الاستعمالات التالية للمصنفات المحمية

مشروعة ولو لم تقترن بموافقة المؤلف، وهي تضم من بين أمور أخرى:

- القوانين
- الأحكام القضائية؛
- قرارات الهيئات الإدارية؛
- الترجمات الرسمية؛
- الإنباء المنشورة أو المذاعة أو المبلغة علنا؛
- الاستعمال الشخصي للمصنف بواسطة الاستنساخ أو الترجمة أو الاقتباس أو التوزيع الموسيقي او التمثيل أو الاستماع الإذاعي أو المشاهدة التلفزيونية؛
- استعمال المصنف بقصد الإيضاح في التعليم؛
- الاستشهاد بفقرات من المصنف.

2- **الملكية الصناعية:** يقصد بالملكية الصناعية الحقوق التي ترد على كل مبتكرات جديدة، وتشمل الملكية الصناعية:

- براءات الاختراع، العلامات التجارية، النماذج الصناعية، والرسوم الصناعية، علامة المنشأ أو المؤشرات الجغرافية، المصنفات النباتية، الأسرار التجارية، تصميم الدوائر المتكاملة، الأسماء التجارية.

المنظمات التي تدير حقل الملكية الفكرية:

1- **المنظمة العالمية للملكية الفكرية** وهي الهيئة السابعة من وكالات الأمم المتحدة المتخصصة التي تدير اتفاقيات كل من: اتفاقية برن للملكية الأدبية والفنية، واتفاقية باريس للملكية الصناعية، اتفاقية روما، واشنطن... الخ

2- **المنظمة العالمية للتربية والثقافة والعلوم:** وهي تدير الاتفاقية العالمية لحق المؤلف التي أبرمت عام 1952 في جنيف.

3- **منظمة التجارة العالمية:** تدير هذه المنظمة اتفاقية الملكية الفكرية الجوانب المرتبطة بالتجارية وهي المعروف باتفاقية تريس، وهي المطبقة على تجارة السلع والخدمات.

4- **جامعة الدول العربية:** تدير الاتفاقية العربية لحقوق المؤلف والمشروع الموحد لقانون حق المؤلف.

الشعر العربي في بلاد شنقيط:

مساهمة في وصف تاريخ التشكل

أ.د. محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم

أستاذ النقد وتحليل الخطاب
ومسؤول مختبر الأدب واللغة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة نواكشوط.

إهداء إلي روح أستاذي وأستاذ جيلي المرحوم أ. د.جمال ولد الحسن في ذكري رحيله.

-يسعى هذا البحث في مقاصده البحثية والمنهجية إلى إضاءة تاريخ الشعر العربي في بلاد شنقيط، من منظور نقدي ينشغل بأدبية النص، وهي عند أصحاب الشعرية ما يكون به النص نصا أدبيا[1] - باعتبارها مدخلا للتأريخ للأدب، ومنطلقا لتعميق الوعي النقدي والأدبي بتاريخ تشكل الشعر في بلاد شنقيط، ولأن تاريخ الشعر العربي القديم في هذه البلاد، مازال بحاجة إلى مزيد من الإضاءة النقدية المستندة إلى النص وتاريخ تشكله، لا إلى السياق الذي تحقق فيه، ارتأينا أن تكون نظرتنا إلى تاريخ الشعر في بلاد شنقيط محكومة بمنطلقات منهجية نقدية محددة، هي هنا نظرة الشعرية التاريخية[2] إلى تاريخ الأنواع والأشكال الأدبية، وهي نظرة تعول في تأريخها للأنواع والأشكال الأدبية على النص وأدبيته وأزمنة تشكلها، لا على السياق الخارجي للنص إلا بما يضيء

1 - رمان يا كبسون: قضايا الشعرية، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون دار توبقال؛ الدار البيضاء 1988 ص/ 24.

2- تمكن العودة إلى كتابنا "الشعرية التاريخية وأدبية الأدب الموريتاني: قراءة لظهور الأنواع والأشكال الأدبية، تقديم د.محسن جاسم الموسوي، دار الأمين، القاهرة، 2001 - لفهم أكثر وضوحا لمنهج "الشعرية التاريخية في التأريخ للأدب.

تاريخية تشكل النص الإبداعي؛ ومن هنا كان المدخل إلى التاريخ عند هذا المنهج النقدي مرتبطا بالنص وليس بالسياق، والتأريخ عند أصحابه تتبع لتاريخية تشكل النص، وتمفصل لأزمنة تحول الأنساق الأدبية، في تغيرها وثباتها، في ظهورها واختفائها، في هيمنة البعض منها على البعض.. إلى غير ذلك، مما يجليه وصف المدونة المدروسة، ويبرزه التحليل النصي لها، وتظهره أزمنة تشكل خطابها.

1 - الأدب الموريتاني وغياب الوعي بالأدبية:

1.1 - في مقاربتنا لتاريخ الشعر العربي القديم في بلاد شنقيط ننطلق من فكرة مؤسسة للأطروحة التي نسعى لبسط بعض جوانبها هنا، مؤداها، أن دراسة الأدب الموريتاني القديم، المسمى في تاريخنا الأدبي "بالأدب الشنقيطي"، قد حظي باهتمام ثلاثة أجيال على الأقل من الباحثين والنقاد الموريتانيين، واهتم به من النقاد والمؤلفين العرب[1] عدد قليل لا يتجاوز أصابع اليد؛ وهو الاهتمام الذي يمكن أن يبرز في ثلاث فترات أساسية مثلت محطات مهمة في التعامل مع الأدب الموريتاني قديمه وحديثه؛ كانت الفترة الأولى منها؛ تلك التي انشغلت بجمع وتحقيق النصوص، وكتابة وإنجاز بعض البحوث المتعلقة بتاريخ الأدب ونصوصه؛ وقد بدأت هذه الفترة مع بداية السبعينيات من القرن العشرين وتواصلت في الثمانينيات عبر إعداد مذكرات التخرج من المدرسة العليا للأستذة بنواكشوط وكلية الآداب بجامعة انواكشوط؛ وبعض المذكرات المنجزة خارج الوطن؛ ثم تلت هذه الفترة لحظة أخرى من فترات تطور البحث الأدبي والنقدي في موريتانيا، كون فيها الأدب الموريتاني القديم خاصة، مشغلا نقديا أساسيا، لأغلب البحوث والدراسات التي أعدت في أقسام الدراسات العليا بالجامعات العربية والأجنبية لنيل درجات علمية؛ وقد كانت هذه الفترة من تاريخ الاهتمام بالنص الشنقيطي ممهدة لظهور مجموعة من

[1] - مازال اهتمام النقاد والمؤلفين العرب بالأدب والثقافة الموريتانية محدودا فقليلة هي الكتب والبحوث التي أعدها هؤلاء عن الأدب الموريتاني، فنحن لا نجد جهدا بارزا في هذا المجال إذا استثنينا بعض البحوث القليلة والفقرات المضمنة في كتب وبحوث عن الأدب العربي؛ وبعض التقديمات التي قدم بها نقاد وكتاب عرب بعض الكتب النقدية والإبداعية؛ على نحو ما قام به د. عز الدين إسماعيل في تقديمه لديوان ببها ولد بديو "أنشودة الدم والسناء. وما قام به د. سعيد يقطين لكتابي: بنيه الخطاب ودلالتها في رواية القبر المجهول أو الأصول: منشورات المكتبة الأكاديمية القاهرة 1999، ود. محسن جاسم الموسوي في تقديمه لكتابي " الشعرية التاريخية وأدبية الأدب الموريتاني: قراءة لظهور الأنواع والأشكال دار الأمين، القاهرة 2001.

الباحثين والنقاد المنشغلين بالأدب الموريتاني والمدرسين لنصوصه وتاريخه؛ حيث يمثل هؤلاء اليوم، مع رواد البحث الأدبي والنقدي في موريتانيا حاضر النقد الأدبي بالبلاد، في آخر لحظات تطوره مع جيل الشباب، الذين خرجوا من معطف هؤلاء؛ وبدأوا ينشرون خطابهم النقدي حول الأدب الموريتاني؛ عبر الدرس الجامعي ومن خلال الكتاب النقدي.

2.1- وإذا كان الخطاب حول الأدب الموريتاني، قد مر بهذه الفترات الثلاثة وساهم تعامله مع الأدب الموريتاني في ظهور التجربة النقدية في موريتانيا، عبر دوائر نقد ذات مرتكزات منهجية مختلفة[1] - فإن أثر هذا الخطاب في دوائر تلقي البنية الاجتماعية والثقافية قد ظل محدودا، والفرضية التي ننطلق منها هنا، هي أن جهود البحث والنقد، التي أنجزت في هذا المجال لم تحقق بعد الوعي النقدي بهذا الأدب وشعرية نصوصه، على مستوى دوائر التلقي، فمازال تاريخ الأدب الموريتاني رهين سلطة تاريخ منتجه في ارتباطه بالتكوينات الاجتماعية؛ فهو تاريخ للشاعر وليس تاريخا للشعر؛ وتاريخ لفرد ومجموعة وليس تاريخ إبداع أنتجته مقتضيات قول أدبي؛ ولأنه كذلك فالملتقى يعرف عن تاريخ منتجه وتكويناته الاجتماعية أكثر مما يعرف عن النص الأدبي ذاته؛ وشعرية قوله وجماليات ألفتها، التي بها تداولته الذاكرة.

1.2.1- هذا الاعتماد على تاريخ المبدع، عند مؤرخي الأدب، والتعويل على تأصيله هو الذي ولد - في نظرنا - هذا الميل المتزايد إلى تاريخ المبدع بدل تاريخ الإبداع، الذي نجده مهيمنا على أغلب البحوث والدراسات، الدراسة للأدب الموريتاني القديم والمنشغلة بقضاياه؛ الشيء الذي أدى مع الزمن إلى الاهتمام بالسياق على حساب النص؛ وإلى تعميق الوعي بعلاقة الشاعر بالنص لتضخيم مضامين اجتماعية؛ وتراجع الوعي بالنص وأدبيته وشعرية قوله. لذلك كانت البحوث والدراسات المنطلقة من السياق، باعتباره مدخلا لدراسة الأدب الموريتاني القديم، هي الأكثر عددا وانتشارا؛ وتلك المنطلقة من النص أقل عددا وانتشارا بين القراء والمهتمين بالأدب والنقد؛ ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن مستوى تأثير خطاب المجموعة الأخيرة (المنطلقين من النص) يظل محدودا، ضمن دوائر من التلقي مرتبطة بالدرس الأكاديمي والمهتمين بالدراسات الأدبية؛ في حين ينشط فعل تأثير الخطاب بالنسبة للمجموعة الأولى (المنطلقين من السياق) في دوائر التلقي

[1] - انظر: محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم: "التجربة النقدية بموريتانيا: الدوائر والمرتكزات؛ مجلة الأديب الصادر عن رابطة الآداب والكتاب الموريتانيين، العدد. 1، فبراير 2006، ص.ص 55 - 62.

الثقافية الأخرى بمختلف مواقعها (الإذاعة / التلفزيون/ الجريدة).

2.2.1- نتيجة لهذا الوضع، لم تستطع الجهود النقدية الكبيرة، التي بذلت، واضطلع بها الرواد الأول ومنتجو الخطاب النقدي في موريتانيا، عبر أجيال ثلاثة[1] - أن تؤسس وعيا أدبيا ونقديا؛ بجماليات النص الأدبي الموريتاني في البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع، بمستويات تلقيها المختلفة؛ يهتم بأدبية الأدب الموريتاني؛ ومواطن خصوصية قولها الشعري، فالجامعة والمؤسسات الثقافية الأخرى، لم تستطع خلق هذا الوعي إلا بمستويات محدودة وضمن دوائر متخصصة ومعزولة ثقافيا، ولذلك ظلت مستويات وعي القراء بالأدبي عامة؛ والموريتاني منه خاصة ضعيفة وغير مؤهلة لمتابعة الكتابة الإبداعية العربية والمحلية؛ مما أقام في حياتنا الثقافية والأدبية شبه قطيعة ما بين المبدع والقراء، نتيجة عجز الأخيرين عن متابعة الإنتاج الأدبي من شعر وأشكال سرد حديثة؛ إلا بمستويات من التلقي محدودة.

3.2.1 - والذي يبدو لنا أن ضعف مستويات الوعي بالأدبي، لدى القراء وعجز هؤلاء أحيانا عن تلقي النص الأدبي بأفق استقبال متفاعل ومنفعل بالنص الأدبي - إنما مرده - في نظرنا - إلى ما ألمعنا إليه سابقا من أن التجربة النقدية في موريتانيا، لم تستطع لحد الآن، أن تؤسس في مجتمعنا الثقافي وعيا نقديا بالأدبي خاصة والإبداعي عامة؛ وأن تخلق له أفق استقبال وانتظار لدى المتلقين بمختلف دوائر تقبلهم، فقد ظل خطاب النقد الأدبي هامشيا ضعيفا في تأثيره على المتلقي، وفي قدرته على خلق وعي نقدي يعمق وعي القراء بأدبية النص وشعرية قوله؛ ولم يستطع تأثير هذا الخطاب، عبر أجياله الثلاثة - أن يتجاوز فضاء الجامعة، فظل تأثيره وفعله النقدي محصورا في دوائر من خريجي كلية الآداب وبعض المهتمين بالأدب في الوسط الثقافي؛ ممن يقتنون الكتاب النقدي وينشغلون بالحياة الثقافية وأنشطتها.

2. - الأدبية مدخلا للتأريخ للأدب:

1.2 - في أفق هذا الطرح؛ ونتيجة لغياب الوعي النقدي بأدبية النص الموريتاني وما به يكون نصا أدبيا؛ وما به يكون منوعا للنص العربي؛ - انشغلنا منذ سنوات بالنص الأدبي الموريتاني؛ في محاولة منا لوصف شعرية القول فيه؛ والتأريخ له انطلاقا من تاريخية

[1] - توقفنا بشيء من الوصف والتحليل عند هذه الأجيال في بحثنا "تجربة النقد النسائي في موريتانيا خدجة بنت عبد الحي نموذجا، مجلة التعليم، الصادرة عن المعهد التربوي الوطني العدد 36 لعام 2005 ص. ص 144 - 150.

تشكل الخطاب؛ منطلقين في هذا التوجه من الشعرية منهجا للمقاربة والتأريخ للأدب؛ وأنجزنا في هذا المشغل مجموعة من الأعمال نشر البعض منها في دور عربية نشطة التوزيع[1]؛ وقدم البعض الآخر لنيل درجات علمية[2] ومازال مرقونا بمكتبة الجامعة؛ وحصل أحدها[3] على جائزة شنقيط للآداب والفنون لعام 2004.

2.2 - وإذا كان المشروع النقدي الذي نطمح لتحقيقه يستهدف دراسة أدبية النص الموريتاني؛ بوصف مكوناتها الأدبية؛ وطرائق اشتغالها في النص الموريتاني؛ ومن ثم الوقوف على شعرية النص ومأتي الحسن فيه؛ في علاقتها بالشعرية العربية - فإن الجانب الثاني من المشروع يطمح إلى إعادة النظر في تاريخنا الأدبي؛ والتأريخ للأنواع والأشكال الأدبية في هذه البلاد انطلاقا من تاريخ النص لا تاريخ منتج النص؛ انطلاقا من تاريخية تشكل نصوص الشعر أو النثر؛ لا تاريخ علاقة الشعر أو النثر بالسياقات الاجتماعية والأدبية التي أنتجتها؛ في جهد منا لتنويع نظرنا النقدية إلى النص الأدبي الموريتاني وتعدد قراءة ظهور الأنواع والأشكال في تاريخنا الأدبي؛ مساهمة منا في التأريخ للأدب الموريتاني من منظور الشعرية؛ كما بسطنا لذلك في كتاب "الشعرية التاريخية وأدبية الأدب الموريتاني: قراءة لظهور الأنواع والأشكال الأدبية (الكتاب الأول)[4]".

3- الشعر الشنقيطي وتاريخ النص:

1.3 - في تأريخنا للشعر العربي في بلاد شنقيط ننشغل بالنص وزمن تشكل أدبيته ومستويات تلقيه، منذ ما قبل قيام الدولة الوطنية إلى منتصف ستينيات القرن العشرين؛ تاريخ تراجع سلطة النسق الشعري القديم، الذي كان سائدا في وجه سلطة نسق شعري آخر مناهض له في الشعرية، وجماليات الألفة والتقبل؛ بدخول الأدب العربي في موريتانيا مرحلة أخرى من التحول الأدبي؛ كانت أبرز ملامحها، ما أسميناه سابقا بتفكيك مركزية خطاب الشعر[5]،

---

[1] - الإشارة هنا إلى الكتابين المذكورين سابقا.

[2] - الإشارة هنا إلى: بحث: بنية الخطاب في الرواية الموريتانية: قراءة لتاريخية تشكل الخطاب في النصوص الروائية الموريتانية من 1981 - 1996)، بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه دولة في الأدب العربي الحديث؛ إشراف أ.د. نبيه ابراهيم معهد البحوث والدراسات العربية العربية بالقاهرة لعام 2000/1999.

[3] - الإشارة هنا إلى كتاب "شعرية رواية الصحراء النص الموريتاني نموذجا؛ الفائز بجائزة شنقيط للآداب والفنون لعام 2004؛ يصدر قريبا عن دار الأمان بالرباط.

[4] - مرجع مذكور سابقا.

5- انظر الشعرية التاريخية وأدبية الأدب الموريتاني، مرجع مذكور سابقا. ص/ 43.

بفعل تنامي شعرية من القول الأدبي؛ تناهض شعرية النسق السائد، وتسعى لتفكيك خطابه؛ وهو ما تجلى على مستوى الخطاب الأدبي؛ في ظهور أشكال سردية جديدة، لم يعرفها الأدب الموريتاني القديم، وفي تغير نسق الشعر في اتجاه جديد، لم يعرفها الأدب الموريتاني القديم، وفي تغير نسق الشعر في اتجاه جديد؛ يطوع القصيدة العربية التقليدية تطويعا فنيا حديثا، يستلهم جماليات الشعرية العربية الكلاسيكية، ويستفيد من خبرة شعراء النهضة في تحديث هذه الشعرية، ومن خبرة شعراء الرومانسية العربية لاحقا، في تطويرها لهذه الشعرية، بانفتاحها على آفاق جديدة من الإبداع الشعري، خلع على الشعر كثافة وتعقيدا فنيين؛ وقد مثل تنامي هذا الاتجاه الجديد في الشعر الموريتاني - في نظرنا - الأفق الشعري الذي سيحتضن منتصف الثمانينيات من القرن العشرين، تجربة شعر الحداثة في الشعر الموريتاني.

2.3 - عرف تاريخ تشكل النص الشعري الموريتاني ثلاث لحظات تشكل أساسية نتوقف هنا عند اثنتين منها، مر خلالهما الشعر العربي في بلاد شنقيط بتطور فني وأدبي أجلته التغيرات الأدبية، التي صاحبت نصوص كل لحظة من لحظاتي زمن التشكل؛ الذي ننطلق منه أساسا للتأريخ للشعر؛ ففي كل لحظة من هاتين اللحظتين، عرف الشعر الشنقيطي أو الموريتاني القديم - وهما اسمان لمسمى واحد - ظهور أدبية نص، تخالف سابقتها في صيغة القول الشعري وأدواته وطرائق توظيفها للمرجع؛ مما أعطى لتاريخ الشعر العربي في بلاد شنقيط شعرية من القول الأدبي ذات خصوصية محلية؛ أغنت تاريخ الشعر العربي بأدبية شعر وجمالية من الألفة والتلقي وليدتي سياق فضاء الأطراف من جهة وأكدت تنوع مصادر إنتاج الشعرية العربية، وتعدد نصوصها الشعرية باختلاف أزمنة وأمكنة الإبداع العربي من جهة ثانية.

- الشعر الشنقيطي ولحظة الانغلاق عن الخارج:

3.3 - يلحظ المنشغلون بأساليب الشعر العربي في بلاد شنقيط وشعرية نصوصه بروز ظاهرة أدبية، رافقت نضجه الفني منذ نهاية القرن الثاني عشر الهجري وبداية القرن الثالث عشر؛ وكانت محل اهتمام المنشغلين بوصف أساليبه[1] - تتمثل هذه الظاهرة الأسلوبية في تراجع دور المرجع الخارجي في تكثيف الصورة والإبانة عنها؛ في مقابل

[1] - الإشارة هنا إلى الجهد الرائد الذي قام به أستاذي المرحوم د. أحمد ولد الحسن في كتابه "الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر الهجري: مساهمة في وصف الأساليب، منشورات الدعوة الإسلامية بيروت 1995، وهو الأصل أطروحة دكتوراه دولة مقدمة بكلية الآداب بمنونة تونس 1987.

تنامي دور المرجع الثقافي في تشكيل الصورة الأدبية والإبانة عن مضامينها؛ وقد أدت هذه الصيغة من القول الشعري إلى ندرة إن لم نقل خلو أثر المحيط الاجتماعي (الخارج) لحياة منتجي هذا الأدب في نصوص أشعارهم؛ في مقال حضور قوي لثقافة هؤلاء؛ فالقارئ لا يكاد يحس في مدونة الشعر الشنقيطي إلى نهاية القرن التاسع عشر المرجع الاجتماعي لتجربة شعرائه، فالسمة المهيمنة على أدبية هذا الشعر وبلاغة قوله؛ اتكاءهما في المرجع على ثقافة الشاعر اللغوية وخبرته بالشعر العربي والثقافة الشرعية الإسلامية؛ هذه السمة الشعرية، هي التي حكمت جماليات الصورة الشعرية لشعراء بلاد شنقيط وهيمنت على أدبية قولهم إلى حين.

- إن المتأمل لأدبية الشعر الشنقيطي وصيغ القول الشعري فيها، وما تقوم عليه هذه الأدبية من خصوصية شعرية - يلحظ أن مرجع دوال هذه الأدبية ومدلولاتها وشعريتهما، ليس مرجعا منفتحا على الواقع الاجتماعي، الذي أنتجه إلا في نصوص محدودة من المدونة؛ وإنما هو مرجع داخلي منفتح على ثقافة الشاعر اللغوية والشعرية والشرعية الإسلامية، ولذلك كان تعالق النص الشعري الشنقيطي مع الشعر العربي والثقافة العربية الإسلامية تعالقا بلاغيا وشعريا خاصا: فالشاعر في النص الشنقيطي، يبني صوره الشعرية، ويركب لغتها، ويبني مجازاتها، بتوظيفه لخبرته الشعرية بمدونة الشعر العربي القديم من جهة ومعرفته بالثقافة العربية الإسلامية من جهة ثانية؛ متبعا في ذلك سننا من القول الشعري لا تستند أدبيته إلى مرجع تجربته الاجتماعية؛ إلا في حدود ضيقة؛ وإنما إلى مرجع تجربته الثقافية؛ فكانت السمة الشعرية الغالبة على أكثر النصوص؛ الانغلاق شبه التام على المرجع الداخلي فالشاعر لا يوظف معطيات الخارج في الإبانة عن معانيه الشعرية، وبناء مجازاته وصوره الشعرية إلا بمستويات من الحضور ضيقة، لا نكاد نلمس من خلالها دورا كبير الأثر للمرجع الاجتماعي في أدبية هذا الشعر وشعريته؛ الشيء الذي جعل مرجع هذه الأدبية مرجعا تراثيا ثقافيا بالأساس؛ يعول الشاعر فيه على استحضار مخزون التجربة الشعرية العربية السابقة عليه وثقافتها العربية الإسلامية في الإبانة عن معانيه ورسم صوره وصياغة نصوصه الشعرية.

ومن هنا كان الشعر الشنقيطي - في نظرنا - شعرا منفتحا على الموروث الشعري العربي القديم وثقافته العربية الإسلامية (المرجع الثقافي)، متعالقا مع النص الشعري وثقافته تعالقا نصيا حميما، وهو التعالق الذي وجه المهتمين بدارسة نصوص هذا الشعر إلى

العناية بظاهرة التعالق النصي[1] ما بين نصوص مدونة هذا الشعر والشعر العربي القديم.

- الشعر الشنقيطي والانفتاح على الذاكرة:

1.3.3 - حينما وصفنا الشعر الشنقيطي بأنه شعر شبه منغلق على مرجعه الخارجي (الخارج) لم نكن نقصد أنه شعر خلو من مشاغل عصره الاجتماعية والذاتية المنتجة له، وإنما قصدنا التأكيد على الخاصية الأسلوبية لأدبية هذا الشعر وخصوصية شعريتها، والتي تقوم على نوع من الاستبعاد للبعد الخارجي في الإبانة عن المعاني الشعرية وتركيب مجازاتها، في مقابل التركيز على المخزون التراثي الشعري واللغوي والثقافي للشاعر في التعبير عن هذه المعاني وبناء صورها، كبديل للمعطى الخارجي، يتم من خلاله الاعتماد على الذاكرة الأدبية والثقافية للمبدع أثناء صياغته لخطابه الشعري.

ومن هنا جاء ارتباط أدبية هذا الشعر وشعرية قوله بالذاكرة الأدبية والثقافية للشاعر، وهو ارتباط تنشأ عنه هذه العلاقة الحميمة، ما بين الشعر والذاكرة، لا في بعدها التداولي المتمثل في تداول الإنتاج الشعري للسابق لدى اللاحق فحسب - وإنما في بعدها الجمالي الشعري المتمثل في تداول طرائق إنتاج السابق للصور الشعرية، واستحضار كيفيات بنائه لها والتعبير عن خيالاتها، بحيث يكون المتداول الحقيقي في هذه الذاكرة، ليس هو الأشعار وثقافتها وإنما جماليات بلاغتها، وطرائق إبانتها ومأتى الحسن فيها، باعتبارها سننا من القول الشعري يحتذى وجمالية من الكلام تؤلف وتستعار، يتعاطها منتجو هذا الأدب ومستهلكوه ذاكرة شعرية جماعية، عنها تنشأ جماليات تقبلهم للشعر وعليها يتأسس أفق انتظارهم له.

- الشعر الشنقيطي ولحظة الانفتاح على الخارج:

4.3 - لئن ظلت أدبية الانغلاق عن الخارج؛ مهيمنة على جماليات إنتاج النص الشعري الشنقيطي وتقلبه إلى بداية القرن العشرين - فإن هيمنة هذه الصيغة الأدبية من القول وشيوعها طريقة من القول الشعري ونسقا جماليا في الإبداع ينتج ويستهلك، لم يمنع من وجود أدبية أخرى، تخالفها في جماليات الإبداع وطرائق توظيف الموروث الشعري؛ وخاصة في موقفها من المرجع؛ فقد انفتح شعراء هذه الأدبية على الخارج؛ متخذين من

[1] - الإشارة هنا إلى دراسة: د. أحمد ولد الحسن الآنفة الذكر ود. عبد الله بن أحمد سالم "المعارضات في الشعر الموريتاني، منشورات، المعهد التربوي الوطني، نواكشوط 1996.

المرجع الاجتماعي مرتكزا لشعرية قولهم الأدبي؛ وقد اتجه أصحاب هذه الأدبية على نحو ما بين د. جمال ولد الحسن - "إلى نقض الفصاحة وتطعيم لغة الشعر باللغة العامية ألفاظا وتراكيب؛ وهو اتجاه يبقى في القرن الثالث عشر الهجري هامشيا، لأنه لم يعد شاعرين من شعراء المدونة (يقوى وابن السالم) ثم إنه لم يستغرق كل أشعارهما، بل في ديوانيهما شعرٌ فصيح كثير، غير أن هذا الاتجاه عندهما يستحق التسجيل، لأنه سيتطور في آخر القرن الثالث عشر الهجري، وطوال الرابع عشر إلى مدرسة شعرية شنقيطية كبيرة، تمزج الفصحى بالعامية، وتحمل الخطاب الشعري بمضامين الثقافة الشعبية"[1].

مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تأخذ أدبية الانفتاح على المرجع أبعادا إبداعية ملحوظة في مدونة نصوص الشعر الشنقيطي؛ تخف معها وطأة القطيعة مع الثقافة الشعبية؛ التي كرستها أدبية اللحظة السابقة، وليشهد الشعر الشنقيطي بداية تغير ملحوظ في المعنى والمبنى، في الأغراض والمضامين، وفي طرائق القول الشعري وأدبيته نحو اتجاه آخر في الإبداع الشعري "امتازت نصوصه بقصر النفس وبمزج الفصحى بالعامية عن وعي؛ وباستغلال الموروث الشعبي بمعانيه أحيانا، وبمعانيه ومبانيه أحيانا أخرى[2]". وكلها ملامح تنقض خط أدبية الانغلاق عن المرجع. لقد سعى أصحاب أدبية الانفتاح على المرجع إلى إيجاد شعرية من القول الشعري" تتأسس جمالياتها على الانفتاح على الخراج باعتباره أداة وموضوعا:

- **باعتباره أداة** توظيف للإبانة عن المعاني الشعرية بمستويات فنية ومجازية مختلفة، يختلط فيها الطبيعي بالاجتماعي الشعبي.

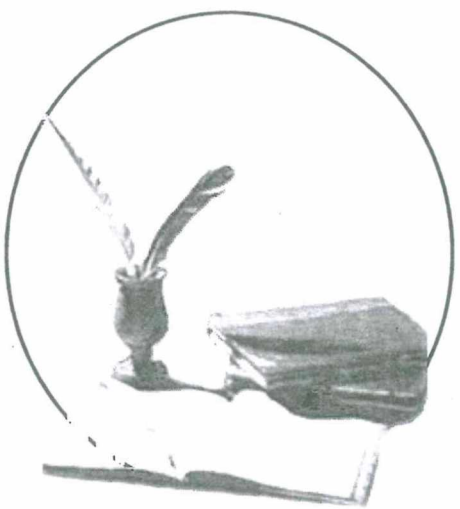
- **وباعتباره موضوعا**، يتخذه الشاعر موضوعا لتجربته الشعرية، يكسر به نسق الاحتذاء بالأغراض والمضامين التقليدية، التي درج عليها شعراء الكلاسيكية العربية القديمة، محققا بذلك نوعا من الانحراف عن هذه الأغراض والمضامين إلى مجالات من الإبداع الشعري، تطلبه الوضع الاجتماعي والثقافي لبلاد شنقيط قبل قيام الدولة الوطنية بقليل، وهيأ لها الميل إلى حياة الاستقرار، الذي بدأت تسكن إليه

[1] - أحمد ولد الحسن: الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر الهجري، مرجع مذكور سابقا ص/ 249.

[2] - محمد بن عبد الحي: موريتانيا الثقافية والدولة والسلطة: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1995 ص/ 196.

التكوينات الاجتماعية لهذه البلاد وأدى إليه قيام الدولة المركزية وما حمله فضاءها من تغيير"[1].

- وببروز العقد الأول من عمر الدولة الوطنية تأخذ أدبية شعر الانفتاح على المرجع تجذرا ملحوظا، تمثل في انفتاح الشعر التقليدي على مرجعه الاجتماعي والسياسي؛ والارتباط بدواله ومدلولاته في صياغة المعنى الشعري والانطلاق من التجربة الحياتية بأبعادها المختلفة؛ هذا التوجه سيؤدي إلى تراجع سلطة أدبية شعر الانغلاق عن المرجع، التي هيمنت على جماليات الشعر الشنقيطي وآليات قوله؛ في اللحظة الأولى لتسود أدبية الانفتاح على المرجع، بعد أن مثل أصحابها اتجاها هامشيا بداية القرن العشرين، لذا سنلاحظ أن التغير الذي أصاب أدبية الشعر الشنقيطي بداية القرن العشرين مع أصحاب أدبية الانفتاح على المرجع؛ كان يتنامى في ازدياد مع تقدم الوقت، على حساب تراجع طردي لأصحاب أدبية الانغلاق عن المرجع؛ وهذا ما يفسر في نظرنا جدلية الاستمرار والاختفاء، التي حكمت ثنائية الاتجاه، التي صنف على أساسها، د. محمد بن عبد الحي نصوص مدونة هذا الشعر، بداية من الجيل الرابع، حين قسم كل جيل إلى اتجاه تقليدي يمثل استمرارا للسابق، واتجاه تجديدي يخرج عن تقليدي سابق له، هذه الثنائية ستخضع مع الزمن لثنائية داخلية أخرى تتمثل في الاختفاء التدريجي للاتجاه التقليدي والاستمرار المتزايد للاتجاه التجديدي، وذلك عبر حركة استمرار واختفاء، تقوم على استبدال المواقع، تبدو لنا دالة على مظاهر التغير الذي لحق بأدبية الشعر الشنقيطي وشعريته منذ بداية القرن العشرين إلى منتصف الثمانينيات تاريخ ظهور تجربة شعر الحداثة في موريتانيا.



[1] - محمد الأمين ولد مولاي ابراهيم: الشعرية التاريخية وأدبية الأدب الموريتاني، مرجع مذكور سابقا، ص/ 39.

المتخيل والرواية الموريتانية
(سرديـــة النـــص)

إعداد: سيداتي ولد سيد الخير

تقديـــــــم:

تثير الرواية بصفة عامة أسئلة إشكالية وفلسفية وكونية وإنسانية عديدة تربط بين الواقع والخيال والتاريخ وتفاعلات جمالية التلقي عند القارئ، حيث تعمل هذه الأسئلة على إثارة التساؤلات وتعميقها أكثر من اهتمامها بالبحث عن الإجابات، فالأسئلة والأجوبة في العمل الروائي محكومان بجدلية تبادلية قد لا تظهر دائما بين الروائي والقارئ وإن ظهرت بينهما تكون مخفية عبر النص الذي يشكل الوسيط بينهما، وهذه الأسئلة تطرح دائما على النصوص الأدبية من خلال جوانب نظرية وتطبيقية تتفاوت في القرب والبعد عن ملامسة حقيقة العمل الإبداعي، لذلك سوف نحاول في هذه المعالجة إثارة أهم القضايا التي تتعلق بالمتخيل السردي وكيف أفادت الرواية الموريتانية الحديثة من التقاليد والتراث الروائي في الزمن الحديث والسردية بصفة عامة.

السرديـــــات:

للحديث عن السرديات من حيث أطروحتها ومنهجها، نود أن نمر بمراحل تطور هذا العلم وأهم النظريات التي مر بها والتعرض لأهم التراكمات النقدية والمنهجية التي أنتجته وذلك بصورة سريعة.

فبنظرة عامة على الإطار العام الذي أنتج السرديات نلاحظ أنها ظهرت نتيجة للدراسات اللغوية واللسانية في الغرب، وذلك بالمراجعات البلاغية التي تزعمها ما سمي "البلاغيون الجدد" حيث كان الأفق البلاغي الجديد وبلاغة البرهان وبلاغة اللسانيات الملفوظة واللسانيات البنيوية وتيار السيمولوجيين الوظيفي، تيارات مثلت أهم مظاهر التحول النقدي الذي أثرى النظرية مما جعل السرديات تبدو باعتبارها توجها بلاغيا نقديا جديدا[1] سوف يركز على الكلمة والجملة والبنية والخطاب في الرواية، وهو ما أدى إلى تعدد المشاغل وتعميقها، فمن

[1]- سيداتي ولد سيد الخير،بحث بعنوان :شعرية المتخيل في رواية حج الفجار لموسى ولد ابنو للحصول على الماستر من جامعة نواكشوط، إشراف: أ.د. محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم. العام الجامعي: 2013-2014 ص/8.

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

ولعل هذه الاختلافات في المشغل هي التي ستؤدي إلى تعزيز وتغذية وتكامل أطراف النظرية في حوار ضمني ودائم بين مؤسسيها الأول، سواء تعلق الأمر بتودوروف وجينت وغيرهما وبين أولئك الذين خالفوهما في الأطروحة أو ممن يسمون بالشعريين الجدد الذين تأثروا بهم تأثرا كبيرا فوسعوا النظرية السردية.

وقد اعتبر تودوروف الجانب اللفظي أهم مكون من مكونات النص لذلك بنى تصوره على ما أسماه "مقولات تكتنف تحليل الخطاب السردي"[2] وقد سماها (الزمن، الصيغة، الرؤية أو الوجهة) خلافا لجيرار جينت الذي ذهب في تحديده لمكونات الخطاب الروائي إلى التمييز بين ثلاث استعمالات للمفهوم: أولها الحكاية وهي لا تنفصل عن الخطاب الروائي عنده، وثانيها الحكاية بوصفها قصة وثالثها عملية السرد ذاتها بوصفها تساوي إنتاج الفعل السردي لذلك أطلق جنيت اسم "قصة" على كل المضامين والمدلولات السردية ليميزها عن"الحكاية" التي يعني بها المنطوق اللغوي أو الخطاب الدال وكذلك ليميزها عن "السرد" باعتباره الفعل المنتج، والمهم عند جيرار جنيت في هذا التفصيل كله هو أن الحكاية موضوع الدراسة لا القصة وهو بذلك يحصر موضوع دراسة السرديات في الخطاب بوصفه وسيلة تحقق السرد .

وبإطلالة على كيفية تنبي السرديات لمنهجها سوف نلاحظ أن المسألة لها جذورها التاريخية التي تواكب مراحل تطور النظرية السردية، فصيغ الخطاب التي تحدث عنها تودوروف تعتبر مظهرا من مظاهر مقاربة خطاب سردي ما حيث يلاحظ تودوروف أن ثمة ارتباطا قويا بين صيغ الخطاب

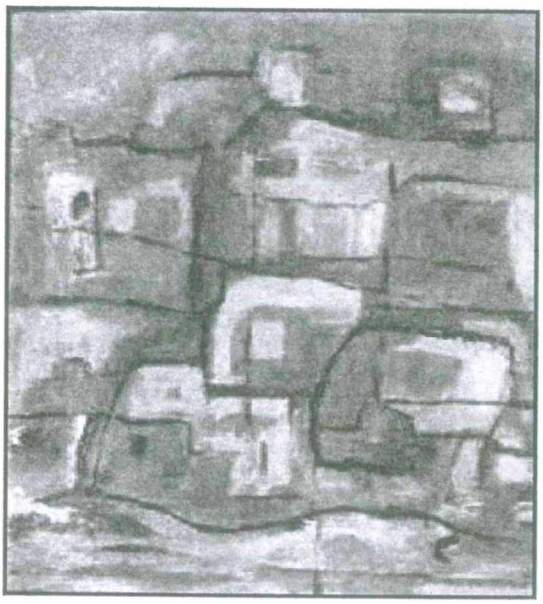
[1]- سعيد يقطين: انفتاح النص الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1989، ص: 10.

[2]- تزفيتان تودوروف: مفاهيم سردية، ترجمة عبد الرحمن مزيان، منشورات وزارة الثقافة، ط: 1، 2005، ص: 32.

ومظاهره حتى أن بعض الباحثين خلط بين الأمرين ومع ذلك ظل تودوروف يحاول مقاربة الخطاب السردي ضمن هذين المستويين المنفصلين.

فإذا كانت "مظاهر الخطاب تتعلق بالطريقة التي يتم من خلالها تصور القصة من قبل الراوي فإن صيغ الخطاب تتعلق بالطريقة التي يعرض بها الراوي القصة"[1]، فإذا طرحنا السؤال: كيف ينظر الراوي إلى ما يروي؟ الذي يختلف عن السؤال كيف يروي الراوي ما يروي؟ المتعلق بالصيغة أو ما يعرف من أخبار ووقائع[2] فإننا نميز بين بعض المضامين الأساسية المتعلقة بأشكال الخطاب الروائي.

ولعل الاهتمام بهذه القضية لم يكن بالأمر الجديد فقد فرق افلاطون بين السرد الخالص



والمحاكاة، أما تودوروف فقد فرق حديثا بين السرد والتمثيل اللذين ربطهما بثنائية القصة والخطاب ويري أنهما يعودان إلى أصلين مختلفين هما السيرة (la chronique) أو الدراما (le drama) . أما إخنباوم من الشكلانيين فيشير إلى ما يسميه السرد الخالص والسرد المشهدي حيث ينهض الأول على خطاب الراوي ويقوم الثاني على المقاطع الحوارية[3] وهناك من يشير إلى وجود طريقتين لنقل الخطاب هما:

الأسلوب المباشر الذي يقوم على نقل خطاب لآخر كما هو دونما تدخل من قبل الراوي ويظهر ذلك عبر الحوار والمونولوج.

أسلوب غير مباشر وهو خطاب الراوي في حد ذاته منقولا من خلال وجهة نظره الخاصة.

وهناك أسلوب وسط بينهما ذكره اللغوي الفرنسي شارل باي (C.Payé) أطلق عليه اسم الأسلوب غير المباشر "الحر" الذي يجمع بين خصائص الأسلوبين التقليديين "ويعطي الكاتب حرية أكبر في نسج كلام

---

[3]- نظرية المهج الشكلي، نصوص الشكلانيون الروس رومان جاكبسون وآخرون، ص: 179.

الشخصية داخل كلام الراوي"[1]، وقد ميز تودوروف بين الأسلوبين بطريقة أخرى على أن الأول يتخلى عن علامات التنصيص وكل الإشارات المتعلقة بالذات المتلفظة "فلا وجود فيه لفعل ناقل يستهل الجملة المحكية ويسمها"[2]. وهذه تقنيات منهجية طبقتها السرديات بقدر من الإدراك لحقيقة النص[3] وضعت في الحسبان أهم حيثياته إلا أنها ظلت تبتعد شيئا فشيئا عن ما يسمى محيط النص الذي لا شك له علاقة بحقيقته ، فلاشك أن هناك خبايا وراء تقديم القصة سوف يتحدث عنها السرديون في موقفهم من المكونات السردية.

مواقف حول المكون السردي:

اختلف المنظرون حول المكونات السردية وخاصة ما يتعلق من ذلك بالمصطلحات السردية وما تحيل إليه من مفاهيم ومدلولات سوف تتحكم في المشغل الخاص بكل واحد منهم ولعل جيرار جينت أهم من نظر للمكونات السردية حين أراد التمييز بين الحكي والقصة والخطاب حيث يرى أن الحكاية تكاد تعنى بالمنطوق الشفوي الملموس الذي تتمظهر الرواية من خلاله وهو هنا لا يختلف كثيرا عن غيره من أصحاب المدرسة الفرنسية التي اهتم أصحابها كثيرا بالخطاب مختزلين مكونات الحكي فيه، وبذلك فإنهم لا يعطون صورة واضحة للتمييز بين الخطاب والقصة والحكاية، ولعل مرد ذلك هو اتكاؤهم الشديد على الخلفية البنيوية كمرجعية فكرية واهتمامهم اللساني الذي سوف يقودهم إلى الاحتفاء بالمشغل التعبيري والتوقف عند الجانب اللفظي من المنجز، ولذلك ظلت عملية التفريق عندهم بين النص والخطاب تتسم بالابتعاد نسبيا عن وضوح الرؤية حول التمييز بين هذين المفهومين لاعتبارهم أن لهما نفس الدلالة لذلك نجد جيرار جينت كثيرا يستعمل تارة الحكي وهو يعني الخطاب أو النص[4]، وقد عرف هؤلاء بأصحاب سرديات الخطاب وذلك لأنهم توقفوا في تحديدهم للسردية عند الخطاب بوصفه أهم وحدات الملفوظ السردي مشابكين بينه وبين النص إلا أن ذلك لم يمنع بعضهم من التميز برأيه الخاص في هذا

---

[1]- سيزا قاسم: بناء الرواية، دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ، ط: 1، 1985، بيروت- لبنان، ص: 159.

[2]- تودوروف: الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامه، توبغال، الدار البيضاء، ص: 47.

[3]- غسان السيد: تزفيتان تودوروف من الشكلانية الروسية إلى أخلاقيات التاريخ، مجلة جامعة دمشق، م: 19، العدد 1و2، 2003، ص:333.

[4]- سعيد يقطين: انفتاح النص الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1989، ص: 10.

المضمار، حيث ميز "لوجون" بين الخطاب والنص في أكثر من مرة من زوايا أخرى.

السرديات والمتخيل السردي:

يحيل المتخيل السردي إلى مفاهيم عديدة تشترك في تضخيم الصور والمبالغة فيها مما يجعل العجائبية التي يحيل مفهومها إلى (الفانتاستيك) أو الأدب الاستيهامي أو الغرائبي أو السحري، وعلى الرغم من الفروقات الواضحة بين هذه المصطحات إلا أن الجامع المشترك بينها هو دلالتها على الخارق واللامألوف والعجيب ولا يقتصر استخدمها داخل الأدب بل تتعداه إلى بقية المعارف الإنسانية، ولها مسارات متعددة تستقطب كلما يثير ويخلق الإدهاش والحيرة في المألوف واللامألوف، والمهم من ذلك كله أن العجائبية تمثل خروقات للقوانين الطبيعية والمنطق وتعمل على تأسيس منطقها الخاص بها وتعكس بالتالي في تجلياتها المتباينة منطق الحياة وقوانينها وهي بذلك تشكل قطيعة مع العالم الذي تنتمي إليه وبروزا مفاجئا لما لا يمكن قبوله في قلب الشرعية اليومية التي لا تتغير.

لقد ضبط تودوروف الشروط الأساسية التي تحدد شعرية النص العجائبي وأولها إرباك التشخيص التقليدي (الواقعي) في علاقة السارد بقارئ النص ، لذلك فإن محاولاته ضبط ماهية العجائبي أفرزت تصورا لهذا المفهوم وهو أن العجائبي عبارة عن:"حدوث أحداث طبيعية وبروز ظواهر غير طبيعية خارقة تنتهي بتفسير فوق طبيعي"[1]، ويتجلى المتخيل السردي من خلال هذا التصور على أشكال عدة من بينها:

- ارتباطه بالماضي والغيبي والكرامات والمعجزات...؛
- عملية تبئير الإنسان والمكان والزمان؛
- اتخاذه الأحلام والرؤى سبيلا للبناء الفني؛
- اعتماده القوي على خلق المفارقة والسخرية من المألوف الواقعي عبر المكاشفة والخارق والمسخ والتحول والتضخيم.

ويظل مفهوم الشخصية الروائية[2] بارزا وحاضرا في التاريخ الفني والروائي للمتخيلات السردية إذ أنه مثل نقطة تحول وقطيعة مع التقاليد الحكائية المعروفة (الملحمة، الحكاية الشعبية) وانتقالا من البطولة بمعناها الواسع والمطلق نحو أنسنة

[1]- سعيد بوعطية: النقد الروائي، مجلة الرافد، العدد: 46، يونيو 2001، ص: 82.
[2]- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، المسرح المغربي، بحث في الأصول السوسيوثقافية، ص: 207.

الإنسان عبر آفاق واقعية تجاوزتها في بعض الأحيان إلى العجائبية. كذلك فإن مفهوم الفضاء، الواسع المتداخل يتسع ليشمل الزمان والمكان ووجهة النظر،[1] ويظل المكان في النصوص الروائية يتشكل عموما في مجموع العلاقات اللغوية التي تؤسس للفضاء المتخيل وتعمل على بلورته وتحويله إلى إشارات لغوية ضمن خطاب سردي وإلى أيقونة بصرية متخيلة معتمدة في بعض تفصيلاتها على المرجعيات الواقعية، والمكان الروائي المتخيل ليس هو المكان الواقعي على الرغم من التمويهات التطابقية التي يحاول الخطاب الإيحاء بها، وهناك ما يسمى بالمكان الأرضي السفلي الذي يحيل إلى فوضوية الواقع بتوصيفاته ومرجعياته التاريخية القديمة والآنية، كما أن هناك المكان العلوي الذي يحيل إلى عنف المتخيل في الصفات العلوية الثقافية والدينية ويتعالق نصيا معها أو مع المكان المتخيل في مدونة سردية مغايرة وهو مكان لا يعبر عن حدود جغرافية واضحة المعالم.

أما عجائبية الزمان فتحيل إلى علاقات زمانية متشابكة تكسر الأفق كما في سكونية الحياة وحركية الموت، فقد قامت الرواية التقليدية على مبدأ الالتزام بنظام التسلسل والتعاقد المصحوب بتبرير عقلي ومنطقي، أما الرواية الحداثية فقد أهملت هذا المبدأ وأقامت مشروعها على إعادة ترتيب الأحداث وفق رؤية فنية وجمالية تتوخى الإثارة وتكسير خطية الأحداث والتسلسل المنطقي لها، ومن هنا فإن مشكلة النص في الزمن الروائي أصبحت تنبثق من افتراض مسبق يراهن على وجود الزمن في درجة الصفر، كما يرى رولان بارت[2].

المتخيل في الرواية الموريتانية الحديثة :

أصبحت الرواية الموريتانية تشغل حيزا هاما في خريطة الإبداع العربي رغم أنها لازالت في مرحلة التأسيس لأن البيئة الفكرية والأدبية الموريتانية ظلت إلى وقت قريب لا تولي هذا النوع من الإبداع أي عناية رغم ذلك فإن هذه الرواية ظلت تخطو حثيثا حتى أصبحت تضاهي الشعر وتسابقه في البيئة الموريتانية الحديثة، التي يتعايش فيها الكثير من السرديات اليوم وخاصة سردية الحداثة والسردية التقليدية[3].

---

[1]- رولان بورنوف-ريال أونيليه: عالم الرواية، ترجمة نهاد التكرلي، مراجعة فؤاد التكرلي ومحسن الموسوي، دار الشؤون الثقافية العامة سلسلة المائة كتاب الثانية، ط: 1، 1991، ص: 92.

[2]- Roland Barthes ، le degré zéro de l'écriture Ed. Seuil.1953، PP : 25-26.

[3]- انظر محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم: السرديات والرواية الموريتانية، دار الأمين، القاهرة، 2010، ص: 150.

وإذا كانت الرواية عبارة عن "رؤية للعالم والحياة من خلال مجموعة من الأحداث تمد في فسحة مكانية واسعة ومجموعة من الأشخاص يتحركون في الزمان ويعيشون زمنا خاصا بهم، وهي خلق واقع جديد قد يحاذي الواقع المرئي المعاش وقد يبتعد عنه إلا أنه ليس نسخة منه على أية حال"[1]، فإن الرواية الموريتانية سوف تكون عضوا من جسم الرواية العالمية هذه، وسوف يكون هذا العضو أقرب إلى الاستنبات في تربة الرواية العربية وذلك لتشابه البيئات وتداخل الثقافات وأنماط التفكير والتاريخ والجغرافيا ومصادر المعرفة.

فما يوصف بأنه بداية تشكل الرواية الموريتانية يقتصر أهم الباحثين الموريتانيين في روايات: قصة أحمد الوادي[2]، والأسماء المتغيرة[3]، والقبر المجهول أو الأصول[4]، ومدينة الرياح[5]، إلا أن هذا الاقتصار لم يمنع من إعطاء صورة هامة عن الرافد الحكائي للرواية الموريتانية "من التاريخ الموريتاني القديم ومن مروياته الشفوية والتاريخية والشعبية القديمة"[6]، ورغم تفاوت هذه الروايات في المستويات الفنية والكثافة في المتخيل داخلها فإنها تحيل إلى أهم اللحظات المشكلة للخطاب الروائي العربي في موريتانيا سواء على مستوى البنية الزمانية والمكانية وما يتناول فيها من فضاءات أو على مستوى الشخوص وما تحيل إليه من رمزية لأحداث ترتبط بالفرد والجماعة في الأمة الموريتانية، أو كان هذا التحول على مستوى الدلالة وإنتاجها والمواضيع وما تحوي من مضامين إيديولوجية طالما عبرت عنه القصة من خلال تشكل عناصر الخطاب الروائي في هذه البلاد.

وإذا أخذنا في الاعتبار التأخر الزمني الذي توصف به الرواية الموريتانية[7] فإنه يمكن أن نصف هذه الرواية بسرعة التطور إذا وضعنا في الحسبان الكم الذي وصلت إليه[8]

---

[1]- محمد الحسن ولد محمد المصطفى: نقلا عن جمال شحيد، الرواية العربية الموريتانية، مقاربة للبنية والدلالة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1996، ص: 26.

[2]- رواية موريتانية صدرت عام 1986م للشيخ ماء العينين اشبيه.

[3]- رواية موريتانية صدرت عام 1981م لأحمدو ولد عبد القادر.

[4]- رواية موريتانية صدرت عام 1984م، لأحمدو ولد عبد القادر.

[5]- رواية موريتانية صدرت عام 1996، لموسى ولد ابنو.

[6]- محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم، السرديات والرواية الموريتانية، قراءة لتأريخ تشكل الخطاب في النصوص الروائية من 1981 إلى 1996م، دار الفكر، انواكشوط 2010م، ص:152-153.

[7]- محمد الحسن ولد محمد المصطفى، الرواية العربية الموريتانية، مقاربة للبنية والدلالة، ص: 29.

[8]- لا يوجد إحصاء دقيق يجعل الروايات الموريتانية المنتجة حتى الآن في رقم نهائي لغياب دراسة من هذا القبيل إلا أنه من الواضح أنها تقترب من العشر روايات، حسب التقديرات التي تهتم بالتصنيف الفني.

والذي ينم عن وجود كم لا بأس به من الروايات بالمعنى الفني الذي يجعل من الرواية ذلك الكائن الأدبي الذي يربط بين مكوناته وبين مكونات الحياة ربطا مباشرا[1]، فإنه باستطاعتنا القول أن الرواية الموريتانية أصبحت تطاول مقام الشعر عند الموريتانيين من حيث الكم والبناء الفني الذي نعتبر أنه لا يرتبط بزمن هذه الرواية التي تطالعك يوميا بمستويات فنية تنم عن سرديات متواضعة في الغالب نتيجة ضمور التخييل المرتبط بعالم هذه الروايات والذي يعبر عن مستوى شعرية الرواية بصفة عامة، وإن كان أهم الباحثين المحليين يصعد بمنحى هذا التطور تبعا لتطور الزمن، وكذلك تطور المواضيع والقرب من قضايا الأمة كالعبودية والفقر والظلم والقهر والاستبداد والحرب والصراع على السلطة[2]، وهي مواضيع ومستويات فنية سوف تجبر المنظرين لهذه الرواية في تصنيفهم على التقيد بها ووضعها في الحسبان لذلك وضع محمد الحسن ولد محمد المصطفى[3] تصنيفه للرواية الموريتانية ما قبل التسعينيات بحصرها في ثلاث تيارات: تاريخي، وواقعي، وإيديولوجي، ورغم أن هذا التصنيف في حدود علمنا أول أساس للحديث عن اتجاهات الرواية الموريتانية فإنه قام على أساس الاهتمام بمدونة صغيرة نسبيا وقد عمق محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم أهم الأسئلة والقضايا التي تمت إثارتها حول السرد الموريتاني في أهم كتبه[4]. إلا أن المنظرين الأوائل للرواية الموريتانية عموما ألمحوا -وإن بدرجات متفاوتة - إلى أهم مستويات تجلياتى الشعرية في هذه الرواية ودرجات تعالقها مع نصوص خلفية أساسية كالنص التراثي والديني والثقافي العربي والعالمي.

ولأن الرواية أصبحت تمثل شكلا أدبيا عالميا لا يمكن إخضاعه لحدود مكانية ولا زمانية فبأي لغة كتبت الرواية تظل لغتها متوحدة بما تختزل من قضايا ومن عالم فسيح، فقد صار من اللازم تأثر الرواية العربية بطريقة مباشرة وغير مباشرة بالرواية الغربية وخاصة بعد منتصف القرن التاسع عشر الميلادي مع أن التراث العربي كانت له أشكاله الروائية الخاصة به فقد كان حافلا

[1]- سيزا قاسم: بناء الرواية، ص: 14.
[2]- محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم، السرديات والرواية الموريتانية، ص ص: 122-123.
[3]- محمد الحسن ولد محمد المصطفى: الرواية الموريتانية، المقاربة للبنية والدلالة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996.
[4]- محمد ولد مولاي إبراهيم، السرديات والرواية الموريتانية، قراءة لتاريخ تشكل الخطاب في النصوص الروائية من 1981 إلى 1996، تنفيذ دار الفكر، 2010،.، وشعرية رواية الصحراء: شعرية الشكل وخصوصية النص (النص الموريتاني نموذجا)، منشورات جامعة نواكشوط، 2012م، وكتابه: بنية الخطاب ودلالتها في القبر المجهول أو الأصول، المكتبة الأكاديمية، القاهرة 1999م.

بالإرهاصات القصصية المتشكلة في حكايات السمار والسير الشعبية وقصص العذريين وأضرابهم والقصص الديني والفلسفي، وقد مرت الرواية العربية في العصر الحديث بمراحل مهمة-لا محل لذكرها الآن- حتى وصلت إلى دنيا النص المفتوح الذي يفضي إلى قراءات متعددة لا تصل إلى تفسير نهائي للخطاب الروائي ولعل ذلك ما أعطى للنص الروائي العربي قوته فأصبح يعتمد تكثيف العبارة وشحنها[1] بالرموز الدلالية حتى تغدو اللفظة أو الجملة أو النص أو الخطاب أو ...، تفصيلات معتمة للقضايا الجوهرية التي تعتمر الذات برمتها وتصبح الكتابة بالتالي ملكوتا من الكلام لا يقبل النهاية، وللكثافة غايتها وأسرارها العميقة التي لن تتكشف إلا بتطويع مرموز اللغة العطشى وتفكيك شفراتها عبر ولوج منطق الكتابة والغوص في سرائرها وغاياتها.

ونظرا للتحولات التي مرت بها الرواية العربية ومدى التحرر الذي فرضته من القيود الكلاسيكية الواقعية فقد لامست وتغلغلت في تلك العوالم المرتبطة بالتكثيف والتخييل مما أعاد الاعتبار إلى الذاكرة الفنية وفتح المجال واسعا أمام ترويض اللاوعي الفردي والجماعي والحديث للعالم من داخلهما عبر متخيل روائي عربي استفاد من التجارب الكونية، والنص الموريتاني ينتمي إلى هذه المنظومة، وما تحفل به الروايات العربية من تخييل[2] وإن طغت على أغلب نصوصه الروائية السردية التقليدية وما تتميز به من بساطة في استخدام واختيار طرائق ومكونات الخطاب والبساطة في استخدام اللغة بشكل عام وقرب في تناول واستحضار المتخيل وهي نفس السمات تقريبا الموجودة في الرواية العربية أثناء وبعد عام 1914م في رواية زينب لمحمد حسين هيكل، حيث تقارب مستويات السردية فيها ما نجده في بواكير الرواية الموريتانية كالأسماء المتغيرة والقبر المجهول أو الأصول، وأحمد الوادي وأفكار لسيد محمد ولد حيماد 1997' ومودة 1998 لسيد محمد ولد المصطفى، وأشباح 1999 للسني عبدا وه..، إلا أننا لا يمكن أن نستثني في هذا المضمار روايات موريتانية تأخرت زمنيا عن هذه الروايات وذلك لما تشترك معها فيه من مقومات تتعلق دائما بالمستوى الفني مثل أشياء من عالم قديم 2007 وذاكرة الرمل 2008 لمحمد ولد احمد سالم وكذلك روايته دروب عبد البركه 2010، ورواية بائعات الأكفان لمحمد ولد عبد الباقي، ومذكرات حمار ريفي لعبد الودود ولد الجيلاني...،

[1]- حسن بحراوي: بنية الشكل الروائي، المركز الثقافي العربي، البيضاء، المغرب، ط:1، 1990، ص: 145.

[2]- المرجع السابق، ص: 146.

وغيرها من الأعمال التي تدفقت إلى سوق الرواية في السنوات الأخيرة، فكلها تشترك في بساطة المتخيل السردي في غالب الأحيان بسبب البساطة في تكثيف العالم الحكائي الموجود داخل كل من هذه الروايات وكذلك البساطة في اشتغال مكونات الخطاب التي تحدد مدى شعرية المتخيل السردي، وهي في العموم ترتبط بفضاء الصحراء والريف وتضمر فيها القضايا المرتبطة بالمدينة وعالمها وإن ظهرت من حين لآخر كل ما ابتعدت هذه الروايات عن التأريخية بالمفهوم الفني.

وتعتبر روايات موسى ولد ابنو الحب المستحيل ومدينة الرياح وحج الفجار ورواية محمد ولد تتا أولاد أم هانئ، وكذلك روايات أحمدو ولد عبد القادر وبعض الأعمال التي أصدرها بعض الكتاب أمثال سميرة فاضل حماد ومحمد ولد امين.. وكذلك بعض الروايات التي ذكرنا سابقا والتي تعتبرأهم الروايات التي مهدت الطريق أمام تعميق متخيل الصحراء وما يرتبط به من نثريات تختلف باختلاف المواضيع الروائية، وذلك لاعتمادها التكثيف في المتخيل كطريقة لظهور خطاب ينم عن شعرية من القول تؤطرها مستويات معتبرة من التكثيف، أما رواية مدينة الرياح فإنها تشكل تطورا هاما في تاريخ تشكل الخطاب الروائي الموريتاني لما تمتاز به من تطور في الأساليب الشعرية على مستويات عديدة، وحيث اتسم خطابها بالمزج بين القوة في المتخيل الروائي واللغة الشعرية الموغلة في التكثيف الذي اعتمد استحضار الأنساق الدينية والتراثية المتعالقة مع النثرية التراثية العربية والمحلية في تناص دائم وتعايش مع النثرية العربية الحديثة أفاد كثيرا في وصف وتكثيف المتخيل الروائي في الرواية الموريتانية الحديثة وما يعج به من عوالم وفضاءات مزاوجة بين كل ذلك وتكثيف قضايا الخيال العلمي والعجائبي والديني والأسطوري وغيرها من القضايا التي يستبطن فيها الأنا السارد عوالم كبيرة وغريبة من الدهشة والخوف والتخييل مما يولد في النفس الكثير من القلق والتوتر الباعث على إثارة قضايا فكرية جوهرية مرتبطة بالمكان والزمان داخل عالم هذه الرواية.

وإذا رجعنا إلى ما يسمى الصيغة السردية في رواية ما فإن شعرية الخطاب في تلك الرواية سوف تخضع لنوعية تلك الصيغة في السرديات البسيطة ينتظم الجذر السردي فيها "وفقا لشروط تبادل الكلام في المجلس"[1]، وكأنها تخضع لتداول الحديث في المجالس العادية المعتمد على المشافهة والتداول البسيط بين الأشخاص أو بين المجموعات الاجتماعية، إلا أن السردية في حج الفجار

[1]- محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم، السرديات والرواية الموريتانية، ص: 124.

شكلت تجاوزا لهذا التصور في إطار تشكل الخطاب الروائي الموريتاني حيث "تنوع الخطاب المسرود المهيمن على الصيغة السردية"[1]، وهو ما سوف يحقق درجات من سردية التعجيب في روايات مثل حج الفجار والحب المستحيل لموسى ولد ابنو والقبرالمجهول أو الأصول لأحمدو ولد عبد القادرالتي ظلت حافلة بالمضامين المتراوحة بين العوالم الأسطورية الزاخرة بالغرائب والعجائب وبين الواقعا المعروف في التاريخ الموجود في زمن الروايات الموريتانية، ولأن السارد ينطلق من تراث خاص له علاقته القوية بالماضي المستعاد فنيا في أغلب تلك الروايات .

فقد ظل موضوع استلاب الحرية هو المسيطر في حكاية هذه الروايات وإن ظهر بطرق مختلفة ومتباينة فنيا في تناول القضايا وإعطاء دلالات مضمونية للحكي بإعادة الإنتاج بطرق يصبح فيها الخطاب مساهما بطريقة أو بأخرى في بناء زمن الخطاب الدال على مضامين زمن القصة "من خلال الشكل الدائري الحلزوني المتصاعد أو الدائري المغلق المكرر ليصبح دالا على المضامين الإيديولوجية للقصة ومناسبا لمدلولاتها[2] وما يسهم فيه كل ذلك من المشاركة في إعطاء صور مختلفة للمتخيل السردي وأبعاد التكثيف التي ترد من حين لآخر.

خاتمـــــــة:

يظهر في أغلب الدراسات وكأن المتخيل الروائي هو العامل الذي يلح على أدبية العمل الروائي ويميزه عن غيره من الأعمال السردية ويكشف ما يتخفي في ذهن السارد. إلا أن الدراسات السردية أكدت على أهمية هذا العنصر في المقاربة النقدية أساسا وذلك لما يرتبط به من عناصر ومفاهيم ظلت تؤسس للدرس السردي عبر مراحله النظرية والتطبيقية مثل الخطاب والعناصر المرتبطة به كالزمن والصيغة والتبئير وغيرها من المفاهيم الدالة بصيغة أو بأخرى على كشف حقيقة النص الروائي.

وقد حظيت الرواية الموريتانية في السنوات الأخير بقدر من العناية من طرف منظرين عايشوها من الداخل واجتهدوا في تطبيق أهم النظريات على هذه الرواية، لكن الحوار والنقاش حول الإطار المفاهيمي الذي يناسب خصوصية العمل الروائي المحلى ظل غائبا رغم اعتقادنا أن الرواية عموما إنتاج بشري له خصوصيته الموحدة.

---

[1]- نفس المرجع، ص: 125.
[2]- محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم، السرديات والرواية الموريتانية، ص: 123.

شرح عبد الله بن الحاج حمى الله لفائية ابن رازكه

تحقيق إسلم بن السبتي

[الحلقة الثالثة]

44- فَـلاَ الـدَّهْرُ يُحْـصِيهِنَّ عَـدًّا وَلَـوْ غَـدَتْ مِـــدادًا لِيالِيـــهِ وَأيّامُـــهُ صُـــحْفَا

45- بِـــكَ اللهُ نـــادَى عـــالَمَ العَقْـــلِ بالِيًـــا فَـــأغْواهُمُ عَـــدْلاً وَوَفّقَهُـــمْ لُطْفَـــا

46- تَأَنَّـــلَ مِنْـــكَ الـــنَّجْمُ كَيْفِيَّـــةَ الهُـــدَى وَشَمْسُ الضُّحَى الإشْراقَ والعَنْبَرَ العَرْفَا

47- وَرُشْـدُكَ مَـــا أبْـــداهُ فانْكَـــشَفَ العَمَـــى وَوَجْهُـكَ مَـــا أبْهَـــى وَقَلْبُـكَ مَـــا أصْـــفَى

48 وَنَـــوَّرْتَ أضْـــغانَ العَـــدُوِّ مُوالِيًـــا عَلَـيْهِمْ هُـدَى الآيـاتِ يُـشْرِقْنَ والزَّحْفَـا

1- (فلا الدهر يحصيهن عدا ولو غدت مدادا لياليه وأيامه صحفا).

2- (بك) صلى الله عليك وسلم (الله نادى عالم العقل): الإنس والجن والملائكة. والحق أنه أرسل لكل الخلق[1]. (باليا): مختبرا سبحانه، أي كالمختبر، وإلا فالاختبار الحقيقي محال في حقه. (فأغواهم) أي الغاوين منهم.

(عدلا ووفقهم لطفا): سبحانه، وفضلا، كما قالت الرسالة: "يضل من يشاء فيخذله بعدله، ويهدي من يشاء فيوفقه بفضله"[2]. أي المهتدين منهم.

---

1 - في "د" و"م" "خلق" بدل "الخلق".

2 - وردت المقولة لكنها في "ك" منقولة على الهامش وعليها علامة "صح" كما ورد جزؤها الأول في "م" وجزء من نصفها الثاني في "د" وهي بتمامها في نص الرسالة ص: 20

3- (تأثل): أي تعلم، أو[1] تأصل. (منك) صلى الله عليك وسلم. (النجم كيفية الهدى)، (و) تعلمت (شمس الضحى الإشراق)، (و) تأثل (العنبر العرفا)، بالفتح، طيب الرائحة[2].

4- (ورشدك ما أبداه فانكشف العمى ووجهك ما أبهى): أي ما أحسنه. (وقلبك ما أصفى).

5- (ونورت أضعان): أحقاد (العدو مواليا عليهم هدى الآيات) القرآنية والمعجزات الربانية. (يشرقن): يضئن ويلمعن. (والزحفا): الجيش كأنه يزحف لكثرته كما قال الخطيب[3]:

6- وَلِـي فِيـكَ عَـيْنٌ مَـا إن العَـيْنُ ثَـرَّةٌ حَكَتْهَـا وَلاَ هـامِي الحَيَـا مِثْلَهَـا وَكْفَـا

7- وَحَـدٌّ كَمَـا تَحْـتَ المُحِـيطِ مِـنَ الثَـرَى فَآلَيْتُـــهُ لاَ جَـــفَّ إلاَّ إذا جَفَّـــا

8- وَقَلْـبٌ تَـوَلَّى الحُـبُّ تَـصْوِيرَ شَـكْلِهِ صَـنَوْبَرَةً ثُـمَّ اسْـتَبَدَّ بِـهِ حِلْفَـا

9- فَكَـانَ سَـوَاءً عَذْبُـهُ وَعَذابُـهُ عَلَيْـهِ فَمَـا اسْـتَعْفاهُ قَـطُّ وَلاَ أعْفَـى

فمـا هـو إلا الـوحي أو حـد مرهـف تميـل ظبـاه أخـدعي كـل مائـل

فهـذا دواء الـداء مـن كـل عـالم وهـذا دواء الـداء مـن كـل جاهـل

1- (ولي فيك) صلى الله عليك وسلم، (عين): باصرة، (ما إن العين): الساقية

(جرية حكتها ولا هامي): قاطر. (الحيا): المطر. (مثلها وكفا): قطرا.

2- (و) لي فيك (خد): مبلول دائما بدمع فهو (كما تحت): البحر (المحيط من الثرى فآليته): أي حلفت له، وحذف[1] الجار توسعا. قياسا على: نصحته وشكرته. (لا جف): خدى، (إلا إذا جفا): ما تحت البحر وهذا أعرف[2].

---

1 - في "د" "آي" بدل "و".

2 - سقطت من النسخة "ك".

3 - لعله يكون الخطيب البغدادي، وهو الحافظ أبو بكر أحمد بن علي صاحب تاريخ بغداد. وقد أخطأ الشارح في نسبة البيتين له، فهما لأبي تمام في شرح ديوانه: ص: 457 وقد سقط الخطيب من "د" و"م".

3- (و) لي فيك (قلب تولى الحب تصوير شكله صنوبرة): شكل من أشكال الهندسة. (ثم استبد): اختص الحب. (به): أي قلبه حال كونه، (حلفا)، بالكسر أي حليفا وحق له[3].

4- (فكان سواء عذبه): أي بارد الحب. (وعذابه عليه): أي القلب. (فما استعفاه): أي فما طلب القلب من المحب العفو، (قط ولا أعفى): أي الحب عن القلب، أي ما أعطى العفو بلا مسألة.

5- وَفِكْـرَةُ حَيْـران الحِجَـا قَـذَفَتْ بِـهِ نَـوًى شُـطُرٌ مِـنْ حَيْـثُ لَـمْ يَحْتَسِبْ قَـذْفَا

6- وَشِـعْرٌ بَـدِيعٌ لَـوْ حَـوَى الفَـتْحَ شِـينُهُ تَمَنَّـتْ عَـذارَى الحَـيِّ وارِدَهُ الوَحْفَـا

7- (و) لي فيك (فكرة حيران): متحير[4]. (الحجا): بالكسر: العقل[5]، والمتحير[6]: الذي لا يدري أين يذهب. (قذفت): أي رمت. (به نوى شطر) بضمتين: بعيدة. (من حيث): مثلث المثلثة. (لم يحتسب): أي من حيث[7] لم يخطر بباله. (قذفا) مصدر مؤكد.

8- (و) لي فيك (شعر بديع): حسن لم ينسج على منواله. (لو حوى الفتح): حركة البناء المقابلة للكسر[8]. (شينه): فاعل حوى، أي لو كان شعر[9]: بفتح الشين. (تمنت عذارى): جمع عذراء وهي التي لم تزل بكارتها الخلقية[10]، فهي أخص من البكر. (الحي وارده): والوارد من الشعر الطويل المسترسل (الوحفا) بالحاء المهملة: الشعر الكثير الأسود. التقدير إعطاء المعدوم حكم الموجود، أي لو كان نظمي شعرا لتمنته العذارى، لما جمع من صفات الحسن.

---

1 - في "ك" "وحذفت"
2 - في "ك" "العرف" بدل "أعرف".
3 - سقطت من النسخة: "ك"
4 - في "ك" أي متحيرا، وفي "د" متحيرا
5 - الشرح ساقط من النسختين "د" و"م"
6 - في "ك" الحيران
7 - سقط الشرح من النسختين: "د" و"م" وهذا البيت متقدم في الديوان على البيتين السابقين له في هذا العمل. الديوان: ص: 79.
8 - سقطت من النسخة "د"
9 - في النسخة "ك" (شعر بالرفع والصواب ما أثبتنا).
10 - في "د" (الحليقة) تحريف.

وخص العذارى لأن أحسن النساء في المقصود الأهم، وأحبهن إلى الرجال في الغالب الأعم. [قال الشاعر] [1]: [الطويل]

.... وفـــي عنـــق الحـــسناء يستحـــسن العقـــد

9- فـــإنْ لـــمْ يَكُـــنْ حَـــقُّ النَّبـــيِّ فزُخْـــرُفٌ إذا زُلْزلـــتْ لِلحَـــشْرِ ألْفَيْتَـــهُ كَهْفَـــا

10- قَفَـــوْتُ بِهَـــا الـــشَامِيَّ فِـــي الفـــاءِ مُوقِنًـــا بِـــأنِّيَ وانٍ دُونَ إدْراكِـــهِ ضُـــعْفَا

11- أنَـــا التَّـــابِعُ النَّعْـــاتُ فِيـــكَ مُؤَكَّـــدًا بَيِـــانَهُمُ أرْجُـــو بـــهِ عِنْـــدَكَ العَطْفَـــا

55- (فإن لم يكن) شعر (حق): أي حقيقة المديح، فهو (زخرف): أي زينة وكمال حسن، ويستحيل هنا أن يكون هنا بمعنى القول المموه بترقيش الكذب. (إذا زلزلت) الأرض لأجل (الحشر ألفيته)، أنا (كهفا): ملجأ وحصنا كما يلجأ الخائف إلى كهف الجبل. ولمح[2] بذكر السور كقول الشاعر:

ومـــا حـــسن بيـــت لـــه زخـــرف تـــراه إذا زلزلـــت لـــم يكـــن[3]

وسئل عنه ابن دقيق العيد[4]، هل يجوز، فقال: لو قلت وما حسن كهف لتم. فقال: رحمك الله أفدتني وأفتيتني[5].

12- (قفوت) به: أي اتبعت في القافية. (به) شعر، (الشامي في الفاء موقنا بأني وان) أي عاجز. (دون إدراكه ضعفا)، بضم الضاد وفتحه: مصدر مرادف لعاجز.

1 - زيادة يقتضيها السياق. وهذا عجز بيت لأبي الطيب المتنبي في ديوانه 111/2 وصدره:
وأصبح شعري منهما في مكانه

2 - في "ك" و"د" "ملح" وهو تحريف والصواب ما أثبتناه والإشارة هنا إلى سورة الكهف والحشر والزلزلة.

3 - البيت للشريف تقي الدين، وهو في عقود الجمان: 169

4 - هو تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة القسري المنفلوطي، كان من حفاظ الدين بارعا في علومه عارفا بالفقه وبعلوم العربية. ولد سنة 695 وتوفي 702هـ تاريخ الأدب العربي لعمر فروخ ص: 695

5 - في "ك" (أمرتني وأرميتني) وما أثبتناه أوضح في المعنى.

13- (أنا التابع النعات): أي الوصاف، (فيك) صلى الله عليك وسلم (مؤكدا بيانهم): أي ما بين[1] الشعراء والكتب. (أرجو به): أي باتباعي ونعتي وتوكيدي (عندك) صلى الله عليك وسلم (العطفا): الشفقة علي والميل. وفيه التلميح بذكر اصطلاحات النحويين في التوابع، كما قال المتنبي(2): [البسيط]

صـــفات ملـــك صـــفات المكرمـــات لـــه كالنعـــت كـــالعطف كالتوكيـــد كالبـــدل

وقد يسمى تورية وتوجيها.

14- تَخِـــذْتُكَ كَهْفًـــا دُونَ مَـــا أَنَـــا خـــائِفٌ فَلَـــمْ أَخْـــشَ فِـــي إِعْقَـــابِ حادِثَـــةٍ لَهْفَـــا

15- فَرِشْـــنِي وَمَـــنْ راشَـــتْ يَـــداكَ جَناحَـــهُ يَكُـــنْ آمِنًـــا مَـــا عـــاشَ فِـــي دَهْـــرِهِ النَّتْفَـــا

16- وَأَطْلِـــقْ سَـــراحِي مِـــنْ ذُنُـــوبٍ عَظِيمَـــةٍ تعـــاظمني إِيثاقُهَـــا لَيْتَنِـــي أُكْفَـــى

17- عَلَيْـــكَ صَـــلاةُ اللهِ جَمْعـــاءُ كُلُّهَـــا وَتَـــسْلِيمُهُ مَـــا طـــاشَ عَقْـــلٌ وَمَـــا أَلْفَـــى

ومما اشتهر ولاح أن لا مشاحة في الاصطلاح وإقراره بالعجز عن الشامي، تواضع وإلا فهو أشعر، وكاتب الوزراء يقول[3]: [السريع]

يقـــــول: مـــــن تقـــــرع أســـــماعه كـــــم تـــــرك الأول للآخـــــر

18- (تخذتك): كعلم من باب صير، (كهفا): ملجأ وحصنا. (دون ما أنا خائف): في الدنيا والآخرة من كل ما استعذت الإله[4] منه تعلى.

وروي أن الناظم زار وليا من أولياء الغرب فقال: كيف تخاف وقد اتخذت رسول الله صلى الله عليه وسلم كهفا؟ ولم تبرز القصيدة قبل ذلك.

---

1 - في "ك" (لسائر) بدل ما أثبتناه.
2 - لم أقف على هذا البيت في ديوان الشاعر.
3 - الديوان: ص: 270 من قصيدة يمدح بها أبو تمام أبا سعيد الثغري
4 - في "ك" (الملك) بدل (الإله)

(فلم أخش): عبر بالماضي للتفاؤل وإظهار الرغبة. (في إعقاب) بكسر الهمزة مصدر أعقب، إذا جازى أي مجازاة[1]. (حادثة): نائبة. (كهفا): حزنا وتحسرا.

19- (فرشني): أي أصلح حالي[2]. واجعل لي ريشا كريش الطائر الذي لا يصلح إلا به، (ومن راشت يداك جناحه يكن آمنا ما عاش في دهره النتفا).

20- (وأطلق سراحي من ذنوب عظيمة تعاظمني): عظم علي. (إيثاقها): مصدر أوثقه شده بالوثاق، وهو ما يربط به الأسير. (ليتنا نكفى): الذنوب، من كفانا الله الشر، أي صرفه عنا.

21- (عليك صلاة الله جمعاء كلها وتسليمه ما طاش): أي ذهب. (عقل وما ألفى): وجد: أي مدة خطأ العقل وإصابته. والمراد استمرارهما.

22- وَآلِـــكَ والـــصَّحْبِ الـــذِينَ عُلاهُـــمُ أقَلَّـــتْهُمُ أرْضًـــا أظَلَّـــتْهُمُ سَـــقْفَا

23- (و) على (آلك)، [قال ابن مالك] [3]:[الرجز]

ولـــيس عنـــدي لازمـــا إذ قـــد أتـــى فـــي الـــنظم والنثـــر الـــصحيح مثبتـــا

(والصحب) بفتح الصاد وبكسره. (الذين علاهم): جمع عليا بضمها، أي غرفهم (أقلتهم): أي حملتهم حال كونها (أرضا أظلتهم) حال كونها (سقفا).

---

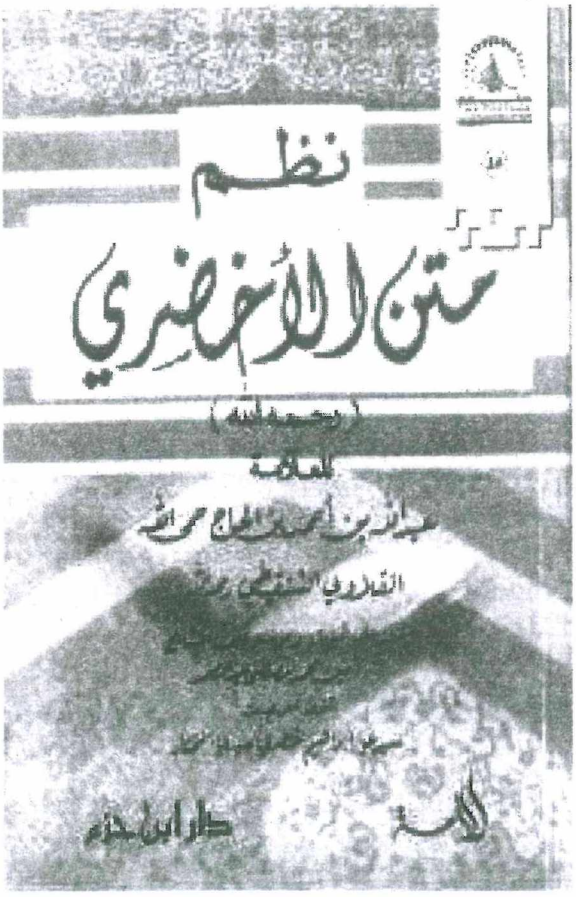
1 - في "ك" (إذا جاز له مجازاة). وفي "د" و"م" كتبت "مجازاة" بالتاء المبسوطة وهو خطأ.

2 - ساقط من النسختين "د" و"م".

3 - زيادة يقتضيها السياق والبيت في شرح ابن عقيل: 113/3 ذكره في باب عطف النسق وقبل البيت قول ابن مالك:

وعـــود خـــافض لـــدى عطـــف علـــى ضـــمير نقـــص لازمـــا قـــد جعـــلا

والبيتان ذكرهما ابن عقيل في موضوع العطف على الضمير، وقال في شرحهما: جعل جمهور النحاة إعادة الخافض إذا عطف على ضمير الخفض لازما، ولا أقول به، لورود السماع نثرا ونظما بالعطف على الضمير المخفوض من غير إعادة الخافض.

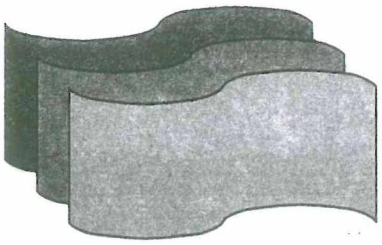


شبه محل الصحابة رضي الله تعلى عنهم بالغرفة بجامع الرفعة، إيذانا بالاختتام. ختم الله لنا بالإسلام بجاه سيد الأنام.

فرغ من هذه المسودة المبيضة لوجوهنا إن شاء الله في الأحد لسبع خلون من ربيع الثاني عام 1243 من دجنبر عبد الله بن أحمد بن الحاج حماه الله.

والله تعلى نسأله أن لا يضيع سعينا وأن يحقق رجاءنا على أني اقتحمت هذه القصيدة التي هي على عدد سني عمره صلى الله عليه وسلم بلا شيخ ولا نسخة معتمدة والله الموفق للصواب، وإليه المرجع والمآب.

أتمه لنفسه ثم لمن شاء الله من بعده عبد الله بن أوفى بن أبي بكر بن عبد الله بن ألفغ مصر عومل الجميع باللطف، بمحمد صلى الله عليه وسلم، ووافق الفراغ منه قيلولة يوم الإثنين الأول من ذي الحجة عام هيسش. وأشهدت ما خلق الله أني قلت لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.



مصادر التحقيق

- الإحاطة بأخبار غرناطة: محمد بن عبد الله الغرناطي (ط: مكتبة الخانجي. ط 2/ 1970).
- تاريخ بغداد، أو مدينة السلام، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي 463هـ (ط: المكتبة السلفية. المدينة المنورة).
- تاريخ الأدب العربي لعمر فروخ (دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، بلا تاريخ).
- ديوان ابن رازكه: سيد عبد الله بن محمد، شرح وتحقيق ودراسة محمد سعيد بن دهاه (ط: مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 1986).
- ديوان حسان بن ثابت تحقيق سيد حنفي حسنين (الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974).
- الرسالة، لأبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (الطباعة الشعبية، الجزائر 1983).
- شرح ديوان أبي تمام، ضبط معانيه وشروحها وأكملها إليا حاوي (دار الكتاب اللبناني- بيروت- لبنان ط1/1981).
- شرح ديوان المتنبي: وضعه عبد الرحمن البرقوقي (الناشر دار الكتاب العربي- بيروت- لبنان).
- الشفا بتعريف حقوق المصطفى: للقاضي عياض، أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي 544هـ، تحقيق: علي محمد البجاوي (طبع مطبعة: عيسى البابي الحلبي وشركاؤه بالقاهرة 1977).
- شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك (طبعة وزارة التعليم العالي السعودية 1403هـ).
- شرح الكافية الشافية تأليف: العلامة جمال الدين، أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك، الطائي الجياني حققه وقدم له: عبد المنعم أحمد هريري جامعة أم القرى- مكة المكرمة (دار المأمون للتراث بدون تاريخ).
- الصحاح للجوهري، أبي نضر إسماعيل بن حماد 365هـ تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (ط: دار الكتاب العربي- مصر 1956).
- صحيح البخاري، (مطابع الشعب، 1378)
- عقود الجمان للسيوطي (ط: مصطفى الحلبي وأولاده 1936).
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده لابن رشيق 456هـ تحقيق: محيي الدين عبد الحميد (مطبعة السعادة- مصر).
- علوم البلاغة: أحمد مصطفى المراغي (دار القلم- بيروت- لبنان ط1/1980).
- فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور تأليف: أبو عبد الله الطالب محمد بن أبي بكر الصديق البرتلي الولاتي تحقيق:

محمد إبراهيم الكتاني ومحمد حجي (دار الغرب الإسلامي- بيروت 1981).

- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ملتزم الطبع والنشر، مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر ط1952/2).
- كتاب سيبويه، أبي عثمان عمرو ت168هـ (الطبعة الأميرية ببولاق مصر 1316هـ).
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وضعه: محمد فؤاد عبد الباقي (ط: دار الفكر- بيروت- لبنان بدون تاريخ).
- معجم البلدان لياقوت الحموي (دار صادر بيروت ط1300/1هـ).
- معاهد التنصيص على شواهد التلخيص لعبد الرحيم العباسي 963هـ تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (ط: عالم الكتب: 1347).
- موسوعة المختار بن حامد مرقونة بالمعهد الموريتاني للبحث العلمي.
- المنارة والرباط تأليف: الخليل النحوي (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1987).
- نضرة الإغريض في نصرة القريض، للمظفر بن المفضل العلوي 656هـ تحقيق: نهى عارف الحسن، طبع: مجمع اللغة العربية دمشق 1976.
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب تأليف الشيخ أحمد بن أحمد المقري التلمساني (ط: دار صادر 1968).
- الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، لمحمد الأمين الشنقيطي (ط: 1961/2 مكتبة الخانجي).

* المخطوطات:

ألفية العراقي السيرية بالمعهد الموريتاني للبحث العلمي.

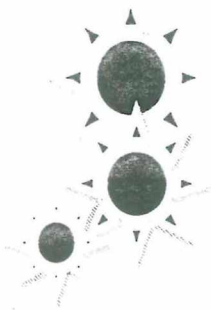
* المذكرات:

- نظم النقابة للسيوطي لمرابط بن محمد الأمين المدرسة العليا للأساتذة 85-86.

- نظم الأخضري المان بن إبراهيم المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية 85-86

- الرباني وشرحه محمد لمين بن عبدي المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية 85-86.

- شرح قصيدة ابن رازكه محمد الأمين بن محمود المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية 86- 87



موسيقى الغرب الصحراوي (موريتانيا والجوار)
السمات والبنية والتوظيف

محمد ولد أحظانا / أستاذ جامعي

تمهيد

نسعى من خلال هذه المعالجة إلى الإجابة على سؤال يتبادر إلى ذهن كل موريتاني أوباحث مهتم بالفن الموسيقي الموريتاني حيث يعتبر هذه الفن اليوم دعامة محورية من دعامات الثقافة بمعناها الموسيع، فإضافة للقيمة الجمالية المتميزة له، فإنه كان من أهم قنوات الإبلاغ التي جرى بواسطتها، تحويل الوعي من حالة ممارسة إداركه، وبنائه الذهني، إلى حالة تعبير عن هذا الوعي في صور مفهومة، قادرة على الوصول إلى المتلقي عبر رسالة ذات مضمون وشكل أخاذين.

ونذكر هنا قليلا قبل الخوض في موضوع موسيقى التيدنيت (نموذج الموسيقى الحسانية) بالحاضنة اللغوية لهذه الموسيقى وهي اللهجة الحسانية التي شكلت بآدابها، وعماد مصطلحها المنطوق اللفظي لموسيقى التيدنيت ولذلك أهميته كما سنرى فيما بعد بين ثنايا هذه المعالجة. وهو نفس الدور الذي لعبته اللغات الوطنية المحلية بالنسبة لموسيقى التيدنيت عند الناطقين بالبولارية والسوننيكية والولفية، حيث قامت الحسانية وغيرها بالإبلاغ عن الوعي الجمعي من زاوية جمالية لكن ألا تكفي اللغة وحدها للتعبير عن الوعي الجمعي؟

إن أي لهجة أو لغة لا تقدم نفسها دون إطار ما عبر تأليف ما للكلمات، فاللغة العربية لم تكن لتعرف في مرحلة لولا الشعر الذي نطقت به، ولولا سجع الكهان، ثم من بعد ذلك نطق بها القرآن فكان ذلك هو الفتح المبين على اللغة، حيث خلدت أساليبها ودلالاتها عبر هذا النص العظيم الذي جمع إليه الألسن العربية المختلفة فوحدها على لسان واحد.

واللغة اليونانية خلدت من خلال ملاحم هوميرس أولما شاعت على نطاق واسع، عبر الشعر. وكل اللغات الأوروبية التي كانت لهجات جهوية تابعة للاتينية في فترة

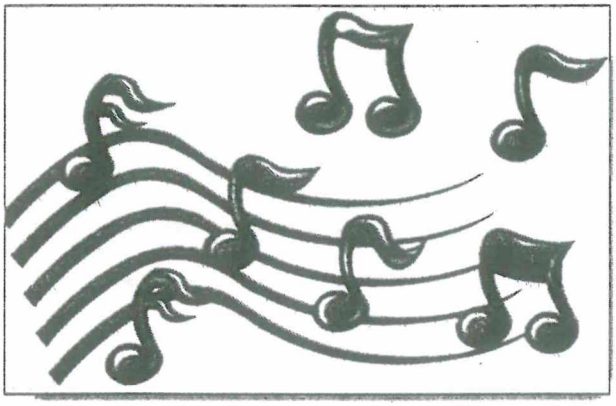
ما أصبحت لغات لأنها نطقت بآداب القوم، نثرا وشعرا.

لقد أوجدت اللهجة الحسانية، رغم أنها مجرد لهجة عربية طريقة للتعبير عن مضامينها، بواسطة شعر يخصها، ومثل يخصها، وأحجية تخصها، وأكثر من ذلك وأعم؛ نثرا يخصها.

وكانت هذه هي الأوعية التعبيرية، أو القنوات التي مررت من خلالها التجربة الثقافية الحسانية مضامينها، أيا كانت تلك المضامين.

لكن أليست هنالك قنوات أخرى داعمة ولاحمة حاملة لمضمون الوعي بالتوازي مع اللغة؟

إن ثمة قناة أخرى، أبعد قليلا من هذه القنوات اللغوية المباشرة، حملت ضمنها، هي الأخرى مظاهر الوعي، فأشاعتها، وكانت بذلك حاضنا، أو مظروفا للرسائل المختلفة؟ ثمة بالطبع حاضنة للمحكي الحساني، شعرا



كان أو مثلا أو حكاية نثرية، هذه الحاضنة هي الموسيقى، خاصة موسيقى "التيدنيت" وتابعها "آردين" الذين كانا يحملان هذه الموسيقى في أوتارهما.

الموسيقى الحسانية:

ملامح البنية والدلالة والوظيفة

يمكن أن نتعرض لموسيقى التيدنيت بالتعريف، عن طريق الوسائط التي يشكل وجودها مناخا لإنتاج الموسيقى ماديا وتصوريا، وفي هذه الحالة نجد ثلاث وسائط:

- الوسيطة الأولى: الآلة الموسيقية
- الوسيطة الثانية: الفنان العازف المغني
- الوسيطة الثالثة: معرفة مصطلح الموسيقي وأداؤها حسب نظريتها.

بالتالي فإننا سنقوم بالتعريف بالقرينة الآية: الآلة. والتعريف بالفنان العازف المغني. والتعريف بالقرين الاصطلاحي المحدد لأسماء الوحدات الموسيقية.

ثم نقوم من بعد بالتعريف ببنية الموسيقى الموريتانية: بحورا وطرقا وظهورا.. إلخ.

ونمر على الدلالة التي أعطتها هذا التأليف الفني لنفسه، عبر أثره في النفس

والمجتمع. ثم تتحول أخيرا إلى الوظيفة التي أدتها الموسيقى في حفظ الحكاية التي واكبتها، سواء كانت شعرا أو نثرا..

المبحث الأول: تعريف الموسيقى بوسائطها

تتألف الوسائط التي تقدم الظاهرة الموسيقية في الغرب الصحراوي من آلات موسيقية، وفنانين مؤدين للموسيقى عزفا وغناء، ومصطلحا يعرّف الوحدات الكبرى والمتوسطة والصغرى، وتتضمن هذه الوحدات كلمات منظومة وألحانا.

لقد كتب الباحث الفرنسي "ميشل غنيار"[1]، عن موسيقى المنطقة، وقدم معلومات قيمة عنها لأنه التقى بفنانين عديدين واستفاد منهم. لكن تجربتي في البحث حول الموسيقى قادتني في طريق آخر غير الطريق الذي سلكه الباحث ميشل كنار، وهو أنني حاولت أن لا أحبس نفسي في مدرسة موسيقية فنية واحدة، بل أقوم بمسح لكل المدارس الموسيقية، وأقف على خصائص كل واحدة منها، سواء "تيدنيت وموسيقى" أهل الحوض، أو أهل تكانت، أو أهل القبلة. كما أنني قمت بحفرية في المصطلح الموسيقي الذي لا يستطيع الفنانون الناقلون للعزف والغناء أن يفسروه لأنه وقع انقطاع تاريخي ما بين المصطلح الأصلي، والأداء نتيجة اعتبارات تاريخية سنطلع عليها. وبالتالي لم يعد الفنانون قادرين على إعطائه معناه، رغم أنهم يحفظون التسميات والمصطلحات. لماذا؟ ذلك ما سنعرفه عند حديثنا عن مصطلح الموسيقى ونبدأه بمصطلح الآلة الموسيقية. ولن نبسط الموضوع كثيرا لأن المقام مقام الحكاية وليس الموسيقى.

أولا: تعريف بالآلة الموسيقية

تتألف الآلات الموسيقية في المجال الحساني من ثلاثة أنواع، حسب طبيعة أدائها:

- آلات وترية
- آلات نفخية هوائية
- آلات إيقاعية

1: الآلات الوترية

تتألف الآلات الوترية من "التيدنيت" و"آردين" و"الكنبرة"، و"الربابة". من هذه الآلات ما يعزف بالأصابع، ومنها ما يعزف بأداة عزف من جنسه. ونبدأ بالآلات الخفيفة، لنصل إلى الآلات الرئيسة.

ا- **الربابة:** هي آلة تتألف من قدح، يعد من القرع، ويجلد بجلد الورل (الكوتي)، تثبت به عصا من جذور الأشجار، بمثابة عنق نحيل طويل للربابة، وتثبت في الطر الجواني من

[1]- ميشل غنيار. موسيقى الشرف والبطولة.

العود رافعة ترفع وتره الوحيد عن الجلد الذي يغطي فلقة القرع، المتخذ من شعر أذيال الخيل أو أعرافها. يثبت الوتر قريبا من نهاية العصا المثبة بالطريقة الآنفة. ويؤخذ جذر رفيع من جذور الشجر (عرك)، ويعطف على شكل قوس، يشد بين طرفيه خيط من الشعر الذي فتل منه خيط الربابة. وبذا تكون الربابة مهيأة لنشر ألحانها الشجية بحك وتر القوس على وتر الربابة. والربابة في المخيلة الشعبية الحسانية من أحسن الآلات صوتا إذ هي غاية جماله عندهم. يقولون في المثل الحساني: "صوته رباب". تسمية الرباب عربية. لا يغنى العازف على الرباب، بل يعزف عليه عزفا صامتا. والآلة شائعة بين رعاة الغنم خاصة.

ب- **الكِنْبْره**: هي آلة أكبر من الربابة حجما، ويصنع قدحها من شجر البشام أوما في مثله من الأشجار الطيعة للنحت، الخفيفة. وعودها على شكل بيضوي مستطيل أكثر، خلافا للربابة المستديرة على شكل ثمرة القرع. وتجلد بجلد الضأن المدبوغ دباغة جيدية. يثبت الوتر الوحيد الموجود في الكِنبرة على طرف عودها، أما عنق الآلة فهو من أعواد الأبنوس أو ما يماثله من الأشجار الصلبة. يثبت الطرف الثاني من الوتر قريبا من نهاية العنق النحيل للآلة. ويعزف عليها بالأصابع. ولكن أحيانا قد يمدح عليها الرسول صلى الله عليه وسلم من طرف المداحات والمداحين. أما العازف فلا يتكلم، إلا بأنامله.

تسمية الآلة تأتت من تشبيهها بالقبّرة وهي الطائر المغرد المعروف. تعزف الكنبرة عددا من المقامات الحسانية، حسب مهارة العازف، لكن أغلب عزفها الشجي يكون محدود السعة، بسبب وترها الوحيد. تروى على الكنبرة حكايات وبطولات، أغلبها حول قتل الأسد، والنمر، والتمساح.. ونادرا ما يصاحب عزفها بغناء من طرف عازف الآلة. لكنه يسمي المغزوفات.

ج- **أردين**: (أر أثين): وهو معزف الجارية.

جاءت تسميته من الصنهاجية، وهو مذكر بدليل الألف التي تدل على تمييز المذكر عن المؤنث بالحسانية. فالصيغة صنهاجية والدلالة صنهاجية كذلك.

بهذه الآلة أربعة عشر وترا على الأكثر، وسبعة أوتار على الأقل. وهو مؤلف منبن على قصعة قرع كبيرة، مجوفة، ثبت بتعامد معها عود طويل يبلغ حوالي ثلثي المتر، في الغالب، مثبت بالجلدة التي تغطي فوهة القرعة، متعامدا أو شبه متعامد مع عود أخر بمثابة شعاع على قطر دائرة الإناء الذي يكل عماد الآلة، ثبتت في هذا العود المستعرض الأطراف السفلية من الأوتار، بينما ثبت

طرفها الأعلى بملاوي مثبتة في ثقوب بالعود الذي يمثل عنق الآلة الطويل. ويسمى عود التثبيت السفلي "تامْنانتْ" وهي كلمة صنهاجية بمعنى الجسر، أو العبارة. كالخشبة المستعرضة على فوهة البئر (مثابة البئر).

تعزف الفنانات فقط على آردين لأنه آلة نسائية، وآردين بطبيعة أوتاره قادر على عزف الكثير من المقامات، لكن حسب مهارة الفنانة، يتحدد ما تستطيع أن تعزفه من تفصيلات في الموسيقى. إلا أن الغالب هو أنه يعزف بحور الموسيقى الأربعة: كرْ. فاغُو، سنيمة، لبتيت. أو الخمسة حسب بعض المدارس الموسيقية: كر. فاغو. لكحال. لِبياظْ. لبتيت.

تغني الفنانات على آرادين، ويعزفن "الأشوار" وهي وحدات سنتعرف عليها لاحقا.

د- "تدنيت" (ألة العزف)

أصل التسمية صنهاجي من مقطعين ونسبة. المقطع الأول "تدْ": (آلة) إنذِهْ: العزف، أو الضرب. والصلة "انْ" للنسبة. فهي إن ترجمناها إلى العربية: (آلة العزف)، وإن ترجمناها إلى الحسانية فهي "آلة لِخْبيطْ"، وهو اللفظ الذي يطلق على العزف بالحسانية:

تَخْـبطْ غَـوْرَاسْ ابْـلا انْـزاعْ

حِبْنْـــه وُانْجيـــبْ أجْناسُـــه

شَـاعِرْ غيـرَكْ فـي الحَكْـ كـاعْ

رَابـــطْ راص غَوْراسُـــه.([1])

(تخبطْ: تعزف. غوراس: لحن من صنفين: صنف في الأوتار فقطْ يسمى غوراس العبرة، أي الدوزنة، وصنف يعزف في الأوتار ويوقع على جلدة التدنيت، يسمى غوراس الجَنبه، وهو من أشوار مدرسة أهل ابّاشه في الحوض. شاعر: هو اللقب الذي يطلق على الفنان. كَاعْ: كلمة إغياء في الحسانية بمعنى حتى أو إذن حسب السياق. وهي من لفظ قاع المسألة، أو نهايتها. رابط راص: أصابني بالخبال.)

تتألف التيدنيت في بنائها من إناء مقور، منحوت من جذع البشام (آدْرِسْ)، مستطيل

[1]- رواية عن الشيخ ولد اباشه. الاك. 1978م. وهو عازف كبير للتدنيت. وخليفة عمه شيخنا، الذي توفي 1962م. ولم يوثق عنه للأسف أي تسجيل صوتي معروف، رغم إمكانية وجود تسجيلات على الحاكي المغناطيسي عند زوجته الفنانة الكبيرة الدبية بنت اسويد بوه. خلافا للشيخ الذي سجل طرق أزوان الثلاث للإذاعة الوطنية. وكانت موجودة في أرشيفها حتى 2003 على الأقل.

الشكل، يثبت على عود طويل من الأبنوس أو من شجر صلب يشبهه.

وتتألف التيدنيت من الأقسام التالية:

د-1- أقسام التيدنيت

لكْدَح: القدح

وهو الخشبة التي بينا أنها تنحت من البشام لسهولة نحته، وخفته عند الحمل. وهو على نصف اهليلجي متساوي الطرفين. يوضع بداخله عند التجليد "حجاب النصر" من طرف شيخ الفنان، حتى يكون عزفه مقبولا بين الناس.

العود: وهو عصا غير غليظة ولا رقيقة، تثبت مع استطالة قدح التدنيت. يكون في نهايتها الجوانية فرع. وفي نهايتها البرانية ماسورة صغيرة من النحاس أو الحديد تسمى قصبة التدنيت.

الجنبه: الطبلة

هي الجلدة القاسية التي تثبت على فوهة قدح التيدنيت، وتجفف عليه وعلى العود، تثبت بسيور تدخل في التخريمات الجلدية، وتمرر السيور التي تشدها من تحت قدح التيدنيت في كل الأطراف.

تامُنانتْ: الجسر

هي الرافعة المعدنية أو الخشبية للأوتار عند الفتحة الموجودة في طبلة التيدنيت من الجهة المعاكسة للطرف الذي تمتد منه العصا. والتامنات هي الخشبة التي توضع مستعرضة على مثابة البئر. أو هي عبارة النهر أو الجسر. كلمة صنهاجية، سميت رافعة الأوتار بذلك لأنها هي التي ترفع الأوتار عن طبلة التيدنيت فيمكن عزفها بالأنامل العازفة.

لِمْدارك: المدارك

هي مثبتات معدنية أو خشبية على طرفي جسم التيدنيت لتثبيت أطراف الأوتار. والمدارك اثنان.

الزغب/ لعصب: الأوتار:

التسمية من المادة التي تصنع منها أوتار التيدنيت فقد كانت تصنع تاريخيا من أذيال الخيل أو أعرافها، فسميت "الزغب"، أو تصنع من عرقوب النعامة وهو لا يزال طريا، فتسمى عصبا، لأن ألياف العرقوب تسمى عصبا. وقد تصنع من العضلات الصفراء لثور الوحش أو البقر(اسلوكْ العلبه) إن لم يوجد النعام أو شعور الخيل.

التسمية على شعور الخيل يبدو أنها هي الأصل لأن تسمية الموسيقى (أزوانْ) جاءت من اسم الشعر بالصنهاجية "الزْ": و"أوَينْ": الكلام. أي هو (كلام الشعَر)، إن ترجم ترجمة حرفية، و(صوت الأوتار) إن ترجم ترجمة معنوية.

لا توجد في نهاية الأوتار ملاوي في التيدنيت الأصلية، وإنما ثمة سيور رفيعة تثبت بها نهايات الأوتار، على العود الذي يشكل عنق التيدنيت. وبنسب متفاوتة، بحيث يعطي كل وتر نغمة على إحدى السلمين الموسيقيين: الخماسي والسباعي، وتعزف التيدنيت المقامات الخماسية والسباعية معا.

تتألف الأوتار من صنفين: "الامهار" و"التشبْطنْ".

الأمهار:

هما الوتران الطويلان في التيدنيت، وأحدهما مثبت قبل الثاني بمثبت، حتى يكون صوته أعلى في السلم الموسيقي (مي) من صوت الوتر الطويل "المهر الفوكاني" (دو).

ويلتبس أصل تسمية الأوتار لإحالته في نفس الوقت على الحسانية، والصنهاجية بنفس الكفاءة الدلالية، وهي ازدواجية تلاحظ أحيانا، رغم أن الدلالة قد لا تكون متوائمة، لكن الدال متطابق أو شبه متطابق. فـ "أمْوُر" (آمور) إن نطق بالحسانية هو الكبير، الحاني، الكافل، الطويل.. ومنه جاءت تسمية شجر (آمور): الغضا.

أما الإحالة إلى الحسانية فهي واضحة: المهر، وهو ولد الفرس. وكثير من وحدات الموسيقى سميت على خيل بجنسها أو بأعيانها (المزّوزه- أم اعكال- البيّكْ- الحوْ..)

يلعب الوتران دور التحكم في نغمات القرار والجواب في الموسيقى، فأحدهما (الفوكاني يؤدي نغمات القرار في الطريق الكحلاء، والتحتاني يؤدي نغمات القرار في الطريق البيضاء).

التشبطنْ: تِشَّابُطْنْ أو الشبوطيات

هما الوتران أو الأوتار الثلاثة، وأو الأربعة القصيرة في آلة التيدنيت، وأغلبها ثلاثة وأقلها اثنان في تيدنيت البظانْ. تقوم هذه الأوتار بأداء النغمات في أعلى السلم الموسيقي الخماسي أو السباعي (ري، فا. صول. لا. سي) بالتجاوب مع الوترين الطويلين: الأمهار (دو، ومي)، حسب التأليف الموسيقي للمقامات، وتبادل النغمات على السلم.

ولتسمية التشبطِنْ إحالتان، هما: إحالة إلى العود الشبوط، وهو العود الذي اتخذه الغلام زلزل، تشبيها لها بسمك الشبوط النهري. فنسبت إليه الأوتار القصيرة في آلة التيدنيت. وإما هو : "تِشَّأبظَنْ" الصغيرة، والوديعة، البنت الكريمة، التي يحنو عليها الكبير، وهي كلمة صنهاجية متداولة. فتكون هي ابنة "أمؤهر" التي يحنو عليها. قال أحد شعراء الحسانية في وصف العلاقة الحميمة بين التشبطِنْ ولمْهار: (لبير):

زَيْنِينْ أمْهَارَكْ شِنْ طِنْ

وُالمُهْر امْنِينْ اتْهِينُه

يتْلِيَّعْ والتَّشبِطَنْ

أعْلَ لمْهارْ إنِينُ

(شِنْ طِنْ: بمعنى التدارك والسرعة في العزف. اتهينُ: تشتد عليه بالعزف. يتليع: يتألم. إنينُ: تئن على المهر المتألم.)

هـ أنواع العزف في تيدنيت البظان

تتألف أصناف العزف والتعاطي مع الأوتار بالنسبة لهذه الآلة التحليلية الأساسية في موسيقى الناطقين بالحسانية من الأنواع التالية:

البرم: وهو أصعبها، ويتم على الأوتار بأصبعي الإبهام والوسطى، أو بثلاث أصابع، حسب المدرسة الموسيقية.

الغزل: وهو تدوير إصبع واحدة على الوتر.

النجر: وهو لمس الوتر أفقيا، بضربة خاطفة.

المدر: وهو التركيز بأصبع على إحدى التشبطن التي تسمى أيضا المدره.

الدَّركي: من التدرق العربية، وهو إنهاء نغمة الأوتار بتوقيع على طبلة التيدنيت.

لحليب: وهو العزف طوليا على الأوتار بيد العزف، بحيث تخرج نغمة متصلة.

الشد: وهو التوقيع على طبلة التيدنيت بالنسبة للألحان الإيقاعية.

أما بالنسبة لأنامل الدوزنة، وهي التي تتحرك على نهايات الأوتار لضبط نسب الأصوات فإن تقوم بأنواع من الحركة والضبط أهمها:

الزَّمد: وهو حبس الوتر لضبط النغمة التي سيخرجها مستوى وطولا وقصرا.

كَصْ العُبْرَه: أي تقفي مستوى اللحن، وهو تحرك من الحد الأقصى من نغمات الوتر

إلى الحد الأدنى، أو العكس. ويمارس في عدة مداخل موسيقية وأشوار، من بينها غوراس العبرة، و"امريرة مكه موس".

الحك: وهو لمس الوتر بطرف الظفر في حالة اهتزازه، فيحدث صوتا كالخربشة، وهو شاهد لشور "المشوش" في "ماغة جوكا".

النتر: وهو جذب الوتر بالظفر حتى يحدث نغمة عالية منقطعة.

التنتاكْ: من النتق. وهو نتق الوتر بالظفر. ويسمى أيضا التنقاس، أي إيقاظ الوتر.

التعْواسْ: وهو الشد على الوتر بالظفر.

وتعتبر التيدنيت الآلة الوترية الأولى في موسيقى مجال الغرب الصحراوي، وذلك لقدرتها على عزف كل النغمات التي تصورها أو تخيلها السكان، أو استجلبوها معهم في بعض فترات هجرتهم، أو تعاطيهم مع الشعوب المجاورة.

وثمة ثلاث ملاحظات أساسية لفهم ظاهرة موسيقى التيدنيت التي يمكن أن تسمى بها موسيقى المنطقة، لأنها هي الآلة الأكثر كفاءة من حيث أداء النغمات، والأكثر إحاطة من ناحية القدرة على عزف كل المقامات والتوابع التي تتألف من أربع وعشرين وحدة كبرى التي تتضمن مئات الوحدات الصغرى (الأشوار):

الملاحظة الأولى: أن موسيقى التيدنيت لم تأت من مصدر واحد، ولم تؤلف في فترة واحدة، ولا ضمن مجال ثقافي وفني موحد. بل هي تراكم لمهارات فنية سابقة ولاحقة، كان ابتداؤها مع عهد الدولة المرابطية الثانية، عندما أصبح الرخاء ميزة هذه الدولة، على غير ما كان عند نشأتها. وبالتالي فإن مبدأ موسيقى التيدنيت –حسب القرائن التاريخية- يعود إلى تقريبا إلى النصف الثاني من القرن السادس الهجري، القرن الحادي عشر الميلادي.

الملاحظة الثانية: أن المصطلح الموسيقي السائد إلى يومنا هذا يحمل حفريات اصطلاحية، تؤكد اختلاط الروافد، حيث توجد فيه مصطلحات صنهاجية وأخرى حسانية عربية، وأخرى أفريقية في مستوى أدنى.

الملاحظة الثالثة: أن الثراء الكبير في النغمات الموسيقية، وتداخل المقامات السباعية والخماسية في موسيقى التيدنيت، يعود إلى مساهمة إنشاد الشعر الشعبي والفصيح، بحيث أصبحت الآلة مفتوحة على الأوزان الشعرية، وأصوات الإنسان، خلافا

لبعض الآلات التي لم يصاحبها إنشاد، ولا إبداع، يستوحي من أصوات البشر. فمصاحبة التيدنيت للإنشاد الذي كان أغلبه بعد قدوم قبائل المعقل أثرى التيدنيت إثراء كبيرا.

ومن الأدلة الشاخصة على ذلك أن موسيقى الطوارق بالتيدنيت "تيهرْدِنتْ" لم تعرف هذا التطوير النغمي لأنها صوحبت بحكايات نثرية، وإيقاعات قصيرة، ولم يصحبها إنشاد شعري طويل النفس. وبالتالي فإن إسهام القبائل الحسانية في إثراء التيدنيت نغميا كان بارزا ومميزا لها عن غيرها من "التيدناتن" الموجودة في المنطقة (تيدنيت بمبار. تيدنيت التكراير، تيدنيت السوننكي)، فهي بالمقارنة مع تيدنيت البظان، تعتبر فقيرة في النغمات والتأليف الموسيقي والألحان، وتنوع العزف، والمضمون.

إن الانفتاح على الإنشاد بالحنجرة، كان إحدى التسويات التي خلقها الانصهار الثقافي، الذي ترتبت عليه مساهمة كل رافد سكاني ثقافي بما لديه في تأثيث الخيمة الثقافية الكبرى التي تحدثنا عن حيزها سابقا. وكانت الموسيقى من أفضل ما تمثل فيه هذا التكامل بين الروافد الثقافية في الغرب الصحراوي، سواء تعلق الأمر بالإثراء النغمي، أو بالإثراء الإيقاعي، حيث كان التأثر بالمجال الحاف في جنوب الإقليم موطنا للعديد من الإيقاعات التي دخلت الموسيقى الحسانية من بابها الواسع.

2- الآلات الهوائية

تنقسم هذه الآلات إلى صنفين:

<u>الناي العربي:</u> هو قصبة هوائية مفتوحة من الجانبين وبها ثلاث ست فتحات جانبية كل ثلاث منها متقاربة، وينفخ فيها وتسد الفتحات الجانبيه فتصدر أصواتا شجية. تتخذ من لحاء الأعواد ومن القصب.

<u>النيقاره:</u> واللفظ من النفير أصلا. وهي قصبة حديدية أو من لحاء الأشجار فسخت عن عودها وغلفت بأمعاء الدواب وهي مسدود من فتحتيها، وينفخ فيها من ثقب جانبي وبها ثمان فتحات تصدر منها الأصوات بواسط سد أنامل النافخ فيها لتلك الفتحات. وتعزف بحور أزوان، وتصاحبها حكايات يحكيها صاحبها بواسطة النفخ. ومن أبرزها حكاية "كومْ.. كومْ. حد واكل أبَّات الرَجّاله ما يركِدْ" وهي قصة عن قتل رجل لأسد أكل أباه، فقد تقفى أثر الأسد فلما وجده نائما أيظه ليقتله بالمبارزة المباشرة.

3- الآلات الإيقاعية

هي الطبول بأنواعها. وهي تتخذ من أواني ظخمة نحتت من جذور أشجار عملاقة

كالساج وغيره. وهي طبقات ورتب أعلاها طبل الإمارة الذي هو شعارها، وأخذه عار على أصحابه، إن لم يموتوا دونه. قال بعض الإمارات لما أخذ طبلهم المسمى "الرزام" تشبيها له بقرم الإبل:

يَـــــالرَّزَّامْ انـــــسَكْرُوكْ

عـــــنْ تِقْـــــرَاكْ احْلِلـــــنَ

جَـــاوْا اعْـــذُوكْ اكْبِظْـــوكْ

أسْـــــكِ يـــــلُّ كِـــــنَّ

فـــي ابلَـــدْ فيـــهْ اثْـــشُوفوكْ

مَـــــذْ يَقْـــــرَعْ مـــــنَّ![1]

(الرزام: اسم طبل. انسكْروك: نسترضيك. نعتذر لك. احللنَ: جمع محلة الحي.

أسكِ: لفظة إعزاز وتفكر. يفرغ: يموت. والمقصود أنهم لو كانوا في مكان يرونه فيه لشاهدت كم سيقتل منا دونك). لأن الطبل الكبير كان رمز السيادة.

ثمة طبول أخرى هي طبول العشائر، ومن العادة أن تسكت إذا تكلم الطبل الكبير. تنكس كالأعلام الجهوية أمام العلم الوطني.

ثمة درجة ثالثة من الطبول وهي طبول الطرب والمديح. وهي طبول أصغر من طبل الدرجة الأولى وطبول الدرجة الثانية. ويتقارع عليها الرجال قراع العصي. وتغني عليها النساء.

ثمة طبول للفنانات، ومن أشهرها طبل الصبيطه بنت آغمتار، فنانة خطري ولد أعمر ولد اعلي، لما قيل فيه لما انكسر في انتقال الأحياء من مكان إلى مكان: يدعى الطبل "امنيصير": فقالت هي في ظهر الشور:

ديّـــة ظَـــرْكْ امْنَيـــصِيرْ

لحْكِـــتْ غيـــدْ النَّـــشهارْ

(أي أن الطبل قتل، وعلى نساء المحلة أن يقدمن لها ديته. وقد أعطت كل سيدة جزءا من تلك الدية المغلظة من ذهب وإبل وقماش وغيرها.)

قال فيه الكفيه ولد بوسيف:

يَجْمـــــيم لِمْـــــغَلَّيكْ

صِـــــدْرَياتَكْ لِكْبـــــارْ

وَاخْبَـــارْ الـــريمْ اعْليـــكْ

مَـــشْدُودَه كـــل انهـــارْ

[1]- رواية عن الفنان الكبير، بادي ولد حنباره. مقابلة. 1978م.

وقال فيه:

ذ اللاحِكْـــــــــ يالمجيـــــــــبْ

فـــــيَّ لـــــيْ أصَـــــــــكَّارْ

فوكـــــُه حبّـــــاتْ ارْبيـــــبْ

لا لحْكْـــــــه حـــــرْ النـــــارْ

وقالت فيه الصبيطه رثاء لسلطنة أهل أعمر ولد اعلي بعد مقتل المختار والد أعمر:

يَالـــــــدَايرْ تثقـــــــــكَّرْ

انْظِرْلـــــكْ هَـــــذِ الـــــدّارْ

هـــــذِ دارْ اهـــــل أعمـــــر

دارْ الفِخْـــــــــرَه لِكبَـــــــــارْ

وكان من عادات العرب أن الفنانة إذا أرادت أن تجلد "آردين" أخذت جلدته المتقادمة وقسمتها قطعا على نساء المحصر. وعلى كل واحدة من النساء أن ترسل شية ذهب، أو ثوبا جديدا، أو ناقة.. أو أي شيء آخر([1]).

هذا ملخص موجز عن الموسيقى كما ظهرت في الأفق الثقافي الحساني. فكيف تم توظيفها في النسق الثقافي العام، ولولا أن المقام لا يتسع لقدمنا الأرضية خلفيات النشأة، لكننا وصححنا بعض المفاهيم المتعلقة بأن المرابطين لم يكونوا يتداولون بالموسيقى في دولتهم الجنوبية، ويكفينا هنا أن نلاحظ ملاحظة واحدة نكتفي بها من ذلك الحديث السجالي المطول.

الملاحظة هي أن الموسيقى بعد دوخول بني حسان وتمكنهم من المرجعية السياسية والثقافية، لم تكن متداولة بين الزوايا إلا نادرا. وبالتالي نتساءل من أين جاء المصطلح الصنهاجي في تسمية الآلات وتسمية البحور وكثير من الأشوار؟

إن السبب كما يستشف من بعض الوثائق والقرائن غير القرينة المصطلحية، أن المرابطين هم الذين سموا التيدنيت، وكانوا يتداولون بمقامات معينة قبل قدوم بني حسان فلما جاء بنو حسان تحول إليهم الفنانون بالتسميات وإسناد الأسماء، بحكم بذل الأمراء لهم، وإغداقهم المال والهدايا السنية، فأثري الفن السابق بالمعطى الجديد، ولكن بقيت المصطلحات السابقة حفرية دالة على الحقبة السابقة، كما بقيت في أسماء المعالم الجغرافية وغيرها.

[1]- الفنانة الموريتانية الكبيرة، المبدعة. المعلومة بنت الميداح. حديث حول العادات المصاحبة للفن. نواكشوط 2012.

ثانيا: التعريف بالمصطلح

المصطلح الموسيقي وحفرية التكامل

يعد المصطلح الموسيقي مظهرا من مظاهر التكامل الثقافي في مجال الغرب الصحراوي، فالتسميات تعود إلى مصدرين أساسين هما الصنهاجية والحسانية أساسا، وثمة وحدات صغرى تسمى بمصطلحات تعود إلى الأقليات التي تعيش في الجوار الجنوبي، مثل "انجَرو" و"السونكي" وهما لحنان أحدهما في "فاغو" **الطريق الكحله**، والثاني في **بياضها**.

من مظاهر التكامل التي تكشف عنها حفرية المصطلح ما سأورد منه أمثلة الآن:

يسمون الطرق بأسماء حسانية، في اثنتين منها: **الجانبه البيظة** (الطريق البيضاء)، **الجانبه الكحلة** (الطريق الكحلاء). ويسمون الطريقة الثالثة: **جانبة لاكْنيدية**: تصغير الكندية، من اكندن، وهو خليط السواد والبياض من الناس أو من الأشياء (الزْرَاكْ).

وفي بحور الموسيقى: "**كر**" و"**فاغو**" و"**سنيمه**" (لِكْحَالْ -الزْرَاكْ- لِبْيَاظْ) و"**بَيكِ**".

فأما لفظ "كرْ" فحساني من الكر وهو إحكام النسج. وأما "فاغو" فهو من أفوْكِه"، وهو التصببْ من أعلى في الغارة تشبيها بالشلال، والمقام مقام حرب. واللفظ صنهاجي. وأما: سنيمه: فهي من مقطعتين: اسّنْ: معرفة أوانكشاف. إيمَنْ: الروح. أي معرفة الروح أو انكشافها. وهي صنهاجية المأتي.

أما لكحال والزراكْ ولبياظ ، فهي ألفاظ حسانية ذات أصل عربي، تدل على ألوان السواد واللون المختلط من السواد والبياض، ثم البياض. أما بيكِ: فهو حساني مصغر الباقي. أي الباقي من الموسيقى بعد البحور السابقة.

فإذا فصلنا أكثر في الظّهُورَه: وهي الوحدات التفصيلية التي تعزفها "التيدنيت" فإننا سنلاقي:

في الطريق الكحلة: **أنتماس**: من **انتَمَسّنْ**: الطلع أو المطالع في الصنهاجية. **تنجُّوكَه**: فاغو الطريق الكحلة. والكلمة في الأصل من **تنْ اوكيْ**: ذات المنعة. صنهاجية. ثم: **الراشكة** أو **ازراك البلاوي**، وهما تسميتان حسانيتان ذواتي أصل عربي. ثم "**ماعْجُّوكَه**": ومعناها: نمنمة، أو شي ذات المنعة. صنهاجية. ثم **بيكِ أعْظَالْ**: والتسمية حسانية، و**أعظال** هو الوثاق الشديد، حيث أن نغماته كثيفة، وصعبة الأداء.

في الطريق البيظة: مكّة موسى: واللفظ مسند لموسى. إما "مكه" فتعني (الذرة: واللفظ ينتمي إلى اللغات المحلية الإفريقية- قيل إنها حركة سنابل الذرة الصفراء، عزفها الفنان المدعو موسى فنسبت إليه.)

ثم **السروز: أو عرّاي السروزْ:** وهو وقت اشتداد المعركة عند إخلاء السروج من فرسانها بالمناورة أو بالنزول إلى الأرض للقتال أرضا. واللفظ حساني عربي.

ثم **"انيامه"** وهي تحيل نوعين من الإحالة: الأولى: إحالة إلى الصنهاجية "الروحية" التي تحدثنا عنها بالنسبة لسنيمه، أو من "انْيامْنَه": وهو "نبع الماء الزلال". الثانية: **"انيامه"** التي تعني الأكل في الفلانية: ومنها المثل: "أرْ انْيامَه": (هيا كُلْ).

ثم **"مقام الربابي"**: وهو لفظ حساني من النسبة إلى صوت الرباب.

ثم **"جينّه"** وهي صنهاجية من مقطعين "ادْيانْ" أهل **"نان"** نحن. (أهلنا).

و**"لكّْري"**: وهو لفظ حساني نسبة إلى القتر، وهو العجاج.

وأخيرا **"لعْتيكْ"**، وهو لفظ حساني من (العتيق)، ويطلق هذا اللفظ في الحسانية على بقية الأضاة.

ثالثا: تعريف بالبنية

بنية الموسيقى الحسانية في التيدنيت

تنبني **موسيقى التيدنيت** التي أسلفنا إنها ترادف كلمة موسيقى الحسانية من أربع وعشرين وحدة مقامية مستقلة كليا أو جزئيا عن الوحدات الأخرى. وتتألف عندما تعزف التيدنيت طريقا عموديا في البحور الأربعة حسب بعض الأقوال، أو الخمسة حسب بعض الأقوال الفنية الأخرى.

ا- بنية الطريق البيظه: الوحدات الكبرى

مكّة موسَ: هو كر الطريق البيظه.

الفائز: مقام خفيف من مكه موسى يسمى (رخوا) أو رديفا.

السروزي: هو فاغو الطريق البيظه

الحر: خفيف السروزي (رخو) أو رديف.

انيامه: أكحال سنيمة البيظه، أو اكحال الطريق البيضاء.

التحزام: رديف ظهر انيامه. رديف ثقيل.

جَينّه: هي ظهر لبياظ في الطريق البيظه. ويقال له بالظلوع في بعض المدارس الفنية.

لكّتري: رديف ثقيل لجينّه. ويسميه بعض المدارس: **اللين.**

لعتيكْ: هو ظهر بيكِ في الطريق البيظه. ولا رديف له.

ب- بنية الطريق الكحله

انتماس: ظهر كر الطريق الكحله.

سين كر. أو ما يُخرّص. رديف خفيف لظهر انتماس.

تنجُّوگه، او تنِنْجُوگه: هي فاغو الطريق الكحله.

سين فاغو: خفيف تنجُّوكه. رديفه.

ازراكْ البلاوي: مقام بيني مستقل.

ماغة جوگه: بياض الطريق الكحله.

بيكِ أعطّال: هو ظهر بيک في الطريق الحكله.

المصري: رديف لظهرِ أعطال. منطقة الجنوب الغربي فقط.

جـ- بنية طريق لِكْنَيديه

انوفّل: ويدعى كر لكْنيديه في بعض المدارس الموسيقية. وهو كرْ طريق لِكْنيديه.

الشبار/ المزّاوي/ أو فاغو لِكبير: فاغوْ طريق لكنيديه.

الموسطي: هو اكحال طريق لكنيدية.

مَنْجَلّه: أو ابياظ لكنيديه حسب بعض المدارس. هو ابياظ لكنيديه.

بيک المُخالف: هو بيكي طريق لكنيدية.

وإذا نظرنا إلى مجموع هذه الوحدات التي تسمى "أنكَاره" نسبة إلى النقر على الآلة، وجدناها أربعة وعشرين وحدة كل واحدة مستقلة بألحانها وإيقاعاتها عن بقية الوحدات الأخرى.

وتتميز الطريق عن الطريقين الأخريين بترتيب النغمات، فبينما يكون الجواب في **الطريق الكحلة** مثلا على أساس **المهر الفوقاني**، يكون في **الطريق البيظه** على أساس **المُهر التحتاني**. بينما يكون في **لكنيدية** على **التَّشبّط الفوكانية**: الوتر الثالث في التيدنيت.

يمكن أن نسمي هذه البنية ببنية التقاطع بين البحور الأفقية والطرق العمودية، حيث تخترق الطريق كل البحور بالتتالي، دون أن تعزف مثلا البحر الواحد بجوانبه الثلاثة وإنما تعزف طريقة واحدة في كل البحور. لذا سميناه بالتصنيف التقاطعي، وهو مبين في الجدول التالي.

جدول الوحدات الموسيقية البيضانية الكبرى، "آنْكَـارَه":

الطريق / 1 الظهور / 2 الرّدفه / البُحور	الكَحْله: السوداء	البيْظه: البيضاء	لِكْنْيْديه: الزرقاء	ملاحظـــات
كَرْ	1-انْتَمَاسْ- ظ 2- سين كرْ- ر	1- مكّه موسى- ظ 2- الفانزْ- ر	انْوَقْلْ- ظ.	"سين كر": يسمى: "ما يُخَرّصْ" في الحوض.
فاغو	3-"تْنْجُوكَـه" - ظ 4- "سيْن فاغو"- ر	3- السْرُوزي- ظ 4- الحُرْ- ر	فاغو لكبيرْ أو "الشّبارْ"- ظ	- تنطق "تِنِنْجُوكـه": في منطقة "القبلة" بنونين
سِنّيمَه: ا- لِكْحالْ ب- الزّرَاكْ جـ- لِبْياظْ	5- هَيْبَه- ظ ---------- 6- ازْرَاكْ البلاّوي أو"الراشْكَـه"- ظ. 7- "مَاعْةْ جُوكَـه" أو ابْياظْ لِكحالْ- ظ ----------	5- انْيَامَه- ظ 6- التحْزَامْ- ر 7- الرّبابي- ظ 8- "جَيْنَهْ" أو "بالظلوع"- ظ 9- "الكَتْري"، أو ابْياظْ لِحْجِبْ- ر	المَوْسْطِي (خاص بمنطقة الحوضين) --------- "مَتْجَلّه"، أو ابْياظْ لكْنْيديه ----------	- يخضع بحر "سنيمه" لنظام مختلف عن نظام البحور الأخرى لأنه ثلاثي التصنيف. - الرمز "ظ" تعني الظهر، وهو مقام ثقيل، والرمز "ر" تعني مقاما خفيفا تابعا لسابقه، وبعض المقامات الثقيلة لا خفيف له.
بَيْكي	8- بيكي أعَطّالْ- ظ 9- المصري- ر. خاص بمنطقة القبلة	10- لِعْتِيكْ - ظ ----------	بيْكِي المُخالِفْ ----------	الخط المتقطع يعني عدم وجود رديف للمقام الثقيل.

ملاحظة: رجعت في هذا الجدول التصنيفي إلى كل الفنانين الموريتانيين الكبار، من عازفي التيدنيت التي تعزف هذه المقامات الرئيسة والتابعة، في مناطق الحوضين ولعصابة، بالشرق، ومنطقة تكَانت وآدرار بالوسط والشمال، ومنطقة القبلة بالجنوب والغرب، معتمدا على شيوخ مدارس هذه المناطق الثلاث، من أمثال: أحمد ولد بوبَه جدو، وإسلمْه ولد دندني، وبادي ولد حمباره، والشيخ ولد الباشه، وسيد أحمد البكاي ولم حمه ولد نفر، والبان ولد النانه، وابّ بويَ ولد بنكه، ومحمد الامين ولد اخبال، وسيد أحمد ولد أحمد زيدان، وبو الناس ولد الباشه، والدبية بنت اسويد بوه، ومحمد ولد النانه، وسيد أحمد ولد سيدي ابراهيم البلاوي.. من منطقة الحوض.

وولد امّني، وسداتي ولد آبه، والجيش ولد سدوم، من منطقة تكانت وآدرار. وسيمالي ولد همد فال، وسيدي ولد همد فال، والداه ولد آبه، من منطقة آفطوط والجنوب الأوسط.

والمختار ولد البيان، والمختار وأحمدّو ابني الميداح، ومحمد عبد الرحمن ولد انكْذي، وسيد أحمد ولد أحمد لولى، ونيله بنت البيان من منطقة القبله: الجنوب الغربي من موريتانيا.

د- بنية الظهر والرديف

تعتبر الوحدة الكبرى هي الظهر ورديفه معا. لأنهما هما اللذان يشغلان الجزء المتعلق بالبحر من الطريق. وفي البحر ورديفه ثلاث مستويات من التأليف:

الردة: وهي الوحدة الصغرى. وتتألف من نغمتي قرار وجواب. ومن الردات المستقلة المعروفه: "بَرَه" وهي كلمة صنهاجية معناها الطريق. و"ردَتْ سيد أحمد اللب" المباركي في "شور الكرص".

الشور: وهو يتألف من صنفين: لحن غير موقع، ويسمى شور العبرة. وهو عزف يتوخى تتبع الألحان، والتنويع فيها ضمن المقام، وهو أساس الإنشاد. والصنف الثاني الشور الموقع، وهو أربع ردات فأكثر، متساوية أو متفاوتة، على أساس التوازن بين الأولى والثالثة، والثانية والرابعة. على غرار وحدة الكاف. فالشور الموزون لا بد أن يكون من أربع ردات على الأقل. و"الشور" من الإشارة إلى الجهة، فهو جهة موسيقية. أو منحى موسيقي، وهو أساس الأغنية. وفيه تنشد "الكفان" قال محمد ولد ابن ولد احميدن:

اغْـــنَ هَـــذ الـــشَّورْ ابْـــلَ
مَـــــــايُغَنَّ سَـــــــرْمَدَ
بَاكـــــ للـــــشَّـــطَّارْ ابْـــلَ
طمْعَـــــــه فيـــــــهْ البُلـــــــدَ

رابعا: التعريف بالوظيفة

زيادة على دور الإشباع الجمالي لمتذوقي الموسيقى من جميع المشارب، لعبت هذه الموسيقى في الغرب الصحراوي أدوارا خطيرة في تحريك العواطف، وتوحيد الأذواق، والتاريخ للحوادث، وتخليد الأبطال، واحتضان الشعر الحساني، والمثل، والحكاية البطولية. لذا كانت وظيفتها وظيفة اجتماعية كبرى. ولهذا سقناها كحاضن من حواضن الحكاية الحسانية. وقد اطلعنا على نماذج من هذا التلازم والاحتضان. وسنلقى غيره لاحقا.

ختام المبحث

مررنا خلال هذه الفصل بأربعة عناوين حاولنا أن نعرف من خلالها الموسيقى الحسانية، وهذه العناوين أو المعرِّفات هي:

أولا: التعريف بالآلة: وقد تحدثنا عن ثلاثة انواع منها: آلات وترية، وآلات هوائية وآلات إيقاعية. وأهم آلات العزف من ناحية الثراء هي "التيدنيت" ويليها "آردين".

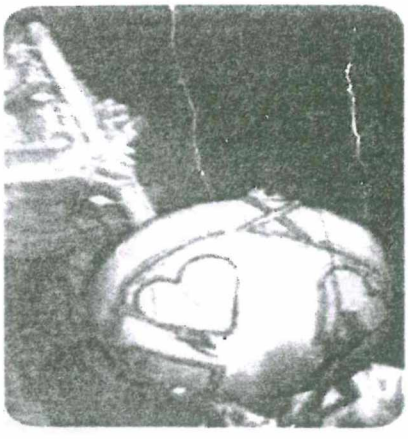
وأما الآلات الهوائية، فمن أهمها الناي والنيفاره، والأخيرة أكثر استعمالا من الأولى.

وأهم الآلات الإيقاعية الطبل. وقد وظف توظيفا سياسيا سياديا مشبعا في مجال الغرب الصحراوي.

ثانيا: التعريف بالمصطلح: وقد عرفنا كيف يمثل هذا المصطلح حفرية تاريخية قابلة للاستنطاق، في إطار تعدد روافد المصطلح، ومساقه الموحد نحو التأليف الجمعي.

ثالثا: التعريف بالبنية، وقد رأينا كيف تمتزج في نظرية الموسيقى اعتبارات فنية تستعير من الألوان تمييزها ومصطلحها: الطريق البيظه. الكحله. لكنيديه. وقد بدا لنا كيف ينبني الظهر ورديفه من وحدات أصغر هي الأشوار، وكيف تنبني الأشوار من ردات. كل ذلك ضمن بحور أربعة هي: كرْ. فاغو. سنيمه. لبتيت. أو خمسة إذا فصلنا "سنيمه" إلى بحرين (لكحال/لبياظ).

رابعا: التعريف بالوظيفة: وقد رأينا نوعين من التوظيف للموسيقى، وهو تلبية الحاجة الجمالية الذوقية لأفراد المجتمع الناطق بالحسانية كليه. ثم حمل الموروث الشفهي الحساني عبر المصاحبة الحكائية أثناء أداء الموسيقى، وشعر الحسانية.



الشعر الحساني ـ نظرة في التاريخ والواقع

محمد أحمد الميداح

باحث في الآداب الشعبية

الشعر ديوان العرب وله مكانته الخاصة في قلوبهم... وله ما له في بلادنا علي وجه الخصوص وبه تسمت منذ القدم لاحتضانها لفصيحه ولهجيه علي حد السواء.

ولا مجال هنا للمفاضلة بين الشعر الفصيح وبين الشعر اللهجي... فلن نجعل من ذلك الموضوع مادة فكرية خصبة وموضوعا لنقاشات عقيمة مكتفين بما كتبه الأديب المؤرخ المختار ولد حامد حول الترابط بين الفصحي والحسانية: "وأكثرها (الحسانية) عربي وأقلها محرف"[1]... ونستخلص من ذلك أن علاقة الشعر الحساني بالشعر الفصيح هي نفسها علاقة الفصحى بالحسانية...

وقد نال الشعر الحساني نصيبه من الإزدراء . مع بداية الدولة الموريتانية ومحاولات بعض المثقفين التخلص من مظاهر التخلف في نظرهم قبل أن يدركوا، بعد أخذ ورد وموجات متتاليات من الاضطرابات الفكرية والأيديولوجية، أن الهوية الوطنية لا يمكن الحفاظ عليها إلا إذا كانت محصنة بالمميزات الثقافية للبلد... وهكذا، فإنهم أصبحوا اليوم مهتمين بآدابهم الشعبية...

ومن الطبيعي أن تصاحب هذا التوجه الإيجابي سلبيات يتطلب التغلب عليها مجهودات اضافية ومن أهمها تحول الشعر الحساني من شعر نخبوي لا يجرأ علي ممارسته إلا من أهداهم المجتمع صفة "الفتي" التي لا تنال إلا بشق الأنفس، إلى نمط شعبوي يوصف بالبراعة في فنونه كلُ من فبرك كلمات لا ترقي بالضرورة إلي مستوي الخطاب الشعري.

وتنمو هذه الظاهرة في غياب النقد البناء وعدم تقنين معايير التقويم.

ثم إن هذه الوضعية يزيدها استفحالا أن الإذاعة وبعض وسائل الإعلام المسموعة (وهي التي يثق الناس بها أكثر من ثقتهم

[1] ـ حياة موريتانيا الثقافية ـ ص 142

بغيرها من المصادر، نتيجة لعاملي البداوة والإنبهار بكل ما هو تقني وجديد) لم تفكر يوما في إنشاء هيئة رقابة علي ما يقدم علي أمواجها بل أصرت طوال مسيرتها علي تقديم عشوائي لنصوص شعرية هي المثال الساطع للخلط بين الجيد والرديئ...

وفي خضم عدوي الديمقراطية وشعارات "تساوي الفرص" فإن بعض مقدمي البرامج لم يجدوا بُدا من انتداب قائمة من الشعراء المنحدرين من كل المناطق الموريتانية بحصص متساوية وبغض النظر عن تفاوتهم في جودة الإنتاج.

وغالبا ما يلجأ أولئك "المقدمون" إلي قراءة نصوص شعرية ركيكة لإرضاء جهة ما...

وقد تجذرت هذه النظرة المحدودة للثقافة بفعل "برامج تقسيط الأدب الشعبي" التي يتصل بها المستمعون عبر الهواتف لطلب "شي لهْلْ المقاطعة الفلانية"... سواء عندهم في ذلك **المذرذرة**، عاصمة **ايكيدي** الثقافية أو **تمبدغة**، عاصمة الأدب في **منطقة الحوضين** أو **بابابي** التي لا يتحدث سكانها بالحسانية...[1]

وقد سجلت محاولات جادة للفت أنظار الجميع إلي أن الأدب الموريتاني ملك لكل الموريتانيين من جميع الأعراق والقبائل والجهات... ولكن مقالات تنشر في الصفحات الداخلية من إحدي جرائد انواكشوط ونقاشات تجري أحيانا مع بعض"المثقفين" لا وزن لها أمام الوسائل الرسمية والأكاديمية ذات التأثير المباشر والتلقائي علي قناعات الناس...

ومن جهة أخري، فقد ظهر باحثون يتعاملون مع الشعر تعاملا مثيرا للجدل... فهم لا يتورعون عن كتابة كل ما يحلو لهم بدون مراجع تذكر وأصبح كل من هب ودب بإمكانه أن يتبوأ المكانة الأدبية التي يريدها لنفسه بمجر- أن يكتب مقالا أو يقدم بحثا عن الشعر الحساني معتمدا علي ما يمليه عليه خياله الجياش أو علي بحوث سبقه لكتابتها "باحثون" آخرون يعتمدون نفس الأساليب التي يعتمدها هو.

وإننا، وإن كنا نحمل إذاعة موريتانيا جزءا كبيرا من المسؤولية عن هذه الخلبطة الثقافية، لنعترف لها بجهود جبارة بذلتها في البحث عن شوارد الشعر الحساني وتعليم مبادئه عبر الأثير...

---

[1] - من بحث سابق للكاتب نشر في الصحافة الوطنية تحت عنوان : الشعر الحساني بين محاولات الإتقان وواقع الإمتهان

ولا بد أن نقف هنا وقفة إجلال وتقدير وترحم علي روح فقيد الأدب الحساني وعميده، المغفور له **محمدن ولد سيد إبراهيم** الذي قاوم ورابط من أجل حفظ الموجود وطلب المفقود والذي لولا ما أبلاه من بلاء حسن لكانت نفائس من أمهات "**البتيت**" قد تلاشت إلي الأبد... كما نلاحظ أن البرامج الإذاعية التي تعني بالأدب تشهد تحسنا الآن ملحوظا مصدره تفتح القائمين عليها وبحثهم المستميت عن الثقافة التي تجمع ولا تفرق...

ولا يفوتنا في نفس السياق أن نذكر أن الساحة الشعرية اليوم تعج بالمبدعين الأكفاء وتشهد تحولا إيجابيا تحدوه رغبة صادقة في الرجوع إلي التراث الثقافي الأصيل... ولا يمكن أن نحصر أولئك المبدعين المتميزين في سن معينة ولا في منطقة محددة من مناطق الوطن...

رغم ذلك التوجه المشجع، فإن الشعر الحساني يعاني من بطش المتطفلين عليه وبعض الباحثين المفتقرين لأدوات البحث وآدابه، أكثر مما يعانيه من ندرة الشعراء أنفسهم وتراجع مستوي إنتاجهم...

ولن يكون الشعر في مأمن من الإبتذال الذي يترصده إلا إذا تبنته هيئة رسمية قادرة ومصممة علي وضع خطة تهدف إلي حراسته ضد الأدعياء والمتشاعرين وبعض "كبار المثقفين" الذين يحرفونه حسب هوي الجهة التي "يتعاملون" معها.

1 - النشأة

لكـل لغة شعرها الذي يتطور بتطورها علي ألسنة الأمم المتعاقبة استجابة لمقتضيات الاعصار وانصياعا للسنن الكونية... وهكذا، فإن الشعر الحساني قد مر بمراحل شأنه في ذلك شأن الشعر الفصيح الذي هو فرع منه.

وفي دراسة مقارنة للباحث محمد ولد بتار ولد الطلبه[1]، فقد تمكن هذا الباحث من وجود خيط يربط بين بعض محطات الشعر الحساني وبين محطات للشعر الفصيح إذ وجد في الملحون المغربي النوع المسمي بالرسم في الملحون الحساني بنفس الاسم والشكل[2]. وأعطي علي ذلك أمثلة في غاية الدقة، منها قول الشاعر المغربي:

---

[1] - كتاب "الشعر الموريتاني الملحون (لغن)، صفحات 54 - 55 - 56 - 57 - 58

[2] - انظر كتاب "معلمة الملحون المغربي" للكاتب الأستاذ محمد الفاسي، ص 333

تَطعَنْ قلبي بالنقشـــــات === فوك وامشات === وشفار امض من شفرات == اتـــواتي
حاضنين ورود الوجنات === وي فتنـــــات === أنف واقف بين الـورادات == زي عاتي

ولا ينفي هذا كله اختلاف الروايات حول تاريخ نشأة الشعر الحساني... فمن قائل إنه بدأ مع دخول العنصر العربي إلي هذه البلاد إلي قائل إنه من إنتاج وإخراج قبيلة حسانية معينة... ويصعب تأسيس الأقاويل المتواترة علي دليل عقلي أو نقلي.

ولن تكون هذه المحاولة أكثر من إماطة اللثام عن استنتاجات شخصية هي ثمرة تعقدين من البحث المجرد من كل الأحكام المسبقة والحلول الجاهزة.

ففي هذا الصدد، نري أن الشعر الحساني (أو شعر البيظان أو لغن) لا يمكن أن تستخرج له بطاقة ميلاد كتلك التي تستجرج للمواليد في مكاتب وكالة السجلات المؤمنة... ولا يمكن لأي باحث أن يحدد تاريخ نشأته ولا محلها لأن الشعر تعبير عن المشاعر والمشاعر تلد مع الإنسان وترافقه في حله وترحاله ولا يتجرد منها في لحظة لقائه ربَّه.

لذا، فإن القادرين علي تحديد بداية تواجد العنصر البشري علي هذه الربوع هم وحدهم القادرون علي تحديد تاريخ ميلاد الفنون الجميلة المصاحبة للإنسان كالشعر والموسيقي الخ...

ونجد نفس الإشكالية في الشعر الفصيح الذي أعجز الباحثين إدراكُ تاريخ نشأته وإن كانوا متفقين علي أن أقدم نصوصه من شعر امرئ القيس... ولكن هذا الإتفاق يزيد الأمور تعقيدا أمامهم لأن امرئ القيس نفسه يقول في إحدي روائعه:

عوجا على الطلل المُحيل لعلنا

نبكي الديار كما بكى ابن حِذام[1]

فمن هو هذا الشاعر الذي يأتم به امرؤ القيس ويعترف له بفضل السبق في البكاء علي الديار؟

ونجد عندنا الشاعر اعلى ولد مانو[2] يقول في إحدي روائعه مخاطبا أحد ممدوحيه :

[1] ـ عبد الله باسودان (نشأة وتطور الشعر الغربي) نسخة رقمية
[2] ـ هو الشاعر الفحل اعلى ولد مانو الذي عاش في القرن الثامن عشر في إمارو اترارزه

وَان اتْشَرْفَكْ بالشكرْ فازْريكْ

اللى مَا يَعْرَفْ وُلْ زَمَّارْ[1]

فولد زمار هذا الذي يعترف له **ولد مانو** بالسبق هو النسخة الحسانية **لابن حذام** عند امرئ **القيس**... وتبقي إشارات الاستفهام سيدة الموقف...

وفي جهد متميز للدكتور محمد شفيق البيطار[2] في حلّ هذه الإشكالية العويصة ارتضى نسبه كالآتي: "هو امرؤ القيس بن حُمام – واسمه حارثة بن عبيدة بن هبل الشاعر ابن عبد الله بن كنانة ابن بكر بن عوف بن عُذرة بن زيد اللات بن رُفيدة بن ثور بن كلب بن وبرة"

إذن، فلا فائدة من تتبع أقوال الأقدمين لأنها لن توصلنا إلي حقيقة علمية لا جدال فيها.

و بالنسبة للشعر الحساني، فإن أمامنا "**كافْ**" قديم يبدو من محتواه أنه نظم في عهد قبائل تشير كل الدلائل التاريخية إلي أسبقيتها لبني حسان – وهم حسب المؤرخين- آخر دفعة عربية الأصل وفدت إلي هذه الربوع قادمة من الجزيرة العربية بعد أن استقرت برهة من الزمن في شمال المغرب العربي.

و"**الگاف**" المذكور هو:

دومِـــسْ وازَايـــزْ بـــدْرَگْ

وطـــارفْ عـــلاَمْ وزيـــزَ

گـــطْ انْـــزلهُمْ جَمْـــعْ افْتْـــرَكْ

سَـــابگْ فرْگـــانْ اعْزيـــزَ[3]

وانطلاقا من هذه الملاحظات وتفاديا للتلفيق المخل بمصداقية البحث، فإننا نستنتج أن الشعر الحساني امتزجت فيه علي مر التاريخ مكونات من ثقافات العرب الوافدين علي هذه الأرض وسكانها الأصليين الذين احتفظوا بلا شك ببعض مميزاتهم وإن كانوا قد أذعنوا لثقافة الغالب.

وليس أمامنا في هذه الحالة إلا البحث عن أقدم النصوص التي وصلت إلينا من ديوان الصحراء الغارق في النسيان والتلف. وهنا يكاد الباحثون يتفقون علي أن أقدم هذه النصوص تشبه إلي حد بعيد تركيبة البيت العربي الفصيح، مثل قول الشاعر:

---

[1] - من ديوان أهل مانو - ص 45 (تحت الطبع) جمع وتحقيق : د. سيد أحمد الأمير ومحمد أحمد الميداح (دمبه)

[2] - في مقدمته لديوان حميد بن ثور الهلالي

[3] - من كناش المرحوم المختار ولد الميداح (مخطوط)

مَـزْيَنْ نَجْـعْ اعْـرَبْ عُگـبْ اللّيْـلْ سَـارْ

زَجْـــــعْ امّـــالُ وَرمْ آگـــــوزْ وَارْ

سَلْفُـــو ازْزُو فيـــهْ زَوْزَاتْ لِمْهَـــــارْ

حِجْبُـــو فالـــشّمْسْ اشْعِـــشْعُو اظْـــوَاهْ

يْتْحَـاوْصْ النّبْعَـاتْ فَوْهَـامْ اصْحَـــارْ

كِـــلْ رَيْـــظْ يْتْحَـــــاوْصُو امْهَـــــاهْ

نِحْـلاَلْ أمْ عَرْبِـي يَنْـزِلْ بِـي اثْـوَارسْ

واحْـــــنَ نِنْـذكْرُو فَوْهَـــامْ مَـادِسْ

لاَجَ لِمْعَـيَّطْ فَمُـــو بالرّيـكْ يَابِـــسْ

نَركبُـو ونَفِزْعُـو فَـاتْرْ اللِّـي اجْفَّـــاهْ

مـا ثْوَلّـو عَـنْء لْثْرْ ايـلَ عَـادْ دَانِـسْ

ولاَ نِنْثْـــرُو عَـــنْ عِگـــدْ سَـــيْرْ اوْرَاهْ[1]

ويتضح من هذا الشعر أنه عربي من حيث الشكل والمضمون ولكن ذلك لا ينبغي أن يجرنا إلي القطع بأن الشعر اللهجي عربي وأنه رأي النور مع دخول العرب لهذه البلاد لأن لدينا نصوصا باللهجة البربرية تدعم الطرح الذي يتبني عكس ذلك.

فهل نستنتج من ذلك أيضا أن الشعر اللهجي بربري النشأة ؟ لا... وكلا...

وبغض النظر عن العجز عن حل هذه الإشكالية المستعصية، فإنه يجب التركيز علي أن هذا النمط الشعري بلغ أوجه في عهد الإمارات الحسانية التي ولدت علي أنقاض التنظيمات السابقة لها ولاقي نفس الرواج في أحضان إمارة "إدوعيش" وهي الإمارة الصنهاجية الوحيدة التي لم تستطع قوة الفاتحين العرب دحرها.

ومما لا خلاف فيه أن الفنون الجميلة وجدت تربة صالحة في هذه الإمارات و"المشيخات" نتيجة لما وفرته قبائل الشوكة من ظروف مواتية للإبداع، وهو ما شجع وضع "الكلمة المناسبة في المكان المناسب واللحن الجميل في الآذان الصاغية".

وكمثال علي ذلك، فإن "أولاد أمبارك" الذين تواجدوا في شرق البلاد لا يعقل أنهم لم يجدوا أمامهم شعوبا تمارس نوعا من الشعر والموسيقي ولكن لا شك أنهم حازوا الفضل في خلق الظروف المواتية لازدهار وتوسيع تلك الفنون إنشاء وعزفا وإنشادا حتى أصبحوا مضرب الأمثال في ذلك المجال...

وينطبق نفس الشييء علي الشعر الحساني الذي بلغ أوجه بشكل غير مسبوق في أمارتي

[1] - من كناش المرحوم المختار ولد الميداح (مخطوط)

اترارزه وإدوعيش حيث برز الشاعران إعلي ولد مانو وسدوم ولد انجرتو وهما من أشهر وأقدم الأسماء الشعرية في تاريخ "البيظان"...

2 - التسمية

يعرف الشعر الحساني بتسميات عديدة، لكل واحدة منها مدلولها الخاص ونذكر منها :

لغن - الموزون - الشعر الشعبي - الشعر اللهجي

وسنتناول هذه التسميات في ما يلي بشيء من التفصيل:

أ - لغن: هذه هي التسمية القديمة ويري البعض أن لها علاقة بالغناء الذي تمارسه احدي فيئات المجتمع. ولا شك أن الشعر الحساني لصيق بالغناء وأن القدماء كانوا يفصلون بهذه التسمية بينه وبين الشعر العربي الفصيح الأكثر منه نخبوية والذي كانت تمارسه فيئات تبتعد شيئا ما عن الطرب والغناء تحت ضغط ضرورة الحماية الروحية ضد القوة المسلحة.

وانطلاقا من ذلك، فإننا نرجح أن يكون "لغن" بدأ تعاطيه في المجتمعات الأكثر احتكاكا مع فيئات المغنين -أي ايكاون- ويتعلق الأمر هنا بالمجتمعات الحسانية التي تخلت في وقت ما عن اللسان العربي الأصيل وأصبحت تتحدث بالدارجة تاركة الشعر الفصيح للمجموعات التي كانت تتعاطي البربرية كلغة للتواصل.

وتجدر الإشارة هنا إلي أن هذه النظرية لا يمكن تعميمها علي الإطلاق لأن "لغن" كان يتعاطي في مختلف المجتمعات البيظانية وإن كانت أكثرية النصوص القديمة من إنتاج مجموعة معينة هي مجموعة بني حسان.

ب - الموزون: تطلق هذه التسمية علي كل كلام مقفى وبذلك يستوي فيها الشعر الفصيح والشعر الحساني. وهي تفرق أساسا بين النثر وبين الشعر. ولعل ذلك ما حدا بها إلي أن أصبحت في المفهوم العام دالة علي السبك اللغوي وجودة اختيار الكلمة المناسبة ووضعها في المكان المناسب بغض النظر عن المستوي الأدبي للنص.

ج - الشعر الشعبي: مع بداية نمو الفكر القومي العربي وكردة فعل علي الرفض الذي قابل به إخواننا العرب ميلاد الدولة الموريتانية، فقد أصبح بعض الشباب الموريتانيين يتعاملون مع الشعر الحساني ومع كل ما هو "بيظاني" أصيل بقدر من الإمتهان ويرون في الإهتمام بتلك الخصوصيات سببا لعزلة البلاد عن الركب الثقافي في الأمة العربية...

وبلغ ببعضهم الحرص علي عدم التميُّز عن باقي الشعوب العربية حدودا غريبة جعلتهم يشنون الحرب علي الدراعة وعلي كلمة "**ولد**" المميزة "**للبيظان**" وعلي العادات الغذائية، ويحرصون علي أن يستبدلوا هذه العبارات ببدائل من مفردات تستخدم في الشرق الأوسط أو في الخليج العربي.

وشرعوا في تعريب بعض الأسماء مثل "**انواكشوط**" التي حولوها الي "**نوق الشط**"... وحتى بعض الأسماء التي لا علاقة لها بالعربية كآبدجانه (**Abidjan**عاصمة دولة الكوت ديفوار، أصبحت علي ألسنة بعض مقدمي نشرات الأخبار يشار إليها ب "**أبو دجانة**".

وقد سبق هذه المحاولات ما دأب عليه المستعمر الفرنسي من محاونة طمس الهوية الموريتانية بكل الوسائل وهي مهمة أوكلها إبان رحيله إلي الطبقة المثقفة من "**المتفرنسين**" الذين قاموا "بمهمتهم" علي أكمل وجه وأبدعوا في ابتذال كل ما هو "شعبي" و"عربي" علي حد سواء.

و في جو كهذا، وجد الشعر الحساني نفسه في دائرة ضيقة ومجال ثقافي لا مكان له فيه إلا إذا رضي بالدونية وقبل أن يوصف بأنه مجرد ترف "شعبي" تافه.

ح - **الشعر اللهجي**: يطلق الباحثون هذه التسمية علي شعر "البيظان" وهي تسمية أكثر إنصافا من غيرها لأنها تنسب هذا الشعر إلي اللهجة الحسانية دون أن تطلق عليه حكما أو تضعه في خانة يستشف منها عدم تبنيه بكل فخر واعتزاز.

3 - البحور الشعرية أو "البْتوتَ"

ليس الهدف عندنا من هذا البحث سرد البحور الشعرية وتقديم قواعدها العروضية لأن ذلك العناء قد سبقنا لتجشمه باحثون أكفاء... وعلي كل من أراد التعمق في قضايا "لغن" الفنية أن يعتمد علي ما توصلوا إليه من نتائج هامة.

لقد ارتأينا أن نقتصر علي ايراد بعض الملاحظات الشخصية لإنارة الدارسين ومساعدتهم علي حسن اختيار المراجع المناسبة لأن بعض المعلومات التي أصبحت اليوم في متناول الجميع تفتقـر كثيرا إلي الموضوعية وتركز علي شكليات لا تفيد المتلقين بل تصدهم عن الهدف المنشود.

إن اهتمام كثير من الشعراء والمتشاعرين والذين نصبوا أنفسهم للتدريس وسخرت لهم كل وسائل التبليغ يكاد يكون منصبا علي سرد "**البتوتَ**" أي بحور الشعر اللهجي دون أن

يساعد ذلك المتلقي في اكتساب الموهبة الشعرية التي هو بحاجة اليها... ولا تفيده إلا بشحن رأسه بمسميات جافة وغالبا ما تكون من خيال مقدمها.

إن غالبية البحور الشعرية التي تتداولُ أسماؤها في الأوساطُ "الأدبية" ما هي إلا بحور نظرية، نادرة الإستعمال أو منقرضة منذ الأمد البعيد ولا يمكن لمروجيها أن يقدموا للمتلقي أكثر من نموذج أو اثنين منها.

فما هي الفائدة من شحن أذهان الدارسين بأسماء بحور لا يمكنهم طول حياتهم أن يسمعوا منها إلا قطعة أو قطعتين مثل "**المشكل والرمز**" و"**بت أثلات**" و"**اللام بوكر**" و"**الواكدي الزاحل**"[1] الخ...؟

إن المشكلة الكبري تكمن في حرص بعض الكتاب والباحثين ومقدمي الإرشادات علي إظهار تمكنهم من الموضوع من خلال تقديم ما عندهم علي أساس أنه حقائق لا تقبل النقاش ولا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

وفي مواجهة هذه الوضعية، فإننا أنصح معدي الرسائل الجامعية وغيرهم ممن لا يريدون الانجراف وراء الترهات أن يتحروا الدقة في ما يقرؤونه وما يسمعونه وأن لا يصدقوا تلقائيا كل ما رأوه مكتوبا بحروف براقة علي صفحات كتاب أنيق... وعلي سبيل المثال لا الحصر، فإن القائلين بشاعرية "**بت الرمز**" مثلا، لا يدركون أنهم يتلاعبون بالشعر أو يجنون عليه علي الأقل.

وإذا سألتهم عن قطعة شعرية في هذا البت، فإنهم سيقتصرون علي القُطَيْعَة الوحيدة التي يتداولونها منذ نعومة أظافرهم: **فُمْ أمْ ثُمْ نينْ فُمْ زَيْنْ كلْ زَبْنْ فلْ عَيْنْ** ... فأين الشعر من هذا التهجي المفتعل والخالي من المعني؟

ومتي سيدرك مرددو "**عند انتيّاكْ - رَيْتْ إلّ حَاكْ - - - امْرَ مَجْعُولْ - - - اعْليهَ هَوْلْ - - - تَظْحَكْ واثْگولْ - - - رَظْعُ لعْجُولْ**" أنهم لا يستطيعون تقديم نموذج آخر من هذا البت إلا إذا قرروا نسجه في الحين وعندها لن يخفي علي المتتبعين ما في إنتاجهم من التكلف والإرتجال؟ والسؤال نفسه موجه إلي مرددي:

[1] - أسماء بحور شعرية خيالية أو منقرضة

ذلّلي عَـادتْ بَاجْلي --- طَقْلَ مَا تُقَـــاربْ --- لِيْعثَهْ مَعْمُـــورَ-- منْ قَديمْ الزّمْـــانْ

منتْ أعْمَرْ ولْ اعْلي --- ولْ اعْمَرْ بُشَـاربْ --- ولْ اعْل شَنْظُورَ --- ولْ أحْدْ منْ دَمَـانْ

إن هذا النوع من الأمثلة لا يخدم نظرية أحقية "**بتْ المزارك**" في أن يعتد به وأن يتعامل معه الشعراء تعاملهم مع "**ابتوتَ اكْبَارْ**" من أمثال "**البْتَيْتْ**" و"**البَتْ لكْبيرْ**" و"**الرسم**" و"**البّيْرْ**" و"**اسْغَيرْ تيگادْرينْ**" و"**امْرَيْميدَه**" و"**بُو عمْرَانْ**.

ومن جهة أخري، فإننا نستغرب المراجع التي يعتمد عليها القائلون بوجود ما يسمونه "**امْرَيْميدهْ البَيْظْ** " و"**امْرَيْميدهْ الكَحْلْ**" لأن الراسخ عندنا وعند من أدركناهم من أساطنة هذا الفن هو أن "**امْرَيْميدَه**" هي "**امْرَيْميدَه**"[1] فقط ولم نسمع أبدا عند المنظرين القدماء أنها تتلوَّنُ علي شكل الحرباء !

"**امْرَيْميدَه**" لا تتطلب أكثر من شاعر مقتدر وبارع في فنية الإقتصاد في الألفاظ ليقرض "**تيفلواتن**" من سبعة متحركين يلتقي في كل منها ساكنان بعد المتحرك الثاني.

ولموسيقية هذا "البت"، فإن الشعراء المعاصرين قد استحسنوه ونسجوا علي دربه أناشيد حماسية بينما كان استعماله محدودا حيث كان مقصورا علي قطع في الفخر ومقاطع غزلية تنسب إلي شاعر قديم يسمي **محمود مسومه**... مثل:

ابْگَيْـــتْ فالـــدّارْ انْگَـــوْكي
واجْرُوحْـــتْ الخَـــدْ إبَـــانْ
وامْـــشَاتْ وَلفـــي يَيَـــوْگي
فـــي اسْـــلاَمْتْ اللّـــه ومَـــانْ

ومن شبه المتفق عليه أن "البتوت" أكثر من أن تحصي بدقة ولكن أهمها علي الإطلاق هي : "**ليتيت**" و"**البت لكبير**" و" **تيگادرين**" و"**تاطرات**" (**ومشتقاتها**) و"امريميده" و"**بو عمران**"...

ومهما اختلف الشعراء والمتلقون في التسميات والنظريات، فإنه من غير القابل للنقاش أن الشعر الحساني له مكانة خاصة في قلوب مجموعة "البيظان" و"المتبيظنين" وأنه يعبر عن ما في أنفسهم أكثر من غيره.

---

[1] - معلومات مؤكدة في جلسات ادبية مع كبار الشعراء : اللمختار ولد الميداح - الشيخ ولد مكي - المختار ولد هدار

بين قافية البيت و"راوي التافلويت"

إعداد : محمد الأمين ولد لكويري

إن الحديث عن أوجه الائتلاف أو التشابه بين صنفيْ شعرنا، الفصيح والحساني، حديث ذو شجون، لا يدري صاحبه من أين يبدأ ولا أين ينتهي، ولا غرو فإن الإنسان الذي يُلقى الشعر الحساني هو إنسان عربي، يتأثر بالثقافة العربية، يعيش في بيئة هي نسخة طبق الأصل من البيئة التي بلغ فيها الشعر الفصيح أشده، ولذلك فإننا نجد أن أكثر ما يستحسنه علماء القوافي في الشعر الفصيح يستحسنه أهل الخبرة في الشعر الحساني، في التافلويت؛ وكل ما يستقبحه أولئك في القافية، يستقبحه هؤلاء في التافلويت. ولأن المقام لا يسمح بالإطالة، فإننا سنقتصر على ثلاثة مصطلحات من مصطلحات التافلويت، وهي: "الزي" و"الفلاق" و"الَيظا"، ذاكرين مع كل واحد من هذه المصطلحات مقابله في القافية، مع تبيان أوجه الائتلاف والاختلاف بينهما.

1. الزي بزاي مغلظة عند الشعراء الحسانيين هو ما يسمى عند علماء القوافي بالسناد، ويعد السناد من عيوب القافية، كما يعد الزي من عيوب التافلويت. ومن أنواع السناد في القافية اختلاف حركة الحرف الذي قبل ما قبل الروي، وهو ما يسمى عندهم بالردف كقول الشاعر:

ألـــم تـــر أن تغلـــب أهـــل عـــز جبـــال معاقـــلٍ مـــا يُرتقينـــا
شـــربنا مـــن دمـــاء بنـــي تمـــيم بـــأطراف القنـــا حتـــى روينـــا[1]

الا أن شعراء الحسانية لا يرون بأسا باختلاف حركة الردف كقول بعضهم :

كـــر وسـين عنـــدك زيـــنين وفـــاغ والتحـــرار ولكحـــال
عنـــدك زينـــين وعنـــدك زيـــن لبيـــاظ وبيـــگ وعظـــال

ومن أنواع السناد في الشعر الفصيح اختلاف حركة الحرف الذي قبل الروي نحو:

تمـــيم ابـــن مـــر وأشـــياعه وكنـــدة حـــولي جميعـــا صبـــر
إذا ركبـــوا الخيـــل واســـتلئموا تحرّقـــت الأرض واليـــوم قـــر[1]

وكذلك فإن من أنواع الزي في الشعر الحساني اختلاف حركة الحرف الذي قبل الروي كقول بعضهم :

والله ولا نبـــغ ندحـــس حـــد ولانبـــغ نفگـــع حـــد
أل نبـــغ نجبـــر مجلـــس مـــن عـــيش مـــا فيـــه امحمـــد

ومن أنواع السناد في الشعر الفصيح أن يدخل الشاعر حرف الردف في قافية، ثم يدعه في مقابلتها كقول الشاعر:

وبـــالطوف بالأخبـــار مـــا اصـــطحبا بـــه ومـــا المـــرء إلا بالتقلـــب والطـــوف
فـــراق حبيـــب وانتهـــاء عـــن الهـــوى فـــلا تعـــذليني قـــد بـــدا لـــك مـــا أخفـــي[1]

وهذا النوع قبيح في القافية، مردود في التافلويت، وبالتالي لا يوجد له مثال. ومن أنواع السناد كذلك أن يعاقب الشاعر الفصيح في الردف بين الواو والياء في القصيدة الواحدة، وهو من الكثرة بحيث لا يحتاج إلى شاهد، وهذا النوع غير جائز في الشعر الحساني.

وكما أن من علماء اللغة من يقول إن العرب تسمي كل فساد في آخر الشعر سنادا ولا يحدون في ذلك شيئا وهو عندهم عيب، فإن كلمة الزي هي الأخرى عند الشعراء الحسانيين لا تقتصر على اختلاف الحركات فحسب، بل يطلقونها على أكثر ما يُعاب به الشعر الحساني. فمن أنواع الزي عندهم أن يعاقب الشاعر الحساني في ما يعرف عند شعراء الفصحى بالدخيل بين حرفين مختلفين نحو قول بعضهم :

مـــا گطيـــت امـــشيت جاحـــد ذ ال واعـــــد كـــــون

بعـــد اثـــر لعـــدت واعـــد ذ المـــــن ممكـــــون

فحرف الدخيل في جاحد "الحاء" وفي واعد "العين"، ومن أنواع الزي كذلك أن يختم الشاعر الحساني التافلويت بحرف مفخم، ثم يأتي به في مقابلتها مرققا، أو العكس ، نحو قول بعضهم :

مـــذ مـــن حـــد الـــتج مـــل خـــاط محمـــد المـــام

عطـــاي النـــاگ واجمـــل لبـــيظ لـــزرگ لحمـــام

فالميم في "المام" مفخمة وفي "لحمام" مرققة، بل قد يذهب هؤلاء إلى جعل الحرف المرقق والمفخم حرفين مختلفين، وهو ما نجد عند الأديب أحمدو ولد الخالص، حيث يقول من طلعة يمدح بها الشيخ محمد عبد الحي ولد الصبار:

شـــايط بامـــسايل فيـــك اكبـــار عـــالم واشـــريف ابـــلا تـــشگار

واكـــريم وظريـــف وصـــبار وامالـــك عنـــدك كيـــف اگـــشار

الا تعطيـــه افكـــل انهـــار للطمـــاع اسبـــو مـــاه گـــار

واعـــل وجهـــك تگـــد لنـــوار وابياســـر مـــن ش رانـــك ســـار

وحـــد اكبيـــر اكحـــز لـــك باخبـــار ذاك إتـــم الا بـــاش اســـغار

فقد جعل هذا الشاعر الحساني روي التافلويت الأولى ومقابلاتها راء مفخمة، بينما كان روي الثانية ومقابلاتها راء مرققة.

أما عن أصل كلمة "الزي" فإن الزاي المغلظة هذه غالبا ما يكون أصلها زاي فصيحة. من ذلك: ازرع في الزرع، وازگ في زقا، وازرب في الزرب؛ وعلى هذا فإنه يمكن أن يكون أصل هذه الكلمة الزي الذي هو في الفصحى بمعنى العدول والصرف، فزوى عنه كذا زيا: عدل به وصرفه، ووجه ذلك هو أن الشاعر الحساني بإدخاله لهذا العيب في مقطعه يكون قد عدل به، وصرفه عن طريقه المستقيم، والله أعلم.

2- **لفلاق:** هو أن يكون أول الكلمة في آخر التافلويت، وآخرها في أول التافلويت الموالية، وهو مأخوذ من الفلق الذي هو بمعنى الشق نصفين، وذلك لأن الكلمة التي يستخدم فيها "لفلاق" تشق جزئين؛ أو من قولنا أفلق الشاعر إذا أجاد في شعره، وذلك لأن من "لفلاق" ما يعد من المحسنات عند أصحاب التافلويت.

أما في الشعر الفصيح فيسمى البيت الذي لحقه هذا النوع بالمتداخل أو المدمج ولبعضهم:

ما جمعت كلمة شطريه جـا ء متداخلا وجاء مدمجـا

وهو غير ممدوح في الشعر الفصيح أما في الشعبي فإن الشعراء الشعبيين قد اختلفوا في تقييم "لفلاق" فمنهم من يراه من محسنات التافلويت، ومنهم من يرى عكس ذلك .

وأنواع "لفلاق" أربعة، فالأول - وهو أحسنها - أن يكون آخر الجزء الأول من الكلمة ساكنا، وأول الجزء الأخير منها متحركا كقول محمد يحيى بن البان :

بـــين انبيكـــات أكـــاش واشـــ ـــــهاذ دار الـــــه كانـــــت
متانـــــت حـــــزم باشـــــواش ويـــــر وتنـــــتاگنانـــــت

أما النوع الثاني، وهو دون الأول، فهو أن يكونا متحركين كقول لكويري ابن عبد الله بن سيدي في كرزته "تائية المديح ":

وزملـــــــوني گال ابتردیـــــــد	گالـــــت ل هـــــاه ابـــد حـــــت
مـــــالاه لـــــك مكـــــروه إصيـــــد	لا يخـــــــزيك الله أنـــــــت
تقـــــري ضـــــيف الله المجيـــــد	وتحمـــــــي الذمـــــار وتـــــــ
ـــــصل القـــــريب والبعيـــــد	وتحمـــــــل الكـــــل وتـــــــ
ـــــفي بـــــالعهود ولماعـــــيد	وتـــــــؤدي الأمانـــــــة

نعـــــوذ بـــــالله يالـــــلي آنـــــ	ـــــن وجهتـــــو لـــــك لا نجـــــبر
فالـــــدني ش عنـــــد يـــــشيان	واخـــــرت لا نجبـــــر كـــــدر
فيهـــــا يـــــا الـــــرب المـــــستعان	و لا نجبـــــر مكـــــروه افلقبـــــر

أما النوع الثالث، وهو دون السابقيْن، فهو أن تأتي بحرف واحد متحرك، فتجعل منه حرفيْن - ساكنا في آخر تافلويت ومتحركا في أول التي تليها - ومع ما في هذا النوع من دلالة على عجز الشاعر ونزارة مادته، فإنه لا يدخل عندهم في عيوب التافلويت. وقد دأب على استعماله الشعراء الحسانيون المتمكنون، ومن ذلك قول لكويري بن عبد الله في إحدى مديحياته :

وكقول امحمد بن هدار :

ألا لكنـــــت إلـــــى غنيـــــت	اعـــــل منـــــت اجـــــريفين اتليـــــت
نجبـــــر تعبيـــــر ابتافلويـــــت	اتبـــــرد ل فيهـــــا لخـــــلاگ
انغـــــن بعـــــد إلـــــى گديـــــت	غيـــــر التعبيـــــر اغلـــــبن مـــــا گـــــ
ـــــگلـــــت ولا فـــــت اعتنـــــت اعليـــــه	خليـــــت فخـــــلاگ يـــــداگ
ش فـــــم الخـــــلاگ اخبـــــر فيـــــه	وال ينفـــــع فيـــــه الخـــــلاگ

ثم اعلم أن الشيء لا يكون قبيحا بمجرد وجود ما هو أحسن منه ولله در الأخفش حيث يقول في كلامه على النقد مين الذي يُعاب به الشعر عند أغلب علماء القوافي :"لو كان كل ما يوجد ما هو أحسن منه قبيحا كان قول الشاعر :

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلا ويأتيك بالأخبار من لم تزود

رديئا إذا وجدنا ما هو أشعر منه [2]" فكذلك هذا النوع من "لفلاق" ليس رديئا وان كان النوعان الأولان أجود منه.

أما النوع الرابع - وهو رديء – فهو أن يكون آخر الجزء الأول من الكلمة متحركا، وأول الجزء الأخير منها ساكنا كقول بعضهم:

يـــدو مـــا علمـــت بمجيـــك جعلـــك يبـــال طيـــر التـــ

امجيـــك البـــت عـــار اعليـــك ؤلا زاد ابمـــــشيتك بـــــت

ويندر هذا النوع من "لفلاق" في مدونة الشعر الشعبي، خاصة عند الشعراء الحسانيين المتمكنين.

3- ليطا وهو الإيطاء وقد نقلوا حركة الهمز إلى اللام فاستغنوا عن همز الوصل وهي قاعدة من قواعد هذه اللهجة، وهي كذلك لغة فصيحة، صحيحة، وبها رواية ورش عن نافع، التي تأثر بها هؤلاء. أما حذف الهمز الأخيرة فهو في الفصحى من الكثرة بحيث لا يحتاج إلى شاهد. والإيطاء في الصنفيْن الشعريين، الفصيح والحساني، هو تكرار الكلمة المشتملة على حرف الروي بلفظها ومعناها. ولا يرى أصحاب الشعر الفصيح باسا في إعادة كلمة الروي بلفظها ومعناها، بعد مرور سبعة أبيات. كما يُغتفر عند بعض الشعراء الحسانيين تكرار الكلمة المشتملة على حرف الروي بعد مرور سبع تفلواتن. وكما أن الإيطاء من عيوب القافية، فهو يُعد من عيوب التافلويت.

ويعلل أصحاب الشعر الفصيح اشتراط مرور سبعة أبيات قبل إعادة كلمة الروي، بأن أقل القصيدة سبعة أبيات، فإذا مرت سبعة أبيات كان كأنه من قصيدة أخرى، فلا وجه لاستقباحه.

ولم أجد شعراء الحسانية عللوا اشتراطهم مرور سبع تفلواتن قبل تكرار كلمة الروي، إلا أن هؤلاء ينتفي عندهم الإيطاء بين الطلعة والگاف؛ فمثلا إذا ختمت تافلويت في طلعة بكلمة، ثم ختمت مقابلة تلك التافلويت في گاف الطلعة بنفس الكلمة لفظا ومعنى فلا يعدون هذا إيطاء، ويعللون ذلك بأن كلا من الطلعة والگاف مقطع مستقل عن الآخر. ومن ذلك قول سيد محمد ولد سيديا :

اگعـــــاد كـــــان اطـــــوال عـــــن مـــــولات التحجـــــال
وعـــــاد اعـــــل نقـــــض انگـــــال عهـــــــــد بـــــــالكلي
ذاك اشـــــكك فـــــي الحـــــال أهـــــل الـــــدني فـــــي
ابـــــلا بـــــاس آن بعـــــد مـــــا شـــــككن فـــــي
وْلا طمـــــع فـــــي حـــــد ثـــــان مـــــاه هـــــي

حيث ختم هذا الشاعر آخر تافلويت في الطلعة بكلمة في، ثم ختم أول مقابلة لها في گاف الطلعة بنفس الكلمة لفظا ومعنى.

وليس من الإيطاء المعيب عند أصحاب الشعر الفصيح إعادة الكلمة للتأكيد، أو للتلذذ، كالتلذذ باسم المحبوب. ولم أجد من بين أهل الشعر الحساني من تكلم في هذا، إلا أني وقفت على گاف يتكون من عشر تفلواتن، يتغزل فيه صاحبه على محبوبة له تدعى "سلم" وقد بنى كل هذا الگاف على اسم هذه المحبوبة، إلا التافلويت الأخيرة، والگاف هو :

الا باعـــــث ل مـــــولان ذ النـــــوب مـــــن غيـــــد ســـــلم
عـــــاد الـــــديار الـــــى جـــــان لا ســـــلم تحجـــــل ل ســـــلم
وامـــــام المـــــسجد لحـــــذان لا ســـــلم تحجـــــل ل ســـــلم
وامنـــــين انـــــصل زاد آن وانـــــسلم تحجـــــل ل ســـــلم
وامـــــسلم لمـــــر المـــــولان لمـــــر المـــــولان يـــــسلم

يُذكر أن أصحاب الشعر الفصيح لا يعدون النكرة مع المعرفة إيطاء، بينما لا ينتفي الإيطاء في الشعر الحساني بالنكرة مع المعرفة. وكما أن أصحاب القافية لا يعدون الاسم مع الفعل إيطاء،

فقافية – مثلا – على يزيد وهو فعل وأخرى على يزيد وهو اسم لا تعد إيطاء، فكذلك لا يعد أصحاب التافلويت الاسم مع الفعل إيطاء. فإذا ختمتَ تافلويت - مثلا – بكلمة " تسلم " وهي فعل، ثم ختمتَ مقابلتها بكلمة " تسلم " وهي اسم لم تكن أتيتَ بإيطاء.

ووجه استقباح الإيطاء عند أصحاب التافلويت هو نفس وجه استقباحه عند أصحاب القافية، فهو دال عندهم على قلة مادة الشاعر، ونزارة ما عنده، حتى يضطر إلى إعادة الكلمة المشتملة على حرف الروي بلفظها ومعناها.

ولندرة الإيطاء في الشعر الفصيح، واستهجانه من لدن أصحاب القافية، فقد كانوا إذا رأوا كلمة القافية قد تكررت تحروا لعلهم يجدون لصاحبها مخرجا، كأن يختلف المعنى مثلا، وهو ما حدث مع أبيات القائل :

أمـــا تراني رجـــلا كمـــا تـــرى أحمـــل فـــوقي بزتـــي كمـــا تـــرى
علـــى قلـــوص صـــعبة كمـــا تـــرى أخـــاف أن تطرحنـــي كمـــا تـــرى

فما ترى فيمـا ترى كمـا تـرى

فقد تكلف ابن سيده اللغوي المشهور لهذا الشاعر ثلاث معان لكلمة " ترى "2 فلما رأى أن الأبيات خمسة حكم بأن تكون إيطاء لا تفاق اللفظ والمعنى .

كما يندر الإيطاء كذلك بمفهومه الصحيح في الشعر الحساني، فلا يمكن أن يحمل على الإيطاء ما قام به امحمد ابن هدار في طلعته المشهور :

امنيـــــــــوه بامـــــــــسيحته وكـــــتن هـــــاذ مـــــاه ختـــــه
غيـــــر الـــــى عـــــادت فگعتـــــه هـــــي گـــــاع ابـــــلا مـــــسح گـــــاع
وال مـــــا نعـــــرف صـــــبته وال مـــــا نعـــــرف شـــــنه گـــــاع

وهـــــذا لـــــيط فالظـــــاهرل غيـــــر اگبيـــــل احتجـــــت اعـــــل گـــــاع
واحتجـــــت اعـــــل گـــــاع إمـــــن اكـــــيفن گـــــاع احتجـــــت اعـــــل گـــــاع

بل على العكس تماما فإن ما قام به امحمد هنا إنما هو إبداع منه، لم يُسبق إليه حيث أرانا امحمد في هذه الطلعة والگاف أن ما لقي من المسماة امنيوه، جعله في موقف يحتاج فيه إلى تكرار كلمة "گاع" التي احتاج إليها - كما يقول – ثم احتاج إليها أيضا، وأيضا، وهو الشاعر الحساني الموهوب والمقتدر .

ومن الموافقات الغريبة أني وقفت على قطعة للصحابي الجليل والشاعر حسان بن ثابت، رضي الله عنه، تتكون من ثلاثة أبيات، قد بنيت كلها على كلمة "هو"، والقطعة هي:

إذا مـــا ترعـــرع فينـــا الغـــلام	فمـــا إن يقـــال لـــه مـــن هـــوه
إذا لـــم يـــسد قبـــل شـــد الإزار	فـــذلك فينـــا الـــذي لا هـــوه
ولـــي صـــاحب مـــن بنـــي الشيـــصبان	فطـــورا أقـــول وطـــورا هـــوه[2]

وقد كنت وقفت على طلعة متداولة لأحد شعرائنا الحسانيين، مبنية كلها – هي الأخرى – على كلمة "هو" والطلعة هي :

امنـــين انجيـــك اليحـــصل ل	نلحـــگ كهـــل فـــم اتـــصل
والـــه شـــيبان متـــول	ويـــسوله ذمـــن هـــو
ويگـــول الـــه كهـــل امـــل	فمـــات هـــاذ مـــن هـــو
ويگـــوم الكلـــب امـــشوكل ل	هـــو هـــو هـــو هـــو
هـــو مـــن هـــو گـــاع ال	هـــو وال مـــاه هـــو

تلكم كانت لمحة خاطفة، أوضحنا فيها مدى علاقة التافلويت بالقافية، من حيث الشكل، من خلال تناولنا لثلاثة مصطلحات هي : الزي ولفلاق والليطا، وأما من حيث المضمون فإن التافلويت اشد ارتباطا بالقافية وأوثق علاقة بها. وذلك ما قد نتناوله لاحقا.

مشاكل الملح في الصحراء من خلال النوازل الفقهية

د. محمد الأمين ولد أن
أستاذ جامعي

المقدمة:

شكلت الفتاوى والنوازل الفقهية مصدرا هاما في كتابة التاريخ الثقافي والاجتماعي والاقتصادي العربي الإسلامي. ومن هنا انصب اهتمام الباحثين على دراستها وتحقيقها من أجل استجلاء صفحات هامة من تاريخ هذه المجتمعات.

في هذا السياق عرفت بلاد شنقيط حركة "نوازلية" ثرية عالجت أحوال السكان بدوا وحضرا، وأعطت صورة شبه متكاملة عن الحياة المجتمعية على مدى ثلاثة قرون لما عرف ببلاد شنقيط قبل أن تأخذ البلاد اسمها الحديث: موريتانيا، وذلك في منتصف القرن العشرين.

إن هذه النوازل بما تضمنته من إشكالات الحياة يمكن استغلالها في إطار دراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمنطقة. نسعى من خلال هذا العمل إلى إلقاء نظرة على بيع مادة الملح وإشكاليات تبادله في الفضاء الصحراوي من خلال النوازل الفقهية (مجموع نوازل عبد الرحمن الملقب أنبوي المحجوبي الولاتي).

تمثل البيوع ركنا أساسيا في الحياة الاقتصادية للمجتمعات الصحراوية، ذلك أن هذه المنطقة الواسعة قد ظلت منذ عهود سحيقة صاحبة إشعاع حضاري وحيوية تجارية كبيرة، بحكم موقعها الاستراتيجي بين طرفي الصحراء مما جعلها مجالا تقليديا للتبادل التجاري حيث كانت تخترقها القوافل الرائحة والغادية على مدار العام.

وقد تناولت قضايا البيوع عددا من القضايا بلغ (197)، مما يبين منزلتها الكبيرة في حياة سكان المناطق التي ينتمي إليها اصحاب المجموع من الموريتانيين، ومن بين القضايا المطروحة سنختار جملة مواضيع تتعلق ببعض المواد الأساسية في التجارة المحلية وتلك البعيدة المدى مثل مادة الملح، مقدمين جانبا من النقاش الفقهي لدى أصحاب المجموع حول أشكال المبادلات ومستوياتها في الزمان والمكان ومختلف الإشكالات

الشرعية والعملية التي طرحتها بعض أشكال التعامل مثل: السلم وغيره.

1- الملح:

ظهرت أهمية مادة الملح في العصور الوسطى حيث كان يشكل المادة الأولى من بين المواد الشمالية المصدرة إلى جنوب الصحراء في إطار التجارة الصحراوية. وقد يكتسي أهمية كبرى لدى سكان الجنوب نتيجة لندرته في منطقتهم وكثرة الطلب عليه وذلك عائد بالأساس إلى كثرة حاجة سكان الجنوب إلى هذه المادة التي تدخل في صناعة أطعمتهم وتعالج بعض الأمراض التي تعتريهم، حيث تحدث عنه ابن حوقل في القرن 10م مبينا اهميته لسكان السودان حيث قال: (إنهم لا قوام لهم إلا بها)[1].

كما أشار ابن بطوطة إلى أهمية الملح في ولاتة (وأن الحمل منه يباع بإيوالاتن بعشرة مثاقيل إلى ثمانية، وبمدينة مالي بثلاثين مثقالا إلى عشرين وربما انتهى إلى أربعين مثقالا)[2].

والملح كما هو معروف عند الجيولوجيين يصنف إلى صنفين ، لكل واحد منهما طبيعة تكوينه وخصوصياته.

آ- الملح البحري: ويحدث تكوين هذا الصنف من الملح بعد عملية معقدة حيث تصعد الأمواج ، فيقوم الاشعاع الشمسي بامتصاص كمية الماء وبالنتيجة تتناثر المواد المعدنية التي تركزت بعد عملية امتصاص الماء على الشاطئ أو قربه.

ب- أما الملح الصخري: وهو محور اهتمامنا فيتكون نتيجة الغزو البحري الذي يحدث حينما تغزو بحار بحارا، وتتراجع مخلفة مستنقعات، وبفعل العوامل الطبيعية -من جفاف وإشعاع شمسي وقرب النبات من تلك المستنقعات- سيحدث امتصاص ويؤدي ذلك إلى ترسب المعادن ونشأة السباخ[3]، وقد كان هذا النوع موجودا في الصحراء على شكل سباخ وامثلتها كثيرة مثل: سباخ الجل وتغازة وآوليل، وقد اعتمدت تقنية استخراج الملح على الحفر حيث يبدو على شكل ألواح، ومن ثم يحمل على الجمال لنقله إلى بلاد السودان لتنامي حاجتهم إليه. وقد أشار ابن حوقل إلى أهمية هذه المادة عند السودان حيث يقول:

---

[1] - ابن حوقل، صورة الأرض، منشورات دار مطبعة الحياة ، بيروت 1979، ص97.

2 - ابن بطوطة محمد بن عبد الله، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، د.ت، دار الكتب العلمية، بيروت، ص684.

[3] - سيدي علي البشير، الملح ودوره في التجارة عبر الصحراء من منتصف ق10م إلى منتصف ق14م ، مذكرة تخرج ، جامعة انواكشوط 89-90.

(... وحاجتهم إلى ملوك أوداغست ماسة من أجل الملح الخارج إليه من ناحية الإسلام)[1].

وفي القرن 10هـ /16م أصبح للملح أهمية قصوى في المبادلات التجارية ينعكس ذلك بجلاء في الصراع الذي نشب بين مملكة السونغاي والمملكة السعدية على مملحة تغازة.

ثم صارت مادة الملح شيئا فشيئا من المواد الأساسية التي يتم تبادلها في منطقتي الساحل الصحراوي والسوداني. والظاهر أن ندرة الحبوب في المنطقة الصحراوية هي التي دفعت سكان هذه المنطقة، لاسيما في المدن الكبرى إلى الاتصال التجاري بالمجال السوداني لا سيما منطقة زارة[2] التي يرد ذكرها بكثرة في مصادر القرن 11هـ وتاليه. وقد ظلت زارة تستقطب قوافل الملح حتى القرن التاسع عشر. فقد أشار سيدي عبد الله بن الحاج ابراهيم الى أهمية هذه المدينة في عصره، وأنها كانت مقصدا لقوافل الملح القادمة من مراكز الساحل الصحراوي فقال: (خرجت يوما من شنجيط رفقة اثنان وثلاثون ألف بعير موقورة بالملح، عشرون لأهله واثني عشر لأهل تيشيت وباعت الرفقة كلها في زارة)[3].

2- مشاكل تبادل مادة الملح:

طرحت مسألة المكان وعلاقته بوصف البضاعة المباعة غير الحاضرة. وللوهلة الأولى نلاحظ بقاء التقدير التقليدي في المسافات عند الفقهاء من ذلك إشارة ابن الهاشم القلاوي إلى المسافات بالشهر والى عشرين يوما تقديرا لمسافة بين مجالين تبادليين. كما ظل تقدير المسافات عند فقهاء المالكية حاضرا كما هو الحال في إشارة ابن الهاشم الى بعد افريقية من خراسان ودلالة النازلة هنا هو ما تنبه إليه من تسامح الفقهاء في عهد ابن الهاشم إزاء المجال السوداني القريب باعتباره أصبح دار إسلام بينما يكون العكس بخصوص مناطق الدواخل الإفريقية الوثنية التي هي دار حرب، كما أن هناك اعتبارات عملية وربما كانت وراء مثل هذا النوع من الأجوبة من ذلك مسألة بعد مناطق التسويق عن مراكز التعدين بالنسبة لمادة الملح.

وفي فتوى أخرى طرح على ابن الهاشم القلاوي السؤال التالي: (عن من مطل آخر

---

[1] - ابن حوقل، المصدر السابق، ص97.

[2] - زارة: هي نفسها جارة، تقع شمال انيور وبالقرب منه في جمهورية مالي الحالية.

[3] - سيدي عبد الله بن الحاج ابراهيم، كتاب صحيحة النقل في علوية إدوعل وبكرية محمد قل، (مخطوط)، ص 8.

...الخ)، ومدار هذا السؤال كما هو واضح حول اشكال تسليم الديون المرتبطة بمادة الملح، ويستشف من منطوق ومفهوم السؤال وجوابه تأثير المجال التجاري على المواد المبادلة والمتعامل فيها ندانيا وسلما وطرح قضية عدم امكانية تسليم الملح للمدين في زارة دليل على احتياط المشرعين إزاء اختلاف أسعار المواد صعودا وانخفاضا وعلاقة ذلك بالعقود المبرمة بين المتعاملين. ومن هنا فقد تم التشدد حول تسليم الملح في غير محله الذي قدمه فيه الدائن للمدين احتياطا من استفادة الدائن من فروق الأسعار الحاصلة في زارة التي تعتبر مركزا من مراكز تسويق الملح الهامة آنذاك.

ولذلك تم التشديد على أن البلدان أي المراكز التجارية ومجالات التبادل هي بمثابة الاجال الزمنية المحددة في العقود، وهذه المصاقبة بين المستوين الزماني والمكاني تظل وثيقة الارتباط باتساع وضيق نطاق المبادلات التجارية ومحطاتها وعلاقة ذلك بالتحولات الاجتماعية والسياسية المرتبطة بتطور نظرة الفقهاء للهوية الدينية في الزمان والمكان وهو أمر مسته تحولات تاريخية عميقة أبرز مثال عليها الفرق الواضح بين أجوبة القابسي على إشكالات المبادلات في بلاد السودان خلال القرن الرابع الهجري وتشدده في بعض مستويات هذه القضية[1] وكذلك بين القضايا المطروحة على ابن الهاشم وشيخه ابن الاعمش خلال القرن الحادي عشر عصر التحولات الكبرى في الخطاب الاسلامي في منطقة الغرب الافريقي بين الجماعات الاسلامية العربية الصنهاجية والجماعات السودانية الإفريقية.

وعن نفس النازلة ميز محمد المختار بن الاعمش بين مستويين في هذه المعاملة التجارية فصدر عن نفس المنطلق بخصوص تسليم الدين في لمركز الاصلي الذي تمت فيه عملية الاقراض وهو شنجيط، وهو بذلك موافق لرأي ابن هاشم في نفس المسألة. أما إذا كانت العملية ناتجة عن مبادلة في اطار معاملة السلم المعروفة فإن الأمر يبقى متعلقا بالمراضاة بين المتعاملين.

والظاهر أن الفتيا قد سحبت نفس اشكال المكان والزمان المشار إليهما، على نفس قضية بيع السلم الأمر الذي يؤكد الموضوع الاساس وهو قضية الفرق بين اسعار المواد كلما اقتربت من مراكز التسويق أو أصبحت داخل هذه المراكز في النطاق السوداني.

---

[1] راجع بهذا الخصوص فتوى القابسي المشار إليها في المعيار للونشريسي.

ومن الواضح أن هذه الأسئلة الفقهية لم تعد تطرح نوازل ذات طابع متصلب تربط فيه الفقهاء بين المبادلات التجارية واحتياطات متشددة في دار حرب أو دار سلم، بل لعل الأمر قد أصبح أقرب الى اشكالات فقهية تقليدية من منظور الفقه المالكي تلتزم هذا المنظور بعض الالتزام وتراعي طبيعة التحولات التي عرفتها المنطقة خلال القرون الثلاثة قبل الاستعمار.

3- نماذج من فتاوي الملح:

وتتجلى قيمة هذه النوازل فيما تصوره من حياة وواقع سكان الحواضر الصحراوية، ومن ثم فإنه يعد وثيقة تاريخية مفيدة يلزم أن ينكب عليها الباحثون ليستكملوا بذلك بعض ما تفتقر إليه الدراسات التاريخية في هذا البلد، من تصوير البيئة والكشف عن حياة المجتمع والوقوف على مشكلات ذلك العصر.

وتكشف هذه الفتاوي ما دار بين أصحاب المجموع من اختلاف في وجهات النظر مثل الحوار الرصين الذي جرى بين الفقهاء حول إشكاليات تبادل مادة الملح وسعيهم إلى مراعاة الواقع والخصوصية في بعض القضايا التي تمس حياة المجتمع ومصالحه.

وليست قيمة هذه النوازل تنحصر في الأجوبة إذ أن مثل هذه الأخيرة قد يعثر عليه الباحث في كتب أخرى، وإنما تتجلى في الأسئلة نفسها وما حملته من مضمون لواقع الحياة في تلك الحواضر، حيث طرقت تلك الأسئلة مجالات شتى ومنها:

- من مراجعة بعض الاسئلة الأخرى نجد إشارات مهمة لها دلالتها في التاريخ الاقتصادي للمنطقة مثل التأكيد على جواز قرض الملح وذلك عملا بقول خليل : "يجوز قرض ما يسلم"، وقول ابن بشير :"كلما يجوز السلم فيه يجوز قرضه"[1].

- لقد كان الفقهاء الشناقطة على وعي كبير بخصوصيات الحياة الاقتصادية المحلية مثل التأكيد على أن الملح في إطار المعاملات التجارية ليس له معيار شرعي (فمعياره العادة ولكل بلد عادة فمنهم من عادته بالعدد دون القياس كبلادنا هذه فما هو المثل في الملح يقضي قرض الملح...)[2].

- مسألة قياس طول وعرض العدائل تم التنبيه فيها الى القياس بالأشبار طولا وعرضا كما يجوز بغير ذلك، وكان الفقهاء

[1] - مجموع النوازل، عبد الرحمن الملقب انبوي بن باب أحمد المحجوبي الولاتي، مخطوط بمكتبة أب ولد أن، تفرغ زينة، ص 161.
[2]- المصدر نفسه، ص 161.

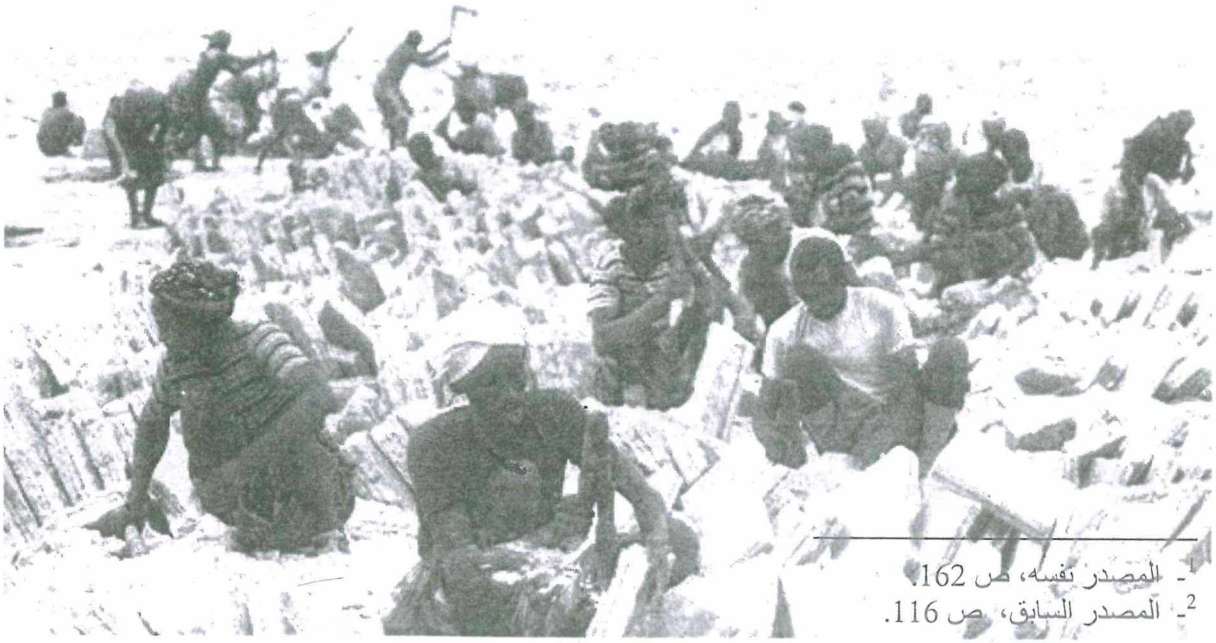
متسامحين في هذا الموضوع بترك الأمر للعرف أي للعادة[1].

- الاشارة الى إن التفاضل بين الملح إنما هو بالعدد وإلى أن ملح آمرسال وهو المستخلص من السباخ الصحراوية التي لا تشاكل مراكز التعدين الكبرى هو بمنزلة الملح الآخر، ودلالة المسألة هنا هي أهمية كل أشكال مادة الملح في التجارة آنذاك[2].

الخاتمة:

وهكذا بتعدد أمثلة هذه المسائل الفقهية وتطابق الأجوبة يأخذ العادة وواقع المكان والزمان، فإن الفتاوي تكون لعبت دورا بارزا في صياغة الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الشنقيطي. ويكون الرجوع إلى هذه الفتاوي في كتابة تاريخ هذه الحقبة لهذا المجتمع مسألة في منتهى الأهمية من حيث أنها تعطي فرصة للإطلاع على على مصادر جديدة واستنطاقها ومقابلتها مع المتوفر من المصادر التقليدية من أجل كتابة تاريخ أكثر شمولية ومصداقية.

ويبقى أن نقول أن مزيدا من البحث في المصادر المحلية سيكشف عن معطيات جديدة لإعادة النظر في الأعمال التاريخية عن البلد وساكنيه.



1- المصدر نفسه، ص 162.
2- المصدر السابق، ص 116.

الأسس المنهجية للدعوة المرابطية

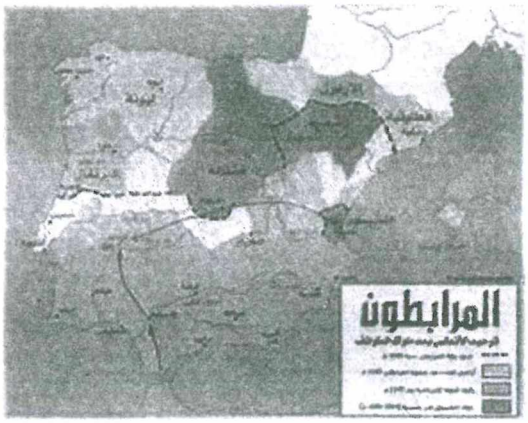
الدكتور الطيب بن عمر
مدير مكتب رابطة العالم الإسلامي
بموريتانيا

المقدمة

الحمد لله الذي أنعم علينا بنعمه التي لا تحصى كما قال تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها)[1]، والصلاة والسلام على خير خلقه، وخاتم أنبيائه ورسله، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: فقد شاءت قدرة الله عزز وجل، أن يكون لقيام الدولة المرابطية دور بارز في نشر الإسلام وقيمه ومثله العليا في شمال وغرب إفريقيا وفي الأندلس أيضا، حيث تعتبر الدولة المرابطية واحدة من أبرز الدول الإسلامية، التي تأسست على الفكر الإسلامي الوسطي على مذهب الإمام مالك رحمه الله، وعاشت عمرها القصير في الدعوة إليه والدفاع عنه، ومحاربة البدع والانحرافات الفكرية، وقد قامت هذه الدولة على أسس

[1] سورة إبراهيم، الآية 34



فكرية ثابتة تمثلت في نشر الإسلام وتعاليمه السمحة والقيام بواجب مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتوحيد الأمة على أساس منهج الإمام مالك وفتياه في قضايا الدين والإصلاح والعدالة الاجتماعية وفي جوانب الحياة كلها، ويعتبر قيام هذه الدولة هو أبرز المآثر التاريخية لموريتانيا، ولهذا ظل انطلاقهم صفحة مشرقة، في تاريخ الغرب الإسلامي، وغرب إفريقيا حيث استطاع قادة هذه الدولة توحيد بلاد المغرب وتثبيت دعائم الإسلام فيها وإنقاذ الأندلس من خطر النصارى، وتشييد دولة عزيزة الجانب انتظم المغرب كله في سلكها، وامتد سلطانها من السودان جنوبا إلى جبال البرانس شمالا ومن المحيط الأطلسي غربا إلى حدود تونس شرقا[2].

[2] راجع تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي 19/4،/مكتبة النهضة المصرية/1967م/ ومعهد البحوث والدراسات الإسلامية دراسة مسحية شاملة عن موريتانيا،

ولما كان هذا الموضوع، بهذه الأهمية في التاريخ السياسي والديني والعلمي والاجتماعي، في حياة المجتمع المرابطي الشنقيطي رأيت أن أكتب فيه لأضيف إلى المكتبة الإسلامية إضافة متواضعة على قدر جهدي، ربما كانت قاصرة، ولكنها على كل حال تبرز بعض المآثر التاريخية، لبلادنا العزيزة، وتلقي الضوء على صفحات مشرقة، من تاريخها المجيد وقد اقتضت طبيعة البحث أن يشتمل بعد المقدمة على أربعة أسس يسبقها تمهيد وتليها خاتمة وفي ما يلي بيان ذلك:

التمهيد: التعريف بالمرابطين، ومؤسس دولتهم

الأساس الأول: التعليم والتربية الإسلامية

الأساس الثاني: مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأساس الثالث: المذهب المالكي ركيزة الدعوة المرابيطة

الأساس الرابع: العدالة الاقتصادية

جامعة الدول العربية ص:15، وعصمة عبد اللطيف دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب افريقيا ص127-128 وسلام الهرفي دولة المرابطين في عهد علي بن يوسف بن تاشفين ص:57

التـــمـــهـــيـــد:

المرابطون مجموعة من القبائل أبرزها: لمتونة وجدالة ومسوفة وجزولة وتندغ ولمطة وكان لهذه القبائل أثر بارز في تاريخ الغرب الإسلامي ونشر لواء الإسلام في شمال وغرب إفريقيا[1] والأندلس.

وهذه القبائل الآنف ذكرها جزء من قبيلة صنهاجة المشهورة التي كتب عنها كثير وذهبت الغالبية من النسابة والمؤرخين قديما وحديثا إلى أنها من العرب القحطانيين الحميريين، وممن جزم بعروبتها ابن سلام وابن الكلبي والزبير بن بكار والطبري والهمذاني والجرجاني والسمعاني وابن الأثير والسلطان الأشرف عمر بن يوسف بن رسول وابن خلكان وابن جزي الكلبي وابن الخطيب والفيروز آبادي واليعقوبي وصاحب الحلل الموشية والرشاطي وعبد الغني الإشبيلي وعبد الحق المالكي وغيرهم.

[1] - ومحمد عبد الله عنان: دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي الطبعة الثانية مكتبة الخانجي القاهرة، 1389هـ ص 298 وحسن أحمد محمود: قيام دولة المرابطين ص 39-40.

وقد أشار إلى عروبتهم صاحب عمود النسب[1] حين عرض لنسب يوسف بن تاشفين اللمتوني بقوله:

يوســـف العـــدل ابـــن تاشـــفينا

الحميـــري ثـــم مـــن لمتونـــا

وقد قدر لهذه القبائل أن يكون لها دور بارز في نشر الإسلام في شمال وغرب إفريقيا وذلك حين أسس عبد الله بن ياسين الجزولي رباطه للدعوة وفق منهج الإمام مالك .الذي تمخض عن قيام دولة المرابطين التي حكمت الغرب الإسلامي (448-542هـ).
فقد كان الفقيه المجاهد المؤسس لهذه الدولة عبد الله بن ياسين رحمه الله على سيرة فقهاء المالكية في الزهد والتقشف والاقتداء بالسلف الصالح، وقد اجتمع فيه كثير من الخصال الحميدة، ولعل أبرز ما تميز به رحمه الله منهجه الفكري الذي تابع فيه رجال خير القرون، وبذلك توج علمه الغزير وزاده الله به نورا على نور،ويصفه ابن أبي زرع بأنه: " من الأذكياء النبهاء النبلاء ومن أهل الدين والتقى والورع والفقه والأدب والسياسة مشاركا في العلوم[1] ويتفق كثير من الباحثين الذين تناولوا حياته على أنه لم يكن فقيها فقط وإنما كان عالما محدثا ومفسرا ويذكر عنه إبراهيم الجمل إنه فسر القرآن لأصحابه وكان من تلامذته محدثون، ثم يقول:" وقد برع في الفقه والحديث والتفسير وفي السياسة والجهاد وقيادة الشعوب وقادة الجيوش فهذا ما لم يحدث قبل داعية الله ابن ياسين -رحمه الله- إلا ما ندر في الرعيل لأول في تاريخ دعوتنا المجيدة، ولم يحدث بعده إلا مقلدا له[2] قد أجمع الرواة على أنه كان من الفقهاء النابهين الحذق شهما قوي النفس ذا رئي وخير، وتدبير حسن، وفوق ذلك قائدا مقداما وزعيما شجاعا ومجاهدا مخلصا[3].

ولذلك استطاع أن يقيم دولة عزيزة الجانب على أسس راسخة في المنهج والفكر والإصلاح وسنتناول هذه الأسس من خلال هذا البحث.

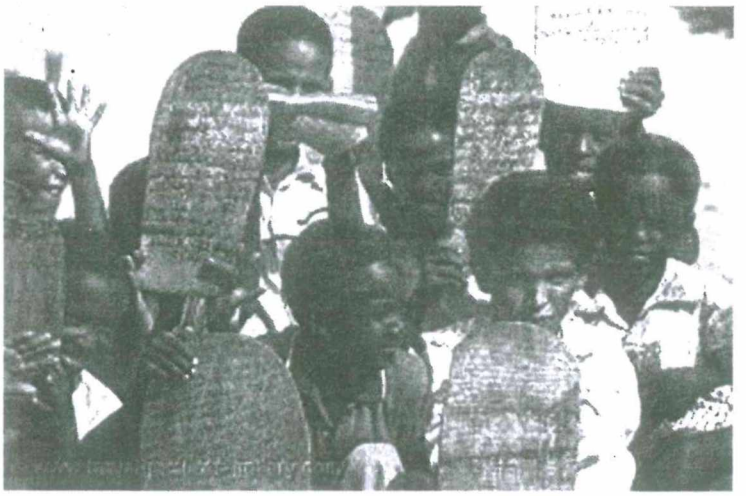
الأساس الأول: التعليم والتربية الإسلامية

إن الإسلام دين العلم، أمر به وحث عليه، ورفع من شأنه...

يقول الله تعالى: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات﴾[2].

[1] - هو أحمد البدوي المجلسي: فقيه ومؤرخ له اليد الطولى في علم السيرة والأنساب توفي حوالي 1220 هـ بكر أبو زيد، طبقات النسابين، ص 186-187 الطبعة الأولى، دار الرشيد بالرياض 1407

[2] سورة محمد، الآية 19،



ويقول عز وجل: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم .والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير﴾[1].

ويقول جل شأنه: ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[2].

وفي الحديث: "من يريد الله به خيرا يفقه في الدين"[3].

ولما كان الدين الإسلامي في أصل تعاليمه يأمر بالتعلم قبل العمل ويحث عليه، ويرغب فيه ويرفع من شأنه[4] وشاءت قدرة الله عز وجل أن أكرم أهل بلاد شنقيط بالهداية إلى الإسلام كان لا بد أن يتعلموا من الدين ما تؤدي به أركان الإسلام أداء صحيحا وتعرف به أوامره ونواهيه وفرائضه وحدوده.

ولذلك كان عبد الله بن ياسين يؤمن إيمانا عميقا بتعاليم الإسلام، ويعلم أن تحقيق أهداف الدعوة يحتاج لتكوين رجال صالحين يعرفون تعاليم الإسلام معرفة صحيحة، لأن تحقيق نجاح الدعوة الإسلامية لا بد أن يكون مبنياً على تعاليم الكتاب والسنة.

لذلك، فإنه بدأ مهمة الدعوة والإصلاح التي قادها بالتعليم والتربية الإسلامية، فما إن خرج مع أمير الملثمين يحيى بن إبراهيم الجدالي، حتى بدأ يعظ الركب ويذكرهم بما يجب عليهم نحو خالقهم، ويعلمهم أصول دينهم، ويدعوهم إلى الجهاد، وإعلاء كلمة الله، بلغة عربية سهلة ولهجة صحيحة، يفهمها الجميع، ويؤكد على المحافظة على الصلاة، بطهارة في وقتها مع الجماعة[5].

ولما وصل الركب إلى ديار الملثمين، قام الأمير يحيى بن إبراهيم الجدالي عن راحلته، وأخذ بزمام البعير الذي عليه عبد الله بن ياسين، تعظيماً له، وقدمه إلى الحاضرين

[1] سورة المجادلة، الآية 11.
[2] سورة الزمر، الآية 9،
[3] صحيح البخاري 26/1.
[4] راجع المصدر السابق 25/1.

[5] إبراهيم الجمل: ص 65، وعصمت عبد اللطيف: ص65–66

قائلاً: "هذا عبد الله بن ياسين، محيي سنة الرسول عليه الصلاة والسلام، جاء ليعلمنا أمور ديننا، ويدعونا إلى ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم".

فتلقاهما الناس بالإكرام، وفرحوا بقدومهما ورحبوا بالفقيه عبد الله بن ياسين، وبالغوا في إكرامه[1].

وجلس فيهم يعلمهم القرآن، وأحكام الإسلام، وفرائضه، منقادين لتعاليمه، وممتثلين لأوامره ونواهيه، وبقي على هذا الحال حتى خرجت عليه طائفة من أهل الشر ضاقت ذرعا بتطبيق تعاليم الإسلام[2].

وقد قاد هذه الطائفة رجل من الملثمين يدعى الجوهر بن سحيم، واتفق مع بعض كبراء قومه فعزلوا عبد الله بن ياسين، واعتدوا عليه فخرج منهم خائفا يترقب[3].

إلا أن الأمير يحيى بن إبراهيم الجدالي الذي جاء به أصر على بقائه واستمرار الاستفادة منه، فلحق به وقال له: إنما أتيت بك لأنتفع بعلمك في خاصة نفسي، ودِيني، وما علي في من ضل من قومي[4].

فوافق عبد الله بن ياسين على البقاء معه ومن هنا بدأ الدور الإيجابي في دعوته، حيث أشار عليه الأمير يحيى بن إبراهيم بالخروج إلى الجزيرة بالبحر[5]، يمكنه فيها اعتزال المشاغبين، ويقيم فيها رباطا يكون مقرا له ولدعوته، وحصنا لأتباعه يدفع عنهم خطر أعدائهم، ويتيح لهم لونا من الحماية يفيئون إلى ظلها، وينصرفون إلى تعليمهم وعبادتهم وإعداد أنفسهم للجهاد.

فوافق عبد الله بن ياسين على هذا الرأي وارتاح له[6] وليس ذلك بغريب منه، فهو قد تعود على حياة الرباط، حيث أخذ العلم في رباط وجاج بن زللو اللمطي، وعاش فيه فترة من الزمن.

ولا ندري بالتحديد كم كانوا حين انتبذوا مكانهم ذاك وإن قيل إن عبد الله بن ياسين ويحيى بن إبراهيم الجدالي عندما دخلا في

---

[1] ابن الأثير: الكامل في التاريخ 8 / 74

[2] ذكر ابن الأثير أن هذه الطائفة من الملثمين ضاقت ذرعا بتعاليم الإسلام التي يعلمهم إياها عبد الله بن ياسين، فقالوا له: أما ما ذكرت من الصلاة والزكاة فصحيح قريب، وأما قولك من قتل يقتل، ومن سرق يقطع، ومن زنى يجلد أو يرجم، فأمر لا نلتزمه اذهب إلى غيرنا .. الكامل في التاريخ: 74/8

[3] ابن عذارى: البيان المغرب، في أخبار الأندلس والمغرب 4/7–9.

[4] ابن أبي زرع: الأنيس المطرب ص 124

[5] تقدم الكلام عن مكان هذه الجزيرة في المبحث الأول من هذا الفصل

[6] ابن أبي زرع: الأنيس المطرب، ص: 123 – 125، وحسن أحمد محمد: قيام دولة المرابطين ص124. وإبراهيم الجمل: المرجع السابق ص75–76.

الجزيرة كان يصحبهما سبعة رجال من الملثمين[1].

وفي هذه الجزيرة بنوا رباطاً وأقاموا فيه للدعوة يتعلمون القرآن وأحكام الإسلام، ويعبدون الله تعالى، فسمع الناس بأخبارهم، وأقبلوا يفدون إليهم، ولم تمض ثلاثة أشهر حتى اجتمع عليهم عدد كبير من أشراف صنهاجة[2].

وقد بذل عبد الله بن ياسين – رحمه الله – لأصحابه في الرباط كل ما في وسعه من العناية، وحرص على تكوين جيل من الدعاة القادرين على حمل مسؤولية الدعوة الإسلامية طبقاً لمنهج السلف الصالح رضي الله عنهم، فلم يتوان في تعليمهم عقيدة الإسلام وأحكامه من الكتاب والسنة، حتى تفقهوا في الدين[3].

وقد اشتهر عن عبد الله بن ياسين – رحمه الله – حب الالتزام بتعاليم الإسلام والنصح للمسلمين، والتفاني في الإخلاص للدعوة الإسلامية، وبهذه الصفات استطاع أن يكون في رباطه دعاة صالحين، يلتزمون بتعاليم الإسلام على نهج السلف الصالح، وقد برز هذا الرباط في نواحي ثلاث: التعليم، والعبادة، والقضاء على عنصر الفتنة والانحرافات الفكرية[4].

ولم يغفل المرابطون أمر الدعاية لرباطهم ونشر أخباره بين الناس، بل إن عبد الله بن ياسين كان يبعث بعض المساعدات المالية إلى طلاب العلم ويشرح لهم منهج المرابطين القائم على الكتاب والسنة، وما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم، والتابعون لهم باحسان، فكان الناس يقبلون عليه ويحبونه ويرضون بأحكامه عن طيب خاطر[5].

وبهذا المنهج استطاع عبد الله بن ياسين – رحمه الله – أن ينجح في خطته في الدعوة، فتداعت إليه الناس من كل الجهات، التي انتشر فيها خبره، وما يقوم به من تعليم الإسلام، والدعوة إلى الحق، وتمكن من تكوين جيل من الفقهاء المالكيين، عرفوا بالتقوى والورع وإنكار الذات، خلصت نياتهم وزكت نفوسهم[6].

---

[1] ابن أبي زرع: المصدر السابق ص 125، وابن خطيب: المصدر السابق ص 227، وعصمت عبد اللطيف المرجع السابق ص 73.

[2] راجع الأنيس المطرب، المصدر السابق ص 125.

[3] راجع المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها 75 وقيام دولة المرابطين: المرجع السابق ص: 144

[4] حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام 4 / 285

[5] راجع الأنيس المطرب: المصدر السابق ص: 125، ص: 144 – 145، 158 ص 125

[6] حسن أحمد محمود: قيام دولة المرابطين ص 148.

كما استطاع هذا الفقيه الداعية أن يكون من قبائل الملثمين قوة إسلامية تقوم على: الإيمان الراسخ بالله عز وجل، وإقامة شعائر الإسلام، مع التمسك بمذهب الإمام مالك رحمه الله[1].

والواقع أن تعاليم عبد الله بن ياسين – رحمه الله – في هذا الرباط أعطت ثمارها كاملة، فقد تمخض عنها تأمين مركز قوي للدعوة الإسلامية، وتكوين قوة إسلامية سنية ذات شوكة وعزم يهابها أعداء الإسلام.

وقد وصفهم ابن خلكان بقوله: (وكان قد ظهر لأبطال الملثمين في المعارك ضربات بالسيوف تقد الفارس وطعنات تنظم الكلى، فكان لهم بذلك ناموس ورعب في قلوب المنتدبين لقتالهم)[2].

الأساس الثاني: مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

من الأسس المهمة التي قامت عليها دعوة المرابطين مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مبدأ إسلامي عظيم، متفق على وجوبه بين المسلمين، ولم يخالف في ذلك إلا طائفة من الرافضة، الذين يقولون بعدم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بوجود الإمام الذي ينتظرونه.

قال النووي: (وقد تطابق على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وهو أيضا من النصيحة التي في الدين، ولم يخالف في ذلك إلا بعض الرافضة، ولا يعتد بخلافهم)[3].

وقد تجاهل ابن حزم هذا الخلاف، فلم يذكره حيث قال: (اتفقت الأمة كلها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا خلاف من أحد منها)[4]. ويقول القاضي عبد الجبار: لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما الخلاف في أن ذلك هل يعلم عقلا أو لا يعلم إلا سمعا[5].

وقد دل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكتاب والسنة والإجماع، فمن القرآن الكريم قوله تعالى: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون"[6]

---

[1] أحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس ص 271.
[2] وفيات الأعيان 7 / 113.
[3] شرح صحيح مسلم 2 / 22.
[4] الفصل في الملل والأهواء والنحل 5 / 19.
[5] شرح الأصول الخمسة: ص 142.
[6] سورة آل عمران: الآية 104.

قال الشوكاني: (وفي الآية دليل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجوبه ثابت بالكتاب والسنة، وهو من أعظم واجبات الشريعة المطهرة، وأصل عظيم من أصولها، وركن مشيد من أركانها، وبه يكمل نظامها ويرتفع سنامها)[1].

وذكر ابن كثير أن المقصود من هذه الآية أن تكون فرقة من هذه الأمة متصدية لهذا الشأن، وإن كان ذلك واجبا على كل فرد من الأمة، بحسبه، كما ثبت في صحيح مسلم[2].

ومن السنة التي تدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قوله صلى الله عليه وسلم: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[3].

وقد ذكر الله عز وجل خيرية هذه الأمة على الأمم الأخرى، وقرن ذلك باتصافها بأداء واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بعد الإيمان بالله تعالى، حيث قال في كتابه العزيز: "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله"[4].

قال الشوكاني عند تفسيره لهذه الآية: (خير أمة ما أقاموا على ذلك واتصفوا به، وإذا تركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر زال عنهم ذلك)[5].

وعلى كل حال، فإن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، من المبادئ الإسلامية المهمة، وهو أصل عظيم من أصول الإسلام، وواجب من واجباته، وبالقيام به تحمل الناس على السير في طريق الحق، فتقل المفاسد، وتسود المثل العليا الرفيعة.

وكان فقهاء المالكية في المغرب الإسلامي – على ما تذكر المصادر – أهل جرأة في بيان الحق، ومن أكثر الناس أداء لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

[1] فتح القدير 1 / 369 وراجع: تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل القرآن 4 / 38، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن 4 / 165.

[2] تفسير ابن كثير 1 / 390.

[3] صحيح مسلم في شرح النووي 2 / 22 – 25، والمنذري مختصر صحيح مسلم ص 16، تحقيق الألباني، الطبعة الخامسة، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق 1405هـ.

[4] سورة آل عمران: الآية 110.

[5] فتح القدير 1 / 371، وراجع تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل القرآن 4 / 43 – 46، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن 4 / 170 – 172، وتفسير ابن كثير 1 / 391.

وقد تجاوز ذلك عامة الناس إلى الأمراء، فكانوا يقولون كلمة الحق أمامهم لا يخشون في ذلك لومة لائم[1].

وقد تمثل المالكيون قول الإمام مالك – رحمه الله – حق على كل مسلم أو رجل، جعل الله في صدره شيئا من العلم والفقه أن يدخل إلى كل ذي سلطان يأمره بالخير، وينهاه عن الشر، ويعظه حتى يتبين لأن العالم إنما يدخل على السلطان بذلك فإذا كان فهو الفضل الذي ما بعده فضل[2].

لقد اطلع فقهاء المالكية في المغرب والقيروان، بهذا الأمر بعدما ظهر لهم انحراف الناس عن جادة الحق، وانحراف الأمراء إلى غير إصلاح أحوال المجتمع، فقاموا بواجبهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وشنوا على المفاسد والمناكر حربا لا هوادة فيها، وضيقوا على أهلها في ملاهيهم، وحاربوا أصحاب العقائد الضالة[3].

وكان عبد الله بن ياسين يترسم خطى فقهاء القيروان وغيرهم من فقهاء المالكية في المغرب، فلم يقنع بتعليم الناس وتثقيفهم في دينهم، بل أمر بالمعروف ونهى عن المنكر، وإذا كان فقهاء القيروان قد قاموا بمحاولات فردية في هذا السبيل[4] فإن عبد الله بن ياسين أسس دولة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سخرت سيوفها لتقويض صرح الباطل، وتطهير المجتمع من أدرانه ومفاسده.

وتتفق المصادر والمراجع على أن عبد الله بن ياسين كان من أكثر علماء المسلمين قياما

---

[1] ذكر القاضي عياض أمثلة كثيرة تدل على أن فقهاء المالكية في المغرب والقيروان كانوا يهابون الأمراء في بيان الحق، ويخشون في ذلك لومة لائمة ومن ذلك قوله ولما قال منصور علي بن الأغلب والدنا من القيروان، خرج إليه أسد بن الفرات، وأبو محرز وهما قاضيان، كان من قوله لهما: اخرجا معنا أما تعلمان أن هذا ظلم المسلمين؟ فقال أسد: قد كنتم أعوانا له وأنتم وهو على مثل هذه الحال: ترتيب المدارك 3 / 308 تقديم أحمد البركاش، وعبد القادر الصحراوي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية 1388هـ.

[2] ابن فرحون: الدباج المذهب ص 27.

[3] القاضي عياض: ترتيب المدارك 4 / 60، تحقيق عبد القادر الصحراوي، الطبعة الثانية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية 1403 هـ وحسن أحمد محمود: قيام دولة المرابطين ص 171.

[4] ذكر القاضي عياض: أن السحنون ابن السعيد التنوخي كان يؤدب الناس على الأيمان التي لا تجوز، من الطلاق، والعتق حتى لا يحلفوا بغير الله عز وجل، ويؤدبهم على سوء الحال، وما نهى عنه، ويأمرهم بحسن السيرة والقصد، ويقيم الحدود في الجامع، ويضرب بالدرة على القفا، وقيد امرأة كانت تتهم بسوء حال حتى ثبتت عنده توبتها، وضرب أخرى كانت تتهم بالجمع بين الرجال والنساء وبنى باب دارها ونقلها بين قوم صالحين، وكان يجمع الصوفية من البوادي، فيجتمعوا إليه منهم، نحو 1000 يختار 100 قوية منهم يستعين بها على رد المظالم، راجع ترتيب المدارك 4 / 59، 61، 67.

بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويشير القاضي عياض لذلك في قوله: (كان موصوفا بعلم وخير أخذ من الشدة في ذات الله تعالى وتغيير المناكر وإنذار الناس)[1].

ويقول الدكتور حسن أحمد محمود: واستطاع ذلك الفقيه المتواضع – يعني عبد الله بن ياسين – أن يخلق جيلا من المحاربين الأشداء، يتعصبون لفكرته، ويخفون إلى نصرته، ويبايعون على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.[2]

ونستطيع أن نقرر أن من المبادئ الأساسية التي نادى بها عبد الله بن ياسين وطبقها بواقعه ومضى شهيدا في سبيلها، مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد باشر هذا المبدأ الإسلامي العظيم في أول يوم بعد قدومه على الملثمين في مسيرة الإصلاح المظفرة التي قادها، وكانت البداية بالأمير نفسه، حيث علم أن له 9 زوجات حرائر، فأخبره بأن دين الإسلام لا يبيح الجمع بين أكثر من أربع حرائر، فاستجاب الأمير له، وفعل مثل ذلك مع بقية أمراء صنهاجة.[3]

وتتابعت مسيرة الإصلاح على هذا المبدأ، فكان حربا على البدع والفساد، والإثم، لا تكاد عصبته تطأ أرضا حتى تغير المنكر، وتقطع المزامير وتريق الخمور.[4]

وقد كون تلاميذه على هذا المبدأ وعودهم عليه، حتى صاروا مجتمعا يسود فيه التقوى والصلاح، لا تأخذه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لومة لائم.[5]

وإذا كانت أحكام الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، تقتضي أن لا يأخذ مال مسلم بغير حق، ولا يضرب ظهره بغير حق[6]، لأن ذلك إثم وعدوان محرم لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إن دماءكم وأموالكم وأبشاركم وأعراضكم حرام عليكم"[7].

أقول: إذا كانت أحكام الإسلام قد قضت بذلك، فإن عبد الله بن ياسين كان عادلا، عفيفا لا يتجاوز الحدود التي رسمتها

---

[1] المصدر السابق نفسه 8 / 81.
[2] قيام دولة المرابطين ض 172.
[3] راجع: ابن أبي زرع: الأنيس المطرب ص 124، ورشود محمد السلمي: شعر الزهد في عصر المرابطين الموحدين ص 28، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم الدراسات العليا، شعبة الأدب والبلاغة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة 1410 هـ.
[4] الأنيس المطرب: المصدر السابق ص 71، - 73.
[5] المرجع السابق نفسه ص 85، ورشود محمد السلمي: المرجع السابق ص 28.
[6] ابن حزم: الفصل 5 / 24.
[7] صحيح البخاري مع الفتح 13 / 26.

الشريعة الإسلامية، فلم يهتك حريما ولم يأخذ مالا بغير حق، وكذلك تلامذه من بعده.[1]

بل على العكس من ذلك، فقد اشتهر عنهم الزهد في الدنيا، والخوف من الله عز وجل، والعدل، والإنصاف، والتحلي بالحكمة والموعظة الحسنة، والتواضع، والسلوك الإسلامي المثالي أثناء مسيرة الإصلاح التي نجحوا فيها.[2]

والواقع أن عبد الله بن ياسين – رحمه الله – قد توفرت فيه صفات الداعية الناجح، وبذلك استطاع أن يحول الملثمين إلى دعاة صالحين متفانين في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ونصرة السنة، ومحاربة من حاد عن جادتها.

الأساس الثالث: المذهب المالكي ركيزة الدعوة المرابطية

لعل مما يجدر ذكره هنا، قبل الحديث عن المذهب المالكي في عهد المرابطين هو أن بلاد المغرب الإسلامي بفضل الله تعالى قد تميزت بطابعها السني إذا ما استثنينا بعض الحركات العابرة في التاريخ والتي لم يكن لها تأثير على ائتلاف وانسجام المجتمع السني المالكي في المغرب الإسلامي[3]

ورغم أن المذهب المالكي بعد أن وصل إلى الغرب الإسلامي واستقر به ظل مستحكما وسائدا إلى هذا الحين فإن المصادر تتفق على أنه لم يدخل المغرب الإسلامي إلا بعد مذهبي أبي حنيفة النعمان "ت 150 هـ" والأوزاعي (ت 150 هـ) ويظهر - والله أعلم – أن أول المذاهب الفقهية دخولا إلى الأندلس والمغرب، هو مذهب الأوزاعي، وهذا ما أشار إليه أحمد المقري بقوله: "واعلم أن أهل الأندلس كانوا في القديم على مذهب الأوزاعي، وأهل الشام منذ أول الفتح"[4]

ولا يمنع ذلك وجود المذهب الحنفي مبكرا في المنطقة كما صرح به القاضي عياض اليحصبي بقوله: "وأما افريقية، أي تونس، وما ورائها فقد كان الغالب عليها في القديم مذهب الكوفيين الى أن دخل علي بن زياد ت 138 هـ، وابن الأشرس (ت 170 هـ)، والبهلول بن راشد (ت 183هـ)، وبعدهم أسد

---

[1] راجع ابن الأثير: الكامل في التاريخ 8 / 76، وحسن أحمد محمود: قيام دولة المرابطين ص 173.

[2] راجع ابن أبي زرع: الأنيس المطرب ص 26

[3] انظر المذهب المالكي عنصر ائتلاف في المغرب الإسلامي لسعد غراب ص: 26 ومحمد السليماني مقدمة قانون التاويل ص: 37

[4] نفح الطيب 230/3 تحقيق احسان عباس، وراجع: نيل الابتهاج لأحمد بابا التنبكتي ص 191 .

بن الفرات ت 213 هـ، وغيرهم بمذهب مالك"[1].

أما المغرب الأقصى[2] فلم يصل إليه المذهب المالكي إلا متأخرا وهو ما أكده أحمد أمين في كتابه: ظهر الإسلام بقوله: "ثم أبو ميمونة دراس بن إسماعيل الحراوي الفاسي، وهو الذي أدخل فقه مالك الى المغرب الأقصى، بعد أن كان أهله على مذهب أبي حنيفة وكان من الحفاظ المعدودين والفقهاء المشهورين مات بفاس سنة 357 هـ".[3]

قلت: وقد ساد المذهب المالكي وكانت له الغلبة في النهاية يقول القاضي عياض مبينا ذلك: ،"ولم يزل المذهب المالكي يفشو الى أن جاء سحنون ت 240 هـ فغلب في أيامه وفض حلق المخالفين واستقر المذهب بعده في أصحابه في تلك الأقطار إلى وقتنا هذا".[4]

وتعود الصلة الحقيقية الفعلية للمرابطين بالمذهب المالكي إلى القرن الخامس الهجري حين وفد عبد الله بن ياسين الجزولي (ت451هـ)، على قبائل الملثمين وأسس رباطه [5] الذي يعتبر هو المدرسة الأولى للمرابطين في المنطقة.[6]

ومن المعلوم أن دولة المرابطين أخذت منذ تأسيسها بالمذهب المالكي بجد وعناية ووطدت أركانه وعممته في جميع أنحاء البلاد التي حلت بها .

يقول المراكشي: لم يكن يقرب من أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين، ويحظى عنده إلا من علم علم الفروع، أعني فروع مذهب مالك فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب وعمل بمقتضاها ونبذ.

---

1 . ترتيب المدارك 25/1 وطبعة المغرب

2 لقد اصطلح على تقسيم المغرب الى ثلاثة أقسام كبيرة، بحسب قربها أو بعدها من مركز الخلافة في المشرق، وهي: المغرب الأدنى، والمغرب الأقصى، والمغرب الأوسط، راجع أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص 10 – 12، ومحمد يوسف مقلد، موريتانيا الحديثة ص 129 .

3 ظهر الاسلام، 1 /299، دار الكتاب العربي بيروت

4 ترتيب المدارك 1/ 25، قلت: لايمنع ذلك من وجود بعض الأفراد الذين تمذهبوا بمذاهب أخرى .

6 ذكر ابن خلدون في كتابه العبر: 183/6، أن عبد الله بن ياسين الجزولي أسس رباطه في ربوة يحيط بحر النيل من جهاتها ضحضاحا في المصيف وغمرا في الشتاء وفسر جمهور الباحثين ماقصده ابن خلدون بإحدى الجزر "التيدرة" شمال "رأس تيمريس" على بعد 30 كلم من نواكشوط عاصمة موريتانيا حاليا

5 راجع محمد الصوفي، المرجع السابق 34، والخليل النحوي، المرجع السابق ص 65 .

الخاتمة:

في الواقع أن الدولة المرابطية تعتبر إحدى أبرز الدول الإسلامية التي تأسست على منهج الإمام مالك في الوسطية والاعتدال، وترسم خطى أئمة السلف الصالح، وفي هذه الخاتمة أود أن أضع بين يدي القارئ الكريم أهم ما توصلت إليه من نتائج في هذا البحث:

1. *إن المنهج الفكري الوسطي المالكي ظل هو السائد في المنطقة في عهد المرابطين طيلة فترة حكمهم.*

2. *إن انطلاق المرابطين من صحرائهم في نشر الإسلام ظل على مر العصور هو أبرز المآثر التاريخية لموريتانيا.*

3. *إن المرابطين استطاعوا بناء مجتمع صالح يحافظ على القيم والمثل العليا الرفيعة ويولي العلم أهمية قصوى.*

4. *إن المرابطين كانوا حراس السنة، يحبون الأتباع ويكرهون الانحرافات الخلقية وكل تعقيد فكري.*

5. *إن قيام الدولة المرابطية يعتبر بمثابة صفحة مشرقة في الحضارة الإسلامية وقيمها ومثلها العليا الناصعة....*

6. *إن أبرز ما تميزت به دولة المرابطين وفاؤها للإسلام ودورها الريادي في نشره.*

7. *إن المرابطين بإخلاصهم وحكمتهم نجحوا في بناء دولة إسلامية عزيزة الجانب أنتظم الغرب الإسلامي في سلكها.*

8. *إن المذهب المالكي ظل عامل أتلاف المجتمع المرابطي بوصفه يمثل منهج الوسطية والاعتدال في الفكر الإسلامي السني.*

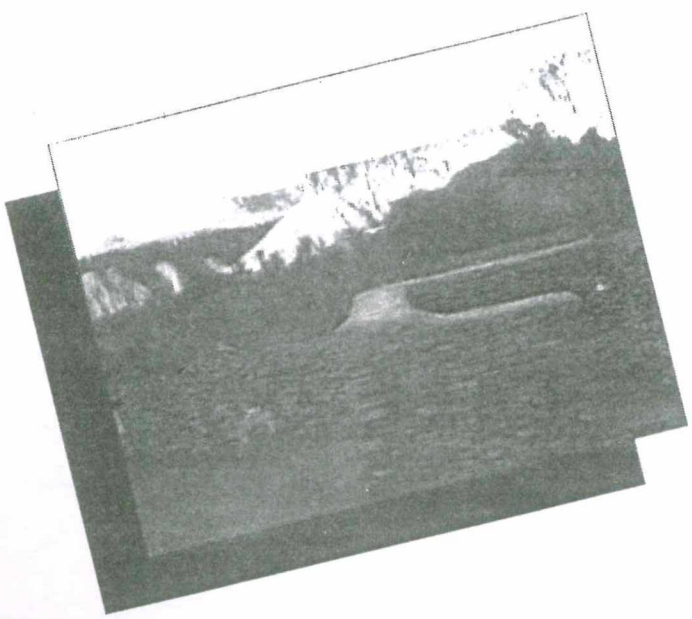
9. *إن الدولة المرابطية قامت على مبادئ الإصلاح والعدالة الاجتماعية والاقتصادية، ولذلك صارت دعوتها محل ترحيب في كل بلد حلت به.*

10. *إن أمراء المرابطين وقادتهم كانوا دعاة لإقامة العدل ورفع الظلم والقضاء على مظاهر الفساد لا يبتغون من الحياة الدنيا سوى الإصلاح ...*

قائمة المصادر والمراجع:

- ومحمد عبد الله عنان دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي الطبعة الثانية مكتبة الخانجي القاهرة، 1389هـ ص 298
- وحسن أحمد محمود: قيام دولة المرابطين دار الفكر العربي ص 39-40.
- أحمد البدوي المجلسي،عمود النسب بشرح حمد بن الأمين المجلسي، إكمال وتعليق أحمد بن أحمد المختار، طبعة قطر،
- بكر أبو زيد، طبقات النسابين، الطبعة الأولى، دار الرشيد بالرياض 1407
- دار العربية بيروت صحيح البخاري 26/1
- جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر 12/1-13 طبعة درا الفكر بيروت/
- إبراهيم الجمل،الإمام عبد الله بن ياسين / طبعة دار الإصلاح 1981م/
- وعصمة عبد اللطيف دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب افريقيا /دار الغرب الإسلام بيروت 1408هـ/
- ابن الأثير الكامل في التاريخ 8 / 74/دار الكتاب العربي /
- ابن عذارى: البيان المغرب، في أخبار الأندلس والمغرب 4 / 7 – 9/دار الثقافة بيروت
- ابن أبي زرع: الأنيس المطرب، دار المنصور الرباط 1972م/
- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام
- حسن أحمد محمود: قيام دولة المرابطين.دار الفكر العربي
- أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس. دار النهضة العربية بيروت/1978م/
- وفيات الأعيان.طبعة دار الثقافة بيروت1973م/
- شرح صحيح مسلم النووي 2 / 22.الطبعة المصرية
- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل دار الجيل بيروت، 1405هـ
- القاضي عبد الجبار،شرح الأصول الخمسة. مكتبة وهبة القاهرة.
- فتح القدير للشوكاني، طبعة بيروت.
- تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، شريكة مصطفى ألبابي الحلبي بمصر 1388هـ.
- والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن. دار الكتاب العربي القاهرة 1387هـ/
- تفسير ابن كثير.طبعة دار المعرفة بيروت 1388هـ
- صحيح مسلم بشرح النووي،الطبعة المصرية،
- المنذري مختصر صحيح مسلم ص 16، تحقيق الألباني، الطبعة الخامسة، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق 1405هـ.
- ترتيب المدارك 3 / 308 تقديم أحمد البركاش، وعبد القادر الصحراوي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية 1388هـ.
- ابن فرحون: الدباج المذهب ص 27. دار الكتب العلمية بيروت.
- القاضي عياض: ترتيب المدارك 4 / 60، تحقيق عبد القادر الصحراوي، الطبعة الثانية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية 1403 هـ

- ✓ حسن أحمد محمود: قيام دولة المرابطين
- ✓ ورشود محمد السلمي: شعر الزهد في عصر المرابطين الموحدين ص 28، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم الدراسات العليا، شعبة الأدب والبلاغة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة 1410 هـ.
- ✓ المذهب المالكي عنصر إتلاف في المغرب الإسلامي لسعد غراب ص: 26 ومحمد السليماني مقدمة قانون التأويل، الطبعة بدون.
- ✓ نفح الطيب عن غصن الأندلس الرطيب أحمد المقري 230/3 تحقيق د. إحسان عباس، طبعة صادر بيروت 1388هـ .
- ✓ نيل الابتهاج لأحمد بابا التنبكتي ص 191 . طبعة دار الكتب العلمية بيروت
- ✓ . ترتيب المدارك 25/1 وطبعة المغرب
- ✓ ظهر الإسلام، 1 /299، دار الكتاب العربي بيروت
- ✓ ابن خلدون،العبر، مؤسسة جمال الدين بيروت/1399هـ/
- ✓ محمد الصوفي بن محمد الأمين، المحاضر الموريتانية وآثارها التربوية في المجتمع الموريتاني 34، رسالة مجاستير جامعة الملك سعود بالرياض، كلية التربية، 1406هـ،
- ✓ الخليل النحوي، بلاد شنقيط المنارة والرباط ص 65 المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس 1989م .
- ✓ المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص 172 الطبعة الأولى القاهرة 1368هـ،
- ✓ تحقيق محمد سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي، القاهرة، 1949 م .
- ✓ ابن تيمية مجموع الفتاوى 487/11، جمع وترتيب عبد الواحد بن القاسم الحنبلي وابنه القاهرة 1404هـ .
- ✓ سير أعلام النبلاء للذهبي 124/20، مؤسسة الرسالة بيروت 1410هـ
- ✓ شهاب الدين القارافي الفروق 202/4دار المعرفة بيروت
- ✓ الاعتصام الشاطبي /دار المعرفة بيروت 192/1.
- ✓ نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص 97، الطبعة الفاسية 1430 هـ.
- ✓ راجع: محمد يوسف مقلد، شعراء موريتانيا القدماء والمحدثون الطبعة الأولى بيروت 1962م ص 337،
- ✓ محمد عبد الله عنان، عصر المرابطين والموحدين 1 / 51 في المغرب، الطبعة الأولى القاهرة، 1383هـ
- ✓ ابن عذارى المراكشي: المغرب في أخبار الأندلس والمغرب،
- ✓ ابن خلكان: وفيات الأعيان 7 / 114



أحمد باب التنبكتي: حياته وآثاره

محمدن محمد التلميدي
مدرس متعاون، كلية الآداب، جامعة انواكشوط

تمهيد

شكل الفضاء السوداني فضاء علميا خالصا في القرون الماضية. وشكلت أسرة آل آقيت التي قطنت السودان الغربي ، مالي حاليا ، قمة في الحياة الفكرية في تمبكت وحوزتها. وكان أحمد باب الذي أجلاه المغاربة سنة 1593 إبان حملة السعديين عالما فائقا مما خولة التدريس في أكبر جوامع المغرب الأقصى حينئذ. وتدل غزارة انتاجه على سعة تطلعه.

وسنحاول في هذا العمل تقديم المؤلف وأعماله عسى أن ننير طريقا لا زال يحتاج إلى كثير من الجهد لبلورة أهميته في الدراسات المتعلقة بالساحل والصحراء.

I- حياة المؤلف:

1. اسمه، مولده، نشأته:

هو أبو العباس أحمد باب بن أحمد بن الحاج أحمد بن عمر بن علي بن يحي بن كدالة بن بكي بن نيق بن لف بن يحي بن تشت بن تنقر بن جبراي بن اكنبر بن أنص بن أبي بكر بن عمر الصنهاجي الماسني التنبكتي المالكي[1].

ولد أحمد بابا في تنبكتو ليلة الأحد الحادي والعشرين من ذي الحجة 963هـ/1556م في بيت علم وصلاح في أسرة آل آقيت في الاقيتين الذين توطنوا تنبكتو بعد نزوحهم من بيرو (ولاته حاليا) إلي بادية ماسينا حيث ضايقهم الفلان الذين كانوا يحذرون من الارتباط بهم عن طريق المصاهرة ومن

[1] البرتلي (محمد بن أبي بكر الصديق..)، **فتح الشكور في معرفة أعيان تكرور** ، تحقيق م ب الكتاني ، م محي ، دار المغرب الإسلامي، بيروت، 1981.

المعتقد أنهم قبل ذلك نزحوا في إطار الهجرة البطيئة في خضم الانتشار وبحثا عن مناطق أكثر مستقبلا[1] ـ أقل خشونة من الصحراء ـ وهي الهجرات التي بدأت منذ 3000 سنة قبل الميلاد والتي أثبتت الحفريات أنها انطلقت من ظهر تشيت والتي أعقبتها هجرات نرى أنها سلكت خطا من الشمال الغربي إلي الجنوب الشرقي ، والذي كان السودان يمثل أولى مناطق الاحتكاك بين جنوب حافة الصحراء وشمال هذه الحافة ، وتأسيسا على ما تقدم نعتبر الأقيتين فخذا من قبيلة إدولحاج التي تكونت في القرن 6هـ على يد رجال أبرزهم الحاج عثمان في وادان الذي يعتقد أنه الأب الواهب لاسم القبيلة ولو أنه يبقي مستحيلا إرجاع نسب كل مجموعاتها إليه وتتجلي الصعوبة لصاحبنا إذا علمنا أنه ترجم لنفسه بالصنهاجي الماسني المسوفي وهي تحديدات تترك الاعتقاد بأنه منحدر من السكان الأصليين في الصحراء الذي يرجع عبد الرحمن بن خلدون (2,3 – 1925) نسبهم إلي مجموعة لبرانس ، ويقول المختار بن حامدن (الموسوعة: ج IV، ص8) ما نصه: "اد ولحاج من مالي هم الاقيتيون خرج أسلفاهم قديما من وادان فنزلوا أولا كما في تاريخ السودان ربوة تسمى ماسنة وهي في أرض باغنة ثم خرج منهم محمد آقيت إلا بيرو أي ولاته (حاليا) خوفا على بنيه أن يتناسلوا مع الفلان ثم خرجوا إلي تنبكتو حيث ثبت بنوه...".

وقد حافظت الأسرة على مكانة مرموقة عمليا وتجاريا وحتى سياسيا وتولي بعض أفرادها القضاء في تنبكتو لقرنين فأكثر ابتداء من القرن 15م.

وفي هذا الجو المملوء علما وأدبا نشأ أحمد باب وتربي بين أحضان أقاربه من الاتجاهين الأبوي والأمومي ، أما بالنسبة لعقبة فإننا لم نعثر على عقب ترك ظلاله على المنطقة كما كان شأنه هو إلا أن محمودا الزبير ذكر معلومات أشارت إلى أنه كان له ولد وبنت وتلك المصادر نذكرها كما وردت في كتاب أحمد بابا (1556 – 1627) حياته ومؤلفاته على شكل إشارات تاريخية:

تأتينا الإشارة الأولى مع أحمد المقري (ت1633) الذي يؤكد أنه عرف الولد الصغير لأحمد باب ويدعى محمد ويضيف المرجع أنه مات في مراكش وهو لا يزال شابا كما يذكر له إنتاج شعري جزيل يبين فيه تشوقه لوطنه تنبكت ويشير معاصر آخر لأحمد باب هو عبد الرحمن التمنيارتي

[1] ـ نشير هنا إلي تلك الهجرات التي تجد مبرراتها في الظروف المناخية غير المواتية والتي يعبر عنها ب Péjoration

(ت1662/1070) في معرض حديثه عن الإجازة التي وصلت من شيخه عن طريق المراسلة، إلي ابن أستاذه باسم محمد (الفوائد الجمعة..)

يذكر عبد الرحمن السعيدي في كتابه "تاريخ السودان" أن محمد السيد قابل الباشا المغربي عالي بن عبد القادر الذي لجأ إليه هروبا من أعداءه الذين هموا بقتله وتركوه في حرمة ابن أحمد بابا (تاريخ السودان 1965 –ص 233) كما توجد إشارة على مخطوط لنيل الابتهاج (مكتبة الوطنية الفرنسية) تشير إلي أن كتابة زوج نانا عيشا وهو حفيد لأحمد بابا من بنت له كما أننا نجد إشارة لرحالة فرنسي زار منطقة تنبكتو وهو الرحالة فلبكس ديبوا Felix Dibois يقول فيها أنه التقي بأحفاد لأحمد بابا ويسجل أنه في القرن 19 وحتى القرن 20 ما زالت آثار منحدرين من أحمد بابا في تنبكتو[1].

وهكذا تكون هذه المعلومات تبعث على الاعتقاد أن أحمد بابا كان له عقب ورثوه.

وإذا كانت هذه محاولة لإعطاء نبذة عن حياة أحمد باب فكيف كانت دراسته وما هو إنتاجه وكيف كان تدريسه؟.

2. دراسة أحمد بابا

حفظ أحمد بابا القرءان الكريم وهو في مستقبل عمره وحفظ كذلك أمهات من الكتب وهو لا يزال في بيته ثم قرأ النحو على عمه أبي بكر وعن والده أخذ الحديث والمنطق سماعا. وتعمق في بعض المتون فقرأ الرسالة لابن أبي زيد القيرواني تفقها وقرأ مقامات الحريري ، وقرأ على شيخه محمد بغيع، الذي لازمه سنوات عديدة، التفسير والحديث والفقه والأصول والعربية والبيان. فنراه يقول: (...فختمت عليه مختصر خليل بقراءتي وقراءة غيري عليه ثمان مرات ، وختمت عليه الموطأ قراءة تفهم وتسهيل وابن مالك قراءة بحث عدة مرات قراءة تحقيق ، وألفية العراقي بشرح مؤلفها، وتلخيص المفتاح بمختصر السعد مرتين، وصغرى السنوسي، وشرح الجزائرية له وحكم ابن عطاء الله، مع شرح زروق لها ، ونظم ابن مقرع، والهاشمية في التنجيم مع شرحها، ومقدمة التاجوري فيه، ورجز المفيلي في المنطق، والخزرجية في العروض بشرح الشريف السبتي وكثيرا من تحفة الحكام لأبي عاصم مع شرحها لابنه كلها بقراءتي، وقرأت عليه فرعي ابن الحاجب قراءة بحث جميعه وحضرته في التوضيح لم يفتني منه إلا من الوديعة إلي الأقضية وكثيرا من المنتقي للباجي، والمدونة بشرح أبي الحسن الزويلي، وشفاء عياض

[1] MONTEIL V. ; L'islam noir, Seuil/Esprit, Pars, 1980, p.330.

وقرأت عليه صحيح البخاري نحو النصف، وسمعته بقراءته، وكذلك صحيح مسلم كله ودولا من مدخل ابن الحاج ودروسا من الرسالة والألفية وغيرها، وفسرت عليه القرآن العزيز، إلي أثناء سورة الأعراف، وسمعت بلفظه جامع المعيار اللونشريسي كاملا وهو سفر كبير و مواضع آخر منه)[1].

3. أساتذته:

كانت دراسة أحمد بابا على والده أحمد بن الحاج أحمد بن عمر بن محمد آقيت (929-991) ، وقد ترجم له في كتابه "نيل الابتهاج" ونقل عبد الرحمن السعدي هذه الترجمة في كتابة "تاريخ السودان"[2] وقال عنه: «كان أصوليا بيانيا منطقيا مشاركا.. يغلظ على الملوك فمن دونهم وينقادون له أعظم الانقياد ويزورونه في داره ، ولما مرض في كاغ[3] في بعض أسفاره كان السلطان الأعظم أسكيا داوود يأتي إليه بالليل فيسهر عنده حتى برئ»[4].

عرف بشغفه بجمع الكتب ووفرة الخزانة محتويه على كل علق نفيس وكان سموحا بإعارتها أخذ عن عمه محمود بن محمد آقيت وغيره، رحل إلي المشرق عام 956 حاجا واجتمع بعلماء منهم الناصر اللقاني والشريف يوسف تلميذ السيوطي والجمال الشيخ بن زكريا والأجهوري والتاجوري، ولازم أبا المكارم محمد البكري وقفل راجعا إلي بلده فدرس فيه وكان من جملة تلاميذه أبو العباس أحمد بابا الذي درس عليه القرآن وبعض الأمهات ويقول أحمد بابا: وحضرت عليه أشياء عدة وأجازني جميع ما يجوز له وعنه وسمعت بقراءته الصحيحين والموطأ والشفاء[5].

2.3 دراسته على عمه:

درس أحمد بابا على عمه الرجل الصالح أبي بكر المعروف ب: بابكر بير بن الحاج أحمد بن عمر بن محمد آقيت كما ضبطه عبد الرحمن السعيدي ، العالم الزاهد المتصدق المنفق على الأيتام والطلبة، الذي هاجر بعياله إلي الديار المقدسة للجوار في آخر أيامه حيث مات ، وأخذ عليه أحمد باب النحو أساسا ، ألف أبي بكر في التصوف وغيره ونورد من

[1] التنبكتي أحمد بابا ، **نيل الابتهاج في تطريز الديباج** ، طربلس، 1997، ض42.
[2] ـ السعدي الشيخ عبد الرحمن ، **تاريخ السودان** ، م.س.ذ ، ص42 ، وكذلك البرتلي (محمد بن أبي بكر الصديق..)، **فتح الشكور** م.س.ذ.،ص 30
[3] قرية من إقليم تنبكتو
[4] ـ المصدر السابق، ص48
[5] ـ نفس المصدر ، ص43

مؤلفاته معين الضعفاء في القناعة كما ذكر ذلك صاحب الترجمة في نيل الابتهاج.

3.3 دراسته على محمد بغيع:

درس صاحبنا أحمد بابا على محمد بغيع وهو محمد بن محمود بن أبي بكر الونكري التنبكتي عرف ب بغيع كما نقلها عبد الرحمن السعدي[1] عن الذيل، ولد في تنبكتو 930هـ ودرس فيها وبلغ من العلم مبلغا عظيما، عاصر والد أحمد بابا وهو فقيه عالم متعبد حج وأخذ عن أعلام عصره في المشرق كما في المغرب. لازمه صاحبنا أكثر من عشرين سنة وأخذ عنه الكثير وأجازه بخطه في "جميع ما يجوز له وعنه"، وقد كانت له معه موافقات عرض عليه فيها بعض تـآليفه فسـر بها وقـرظ عليها بخطه وحتى أنه كتب عنه عديد أشياء من أبحاثه نقل بعضها في دروس لإنصافه وتواضعه وقبوله الحق أين ما كان، ويذكر أحمد بابا أنه رآه مرة يوم الواقعة عليهم في تنبكت; أي يوم حجزهم لنقلهم إلي مراكش، وكانت صحبته له أكثر ملازمة أشتهر بها وتوفى محمد بغيع رحمه الله 1002هـ قبل عودة أحمد بابا من المغرب بسنتي.

4.3 دراسته على العاقب:

أخذ أحمد بابا أيضا عن قاضي تنبكتو في زمانه العاقب بن محمود بن عمر بن محمد آقيت الصنهاجي (313-990هـ) الذي أجازه كل ما يجوز له وعنه وهو الشيخ الذي أدى فريضة الحج وكانت فرصة له لقي خلالها الناصر القاني وأبا الحسن البكري والشيخ البشكري وطبقتهم من فقهاء المشرق.

كما أن أحمد بابا أخذ عن كثير ممن عاصروه والتقى بهم لعلو همته في طلب الحق حيث كان ومن المؤكد أنه أصابته المحنة وهو ملازم لشيخه محمد بغيع وذلك ما يفهم من قوله: (وكان معنا يوم الواقعة علينا فكان آخر عهدي به...)[2].

4. محنة أحمد بابا:

تعرض أحمد بابا إلى محنة في قومه وموطنه السودان على يد الباشا محمود زروق أحد قواد حملة السلطان السعدي أحمد الذهبي وهي الحملة الثانية[3] التي نجحت في النهاية في السيطرة على مملكة السونغاي في بداية العقد الأخير من القرن 16م، وكان محمود طلب من أحد مساعديه أن يتولى عنه مهمة توقيف[4]

[1] ـ السعدي الشيخ عبد الرحمن ،**تاريخ السودان** ، م س د ، ص45

[2] ـ نفس المصدر ، نفس الصفحة

[3] ـ MONTEIL V. ; Op.cit..176

[4] ـ عبد الرحمن السعدي، م. س. ذ. ، ص46

آل آقيت ريثما يصل من أحدى مغازيه إلي تنبكتو ، فاعتذر ذلك القائم لجسامة المهمة وللمكانة التي كانت عند آل آقيت في تنبكتو وهم أسرة علم ورياسة احتفظت بالصدارة في ذلك القضاء على مدى قرنين ويزيد.

و لما حضر الباشا محمود دبر حيلة لأخذهم فأفشي أنه سيقوم بتحقيق على إثره يسجن كل من وجد عنده مال (ذهب أو غيره) وأن منازل الفقهاء مستثنية من ذلك، وكانت العملية غدرا لأن التفتيش طال منازل آل آقيت وكان ذريعة مباشرة لإلقاء القبض عليهم، إلا أن السبب الخفي هو المعارضة البينة لفقهاء تنبكتو لشرعية الحملة على إقليم مسلم وما تلا ذلك من تصرفات الباشا جودر والباشا محمود من بعده والتي تجد مبررها فيما يبدو في محتوى المقابلة التي أجراها أحمد بابا مع المنصور أحمد الذهبي والتي صارت شهيرة فيما بعد[1].

5. <u>جلوسه للتدريس في مراكش وذكر بعض من أخذ عنه</u>

أورد أبو بكر الصديق البرتلي الولاتي (1981 –)[2] في باب ترجمة أحمد بابا ما نقله عن صاحب الترجمة في معرض حديثه عن نفسه حيث قال: (ولما خرجنا من المحنة "أي السجن" طلبوا مني الإقرار فجلست بعد الإباية بجامع الشرفاء بمراكش من أنوه جوامعها، اقرأ مختصر خليل قراءة بحث وتدقيق، ونقل وتوجيه وكذلك تسهيل ابن مالك وألفية الحديث للعراقي، فختمت على نحو عشر مرات، وتحفة الحكام لأبي عاصم، وجمع الجوامع للسبكي وحكم بن عطاء الله، والجامع الصغير للجلال السيوطي قراءة تفهم مرارا والصحيحين سماعا على وإسماعا مرارا ومختصرهما، وكذلك الشفاء والموطأ والمعجزات الكبرى للسيوطي وتماثل الترمذي، والاكتفاء لأبي الربيع الكلاعي وغيرها.."

---

[1] ـ الناصري **الاستقصا في تاريخ المغرب الأقصى** ـ ج ـ دار الفكر المغرب

[2] ـ فتح الشكور في معرفة أعيان تكرور ، تحقيق م ب الكتاني ، م محي / دار المغرب الإسلامي 1981 بيروت، ص343

ويظهر من خلال ما ذكره الشيخ أنه كان يدرس المتون المشهورة في المغرب الإسلامي عامة إبان القرن العاشر الهجري وخاصة منها الفقه المالكي باعتباره هو المذهب السائد الذي توطدت عراه بعد اختفاء المذهب الشيعي الذي كان الفاطميون روجوا له في هذه المنطقة ابتداء من القرن3 الهجري. وتجدر الإشارة إلي أن المقرر في الدراسة الإسلامية واللغوية لا يكاد يختلف سواء في تنبكتو، وفي فاس ومراكش والقيروان، كما يظهر من خلال الاستشهاد أن نمط التدريس - الإلقاء على شكل محاضرات والجواب على الاستفسارات والحوار وغيره - هو هو نفسه في هذه المناطق وهو نفس المنهج المعروف في بلاد السودان.

ولا شك أن جلوس أحمد بابا للتدريس في مسجد الشرفاء بمراكش عام 1002هـ وإقبال الطلبة عليه حتى من فقهاء وقضاة البلد، يعتبر دليلا يضحد كل التقولات التي وجهها مشككون في كفاءة فقهاء السودان[1] وأن المدرسة التي أخرجت أحمد بابا هي بحق جامعة راقية في مصاف الزيتونة بتونس والقرويين بفاس والأزهر بالقاهرة.

كما أن أحمد بابا أجاز كثيرا من فقهاء المغرب الأقصى والمغرب الأوسط ورد على كثير من الأسئلة بأجوبة صنف أكثرها على الرغم من مشاغله في إقامته القصيرة في المغرب كما أنه نصب نفسه مدرسا بعد عودته إلي تنبكتو.

يبقى أن نحاول البحث في الذين أخذوا عنه العلم؟

من الصعب تقصى كل من أخذ عن أحمد باب إلا أنه بإمكاننا إيراد جملة من الذين أخذوا عليه بالاعتماد على الزبير خاصة بمراكش وهم على التوالي:

- محمد بن يعقوب الأيسى المراكشي
- ابن القاسم أبي النعيم الغساني قاضي الجماعة بفاس
- أبو العباس القاضي ، قاضي مكناسة
- الرجراجي مفتي مراكش، عبد الرحمن التمنارتي (الذي أجازه مراسلة) وغيرهم كثير وإن كانت لم تصلنا أسماءهم وخاصة من درسه بعد عودته إلي السودان في مطلع القرن 11هـ ولم نقف لهم على ذكرى في التواريخ المحلية.

وقراءة في مراتب هؤلاء الطلبة المذكورين تثير لدينا الاعتقاد بأن صاحبنا كان على

[1] - انظر ما يذكر من نقاشات حول أهلية العلماء في السودان وما دار حول ذلك عرضا في شأن الأوقاف الحجازية.

درجة علمية كبيرة لأن طلابه لم يدرسوا عليه إلا لحاجة في طبيعة المادة التي يتوفر عليها والمعارف التي استقاها ولا غرو لأن السودان الغربي وإن كان على اتصال دائم بالشمال الإفريقي في طريق القوافل - إلا أن مؤثرات من الشرق الإسلامي كانت تصله دائما عن طريق الحجاج تارة وعن طريق الزوار - السيوطي مثلا وكذلك عن طريق الهجرات البطيئة التي لا تكاد تظهر لنا، ومما يدعم ذلك أصول أغلب السكان في المنطقة والتي ترجعها أغلب المصادر المتوفرة إلي العرب والمصريين[1].

6. مؤلفات أحمد بابا:

اختلف في عدد مؤلفات أحمد بابا التنبكتي وقد أورد صاحب فتح الشكور منها تسعة وثلاثين وقال محمود أ.الزبير(1977-189)[2] أنها بلغت 56 عنوانا إلا أنه لم يورد منها إلا بضعا وثلاثين. ومهما يكن فإن إنتاج أحمد بابا الفكري كان غزيرا نظرا إلي الأوضاع التي عاشها من عدم استقرار ناتج عن النكبة التي ألمت به وبقومه وما سبقها من نزوح من وإلى ولاتة. كما أن طبيعة المصنفات وغزارة الأجوبة وتشعبها يترك الاعتقاد بالباع الواسع الذي تضلع من علوم جمة. ويعتقد أن جل أعماله فاز بها تلامذته الذين لازموه وأخذوها عنه خاصة فترة الفترة الأخيرة التي قضاها في بلاده ولعل ذلك ما يفسر انتشار مؤلفاته في السودان والصحراء حيث أن كتبه موجودة في بعض المكتبات الخاصة في موريتانيا في المدن التاريخية كتيشيت وولاتة[3].

ونور هنا ما توفر لدينا من مؤلفاته ومصنفاته حسب الجدول التفصيلي التالي:

[1] - ZOUBER M.A., Ahmed Baba de Tombouctou 1556 – 1627 : Sa vie et son œuvre, Maisonneuve et Larousse, Paris, 1977, p192.

[2] - ZOUBER M.A., Op.cit., p194

[3] كمصنف أحمد بابا التنبكتي الموسوم "الكشف والبيان في أصناف مجلوب السودان" وهي نسخة أصلية مودعة أصلا في مكتبة أهل الشيخ المستعين وقد صورها المعهد الموريتاني للبحث العلمي من مدينة تيشيت وتحت رقم 388- 464 تحت عنوان "مفتاح الصعود إلى نيل حكم مجلب السود" ويرجع نسخها لسنة 1189هـ.

الغرض	عنوان المؤلف	عدد الأسطر والكراسات	الملاحظات
العقيدة:	-المأرب والمطلب	كراسة	
	أعظم أسماء الرب: فتح الصمد الفرد الصمد في معنى محية	كراسة	
	-الله تعالى للعبيد -نزول الرحمة في التحدث بالنقمة	1 كراسة	
في الحديث والسيرة	-نيل الأمل في تفضيل النية على العمل (في شرح حديث نية المؤمن)	-	
-	-غاية الأمل في تفضيل النية على العمل	-	
-	-المنهج المبين في شرح حديث	-	
-	-أولياء الصالحين المحيين		
-	-المبذور المفسرة في شرح حديث الفطرة		
-	- خمائل الزهر ، في كيفية الصلاة على سيد البشر	2 سفر	
-	- الدر النضير في ألفاظ الصلاة على البشير النذير	1 كراسة	
في الفقه:	- المقصد الكفيل بحل مقفل خليل (شرح مختصر خليل - من الزكاة إلي أثناء النكاح)	1-	
-	- سنن الرب الجليل في تحرير مهمات خليل	1-	
-	- تنبيه الواقف على تحرير وخصخصة نية الحالف		
-	- أفهام السامع بمعنى قول خليل في النكاح بالمنافع	عدة كراريس	لم يكتمل
-	- فتح الرزاق في مسألة الشك في الطلاق	1 كراسة	
-	- أنفس الأعلاق في فتح الاستقلال من كلام خليل في درك الصداق	1-	
-	- الزند الواري في مسألة تخير المشترى	1-	
-	- الكشف والبيان في حكم أصناف مجلوب السودان أو ممراح الصعود إلي نيل	1-	

	حكم مجلب السود		
–	– اللمح في الإشارة في حكم الطبخ	1 سفر	
–	– ترتيب جامع المعيار اللونشريسي	2 كراسي	
–	– أجوبة الأسئلة المصرية – دور الوشاح بفوائد النكاح	1 كراسة	لم يكتمل
–	– جلب النغمة لمجانية الظلمة	1 كراسة	لم يكتمل
–	– ما رواه الروات في مجانية الولاة	1 كراسة	
–	– نيل المراد ببيان حكم الإقدام على الدعاء بما فهي إيهام فتح القدير للعاجز الفقير في الكلام على دعاء محمد بن حمير..	وريقات	
تاريخ وسير	– تحفة الفضلاء ببعض فضائل العلماء		
–	– مرآة التعريف في فضل فن العلم الشريف		
–	– دور السلوك بذكر الخلفاء وأفاضل الملوك		
–	– نيل الابتهاج بالذيل على الديباج		
–	– كفاية المحتاج في معرفة من ليس في الديباج		
–	– ترجمة السنوسي		
في اللغة والنحو:	– تعليق على أوائل الألفية		
	– النكت الوافية بشرح الألفية		
–	– النكت الزكية		
–	– غاية الإجادة في مساواة الفاعل للمبتدئ في شرط الإفادة		
–	– النكت المستجادة في مساواتها (المبتدأ والفاعل) في سر الإفادة...		
–	– التحديث والتأسيس في الاحتجاج بابي احريس		

7- نسب أحمد بابا:

ينتمي الفقيه أحد باب التنبكتي إلي الاقيتيين كما هو معروف وهم مجموعة قادمة إلى تنبكتو التي لم تشهد إعمارا يذكر قبل القرن 5هـ ومن المعروف أن آل آقيت ترددوا كثيرا قبل الاستقرار في تنبكتو خوفا من أن يختلطوا بالفلان كما أشار إلي ذلك محمود كعت، ورجعوا من باينة إلي ولاتة قبل أن تعمر تنبكتو وتصبح حاضرة مأمومة. ونعتقد أن هذه التقلبات في الهجرة والهجرة المعاكسة ناتجة عن التقلبات المناخية Péjoration climatique التي كانت تفسر الانتقال إلي الجنوب في فصل الصيف والرجوع إلي الديار عند الخريف، لما تخضر المراعي الأصلية، ويمكننا أن نستشف تحركا بطيئا لكنه دائب من الشمال الغربي إلي الجنوب الشرقي يمكن أن تشهد عليه آثار وجود زنوج على ظهر تكانت[1] كما يشهد عليه وجود أولاد أمبارك في كارطة والزاوية الكنتية في تنبكتو لاحقا.

وباعتبار أن قبيلة إدولحاج (الحاجيين) الذين ظهروا بوادان في القرن الخامس الهجري على يد الحاج عثمان ورفقائه[2] والذين لا تختلف قبيلتهم في أصول تكوينها على ما نعتقد عن باقي القبائل المعروفة في هذا الفضاء من حيث أنها تكتسب اسمها من رجل واهب وتشمل شتاتا لا ينحدر بالضرورة من عصبية واحدة وحواشي ومستوطنين ولائذون ومحتمون إلى غير ذلك.

ومن هذا المنطلق فإن الوجود الحالي لأسر أوقيتية في وادان والذي يرجعه عبد الرحمن السعدي (1665) إلي مبعوث من أسرة آل آقيت إلي السلطان المغربي والذي توقف في وادان واستقر فيها فيما بعد لا نعتبره نحن إلا قديما، ذلك أن إرجاع أحمد باب نفسه نسبة إلي المسوفيين الصنهاجيين المسنيين لا ينفي كونه من الحاجيين لأن المسألة في الأساس مسألة انتماء، والمعروف عند المختار ولد حامدن النسابة والمؤرخ الموريتاني الشهير (1993) أن الإقيتيين من قبيلة إدولحاج[3] وحتى نتوصل إلي ما ينفي هذه الوضعية التي تعتمد على وحدة الفضاء الجغرافي والثقافي وقوة الصلاة فإننا نتمسك بانتماء المجموعة التي ظهرت في حواضر السودان إلي أصولها العربية الصنهاجية في بلاد الملثمين عموما وبلاد شنقيط على وجه الخصوص.

---

[1] VERNET R. (Textes rassemblés par), *L'archéologie en Afrique de l'ouest : Sahara et Sahel*, Nouakchott, CRIAA/SEPIA, 2000, 323 p..

[2] ولد حامدن المختار، موسوعي حياة موريتانيا، ج2، الجزء الجغرافي، تونس، 1993، ص43

[3] ولد حامدن المختار، م.س.ذ.، ص 44.

CONCLUSION

L'article s'est employé à démontrer que par erreur ou par inconscience généralisée, les pays africains dont la Mauritanie ont toujours cru possible d'arriver à une éducation de qualité sans un développement culturel véritable. Pour cette raison, il a été rappelé que culture, éducation et science vont ensemble.

Il faut donc, que l'on comprenne aujourd'hui que les cultures de chaque nation ont un rôle fondamental à jouer dans l'éducation des citoyens. Qu'il ya un danger réel de vouloir recopier tout ce qu'on voit chez l'AUTRE. Que certaines perceptions trahissent les hommes, tuent les mœurs locales, bousculent avec des valeurs dupeuses qui dictent l'affichage d'un «MOI FICTIF» à la place du «MOI REEL» partant, on fait face à des sociétés composées d'individus de «PARAITRE» à la place d'individus « ETRE ». Cette situation est justement due à une triste erreur d'appréciation. Là où il fallait une inter culturalité, on a imposé ou on s'est imposé une transculturalité. On singe tout sans savoir pourquoi ni comment. En fait, l'ouverture culturelle n'est pas interdite. Mais aussi, le remplacement dune culture locale par une culture étrangère n'est pas permis. C'est un danger de mort.

L'objectif de l'article fut simplement de soulever un problème majeur ou estimé tel afin de susciter un débat sincère dans le cercle des spécialistes de la question. Eux, qui ont mission de sensibiliser et de conscientiser les pouvoirs publics et les populations. Il est à croire qu'une bonne compréhension de l'interaction entre culture et éducation contribuera pleinement à l'amélioration de la situation. Ce qui sera à coup sûr, au service de nos pays mais également de notre humanité entière.

simplement remplacé les cultures nationales comme conséquence de l'implantation de l'école étrangère sans préparation. Là aussi, l'interaction entre culture et éducation est manifeste. Mais est-ce qu'elle est réellement comprise par les pouvoirs publics et les populations ? Difficile de répondre par l'affirmative.

A bien regarder la réalité socioculturelle sur le terrain dans ces pays, c'est tout de suite le choc dur. Par quoi donc expliquer cette grave inculturation/acculturation des jeunes mais aussi des grandes personnes qu'une inconscience culturelle manifeste dans le système des valeurs morales, dans les idéologies, dans les modes, dans les comportements, dans la consommation, dans le langage etc. ?

Par quoi aussi expliquer la grave régression du niveau des apprenants que cette inculturation/acculturation qui empêche de s'adonner aux activités requises pour s'instruire, développer son bon sens, son entendement, son jugement etc. ? Par quoi également expliquer le complexe et la légèreté des couches sociales qui se répercutent dans le fonctionnement des services publics autre que cette inculturation / acculturation ?

A l'époque (1961) Ministre, et à l'occasion de l'inauguration de la première Maison de la Culture ouverte au HAVRE, devant inaugurer une ère nouvelle, A. Malraux liait déjà culture et éducation en ces mots :

«Le problème est de faire pour la culture ce que la III° République a fait pour l'enseignement. Chaque enfant de la France a droit au tableau, au théâtre, au cinéma comme à l'alphabet». –V. Hell- l'idée de la culture- Q-S-Je P.12

Les pays africains qui, comme la Mauritanie accorde peu d'importance au développement culturel, ont intérêt à saisir la porte de cette déclaration et de s'y conformer. Le résultat sera sans doute bien parlant.

et/ou vision de la «Chose culturelle» fait vraiment peur dans le cas des pays africains en général, de la Mauritanie en particulier au sein desquels peu d'importance est accordée au développement culturel et artistique même si dans chacun de ces pays existe un département de la Culture. En fait, que se passe-t-il réellement dans ces pays? Comme début de réponse à la question, partageons cette perception des choses du Pr. Souleymane Béchir Diagne :

«Espace de prédilection de l'anthropologie sociale et culturelle, le continent africain est, paradoxalement, un lieu où, en dépit de leur abondance, les études culturelles manifestent encore beaucoup de lacunes». –CODESRIA– 1/96.

Peut-on hélas, donner une réponse plus édifiante? Difficile à croire. En effet, pour celui qui observe attentivement l'évolution de la question culturelle africaine donc Mauritanienne, ces lignes se passent de commentaires. Non seulement elles décrivent la triste réalité en la matière dans les pays africains, mais également et surtout, démontrent la grave rupture socioculturelle donc éducative dont la jeunesse de ces pays sont victimes. Il est donc clair que nos pays ont largement échoué leur développement culturel. Et sans aucun doute, de cet échec est née une crise socio-éducative partant économique. Il découle de ce qui précède que vraisemblablement, culture et éducation et même économie vont ensemble. Ce qui a fait dire à Souleymane Béchir Diagne :

«...On ne peut pas avoir raison économiquement

Là où on a culturellement tort».

Que faut-il donc entendre au sens réel du terme éduction ? De l'avis des spécialistes, envisager un programme d'éducation, c'est poser une problématique culturelle. Donc, de science, de langage, de comportement etc. Ce qui explique qu'un système éducatif n'est jamais isolé. Il subit de très fortes influences culturelles. Un très grand risque de déviation éducative existe à ce niveau. Celui de la domination de l'influence culturelle étrangère. Le chemin de l'inculturation et/ou l'acculturation. Ce qui tue chez le citoyen toute volonté de patriotisme. Qui peut aujourd'hui dire que la Mauritanie n'est pas victime de ce risque ? Personne. La vérité est que de nos jours, consciemment ou non, les mauritaniens sont tout sauf de vrais patriotes. Ils sont majoritairement victimes de modes importes, mal gouvernés et mal gérés à la fois par la Société Civile et l'Etat. En fait, il y'eut une mauvaise interprétation et uniformisation de ce qui faisait appel à une ouverture consciente et prudente. Inter culturalité et non transculturalité.

Malheureusement, en Mauritanie tout comme chez ses voisins, il en découle que les cultures européennes, occidentales, arabes et autres ont

première vue déroutantes, lorsque, comme dans certains cas – fonctionnaires culturels, industries culturelles-, elles opèrent des rapprochements imprévus». - V. Hell- idée de culture –Q S-Je- p3-

En fait, que peut-on dire de mieux pour celui qui comprend que la réalité culturelle se trouve dans le vécu quotidien de tous les jours. Elle embrasse toute la vie humaine et dans tous les aspects. A titre d'exemple, au sens anthropologique du terme, la culture comprend les éléments qui lui donnent son identité propre, sa cohésion et sa continuité.

Elle fait référence au système de valeurs dune société, à son idéologie, à ses modes de comportement ainsi qu'à ses techniques de production, ses habitudes de consommation, à ses croyances religieuses, à ses mythes et à ses interdits comme à ses mécanismes de prise de décisions. Il convient aussi de rappeler ici, que la culture dune société s'exprime de plusieurs façons : par sa littérature, son art, son architecture, ses habitudes vestimentaires et culinaires tout comme ses loisirs etc.

Mais, Victor Hell donne à sa manière, dans son ouvrage, l'idée de culture deux concepts complémentaires de la notion de culture :

a) « l'une envisage la culture objectivement comme l'ensemble des œuvres, des réalisations, des institutions qui déterminent l'originalité et l'authenticité de la vie d'un groupe humain. La part sur quoi se fonde cette spécificité ne se limite pas au domaine des choses visibles ; il y' a aussi celle qui est dans le cœur de l homme», pour reprendre l'expression de Rousseau, et qui, en grande partie conditionne «les coutumes, les mœurs et l'option ». Ce monde invisible risque d'échapper à tout système positiviste.

b) «L'autre conception s'oriente vers l'action psychologique et spirituelle que ces œuvres, ces réalisations et ces institutions exercent sur le groupe humain en tant qu'être collectif et sur l'homme, considéré non pas comme individuel, mais comme expression de la finalité de l'idée de culture». -V. HELL- Idée de culture Q.S.J-P. 51

Certes, comme à l'égare de tout point de vue, l'argumentaire de HELL n'est pas exempte d'observations possibles. Mais tout de même, elle permet de comprendre que la culture intellectuelle offre à la fois un concept de culture individuelle et un concept de culture de masse, objet d'ailleurs d'un travail de Louis DOLLOT- Collection Que Sais-je.

Dans tous les cas, les spécialistes considèrent que les objectifs essentiels de l'éducation sont de conserver et de protéger le patrimoine culturel d'un peuple et de le transmettre dans son intégrité à chaque nouvelle génération. Il faut le reconnaitre. Cette conception

Thème: Problématique de l'interaction entre culture et éducation

HAMAR N'DARY DIAGNE
Chercheur dans le domaine de la culture

Introduction

Du constat, de nombreux pays Tiers-mondistes dont la Mauritanie font du développement culturel le cadet de leur souci. Ce, nonobstant la décennie du développement culturel -1985-1995- décrété par les Nations Unies.

Pourtant, dans tous ces pays, on semble avoir un souci majeur pour une bonne éducation des citoyens. En effet, une sorte de volonté dans ce sens semble manifeste. Mais, peut-on, pour autant dire que tout va bien sur le terrain ? Difficile de répondre par l'affirmative. Mais dans tout cela, le plus important est de savoir si c'est possible d'assurer à ses citoyens une bonne éducation sans développement culturel. Sur ce plan, il convient de rappeler tout de suite qu'une résolution de l'UNESCO, dit que la finalité des études c'est la transmission aux générations futures les cultures intactes.

Si ces considérations de L'UNESCO sont avérées, le fait que ces pays aspirent à une éducation de qualité, en d'autres termes, transmettre dans les meilleures conditions les cultures aux générations futures tout en négligeant la mise en place dune véritable action culturelle, peut être regarde comme un paradoxe débordant.

C'est ce que le présent article se propose d'analyser. En fait, des deux choses l'une. Ou l'analyse de l'UNESCO est sans fondement ou l'approche Tiers-mondiste concernant la «Chose culturelle» fut et demeure une grave aberration.

Cela étant, l'article procédera d'abord à l'étude de la question culturelle, ensuite à l'étude du problème de l'éducation. Après quoi, il sera possible de vérifier s'il y'a effectivement interaction entre culture et éducation. Ceci étant, que signifie le vocable culture au sens intellectuel du terme?

CONCEPT DE CULTURE INTELLECTUELLE

Dans les milieux professionnels, l'usage de l'idée de culture intellectuelle fait objet de nombreux recours dans divers domaines. Ce qui a fait dire à un auteur :

«C'est un terme à la mode qui ne cesse d'engendrer des néologismes, des syntagmes insolites, des expressions à

Les guerres prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent s'élever les défenses de la paix.

Al Mawkib Al Thaqafi

La Caravane Culturelle

N° 43 – Septembre 2014

Revue éducative, culturelle et scientifique à comité de lecture, éditée par la Commission Nationale pour l'Educ. la Cult. et les Sciences

Problématique de l'interaction entre culture et éducation

Hamar N'Dary Diagne

Chercheur dans le domaine de la culture