Université de Nouakchott
Faculté des Lettres et
Sciences Humaine

جامعة انواكشوط
كلية الآداب والعلوم
الانسانية

حوليات
كلية الآداب والعلوم الانسانية
مركز الدراسات والبحوث

مجلة علمية محكمة تعنى ببحوث الآداب والعلوم الإنسانية

العدد الثاني عشر 2015 | الثمن 1200 أوقية

حوليات كلية الآداب والعلوم الاسبانية

مجلة علمية، محكمة، سنوية، تصدر عن كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة انواكشوط

* تهتم المجلة بنشر البحوث والدراسات في مختلف مجالات الآداب والعلوم الإنسانية، وتسعى إلى اتاحة الفرصة للباحثين للإطلاع على أهم التطورات المستجدة في ميدان البحث. وتستوعب المجالات التالية:

- دراسات وبحوث أساسية
- وثائق ونصوص
- نصوص مترجمة
- دراسات ميدانية وعروض بيبلوغرافية
- عروض لمختلف الكتب والمجلات

* تخضع البحوث والمقالات والعروض والدراسات للتحكيم والتقييم العلمي الذي يتولاه أساتذة باحثون مختصون، و لا تعاد البحوث والأعمال التي لم تنشر إلى أصحابها

* تنشر البحوث والأعمال المجازة، في العدد المناسب وفق خطة هيئة التحرير

* يشترط في الأعمال والأبحاث المقدمة أن تكون أصيلة ومبتكرة ولم تنشر من قبل وألا تكون جزءا من أعمال أكاديمية سابقة (رسالة ماجستير، دراسات عليا أو أطروحة...)

* يراعى في المساهمات أن تكون موثقة بالإشارات المرجعية المتعارف عليها

يمكن اعتماد المواقع الالكترونية المعترف بها علميا مع الإشارة إلى عناوينها والجهة التي تسيرها.

* يفضل ألا يقل العمل عن 10 صفحات وألا يزيد على 30 صفحة.

* يجب أن يكون العمل مراجعا من قبل صاحبه عند طباعته أو يحمل في قرص أو يرسل على البريد الإلكتروني.

* توجه المراسلات إلى سكرتيرية التحرير:

على العنوان الخاص بالكلية: FLSH@univ-nkc.mr

إدارة المجلة

المشرف العام:

حمودي ولد حمادي

مدير التحرير:

عبد الله ولد محمد سالم ولد السيد

سكرتير التحرير:

محمد عبد الرحمن ولد عمار

لجنة القراءة:

أحمد ولد حبيب الله

عبد الوهاب ولد محفوظ

محمد الأمين ولد سيد أحمد

خديجة بنت إبراهيم

بوبه ولد محمد نافع

اللجنة الاستشارية:

عبد السلام بنميسى: جامعة محمد الخامس، المغرب

موسى داف: جامعة الشيخ آنتا جوب، السنغال

محمد السيدى: جامعة محمد الخامس، المغرب

عبد الودود ولد عبد الله: جامعة انواكشوط، موريتانيا

محتوى العدد 12

صناعة الفخار في ولاته بشيري ولد محمد/ كمال إبراهيم صيدم	1
الانعكاسات المجالية للهجرة الداخلية على مدينة انواكشوط أحمد ولد محمد المصطفى ولد بيه أبوبكر ولد يحي ولد أمحيمد	29
تمثلات الفقراء لمجالهم المعاش "الحي السكني" بمدينة انواكشوط: دراسة إنثروبولوجية حضرية محمد/ أعبيد	51
التوزيع الجغرافي لمصايد الأسماك البحرية في موريتانيا سيد أحمد ولد أحمد	69
الاتجاه التاريخي في النقد العربي المعاصر محاولة لإعادة القراءة والتصنيف محمد الحسن/ محمد المصطفى	93
تطور المفهوم النحوي في النظرية النحوية العربية، البناء للمفعول نموذجا(دراسة موازية) يحي/ الصغير	111
الشّعر العربيّ في موريتَانيا والستَنغَال نصوصٌ متقاطعة ولد متالي لمرابط أحمد محمدو	135
مسألة الإمامة عند مهدي الموحدين : ابن تومرت د. حمودي ولد حمادي	159
البداوة والإسلام والسلطة السياسية في موريتانيا:"قراءة في موقف عبد الودود ولد الشيخ حديثا، وبعض فقهاء الحي قديما" سيدي محمد ولد ختاري	171
المشكلة الاجتماعية: خصائصها،أركانها،أسبابها، وتطورها ... محمود الله ولد بيرامه السالك	179
جهود الدولة الأموية لنشر الإسلام في موريتانيا د / الناني ولد الحسين	203
التنافس السياسي بين الصنهاجيين والسودانيين على منطقة "الساحل الصحراوي" خلال العصر الوسيط المصطفى يكبر	219
الفقهاء والسلطة الاستعمارية (بين دفعها والمدافعة عنها) جمال غدور	239
بلاد شنقيط وصلاتها الثقافية مع مصر والمغرب خلال القرنين 18-19م اجه ولد محمد	255
الكتابة الإلكترونية في المجتمع الموريتاني المعاصر مريم بنت محمد المصطفي ولد الجيد	279

حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية

صناعة الفخار في ولاته

بشيري ولد محمد
قسم الجغرافيا- جامعة انواكشوط

كمال إبراهيم صيدم
قسم الجغرافيا- جامعة انواكشوط

مقدمة

فهمنا للحاضر يتحدد من خلال الماضي، ولا يتم ذلك إلا عن طريق دراسة ذلك التاريخ لما يحمله من صدق وأصالة لا يرتقي إليها شك، نظرا لخلوه من التضليل والتنويه، ولما له من قيمة في تصوير أدق معالم الحياة. إذ يصور لنا وبتفاصيل دقيقة أنماط الحياة واتجاهاتها، ويبرز المعالم على مر العصور بإيجابياتها وسلبياتها. ولن نكون كاذبين لو قلنا بأن التراث أكثر صدقا من التأريخ، لأن التأريخ لا يعدو كونه نتفا مزوقة انتقيت بعناية من قبل كتابها الذين رافقوا الحكام والملوك والقادة وأهملوا حياة العامة، حياة الشعب الحقيقية، ولم يعيروا ثقافته وفنونه سوى الاهتمام البسيط.

وآمل أن يسهم هذا الجهد المتواضع في إلقاء الضوء على بعض الأمور التي تدعم فهم المجتمع الولاتي الحالي. وتأتي ضرورة توثيق هذه الصناعة في ولاته بالذات نظرا للمستقبل الرهيب الذي بات ينتظرها، والذي سيطمس معالمها الحضارية والإنسانية، ويحولها إلى مجرد ذكريات في نفوس أبنائها. وربما ستمحى تلك الذكريات عبر السنين. وحبذا لو ساهمت وزارة الثقافة بتسجيل موروثها تسجيلا حيا إذاعيا وتلفزيونيا، إضافة إلى دعم صناعه وتشجيعهم على متابعة المهنة.

يقال "الحاجة أم الاختراع"، هذه مقولة صحيحة، فلولا الحاجة لما تولدت الاختراعات. وانتقاء الحاجة يعني ضمور الاختراع واحتضاره. ونتيجة الحاجة الملحة في احتفاظ الإنسان بالسوائل تولدت لديه فكرة ابتكار أو اكتشاف شيء يتمكن بواسطته من حفظها. ويقال إن القدماء كانوا يخزنون السوائل بواسطة الصخور المنحوتة والقواقع وما إلى ذلك. واهتدى الإنسان إلى ابتكار صناعة الفخار فعمل الأواني الفخارية بمختلف الأحجام والأشكال لمختلف الغايات، وتفنن في هذه الصناعة وأضفى عليها إبداعات. وزيارة المتحف الوطني أو متحف ولاته يريانا قدرة الصانع على الخلق والإبداع.

هذه الأواني أصبحت جزءاً من الماضي تقريبا حيث غزت المطابخ والموائد أدوات حديثة نافست الفخار ولم يبق إلا المباخر قائمة في بعض المنازل وحتى هذه الأداة نافستها مباخر مستوردة من الخارج. وهذا ما جعلنا نكرس جهودنا في هذه المرحلة على التراث النبيل في ولاته. فقسمنا الموضوع إلى محاور ثلاثة: المحور الأول يعرف بالمحيط الذي تمت فيه صناعة الفخار تاريخيا وجغرافيا، والمحور الثاني يتعرض لنشأة صناعة الفخار ومراحل تطورها، أما المحور الثالث فيتعلق بصناعة الفخار في ولاته ويتناول مراحل الصناعة والمواد المستخدمة وأهم المنتجات وتسويقها إضافة إلى أهم المعوقات.

مدينة ولاته

ولاته مدينة موريتانية تاريخية عريقة، يحتمل أن تكون تأسست في القرن الأول الهجري، وقد زارها الرحالة ابن بطوطة سنة753هـ/1352م. وكتب عنها في رحلته فقال: "إنها تبدو عليها مظاهر الشيخوخة والقدم"، ووصف رجالها بأنهم محافظون على الصلوات والفقه وحفظ القرءان. وذكر ابن خلدون ولاته فسماها "ولاتن" وتحدث عنها السعدي في تاريخ السودان فسماها "بيرو" وذكرها الشيخ سيدي محمد ولد الشيخ سيدي المختار الكنتي وقال أنها كانت تسمى "بيرو". فمن هذا الموقع كانت تشع رائحة الفن والإبداع شعرا وتشكيلا وتاريخا وفقها ونحوا ولغة لتفوح في سماء كل المنطقة عابرة الهضاب والسهول والبطاح والصحاري وتهز أوتار الذواقين على اختلاف توجهاتهم واهتماماتهم وتاريخهم وجنسهم وعمرهم.

وأكثر ما يميز ولاته عن غيرها من المدن القديمة هو طرازها المعماري الفريد من نوعه، حيث التصاميم والزخرفة التي تبدعها النساء الولاتيات. وتتميز فيها كل أسرة بطابعها الخاص، وهي زخرفة شبيهة بما يوجد في "الزاب" في الجنوب الجزائري وإن اختلف عنه في الأشكال والألوان، وهو نمط لا تزال المدينة تحافظ عليه منذ مئات السنين، وتورثه النساء لبناتهن، والطريقة التي تتم بها عملية الزخرفة في هذه المدينة التي صنفتها اليونسكو ضمن التراث العالمي الذي تجب المحافظة عليه.

وكانت ولاته محطة من محطات القوافل التجارية الرئيسية التي تمر بها طريق مراكش – تمبكتو. وقد حل بها علماء ومربون من أمثال يحيى الكامل المحجوب الذي جاء إلى ولاته من بغداد التي

عاصر بها الشيخ عبد القادر الجيلاني، وبمجيئه انتعشت الحركة الثقافية والعلمية، وذريته تشكل بعض سكان المدينة ويسمون المحاجيب. وقد ورثت المدينة علماء مدينة تمبكتو بعد أفول نجمها، كما تخرج من محاظرها كبار علماء المنطقة من أمثال أبو بكر الصديق البرتلي والطالب ببكر المحجوبي ومحمد يحيى الولاتي وشيخنا محمدي ومبويه ولد باب اعمر، ومحمد يحيى ولد سليمه اليونسي وأن ولد محمد المصطف المحجوبي والمرواني ولد احماد ومحمد الأمين ولد عبد الله اليونسي ومحمد الأمين ولد باريك وغيرهم من العلماء الذين ألفوا كتبا نفيسة في الأصول وعلوم القرءان والفقه وأصول الشريعة المعتمدة كمراجع الآن في كثير من المحاظر والجامعات.

ولأن ولاته مثلت أحد أهم موانئ الصحراء إلا أن السيارات رباعية الدفع قضت على القوافل التجارية، فلم يبق لها ذكرا أو أثرا، كما لم يعد لتطريز الملابس والخياطة اليدوية قيمتها السابقة، فقد انخفض عدد المطرزات الخياطات بشكل كبير. وبعد أن كانت المدينة ذات شهرة واسعة بإنجاب الحرفيين المهرة تحولت إلى إنجاب الموظفين، فقد تخرج أبناؤها من المعاهد والكليات فابتلعتهم الوظائف الحكومية، وقد اشتهروا بإخلاصهم في عملهم واعتزازهم بكرامتهم.

ومن أجمل ما تكون عليه المدينة فصل الصيف (بعد سقوط الأمطار) وفصل الشتاء، حيث تكتسي تلالها وسهولها بحلل من الغطاء النباتي. فيخرج الناس إلى البراري لقضاء أمتع الأوقات بجانب عيون الماء وبركها. ويعتبر السد من أجمل أماكنها بعدما يمتلئ بالماء، حيث الصبيان لممارسة السباحة ويأتي آخرون للهو ومنهم من يكتفي بالجلوس متنسما هواؤه العليل.

المجتمع الولاتي

لو أننا حاولنا إلقاء نظرة بسيطة على السنين الماضية وما حملت للولاتيين من جوع ودمار وويلات ومآس وخوف وغيرها، لاستطعنا فهم أي سلوك أو تصرف يقوم به الأهالي، ولن ندين أي منهم على فعلته، والأمر نفسه ينسحب على جميع سكان المدن التاريخية الأخرى شنقيط ووادان وتيشيت.

ومن هنا تبرز ضرورة الأخذ بأيديهم لإنقاذهم من شعورهم العميق بالحزن والخوف والتخلف وعدم الشعور بالأمان[1].

ومما يلفت الانتباه في ولاته هو أن الزائر حينما يدخلها تطالعه عيون الساكنة بكثير من الدهشة، دون أن يراها أو يحس به. وعندما يكون رجلا يبادر بتساؤلات لا نهاية لها، وربما اقترب منه أحدهم بحذر وسأله عمن يكون؟ وعن سبب زيارته؟ وإذا ما كان لطيفا في الإجابة على المتطفل ألفه وواصل في الأسئلة متوقعا منك طرح أسئلة عن المدينة وأحوالها وعن أسرته. ومهما يكن من أمر فقد أضحى لديك صديق ينير لك طريقك ويوجهك ويرشد إلى حيث تريد الذهاب، وقد يدعوك إلى منزله مرة أو مرتين، وقد يستضيفك إن لم تكن ضيفا عند غيره.

وعلى المتطفل بعد تركه للزائر أن يرضي رغبات رفاقه بالإجابة على أسئلتهم. وسرعان ما يجد الضيف نفسه أشهر من نور على علم، في أي مكان تقصده. إنهم مغرمون بالثرثرة، لا شيء يشغلهم سوى الكلام. ويمكن أن تتعرف على كل ما يدور في العالم من أخبار وما يدور في المدينة وفي المحيط دون عناء، فهم يتلقفون الأخبار مهما صغر شأنها وينشرونها بسرعة تفوق سرعة وسائل الإعلام العصرية.

فعندما تُحدث فيها مثلا طاعنا في السن فإنك تبعث فيه روحا جديدة أكثر إشراقا، وكأنما انتشلته من غيبوبة، يحدثك بانطلاق ونشوة لم تألفهما. وسوف يكرر بين اللحظة واللحظة "حين كانت الدنيا والناس أوادم"، يندب الحياء المفقود والشرف الضائع. ويحدثك عن كل ما فعله وقاله مهما كان تافها وبعشق كبير، وكأنما هو جزء منه ومن شبابه وطفولته السعيدة. ويلعن شباب هذا العصر المائع العاجز عن فعل أي شيء. ويلعن الحاضر وحضارته ووسائلها الحديثة التي ما جاءت إلا

---

1 فعند زيارة غريب لولاته يظنهم أعداء في الوقت الذي يلاحظ توددهم إليه. ويرجع ذلك إلى طريقتهم الجافة في الحديث فهي ثقيلة الوقع وفيها الكثير من السماجة، إنهم عاطفيون يضحكون لما لا يضحك وبملء أشداقهم ويتألمون لأبسط الحوادث.

لإفساد الناس، ويذكر لك أن هذا من علامات آخر الزمان. والنساء[1] كن لبوات (جمع لبوة) نشيطات يعملن طوال النهار دون كلل أو ملل.

وعندما تُحدث فيها شابا مثلا فسرعان ما يحدثك عن العصر والتطور والحضارة والمستقبل، ويلعن تقاليد المدينة التي تحد من طموحات الشباب، الذين يحلمون بمستقبل أفضل لمدينتهم ويتحدثون عما يجب أن تكون عليه وما يجب أن تتخلص منه، ولكنهم مع ذلك يعودون للتسكع واللعب في الطرقات، فلا يعتنون بقراءة كتاب ولا يعملون شيئا لتحقيق أحلامهم. فهم يساهمون بدون وعي في تكريس تلك التقاليد والعادات والركود الذي يرفضونه في أحاديثهم[2].

هذا وتعتبر رابطة الجوار من أمتن الروابط الاجتماعية في المدينة. إذ يسرع الجار ناصرا جاره متحيزا إليه. يقف إلى جانبه ويشد من أزره ويكون عونه في كل مصيبة تلم به. يحترم صغيرهم كبيرهم ويعامل الرجل المرأة كأخ لها. إن أحب كان حبه عفيفا نقيا، وإن كره أو خاصم لا يتعرض لخصمه بطعن شائن "رغم إتقانه لأفظع أنواع السباب" كما كانوا يعتمدون نظام "الفزعه"[3]، ونظام "تقره" (عمل جماعي رجالي) في البناء والترميم والحصاد وفي كل ما يتطلب جهدا عضليا، وهو جهد مشترك من دون مقابل، ونظام "اتويزه" (عمل جماعي نسوي) تقوده أمهرهن.

ومن أفضل أوقاتهم تلك اللحظات التي يقضونها مجتمعين في "كت عباس" أو "اظليلات" أو "كدن". فتراهم يتحدثون عن كل الأمور التجارية والاجتماعية في كت عباس، وعن الأمور الاجتماعية والعلاقات في "الظليلات" وعن العلم والمعرفة في كدن و"ظليلت اتلاميد". وقد يعترضون المارة بتعليقاتهم الساخرة أحيانا والمضحكة البريئة أحيانا أخرى. وقد اختفت أو كادت أن

---

1 كانت المرأة تقطع مسافة طويلة حاملة "تنق" على منكبها لجلب الماء إلى منزلها. وتذهب إلى السد شرقا أو "الظايات" غربا، لغسل الملابس والاستجمام. أما الآن فهي تجلس في منزلها ويأتيها الماء من حنفية أو غيرها، وليست مرتاحة لوضعيتها، فكيف لا تقوم القيامة ويظهر الأعور الدجال.

2 سئل أحدهم ذات يوم عن قراءة الكتب والمجلات وحتى الكتب المحظرية فأجاب بدهشة: ماذا نفعل بها؟ فلا كتاب حديث ولا مجلة تدخل المدينة وليس فيها سوى مكتبة المسجد وقل من يتصفحها.

3 الخروج من المدينة لجلب الحطب.

تختفي كل تلك العادات فانعدمت الثقة وذهبت الألفة والمحبة. ولم يعد الأخ يأتمن أخاه، ولا الجار بجاره، وهذا هو آخر الزمان، كما يردد شيوخ المدينة[1].

وتقوم الولاتية إضافة لوظيفتها التقليدية كالكنس والطبخ وشي "المون" وغسل الأواني والملابس وتربية الأطفال، وزخرفة المنزل وصنع الحصير وصناعة الفخار والجلد، وغيرها، ولا تغادر منزلها إلا لحاجة تستوجب ذلك، كزيارة الأقارب والمشاركة في الأفراح والأحزان. وتخرج عادة متلفلفة في ملحفة وجلال أو ملحفتين من قمة رأسها حتى أخمص قدمها. ولا تظهر منها سوى عين واحدة لمشاهدة الطريق. وتلتفت نحو حائط أي منزل بطريقها إن هي فوجئت بقريب أو أحد رجال المدينة في طريقها، وقد يعتريها الخجل وتفقد توازنها دون مبرر واضح، علما بأنها لا تختبئ من غير رجال المدينة. أما إذا كانت في منزلها فهي على العكس تماما، حيث تجالس الرجال من أبناء المحلة وتتحدث إليهم فهم أهلها وإخوتها. وربما اجتمعت العوائل في دار واحدة لتسهر حتى وقت متأخر من الليل، في رمضان وفي غيره، فإذا تسلل النعاس إلى جفونهم ناموا دون إحراج، وعادوا صباحا إلى منازلهم. كما يجتمعون عصر كل يوم لشرب الشاي (يسمى الذهبي) وقد يرافقه شيء بسيط من الأكل (رد° فم° الكاس).

الفخار

تعريف الفخار[2]: هو أي شيء صنع من الصلصال (الطين) ثم أحرق في النار بعد جفافه، ويكتسب صفات جديدة طبيعية وكيميائية، ويتغير لونه ويتحول إلى جسم صلب مسامي له رنين ولا يمكن إرجاعه إلى الحالة الطينية اللزجة مرة أخرى لفقدانه الماء بسبب الحريق.

---

1 مقابلة مع السيد سيداتي ولد بابيه، أحد شيوخ لمحاجيب في ولاته.

2**فخار في معجم المعاني الجامع**

الفَخَّارُ :طين محروق، مُتعدِّد الأنواع كالصِّيني والخزف والقيشاني {قال تعالى: خَلَقَ الإنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ . سورة الرحمن}: طين محروق بالنَّار.

فَخار: اسم مصدر فَخَرَ أي أَظْهَرَ فَخَارَهُ: التَّبَاهِي بِالنَّفْسِ وَإِظْهَارُ الْمَكَارِمِ وَالْجَاهِ.

فَخَرَ: فعل، فخَرَ/فخَرَ بـ يَفخَر، فَخْرًا وفَخَارًا وفَخَارةً، فهو فاخِر وفَخُور، والمفعول مفخور به

فَخَرَ بِنَفْسِهِ : تَبَاهَى بِنَفْسِهِ، أَيْ أَظْهَرَ مَكَارِمَهُ وَجَاهَهُ، حَسَبَهُ وَنَسَبَهُ. **فَخَرَ الشَّاعِرَ**: غَلَبَهُ فِي الفَخْرِ. **فَخَرَهُ عَلَيْهِ**: فَضَّلَهُ عَلَيْهِ فِي الفَخْرِ. **فَخَرَ الرَّجُلُ**: تَكَبَّرَ

وباختصار شديد يكون **الفخار** هو الطين المحروق غير المطلي، و**الخزف** هو الطين المحروق المطلي (المزجج). والخزف والسيراميك كلمتان مترادفتان تعنيان الطين المشكل والمجفف تحت الهواء والمشوي بالنار في أفران فأصبح طيناً مشوياً (الفخار) وزجج ليمنع نفاذية الماء والسوائل فأصبح خزفاً (بالعربية) وسيراميك (باليونانية واللاتينية)[1].

إن أصل الفخار مادة غير عضوية، غير المعدنية، صلبة وهشة (بعد أن توضع بالنار)مرنة جدا في وضعها الطبيعي، وهي من نوع الطين. ويُنتج بها العديد من الأشياء مثل الأواني الفخارية والتماثيل الصغيرة، ولونها بني عادة، ويمكن أن يمزج بمواد مختلفة وملونة[2].

نشأة الفخار

عاش الإنسان قديما في الجبال والوديان والكهوف وبالقرب من مجارى المياه والبرك والبحيرات، وقد وجدت في بقاع مختلفة مجموعات من الأواني الفخارية وغيرها من المجموعات الطينية المجففة فقط. فوجدت في الصين وفى آسيا وفى مصر والأقوال متضاربة في أيها أقدم.

فخار في قاموس المعاني (قاموس عربي عربي): مباهاة وتمدح بالمناقب والمكارم. **فخار في المعجم:** الفَخَّارُ: أَلْوَانٍ ونحوُها تُصنَع من الطينِ وتُحْرَق.

فخار في المعجم الوسيط: – طين محروق، مُتعدِّد الأنواع كالصِّيني والخزف والقيشاني " أوانٍ مصنوعة من الفَخَّار، – {خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ}: طين محروق بالنَّار".

–أوانٍ تُصنع من الطِّين وتحرق.

فخار في المعجم اللغة العربية المعاصر: فَخَارٌ:(ف خ ر): (مصدر فَخَرَ) أي " أَظْهَرَ فَخَارَهُ " : وهو التَّبَاهِي بِالنَّفْسِ وَإِظْهَارُ الْمَكَارِمِ وَالْجَاهِ.

فخار في معجم الرائد: فخار: مصدر فخر. 2 – فخر، عظمة.

1 أصل كلمة سيراميك يعود إلى المصدر الإغريقي (كيراموس) أو المصدر (كيراميس)، ويعني القرميد أو طينة الأوعية أو من المصدر (كيرامون) ما يعني أوعية الشراب المصنوعة من الطين المشوي، ويعود الفضل في هذه التسمية الشائعة في العالم لمصطلح سيراميك كمقابل للبوتيري Poterie.

2 تتألف الفخاريات عادة من مواد مختلفة : الطين، والفلسبار، رمل، أكسيد الحديد والألومنيا والكوارتز.

وقد تعذر في كثير من الأحيان تمييز القطع البدائية المختلفة للشعوب المختلفة عن بعضها البعض خصوصا ما صنع منها في عصر واحد. ومن المؤكد الآن أن الإنسان أول ما اكتشف الفخار اكتشف الآنية الفخارية.

وهناك عده آراء للمؤرخين حول اكتشاف تلك الأواني منها أن إنسانا كان يعدو في أرض موحلة وراء حيوان فغارت قدماه، ثم صادف أن هطلت بعض الأمطار ومر على نفس المكان شخص آخر فلاحظ أن الحفرة الناتجة من أقدام الأول الذي سبقه قد امتلأت بالماء. وهنا تبادر إلى الذهن عمل حفرة في الأرض صنعها بنفسه خصيصا للاحتفاظ ببعض الماء عندما تهطل أمطار أخرى.

وقال آخر: أن الإنسان عرف صنع الأشكال المجوفة من الطين عندما لجأ إلى الأماكن التي يوجد بها برك ومستنقعات أو أنهار ليعيش فيها سعيا وراء الماء، وقال أن هذا الإنسان كان يشرب بفمه من مجرى المياه مباشرة وتطورت هذه الطريقة عندما احتاجت أم من الأمهات ري طفلها فحملت الماء بكفيها وروته.

وهكذا شكلت هذه الآم من كفيها شكلا مجوفا لحمل المياه إلي طفلها، ومن هنا بدأ التفكير فما هو مجوف لحمل السوائل. ولكن الإنسان لم يعرف بناء الأشكال المجوفة من الطين إلا عندما اقترب من مجارى المياه كما ذكر البعض فعلا. وهناك من قال أن الإنسان قد شاهد سقوط بعض الثمار من فوق الأشجار أعلى النخيل (جوز الهند) على أرض طينية فتركت الثمار تجويفها غائرة على سطح التربة الطينية على شكل حفرة. أعقبه امتلاء الحفرة (التجويف) بالماء مما لفت النظر إلى أن الشكل المجوف يمكنه الاحتفاظ بالسوائل. وكان هذا الإلهام والاستدلال أول خطوة في صناعة الأشكال المجوفة.

أما فكرة حرق الأشكال الطينية فتكثر فيها الأقوال، فبعض الباحثين أسند ذلك إلى طريق الصدفة. فتخيل رواية هي من محض الخيال، فقال: حدث حريق في بعض الأكواخ وكان داخل هذه أكواخ أواني مصنوعة من الطين الجاف وبها بعض الأطعمة المختلفة والفواكه. ولما خمدت النار عاد أصحاب الأكواخ لتفقد ما تبقى لهم من أشياء، فعثروا على القطع الطينية في حالة صلابة لم يعهدوها من قبل. ومن هنا عرف الإنسان أن تعريض الأشكال المجوفة للنار والحرارة معناه جعل الأشكال أصلب مما لو جففت بتعريضها للجو فقط.

ويرى آخرون أن الإنسان عرف صنع الأشكال المجوفة من الطين عندما لجأ إلى الأماكن التي توجد بها برك ومستنقعات أو أنهار ليعيش فيها سعيا وراء الماء، ونظرا لأن هذا الإنسان كان يشرب بفمه من مجرى المياه مباشرة وتطورت هذه الطريقة عندما احتاجت أم من الأمهات سقي طفلها فحملت الماء بكفيها وروته.

تاريخ صناعة الفخار

إن صناعة الفخار من أقدم الحرف والفنون في تاريخ البشرية، ولم يعرف حتى الآن أين و متى بدأت؟ والمؤكد حتى الآن أن هذه الحرفة وليدة الحاجة والصدفة معا. فمياه الأمطار والأرض الترابية التي تتحول إلى طين بفعل المطر ثم تطبع عليها بصمة الأرجل شكلت حفرا امتلأت بالمياه فعرف منها الإنسان كيف يحفظ سوائله.

في عصر الزراعة احتاج الإنسان لأشياء يحفظ فيها الحبوب خاصة بعد أن جفت الطينة. ثم عرف النار وقام بتسوية الأشكال التي صنعها من الطين لتصبح أكثر صلابة ولا تنهار بفعل المياه والسوائل[1]. ومن هنا تطورت هذه الصنعة من صنع أدوات نفعية إلى فن. وبوجه عام كانت الحياة من ناحية تناول الأدوات المعيشية بسيطة مثل الجرار والصوامع (لتخزين الحبوب والغلال) والصحون والأطباق لنقل منتجات الحقل وحفظها، والقدور لنقل الماء وحفظه وتبريده، وغيرها.

وأعظم ما أنتج في فنون الفخار والخزف هو ما أنتجته الحضارة الإسلامية لتعدد البلدان التي ضمتها هذه الحضارة وتنوع الأساليب والتقنيات التي عرفها صانعو الفخار في ظل الإمبراطورية الإسلامية.

لقد اقترن فن الصناعات الفخارية بفضل تاريخه الطويل، بالتطور والاستخدام والتنوع الواسع. وكانت الأواني المطلية وغير المطلية متداولتين كليهما، وبقي تأثير الفن الفخاري بارز. إن المسيرة المتنامية من حيث الصياغة والتكامل والأهم من ذلك الأساليب التزيينية الجديدة وتنفيذ النقوش المتنوعة وتوظيف فن الرسم في الصناعات الفخارية، كل ذلك يعد تحولاً كبيراً استمر تدريجياً حتى فترة أفول هذا الفن. ويمكن مشاهدة تطور صناعة الفخار وجماله في المتاحف.

---

1 عرف أن الرمال تنصهر بفعل النار وتتحول إلى زجاج فكانت الطبقة الزجاجية التي تسد المسام في الأواني الفخارية وتزيد الفخار صلابة.

الفخار في ولاته

إن ولاته لوحة فخارية تحكي تاريخا طويلا، تقول للعالم: أنا مازلت هنا رغم القدم، رغم الحكايات، ورغم كل التغيرات التاريخية، رغم قسوة الطبيعة، ورغم التعرية، حية وأنمو كما كنت دائما، وأستبطن الحكايات وأدونها في مستلات بأيادي محلية متمكنة. تفوح من هذا الموقع رائحة الفن والإبداع شعرا وتشكيلا وتاريخا وفقها ونحوا ولغة لتشع في سماء كل المنطقة عابرة الهضاب والسهول والبطاح والصحاري وتهز أوتار الذواقين على اختلاف توجهاتهم واهتماماتهم وتاريخهم وجنسهم وعمرهم.

لم تثبت البحوث التاريخية والأركيولوجية[1] متى عرفت المدينة هذه الحرفة، لكن الآثار تفيد بتواجدها منذ بداية الإرهاصات الأولى لظهور الإنسان في هذه الربوع. ويثبت ذلك آثارا ولقي فخارية شمال المدينة وغربها وشرقها صعب على الباحثين معرفة تاريخها بالضبط. غير أن البعض يتحدث عن علاقة بعضها بالأندلس، وبعضها بالحضارات الإفريقية القديمة. وقد كان الوافدون للمدينة من تجار وطلبة علم ومحاربون وسياسيون وزوار عاديون يتقنون من جملة ما يتقنون فن الفخار وحرفا يدوية أخرى[2].

ومن هنا نالت المدينة النصيب الأكبر من المبدعين في هذا المجال، الذين استقروا فيها، وشكلوا ورشات عمل تطورت عبر التاريخ، وتوارثت جيلا عن جيل هذه الحرفة.

ولعل جودة الفخار جاءت عبر مراحل من اختمار الصنعة وإتقانها وتنافس الحرفيين. إذ كان التناول بداية عبارة عن حرفة لكسب الرزق وخدمة الناس في توفير حاجاتهم من الأواني والمصنوعات الطينية البسيطة. ثم أصبح العمل الفخاري فن أصيل يسلب العين ويثير شهيتها وفتنتها. ولئن كانت هذه الصناعة قد نالت حظوة كبيرة وذيوعا شعبيا وأصداء في كل مكان، فإنه

---

1 مما يدل على استعمال الفخار في مختلف أوجه الحياة القديمة، وجود الأواني الفخارية قرب المقابر، مع أن تحديد المهد الأول لهذه الصناعة بقي مجهولا.

2 الحسن الوزان بن محمد الفاسي المعروف بليون الإفريقي، وصف إفريقيا، ترجمه عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخضر، ط3، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1983.

مازال يستعمل في الغالب أدوات بسيطة تزيد من شعبيته وإقبال الناس عليه واهتمامهم بجمالياته رغم المنافسة والمضايقة التي يتلقاها من طرف المصنوعات الحديدية والخشبية والجلدية.

وولاته هي مدينة "البيظان" الوحيدة التي تستخدم فيها الأواني الفخارية مثل قدور المياه، ومواقد المطبخ، ولعب الأطفال، و"تنق" من أجل جلب الماء من البئر، و"اقدح لبخور" التي تجعلها النساء تحت ملاحفهن، ودمى ومنازل صغيرة للعب البنات، تنمطها بذوق رفيع امرأة أو نساء مجتمعات، إلخ، تجفف وتحرق، ثم تزين وفقا للأساليب الكلاسيكية، والتقليدية للفخار (بصمات الأصابع والقش، إلخ).

مراحل صناعة الفخار

سنحاول في هذا العمل إعطاء صورة واضحة ودقيقة لكل العمليات التي ترافق صناعة الفخار بدءا بتحضير الطين وانتهاء بفخره ثم بيعه.

ويمكن تلخيص مراحل صناعة الفخار في المراحل الثلاث التالية:

المرحلة الأولى: تتمثل في جمع مادة الطين التي تتواجد غرب المدينة وشرقها، وتصفيته من الشوائب. إن خطوات هذه المرحلة متعبة جدا، ومن يتابع تفاصيلها يشعر بصدق هؤلاء الحرفيين وفنياتهم العالية. ويوجد الطين بين طبقات، وكأنه معدن يستخرجه الحرفيون من رحم الأرض على هيئة كتل كبير. ويكون خلعه بالوسائل التقليدية كالرفش والمعون ويعبأ في خنش ثم ينقل بواسطة الحمير إلى منازل أصحاب المهنة. وكان يستخدم في عملية النقل حقائب كبيرة مصنوعة محليا من جلد البقر، توضع على ظهر حمار، بحيث يحمل في كل جانب من حقيبة وتربطان بأداة من الخشب والحديد يطلق عليها "لمسامه" توضع فوق ظهر الحمار بعد أن يجعل بينها وبين ظهره حاجز من القماش الغليظ ("دفره") خوفا من أن يتضرر جسمه.

المرحلة الثانية: تكمن في تجهيز الطين وإعداده، وسواءً أخذت الطينة من الطبيعة أو تكون بقايا من استخدام سابق. تتربع الصانعة لإنجاز الأواني والقطع الفخارية متتبعة الخطوات التالية لإعداد الطينة:

1. وضع الطينة في حفرة أو وعاء شبه عميق ويفضل أن يكون من البلاستيك.
2. تذويب الطينة بشكل جيد.

3. سكب كمية من الماء على الطينة حتى تكاد تغطي سطحها.
4. يتم عزل الشوائب العالقة في الطينة أو قطع الطين التي لم يتم ذوبانها بالكامل، لأن هذه الشوائب تؤثر على الطينة أثناء التشكيل أو عند الحرق لكي لا تحدث عيوبا في القطع.
5. توضع على لوح خشب مغطى بقماش قطعة الطين الأولى ويتم تثبيتها جيداً حتى لا تتحرك أثناء العمل.
6. تعرّض الطينة للجو بعد فردها على لوح خشبي أو ما يقوم مقامه

صورة رقم (1) طينة جاهزة للاستغلال صورة رقم (2) كتلة طينة لتشكيل قطعة

بعد ذهاب لمعان الماء من الطينة يلمس سطحها بالإصبع إذا التصقت الطينة مباشرة به فيعني هذا أنها مازالت طرية غير قابلة للتشكيل، أما إذا لم تلتصق به وشعرت ببرودة سطحها تبدأ بعدها عملية العجن.

ويتم عجن الطينة بهدف التخلص من الجيوب الهوائية بداخلها ولزيادة تماسكها حتى يتم تشكيل العمل الفخاري بنجاح، لأن الجيوب تحدث عيوبا في العمل أثناء أو بعد التشكيل أو قد تحدث انفجاراً للعمل أثناء الحرق نتيجة لتمددها داخل الجسم بسبب ارتفاع درجة الحرارة. وتتضمن عملية العجن الخطوات التالية:

1. تضغط كتلة الطين براحتي الكفين مع الدفع قليلاً إلى الأمام وإلى الخلف،

2. يتم تجميع الطينة المضغوطة من على اللوح بأطراف الأصابع بخفة دون غرس الأصابع فيها، لأن غرس الأصابع في الطينة أثناء عملية العجن تزيد من وجود الجيوب الهوائية داخل الطينة وهي من الأخطاء الشائعة التي يقع فيها كثير من المبتدئين فيجب التنبه لذلك،

3. يعاد الضغط على كتلة الطينة براحتي الكفين ومدها إلى الأمام ثم إعادتها إلى الخلف،

4. يعاد تجميعها كما في الخطوة الثانية،

5. تكرر الخطوات التالية لمدة لا تقل عن ثلاث مرات بعد تجميعها،

6. يتم رفعها بين الكفين ثم رميها على اللوح وتسمى هذه الطريقة (ضرب الطينة) وتسهم كل من عمليتي العجن والضرب في تماسك الطينة وقابليتها.

7. يستمر هذا العمل بين العجن والضرب حتى تكون الطينة طرية، وفي نفس الوقت متماسكة قابلة للتشكيل. ويجب عدم الإفراط في العجن والضرب أيضا، لأن ذلك سوف يتسبب في تشقق الطينة، مما يجعلها في حاجة إلى الترطيب برش الماء حتى تعود إلى ليونتها.

8. يتم فصل كتلة الطينة بعد دحرجتها من المنتصف بالسلك لمعرفة مدى سلامتها من وجود الجيوب الهوائية، فإن وجدت تعاد خطوات العجن السابقة، وإلا فمعنى ذلك أن عملية العجن كانت ممتازة، فتعجن الكتلتين بعد فصلهما جيداً. و يتم التشكيل مباشرة قبل أن يجففها الهواء.

ومن هنا ينسلخ الطين عن هويته بسرعة فائقة ويتحول إلى قطعة أو شكل مصمم بعناية.

المرحلة الثالثة تتم فيها تشكيل القطع وحرقها.

يقول مونو (T. Monod, 1996): "ما من شك في أن فخاريي ما قبل التاريخ كانوا يستخدمون طرقا مشابهة لما نراه أمام أعيننا اليوم، ولم تتغير رغم القرون المنصرمة.

إن الطريقة المستخدمة في ولاته هي طريقة التشكيل بالضغط، وهي تشكيل الطينة بالإصبع واليد لإنتاج الشكل، ويمكن بطريقة الضغط عمل آنية من كرة من الطين دون تدخل أي نوع من الأدوات في طريقة التشكيل. وتتضمن هذه الطريقة المرحل الآتية:

1 . بعد عجن الطينة جيداً تؤخذ كتلة منها لتتم دحرجتها حتى تتحول إلى كرة من الطين.

2 . يتم تثبيت الكرة في أحد الكفين، بينما يتم الضغط بإبهام اليد الأخرى وسط الكرة لعمل تجويف بداخلها دون الوصول إلى الجهة الأخرى من الكرة. تأخذ القطعة إذن حسب نوع الإناء الذي ترغب

في صناعته، والذي تتحكم في سعته حسب حركة أصابعها التي يجب أن تبقى حركتها على صلة متواصلة مع تفكيرها كي يبقى التكوير للطين مناسباً. فسر مهنتها يكمن في حركة أناملها التي لا يستطيع أن يتقنها إلا شخص متمرس وذو خبرة في المهنة، لأن أي حركة بسيطة قد تشوه شكل الطين.

3 . يتم الضغط على الجدران الداخلية للكرة بالإبهام من القاعدة إلى الفوهة مع استمرار دوران الكرة وهي في كف اليد الأخرى.

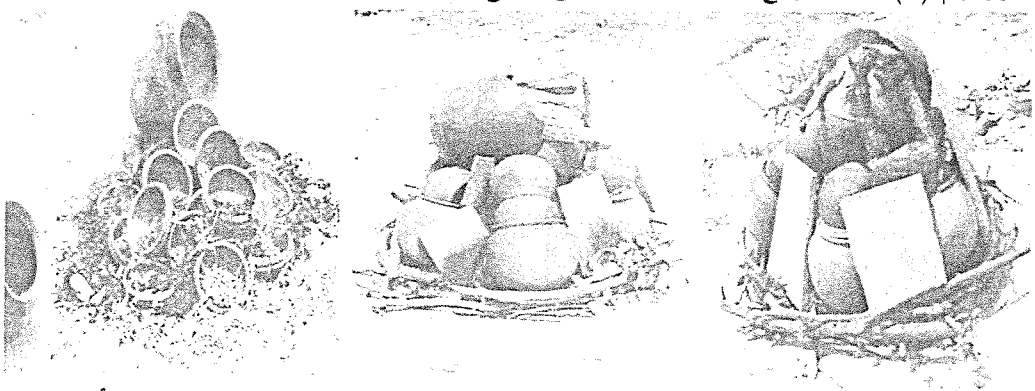
4 . التأكد من أن جميع الجدران لها نفس السماكة من خلال الإحساس بين الأصابع وكف اليد، لأن الاختلاف في سماكة الجدران يؤدي إلى عيوب في القطعة (تصدعات) سواء أثناء مرحلة التجفيف أو أثناء الحرق.

5 . التنبه لاتجاه حركة الضغط، فإذا كان اتجاه حركة الضغط على الجدران من الأسفل إلى الأعلى نحو الفوهة سيكون العمل مغلقاً أي أشبه بالكرة المفرغة، أما إذا كان الضغط بالاتجاه المعاكس للفوهة فسيكون العمل أشبه بالطبق أو ما يماثله.

6 . يتم تنظيف العمل بأدوات التعديل والتكييف، ومن المهم عدم الإكثار من رش العمل بالماء لأن كثرة الماء تزيد من لدونة الطينة. وعند الانتهاء منها توضع القطع في مكان مظلل لمدة يومين حتى لا تتشقق.

7. بعد هذه المراحل من تشكيل الطينة يبقى أمامنا الفخر أو الحرق لنحصل على الفخار. وتتم العملية على مراحل : أولها جمع مادة الحرق وتمكث أياما، تنقل القطع إلى مكان الحرق، المسمى محليا "الوريه"، الذي يهيأ أسبوها قبل العملية بجمع مخلفات الحيوانات التي جفت جدا مثل البقر والإبل والحشائش الضعيفة، وثانيها تجميع عدد كبير من القطع الفخارية (لدى الصانعة أو عند غيرها) وتنقل إلى "الوريه" (مكان حرق القطع صور رقم :3) مع المادة المجهزة للحرق وتمكث العملية يوما أو يومين، وترفع إلى مترين أو ثلاثة أمتار حسب كمية القطع الفخارية.

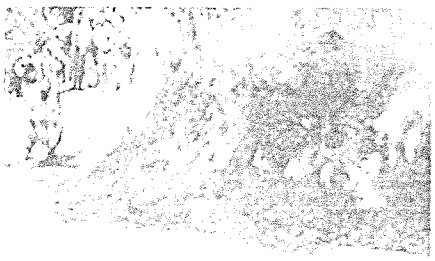
صور رقم (3) تمثل نموذج مصغر لطريقة حرق القطع الفخارية



وتدفن القطع داخل مادة الحريق بطريقة خاصة بحيث تكون الصغيرة في الأسفل وتقلب فوقها الكبيرة، على أن تكون فوهاتها متجهة نحو الأسفل، وتخلط ببعض بقايا الأواني القديمة لوضعها بشكل متزن ولتحتفظ لها بجزء من الحرارة. وأخيرا عملية الحرق التي تكون في الصباح الباكر، وتمكث أكثر من أسبوع، حيث تضرم النار في الجهات كلها عن طريق أربعة أشخاص أو شخص واحد وأمام قدر من الناس أتي لحضور هذا الحدث الهام، والذي أخبر بموعده منذ أسابيع، ولاشك أنه ساهم فيه من قريب أو بعيد. ينسحب الناس عندما يبدأ الدخان في الارتفاع، ويبقى شخصين أو ثلاثة مهمتهم متابعة احتراق النار في الجوانب حتى يتأكدوا من استوائها في الأطراف كلها، ويذهبون ويرجع أحدهم مساء ليرى تطور عملية الاحتراق، وإذا كان بها خللا أصلحه، ويرجع في صباح اليوم الثاني لتأكد من استمرار توسع دائرة الاحتراق، وهكذا حتى يطمئن على العملية.

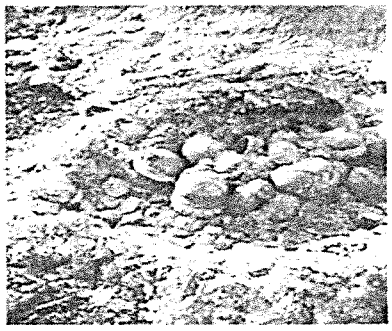
صورة رقم (4) حرق القطع

صورة رقم (5) حرق القطع

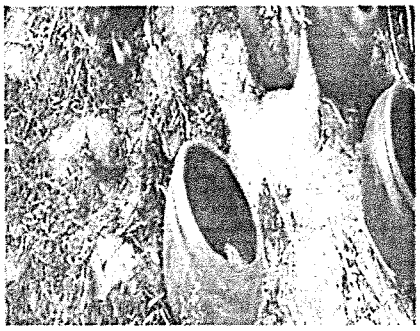


ومن هنا يتركها حتى تصبح النار رمادا وتبرد القطع (صورة رقم 6 و7). ولا يمكن تحويلها إلا بعد أن تبرد لأن ذلك سيؤدي إلى تحطيمها. وسيكون على الفخاري التأكد من اليبوسة ومن جاهزية القطعة للزخرفة. وقد يجد بأن القطعة تظهر بها بعض المسامات فيعمل على سدها بتقنية فائقة، وبعد يبسها تهيأ للزخرفة.

صورة رقم (6) أواني في رماد الحرق



صورة رقم (7) أواني في رماد الحرق



وقد تنقل إلى في فرن حراري حيث تشوى فيه لمدة ساعات، ويبقى الفخار فيه لمدة يومين أو ثلاثة أيام حتى يبرد. وقد استخدم هذا النوع من الأفران في مشروع التعاون الإسباني. وهو عبارة عن فرن من الطين على شكل كوخ مغلق وبه فتحتان، إحداهما أرضية وضيقة لإدخال الغاز وإشعال النار، والأخرى واسعة في أعلى الفرن لإدخال القطع. وتبنى الأفران عادة من الطين على النمط نفسه أي على شكل كوخ مغلق وبه فتحتان، إحداهما أرضية لإدخال الحطب وإشعال النار فيه، والأخرى في أعلى الفرن لإخراج الدخان. وتعتمد الأفران في عملها على مادة الحطب.

8 . بمجرد ما تنتهي هذه العملية يأخذها الفخاري فيزوقها وينمقها ويزخرفها. بعد أن كان قد أحكم خلط صباغته المعدنية[1] وضبطها بمادة العلك كي تطاوعه خاصة وأن الصباغة المستعملة عبارة عن معدن، أي أن الألوان طبيعية، لا تتضمنها أصباغ صناعية، وسرها يكمن في بعض الإضافات على عجينة الفخار، فإذا أرادت الأبيض زادت عليها قبل العجن قليلاً من الملح، أما الأحمر فهو اللون الطبيعي للطين، ويبقى الأسود تحصل عليه بإغلاق فوهة فرن الفخار فيسد

1 استخدمت في تزيين الفخار ألوان مختلفة مثل الأزرق، الوردي والأخضر، والأبيض، والفيروزجي، والأحمر، والبني، والأسود والأصفر.

المسامات ويكسب القطعة اللون الأسود. وتكون المزخرفة عليمة بالأشكال حافظة لها رغم تعقيدها. والغريب في الأمر أن الفنانات لا يستعملن تخطيطات مسبقة، بل يعملن بتلقائية. وزخرفة الفخار الولاتي قد تكون خشنة إلى حد ما أو محتشمة مثل أواني تبريد الماء الشروب (قدره)، وقد تزخرف بشكل مثير. ويمكن أن تضفن أشكالا أو رموزا حسب رغبة الصانع أو رغبة الزبون. وبعد أن تنتهين من عملهن تتركنها تجف في الشمس.

المواد والوسائل المستخدمة

إن صانعات الفخار هنا لا يستخدمن سوى أيديهن، ويعملن وفقا لأسلوب "بودين" "boudin" (Puigaudeau[1], 2002)، ومن المواد والوسائل في هذه الصناعة ما يلي:

الماء : يلعب دورا أساسيا في التكوين والتذويب، والفرز، وإضافة الألوان المطلوبة.

الطين: الطين الصالح لهذا النشاط هو ما يجعل صناعة الفخار. عبارة عن صخرة متفتتة إلى جزيئات صغيرة بواسطة العوامل الطبيعية التي تعرضت لها الصخرة الأم لملايين السنين. وتختلف فيما بينها في تركيبتها وبالتالي في ألوانها ولدونتها إلى الطين الأحمر والطين الأصفر وطين لقدور والطين الأبيض (تمننق وطين اعل).

طين لقدور: الطين الذي يستخدم لصناعة الفخار.

العجينة: هي الطينة التي تعمل منها الآنية.

القطاعة: عبارة عن اسطوانة من الخشب تستخدم لفرد الطينة عند إعداد الشرائح بهدف منح الطينة السمك المتساوي.

أدوات التكييف: أدوات مصنوعة من الخشب تنتهي أطرافها برؤوس مدببة، تستعمل لتعديل أجزاء الطين وتنظيفها بعد عملية التشكيل وفي الوصول إلى الأجزاء التي لا يمكن الوصول إليها باليد مباشرة.

«**موس**": سكين المنزل بعد عمر، تستخدم في تهذيب وحفر وقطع الطين.

"**اللشفه**": وهي إبرة غليظة ولها آلاف الاستعمالات متضمنة منها تهذيب الشكل وعمل حزوز وزخارف في الطين.

---

1 أودت بيكودو (OdettePUIGAUDEAU) (1897 . 1991)، كانت في ولاته سنة 1937. وفي سنة 1933 مكثت هذه المرأة الفرنسية 18 شهرا وهي تلبس "ملحفة"، وفي الصحراء الغربية حتى سنة 1960. وأنجزت أربع حملات جمع المعلومات على ظهور الجمال مع زميلتها المخلصة ماريون سنونس (MarionSenones).

"**سلك**": عبارة عن خيط مصنوع من المعدن أو النايلون القوي مركب على قطعتين من الخشب وهذه الأداة تستعمل في قطع أجزاء من الطينة أثناء العمل.

"**ملاسه**": أداة من المعدن المرن مسطحة تستعمل في تنعيم سطح الطين وعمل ملامس خاصة به وإزالة الطين الزائد.

"**لوح**": لوح سميك أو منضدة من الخشب تتميز بقابليتها على امتصاص الماء الزائد في الطينة تستخدم لعجن الطين وإعداده.

«**حفره**": غار غير عميق، يجمع فيه طين لقدور خوفا من تشتيته.

"**ازبل**": مخلفات الحيوانات، وتستخدم في عملية الفخر.

"**معرظ**":حجارة من صخور نارية تستخدم لطحن الطين أو عجينته عند الحاجة.

"**ارماد**": بقايا وقود الحطب، يستخدم لتجفيف القطع والايدي عند الصناعة.، ولعدم التصاق القطعة باللوح.

"**النتافه**": شعر الغنم يستعمل في عجينة الطين لغرض تماسك الطين إن كان يحتاج إلى ذلك.

أهم المنتجات الفخارية في المدينة

فالأواني الفخارية هي مكان جمع كل الأطعمة: الحبوب، والزبده، والدهن، والماء، والحليب، واللبن، ومستحضرات التجميل التقليدية، والنار.

وقد تأثرت تسميات الفخار كثيرا بفعل الشعوب التي تعاقبت عليها، ولغاتهم المختلفة، حيث نجد مسميات أزيرية وأخرى من الصونغاي والبامبار والطوارق والحسانية.

وبفعل همة وصبر أصحاب الحرف التقليدية من صناع الفخار تم إنتاج الأدوات التالية وتشكيلها من الطين. والفخار الولاتي أنواع وأشكال، ولكل منها مواصفاته وأسماؤه، فمثلا هناك الإناء الصغير يسمى "صطله"، والكبير "قدره"، والأكبر "مرنج"، ثم هناك "الواريه"، و"لقديره" وهي مخصصة لتخزين ماء الشرب أو للتبريد.

"**تنقه**"[1]: قدر شبه دائري واسع نوعا ما من المنتصف، فمه ضيق، تستخدمه النساء في نقل الماء من البئر إلى المنازل. وقد أهملت صناعتها منذ سبعينات القرن الماضي تقريبا. وهي تصنع على ثلاثة مراحل: 1. القاعدة وهي الأسهل، 2. الرقبة وهي الأصعب، 3. الوسط.

---

1 آنية تستخدمه النساء لنقل الماء من الآبار إلى المنازل.

وتكون القاعدة على شكل كروي أو بيضوي مفتوح من الأعلى ومجوف من الداخل، وبعد أن يجفف قليلا يربط به الوسط، ويترك لفترة في الشمس ثم في الظل، ومن ثم تربط بهما الرقبة. وعندما تكتمل تكسى بسائل الطين حتى يختفي مكان الإلصاق، وتوضع في الشمس لبرهة ثم تحمل إلى مكان ظليل. والقدور ليست من أواني الزينة أو اللعب، وليست من الكماليات. ولم تعد تصنع في المدينة وإنها يؤتى بها من "النواره" أو "كالا" أو حتى باماكو وهي مدن مالية.

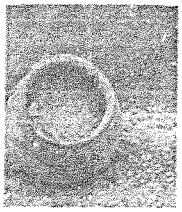
صورة رقم (8) تنق

وتستخدم الأواني في خزن الماء وتبريده وتنقيته ولا زال كثير من السكان يستخدمونها لنفس الأغراض، ولكن بصورة أقل مما كانت عليه سابقا.

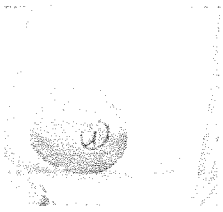
"**القدور**": أوانٍ فخارية معروفة من اسمها وتختلف أحجامها حسب الطلب، وتستخدم لنفس الأغراض تقريبا، كما أن منها ما يستخدم أيضاً لسقاية الدواجن والطيور والقطط.

صورة رقم (9) نماذج من "القدور"

قدره

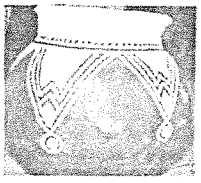


قديره

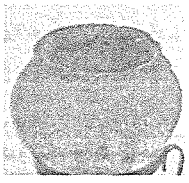


مرنج اسقير

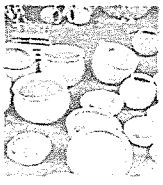
واريه



قدره كبيره



مجموعة أواني



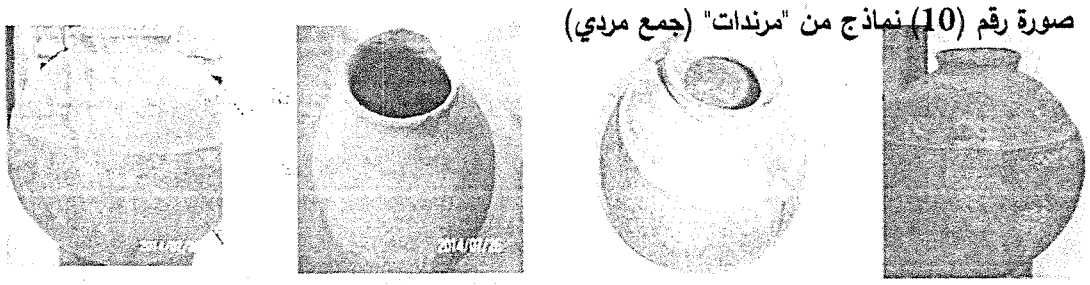
"**القدره لكبيره**": آنية خاصة، تدفن أيضا في الجدران والنوافذ لخزن الأشياء الثمينة. وكانت تستعمل في خزن الحبوب بداخلها، وقد أهملت صناعتهما منذ عهد بعيد

"**قدره**": آنية فخارية كبيرة تستخدم في حفظ ماء الشرب وتبريده، وتتخذ أشكالا مختلفة. تتراوح قدرتها الاستيعابية بين 5 و10 ليتر.

"**واريه**": قدره ذات فوهة واسعة، تستخدم لتبريد الماء فتكون له نكهة خاصة، وطعم مشوّق في أوقات الحر.ويعرفها البعض بثلاجة الفقراء.

"**مرندي**"[1]: خزان ماء المنزل تتراوح قدرته الاستيعابية بين 50 ليتر و100ليتر.

صورة رقم (10) نماذج من "مرندات" (جمع مردي)



"**صطله**" : وعاء لغرف الماء من مرنج وتستخدم للشرب.

"**بلميه**" : إناء فخاري صغير اسطواني الشكل، يستخدم لغرف الماء من القدر الكبير ("مرنج") تحت اسم "الصطله" أو "المغراف"، وفي المرحلة الأخيرة من عمرها تستخدم في تزيين بوابة "السقفه"، حيث يحفر لها جدار المدخل وتدفن فيه لتصبح مكان طرح الأدوات الصغير التي يخاف من ضياعها لو وضعت في مكان تصله أيدي الصبية، وفي هذه الحالة يصبح اسمها "لمشيمعات"[2]. ففي بعض البوابات نجد خمس مشيمعات[3] وفي بعضها 8 مشيمعات أو 10.

"**مزهريه**": أنواع من القطعة تستخدم لجمع الأقلام على المكاتب ولأغراض مماثلة.

"**سلاي**": جره واسعة الفم تستخدم لبرم الكسكس وغسل الملابس، وجمع الحليب أحيانا.

"**بلحه**": أنبوبة فخارية مفتوحة الطرفين بطول ذراع تقريبا، تقذف بمياه المطر من الأسطح وإلى خارج المنزل.

"**تقميه**": أيُة قطعة فخارية مكسورة من أي نتاج كان، تستخدم سابقا لتنظيف وحك الأيدي والأرجل أيام الشتاء بدلاً من الصابون، حيث تجعل الجلد نظيفاً وناعماً.

"**متموره**": آنية دائرية الشكل، تُحفظ فيها الحبوب. وتكون بطول 1.2م وقطرها 0.5م. (صورة رقم (11).

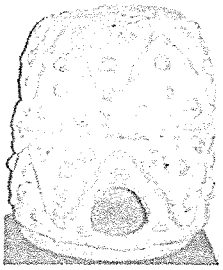
---

1 خزان للماء في المنزل تتراوح قدرته الاستيعابية بين 50 ليتر و100ليتر. والأخر من 5 إلى 10 ليتر.

2 تستخدم كنوافذ صغيرة في أعلى جدار مدخل السقفه كخزانات للأشياء الصغيرة ذات القيمة.

3 فتحات صغيرة في أعلى جدار باب السقفه وجانبيه، تستخدم للم الأشياء الصغيرة بعيدا عن أيادي الأطفال، وقد تكون ذات قيمة كبيرة.

صورة رقم (11) متموره



"**بنبيزه**": آنية متوسطة الحجم لها ثلاثة عرى (مقابض) داخلية، شكلها دائري وقاعدتها سميكة، إنها موقد النار. تستخدم لإشعال النار وللطبخ والتدفئة.

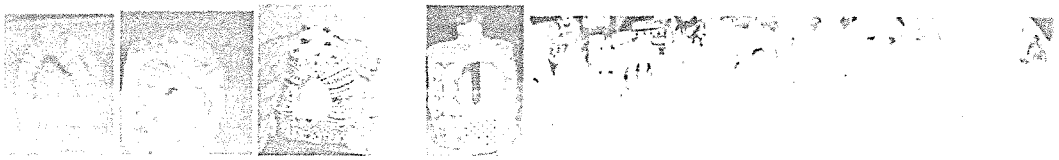
صورة (11) طفاية

صورة رقم (12) "بنبيزه"

صورة رقم (13) "بريه"

"**اقدح لبخور**" أو المبخرة: تعرف من اسمها، إنها محارق البخور، أو المداخن التي تستخدم لأغراض تبخير البيوت وخاصة في الموالد والأفراح وغير ذلك. وهي من الفخاريات البالغة الشهرة في ولا تهلأنها مخصصة لتزيين البيوت وتطييبها. وتتميز بتعدد أشكالها واختلاف ألوانها حيث تتفنن النساء في وضع لمسات جمالية ونقوش وزخرفة على جسم المبخرة الخارجي. ويستخدم في تلوينها في الغالب كل من اللون الأبيض، والأحمر، والبني والأزرق. (صورة رقم (14).

صورة رقم (14) "قدحان لبخور"



"شمعة اشحم": مصباح.

"**اقدح لخواظ**": آنية تستخدمها النساء لخلط السدر أو الحنة أو غيرهما من أدوات الزينة، وهي صغيرة الحجم، قريبة الشبه ب"البريه" إلا أنها أصغر حجما.

صور رقم(15) جامعة أقلام ومزهرية

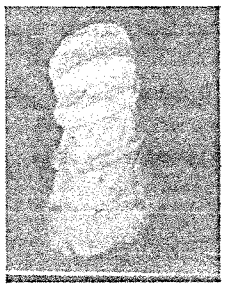
صورة رقم (16) "شمعة اشحم"

"**بريه**": إناء صغير، أو قالب صغير يستخدم لصناعة "المون"[1] بأنواعه.

صورة رقم (17) برية وتظهر بها مونيه طازجه

"دايه" : قدم سرير تقليدي (خبطه).

صورة رقم (18) دايات الخبطه



"**فوت مبني**": أداة لطبخ الكسكس، ويطلق عليه "رقاب".

"**صل مبني**": قدر يستعمل لغسل اليدين والوضوء في فصل الشتاء.

1 قطع من عجينة دقيق الحبوب تقلى على زيت محلي (القرت)، وتعتبر من خصوصيات الوجبات الولاتية.

"**بوص مبني**": قدر يستخدم للتبول في ليالي الشتاء الباردة دون الحاجة للخروج من الغرف، ولتصريف مياه الأمطار أحيانا، كما يستخدم في بناء المراحيض.

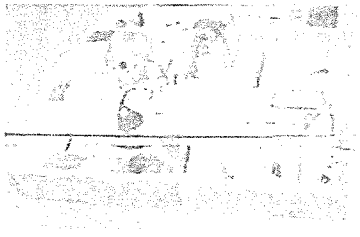
"**تن تن**": أداة لحفظ النشويات والحبوب.[1]

وقد أبدع فنانو الفخار في نهاية القرن الماضي في ابتكار نماذج بارزة من الأواني، بعد أن أنشئت جمعيات نسوية تشجع وتكون وتدرب على صناعة الفخار، وكانت أوانيها غنية للغاية من حيث التصاميم. كما تصنع "دور العظمات" التي منازل صغيرة للعب البنات وأيضا نساء وبنات، تلهو بها البنات، وقطعا صغيرة منها الخيل والبقر والحمير والإبل وصغارها، يلهو بها الأطفال.

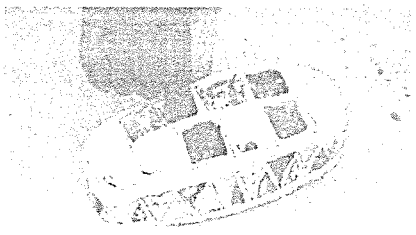
صور رقم (19) دار عظمات (منازل للعب البنات مكتملة التجهيز)

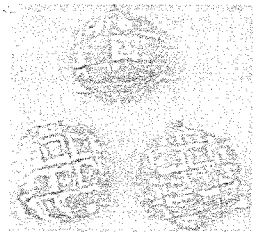
صورة رقم (20) "درمانيه" و"عظمه"

صورة رقم (21) قدح كرور من الفخار



صورة رقم (22) سلاحف من الفخار





1 ولهذه الأدوات الأربعة الأخيرة نكتة طريفة ذات طابع أمني حيث أن أحد سكان المدينة كان في حقله خارج المدينة، إذ باغته فرسان متوجهين إلى ولاته، فسألوه عن مدى تأمينها وتحصيناتها وقدرات ساكنتها، فأجاب ساخرا أنها يشرف على حراستها إخوة أشداء هم "أبناء امبن" الأربعة : "فوت ولد مبن" و"صل و لد مبن و"بوص ولد مبن و"تنت ولد مبن"، فخافوا وعادوا أدراجهم!مع أنها لا تعدو أسماء لأواني فخارية كما رأينا.

وقد وضع التعاون الإسباني بين أيدي السكان طريقة للحرق أسرع وأكثر ملاءمة للقطع الفخارية. هذا الفرن يعمل لكن الفنيات يفضلن حرق قطعهن في منازلهن بدلا من التنقل نحو الفرن الموجود في مباني المشروع الذي أصبح اليوم مقر البلدية.

التسويق

من هنا تبدأ رحلة الفخار نحو من يرغبون فيه وليس له من الوسائط سوى أريج الإبداع الصادق وصبر الفنانين من ذوي الملكات على الإنجاز. ونتيجة للتطور الذي طرأ على الحياة في المدينة، فقد انتهت الحاجة إلى الأواني الفخارية أو جلها وأصبحت تستخدم للزينة فقط. فقد استعيض عنها بأوان مصنعة من المعدن أو البلاستيك أو الزجاج.

وهكذا بدأت صناعة الفخار تتقلص وتنكمش تدريجيا حتى كادت أن تصبح مهملة تماما. وهي آخذة بالانسحاب لتقبع في زاوية النسيان. وفي ولاته لا زال البعض يزاول هذه المهنة غير أنهم لم يحاولوا تطويرها وتكييفها لمتطلبات الحياة العصرية، بل أخذوا يهجرونها لأنها لم تعد قادرة على سد احتياجاتهم من جهة، ولقلة الطلب عليها من جهة أخرى.

وخوفا من انقراض هذه المهنة وتراجع صناعتها، تؤكد الفنانات أنهن سيحافظن على مهنتهن من مخاطر الانقراض والضياع وأنهن سيورثنها لبناتهن وحفيداتهن من أجل الحفاظ عليها في ظل الظروف الاقتصادية الصعبة التي يمر بها القطاع، وفي ظل التطور التكنولوجي في الصناعة والذي يهدد هذه المهنة اليدوية والبدائية بالانقراض.

لقد أصاب الركود صناعة الفخار في سبعينات وثمانينات القرن الماضي، ولكنها ازدهرت مرة أخرى في تسعينات القرن. فظهرت تغييرات ملفتة للنظر في أشكال الأواني وأحجامها.

نظرا لصعوبة مراحل صنع الفخار وطول مدة التحضير بدأ مشروع التعاون الإسباني في البحث عن سبل أخرى لتيسير الصنعة وتوسيع الإنتاج وتقليص حجم التكاليف، فأحل فرن الغاز محل "الوريه". كما تجاوزت الفنانات حدود التقليد في الصنعة، فأحدثن بعض التغييرات في أشكال القطع وتزييناتها. ولكن التنافس بين المنتجات في البيع ونجاحهن في البدء في عرض بضائعهن باعتبارها تحفا فنية، واقتران ذلك بجشع الزبناء وهبوط جودة البضائع، كل ذلك ما لبث أن قضى على تلك القيمة والازدهار، رغم أنه لم يكن بالإمكان في البدء تبيان الاختلاف بين القطع لتشابهها.

دور مهرجان المدن القديمة في لفت الانتباه إلى صناعة الفخار

لم تقتصر فعاليات مهرجان المدن القديمة الذي تنظمه وزارة الثقافة والشباب والرياضة على التسوق والفعاليات الترفيهية بأنواعها فحسب، بل امتدت لعرض عدد من الصناعات التراثية المختلفة التي كان لها أثر فعال في جذب كثير من الزوار من هواة التراث، حيث انتشرت في أركان مواقع الفعاليات عدد من الصناعات والحرف اليدوية التي يرجع تاريخها لمئات السنين، أهمها: صناعات الفخار الطيني بأنواعها، فقد كانت محل اهتمام روادها في المهرجان. فالفخار الطيني من الحرف التقليدية التي يهتم بها أبناء المنطقة منذ القدم وعمد عدد من الولايات لتكرار هذه الصناعات التقليدية وصناعتها وتصديرها، لتباع في مهرجانات المدن القديمة المتعاقبة، لما لها من قبول لدى رواد هذه المهرجانات لاقتنائها.

لا يمكن أن يغيب عن أعين زوار مهرجان المدن القديمة تلك الطاولات الطويلة العريضة، التي زينتها القطع الفخارية الموزعة عليها. إنها لشابات أردن امتهان تجارتها تعبيرا منهن أن حضارة الأجيال السالفة ما زالت قائمة، ولن تمحوها الأواني الزجاجية البراقة، فإن هي تطورت، فحتى القطع الفخارية بدورها تطورت وأضحت اليوم مزيجا من الأشكال والألوان. حدثتنا إحدى السيدات قائلة بأن هذه التجارة قبل أن تكون مكسب رزق، فهي موروث حضاري عن الأم التي ورثتها عن والدتها وهكذا دواليك. وقالت إن أمها لم تكن تبيعها فقط بل كانت تصنعها برفقة أختها، حيث كانتا تعملان في منزلهما، واستطاعتا تطوير صناعتهما، وكانت صديقتهما السيدة مسعوده منت ارب تقوم بعملية الحرق. وفي وقت قصير أصبح الفن أكثر دقة واحترافية، وهذا ما سمح بتطوير أشكاله، وحتى ألوانه، لتجلب الزبائن، وبالتالي كانت مصدر عيشهما.

صورة رقم (23) نموذج من عروض الصناعة التقليدية

من المنطقي أن كل من يرحل إلى الإقامة في العاصمة يتخلى بسهولة عن مزاولة حرفته في صناعة الفخار، فيكتفي فقط ببيعها إن استطاع ذلك، بحكم الضيق في المسكن وكذا مواجهة ظروف صعبة تحول دون ذلك، ورغم كل الظروف التي واجهت السيدة الخيت إلا أنها استطاعت نقل صناعتها معها. لقد أخبرتنا أنها تمضي جل وقتها في تلك المهنة التي جعلتها بئرا لكل أسرارها ومسرحا لكل مكبوتاتها، حيث أنها تعتبرها جزءا منها، فتفننت في صناعة القطع الفخارية بطرق تقليدية. وتقول إن مزاولة الصناعة الفخارية يجعلها تحس وكأنها لازالت تعايش الزمن الماضي. فبالرغم من مرور الزمن، إلا أنها بمجرد ممارستها لمهنتها تتذكر والدتها التي علمتها المبادئ عندما كانت في سن الطفولة، في ذلك الوقت كانت تصنع القطع لتلعب بها برفقة صديقاتها، ولكنها استطاعت تسجيل كل مراحل صناعتها في ذاكرتها، وهي الآن تجسدها، وتريد أن تكسب أكبر عدد من الزبائن من كل مكان، ليس من أجل كسب المال، ولكن من أجل ترسيخ هذا التقليد الحضاري، الذي يخاف عليه من الاندثار في ظل التطورات التكنولوجية الحاصلة وعزوف الشباب عن كل ما هو تقليدي.

وما ساهم بقسط معتبر في ترسيخ هذا الإرث الحضاري الكبير، هو الإقبال المنقطع النظير من قبل أهل ولاته على شراء القطع الفخارية، فهم يستخدمونها للزينة، تقول إحدى السيدات: "لا يمكنني وأنا قادمة من بعيد ألا أطلب من زوجي التوقف عند البائعات اللواتي يعرضن قطعا لافتة وجميلة، وعندما أقف أمامهن تجذبني فلا أستطيع أن أشتري منها شيئا، بحكم أنها أعجبتني جميعها، وكم هو صعب الاختيار من بينها، لدي العديد منها في منزلي، ولكنني كلما شاهدت المزيد منها تمنيت شراءها، أستطيع استخدامها للزينة". وسيدة أخرى تقول إنها تملك العديدة من هذه القطع، وتستعملها في ممرات منزلها للزينة، فألوانها متنوعة، مما جعلها تبدو أكثر جمالا لتضيف حلة أبهى للمنزل.

انتشار خارج الحدود

من هنا تبدأ رحلة الفخار نحو من يرغبون فيه وليس له من الوسائط سوى أريج الإبداع الصادق وصبر الفنانين من ذوي الملكات على الإنجاز. فقد ذاع صيت الفخار وازدادت شعبيته، فبدأ أهل المال يتهافتون لاقتناء المصنوعات الفخارية ونقلها خارج ولاته كهدايا لأصدقائهم وأقاربهم في الأماكن التي يزورونها أو يمرون بها داخل الوطن وخارجه. ومع أن هذه الطريقة بدأت مع مشروع

تنمية ولاته الممول من طرف التعاون الإسباني حيث أقدم حرفيا مغربيا يدعى رضا لتجديد هذه الصنعة وتوجيه الصانعات نحو الطريقة الجديدة. وهكذا كان السيدان هيلل ولد طيره وعبدو ولد د الله من أمهر المتعلمين، بل إن الأخير أمضى حوالي شهرا في التدريب في المغرب. ونظرا لأنهما ليسا أبناء حرفيين، ولأن المهنة في ولاته نسوية كليا، ما لبثا أن أهملا الصنعة بعد انتهاء المشروع.

عوائق صناعة الفخار في ولاته

يشعر البعض بأن هناك نيات مبيتة لإقبار هذا الفن وتحويله إلى سلعة للمزايدة والسمسرة والتسابق نحو الربح دون أي اعتبار للجودة. وهذا يتضرر منه الحرفي التقليدي والمبدع الأصيل بحكم محدودية إمكانياته المادية لتطوير أساليب اشتغاله، فيصبح بالتالي ضحية للمنافسة غير المتكافئة مع سماسرة لا علاقة لهم بالصنعة. ويصرح البعض بكون جهات خفية تسعى إلى إقصاء صناعة الفخار من الحسبان وتهميشها، وذلك على حساب الاهتمام بأنماط فنية أخرى. وأنه لولا بحث هؤلاء الصناع عن أرزاقهم في حلبات أخرى لتوقفوا عن الصنعة.

والحقيقة أن هذا الفن العريق يعرف منعطفا صعبا، ويجتاز مرحلة عويصة كادت تعصف به، لولا صمود بعض الحرفيين المهووسين بصنعتهم وإبداعهم، والذين ربطوا حياتهم وكينونتهم بتواجده. فهم يحرصون على استمراره كي يستمروا وإلا فليدفنوا أنفسهم أحياء.

ومع أن سوق الصناعات الفخارية لا يزال يستقطب عددا لا بأس به من المهتمين بالتراث والموروثات القديمة، إلا أن أصحاب المهنة يشكون من عدة صعوبات تتمثل في قلة المهرة لمهنة تعتمد أساسا على الخبرة والمهارة العالية.كما أن العائد المادي لصناعة الفخار لم يعد كافيا لمواصلة هذه المهنة، إذ تباع معظم المنتجات الفخارية بأسعار زهيد.

ويمكن أن تلخيص أهم العوائق في:

. الضعف الكبير في الإمكانات المادية وانعدام الموارد والمصادر،

. قلة الطلب على المنتجات بسبب منافسة الصناعات العصرية، وخاصة البلاستيكية والألمنيوم الأقل تكلفة والأطول عمرا، والأجمل والأخف وزنا.

. غياب الدعم والتشجيع من قبل الدولة والمؤسسات، ثم ارتفاع المصاريف،

. اختصار التحفيز على مجال السياحة،

. عدم تمييز البنوك من حيث الفوائد بين التاجر والمقاول والصانع التقليدي،

. غياب جمعيات تؤطر العمل وتوحد الصفوف وتشد عضدهم قصد الاستمرار في العطاء، وذلك بتوزيع المهام وجعل التلاحم عنصرا هاما في الحياة الحرفية والإبداعية.

. عدم توفر أسواق داخلية وخارجية محترمة قصد تصريف المنتج وذلك لتغطية النقص الحاصل في التسويق، مما ينعكس سلبا على المردودية.

وبناء على ذلك لن يتمكن من متابعة مزاولة هذه الحرفة سوى من توفروا على من يعرضون لهم منتجاتهم خارج ولاته. وقد انعكس هذا على مستوى الجودة بسبب اختفاء الحرفيين، أو تغييرهم للحرفة.

وبالرغم من المعوقات التي تعترض طريق صناعة الفخار، فقد استطاع بفضل حنكة رواده وتجربتهم الطويلة وباعهم الزاخر أن يؤسسوا وهجا متألقا وسط العتمة والأشواك، فنال بذلك مكانة كبيرة، واكتسح ساحات هامة من الاهتمام الشعبي والدولي حيث يأتي سنويا مئات الأشخاص في مهرجان المدن القديمة ليتأملوا عطاء إنسانيا فريدا يقاوم بشدة المتاريس ويتخطى الحدود. وقد أنشئ في ولاته متحف يحكي قرونا من تاريخ الفخار في ولاته. وقد أرسى دعائم هذه التجربة رجل إسباني يدعى خوسي كورال حيث جمع في هذا المتحف الكثير من المصنوعات الفخارية الصغيرة والكبيرة. وأخيراً، وجد الفخار عبر العصور أنه من الطبيعي تأسيس لعلاقة وثيقة وضيقة تعطي مقياس الأهمية للعمل الإبداعي لأية آنية طينية قد يشكلها، إنها علاقة سرية أشبه بالنمط الصوفي الباطني: علاقة الروح بالجسد – علاقة التربة بالأرض.

الانعكاسات المجالية للهجرة الداخلية على مدينة انواكشوط

أحمد ولد محمد المصطفى ولد بيه
قسم الجغرافيا

أبوبكر ولد يحي ولد أمحيمد
قسم الجغرافيا

الملخص

تعتبر الهجرة الداخلية من أهم المشاكل التي تواجهها موريتانيا في الوقت الراهن، فمن المعروف أن الهجرة الداخلية كعملية كلية لا تقتصر على مجرد تغيير الإقامة من مكان إلى آخر وإنما هي كذلك تغير في حجم السكان وبنياتهم المختلفة ضمن مناطق المغادرة والوصول، كما أن عواملها ودوافعها المتعددة وانعكاساتها علي المناطق المهاجر منها وإليها لن تخرج عن كونها مجرد ترجمة لاختلالات مجالية سواء على مستوى الموطن الأصلي وموطن الاستقبال.

ولعل الإشكال الصعب الذي تعشيه مدينة نواكشوط في مجال الهجرة الداخلية هو الاختلال القوي في توزيع السكان داخل الأحياء من جهة وبين الأحياء الرئيسية والثانوية من جهة أخرى وبين نواكشوط وباقي المدن الموريتانية الأخرى، وما يرافق ذلك من تحديات لخطط المدينة وبرامجها التنموية، نظرا لأن حركات السكان داخل حدود المدينة بصفة خاصة ووطنهم بصفة عامة لا تحكمها الضوابط التي تتحكم في نظيراتها علي مستوى الهجرات الخارجية، وإنما هي مجرد استجابة حرة لما تمليه ظروف الجاذبية والطرد والمفاضلة بين مختلف المناطق، وفي الوقت نفسه فإن أغلب التدخلات التي أعدت لمواجهة هذه الظاهرة في نواكشوط طبعتها الآنية وأحادية القطب وابتعدت كثيرا عن إدراك الوجه الصحيح لما يمكن أن تستدعيه الهجرة المتوازنة من حلول لمشكلات السكان وإعادة توزيعهم عبر المجال وفقا لمقاربة محلية و جهوية ووطنية.

مفاتيح المقال:(motsclés): الهجرة، انواكشوط، الوسط الحضري

مقدمة

يتزايد سكان العالم بصورة سريعة و بمعدلات نمو كبيرة مما أدى إلى تغير شكل المعمورة فوق قارات العالم المختلفة، حيث تجاوز عدد سكان العالم سبعة مليارات نسمة في بداية القرن 21 م وهي متفاوت في حجمها، وفي توزيعها و في حركتها وفي خصائصها من قارة إلى أخرى ومن دولة إلى دولة وداخل أجزاء الدولة الواحدة ، أن معرفة أسباب الاختلاف المكاني لتوزيع السكان و أثاره وارتباطه بالملامح الطبيعية والبشرية كافة في إقليم الدراسة هو ما ترمي إليه دراسة الهجرة التي تبلور مظهرها وأصبحت ظاهرة تستدعي الدراسة في العقد الخامس من القرن العشرين.

لعل الإشكال الصعب الذي تعيشه كثير من البلدان المختلفة في مجال الهجرات الداخلية هو الاختلال القوي في توزيع سكانها بين الوسطين الريفي و الحضري من جهة وبين المدن الرئيسية والثانوية من جهة أخرى.

فقد حولت الهجرة الداخلية العشوائية كثيرا من بلدان آسيا ولإفريقيا وأمريكا اللاتينية إلى ما يشبه "المدينة الدولة" التي كانت سائدة في القرون الوسطى وذلك عندما أصبحت عواصم هذه البلدان تحت تأثير الهجرة، مهيمنة على مراكز القرار والأنشطة الاقتصادية الحيوية، ويزداد الوضع صعوبة في الدول حديثة الاستقلال مثل موريتانيا وهي التي لم ترث بنى أساسية عن الفترة الاستعمارية ولم تكن لديها تجارب عريقة في ميدان التحضر.

قد أظهرت نتائج إحصاء 2000 في موريتانيا أن 87%[1] من الوافدين الجدد علي العاصمة انواكشوط يأتون من الحواضر والمدن الكبرى و المتوسطة في البلاد مما يعني أن الأمر لم يعد يتعلق بسكان قادمين من الأرياف يتكيفون جيدا مع ظروف الحياة في "الصفيح" وإنما بحضريين يسعون إلى الحياة الحضرية وبالتملك العقاري، مما عكس وجه المدينة غير الحضاري و جعلها عاجزة عن توفير الخدمات الضرورية لسكانها المتزايدين، هذا ما دفعنا إلى اختيار أسباب الهجرة الداخلية و انعكاساتها على مدينة نواكشوط كموضوع يتمحور حوله المقال، كما لفت انتباهنا هذا الإقبال الكبير والمتسارع للسكان على الأراضي في المنطقة رغم مقاومة الدولة لذلك، وتعزز اهتمامنا أكثر بهذا الموضوع نظرا لحداثة هذه الظاهرة وعدم التطرق إليها كموضوع للبحث

1 المكتب الوطني للإحصاء 2000

مخصص لها من قبل الباحثين الذين تطرق بعضهم إلى الهجرة ومدى مساهمتها في الزيادة السنوية للسكان في نواكشوط، ثم دراسة اجتماعية لأحياء الكبات.

لكن النمو السريع للمدينة بطريقة عشوائية تتطلب الكشف عن أسبابها وانعكاساتها علي المدينة.

وفي سبيل دراسة هذا الموضوع وضعنا مجموعة من التساؤلات تنصب أساسا حول الأسباب المؤدية لهذا النمو وانعكاساته وهي:

1- ما هي أسباب الهجرة إلى نواكشوط ؟

2- ما هي انعكاساتها على السكان؟

3- ما هي المشاكل التي تواجه المهاجرين في الاندماج والتكيف مع الوسط الحضري في المنطقة؟

وفي سبيل الرد على مثل هذه التساؤلات سوف نقوم بتحليل الأسباب المختلفة لتلك العوامل وانعكاساتها حتى تكون صورتها مكتملة وحصص مساهمتها في هذه الظاهرة جلية.

1- أسباب الهجرة

إن دراسة الأسباب العامة ما هي إلا تشخيص للحالة التي سادت منطقة الأصل ومنطقة الوصول. وتهيأت بموجبها ظروف الهجرة ودوافعها والتي تختلف بطبيعة الحال من مهاجر لآخر ومن منطقة إلى أخرى. وإذا كانت الدراسات المتعددة في ميدان الهجرة قد ركزت في كثير من الحالات على ثنائية "الطرد و الجذب" في أماكن الإرسال والاستقبال فإنه من المفيد التنبيه إلى أن إشكالات الهجرة الداخلية قد لا تخضع لهذا الوضوح الصارم لعوامل الطرد في المكان الأصلي وعوامل الجذب في المهجر، وذلك أن مقارنة أوضاع المهاجرين مع نظيراتها في الأماكن الأصلية لهم تكشف في بعض الأحيان عن مدى المعاناة التي تنتظر المهاجر الريفي داخل (أحزمة الفقر) التي تطوق أغلب المراكز الحضرية في البلاد مثل أحياء توجنين وعرفات في انواكشوط.

ومن المهم في بداية الحديث عن الأسباب العامة للهجرة الداخلية التنبيه إلى أن تهيئة الظروف لا يعني بالضرورة الاستجابة لها حيث ترتبط تلك الاستجابة بمقتضيات أخرى قد تدخل فيها العوامل النفسية والثقافية وغيرها ولذا لا غرابة أن يهاجر بعض الناس نتيجة وضع اقتصادي أو اجتماعي معين في حين يفضل آخرون العيش في ظل تلك الظروف.

1-1- الأسباب الطبيعية

تتمثل الأسباب الطبيعية في الأساس حول تقلبات المناخ وأثره في خريطة السكان وذلك من خلال دراسة الانعكاسات السلبية لظاهرتي الجفاف والتصحر على حركة السكان.

حيث أن تناقص كميات الأمطار وما نجم عنها من تدهور في الحياة النباتية والحيوانية أدى بأغلبية السكان في الجهات المتضررة إلى هجرة مناطقهم الأصلية. وكانت البداية الفعلية لتناقص الأمطار قد ظهرت 1978 م. حين تراجعت كميات الأمطار من 807 مم في منطقة سيلبابي التي تعتبر من أكثر مناطق البلاد تساقطات إلى 415 مم و بلغ هبوط المتوسط السنوي لكميات الأمطار إلي مستوي 162 مم سنة 1988م بعد أن كان 326 مم سنة 1987 م[1]لقد لوحظ في هذه الفترة بروز تيارات هجرية كبيرة منطلقة من الأرياف نحو المدن. و يمكن أن نقول أن ظاهرة إنشاء القرى وتوسع المدن كانت بدايتها الفعلية في السنوات الأخيرة من السبعينات، فقد قدر عدد سكان انواكشوط في سنة 1979 ب40.000 نسمة بعد أن كان لا يتجاوز سنة 1965م12.178 نسمة، وتعزى هذه الزيادة إلى عامل الهجرة و النمو الطبيعي الذي بلغ 2.17%، لكن تيار الهجرة ظل مستمرا وبلغ أشده في سنوات 1989و1995م، ففي هذه الفترة بدأت أحياء التوسع العشوائي في الظهور مشكلة أحزمة من الخيام والصفيح غير المنتظمة التي تطوق المدينة، حيث كان وقع الجفاف أخطر على الثروة الحيوانية والإنتاج الزراعي النشاط الأساسي للسكان. مما أدى إلى تجدد تيارات الهجرة من الأماكن الأكثر تضررا، رغم تفاوت مناطق البلاد من حيث مستوى تأثرها بهذه الظروف الطبيعية القاسية. فقد تضررت المناطق الشرقية والوسطى من البلاد التي تعتمد في اقتصادها المحلي على الثروة الحيوانية والإنتاج الزراعي وكذلك المناطق الجنوبية، إلا أن المناطق الشمالية المنجمية والشاطئية (انواكشوط) ظلت مناطق جذب نظرا لعدم ارتباط نشطتها الاقتصادية بالعوامل المناخية وبالتالي شكلت إغراءا للباحثين عن العمل. وقد مثلت العاصمة أهم المناطق المستقبلة للمهاجرين الفارين من مناطقهم الطاردة وكانت ولايتي الترارزة ولبراكنه أكثر هذه الولايات هجرة إلى العاصمة بحكم القرب مناه من جهة وتضررهما بظاهرة الجفاف والتصحر، حيث استقبلت

---

1 ولد محمد الولاتي بشيري، جغرافية موريتانيا – الطبعة الأولى– المطبعة الوطنية، السنة 1993 م.

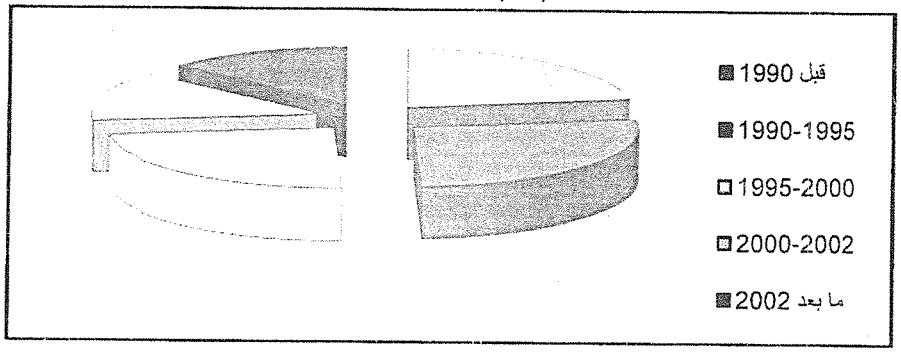
انواكشوط أكبر تيارات هجرية منهما. وقد ارتبطت سنوات الهجرة بسنوات الجفاف مما يؤكد قوة العلاقة بينهما فمن خلال دوريات المكتب الوطني للإحصاء في دراسة لعينة 42 أسرة ظهر أن 49.4% وصلت الفترة ما قبل 1995 وأن النسبة الباقية من المهاجرين وصلت في الفترة ما بين 1995- 2000 وهي فترة تناقص الأمطار بشكل كبير في المجال الموريتاني عموما و الجدول(01) يبين فترات وصول الأسر إلى انواكشوط.

الجدول (01): فترات وصول الأسر إلى انواكشوط .

الفترة	العدد	النسبة
قبل 1990	19	22.5
1995 - 1990	23	26.9
2000 - 1995	20	23.7
2002- 2000	11	13.4
ما بعد 2002	12	13.5

المصدر : من إعداد الباحث اعتمادا على المكتب الوطني للإحصاء 2000.

الشكل (01):فترات وصول لأسر إلى نواكشوط.



المصدر : من إعداد الباحثين اعتمادا على الجدول(01) 2000.

كما هو واضح من خلال الجدول(01) نجد أن سنوات الوصول هي سنوات حدة الجفاف، وأكدت 20 أسرة أي نسبة 46% أن الدافع المباشر لهجرتها هو عامل الجفاف، وعليه فإن السنوات الجافة

والتي تدنت فيها معدلات الأمطار وساء توزيعها المجالي بشكل كبير نجمت عنها حالة من عدم الاطمئنان في عالم الريف نتيجة انقطاع التحسن في معدلات الأمطار وما ترتب عنه من ندهور للركيزة الأساسية للاقتصاد الريفي بشقيه الزراعي والرعوي جعل البحث عن بديل للدخل أفضل فكرة رئيسية يسارع المهاجرون إليها. و قد كانت المدن ذات الأنشطة الاقتصادية كنواكشوط محطات جذب جديدة للراغبين في تحسين ظروفهم الاقتصادية.

1-2- الأسباب الاقتصادية

تعتبر الزراعة والرعي من أهم القطاعات حيوية في الاقتصاد الوطني، حيث كانا يستوعبا 95% من اليد العاملة في الريف الذي مثل سكانه حسب الخطة الثانية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية (1976 - 1984)75%[1] من السكان. ولكن نظرا للظروف الاقتصادية المتردية في الأرياف نتيجة موجات الجفاف المتعاقبة بدأت هذه النسبة تتراجع بشكل ملحوظ، حيث تناقص عدد المشتغلين بالزراعة في الوسط المستقر للفترة ما بين التعدادين من 57.4% سنة 1988إلى46.4% سنة 2000م ويوضح هذا التراجع مدى تأثير الظروف الطبيعية على الاقتصاد التقليدي، تناقص المحصول الزراعي سنة 1995 إلى 35% عما كان عليه سنة 1989 حسب وزارة التنمية الريفية و البيئة[2].

ونظرا إلى أن الزراعة في موريتانيا لا تزال إلى حد الساعة بدائية في شطرها الأكبر حيث يسود الطابع الحرفي و الارتباط الصارم بالأمطار إلى جانب استخدام المجهود العضلي المباشر للإنسان في هذا النشاط بدءا بعمليات البذور وإزالة الأعشاب وانتهاء بالحصاد والدرس. ونظرا لهذه العوامل التي أدت إلى أن تكون الزراعة معاشية تعتمد عليها الأسر لسد حاجياتها الأساسية، وأي تدني في مستوى إنتاجها تجعل الأسر التي تمارسها تلجأ إلى وسائل أخرى للعيش تعوضهم مصدر رزقهم، مما يعني في النهاية الهجرة إلى مناطق توفر البديل، فكانت انواكشوط هي البديل المفضل لفئات هامة من هؤلاء وقد زاد من جلب المدينة للسكان عمليات التوزيع للمواد الغذائية التي ترسلها هيئات

---

1 سيد عبد الله ولد محبوبي، الهجرات الداخلية و التنمية في موريتانيا، الثنائي الحرج، كتاب منشور بالتعاون مع صندوق الأمم المتحدة للسكان 1997، المطبعة الوطنية.

2 المكتب الوطني للإحصاء 2000 مرجع سبق ذكره

خيرية ودول أجنبية لمساعدة المنكوبين من الجفاف. وتقوم الدولة بتوزيع هذه المواد الغذائية، كالقمح، الألبان الجافة، الزيوت وغيرها على المواطنين بصفة دورية، مما جعلهم يبتعدون عن مزاولة نشاطاتهم الموسمية التقليدية، خاصة في فترات تحسين كميات الأمطار ومزاولة أعمال جديدة في المدينة التي استقروا بها. ومن خلال دوريات المكتب الوطني للإحصاء2000م فإن نسبة 11% من أرباب الأسر كانوا يزاولون مهنة الزراعة قبل هجرتهم وأن المهنة التي يمارسون الآن ليست لها صلة بمهنتهم القديمة.

ولم يكن المنمي أقل حظا من المزارع الذي تضرر قطاعه هو الآخر من تدهور شديد أدى في بعض الجهات أن تفقد 95% من قطعان المواشي، وقد تفاوتت مناطق البلاد من حيث مستوى الخسائر تبعا لتفاوت كميات التساقطات.

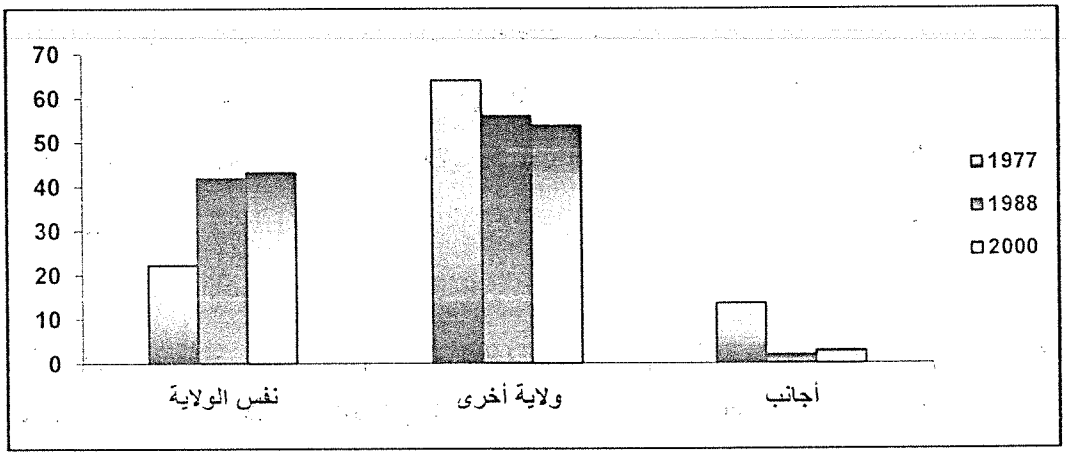
وقد تضافرت العوامل الاقتصادية والعوامل البيئية على دفع أعداد هامة من السكان إلى الهجرة، حيث بلغت نسبة الداخلين لانواكشوط حسب التعدادات الثلاث التي عرفتها موريتانيا أن نصيب مدينة انواكشوط من الهجرة الداخلية كان كبيرا كما هو بين في الأرقام التالية حسب إحصاء 1977، أن 64.1% من سكان انواكشوط مهاجرا، وفي سنة 1988م، كان 56% من سكان انواكشوط مهاجرا وأن 53.8% من سكانها مهاجرا حسب إحصاء 2000. الجدول(02)، وبذلك تكون العاصمة ظلت محتفظة بصافي هجرة إيجابي كما يظهر في الجدول(02).

الجدول (02): مقارنة محل الميلاد بمحل الإقامة بالنسبة لسكان انواكشوط 2000.

محل الميلاد و محل الإقامة	السنة 1977	1988	2000
نفس الولاية	22.3	42	43.3
ولايات أخرى	64.1	56	53.8
أجانب	13.6	2	2.9
المجموع	**100**	**100**	**100**

المصدر : Migration et urbanisation, 2000. P. 5, O.N.S.

الشكل (02): مقارنة محل الميلاد بمحل الإقامة بالنسبة لسكان انواكشوط 2000.



المصدر : من إعداد الباحث اعتمادا على الجدول (02).

تعد نواكشوط بصفة عامة من المدن الأكثر استقطابا للمهاجرين، لأنها تتمتع بتركز بعض الأنشطة الاقتصادية وقطاع الخدمات ووجود موانئ صيد تجارية ومؤسسات خاصة وعمومية، إضافة إلى المرافق الاجتماعية والمؤسسات التعليمية، كما أن هذه العناصر أعطتها حظا أوفر في جلب أكبر عدد من المهاجرين الذين يتطلعون إلى حياة اقتصادية واجتماعية أحسن لم تستطع مناطقهم الأصلية توفيرها.

1-3- الأسباب الاجتماعية

تشكل الأسباب الاجتماعية دافعا إلى الهجرة بالنسبة للأفراد والجماعات سواء كانت تلك الأسباب مرتبطة بالمناطق الطاردة أو الجاذبة. وتتفاوت هذه الدوافع من شخص لآخر، فالتطلع للحرية فكرة تراود طبقات اجتماعية معينة[1] حاولت منذ بداية الاستعمار الابتعاد من مناطقها الأصلية والهجرة إلى المراكز الحضرية الناشئة آملة منها في أن تكون أكثر أمنا. وتمثل هذه الفئات شريحة الصناع "أصحاب الحرف اليدوية" الشباب والنساء الراغبين في التطلع إلى الحياة الحضرية والذين يرون أن

1محمد ناصر محمد بباه، مدينة انواكشوط دراسة في الجغرافيا الحضرية، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود، الرياض 1984

في المدن تذوب الفوارق الاجتماعية، كما أن قياس العمل في مجتمع المدينة منوط بالمرد ودية أكثر من الشكل، وقد ساهمت مدينة نواكشوط بقسط وافر إذ أدى تركز السلطة التنفيذية والقضائية بها على توطين فئة اجتماعية كانت مستغلة أعتبره المدينة أكثر ملائمة و أوسع أمنا. فعرفت هجرة أعداد كبيرة من الباحثين عن الحرية ومعرفة الأوساط الحضرية. وما تتميز به من خدمات مثل الإنارة، التلفزيون، دور سينما، الأسواق الكبير، الوسائل الترفيهية وغير ذلك إضافة إلى أن بعض المهاجرين يستطيعون مزاولة بعض الأعمال التي لا تستحب مزاولتها في مناطقهم الأصلية كالأعمال اليدوية التي لم تستساغ عند طبقات من السكان. كما تلعب العلاقات الاجتماعية دورا كبيرا في الهجرة إلى المنطقة، فالمهاجر كما يقال جسرا لغيره من المهاجرين[1]، نظرا لما يوفره لهم من مأوى و تسهيلات الإقامة حتى يتسنى لهم العمل. وتلعب العلاقات القبلية والجهوية دورا أساسيا في تعزيز الهجرة حتى أن هذه العلاقات بدأت تظهر على المجال داخل انواكشوط نفسها، حيث يظهر نوع من التمايز الجهوي والقبلي والعرقي داخل المدينة على مستوى الأحياء.

1-4- الدوافع الثقافية

نظرا لما تتوفر عليه مدينة نواكشوط من تركز للخدمات التعليمية، فقد جذبت إليها فئات من الشباب الطالبين للعلم والذين تعاني مناطقهم من نقص في الخدمات الثقافية أدى إلى جعلها طاردة لمثل هذه الفئات، نظرا لعدم تلبية متطلباتهم من الناحية العلمية، فحين أن انواكشوط هي التي تحتضن أهم الجامعات وكافة المعاهد الإدارية والمدارس المتخصصة، كمدرسة تكوين المعلمين والمدرسة العليا للأساتذة والمدرسة الوطنية للإدارة والمعهد العالي للبحوث والدراسات الإسلامية والمدرسة الوطنية للممرضين والمدرسة الوطنية للتكوين الإداري والتجاري والعائلي ومعهد التخصصات الطبية ومعهد تحفيظ القرآن ومقابل هذا التركيز للمؤسسات التعليمية داخل العاصمة، في حين لا تتوفر الولايات الأخرى على فروع من هذه المدارس والمعاهد لتحد من تيار الهجرة نحو المدينة. كما تولد عن العامل الثقافي دوافع أخرى في المهجر قد تصبح أكثر مدعاة للاستقرار في المواطن الجديدة.

1 Diacana, 1993 croissances urbaines et dynamique spatiale à Nouakchott Thèse de doctorat en géographie et aménagement urbains, université Lumière Lyon II, Institut d'urbanisme.

وقد أكدت 8.25%[1] كما هو في الجدول(03) أن سبب هجرتهم هو العامل الثقافي واستقروا بعد ذلك. فالفرد المتعلم يتوق دائما إلى مزيد من الرقي في السلم المعرفي وهو طموح ينجح فيه البعض ويقوده في النهاية إلى الخروج من دائرة أوطانه الأصلية والعيش في المدن التي تتيح مزيدا من الشهرة العلمية والثقافية، وعليه فإن النخبة المثقفة والطامحين للعلم وللمعرفة يكون مجال تركزهم في جوار العاصمة حيث يتوفر النشر والنشاط الثقافي وسهولة الاتصال بالعالم الخارجي عبر مختلف الوسائل وهو أمر يجعل الروافد المتعلقة بالأسباب الثقافية متجددة.

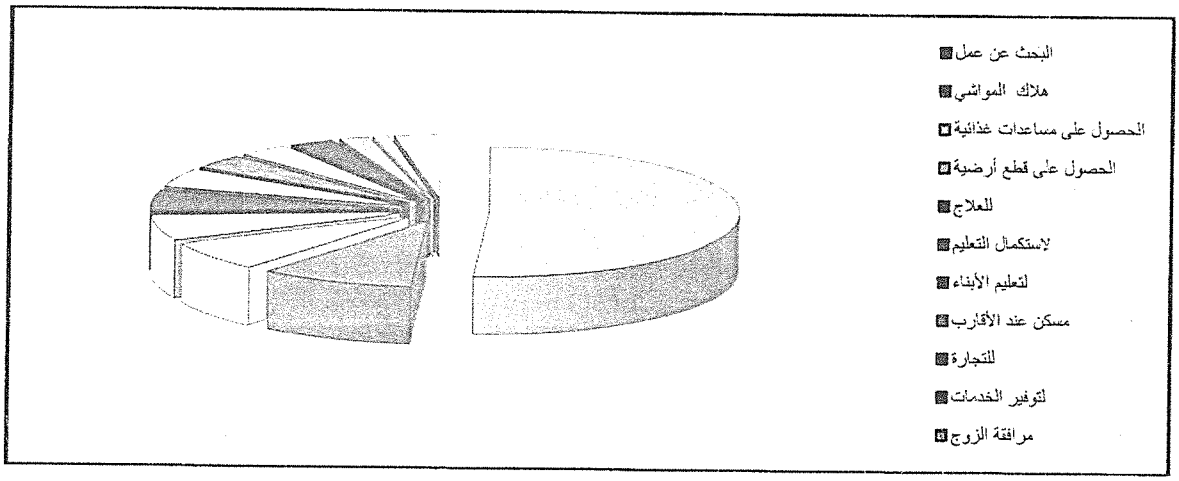
الجدول (03): دوافع الهجرة إلى انواكشوط2000

دوافع الهجرة	العدد	%
البحث عن عمل	1077	51
هلاك المواشي	211	10
الحصول على مساعدات غذائية	148	7
الحصول على قطع أرضية	127	6
للعلاج	116	5.5
لاستكمال التعليم	96	4.5
لتعليم الأبناء	79	3.75
للسكن عند الأقارب	69	3.25
للتجارة	63	3
لتوفير الخدمات	42	2
مرافقة الزوج	21	1
أخرى	63	3
المجموع	**2112**	**100**

المصدر: من إعداد الباحث اعتمادا على المكتب الوطني للإحصاء2000.

1 المكتب الوطني للإحصاء 2000 مرجع سبق ذكره

لشكل (03): دوافع الهجرة إلى انواكشوط.



المصدر: من إعداد الباحث اعتمادا على الجدول (3).

2- انعكاسات الهجرة على انواكشوط :

الهجرة ليست مجرد انتقال من مكان إلى آخر بل أعمق من ذلك، فالمهاجر يطمح من وراء هجرته إلى تحقيق أهداف اقتصادية واجتماعية عجزت منطقته الأصلية عن توفيرها. وقد ينجم عن تحقيقه لهذه الأهداف تأثيرات اجتماعية واقتصادية ومجالية وديمغرافية ليس فقط على مناطق الاستقبال التي تتأثر بالمهاجرين على مستوى العوامل المختلفة السالفة الذكر بل أن مناطق الإرسال تعاني هي الأخرى من وقع هجرة أهلها.

2-1- الانعكاسات الديمغرافية للهجرة على مدينة انواكشوط

تتضح التأثيرات في كثير من المظاهر على منطقة الانطلاق والاستقبال فمناطق الانطلاق تعاني من اختلال في المعادلة الطبيعية للتركيب الديمغرافي لساكنيها، حيث تمثل الفئات لغير نشطة(النساء" والشيوخ و الأطفال) أغلبية ساكنيها. فبينما تهاجر الفئات النشطة من الذكور إلى المدن للبحث عن عمل، فإن الفئات لغير النشطة السالفة الذكر تبقى في المدن والأرياف المهجورة معبرة عن انعدام النشاطات في هذه المناطق بينما يتجه النشطين نحو المناطق التي توفر لهم مصدر عيش جديد.

لقد أوضح إحصاء 2000 أن مدينة انواكشوط مثلت فيها نسبة الذكور 131.1% مقابل الإناث، ووصلت النسبة إلى أكثر من 160.9% في مدينة انواذيبو، وتعتبر المدينتين السالفتين من أكثر مدن البلاد جذبا للسكان الباحثين عن عمل. وقد ازدادت نسبة المهاجرين إلى العاصمتين الاقتصادية والسياسية في سنوات حدة الجفاف، حيث تضافرت عوامل الجذب التي تحظيان بهما مع عوامل الطرد خاصة الطبيعية منها والتي سادت البلاد في عقد التسعينات إلى إرسال تيارات هجرية كثيفة من المدن والأرياف الداخلية نحو المدن الساحلية إضافة إلى مدينة ازويرات المنجمية .كما احتفظت هذه المدن بصافي هجرة إيجابي، بينما عانت الولايات الداخلية من صافي هجرة سلبي باستثناء ولاية قيديماغا التي لها خصوصيتها الزراعية والرعوية والتي تجذب إليها السكان.

وتأثر مناطق الإرسال ديمغرافيا على مستوى الرقم الإجمالي للسكان حيث يكون معدل صافي الهجرة في معظم الولايات سالبا كما توضحه المسوح والتعدادات الماضية .ففي الفترة ما بين 1985و2000 م وصل في آدرار (-0.21) و اينشري (-0.31) وتكانت(-0.62)[1]...الخ. كما أن تأثير الهجرة لا يقتصر فقط على أعداد السكان بقدر ما له من تأثير على الزيادة الطبيعية، فهجرة الذكور عن مناطقهم الأصلية تترك فراغا في الحالة الزوجية وما يرتبط بها من مؤشرات الخصوبة العامة والخاصة، حيث نجد نسبة هامة من النساء في سن الإنجاب نفسها تعاني من عدم الزواج مما يضيع عليهن فرصة الإنجاب وقد تفوتهن تلك الفرصة عندما يصلن إلى سن متقدمة يكون فيها الزواج دون جدوى خاصة بعد الوصول إلى سن اليأس 45 سنة، ويعزى كل ذلك إلى هجرة الذكور عن مناطقهم الأصلية.

وقد انعكست السمات الديمغرافية لمناطق الاستقبال على العديد من الأوجه حيث أصبح النمو الديمغرافي المتتالي لهذه المراكز يطرح عدة صعوبات على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي.

2-2- الانعكاسات الاقتصادية للهجرة

تعرف المناطق المصدرة للمهاجرين اختلال في بيئتها الاقتصادية، مما يدفع بأبنائها إلى ترك مناطقهم الأصلية، حيث تراجعت مصادر رزقهم إثر تأثير عامل الجفاف على الاقتصاد الريفي،

1 المكتب الوطني لإحصاء 2000

الثروة الحيوانية والإنتاج الزراعي، وكانت المدن الساحلية والمنجمية مناطق جذب مغرية للمهاجرين الباحثين عن عمل والذين تعتمد عليهم في الغالب أسرهم لسد حاجياتها الغذائية التي لم تعد تتوفر في الريف، فالزراعة المطرية مرهونة بالأمطار التي شهدت تراجعا كبيرا في الفترات الأخيرة أما الثروة الحيوانية فإن الاستفادة منها إذا كانت موجودة تكاد تقتصر على فترة الخريف، حيث يقوم مالكها في فترات الصيف و الشتاء بالترحال بها لغرض الانتجاع.

وعلى هذا فإن انعكاسات الهجرة الإيجابية على مناطق الإرسال قد لا تكون غائبة كلية إذ أن المهاجر في كثير من الأحيان يظل مرتبطا بذويه في موطنه الأصلي عن طريق المعونات التي يرسلها لهم والاستثمارات التي قد يقوم بعض المهاجرين بها في مناطقهم الأصلية، ومن الملاحظ في السنوات الأخيرة أن الانتخابات السياسية وسيادة النظام "الديمقراطي" في البلاد بدأت تظهر معه ارتباطات قوية للمهاجرين بمناطقهم الأصلية، حيث يقومون بزيارتها بشكل دائم خاصة في فترات الانتخابات كما قوت من ظاهرة الاستثمار وبناء المساكن بها بعد أن كادت أن تكون الهجرة نهائية بالنسبة للمعنيين والذين يطمحون إلى تحقيق رقي لوظائفهم السياسية، والتعيينات السياسية للأفراد مرهونة بمكانتهم في مناطقهم الأصلية لكن هناك شريحة من المهاجرين لا تقم بمثل هذه الأمور وتبقى في المهجر تواجه مشكلات ما بعد الهجرة والتي تطرحها مناطق الاستقبال على الصعيد الاقتصادي. توجد شريحتين متغايرتين في الخصائص الاقتصادية بصورة كبيرة، فإلى جانب أحياء الفقر المطوقة للمدينة والموغلة في تدني مستويات حياتها، تعيش طبقة ميسورة الحال داخل أحياء المدينة الراقية وتظهر هذه الأحياء مدى الهوة الاقتصادية بين السكان.

ومع أن التأثيرات الاقتصادية علي مناطق الاستقبال قد طغي عليها الجانب السلبي فإن ذلك لا يعني أن تلك المناطق لم تستفد من المهاجرين الذين يشكلون سوق واسعة[1] ويدا عاملة رخيصة، رغم ما يطرح من مشكلات في ميدان الخبرة و التأهيل المهني لمجموعات الوافدين من المناطق الريفية، غير أنه من الضروري كذلك التنبيه إلى أن أغلب تلك المشكلات الاقتصادية إنما ينعكس أساسا على مجموعات المهاجرين الجدد في حين تبدأ آثارها السلبية في التراجع كلما طالت فترة

---

1 محمد ولد أعبيد، نظام المركزية و التنظيم الحضري لمدينة انواكشوط، رسالة ماجستير، جامعة هواري بومدين للعلوم و التكنولوجيا، 2000

الإقامة بالمهجر وذلك في الحالات العادية نظرا لكون العديد من المراكز إنما يدين بوجوده للمهاجرين الأوائل وهي سمة جلية في المدن الموريتانية التي تأسس أغلبها إبان الفترة الاستعمارية. ولذا فإن من الأنصاف القول بأن المهاجرين الأوائل قد استفادوا من المهاجرين الجدد وفي الوقت نفسه ظهرت الانعكاسات السلبية كمحصلة عامة للتزايد المطرد. ومهما يكن فإن الواقع الاقتصادي في مناطق الإرسال والاستقبال ينعكس لا محالة على الواقع الاجتماعي الذي يعتبر بدوره مؤشرا ذا أهمية في فهم الآثار العامة للهجرة في مناطق الجذب والطرد.

2-3- الانعكاسات الاجتماعية

من المؤكد أن الاختلالات الديمغرافية والاقتصادية لها تأثير مباشر على الحالة الاجتماعية لسكان المناطق المهاجر منها (مناطق الانطلاق) وكذلك على المناطق المهاجر إليها (انواكشوط)، حيث أن مغادرة الذكور النشطين تنعكس بشكل سلبي على التوازن الطبيعي بين الجنسين وما ينجم عنه من مشكلات العرض والطلب غير المتكافئ التي تؤدي في النهاية إلى البحث عن شريك في الهجرة، إذ تبدأ الروابط بين أبناء القرية الواحدة تتفكك مع مرور الوقت لتكون أسر مختلطة الدماء من جهات جغرافية متباينة، قد تصبح في النهاية عامل استقرار في مناطق الاستقبال وعامل انتقال من مناطق الإرسال، كما تحدث تغييرا على مستوى التراتيب الاجتماعي السائد في المجتمع التقليدي، حيث يمنع التزاوج بين بعض الشرائح الاجتماعية. وتذوب هذه الفوارق في المدن الكبيرة وتختلط الدماء بين الشرائح الاجتماعية، وهي ظاهرة بدأت تنتشر لدى البعض في انواكشوط إلا أنها شبه مستحيلة لدى البعض الآخر الذي يريد الحفاظ على مكانته الاجتماعية.

كما أن من الانعكاسات الاجتماعية للهجرة على مناطق الاستقبال هي توافد أعداد هامة من الطبقات المسحوقة على المدن والتي تجد فيها مأوى آمنا وأرضية خصبة لتحقيق تطلعاتها إلى الحرية والاستقلال عن الآخرين الذين كانت تربطها بهم علاقات اجتماعية غير متكافئة. وقد استطاعت انواكشوط أن توفر لفئات عريضة من هذه الشرائح مكانة اجتماعية بين مجتمع المدينة، فقد ساعد عامل التعليم في خلق أطر تسلمت مناصب عالية في الدولة و بدأت تعرف تغييرا واضحا من واقعها السابق المسحوق إلى واقع جديد تحتل فيه مكانة اجتماعية أكثر احتراما.

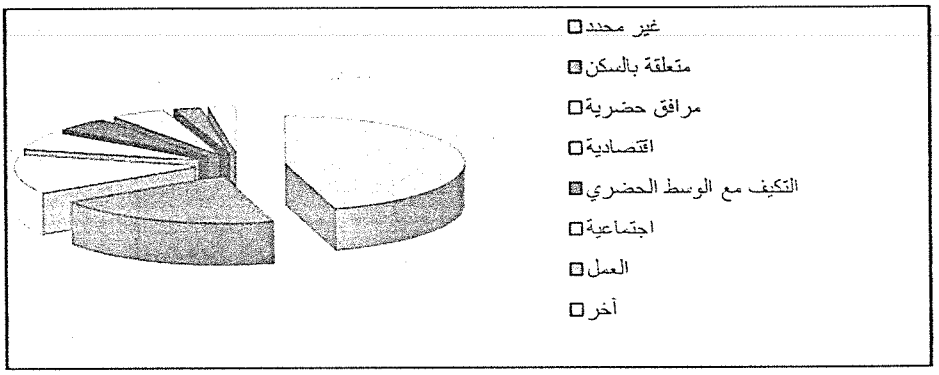
ولا تقتصر الانعكاسات الاجتماعية للهجرة على الجوانب الإيجابية فقط، فإذا كانت هناك فئات قد حققت طموحاتها فإن جماعات كثيرة لم تستطع بعد أن تحصل بشكل كلي على ما غادرت مناطقها الأصلية من أجله، حيث تعيش أعداد من النشطين الباحثين عن العمل والذين اضطرتهم مقتضيات الحياة في المهجر إلى العيش في ظروف صعبة من حيث المأوى والدخل والعمل. وقد أظهرت نتائج المكتب الوطني للإحصاء أن الأسر المهاجرة بنواكشوط عانت من مشاكل متعددة وأكبر المشاكل التي واجهها سكان العاصمة هي السكن. حيث صرحت 17 أسرة من أصل 85 أسرة هي التي شملتها عينة المكتب الوطني للإحصاء أي 20.5% عانت من مشاكل تتعلق بالسكن ،الذي يعتبره البعض غير لائق ولا يرون فرقا شاسعا بينه وبين سكنهم في مناطقهم الأصلية المتمثلة في البيوت البسيطة أو الأكواخ، ولا يحتوي على أي مرافق ولا تجهيزات كما صرحت 12 أسرة أي 13% عن عدم استفادتها من المرافق الحضرية. بينما أعلنت 4 أسر أي 5% تعاني من الاندماج في الوسط الحضري، كما أن صعوبة الحصول على عمل هي ظاهرة صرحت بها 2 أسرة أي 2.5% (أنظر الجدول الآتي).

الجدول (05): توزيع الأسر حسب المشاكل التي واجهتهم 2000م.

نوع المشاكل	العدد	%
غير محدد	39	45.5
متعلقة بالسكن	17	20.5
مرافق حضرية	12	13
اقتصادية	05	6
التكيف مع الوسط الحضري	04	5
اجتماعية	04	5
العمل	02	2.5
أخرى	02	2.5
المجموع	**85**	**100**

المصدر: من إعداد الباحث اعتمادا على المكتب الوطني للإحصاء 2000.

الشكل (05): توزيع الأسر حسب المشاكل التي واجهتهم 2000 م.



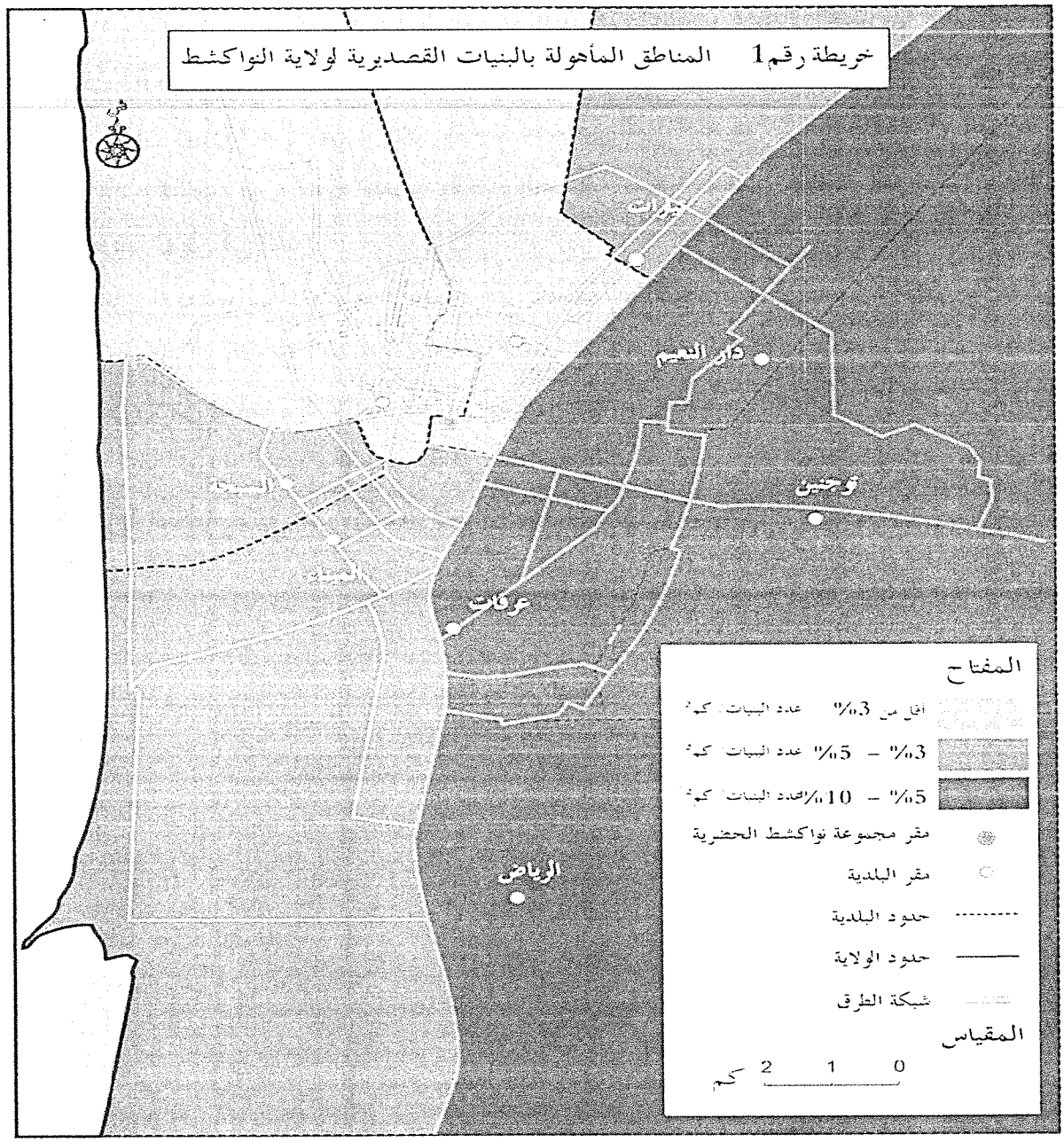
المصدر: من إعداد الباحث اعتمادا على الجدول (05).

يتضح من خلال الجدول أن 32 أسرة أي 38% قد تغيرت أساليب حياتها من الحياة البدوية إلى حياة حضرية. كما تغير النظام الغذائي لها، نظرا لتنوع مصادر الغذاء المتوفرة في انواكشوط، ولم يقتصر التغير على الجانب الغذائي فحسب بل إن الحياة في المدينة فرضت تغير أساليب للحياة الجديدة نظرا لعدم تحصين المجموعة الوافدة من الناحية الثقافية، فقد صرحت 7 أسر أي 8.5%من أن أخلاقها تغيرت بعد الهجرة خاصة الأوساط الشبابية التي تطمح إلى الخروج من دوامة التقاليد والعادات المكبلة لحرياتهم إلى الدخول في الحياة العصرية المليئة بالحرية والتطلع لمواكبة العصر. وقد ساعدت أجهزة الإعلام الأجنبية والقنوات الفضائية وأفلام الفيديو في التأثير على فئة عريضة من الشباب وتجلى هذا التأثير في نوع الملابس وطريقة حلاقة الشعر مما خلق أجيال متميزة من حيث المظهر عن الأجيال التي سبقتها. كما زاد عامل التعليم من تغير الأفكار والنظرة للأمور وتتضح ملامح هذا التغير أكثر خاصة في العاصمة بينما تقل في الولايات الداخلية كالنعمة والعيون التي مازالت سكانها تحافظ على قيمها وتقاليدها الموروثة عن الآباء.

وقد أثر المهاجرون على ظاهرة التحضر بالعاصمة لما جلبوه لها من مظاهر الحياة الريفية. وبين الجدول أن 10 أسر أي 12.5% من الأسر المستجوبة تعيش معها حيوانات، تستفيد من لبنها ولحمها ونلاحظ أن الشوارع مليئة بالحيوانات خاصة الغنم و الحمير، وهي حيوانات تمتلكها أسر لاستغلالها لأغراض متعددة، فالحمير للنقل وجلب براميل المياه، والأغنام والماعز يستغلها البعض لبيع ألبانها والمتاجرة بها والبعض الآخر يستفيد منها في غذائه.

و ظاهرة ترييف المدينة ليست جديدة على المجتمع في المدينة، فالخيام المضروبة على أسطح المنازل وداخل مساحات المنازل ظاهرة عرفتها المنطقة منذ نشأتها. كما أن جلب الأسر للحيوانات ميزة الأسر ميسورة الحال التي تضرب خيامها بضواحي المدينة لغرض الراحة ولاستغلال ألبان هذه الحيوانات، فالجمع بين الحياة البدوية والحياة الحضرية ظاهرة طبعت المجتمع الموريتاني منذ أن بدأ يعرف العيش في المدن.

ومنه فإن الانعكاسات الاجتماعية للهجرة على منطقة انواكشوط لا يمكن حصرها ولكن ما يمكن استنتاجه هو أن مناطق الوصول أصبحت محطة لتركز كافة المشكلات الاجتماعية التي حملها المهاجرون من مناطق انطلاقهم مع ما أضيف إليها من تعقيدات ظروف المهاجر. والخريطة (01): تبين توزيع البنايات القصديرية في أحياء انواكشوط حسب آخر معلومات لدى المجموعة الحضرية المكلفة حاليا بتسير وتنظيم المجال الحضري في انواكشوط.



المصدر: من إنجاز الطالب إعتمادا على إذاة الخرائط بالمجموع الحضرية ، نواكشط 2011

2-4- الهجرة وظاهرة تغيير السكن

لعل تغيير السكن داخل المجال الواحد للمدينة هي ظاهرة عرفتها المدينة منذ الثمانينات، مما يوحي بأنها انعكاس للتيارات الهجرية التي استقبلتها، في أعقاب الجفاف والتي عجزت المدينة عن استيعابها، مما نجم عنه ظهور الصفيح كحل ابتكره المهاجرون لإيجاد مأوى لأنفسهم خاصة الذين لا يستطيعون الإيجار بسبب تدني دخلهم. كما ساعد على ظاهرة الانتقال من سكن إلى آخر كون مالك المنزل قد يصبح مضطرا بدوره إلى استخدام منزله المؤجر لإيواء بعض أقاربه من المهاجرين الجدد، كما أن هدم بعض المنازل المؤجرة وإعادة بنائها بأسلوب آخر ساعد على سيادة الظاهرة كما سهل التعاقد بين الأفراد بالنسبة لإيجار المنازل والذي يتم على فترة شهر تتجدد باستمرار فإن انتهاء كل شهر يعطي الحق للمالك في إنهاء العقد وبذلك يظل المهاجر الذي يسكن بالإيجار في حالة غير مستقرة.

كما أن المجال في هذه الفترة عرف حراك سكاني كبير تمثل في امتصاص جزئي لأحياء القصدير وبزور أحياء جديدة في اتجاه الجنوب الشرقي خاصة بعد انطلاق الطرق التي سهلت من عملية التنقل من وإلى بقية أحياء المدينة الأخرى. كما ارتبط تغير السكن في انواكشوط بالموجات الهجرية التي استقبلتها ولا يقتصر الأمر فقط على الانتقال من سكن إلى آخر بل أن التغير شمل انتقال مجموعات بكاملها من حي إلى آخر بل وتشكيل أحياء جديدة بالمدينة.

الخاتمة

لقد تعددت دوافع الهجرة إلى المدينة إذا كان للعامل الطبيعي دورا كبيرا في دفع المهاجرين إلى ترك مواطنهم الأصلية، بعد أن تدهور الاقتصاد الريفي وبدأ الاختلال بين الريفي المهجور والحضري الجاذب، إذ توافدت أعداد كبيرة من السكان الباحثين عن عمل مدفوعين برغبة التحسين من ظروفهم الاقتصادية لتحقيق الذات والاستقلالية، كما دفع عاملي الصحة والتعليم وغير ذلك من الأسباب الاجتماعية والثقافية فئات إلى هجرة مناطقها الأصلية، وقد نجم عن ذلك اختلال التوازن بين مناطق الإرسال ومناطق الوصول، حيث لعب العاملين - الطرد و الجذب - دورا مهما في وجود هذا التفاوت، فإذا كانت مناطق الطرد قد عانت من خلل ديمغرافي بسبب هجرة فئاتها النشطة من الذكور الذين تركوا هذه المناطق للبحث عن عمل بعد أن فقدوا الأمل في توفره في مناطقهم

الأصلية المتأثرة بعوامل الطبيعة، فإن مناطق الاستقبال – انواكشوط– عانت هي الأخرى من وقع الهجرة عليها. فالعاصمة ظلت عاجزة عن توفير العمل لهؤلاء المهاجرين، كما أن عجزها أكثر وضوحا عندما يتعلق الأمر بتأمين مأوى لهؤلاء، مما خلق نموا عشوائيا للمدينة شوه مظهرها الحضري وجعلها قاصرة عن توفير المتطلبات الحضرية لسكانها.

قائمة المراجع و المصادر:

I- المراجع بالعربية:

1- أبو عيانة محمد فتحي، دراسات في جغرافية السكان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1988.

2- أحمد علي إسماعيل، دراسات في جغرافية المدن، دار الثقافة والتوزيع والنشر، الطبعة الرابعة 1990.

3- بن حامد المختار، حياة موريتانيا، الحياة الثقافية، الدار العربية للكتاب، تونس 1990 م.

4- تقرير الملتقى الوطني حول النمو المستقبلي لسكان موريتانيا و انعكاساتها على تخلف القطاعات، وزارة الشؤون الاقتصادية و التنمية 1999.

5- زين العابدين ولد سيدات، الأنشطة التجارية و التوسع الحضري و التنظيم المجالي لمدينة انواكشوط، جامعة هواري بومدين للعلوم و التكنولوجيا سنة 2000 م.

6- سيد عبد الله ولد محبوبي، الهجرات الداخلية و التنمية في موريتانيا، الثنائي الحرج، كتاب منشور بالتعاون مع صندوق الأمم المتحدة للسكان، المطبعة الوطنية 1997،.

7- عبد الله يوسف أبو عياش، التخطيط و التنمية في المنظور الجغرافي، وكالة المطبوعات، الكويت 1983.

8- محمد ناصر محمد بباه، مدينة انواكشوط دراسة في الجغرافيا الحضرية، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود، الرياض 1984.

9- محمد ولد أعبيد، نظام المركزية و التنظيم الحضري لمدينة انواكشوط، رسالة ماجستير، جامعة هواري بومدين للعلوم و التكنولوجيا، 2000.

10- محمد الولاتي بشيري، جغرافية موريتانيا – الطبعة الأولى– المطبعة الوطنية، السنة 1993.

11-يوسف عبد المجيد و آخرون، الجمهورية الإسلامية الموريتانية، دراسة مسحية شاملة، المنظمة العربية للتربية و العلوم، معهد البحوث و الدراسات العربية، القاهرة 1978.

II- المراجع باللغة الفرنسية:

1- Diacana, 1993 croissances urbaines et dynamique spatiale à Nouakchott Thèse de doctorat en géographie et aménagement urbains, université Lumière Lyon II, Institut d'urbanisme.

2- Olivier. D : 1985 le kébé de Nouakchott Contribution à l'étude de la sédentarisation en milieu urbain de populations nomades sinistrées, Thèse pour le doctorat 3eme cycle en géographie, université Paris V Réné des cartes des Paris sciences humaine, Sorbonne.

3- Ould Sidi Mohamed. M. 1985 Urbanisation et sub-urbanisation à Nouakchott Thèse de doctorat 3eme cycle, université de Paris V

4- Office National de la statistique, projections démographiques de la population des wilaya 2000- 2015, Octobre, 2002.

تمثلات الفقراء لمجالهم المعاش "الحي السكني" بمدينة انواكشوط:

دراسة إنثروبولوجية حضرية

محمد ولد أعبيد
قسم الجغرافيا

ملخص:
تناول العديد من باحثي الانثروبولوجيا الحضرية تثمين السكان لمجالهم المعاش من خلال نظرتهم إليه وتقييم مستوى العيش فيه. على مستوى مدينة أنواكشوط تباينت نظرة السكان الفقراء لأحيائهم السكنية حسب جملة من المعايير أهمها: العمر، الجنس، المستوى الاقتصادي والتعليمي والوضعية الاجتماعية – المهنية الخ. ليتبين أن القاسم المشترك بين تلك الانطباعات الذاتية: الازدراء والنظرة الدونية تجاه تلك الأحياء، جراء الوضعية المزرية بسبب الفقر والإحساس بالعزلة الجغرافية و اللا مساواة الاجتماعية وضعف الاندماج المجالي. وهو ما ترك أثرا واضحا على التمثلات الذهنية للأفراد، وأظهر نوعا من ضعف الإحساس بالمواطنة وغياب هوية الانتماء الترابي.

Résumé :

De nombreux chercheurs en anthropologie urbaine se sont intéressés à l'évaluation des populations pour leurs espaces vécus, en se basent sur leur perception et la valorisation de leur mode de vie.

Dans la ville de Nouakchott, la vision des populations déshéritées pour leurs quartiers pauvres s'est basée sur un ensemble de critères tels : l'âge, le sexe, le niveau économique, l'instruction et la situation socio- professionnelle etc.

Il est apparu à cet effet que les paramètres communs à ces impressions subjectives et les avis ségrégationnistes envers ces quartiers se traduit en quelque sorte par une situation critique marqué par la pauvreté, le sentiment de ségrégation spatiale et l'inégalité sociale ainsi qu'une faible intégration spatiale ; Ce qui à influé de façon claire sur la perception des citoyens et a nourri une sorte d'indifférence par rapport à la citoyenneté et l'absence de l'identité territoriale.

يجسد المجال الحضري المعاش فضاء مألوفا يتحرك فيه السكان النشطون حيث يتكون من سلسلة وحدات جوار متسعة نوعا ما وفقا لأهمية العلاقات الاجتماعية وكثافة السكان. فغالبا ما يكون الشعور بالانتماء لمجموعة ما أشد كلما كان إدراكها للحدود (حسيا / عقليا) أقوى. ويتناسب هذا الشعور مع أهمية النسيج الحضري المتصل والمستوى الاجتماعي. ومن هذا المنطلق كثيرا ما يتغير مفهوم المجال المعاش حسب المستوى المهني ومكان العمل والعمر وبتطور مستوى العيش (الجديدي. م، 1997). فما هي نظرة فقراء انواكشوط لمجالهم المعاش (الحي السكني)؟ كيف أثرت وضعيتهم جراء تفاقم الفقر في نظرتهم إليه؟.

تفاوتت الصورة الذهنية التي يكونها السكان الفقراء عن المجال الحضري للمدينة حيث اتخذت أشكالا وأنماطا متباينة تبعا لاختلاف المستوى الاقتصادي- الاجتماعي والثقافي والمهني والعمري والجنس مما انعكس على تمثلات الأفراد والصورة الذهنية التي يكونوها عن مجالهم المعاش الخاص (الحي السكني). سعيا لاستقراء الصورة الذهنية لدى الفقراء عن أحيائهم السكنية وتمثلاتها، يحاول هذا المقال قدر الإمكان، رغم الصعوبات، بلورة آراء المستجوبين لمعرفة انطباعاتهم عن أحيائهم السكنية ؟ وكيف يقيّمون مستوى الحياة بها ؟.

1. تعريف الحي السكني:

اختلفت آراء الباحثين حول أهمية الحي السكني ونظرتهم إليه فمنهم، قديما، من اعتبره أهم مكان في المدينة يستمد منه الأفراد معنوياتهم بفعل عامل الانتماء(Germain. A et Blanc. B,1998). في المقابل وصفه المُحدَثون بكونه حقيقة اجتماعية مجالية وديناميةووظيفية يندرج ضمن نظام حضري عام ومنه يستمد الأفراد خصوصيتهم(Di Méo. G,1994). بينما يراه فريق ثالث بمثابة وحدة فضائية متناسقة ومترابطة عضويا تساهم إلى حد كبير في بناء كيان المدينة (بوكراع. ر، 1992). الحي كيان وحقيقة جغرافية داخل المدينة، يشكل مركزا للحياة والأنشطة والعلاقات، مما يجعل منه بيئة مباشرة أكثر ألفة مقارنة ببقية مناطق المدينة الأخرى(جورج. ب، 2002).

يشكل الحي وحدة اجتماعية مجالية تعكس أشكال التضامن بين السكان من خلال تباين مستوياتهم المحلية ومستوى الأنشطة والعلاقات التي تربط بينهم(Escalier. R,2001). أخيرا يجسد الحي طبيعة الدور الفعال

للسلطة وروابط المجاورة القائمة (المحدثة؛ المكررة أو المفروضة) وفق آلية تاريخية تتماشي مع السياق الذي أفضى إلى نشأته أصلا (Belhedi. A,2002).

عموما مما لا شك فيه أن الحي منتوج اجتماعي يتم تمثله من قِبَلِ مختلف الشرائح السكانية. وعليه فإن دراسة الصورة والتمثلات التي يكونها الأفراد عن أحيائهم السكنية أمر مُعينٌ على الفهم الصحيح للعلاقة التي تربطهم بهذا الحيز بصفة عامة وتجسيدا واقعيا لأبعادها الحسية والتصورية بصفة خاصة (Bertrand. M-J et Metton. A,1975). من هذا المنطلق ما هي الصورة والتمثلات لدى أرباب الأسر الفقيرة على مستوى مدينة انواكشوط عن أحيائهم السكنية؟ كيف انعكست وضعيتهم كفقراء على تلك التمثلات؟. أخيرا ما مدى شعورهم بالمواطنة وإحساسهم بهوية الانتماء الترابي لمجالهم المعاش؟.

2. نظرة الفقراء لأحيائهم السكنية في انواكشوط: أية دلالة إنثروبولوجية؟

ترك الإرث البدوي أثرا بالغا في تصورات الفرد الموريتاني وإدراكه الحسي لمجاله الحضري وتَمثُلِ مختلف نطاقاته مما قلل من شعوره وإدراكه الحسي وتمثلاته المجالية (Choplin.A, 2001).وفي ظل ضعف التصورات والتمثلات التي يكونها سكان مدينة انواكشوط وفئاتها الفقيرة تحديداً عن أحيائهم السكنية، نظراً لحداثة عهدهم بالحياة المَدَنِيَةِ، تمكنت الدراسة، رغم اختلاف المستوى الاجتماعي- اقتصادي والتعليمي والمهني والجنسي والعمري لكل المستجوبين، من تصنيف أهم انطباعات الفئات الفقيرة حول تصوراتها الذهنية لأحيائها السكنية. إضافة إلى تحديد مستوى الرضا والشعور بهوية الانتماء الجغرافي لتلك المجالات.

أثرت الوضعية الصعبة للمستجوبين، جراء الفقر، على نظرتهم اتجاه مجالهم المعاش. إذ تباينت انطباعاتهم حول أحيائهم السكنية، ليبقى القاسم المشترك بينها الازدراء والإحساس بالوسم. ومع ذلك تلخصت أهم انطباعات المستجوبين في:

أ. أحياء شعبية ناقصة التجهيزات والخدمات القاعدية

شكل هذا رأي أكبر نسبة (37,6%) من المستجوبين، مما يعكس بجلاء دور ومكانة التجهيزات القاعدية. فافتقار معظم الأحياء الطرفية من المدينة إلى المرافق والتجهيزات العمومية الأساسية

كخدمات المياه والكهرباء والطرق والتعليم والصحة بقيت مسألة تحز في نفوس أفراد هذه الفئة السكانية حيث أصبحت تشكل مطلبها الأول.

ومن ناحية ثانية عكست هذه النسبة تطابق آراء مختلف الفئات العمرية حيث مثلت وجهة نظر (29,4%) من ذوى الفئة العمرية أقل من 30 سنة و(36%) لدى من تراوحت سنهم بين 30- 60 سنة في حين زادت أعمار البقية (34,6%) على 60 سنة (ولد أعبيد.م، 2013). لكن النسبة كانت أكبر لدى الرجال من النساء (68,7% مقابل 31,3%). كما تباينت المستويات التعليمية لأصحاب هذا الرأي: (4,3%) أميون و(17,8%) كتاتيب وابتدائي و(40,1%) مستوى متوسط و(36,2%) ثانوي، بينما لم يحدد البقية (1,6%) مستوياتهم التعليمية [1].

ومن ناحية ثانية تبين أن أغلب أصحاب هذا الرأي من ذوى المستويات المهنية البسيطة إذ يواجه (6,2%) البطالة ونقص في الشغل (22,9%) عمال يومية و(11,5%) سائقي أجرة و(26,4%) تجار بسطاء (باعة متجولون وتجار تقسيط) (9,6%) جنود ووكلاء أمن عام و(19,3%) مدرسي تعليم أساسي في حين لم يحدد البقية (4,1%) وضعيتهم المهنية.

أما من حيث التوزيع الجغرافي فيتركز جل أصحاب هذا الرأي بالأحياء غير القانونية من المدينة ككبة المربط بمقاطعة الميناء (25,3%) وحي البصرة بالسبخة (23%) وحي الكيلومتر PK13[2] من الرياض (22.4) ثم الحي الساكن بمقاطعة دار النعيم (19,1%) وحي أنبيّت عشرة في توجنين (10,2) (ولد أعبيد. م، 2013).

ب. فضاء رحب للفقر والتهميش الاجتماعي

جاء هذا على لسان (28,4%) من مستجوبي العينة، مما يستند إلى شيء من الواقعية خاصة أن معظم من تبناه يعانون البطالة ومن ذوي الدخل المنخفض والمستويات المتدنية في السلم الاجتماعي. وقد جاءت النسبة شبه متقاربة بين مختلف الفئات والمستويات والأعمار. فعلى سبيل المثال قلت أعمار (31,6%) من أصحاب هذا الرأي عن 30 سنة مقابل (37,1%) تراوحت سنهم

---

1 النسب المئوية المستخدمة في هذا المقال مستوحاة في الأصل من عمل ميداني أعده كاتب المقال في إطار أطروحة الدكتوراه (أنظر قائمة المراجع).

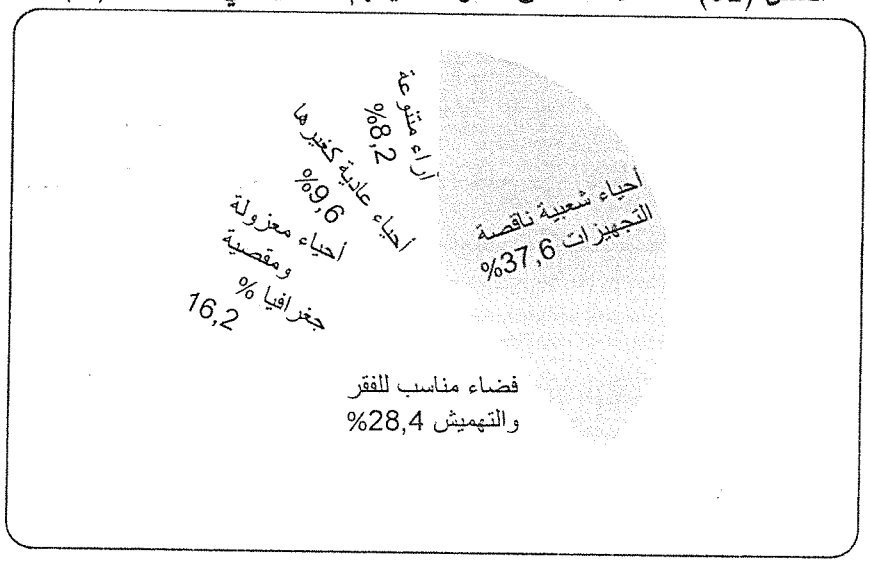
2 . Panneau Kilométrique

بين 30- 60 سنة، بينما زاد البقية (31,3%) على 60 سنة. وكانت نسبة الانطباع أرفع عند الرجال منها لدى النساء (62,6% مقابل 37,4%). كما تفاوتت المستويات التعليمية (7,4%) أميون و(24,3%) كتاتيب وابتدائي و(32,5%) متوسط و(33,1%) ثانوي في حين لم يحدد البقية (2,7%) مستواهم التعليمي (ولد أعبيد. م، 2013).

بشكل عام اتسمت الوضعية المهنية لأصحاب هذا الرأي بالبساطة: (23,2%) عمالة يومية أو خدم منازل أو عمال بسطاء؛ (19,1%) باعة متجولون أو عمال مهن يدوية خفيفة و(39,6%) وكلاء أمن عام أو جنود أو معلمين؛ بينما يزاول (13,7%) أعمالا حرة بسيطة كتصليح وبيع الأجهزة الإلكترونية المستعملة (الهاتف النقال، التلفزيون، الراديو، الثلاجات ...) في حين لم يحدد البقية (4,4%) مجال عملهم (ولد أعبيد. م، 2013).

يتواجد معظم أصحاب هذا الرأي مجاليا بالحي غير القانوني "كبة مندز" (28,7%) والدار البيضاء (22,6%) في الميناء؛ وحي Pk9 بمقاطعة الرياض (18,2%) والحي غير القانوني بعرفات (16,9%).

الشكل (01) : تمثلات السكان الفقراء لأحيائهم السكنية في أنواكشوط (%)



المصدر : (ولد أعبيد. م، 2013)

ج. أحياء معزولة ومقصية جغرافيا

يمثل هذا رأي (16,2%) من أرباب الأسر الفقيرة المستجوبين خاصة أن السواد الأعظم ممن تبنوه يقطنون بأحياء غير قانونية أو الأطراف الجيبية المحاذية للنسيج العمراني المخطط من المدينة. وهو ما يجعلهم يعتبرون أحيائهم السكنية في عزلة جغرافية وإقصاء اقتصادي بسب قلة اندماجها وارتباطها الضعيف بالمنظومة العمرانية- الاقتصادية للمدينة. تفاوتت أعمار هذه المجموعة حيث قلت سن (28,5%) عن 30 سنة و(42,9%) من الفئة العمرية 30- 60 سنة، أما البقية (28,6%) فزادت أعمارهم على 60 سنة. وقد جاءت نسبة الانطباع أكبر عند الرجال من النساء (71,3% مقابل 28,7%). كما تباينت المستويات التعليمية: (5,2%) أميون و(23,5%) كتاتيب وابتدائي و(47,7%) متوسط و(21,9%) ثانوي، بينما أحجم البقية (1,7%) عن الجواب على السؤال (ولد أعبيد. م، 2013).

أخيرا تفاوتت الحالة المهنية لأصحاب هذا الرأي بين (4,4%) يواجهون البطالة ونقص في الشغل و(39,7%) عمال بسطاء في قطاعات متعددة أهمها البناء وبيع الماء على العربات التي تجرها الدواب أو غسل الثياب والسيارات إضافة إلى (26,1%) ممن يزاولون أنشطة تجارية ذات مردود مادي ضعيف كبيع اللحوم وتجارة الألبسة والأحذية البالية (فكجاي/ فريب). كما تعمل نسبة معتبرة (28,3%) في مجالات وظيفية أخرى متنوعة أهمها الجيش والأمن الوطني والتعليم الابتدائي، بينما لم يحدد البقية طبيعة عملهم (ولد أعبيد. م، 2013).

يتواجد جل أصحاب هذا الرأي جغرافيا في أحياء: ملح في مقاطعة توجنين والبصرة بالسبخة ودار البركة والمشروع بتيارت وحي الكيلومتر 9 من الرياض، حيث يُشكِل ضعف المستوى الاقتصادي القاسم المشترك بين سكان تلك الأحياء.

د. أحياء عادية كغيرها

جاء هذا على لسان (9,6%) من المستجوبين وهو بمثابة الانطباع الوحيد الذي اتسم بنظرة إيجابية لا تخلو في بعض جوانبها من بُعدٍ عاطفِي تحددت من خلاله هوية الحي السكني مقارنة ببقية الصوّر الذهنية الأخرى السابقة التي عكست في مجملها نظرة سلبية عن واقع معايشة الفئات السكانية الفقيرة وإدراكهم الحسي لمجالهم المعاش الخاص. معظم من تبني هذا الرأي فقراء يقطنون

أحياء داخل النسيج العمراني المخطط. وكحال سابقاتها تباينت انطباعات أفراد هذه المجموعة حسب جملة من المعايير أهمها العمر حيث تقل سن (31,3%) عن 30 سنة فيما تراوحت أعمار (45,4%) بين 30- 60 سنة بينما تجاوز البقية (23,3%) 60 سنة. كما جاء الانطباع متقاربا بين الجنسين (53,2% رجال 46,8% نساء).

ومن ناحية ثانية تفاوت المستوى التعليمي لأصحاب هذا الانطباع بين (1,8%) أميون و(6,4%) كتاتيب وابتدائي و(39,2%) مستوى متوسط و(50,7%) ثانوي، بينما لم يحدد البقية (1,9%) مستواهم التعليمي. أما من حيث الوضعية المهنية فيعمل (56,2%) في القطاع العام ويزاول (20,8%) أعمالا حرة في مجال التجارة والصناعات البسيطة والنقل في حين يعمل (14,3%) في القطاع الخاص، أما البقية (8,7%) فيمارسون أعمالا مختلفة تتعلق بصيد الأسماك ومكاتب صرف العملات. يتوزع أصحاب هذا الرأي مجاليا على النحو التالي: السبخة (29,3%)؛ عرفات (26,8%)؛ توجنين (19,7%)؛ تيارت (16,6%)؛ وبالتوالي (7,5%) و(4,1%) في الأحياء القديمة بلقصر وتفرغ زين (ولد أعبيد. م، 2013).

أخيرا اختلفت الصورة الذهنية لدى بقية مستجوبي النسبة العامة (8,2%) حول أحيائهم السكنية لكنها تحمل في مجملها دلالات ونعوت سلبية كوصفها بمجالات البؤس والعوز والتعاسة والحرمان ومزابل المدينة. يسكن أغلب أصحاب هذا الانطباع الأجزاء القديمة من المدينة المعروفة محليا باسم المدائن والعمارات الإدارية، إضافة إلى بعض الأحياء الأخرى غير القانونية الفقيرة بمقاطعة توجنين كبوحديد وتنسويلم(1) وحي الرابع والعشرون ونظرائهم المتواجدون بمقاطعتي عرفات وتيارت. قلت أعمار (38,4%) ممن تبنوا هذا الرأي عن 30 سنة، مقابل (46,1%) تراوحت سنهم بين 30- 60 سنة لتزيد أعمار البقية (15,5%) عن 60 سنة (ولد أعبيد. م، 2013). وقد جاءت نسبة الانطباع متطابقة تقريبا بين الجنسين (52,3% رجال مقابل47,7% نساء).

ومن ناحية ثانية تبين أن المستوى التعليمي هو الآخر مرتفع نسبيا حيث لم نسجل أية حالة أمية ولا مستوى كتاتيب إذ لدى (6,2%) من أصحاب هذا الرأي مستوى ابتدائي و(21,8%) متوسط و(63,9%) ثانوي، كما سجلنا لأول مرة أصحاب شهادات عليا (3,7%)، ممن يعانون البطالة ونقص في الشغل، في حين لم يحدد البقية (4,4%) مستوياتهم التعليمية (ولد أعبيد. م، 2013).

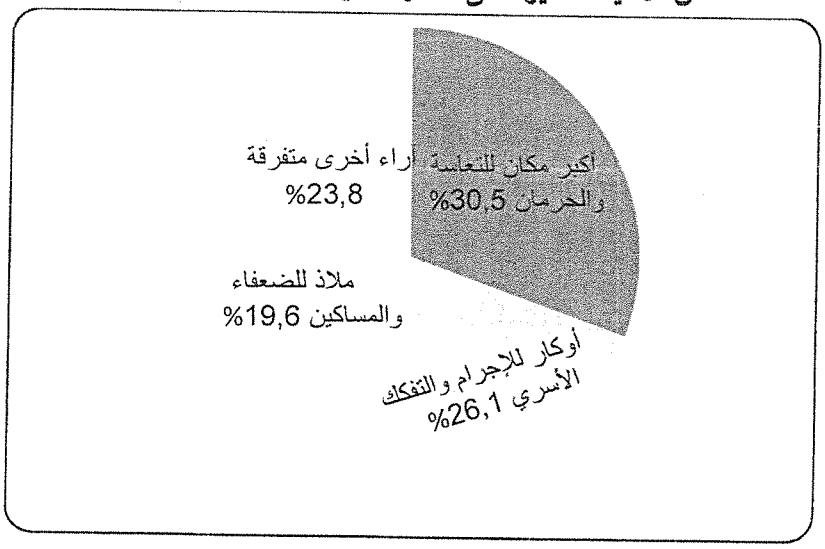
تباينت الوضعية المهنية لأصحاب هذا الرأي حيث يعمل (39,6%) في القطاع الخاص كالتجارة والأعمال الحرة و(56,7%) في القطاع العام. بينما يواجه البقية (3,7%) البطالة خاصة أصحاب الشهادات العليا والمستفيدين من حق التقاعد (ولد أعبيد. م، 2013).

إذا كانت هذه بصفة عامة أهم الصوّر والتمثلات الذهنية لدى أفراد الفئة الفقيرة عن أحيائهم السكنية. فما هي صورة نظرائهم من الشرائح غير الفقيرة عن تلك الأحياء (الفقيرة)؟ من أي زاوية ينظرون إليها؟ كيف أثرت وضعيتهم المميزة على تلك الانطباعات؟.

انطلاقا من المبدأ القائل بأن الحي منتوج اجتماعي بالدرجة الأولي ومجال منظور يتم تمثله من قبل كل الفئات السكانية، قد يتطلب الأمر في بعض الأحيان معرفة الصورة والتمثلات التي يكونها أفراد من فئات سكانية أخرى عن مجالات سكنية لا ينتمون إليها اجتماعيا ولا جغرافيا وإنما تربطهم صلة المجاورة أو الانتماء لنفس المجال الحضري. **خاصة في ظل ما تمتاز به أحياء مدن اليوم من تنوع ثقافي وتعدد عرقي وطبقي** (Galissot. et Moulin. B,1995). لأجل الوقوف على تلك الحقيقة وجهت الدراسة جملة من الأسئلة، تتعلق بهذا الجانب، إلى أفراد من الفئات غير الفقيرة لرصد انطباعاتهم عن الأحياء السكنية الفقيرة، **إذ تساعد معرفة تباين وجهات نظر الأفراد من مختلف الشرائح السكانية على فهم المجال المعاش لما قد تعكسه من صورة صادقة** (Capel. H, 1975). لم يكن خيار هذه المقاربة من باب الصدفة بل غالبا ما يبدى ساكني الأحياء الفقيرة غلقهم من الصورة والانطباع غير اللائقين لدى سكان الأحياء الميسورة عن أحيائهم السكنية الفقيرة (Tanguy.P,2003).

عموما اتسمت انطباعات أفراد الشريحة الغنية اتجاه الأحياء الفقيرة بالنظرة الدونية ونعوت غير لائقة كوصفها بالتعاسة والحرمان وأوكار الإجرام وملاذ الضعفاء والمساكين.

الشكل (02): انطباعات بعض المستجوبين من الفئة الميسورة
عن الأحياء الفقيرة على مستوى مدينة انواكشوط 2010



المصدر : (ولد أعبيد. م، 2013)

وفي نفس السياق أظهرت دراسة إنثروبولوجية عن الأحياء الفقيرة من مدينة القاهرة(العاصمة المصرية)سوء نظرة الفئات الغنية لها إذ تسيء بالنسبة لهم لمظهر وصورة المدينة. كما تمثل مصدرا لكثير من الأضرار والانحرافات والشر التي سرعان ما انتقلت في ظرف زمني وجيز إلى مناطق مجاورة كانت حتى عهد قريب، في منأى عن هذا النوع من السلوكيات (الجوهري. م، عثمان. س، 1991).

3. علاقة الفقراء بمجالهم المعاش : ذاكرة ضعيفة ومرجعيات مجالية مشوهة !

عادة ما يحمل الأفراد الذين ينتمون لنفس المجال تصورا موحدا، ففي الوسط الحضري يتقاسم العديد من الأشخاص نفس الطموحات لاشتراكهم في الانتماء الترابي وارتباطهم الزمني بمجالهم (Bailly. A, 1978). بشكل عام لمست الدراسة ضعف مستوى الإدراك الذهني لدى الفقراء لمجالهم الخاص (أحيائهم السكنية)، وعدم قدرتهم على تمييز تمثلاته. فقد أثرت وضعيتهم الاقتصادية، جراء الفقر والتهميش والإقصاء والعزلة الجغرافية، على ضعف إدراك ساكنيها وتمثلهم لمجالهم الخاص، إذ توحي المعاينة المكانية بضعف الذاكرة المجالية للأفراد التي تكاد تنحصر في حيز مكاني معين لا يتعدى أحيائهم السكنية (Choplin. A,2009). كما يبدو كثير من المرجعيات المجالية مشوه. وهو ما يترجمه بوضوح عدم

تطابق حدود الأحياء وأسمائها لدى معظم المستجوبين، حيث تبين تطابق أجوبة (64,7%) من المستجوبين عن سؤال متعلق بأسماء أحيائهم السكنية، بينما تباينت ردود (33,2%) ليعرب البقية (2,1%) أنهم لا يعرفون أسماء أحيائهم (ولد أعبيد. م، 2013).

وفي كثير من الحالات حملت تلك الأحياء أسماء تعكس الوضعية المزرية وضعف مستويات ساكنيها. ومن بين أشهر تلك الأسماء "الكبة" (Le Dépotoir) و"نتك جنب" وأنبيت عشرة" و"ملح من حيطك". كما تزامن إنشاء بعضها مع أحداث شهدتها مدن عالمية عاشت معاناة ومحن كالعاصمة البوسنية كوسوفو التي يحمل أحد أفقر الأحياء الحديثة النشأة بالمدينة أسمها؛ وينطبق نفس الشيء على مدينة قندهار الأفغانية والفلوجة العراقية وحي تل الزعتر الفقير بالعاصمة اللبنانية بيروت[1] وفي ذلك نوع من ثقافة الفقر والشعور به. في المقابل يحمل معظم الأحياء التي تسكنها الفئات الميسورة أسماء تعكس نفوذ وقوة أصحابها "دبي" و"لاس بالماس" وشان دلليزى" إلى غير ذلك.

---

1. في كثير من الحالات جاءت تسمية الأحياء الفقيرة من المدينة ذات دلالات معينة مرتبطة بأحداث محلية أو عالمية القاسم المشترك بينها قساوة الحياة وصعوبة الظروف. فعلى سبيل المثال تزامن ترحيل بعض سكان الأحياء غير الشرعية، في منطقة تنسويلم وعرفات إلى الأجزاء الجنوبية بالقرب من مقبرة المدينة، مع الضربات العسكرية التي قامت بها قوات حلف شمال الأطلسي **(L'OTAN)** سنة 1999لصربيا فأطلق سكان المدينة على تلك الأحياء الجديدة اسم " **كوسوفو**" تعبيرا عن الصعوبات التي يواجهها هؤلاء السكان المرحلون بسبب العزلة وضعف مقومات الحياة الأساسية إذ لا ماء ولا كهرباء ولا بنية تحتية . ونفس الشيء ينطبق على تسمية **حي الفلوجة** في مقاطعة عرفات الذي تم إنشاؤه سنة 2004 عندما كانت القوات الأمريكية والعراقية توجه ضرباتها للمقاومة العراقية التي لاقت (المقاومة) مناصرة كبيرة من مختلف شرائح الشعب الموريتاني فأطلق أصحاب هذا الحي اسم الفلوجة عليه تعبيرا عن قساوة الحياة ولإبراز مدى عزمهم وإصرارهم على الصبر والتحمل . وذلك أيضا حال **حي قندهار** المدينة الأفغانية التي يحمل أحد الأحياء الجديدة في مقاطعة عرفات اسمها . وبشكل عام يبدو أن هذه الظاهرة ليست بالجديدة فقد أطلق سكان المدينة على أحد الأحياء الفقيرة من مقاطعة دار النعيم قبل أن تكون تسمي بهذا الاسم **حي تلالزعتر** أسوة بالحالة الصعبة التي عاشها سكان أحد أفقر الأحياء العفوية الهامشية الواقعة في الأطراف الجنوبية من العاصمة للبنانية بيروت سنة 1976 عندما نشبت آنذاك الحرب الأهلية في لبنان بالإضافة إلى الضربات المتكررة التي وجهها الجيش الإسرائيلي لهذه المنطقة طيلة الحرب اللبنانية الإسرائيلية مطلع الثمانينات من القرن المنصرم. تجسد هذه الظاهرة بشكل عام نوعا من ثقافة الفقر والإحساس به إذ عادة ما يمتاز الفقراء بنوع من الصدفة والعفوية في تسميتهم للأشياء المحيطة بهم (Lewis.O,1964) .

ومن ناحية ثانية لا يدرك بشكل مضبوط (68,6%) من أرباب الأسر الفقيرة المستجوبين حدود أحيائهم السكنية، إذ أثرت وضعيتهم الاجتماعية- المجالية والاقتصادية الصعبة على وعيهم لإدراك حدود مجالهم المعاش. فقد جاءت المسافات المتمثلة لديهم عن تلك الحدود مشوهة وغير متطابقة حيث تفاوتت، في مجملها، بين تقليصها من طرف البعض وتضخيمها لدى البعض الآخر. فعلى سبيل المثال ارتبطت الحدود في أذهان الكثير بانتهاء امتداد الشارع خاصة إذا كان رئيسيا، بينما اقتصرها البعض الآخر على عدد قليل من المباني المجاورة، ليختزلها صنف ثالث في حدود القطاع (Secteur). وتبدو المسألة أكثر شيوعا بين النساء الفقيرات اللائي تبين أنهن يدركن بمستوى أقل حدود أحيائهم السكنية مقارنة بنظرائهم الرجال من نفس الشريحة. وهو ما قد يعزى إلى عامل الدينامية المجالية للأفراد التي ترتبط هي الأخرى بعامل النشاط والحركية المهنية. فكثيرا ما تأتي تقديرات الأفراد للمجال وليدة انتمائهم الاجتماعي ونشاطهم الحركي (George .P,1972).

يواجه سكان عدة مناطق من المدينة، بما فيها تلك الراقية، عدم وضوح حدود الأحياء بشكل مضبوط وفق نقاط مرجعية (Points de repère) مضبوطة، حيث تكاد تتسم تلك الحدود في طابعها العام بالضبابية. ويبدو الأمر أكثر حدة بين سكان الأحياء الفقيرة والطرفية التي لازال السكن غير القانوني يحتل مكانة هامة ضمن منظومتها السكنية، إضافة إلى ضعف الذاكرة المجالية لقاطنيها حديثي العهد بالريف حيث لم تتشكل لديهم بعد مرجعيات مجالية حضرية مضبوطة.

بصفة عامة تعزى مسألة ضعف الذاكرة المجالية إلى محدودية المعالم الأثرية والتاريخية والمعمارية بالمدينة حيث لا يحمل كثير من الأحياء أي دلالة رمزية. فعلى سبيل المثال تستخدم الأعمدة الكهربائية والنقاط الكلومترية « PK »كنقاط إرشاد مجالية ومعالم مميزة : شارع الديات[1] الثلاث و"أمسيد النور (مسجد النور)" بعرفات و"فراج ولد أبادو" بمقاطعة دار النعيم و"رامبلت ديم" بالقطاع الرابع من حي ملح بتوجنين. لكن هذه الظاهرة لا تنفرد بها المناطق الفقيرة والطرفية من المدينة بل تعرفها أحياء راقية تقطنها أغلبية ميسورة. إذ يستخدم أبيتيك كسكس[2]كمرجعية مجالية مشهورة بأحد

1. أي شارع الأعمدة الكهربائية الثلاث بعرفات.

2. تعني حانوت أو دكان كسكس .

الأحياء الراقية من تفرغ زين. هذه المسألة جعلت معظم سكان العاصمة لا يعرفون بالضبط ولا يدركون المرجعات الحدودية وخصوصية مجالهم المعاش بصفة دقيقة بل هم أقرب إلى تخمينها عشوائيا لضيق ذاكرتهم المجالية المكتسبة في معظم جوانبها من مسارات جغرافية شخصية تطبعها قبل كل شيء المصلحة الشخصية وثقل اللحمة والتضامن الاجتماعيين (الأسرة، العرق، القبيلة، الولاية، الجهة ...) وعوامل السن والنوع والفئة السسيو- مهنية والدخل والتاريخ ومكان الاستقرار والأحداث الأسرية أو الجماعية المشهورة والوقت ووسائل التنقل... (Ould Cheikh .A-W. Postface Cun,2011).

إذا كانت هذه بشكل عام أبرز الآراء المجسِدة للصورة الذهنية التي يكونها الفقراء عن أحيائهم السكنية من جهة، ونظرة الفئات الميسورة نحوها من جهة ثانية. فما هو مستوى رضا وشعور الفقراء بالانتماء لأحيائهم السكنية؟ ما علاقة ذلك بمفهوم المواطنة لديهم والإحساس بهوية الانتماء المجالي؟.

4. مستوى الرضا والشعور بالانتماء للحي السكني لدى الفئات الفقيرة

يَكمُنُ الهدف من التطرق لهذا الجانب في تسليط الضوء على مستوى العلاقة الحسية بين الفقراء ومجالهم المعاش ودرجة شعورهم وإحساسهم بالمواطنة مقارنة ببقية الفئات السكانية الأخرى. وذلك من خلال تثمين الأفراد لمستوى العلاقة التي تربطهم بهذا المجال الخاص مقارنة ببقية نطاقات المدينة الباقية.

عكست ردود المستجوبين وجود اختلاف في مستويات الرضا ودرجة الشعور بالانتماء للحي السكني لدى مختلف الشرائح السكانية. إذ أعرب (26%) عن كونهم راضون تماما عن الإقامة بأحيائهم السكنية مقابل (18,1%) راضون و(22%) راضون نسبيا. في المقابل ذكر (8,2%) أنهم غير راضون؛ و(8,5%) غير راضون نسبيا و(17,2%) غير راضون إطلاقا (ولد أعبيد. م، 2013). وقد تفاوتت النسب بين الشريحتين الفقيرة والميسورة، حيث أعرب (35,4% من أفراد الفئة الأولى عن رضاهم بالإقامة في أحيائهم السكنية مقابل 85,8% للثانية)؛ في حين ذكر (64,6%) و(14,2%) بالتوالي من رؤساء العائلات المستجوبين عن عدم رضاهم إطلاقا بالإقامة في أحيائهم السكنية.

الجدول (01) : مستوى الرضا بالإقامة في الحي السكني لدى مختلف الفئات السكانية بمدينة انواكشوط

مستوى الرضا	راض		راض نسبيا		راض تماما		غير راض		غير راض نسبيا		غير راض إطلاقا		المجموع
الشريحة	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	
الفقيرة	62	12,1	57	11,1	63	12,2	56	10,9	69	13,4	207	40,3	514
غير الفقيرة	176	22	231	28,9	279	34,9	52	6,5	43	5,4	19	2,3	800
كامل المدينة	238	18,1	288	22	342	26	108	8,2	112	8,5	226	17,2	1314

المصدر : (ولد أعبيد. م، 2013)

تفاوتت مستويات الرضا لدى معظم الشرائح بصفة عامة وتلك الفقيرة خاصة حسب جملة من المؤشرات أهمها التركيبة الجنسية والعمر والمستوى المهني والتعليمي ...، فمن حيث الجنس قلت مستويات الرضا لدى النساء الفقيرات مقارنة بنظرائهم الرجال (31,9% مقابل 68,1%) مما قد يعزى إلى ميل النساء للمظاهر البراقة والمفاخرة أكثر من الرجال. أما من حيث العمر فيزداد مستوى الرضا طرديا مع ارتفاع السن. فعلى سبيل المثال (67,3%) ممن أعربوا أنهم غير راضون إطلاقا عن الإقامة بأحيائهم السكنية لم تتجاوز أعمارهم 45 سنة، مقابل (47,6%) من الراضون تماما زادت سنهم عن 60 سنة، وهي خاصية تشترك فيها كل الفئات العمرية من الجنسين.

الجدول (02): مستوى الرضا عن الإقامة بالحي السكني لدى الفئة الفقيرة حسب العمر في انواكشوط

الفئة العمرية	مستوى الرضي												المجموع
	راض		نسبيا		تماما		غير راض		نسبيا		إطلاقا		
	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	
أقل من 30 سنة	09	10,4	05	5,7	04	4,6	14	16,1	18	20,7	37	42,5	87
من 30- 40 سنة	11	5,4	11	5,4	19	9,4	27	13,4	31	15,4	103	51	202
من 45- 60 سنة	15	11,4	12	9,1	20	15,2	13	9,8	17	12,9	65	49,2	132
+ 60 سنة	27	29	29	31,2	30	32,2	02	2,2	03	3,2	02	2,2	93
المجموع	62	12,1	57	11,1	63	12,2	56	10,9	69	13,4	207	40,3	514

المصدر :(ولد أعبيد. م، 2013)

تظهر بيانات الجدول (رقم 2) ضعف مستوى الرضا لدى الفئات العمرية الشابة الفقيرة اتجاه أحيائها السكنية بسبب صعوبة الحياة جراء قلة فرص الشغل ونقص التجهيزات والعزلة الجغرافية

ومحدودية الخدمات، مما حدّ من طموح العديد منهم لدرجة أصبح معها البعض متمردا على الإقامة بحيه السكني.

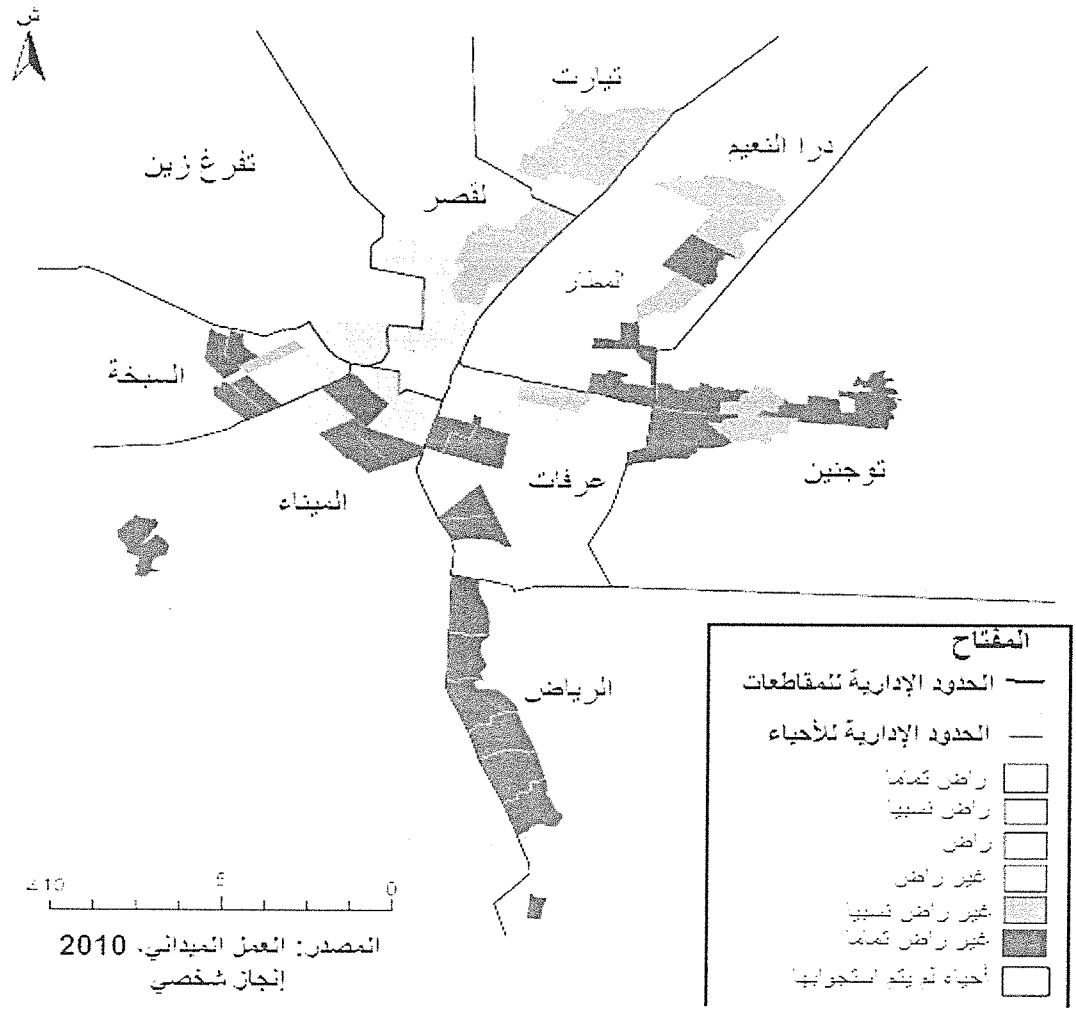
على النقيض يقابل هذا الرأي الشبابي مستوى مرتفع نسبيا من الرضا لدى فئة المسنين (+60 سنة). وهو ما قد يُفسّر بقلة طموح أفراد تلك الشريحة في مجالات أساسية كالشغل والتجهيزات الثقافية والرياضية. كما أن الفئة المذكورة تنظر إلى أحيائها السكنية، رغم ما تعانيه، بعين الرضا كتجسيد لنوع من أشكال الروابط الوجدانية والتعاطف مع مجال الانتماء. وهو ما يعني أن دور الحي السكني كرمز للهوية الاجتماعية، أو أحد عناصرها الجوهرية على الأقل، جاء متباينا إلى حد كبير بين الفئات العمرية لهذه الشريحة. وعلى العكس بدا البعد المذكور (أي الحي السكني كرمز للهوية الاجتماعية) من خلال المعاينة والأسئلة المباشرة، متطابقا لدى مختلف أفراد الفئات العمرية من الشريحة الميسورة.

تركت هذه الانطباعات من مستوى الرضا أثرا بالغا على درجة الشعور بالانتماء لدى أفراد الشريحة الفقيرة حيث لَمَسْنا عند معظمهم (خاصة الشباب) ضعف إحساسهم بالانتماء الترابي لما يشعرون به من غيرَةٍ وغُبن ووسم ودونية وازدراء جراء إقامتهم في تلك الأحياء. ففي هذا الإطار تبين من خلال العمل الميداني أن (37,4%) (492 فردا من أصل 1314 مجموع مستجوبي العينة) يشعرون بنوع من الأريحية بالانتماء لأحيائهم السكنية. لكن الأغلبية (71,3%) (أي 351 شخص) تم تسجيلها على مستوى الأحياء الراقية مقابل (22,2%) (109 مستجوبا) من الشريحة المتوسطة وأخيرا (6,5%) (32 فردا) في الأحياء الفقيرة التي جاءت كل الردود الإيجابية فيها على لسان المسنين (+ 60 سنة)؛ بينما لم نسجل أي شعور إيجابي بالانتماء لدى الفئات العمرية الشابة (أقل من 30 سنة) نحو مجالها الخاص، بل على العكس لمسنا لدى أصحابها هروبا من الانتماء لتلك الأحياء.

ومن جهة ثانية تبين من خلال نتائج العمل الميداني والمعاينة المكانية أن الشعور بالانتماء إلى الحي السكني والإحساس بمشاكله المعاشة يختلف حسب الانتماء الاجتماعي والمجالي للأفراد. إذ يزيد الإحساس والإدراك ودرجة الوعي بسلبيات الحي كلما ارتفع المستوى الاجتماعي وزادت مدة الإقامة (المقضية) فيه ذلك أن (33,7%) من بين الذين لديهم تذمر قوي يقيمون منذ أزيد من 30

سنة في نفس الحي السكني ويتواجدون يوميا وبشكل شبه دائم في هذا النسيج العمراني. وهو استنتاج توصل إليه بعض دارسي الظاهرة الاجتماعية إذ أكد "بارتران" أن عدم الرضا بالحي يكون قويا كلما ارتفع المستوى الاجتماعي للسكان وزاد مستواهم الثقافي ودرجة وعيهم (Bertrand.M-

خريطة : مستوى الرضا عن العيش في الحي السكني
في انواكشوط، 2010



المصدر: العمل الميداني، 2010
إنجاز شخصي

كان من أبرز المخلفات الجوهرية لهذه الظاهرة حصر الممارسات المجالية للفئات الشابة داخل أحيائها السكنية زمنيا ومكانيا في مناطق معينة. فهم حسب المشاهدة الميدانية[1] ووفق سؤال شفهي يتواجدون كل مساء تقريبا بأحد الشوارع الرئيسية أو قريبا من مناطق مشهورة في الحي، كالمحلات التجارية وقاعات الألعاب ومحطة النقل العمومي ....، معروفة لديهم بـ "Places des chômeurs" يتجاذبون أطراف الحديث حول مشاكلهم الخاصة (العمل، السكن) وأحلامهم المستقبلية (الهجرة إلى الخارج، الجنس اللطيف ...)، إضافة إلى بعض المستجدات اليومية من طوارئ وعموميات مرتبطة بأخبار الكرة والأغاني والأفلام إلخ. كما يشكل هذا الحيز المجالي فضاءً مناسباً يُعبّرُ من خلاله هؤلاء الشباب عن بعض انطباعاتهم كسخطهم على السلطات العمومية وظروفهم الحياتية ومرارة إحساسهم لما يعانوه من حرمان وتهميش وغُبنٍ مقارنة بنظرائهم من ساكني الأحياء الميسورة بالمدينة.

في المقابل عادة ما تتواجد الفئات المسنة صباحا قرب المؤسسات الإدارية الكائنة بأحيائهم السكنية كمقر البلدية أو الحاكم أو المحكمة القضائية أو مراكز الأمن قصد تبادل الحديث وتقصي الأخبار والمستجدات بل وأكثر من ذلك يجسد هذا التصرف نوعا من التعبير عن الحنين إلى الماضي المهني حين كان بعضهم، قبل الركون إلى التقاعد، يزاول مهنة شبيهة. أما مساءً فغالبا ما يكون التواجد حول الدكان التجاري بالقرب من السكن أو دُورِ العبادة أو جنب محطة النقل أو ببعض الساحات والمناطق العمومية قصد للهو في لعب الورق أو الشطرنج بنوعيه العصري والتقليدي المعروف محليا باسم "ظامت.

عموما يتجلى مما سبق وجه العلاقة الحسية الكامنة بين مختلف الشرائح وأحيائها السكنية والدور الذي تمثله حالة كل فئة على حده. لتبقي الوضعية الصعبة التي يواجهها أرباب الأسر الفقيرة جراء العوز والتهميش والإقصاء والعزلة الجغرافية ماثلة في أذهان أفراد هذه الشريحة. وما خلفه ذلك من أثر بالغ في توجيه تصوراتهم الذهنية التي تجسد هي الأخرى تعبيرا وترجمة صادقين عن مستوى

---

1. وذلك من خلال قيامنا بالزيارة المتكررة لبعض المجموعات الشبابية ببعض الأحياء الفقيرة على مستوى مقاطعات : السبخة (حي سينما السعادة) والميناء (حي كبة المربط) وعرفات (حي الداي الثالثة والرابعة جنب السوق البلدية).

الرضا ودرجة الشعور بالانتماء للمجال الترابي الضيق. وهو ما يعزى من بين أسباب أخرى إلى أن جل الأحياء الفقيرة ذات سكن عشوائي، لم تعرف منذ نشأتها أي تغيير في مستوى الحياة بل على العكس ما فتئت تتدهور بها ظروف العيش يوما بعد آخر. وهو ما أكدت مدى صحته نتائج الدراسة الميدانية التي أظهرت أن أزيد من ثلثي أفراد العينة (67,2%) (أي 883 مستجوبا) يرون أن أحيائهم السكنية لم تشهد أي تحسن يذكر؛ مقابل (28,9%) (379 مستجوبا) أعربوا عن تراجع مستويات الحياة بأحيائهم في حين ذكرت البقية (3,9%) (52 مستجوبا) أن أحيائهم شهدت تحسناً (ولد أعبيد. م، 2013).

كما يشكل ضعف علاقة المواطن بحيه، الذي تكاد تنعدم فيه كلياً روابط ولجان أحياء، سببا مباشرا في تدني مستوى الحياة نظرا لغياب الثقافة المدَنِية «*La culture Citadine*» لدى الكثير من سكان العاصمة بصفة عامة ومقاطعاتها الطرفية التي يتشكل معظم قاطنيها من وافدين جدد لا تزال الطبيعة البدوية تسيطر على عقلية جِلِهم. فالمدينة كما يرى «كرافمايير» لها ثقافتها الخاصة التي تجسدها صورة العلاقات الاجتماعية بين الأفراد (Grafmeyer.Y,1995).

البيبليوغرافيا

- بو كراع. (ر)، 1992 : فضاء الحي التقليدي وفضاء العمران العصري والانحراف، مجلة مجتمع وعمران، عدد خاص : 13- 14، المدرسة الوطنية للهندسة المعمارية والتعمير، تونس؛
- بيير. (ج)، 2002 : معجم المصطلحات الجغرافية، تعريب حمدي الطفيلي وهيثم اللمع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان؛
- الجديدي. (م)، 1997 : مسائل في الجغرافيا الحضرية، المعهد الأعلى للتربية والتكوين المستمر، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس، 558 ص؛
- الجوهري. (م) وعثمان. (س)، (1991) : دراسات في الانثروبولوجيا الحضرية، الطبعة الأولي، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 367ص؛
- ولد أعبيد. (م)، 2013 : الفقر في مدينة أنواكشوط : دراسة في الجغرافيا الاجتماعية. أطروحة دكتوراه في الجغرافيا، قدمت إلى كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية -9 ابريل- تونس، 594 ص.

☞Bailly. (A), La perception de l'espace urbain les concepts, les méthodes d'études, leur utilisation dans la recherche urbanistiques. Centre de recherche d'Urbanisme, paris, 264p ;
☞ BELHEDI. (A), 2002 : Connaissance et pratiques des milieux et territoires, Université de Tunis III, Colloque du Département de Géographie, Faculté des Sciences Humaines et Sociales (Tunis : 9-11 mars 2000), Publications de l'ENS;
☞ BERTRAND. (M-J) et METTON. (A), 1975 : "Le quartier vécu", L'information géographique, n°2-3, paris;
☞ BERTRAND. (M-J), 1978 : Pratique de la ville. Masson, Paris, 212p;

☞ CAPEL. (H), 1975 : "L'image de la ville et le comportement spatial des citadins", L'Espace géographique, n°1, P. 73- 80;
☞ CHOPLIN. (A), 2001: L'empreinte du nomadisme sur la représentation et la territorialité urbaine à Nouakchott, in, Géographie et Culture, n° 39. P112-142;

☞ CHOPLIN. (A), 2009 : Nouakchott, au carrefour de la Mauritanie et du monde, paris, Karthala, 366p ;

☞ DI MEO. (G), 1994 : Epistémologie des approches géographiques et socio-anthropologiques du quartier urbain, Annales de géographie, n° 577, mai- juin;
☞ GALLISSOT. (R) et MOULIN. (B), (dir.), 1995 : Les quartiers de la ségrégation, paris, édit. Karthala;
☞ ESCALIER. (R), 2001 : De la tribu au quartier, la solidarité dans la tourmente de l'urbain, l'exemple marocain, Cahier de la méditerranée, N° 63, pp. 13-39;
☞ GEORGE. (P), 1972 : Sociologie et Géographie. Edit. PUF, paris;

☞ GERMAIN. (A) et BLANC. (B), 1998 : "La vie de quartier dans le Montréal multiethnique", in, Revue européenne des migrations internationales, vol. 14, n° 11;
☞ GRAFMEYER. (Y), 1995 : La sociologie urbaine, édit. Nattant, paris.

☞ LEWIS. (O), 1964 : Les Enfants de Sanchez : autobiographie d'une famille mexicaine, paris, Gallimard, coll. Du Monde entier, 638;

☞ OULD CHEIKH. (A-W), 2011: (Le postface) Atlas de Nouakchott/ Infrastructures et services urbains, CUN, Nouakchott, 71p;

☞ TANGUY. (P), 2003: L'urbanisation irrégulière à Nouakchott, 1960- 2000, l'institution de la norme légale / illégale, INSANIYAT, n° 22, octobre- décembre, pp. 7-35;

التوزيع الجغرافي لمصايد الأسماك البحرية في موريتانيا

سيد أحمد ولد أحمد
قسم الجغرافيا

مقدمة

إن أهمية توزيع مصايد البحرية في العالم يرتبط أساسا بعمق المياه، فهناك أسماك تعيش في المياه العميقة و أنواع أخرى تعيش في المياه الضحلة، ومعروف أن الأسماك تكثر في المناطق التي تتوافر فيها المواد المغذية اللازمة. وتوجد أهم تلك المصايد البحرية في مناطق الأرصفة القارية، ومن أهم مصايد الأسماك على مستوي العالم:

1- الجزء الشرقي من المحيط الأطلسي الشمالي ممتدا من ساحل المغرب حتى ساحل المحيط المتجمد الشمالي، حيث توجد أنواع عديدة من الأسماك خاصة السردين.

2- الجزء الغربي من المحيط الأطلسي الشمالي خاصة حول جزيرة نيوفوندلند والولايات البحرية من كندا و سواحل نوفاسكوتشيا و على ساحل ولاية ماساتشوسنش .

3- الجزء الشمالي الغربي من المحيط الهادي وهي مصايد شهيرة بأسماك السلمون .

4- الجزء الشمالي الغربي من المحيط الهادي خاصة في منطقة بحر اليابان و بحر اختسك وعلى سواحل روسيا، و يعتبر هذا الجزء من أهم مصايد العالم قاطبة.

5- البحار القطبية خاصة بحر بارنست و حول جزيرة أيسلندة.

ونظرا لأهمية هذه المصايد البحرية كمصدر للغذاء و غيره من المواد الأخرى، فقد عقدت الأمم المتحدة عدة مؤتمرات بشأنها، بهدف تحديد عمليات الاستغلال والقوانين التي تضبطه، وتحديد كذلك مصايد كل دولة لها سواحل بحرية والقوانين التي تضبطه[1].

1- يوسف عبد المجيد فايد و محمد محسوب سليم، جغرافية المحيطات، دار الفكر العربي، القاهرة 2001، ص243-244.

تمتلك موريتانيا كباقي الدول الساحلية مصايد بحرية تستغلها بموجب القوانين الدولية واتفاقية قانون البحار، وبموجب كذلك قوانين محلية ، واتفاقيات تبرمها مع الدول المستغلة لمصايدها الساحلية البحرية، وذلك بهدف المحافظة عليها وعدم تخريبها و استغلالها بشكل مستدام.

الإشكالية و الهدف من الدراسة:

تستغل موريتانيا إحدى أكبر وأغني المصايد البحرية في العالم بالثروة الحية، نظرا لما تتوفر عليه تلك المصايد من عوامل بيئية مناسبة لنمو وتكاثر هذه الأحياء، كارتفاع نسبة العناصر الغذائية، واتساع الرصيف القاري، وصعود دائم لمياه الأعماق الباردة إلي السطح Upwelling، ووجود مناطق الخلجان والشطوط...

وتشغل المصايد الموريتانية مساحة مائية واسعة، تمتد ما بين دلتا نهر السنغال في الجنوب وحتى الرأس الأبيض شمالا، حيث تبلغ المساحة الإجمالية للمنطقة الاقتصادية الخاصة بموريتانيا 234000كلم^2، أما الرصيف القاري فإنه يمتد على طول30ميلا بحريا، حيث يضم منطقة كبيرة من المياه الضحلة الغنية بالأسماك والكائنات البحرية الأخرى.

وتقدر الطاقة الصيدية لهذه المصايد بحوالي 1,6مليون طن من الأسماك سنويا، حوالي 100 ألف طن سنويا من الأسماك القاعية، و1,2 مليون طن سنويا من الأسماك السطحية، بينما تصل كمية الرخويات ذات الصدفتين 300 ألف طن سنويا. ويشكل هذا القطاع قطاعا استراتيجيا لنمو وتطور البلاد، إذ يساهم بنسبة معتبرة في ميزانية الدولة وفى الناتج الداخلي الخام، و في توفير العملة الصعبة، كما يساهم كذلك في توفير الكثير من فرص العمل للمواطنين.

و رغم أهمية هذا القطاع بالنسبة للبلاد إلا أنه بدأ يعاني من مشاكل بيئية كبيرة أصبحت تهدد مستقبله منها على وجه الخصوص:

- استنزاف الكثبان الشاطئية وتعرضها للتدمير نتيجة استغلال الكثبان الشاطئية والتوسع العمراني، حيث أصبحت ظاهرة استنزاف الكثبان الشاطئية تمثل خطرا كبيرا على المدن الساحلية خاصة مدينة انواكشوط التي أصبحت عرضة في أي وقت للغمر البحري .
- مظاهر التلوث البحري التي أصبحت كذلك تهدد الكثير من الأوساط الطبيعية البحرية خاصة في منطقة انواذيبو(خليج كانصادو، خليج لفريه).

– تعرض الكائنات البحرية ذات القيمة التجارية للانقراض بسبب الضغط و الصيد المفرط، خاصة أسماك الأخطبوط والروبيان.

للحد من هذه المظاهر السلبية التي أصبحت تؤثر على المصايد، يجب على السلطات المعنية تعزيز كافة الإجراءات و التدابير وتفعيلها، وتعزيز كذلك آلية الرقابة والتسيير. ولتحقيق الأهداف الأساسية المتعلقة بحماية هذه المصايد من التدهور وكيفية استغلالها بشكل معقلن ومستدام.

الفرضيات:

ولتناول هذه الإشكالية بشكل صحيح، وبغية تحقيق أهداف البحث المتمثلة في إبراز أهمية مصايدنا البحرية وضرورة حمايتها من مخاطر التدهور، انطلقنا من الفرضيات التالية:

– ساعد غني المصايد البحرية الموريتانية بالثروة السمكية إلى تسارع وتيرة تطور قطاع الصيد، مما نجم عنه تزايد أساطيل الصيد الأجنبية في المياه الموريتانية.

– ساهم قطاع الصيد بصفة كبيرة في توفير الكثير من فرص العمل للمواطنين ،وذلك عائد إلى الأولوية الكبيرة التي أعطيت له من طرف السلطات، وذلك بهدف تنميته وترقية النشاطات الملحقة به، حيث قامت الدولة بإنشاء وحدات صناعية للتصدير والمعالجة والتبريد ،كما قامت بإنشاء أسطول صيد وطني صناعي، وإنشاء معاهد للبحث والتكوين البحري.

– لقد أدي تسارع وتيرة الصيد في المصايد الموريتانية إلى بروز عدة مشاكل صعبة، تمثلت في الضغط على بعض الأحياء البحرية مما جعلها عرضة للانقراض، هذا مع مظاهر التلوث البحري التي أصبحت تتعرض لها المحميات الطبيعية والمصايد البحرية، وبالرغم من كل الجهود المبذولة في سبيل المحافظة على هذه المصايد السمكية إلى أنها لم ترقي إلى الدور المطلوب.

I– التحديد الإقليمي (القانوني) للمصايد البحرية الموريتانية

تمثل البيئة البحرية المساحات المغطاة بالمياه المالحة المتصلة ببعض اتصالا حرا، ويمكننا تحديد النطاق الإقليمي للمصايدالبحريةمن خلال المناطق التالية:

" المياه الداخلية و المياه الإقليمية و المنطقة المجاورة و المنطقة الاقتصادية و الرصيف القاري و أعالي البحار". كل منطقة لها مساحتها المحددة طبقا لاتفاقية الأمم المتحدة لقانون البحار الصادرة عام 1982م والتي لا يمكن لأي دولة تجاوزها، وقد وضعت هذه الاتفاقية حدا للنزاعات الدولية التي

كانت قائمة بين الدول في شأن تحديد مسافة عرض بحرها الإقليمي بصفة عامة، كما وضعت أيضا الخطوط العريضة و المبادئ العامة لمدى سيطرة وهيمنة كل دولة من الدول على كل منطقة من مناطقها البحرية وإصدار القوانين التي تكفل لها الحماية القانونية اللازمة[1]، وكذلك القواعد العامة لإدارة عملية الصيد بما يضمن عدم استنزاف مصايدها و السماح للدول بالصيد في مياهها، وذلك مقابل دفع رسوم معينة مقابل الصيد في المناطق البحرية[2].

وتمتلك موريتانيا كما أشرنا إلى ذلك سابقا نطاقا بيئيا بحريا بموجب قانون البحار الصادر عام 1982 م وذلك على التالي:

ا- 1- المياه الداخلية

يقصد بالمياه الداخلية التي توجد بأكملها داخل حدود إقليم الدولة، وتشمل الموانئ والمرافئ و المراسي ومياه البحار الداخلية أي المغلقة و شبه المغلقة، وتحددها اتفاقية الأمم المتحدة لقانون البحار لسنة 1982م، (بأنها المياه الواقعة على الجانب المواجه للبر من خط الأساس للبحر الإقليمي)[3].

إن المياه الداخلية تحكمها القواعد التي تحكم الإقليم البري للدولة، بمعنى أن الدولة تباشر عليها حقوقا انفرادية لا تشاركها فيها أي سلطة، و تشمل المياه الداخلية في موريتانيا خليج ليفريه و حوض أرغين، وتقع إلى الشرق من الخط الواصل بين الرأس الأبيض و رأس تيمريس[4].

ا-2- المياه الإقليمية أو البحر الإقليمي

يقصد بها ذلك الجزء من المياه الملاصق لشاطئ الدولة و التي تخصصها لسيادتها شأنها في ذلك شأن سائر إقليم الدولة البري و لكل دولة الحق في تحديد بحرها الإقليمي[5]. يشكل ح البحر

1- أحمد محمود الجمل، حماية البيئة البحرية من التلوث، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1998 م، ص 22- 23.

2- يوسف عبد المجيد فايد، و محمد محسوب سليم، مصدر سبق ذكره، نفس الصفحة.

3- أحمد محمود الجمال، مصدر سبق ذكره، ص 24.

4- سيد أحمد ولد محمد الأمين، أثر الظروف الجغرافية في استغلال الثروة السمكية في موريتانيا، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الجغرافيا، جامعية الملك سعود، السنة الجامعية، 1984، ص 75.

5- أحمد محمود الجمل، مصدر سبق ذكره، ص 24.

الإقليمي الموريتاني شكل مستقيم، يمتد ما بين الرأس الأبيض ورأس تميريس، حيث كانت حدوده ستة أميال فقط، وهي الحدود التي أقرتها الحكومة الموريتانية سنة 1962م، وبصدور قانون الملاحة و المصايد 1967 م حددت ب 12 ميلا بحريا، ثم مددت بعد ذلك حتى وصلت إلى 30 ميلا، وبموجب اتفاقية قانون البحار لعام 1982م الذي يحدد الأساليب التي ينبغي إتباعها في قياس البحر الإقليمي وصلت حدود هذا البحر إلي 200ميل بحري[1].

ا – 3– المنطقة المجاورة أو المتاخمة أو الملاصقة :

إن للدولة الساحلية الحق في منطقة متاخمة لبحرها الإقليمي، وتعرف بالمنطقة المتاخمة، ولها الحق في أن تسيطر عليها سيطرة كاملة من أجل:

– منع أي خرق لقوانينها و أنظمتها الجمركية أو الضريبية، أو المتعلقة بالهجرة أو الصحة داخل إقليمها أو بحرها الإقليمي.

– المعاقبة على أي خرق للقوانين و الأنظمة السابقة الذكر داخل إقليمها البحري.

– لا يمكن أن تتجاوز المنطقة المتاخمة 24 ميلا بحريا من خطوط الأساس التي يقاس منها عرض البحر الإقليمي.

ويجب على الدولة الساحلية أن تضع القواعد و الإجراءات اللازمة لحماية تلك المنطقة من التلوث، وذلك في ضوء الالتزام الدولي العام بحماية البيئة البحرية[2].

و قد أنشئت هذه المنطقة الملاصقة **zonecontiguë** في موريتانيا من أجل حماية المياه الإقليمية و تمتد هذه المنطقة على مسافة 6 أميال، و قد أدمجت المنطقة مع المياه الإقليمية[3].

ا– 4 – المنطقة الاقتصادية الخالصة:

يقصد بالمنطقة الاقتصادية الخالصة إعطاء الدولة الساحلية الحق في ممارسة سيادتها على مسافة 200 ميل بحري خارج بحرها الإقليمي وملاصقاً له. إذ تتمتع بحقوق السيادة على كل الموارد المائية الحية وغير الحية سواء كانت موجودة في قاع المنطقة أو على سطح المياه، على أن تتمتع

---

1 – بشير ولد محمد الولاتي، جغرافية موريتانيا، طبعة الأولي، موريتانيا، 1993، ص 14.

2–أحمد محمود الجمل، مصدر سبق ذكره، ص 25.

3– أحمد محمود الجمل،مصدر سبق ذكره، ص 73.

جميع البواخر و الطائرات المدنية و العسكرية بحق المرور من المنطقة كما هو الحال في أعالي البحار. ويحق للدولة الساحلية كذلك تحديد كمية الأسماك المصطادة من تلك المنطقة وأن تسمح لبعض الدول باستغلال مواردها حسب اتفاق بين الطرفين. و يبلغ اتساع المنطقة الاقتصادية الخالصة لموريتانيا 231000 كلم^2، مشكلة منطقة غنية بالأسماك، إذ ينص قانون الصيد الموريتاني على استغلال مواردها من طرف أسطول الصيد الوطني والبواخر الأجنبية المرخص لها من قبل الدولة الموريتانية، كما ينص القانون أيضا على بعض التنظيمات الفنية للصيد من أجل حماية مواردها الطبيعية من التدهور[1].

I- 5 - الرف القاري:

هو المنطقة الضحلة المجاورة لليابس مباشرة و التي لا يزيد عمقها عن 200 م (110 قامة[2])، ويعتبر الرف القاري في الواقع امتدادا لليابس لأنه أكثر ارتباطا به من حيث التركيب الجيولوجي منه بقاع المحيط، والانتقال بين الرف القاري واليابس يحدث بشكل تدريجي، بينما يحدث الانتقال بينه و بين قاع المحيط بشكل سريع، حتى أنه يكون فجائيا في كثير من المناطق، و يطلق على المنحدر الذي يفصل بينهما اسم المنحدر القاري.

وتقدر المساحة الكلية للرفوف القارية في العالم بحوالي 29 مليون كيلومتر مربع، وهي تمتد حول كل كتل اليابس تقريبا، إذ تتميز بكثرة الرواسب المفككة التي تتراكم على سطحها، كما تعتبر من أغني مناطق البحار في ثروتها السمكية لأن الأسماك تلجأ إليها و تتكاثر فيها بسبب كثرة ما ينمو بها من الكائنات العضوية التي يتكون منها البلانكتون، و يرجع ذلك إلى تعمق أشعة الشمس حتى القاع تقريبا[3].

1- سيد أحمد ولد محمد الأمين، مصدر سبق ذكره، نفس الصفحة.

2*القامة تعادل6 أقدام (1.8 م)، وهي الوحدة التقليدية لقياس الأعماق.

3- عبد العزيز طريح شرف، المقدمات في الجغرافيا الطبيعية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية 1995، ص ص 218، 219، 220.

وحسب اتفاقية قانون البحار لسنة 1982م، فإن للدولة الساحلية حقوقا سيادية على الرف كاستكشافه و استغلال موارده الطبيعية، وعلى الدولة أن تتخذ كافة الإجراءات اللازمة لمنع أي تلوث يحدث في هذه المنطقة[1].

ويمتد الرف القاري الموريتاني على مسافة 30 ميلا بحريا بالقرب من خليج ليفريه، حيث يقع إلى الجنوب منه حوض آرغين، و تبلغ المساحة الإجمالية لهذا الرف القاري من 0 إلي 200 ميل بحري (36000 كم²)[2]. وتتبين أهمية الرف القاري الموريتاني من خلال الجدول التالي:

جدول (1) الرفوف القارية للدول العربية و مساحاتها الإجمالية

الدول العربية	مساحة الرف القاري(كلم²)	النسبة ٪
المغرب و موريتانيا	94000	15.5
العراق- الكويت- قطر -البحرين- عمان- اليمن-الإمارات	132695	21.9
الأردن- السودان- الصومال	177820	29.3
سوريا- لبنان- مصر- ليبيا- تونس -الجزائر - فلسطين-السعودية- جيبوتي	202200	33.3
المجموع	606715	100

المصدر: من إعداد الباحث اعتماد على معطيات المنظمة العربية للتنمية الزراعية.

يتبين من خلال الجدول(1) الأهمية الكبيرة للرف القاري الموريتاني مقارنة بالرفوف القارية العربية الأخرى، حيث يشكل مع المغرب نسبة 15.5%من إجمالي مساحة الرفوف القارية، وهي نسبة مهمة مقارنة مع مساحة الرفوف القارية لكل دولة عربية على حدة، و هو ما جعل السواحل الموريتانية من أغنى الشواطئ، ليس فقط على المستوى العربي و إنما على المستوى العالمي.

ا- 6- أعالي البحار:

وهي مفتوحة لجميع الدول الساحلية و غير الساحلية ويمارس استغلال أعالي البحار بموجب الشروط التي تحكمها اتفاقية قانون البحار و قواعد القانون الدولي الأخرى. وتشمل أعالي البحار

1- أحمد محمود الجمل، مصدر سبق ذكره، ص 26.

2- سيد أحمد ولد محمد الأمين، مصدر سبق ذكره، ص 1.

جميع أجزاء البحر التي لا تشملها المنطقة الاقتصادية أو البحر الإقليمي أو المناطق الداخلية لدولة ما أو لا تشملها المياه الأرخبيلية لدولة أرخبيلية[1].

إن المحافظة على البيئة البحرية يستوجب إعطاء الأولوية لكافة المناطق البحرية السالفة الذكر، لا فرق بين المناطق التي تدخل في سيادة الدول الساحلية أو التي تخرج عن نطاقها، بالإضافة إلي احترام القانون الدولي في هذا الشأن، مما سيعزز بدوره من تنمية وتطور المصايد البحرية ومواردها الطبيعية.

II- التوزيع الجغرافي للثروة السمكية حسب طبيعة المصايد:

تمتلك موريتانيا مصايد بحرية غنية بالأسماك، ويمكن تقسيم المصايد الموريتانية من حيث طبيعتها إلى نوعين: **مصايد عميقة و مصايد سطحية**، حيث تتوفر على إمكانيات هائلة تقدر بـ 1.6 مليون طن من الأسماك، إضافة إلى ثروات هامة غير مستغلة جيدا كالمحاريات في المحيط الأطلسي و أسماك المياه العذبة على مستوى نهر السنغال وبحيرة اركيز و سد فم لكليته.

II- 1- مصايد الأعماق:

تشمل هذه المصايد أنواع الأسماك التي تعيش بالقرب من قاع المحيط و من الصعب وضع تعريف محدد لها، وقد حدد مؤتمر البحار العميقة والذي عقد في نيوزلندا عام 2003م، أن اسماك القاع تحديدا لا توجد في المياه القريبة من السطح، وقد وضعت مجموعة العمل المكلفة بمصايد المياه العميقة التابعة للمجلس الدولي لاستكشاف البحار الحد ما بين 400 و 500 متر كتعريف لمدى العمق، لكن طبيعة العديد من أسماك مياه الأعماق يعقد مثل هذا التعريف، فهناك أصناف عديدة تقوم بهجرات عمودية، حيث تتحرك يوميا من المناطق شبه العميقة إلى المناطق السطحية[2].

ويمكن تقسيم الأسماك التي تعيش بالقرب من قاع المحيط إلى مجموعتين مختلفتي النمط هما:

1- أحمد محمود الجمل، مصدر سبق ذكره، ص 27.

2- منظمة الأمم المتحدة للأغذية و الزراعة **FAO**، استعراض حالة الموارد السمكية و تربية الأحياء المائية في العالم، 2004، ص 91.

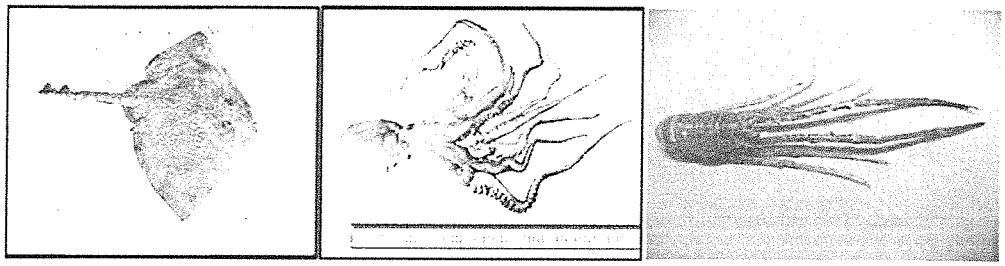
أ- الأسماك المفلطحة:

استطاعت هذه الأسماك التي تعيش معظم حياتها فوق القاع البحري مباشرة أن تتأقلم مع هذه البيئة، حيث طرأت عليها تعديلات بنائية في هيكلتها كي تتلاءم مع ظروف القاع البحري، فحدثت فلطحة في الجسم وأصبح شكله يشبه شكل ورقة الشجرة، وانتقلت العينان فأصبحت تقعان في جانب واحد من رأس السمكة، و من أمثلة هذه الأسماك سمك البليس.

ب- الأسماك المستديرة:

تتنوع هذه الأسماك لكن أشهرها و أكثرها أهمية من الوجهة التجارية هي أسماك البكلا أو القد و أسماك الهادوك...[1] والصورة التالية تبين بعض نوعيات أسماك العمق.

الصورة (1) بعض نوعيات أسماك العمق التي تعيش في المياه الموريتانية



المصدر :سيد أحمد ولد أحمد، حماية المصايد البحرية من التدهور، ص 62

يتضح من خلال الصورة (1) من اليمين إلي اليسار: سمكة السبيط ثم الإخطبوط وأخير لبليس.

كما تشمل المصايد العميقة أيضا بعض الأسماك القاعية مثل الرخويات**Mollusques** وبعض أنواع القشريات **Crustacés**. إن البيئة البحرية التي تعيش فيها هذه الأسماك واسعة النطاق، حيث أنها تمثل أكثر من 50 في المائة من مساحة الكرة الأرضية، لكن حركة المحيطات والطبيعة الحيوية للمصايد والنظم الايكولوجية فيها غير معروفة تماما، وخلال العقدين الأخيرين أجريت دراسات تتناول هذه المناطق من حيث طبيعتها المذهلة ماديا و بيولوجيا، ومع أن معظم هذه المناطق مسطحة وذات قيعان مغطاة بالطمي والأوحال، إلا هناك مناطق منها تتميز بسلاسل من

1- جودة حسين جودة، جغرافية البحار و المحيطات الطبيعية و الحيوية، دار المعرفة الجامعية، 1997، ص283-293.

المرتفعات و الوديان و الهضاب البحرية، كما توجد بها كائنات بحرية متنوعة طويلة العمر وأكثرها شيوعا الشعب المرجانية، حيث يطول عمر هذه الشعاب المرجانية في المياه الباردة إلى ما يزيد عن 10000 سنة، و نظرا لتركيبة هذه الشعب و هشاشة قاعدتها و سرعة انكسارها، فإنها تكون عرضة دائما للتدمير بسبب سفن الجر[1].

وتتأثر أسماك المصايد العميقة في مياه موريتانيا، بمجموعة من العوامل البيئية المختلفة، جعلتها تتوزع في ثلاث مجموعات رئيسية كبيرة، تعيش كل مجموعة منها و تتحرك داخل نطاق شبه ثابت من الرصيف القاري. وتمتد النطاقات التي تعيش فيها هذه الأسماك والحيوانات القاعية الأخرى بموازاة الساحل، حيث تتحكم عوامل مختلفة في هذا التوزيع مثل طبيعة القاع والمواد العضوية، ودرجة الحرارة و الضغط، ونسبة الأكسجين الموجودة بالقرب من القاع. وفي ما يلي أهم مجموعات الأسماك العميقة في المياه الموريتانية و العوامل المؤثرة فيها.

II-1-1 - المجموعة الساحلية:

تعيش اسماك هذه المجموعة قرب الساحل إذ توجد فوق القيعان الرملية وعلى أعماق تصل في المتوسط إلى 10أمتار، حيث تتكون من أصناف جنوبية مرتبطة بوجود المياه الدافئة، وتصطاد في الفصل الحار بالقرب من السواحل، حيث توجد المياه مرتفعة الحرارة، وتتركز هذه الأسماك أمام مصبات الأنهار في الجنوب (من مصب نهر السنغال إلى غينيا)، و ذلك خلال الفصل البارد، حيث توجد مياه دافئة طوال العام ، وفي شهر مايو تقوم بحركة سريعة نحو الشمال حيث تتكاثر في طريقها، وفى هذه الفترة تكون الجبهة الحرارية (frontthermique) و التي تفصل بين المياه الدافئة و المياه الباردة عند الرأس الأبيض، و يكون الرصيف القاري في الجنوب مغطى بمياه مدارية حتى أعماق 20 متر، وفى الفصل البارد تصبح ظروف حياة السواحل الشمالية لموريتانيا غير ملائمة لهذه المجموعة، بسبب برودة المياه، فتضطر للعودة نحو مصبات الأنهار في الجنوب، وفى هذه المنطقة تقوم بعملية التكاثر، وهكذا تكون هذه المجموعة في الفصل البارد محصورة في شريط ساحلي ضيق يقع إلى الجنوب من انواكشوط، هذا النطاق يحتفظ في الفصل البارد بمياه ذات حرارة مرتفعة نسبيا بالمقارنة بالمتوسط العام لهذا الفصل، ولا يبقى منها في

1- منظمة الأمم المتحدة للأغذية و الزراعة، مصدر سابق ذكره، ص 94.

السواحل الشمالية في الفصل البارد سوى الصغار التي تعيش في مياه حوض آرغين الضحلة و المرتفعة الحرارة.

إن تغيير الخصائص الفيزيائية و الكيميائية للمياه سريعا بالقرب من السواحل خاصة أمام مصب نهر السنغال يجعل الأسماك في هذا الوسط عرضة لتغيرات كبيرة في الملوحة والخصائص الأخرى للمياه، غير أن هذا النطاق يمتاز بإنتاجية بيولوجية عالية تؤمن توفير الغذاء بصفة مستمرة لهذه الأسماك، حيث تتغذى صغارها على المادة العضوية العالقة في المياه القريبة من القاع و الناتجة عن ترسبات البلانكتون، أما كبارها فتتغذى على الحيوانات القاعية المنتشرة في المياه الضحلة أمام مصب النهر وجنوب رأس تيمرس وحوض آرغين.

II-1-2 - مجموعة الوسط :

تعيش هذه المجموعة في النطاق الأوسط من الرصيف القاري و العامل المشترك الذي يربط بين أفراد هذه المجموعة هو خضوعها لظروف طبيعية خاصة تميزها عن بقية المجموعات، إذ تتعرض مثل المجموعة الساحلية لتغيرات فصلية في الحرارة والملوحة، ولكن بشكل أخف، فدرجات الحرارة تتراوح بين 16و17°مئوية حسب العمق وهي لا تزيد على 17° مئوية في أشد شهور السنة حرارة (يوليو واغشت)، أما ملوحة المياه فهي مرتفعة بشكل عام، ويتكون معظم أصناف هذه المجموعة من أنواع مرتبطة بالمياه الباردة، ويحدد وجودها التذبذبات الحرارية، وتحركات الكتل المائية التي تفصل بين المياه الدافئة والمياه الباردة[1]، ويختلف نطاق توزعها من الفصل البارد إلى الفصل الحار، ففي الوقت الذي ترتفع فيه حرارة المياه تبدأ أغلب الأنواع القاعية المرتبطة بالمياه الباردة تتحرك نحو الشمال لتحتفظ بوسط طبيعي مشابه لوسطها الأصلي، حيث تتركز في المياه الواقعة إلى الشمال من الرأس الأبيض في الفصل الحار، وتوجد أسماك هذه المجموعة خاصة الأسماك الكبيرة في مياه أعمق من نطاق المجموعة الساحلية، خاصة في الفصل البارد عندما تصل مياه الأعماق إلى الساحل، حيث تكون هذه الأنواع في أعماق لا تتجاوز70-80 متر، و تتفق بشكل عام مع خط الحرارة العميق المتساوي°16 م.

1- سيد أحمد ولد محمد الأمين، مصدر سبق ذكره ، ص 230.

ويختلف العمق الذي توجد فيه هذه المجموعة حسب طبيعة القاع الذي تعيش فوقه ، وتشغل نحو 8000 كم^2 من الرصيف القاري الموريتاني، ومن الملاحظ أن أغلبها تعيش فوق القيعان الغرينية و الرملية (الصلبة و الهشة) و في أعماق تتراوح بين 40 و 70 مترا، حيث تشكل حوالي نصف الكائنات الحية فيها. و يتضح من خلال دراسة العوامل المؤثرة في توزيع و تحرك مجموعة الوسط و العوامل المؤثرة في توزيع وتحرك المجموعة الساحلية، أن الرصيف القاري الموريتاني يتعايش فيه نوعان رئيسيان من الأسماك، يرتبط وجود أحدهما بالمياه الدافئة القادمة من الجنوب، أما النوع الآخر فيرتبط وجوده بالمياه الباردة القادمة من الشمال[1].

II-1-3 - مجموعة المنحدر القاري

تعيش هذه المجموعة فوق حافة المنحدر القاري، إذ تتعرض لتغيير طفيف في الوسط الذي تعيش فيه فوق حافة المنحدر القاري، فتغيرات الحرارة و الملوحة طفيفة جدا، حيث تظل درجة الحرارة في حدود15 درجة مئوية على مدار السنة، أما ملوحة المياه فهي مرتفعة قليلة وفى حدود 35.5 في الألف، وتتغطى القيعان التي تتفق مع حافة المنحدر القاري بالغرين وبالغرين الرملي وبالرمل الغر يني، وتتراوح نسبة محتويات هذه القيعان من المادة العضوية بين 1 و2% من محتوى الراسب، ولا تقوم أسماك هذه المجموعة بهجرات فصلية كالمجموعتين السابقتين، حيث يرجع ذلك إلى استقرار الظروف الهيدرولوجية للوسط الذي تعيش فيه هذه المجموعة، ومع ذلك توجد تحركات في اتجاه الشمال و الجنوب لبعض أنواع هذه المجموعة مثل الجراد البحري **langoustes.**

شهدت مصايد المياه العميقة في موريتانيا استغلالا مكثفا وعلى نطاق واسع ، مما جعلها عرضة للاستنزاف، حيث أوشكت بعض أحيائها على الانقراض خاصة الأنواع المستغلة تجاريا، مما يستدعي من الآن فصاعدا اتخاذ كل الإجراءات و التدابير اللازمة للحد من المخاطر التي تتعرض لها هذه المصايد ، وتظهر حالة هذه المصايد من خلال الجدول والشكل التاليين:

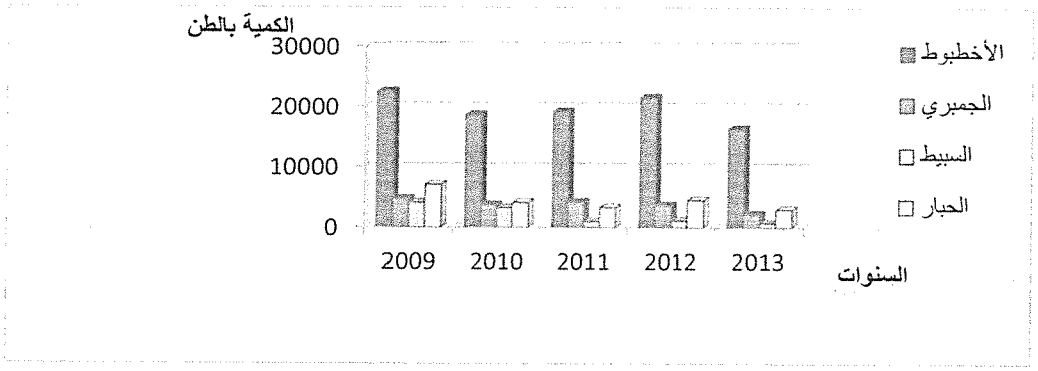
1- سيد أحمد ولد أحمد، حماية المصايد البحرية من التدهور دراسة حالة موريتانيا، جامعة هواري بومدين للعلوم والتكنلوجيا، كلية علوم الأرض والجغرافيا والتهيئة القطرية، الجزائر، 2008م، ص 100

جدول(2) كميات أسماك العمق المستغلة تجاريا في موريتانيا من سنة 2009 إلى 2013 "بالطن".

الأسماك/السنوات	2009	2010	2011	2012	2013
الأخطبوط	22516	18630	19181	21560	16343
الجمبري	4878	3790	4278	3746	2297
السبيط	4154	3321	1048	1190	809
الحبار	7166	4187	3363	4602	3052

المصدر: من إعداد الباحث اعتمادا على معطيات المندوبية الوطنية المكلفة برقابة الصيد و التفتيش البحري.

الشكل (1) كميات أسماك العمق المستغلة تجاريا في موريتانيا 2009-2013م" بالطن"



يتبين من خلال الجدول(2) والشكل(1) أن الكميات المصطادة من الأسماك القاعية تتعرض للتذبذب من سنة لأخرى، وهذا راجع إلى قلة المخزون من هذه الأسماك و إلى الإجراءات التي تنتهجها الجهات المسئولة في سبيل المحافظة على هذه الأنواع من الانقراض، كما يتبين أيضا من خلال الجدول و الشكل أن أسماك الإخطبوط تتعرض للاستغلال أكثر من الأنواع الأخرى نظرا لأهميتها التجارية وهذا ما يتضح من خلال الكمية المصطادة.

ولا يقتصر الاستغلال المجحف علي مصايد الأعماق في موريتانيا فقط، وإنما يشمل المصايد العالمية العميقة، حيث شهدت تنمية مكثفة على نطاق واسع، وسجلت كميات الأسماك المصطادة

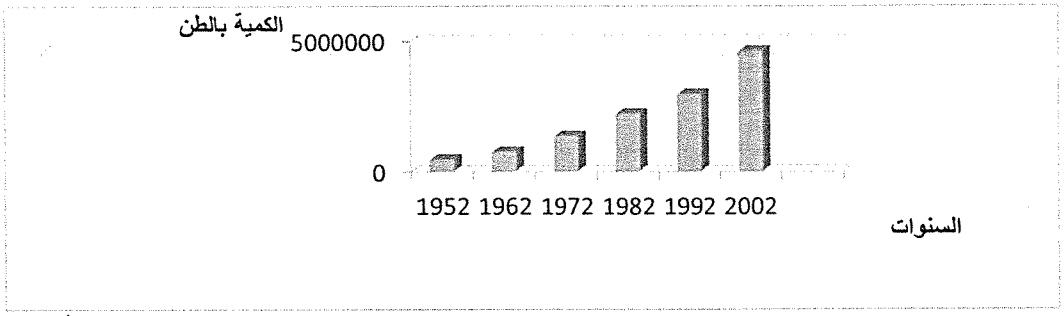
من هذه المياه النسبة العالية على المستوى العالمي، وكانت الكميات المهمة تأتي من المحيط الأطلسي رغم أهمية مصايد المحيط الهادي.

جدول (3) إنتاج أسماك العمق على مستوى العالم" بالطن".

السنوات	1952	1962	1972	1982	1992	2002
المصايد من المياه العميقة في العالم	468174	759125	1366193	2219554	2971233	4613684
الزيادة خلال العقد (في المائة)	-	54.8	141.8	98.3	36.1	41.6

المصدر: إعداد الباحث اعتمادا على معطيات المنظمة العالمية للأغذية و الزراعة.

الشكل(2) كميات أسماك العمق المصطادة على مستوى العالم(بالطن)



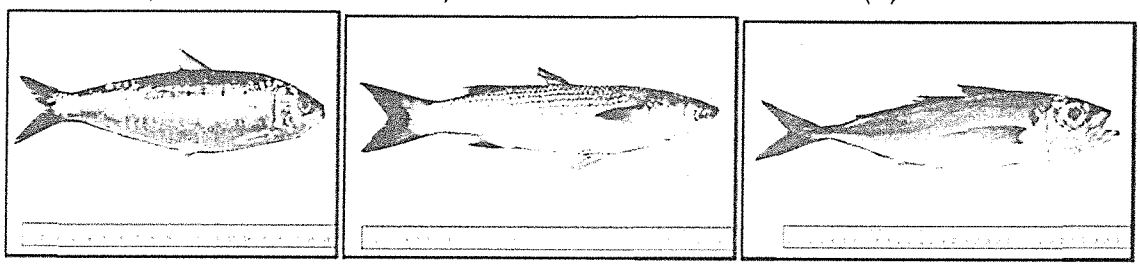
يتبينمن خلال الجدول(3) والشكل(2) أن أسماك المياه العميقة تتعرض للاستنزاف شديد، حيث تشهد الكميات المصطادة منها تطورا كبيرا على المستوى العالمي نتيجة للتطورات التكنولوجية السريعة خلال القرن الماضي، وقد بلغت الكميات المصطادة 4613684 طن سنة 2002 م، بنسبة زيادة قدرت خلال العقد ب 41.6% وهي نسبة كان لها تأثير كبير على مستقبل هذه المصايد وتجددها، حيث تناقصت مواردها الطبيعية بصفة كبيرة في المصايد العالمية وأصبح الكثير من أصنافها عرضة للانقراض والتدهور.

II-2 - المصايد السطحية

تتشكل مصايد المياه السطحية من الأسماك العائمة أو السابحة **Poisson spélagique** التي تعيش بين القاع والسطح، فرغم أنها تقضي كثيرا من الوقت فوق القاع مثلها في ذلك مثل أسماك القاع demrsal، إلا أنها تعيش أطول فترة من حياتها سابحة قرب سطح المياه إذ تتميز بكثرة التنوع

وسرعة الحركة، وأشهرها على الإطلاق عائلة الرنجة[1]، حيث تمثل هذه العائلة معظم مخزون الأسماك في موريتانيا، حيث تمثل 80% من الإنتاج و 38% من صادرات قطاع الصيد، كما تشارك هذه الأسماك السطحية الصغيرة بمنتوج سنوي يقدر خلال السنوات الأخيرة بأكثر من 450000 ألف طن سنويا[2]. والصورة التالية تبين بعض الأسماك السطحية التي تعيش في المياه الموريتانية.

الصورة (2) بعض نوعيات الأسماك السطحية (ماكريل شنشارد البوري)



المصدر وزارة الصيد والاقتصاد البحري

من خلال الصورة (2)، من اليمين إلي اليسار شنشارد والبوري ثم الماكريل

تنقسم المصايد السطحية في موريتانيا إلى مجموعتين:

II-2-1 مصايد الأسماك السطحية الساحلية

تنتمي أسماك هذه المصايد إلى عائلة الرنجة، وهي تضم أسماك الماكر يل maquereau والسردين sardine و السرد ينل sardinelle والشيميا chinchards والأنشوجة anchois... وتتميز أسماك هذه العائلة بكثرتها ووفرتها، ولهذا فليس هناك خوف من أي نقصان يحدث في كمية الإنتاج على الأقل بالنسبة للمستقبل القريب، وهذه العائلة تتميز بخاصية السباحة في جماعات ، كما تنتشر في مستوى المياه السطحية أثناء الليل، وتتغذى هذه الأسماك على الكائنات الحيوانية الطافية خاصة نوع كوبيبود كالانس.

1- جودة حسين جودة، مصدر سبق ذكره، ص 305.

2- المنظمة العربية للتنمية الزراعية و المكتب الإقليمي للفاو بالقاهرة، وقائع و توصيات مؤتمر الاستثمار و التجارة في قطاع مصايد الأسماك، الدار البيضاء السنة 1995 م، ص295.

ويرتبط وجود الأسماك السطحية بنطاقات ساحلية تحدث فيها عمليات الانبثاق التي تكثر فيها المواد المغذية البلانكتونية[1].

وتمثل هذه الأنواع الأربعة 85% من إنتاج المنطقة الموريتانية الخاصة من الأسماك السطحية، ويضاف إلى هذه المجموعة أسماك الأنشوجة و السابر وهما نوعين هامين من حيث القيمة التجارية[2].

وتعيش هذه الأسماك فوق الكتلة المائية التي تغطي الرصيف القاري ،وقد تتجاوزه في بعض الأحيان، ويتأثر توزيعها وهجراتها بالظروف المناخية العامة والخصائص الهيدرولوجية، وإلى جانب هذه الأسماك توجد أنواع تسبح فوق المياه الضحلة القريبة جدا من الساحل مثل أسماك البوري وسمك القنبر، حيث تقوم بهجرات فصلية على نطاق واسع عبر السواحل الموريتانية السنغالية، وفيما يلي دراسة لأهم أنواع هذه الأسماك في المياه الموريتانية.

أ- أسماك الشيميات chinchards

تعتبر أهم الأنواع الساحلية السطحية في موريتانيا من حيث الكمية و القيمة التجارية، وقد تزايدت أهميتها في السنوات الأخيرة فأصبحت موجهة للاستهلاك البشري، خاصة نحو دول أوروبا.

وتوجد ثلاثة مجموعات من هذه الأسماك في المياه الموريتانية، حيث توجد المجموعة الأولى في المنطقة الواقعة بين الصحراء الغربية والسنغال، وتقل أعدادها في اتجاه الجنوب، وتقع أهم مناطق صيدها إلى الشمال من الرأس الأبيض ،أما بالنسبة لأماكن تجمعها فتوجد في المياه الواقعة فوق حافة المنحدر القاري، وتستغرق مدة تكاثرها فترة طويلة.

أما المجموعة الثانية فتتوزع عرضيا في مجال أكثر اتساعا، حيث تصل إلى المساحات المائية الواقعة على أعماق 300م، وتتناقص أعدادها تدريجيا في اتجاه الشمال، وتقع أهم مناطق صيدها بين منطقة الرأس الأبيض و رأس تيمرس، وتوجد أحيانا إلى الجنوب من هذه المنطقة، وتتكاثر ما بين دجمبر ومايو.

1-جودة حسين جودة، مصدر سبق ذكره، ص 305-207-315.

2- المنظمة العربية للتنمية الزراعية و المكتب الإقليمي للفاو،مصدر سبق ذكره،ص 75

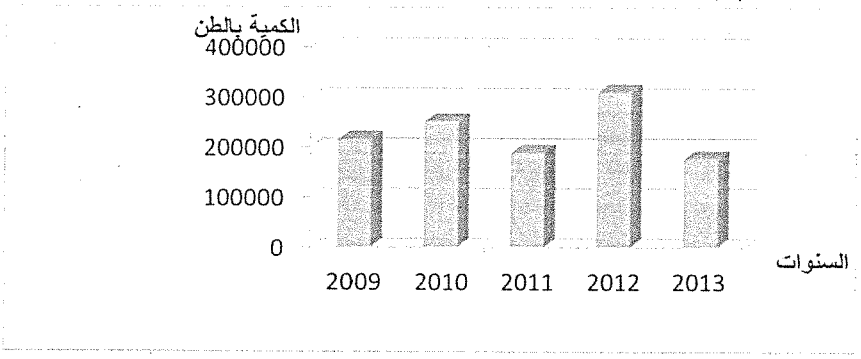
وتنتشر المجموعة الثالثة من هذا النوع فوق مياه الرصيف القاري، غير أن منطقة تركزها تقع في مستوى قطع الرف القاري(Rupture de la pente continental)،حيث تتكاثر من إبريل حتى يونيو في المياه السنغالية، ثم بعد ذلك في المياه الموريتانية، وتنمو صغارها بسرعة، وتصطاد معظم أسماكها الكبيرة فوق مستوى حافة المنحدر القاري و يمكن الحصول على أكبر كمية منها في مناطق التكاثر. والجدول والشكل التاليين يوضحان مدى أهمية هذه الأسماك.

جدول(4) الكميات المصطادة من أسماك الشيميات2001- 2005م" بالطن"

السنوات	2009	2010	2011	2012	2013
الكمية (طن)	215918	251162	189291	310188	*177157

المصدر: من إعداد الباحث اعتمادا على معطيات المندوبية الوطنية المكلفة برقابة الصيد و التفتيش البحري

الشكل (3) تطور كمية الإنتاج من أسماك الشيميات 2009-2013م



يتبين من خلال الجدول(4) والشكل(3) الأهمية الكبيرة المصطادة من أسماك الشيميات، حيث وصلت سنة 2009إلى310188طن وهذه كمية كبيرة جدا بالمقارنة مع الكميات المصطادة من الأنواع الأخرى على الرغم من تذبذب الكميات المصطادة منها ، وقد يرجع هذا التذبذب إلى تراجع أعداد سفن الصيد المتخصصة في صيد الأسماك نظرا لتكاليفها الباهظة، ومع هذا كله فإن كمياتها المصطادة شهدت تطورا في السنوات الأخيرة.

ب- فصائل السردين

تأتي هذه الأسماك في الدرجة الثانية من حيث الأهمية، ويتعلق الأمر أساسا بنوع sardinellerondes، وهو يعيش بصورة خاصة في مياه الرصيف القاري وعند منطقة تأرجح عملية الانبثاق الفصلية، أي في المنطقة التي تمتد ما بين الرأس الأبيض و سيراليون.

تقوم أسماك السرد نيل في نطاق توزيعها بتحركات فصلية واسعة على طول السواحل وهذه التحركات قريبة من تلك التي تقوم بها أسماك الشيميات، فهي توجد من فبراير حتى مايو إلى الجنوب من الرأس الأخضر، وتتحرك نحو الشمال ابتداء من مايو ويكون تحركها سريعا، حيث تحدث خلاله عملية التكاثر التي تتم في أعماق تقع بين 25و50 متر، وتبقى صغار هذه الأسماك في المياه فترة من الزمن قبل أن تبدأ في الابتعاد عن الساحل تبعا لمراحل نموها ،وتتركز هذه الصغار ما بين عمق10إلى 30 متر، إذ تبقى في هذا الحيز مدة سنة قبل أن تلتحق بمجموعة الأسماك الكبيرة التي تتحرك فوق النصف العميق من مياه الرصيف القاري.

أما السردين الشائع و المعروف علميا باسم **sardinapilchards** فيتركز أساسا شمال الرأس الأبيض و يتواجد بوفرة في السواحل المغربية والصحراوية[1]. والجدول والشكل التاليين يوضحان لنا أهمية هذه الأسماك:

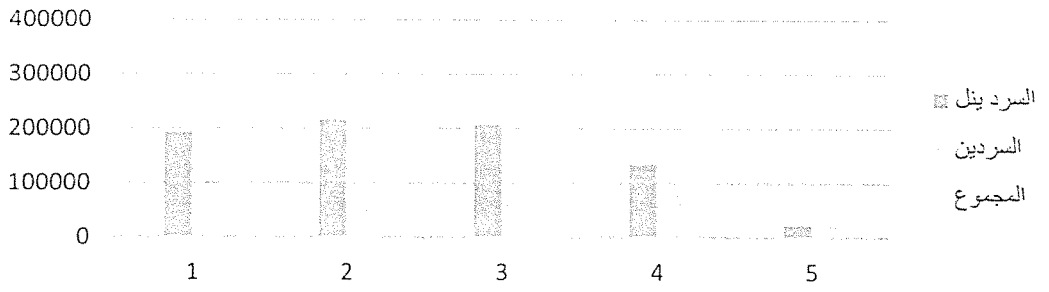
جدول (5) الكميات المصطادة من فصائل السردين ما بين2009-2013م " بالطن"

السنوات	2009	2010	2011	2012	2013
السرد ينل	193506	217182	208312	135423	24525
السردين	19475	54081	85442	82474	23982
المجموع	212984	271263	293754	217897	48507

المصدر: من إعداد الباحث اعتمادا على معطيات المندوبية الوطنية المكلفة برقابة الصيد و تفتيش البحري.

1- سيد أحمد ولد محمد الأمين، مصدر سبق ذكره، ص92-43-94.

الشكل (4) الكميات المصطادة من فصائل السردين 2009 – 2013م



المصدر: من إعداد الباحث اعتمادا على معطيات المندوبية الوطنية المكلفة برقابة الصيد و تفتيش البحري.

يتبين من خلال الجدول(5) أن كمية الإنتاج من فصائل السردين تمثل كمية معتبرة خاصة فصيلة السرد ينيل ،حيث وصلت الكمية المصطادة منه سنة 2012م حوالي 135423 طن، رغم تذبذب إنتاجها من سنة لأخرى، إذ يرجع ذلك إلى التكاليف الكبيرة لتجهيز أساطيل المتخصصة في هذا النوع من الصيد، ونفس الشيء ينطبق على أسماك السردين رغم أن إنتاجها أقل من السردينل.

ج- الماكريل maquereau

هي أسماك التجارية الهامة أيضا،تسبح في جماعات وتعيش على حيوانات البلانكتون، وخلال نهاية شهر أكتوبر تترك الأسماك المياه السطحية، و تغوص في جماعات كثيفة شديدة الاندماج إلى التجاويف و الأغوار الموجودة في قاع البحر حتى شهر دجمبر، حيث تنتشر علي مساحات كبيرة من القاع. وخلال شهر يناير وأوائل فبراير تتحرك في أسراب عائدة إلى المستويات السطحية[1]. وتتواجد هذه الأسماك بكثرة في السواحل الموريتانية و المغربية في يونيو ودجمبر وفبراير فوق عرض الرصيف القاري، ويمكن صيدها بكثرة في منطقة الرأس الأبيض في نوفمبر و دجمبر[2].

1- جودة حسين جودة ، مصدر سبق ذكره، ص317.

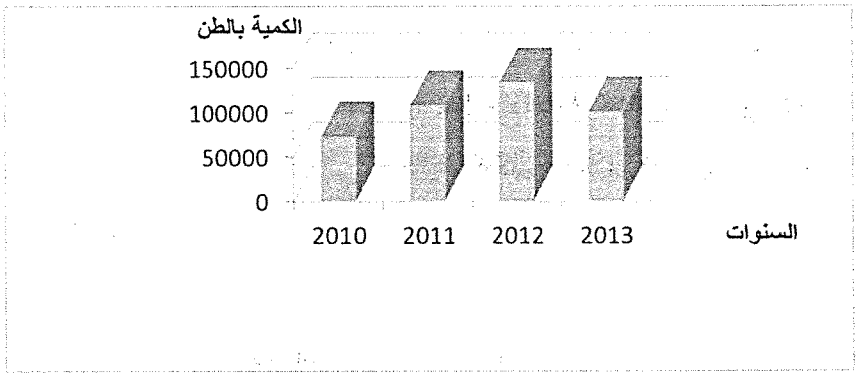
2- سيد أحمد ولد أحمد، مصدر سبق ذكره، ص95.

جدول(6) الكميات المصطادة من أسماك الماكريل 2001-2005م " بالطن"

السنوات	2010	2011	2012	2013
الكمية(الطن)	74365	107813	133776	100497

المصدر: من إعداد الطالب اعتمادا على معطيات المندوبية الوطنية المكلفة برقابة الصيد و تفتيش البحري.

الشكل (5) الكميات المصطادة من أسماك الماكريل 2010-2013م



يتبين من خلال الجدول(6) والشكل(5) أهمية هذا النوع من الأسماك السطحية التجارية ذات القيمة التجارية العالية، وقد بلغت الكمية المصطادة منه خلال سنة 2012م 133776 طن وهى كمية معتبرة بالرغم من تذبذب التي تشهده من سنة لأخرى ، نتيجة للأسباب السالفة الذكر.

II-2-2- مصايد الأسماك السطحية المحيطية:

تتشكل مصايد الأسماك السطحية المحيطية أساسا من أسماك التونة، حيث تعتبر هذه الأسماك thonidés من بين الأعضاء الهامة في عائلة الأسماك السطحية، و توجد في المحيطين الهادي والأطلسي، وهي أسماك كبيرة الحجم ، يصل طولها نحو3 أمتار، وتستطيع أن تسبح بقدرة فائقة مما يدل على سعة تحركات هذا النوع من الأسماك، حيث تعتبر رحلاتها من أطول الرحلات التي

تقوم بها الأسماك جميعا باستثناء أسماك السلمون وثعبان البحر، كما تعتبر أيضا من أهم الأسماك من الناحية الاقتصادية والتجارية، وهناك ثلاثة أنواع من التونة:

1- التونة الزرقاء:

تتميز باللون الأزرق الداكن و اللون الفضي، ويبلغ طولها نحو أربعة أمتار، وهي أساسا أسماك يختص بها المحيط الأطلسي لكنها توجد في كل بحار العالم.

2- التونة ذات الزعانف الصفراء :

وهي إحدى أجمل الأسماك وأخفها حركة، حيث يمكن أن تقوم بسرعة 80 كيلومتر في الساعة، ويصل طولها إلى نحو ثلاثة أمتار، بينما يصل وزنها إلى نحو230 كغ، وتعيش هذه الأسماك في المياه المدارية و الاستوائية حول العالم، وهي تتغذي على الأسماك وتفضلها على البلانكتون[1].

3- التونة الباكور:

وهي أصغر حجما لاتزن أكثر من70 رطلا، كما أن ألوانها ليست متناسقة، وزعانفها الأمامية طويلة منجليه الشكل, وتعيش في المياه المعتدلة الدافئة في محيطات العالم، مقتفية تجمعات الأسماك التي تتغذى على البلانكتون خصوصا السردين و الانشوفة.

وتمثل أسماك التونة أساس نجاح صناعة الصيد في عدد من أهم المصايد البحرية وأكثرها تنمية في العالم، ويتم صيد آلاف الأطنان من أسماك التونة في موسم الصيف كل عام، حينما تقترب من السواحل وراء فرائسها من السردين و الأنشوفة.

ومن أهم أسماك التونة الموجودة في المصايد الموريتانية هي نوع **Albacore** ،حيث توجد هذه الأسماك أمام جزر (بيساجو) من فبراير حتي أبريل، وتبدأ في التحرك ابتداء من مايو في اتجاه الشمال متبعة حدود الرصيف القاري العميقة، وتوجد مناطق صيدها الرئيسية أمام السنغال في مايو ويونيو، وتنتقل بعد هذه الفترة إلى المياه الموريتانية حتى عروض20-25° شمالا، حيث تصل إليها في يونيو وغشت وتقوم الأسراب في أكتوبر بحركة معاكسة نحو السنغال. والجدول والشكل التاليين يوضحان أهمية هذا النوع من الأسماك التجارية[2].

1- جودة حسين جودة، مصدر سبق ذكره، نفس الصفحة

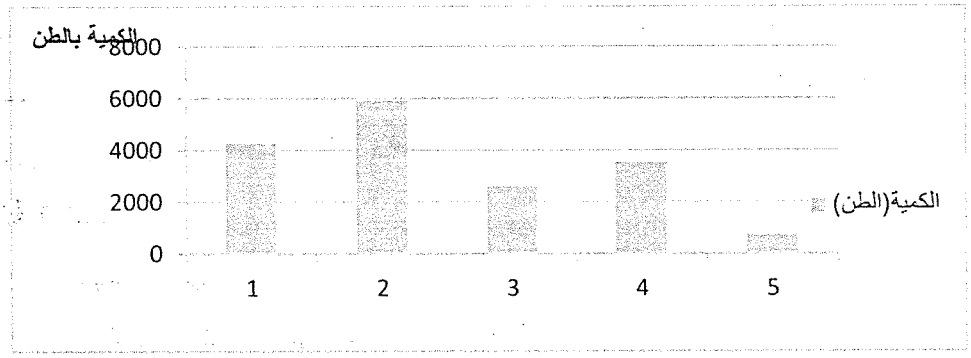
2- سيد أحمد ولد أحمد، مصدر سبق ذكره، ص 56

جدول(7) الكميات المصطادة من أسماك التونة 2001-2005م" بالطن"

السنوات	2009	2010	2011	2012	2013
الكمية (الطن)	4284	5921	2639	3544	751

المصدر: من إعداد الطالب اعتمادا على معطيات المندوبية الوطنية المكلفة برقابة الصيد و تفتيش البحري.

الشكل(6) الكميات المصطادة من أسماك التونة 2009-2013 م



المصدر: من إعداد الطالب اعتمادا على معطيات المندوبية الوطنية المكلفة برقابة الصيد و تفتيش البحري.

يتبين من خلال الجدول(7) والشكل(6) أن كمية الإنتاج من أسماك التونة قليلة بالمقارنة مع منتوج الأسماك السطحية الساحلية، إلا أن هذه الكمية مهمة جدا نظرا لقيمة هذا النوع من الأسماك وقلة مخزونه، مما يستدعي تنظيم صيد هذا النوع من الأسماك و المحافظة عليه.

الخاتمة:

تمتد المصايد البحرية الموريتانية على مساحة كبيرة من المياه الغنية بالأسماك، نتيجة للظروف السائدة في المنطقة البحرية كاتساع رصيفها القاري وغناها بالمواد العضوية الأساسية وتميز المنطقة بظاهرة الانبثاق التي تعد من العوامل الأساسية لغني السواحل العالمية بالأسماك، وبتعاقب تيارين بارد ودافئ إلخ...

إن غنى واتساع المصايد البحرية الموريتانية ساهما بشكل كبير في توزيع المصايد وتنوعها، كما ساعد كذلك التنوع الكبير في الخصائص البيئية الطبيعية في توزيع الأنواع السمكية وتحركاتها

الفصلية، وإلى وجود فصلان بحريان متميزان يرجع لهما الأثر في تواجد أنواع نباتية وحيوانية تنتمي إلى مناطق مختلفة.

تنقسم المصايد البحرية إلى نوعين مصايد عميقة، وهي مصايد هامة نظرا لقيمة مواردها الطبيعية من الوجهة التجارية، إذ توجد منها مخزونات هامة رغم تعرضها لضغط شديد بسبب الصيد المفرط جعلها عرضة للانقراض، ومن أهمها الإخطبوط الروبيان الجراد البحري، ونظرا لوضعيتها الصعبة فقد أصبح استغلالها في السنوات الأخيرة مقتصرا على أسطول الصيد الموريتاني بشقيه الصناعي والتقليدي.

أما المصايد السطحية فهي هامة أيضا، إذ تمتلك موريتانيا مخزونات كبيرة منها، حيث يتم تصدير كميات منها نحو الأسواق الدولية وإفريقيا، رغم أنها غير مستغلة بشكل أمثل من طرف الدولة بسبب ضعف مواردها في هذا المجال، كضعف أسطول الصيد الوطني التجهيزات الأرضية الأساسية وقلة الكادر البشري إلخ...

<u>التوصيات:</u>

من أجل الحفاظ على مصايدنا البحرية الغنية يجب:

- ✓ تنظيم الصيد بشكل معقلن ومستديم في مناطق الصيد خاصة المياه الضحلة والمنطقة الاقتصادية الخاصة
- ✓ تشديد الرقابة علي مصايد الأسماك العميقة ذات القيمة التجارية العالية مثل أسماك الإخطبوط والنازلي والجمبري إلخ...
- ✓ تفعيل سياسات الصيد وتطبيقها بشكل فعال على أرض الواقع
- ✓ تشجيع المستثمرين الوطنيين من أجل تنمية وتطوير مصايد الأسماك السطحية الغنية واستغلالها بشكل أفضل
- ✓ تطوير البني التحتية للصيد
- ✓ زيادة مصانع الأسماك
- ✓ تنمية وتطوير نقاط الصيد على طول الساحل

- ✓ تفعيل دور المعهد الموريتاني لبحوث المحيطات والصيد بشكل أفضل نظرا للدور الكبير الذي يلعبه في مجال الحفاظ على الثروة السمكية.

المراجع :

- ✓ منظمة الأمم المتحدة للأغذية و الزراعة fao، استعراض حالة الموارد السمكية و تربية الأحياء المائية في العالم،2004
- ✓ جودة حسين جودة، جغرافية البحار و المحيطات الطبيعية و الحيوية، دار المعرفة الجامعية، 1997
- ✓ يوسف عبد المجيد فايد و محمد محسوب سليم، جغرافية المحيطات، دار الفكر العربي، القاهرة 2001
- ✓ أحمد محمود الجمل، حماية البيئة البحرية من التلوث، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1998
- ✓ بشير ولد محمد الولاتي، جغرافية موريتانيا ، طبعة الأولي، موريتانيا، 1993
- ✓ سيد أحمد ولد محمد الأمين، أثر الظروف الجغرافية في استغلال الثروة السمكية في موريتانيا، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الجغرافيا، جامعية الملك سعود، السنة الجامعية 1984
- ✓ عبد العزيز طريح شرف، المقدمات في الجغرافيا الطبيعية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية 1995
- ✓ سيد أحمد ولد أحمد، حماية المصايد البحرية من التدهور دراسة حالة موريتانيا، جامعة هواري بومدين للعلوم والتكنلوجيا، كلية علوم الأرض والجغرافيا والتهيئة القطرية، الجزائر، 2008
- ✓ المنظمة العربية للتنمية الزراعية و المكتب الإقليمي للفاو بالقاهرة، وقائع و توصيات مؤتمر الاستثمار و التجارة في قطاع مصايد الأسماك، الدار البيضاء السنة1995
- ✓ المندوبية الوطنية المكلفة برقابة الصيد والتفتيش البحري

الاتجاه التاريخي في النقد العربي المعاصر
محاولة لإعادة القراءة والتصنيف

محمد الحسن ولد محمد المصطفى
قسم اللغة العربية وآدابها

إن علاقة النقد بالتاريخ هي ذاتها علاقة الإنسان بالزمن إن الناقد، وهو يتتبع الأعمال الأدبية، إنما ينظر في أعمال منجزة خارج لحظته التي يكتب فيها، وعمله هو ذاته سيصير بعد لحظات معدودة جزءا من التاريخ أو الإنتاج الثقافي أو الأدبي "الماضي" من هنا، فإن محاولة عزل التاريخ عن الدراسة النقدية هي ضرب من العبث، فلا يمكن أن يتوقف الزمن، لندرس أعمالا دراسة "سكونية " تسلم من إكراهات اللحظة المنصرمة، أو تأثيرات الماضي المنصهرة في "الماكينة" العقلية والفكرية واللغوية للناقد.

غير أن من اللازم القول: إن ربط العمل الأدبي، إن على مستوى النظرية أو التطبيق النقدي بالعوامل الخارجية خاصة المتعلق منها بالدينامية التاريخية، ليس عملا ميكانيكيا وليس نموذجا للملأ أو التفسير أو القراءة الجاهزة، بل إنه يفترض مستوى من احترام القيمة الفنية لنص ما تكون منطلقا لمحاولة قراءته على نحو يكشف للدارس طبيعة الإشكالات أو الوقفات، أو الأسئلة التي لديه في سياق دارسته لجماليات هذا الشعر.

ونظرا لمقتضيات منهجية فإننا سنحاول أن نتعرف على هذا الاتجاه النقدي في سياق النقد الغربي على نحو موجز ثم نتوقف عند معالمه الجوهرية في النقد العربي المعاصر.

1-الاتجاه التاريخي في النقد الغربي:

يمكن القول: إن النظر إلى التاريخ في تأثيره على الحركية الفكرية والثقافية والأدبية أحرى غيرها من أوجه النشاط الإنساني قد تبلورت، أساسا، في العصر الحديث من خلال المدرسة "الرومانسية" والفلسفة "الهيجلية" و"الوجودية" و"الماركسية" إضافة إلى مجموعة من نقاد القرن التاسع عشر، ومطالع القرن العشرين الميلادي ممن تأثروا بالاتجاهات العلمية ، إضافة إلى موروثهم الكلاسكي،

دون أن نحصر الدراسات التي أولت اهتماما بالتاريخ، أو انطلقت منه في تحليلاتها وأطروحاتها في هذه التيارات والحقول المعرفية.

وقد شكل العصر الرومانسي، بمفهومه الواسع، قطيعة واضحة مع العصور التي سبقته وهو، وإن خرج من رحمها، فإن ذلك كان بطريق السلب، وعبر عملية ولادة قيصرية صعبة أدت إلى وفاة الأم، وخروج وليد يحمل جيناتها الوراثية، ولكنه مضطر إلى خلق آلياته الحياتية والفكرية والثقافية بمجهوداته المستقلة.

وهو كان قطيعة، لأنه عصر انبثاق الديمقراطية على حساب الديكتاتورية، والليبرالية والبرجوازية، بديلا عن الإقطاع الزراعي التقليدي والثورة العلمية والتكنولوجية، مقابل "الرجعية" الفكرية والتخلف الثقافي.

وهو بعد هذا كله، مثل ميلاد مدرسة فكرية وأدبية تسير، بتوازن مؤثر، وفاعل مع تلك الفواصل الكبرى الفارقة في مفصل النظام العالمي الذي تبلورت معالمه الأساسية منذ مطالع القرن التاسع عشر الميلادي هي المدرسة الأدبية الرومانسية بأذرعها النقدية والتنظيرية.

إن الرومانسية – إذن – في الفكر النقدي هي التي بدأت التوجه إلى التنظيم المنتظم للتاريخ باعتباره حلقة من التطور الدائم يتم فيها تصور الأدب باعتباره تعبيرا عن الفرد والمجتمع، وبالتالي فهو يرتبط بهذه الجدلية التي تعكس علاقة الفرد بالمجتمع ، وباعتباره – وهذا هو الأهم – تعبيرا عن الحياة في تدفقها انهمارها[1].

وكان للفلسفة الهيجلية ثم الماركسية بموازاة مع ذلك فهمها " الثوري" لشأن التاريخ وحركيته مع اختلاف جذري في المنهج والنتائج ، حيث أعادت النظر في مجمل الأطروحات الكلاسيكية المتراكمة عبر الزمن حول علاقة الإنسان بالزمن والتاريخ.

وليس من عملنا ولا من "استراتيجية" منهجنا أن نقدم هذه المدارس، والاتجاهات والخطوط المعرفية الكبرى في التاريخ الفكري والعقلي المعاصر على نحو مفصل يترصد بنيتها الكلية ويسعى لكشف عناصرها الفاعلة، وامتداداتها في بعضها، ومع غيرها ، فلذلك مصادره في البيئات المنتجة، وله أعماله المترجمة والمؤلفة، وغاية ما نسعى إليه، في نظرنا، أن نربط الاتجاهات النقدية مدونتنا

1- عمر محمد الطالب: منهج الدراسات الأدبية الحديثة – دار اليسر – الدار البيضاء – ط1، 1988، ص: 18

بسياقاتها الخارجية، إن وجدت دون كبير سعى لافتعال علاقات أو أنماط تأثر أو توجيه لا تقوم على أسس قوية، ومع قدر كبير من التحفظ على ربط اتجاهات محلية أو إقليمية بتيارات أخرى قد لا يكون للذهاب إلى ارتباطات جوهرية بينها كبير سند أو دليل ملموس.

وقد سعى هؤلاء النقاد كل من موقعه وفي إطار منهجه وفكره إلى بلورة رؤية واضحة لعلاقة الأدب بالتاريخ تحكمها مجموعة من الأدوات الإجرائية التي عملوا على تطبيقها على الأعمال الأدبية، بغض النظر عن قيمة النتائج التي توصلوا إليها، والاختلافات التي برزت بين آرائهم.

وسنتوقف هنا عند أكثر هؤلاء الأعلام تداولا في أدبياتنا النقدية، وأبلغهم تأثيرا في بناء نموذج لهذا المنهج في منطقتنا العربية.

أ-سانت بيف (1804-1861):

سعى "سانت بيف" إلى إعادة النظر في الدراسة الأدبية الكلاسكية وراهن على شخصية المبدع ، وسيرته وظروفه الاجتماعية، وتكوينه الشخصي، وتجاربه الحياتية في الكشف عن " الحقيقة" الأدبية ولكي يتمكن من إنجاح مشروعه، فقد قام بتصنيف الأدباء إلى مجموعة من العائلات أو الفصائل التي تجمعها خصائص معينة في نظره.

"وسانت بيف (بهذا) لا يريد أن يكون مؤرخا، بل نحاتا .. فهو لا يريد ترجمة حياة نفسية وإنما يريد أن يؤلف صورة لأديب موضوع البحث، فالأبحاث الوثائقية والثورة على التحليل لا تكفي للناقد بل يلزمه أيضا من أجل الوحدة الإجمالية للوصف أن يستعمل حدسه ب وصفه شاعرا، وموهبته على التجارب، ويصبح النقد بمفهومه خلقا وابتكارا مستمرين.

وقد جعل نقده تاريخيا ولكنه لم يدرس التاريخ لذاته، فهو ليس مؤرخا ولكن لديه زوايا تاريخية[1] "

ويمثل سانت بيف أول جهد جدي للتخلص بشجاعة من النقد المطلق، ومن جمل الفصاحة الجوفاء معا، وكان حريصا على الوصف أكثر من أن يطلق أحكاما، وأن يتقرب، بود، من شخصيته أكثر من أن يرجع إلى عقيدة، فهو أول ممهد لنقد توافق مهمته أن يجد شخصيته ويرسمها"[2].

1- عمر محمد الطالب، مرجع سابق، ص:22

2- عمر محمد الطالب مرجع سابق، ص: 23

وسانت بيف وإن كان يصنف رائدا للمنهج التاريخي، فإن له امتداداته المتداخلة مع المنهج الاجتماعي وهو أمر لا يقتصر على هذا الناقد بل على معظم النقاد الذين سيتلونه، إذ أن ثمة علاقة جوهرية " بين النقد التاريخي من ناحية والنقد الاجتماعي من ناحية أخرى وأن حاضنة النقد الاجتماعي كان هو النقد التاريخي بمعنى أن أهم المبادئ التي تمت بعد ذلك، واستقرت في النقد الاجتماعي قد نشأت في حضن النقد التاريخي[1].

وإذا كان المنهج التاريخي قد خطا خطوات واسعة نحو اتضاح ملامحه العامة مع سانت بيف، فإن هيوبوليت تين سيعمل على وضع قواعد أساسية محددة لدراسة العمل الأدبي.

ب-هيوبوليت تين (1882-1893):

واصل " هيوبوليت تين " مشروع أستاذه سانت نيف وطوره واشتهر بأطروحته الشهيرة التي تعود بإنتاج الأديب إلى ثلاثة عناصر هي:

1-البيئة،

2-الجنس،

3-العصر.

وقد طبقها، بصرامة، في محاولة للوصول إلى طبيعة الإبداع الفني والعوامل الكامنة وراءه، ويرى "رينيه ويليك" أن من "الخطأ اعتبار" تين " وصفيا طبيعيا، فقد ظل مفهومه للتطور "هيغليا" رغم استعارته اصطلاحات كثيرة من علمي "الفسيولوجيا"، و"الحياة". (و) قد تعلم من هيغل، الذي كان قد قرأه في عهد التلمذة "أن ينظر إلى الحقب التاريخية كلحظات، وأن يبحث عن العلل الداخلية، وعن التغير الداخلي، وعن صيرورة الأشياء التي لا تتوقف. غير أن تين لا يفكر في التطور باعتباره تطورا أدبيا منفصلا أبدا، لأن الأدب عنده جزء من مسيرة التاريخ العامة التي ينظر إليها باعتبارها وحدة منظمة ، ذلك أن الأدب يعتمد على المجتمع ويمثله، كذلك يعتمد الأدب على "اللحظة" لكن "اللحظة" عند "تين" تعني، في العادة "روح العصر"[2] وقد أخذ عليه إهماله للعبقرية

1- د. صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، الدار البيضاء 2001، ص: 32

2- رينيه ويليك : مفاهيم نقدية – ترجمة د. محمد عصفور – سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 110، فبراير 1987.

الفردية، وقصره العملية الإبداعية على عوامل خارجية لا تبرز فيها بصمات الأدب في خصوصيته الذاتية عن غيره.

وقد عاد "تين" إلى الاعتراف بهذا البعد في دراسة الإبداع الأدبي من خلال توقفه عند عبقرية شكسير[1].

ج- ابرونتيير (1849- 1906):

حاول ابرونتيير أن يستفيد من نظرية النشوء والارتقاء عند "داروين" وأن ينقلها إلى دراسة الظاهرة الأدبية منخلال استعراضه لأجناس أدبية من مرحلة ولادتها ثم نضجها وصولا إلى اختفائها وانبثاقها أجناسا جديدة.

"وكان يقارن، باستمرار، بين تواريخ الأنواع الأدبية وتاريخ الكائنات البشرية، وقال: إن "التراجيديا الفرنسية" ولدت مع جوديل، ونضجت مع كورني، وشاخت مع فولتير، ثم ماتت قبل هوغو.. واستخدم في تواريخه للأنواع الأدبية بشبيه الصراع من أجل البقاء لكي يصف تنازع الأنواع هذه، وقال: إن بعض الأنواع تتحول إلى أنواع أخرى، فالخطابة الوعظية الفرنسية التي نجدها في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين تحولت إلى القصائد الغنائية التي أنتجتها الحركة الرومانسية.."[2].

ويرد ويليك على آراء ابرونتيير، في نوع من "التهكم": "لكن لن يصدق أحد أن أيا من الأنواع الأدبية قد تحول إلى سواه، ولن يرضى أحد عن محاولة ابرونتيير مقارنةٍ دور العبقرية في الأدب في تأثيرها المجدد، بدور "الصدفة" الداروينية، أي التغيير الميكانيكي لصفات الشخصية"[3].

ولكن هذا لن يلغى ،أيضا ، أهمية الأطروحات الجريئة لابرونتيير بغض النظر عن موقفنا منها، باعتبارها جزءا من التراكم التنظيري والنقدي في هذا المنهج الذي سوف يعرف قفزة نوعية مع جوستاف لانسون.

1- د. صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر، ص: 31

2- رينيه ويليك – مفاهيم نقدية، ص 35

3- المصدر ذاته والصفحة ذاتها

د-جوستاف لانسون (1857- 1934):

ويعد "جوستاف لانسون" من أبرز رواد المنهج التاريخي حيث قام بتأمل عميق في الحصيلة التنظيرية والتطبيقية النقدية التي تركها أسلافه، وأكد شأن الناقد في ملحوظة الأعمال الأدبية بموضوعية في سياقها التاريخي الذي أنتجها، وإقامة مسافة بينه وبين العمل الأدبي دون إلغاء ذوقه، وقدرته على التحليل والتصنيف "وأراد لانسون أن يدخل الروح التاريخية في النقد الأدبي، وحدد مفهوم التاريخ الأدبي وعلاقته مع النقد في حد ذاته، وأننا إذا أردنا أن ندرس كتابا أو ظاهرة في تاريخ الأدب علينا أن نبدأ بصدد الأبحاث المقتصرة على العلوم المساعدة في النقد وأن نتأكد من النص الذي نقرؤه"[1]. وإذا كانت العلاقة بين النقد التاريخي وتاريخ الأدب علاقة معقدة شابها الكثير من المد والجزر واختلاف التصورات والمقاصد، فإن "رينيه ويليك" تفطن على نحو ذكي، إلى خطوط الاتصال والانفصال بينهما إذ ألح على أنه "من الناحية العملية لم يكتب ، أبدا ، تاريخ للأدب دون بعض مبادئ الانتقاء وبعض محاولات التقييم وتحديد الخصائص، ومؤرخو الأدب الذين ينكرون أهمية النقد، هم أنفسهم نقاد دون أن يشعروا، ويكونون ، في العادة ، نقادا ثانويين يتخذون الشهرة والمقاييس التقليدية أساسا لأحكامهم، وعكس ذلك صحيح أيضا، فتاريخ الأدب شديد الأهمية للنقد الأدبي طالما لم يخرج هذا النقد عن إطار الميل والنفور الذاتيين، والناقد الذي يقتنع بجهله في حقل العلاقات التاريخية سرعان ما يضل في أحكامه الأدبية فليس باستطاعته أن يعرف أي الأعمال أصيل أو منقول"[2].

وتتلخص العملية الأساسية في المنهج التاريخي في معرفة النصوص الأدبية ومقارنتها بعضها ببعض للتمييز بين الفردي والجماعي والأصيل من التقليدي وجمعها في أنواع، وتحديد العلاقة بين هذه المجموعات وبين الحياة العقلية والاجتماعية والأخلاقية في داخل البلاد وخارجها بالنسبة لنمو الآداب والحضارة.

وللنهوض بهذا العمل هناك عدة وسائل " كالتأثر التلقائي والتحليل المنزوي، ومعرفة المخطوطات والتواريخ وحياة الكتاب، ونقد النصوص وتاريخ اللغة والنحو وتاريخ الفلسفة وتاريخ الأخلاق والعلوم

1-عمر محمد الطالب: مرجع سابق، ص: 56

2- رينيه ويليك، وأوستين وارين: نظرية الأدب، ترجمة محيي الدين صبحي – بيروت ط2، 1981، ص45

الأخرى وعلينا أن نجمع في كل دراسة بين التأثر والتحليل من جهة والوسائل الدقيقة للبحث من جهة أخرى[1].

2-النقد التاريخي العربي العاصر

وإذا كان هذا المنهج قد تم تجاوزه إلى حد كبير منذ الربع الأول من القرن العشرين الميلادي دون أن يختفي تماما خاصة في بعض الجامعات الغربية، فإن اعتقادا يترسخ في العقود الأخيرة مؤداه: أن هذا المنهج يمثل مستوى من مستويات الدراسة الأدبية لا يمكن الاستغناء عنه، وأنه، بالمقابل، لا يمكنه مجاوزة دوره الحقيقي في عملية التحليل والقراءة كما أنه كان مكونا مهما من مكونات مناهج تركيبية ذات طابع نصي خارجي، كالمنهج البنيوي التكويني.

ومهما يكن النقاش الذي أثاره هذا المنهج في الغرب، فإنه كان من أوائل المناهج التي تحكمت في الساحة النقدية العربية وتلقفها رواد النقد العربي الحديث وعلى رأسهم طه حسين، وأحمد حسن الزيات، وشوقي ضيف ونجيب البهبيتي، ومحمد المختار ولد اباه وشكري فيصل وغيرهم.

1- طه حسين (1889 - 1973):

كان "طه حسين" من أكثر النقاد العرب صراحة في الاحتفال بمنهجه التاريخي، وربما كان، أيضا، من أوضحهم فهما له في مصادره الغربية ومن أفضلهم تعبيرا عن ذلك الفهم.

وليس من شأننا هنا دراسة أشكال التحول والتداخل والامتداد بين مختلف المناهج التي اشتغل طه حسين، من خلالها، على المدونات الأدبية والتي تراوحت ما بين الإبداع العربي: شعرا ونثرا من العصر الجاهلي إلى "النهضة" المعاصرة، والمنجزات الإبداعية والنقدية الغربية منذ اليونان إلى العصر الحديث، على تفاوت، في ذلك كله كما وكيفا، وسنكتفي من ذلك، حاليا، بمحاولة الاقتراب من منهجه التاريخي، لنستجلي طبيعته وملامحه العامة، منبهين إلى أن هذا الاحتراز يندرج في مفهومه على كل النقاد التاريخيين الذي سنعرض لهم بمستويات متفاوتة في هذا العرض الموجز.

ونلحظ اهتمام طه حسين بالمنهج التاريخي مبكرا، فقد ألف كتبه:

1-"حديث الأربعاء" (على غرار حديث الاثنين لسانت بيف) 1922-1925،

2- "في الشعر الجاهلي(الذي صار فيما بعد "في الأدب الجاهلي")1926-1927

1- عمر محمد الطالب، مرجع سابق، ص: 27

3- ذكرى أبي العلاء في الربع الأول من القرن العشرين، وقد أثار فيهما مجموعة من القضايا النقدية كمسألة "انتحال الشعر" "والصدق والكذب"، واستخدام الوقائع التاريخية في تحليل الأعمال الأدبية وتصنيفها، وغيرها من القضايا التي واصل نقاشها وتطويرها في أعماله اللاحقة مثل "خصام ونقد" "والمتنبي"، "ونقد وإصلاح".. يقول طه حسين كاشفا عن معالم مشروعه النقدي من خلال نموذج محدد: "ولا بد للمحقق الذي انتهي به البحث إلى إنكار قيس بن الملوح والغض من شخصية قيس بن ذريح من أن يقيم مكان هؤلاء الأشخاص أشخاصا آخرين أو أشياء أخرى وإلا كان بحثه عقيما، وكانت نتائجه أثرا من آثار التحكم الذي لا خير فيه وأنا أريد أن أقيم مكان قيس بن الملوح، وقيس بن ذريح وجميل بن معمر "وعروة بن حزام" أشياء لا أشخاصا أو بعبارة أدق، أريد أن أقيم مكانهم شيئا واحدا هو فن القصص الغرامي الذي أعتقد أنه ظهر، أو على أقل تقدير، قوي وعظم أمره أيام بني أمية"[1].

فالناقد هنا يتعذر عليه – انطلاقا من منهجه الذي ارتضاه – أن يثق في نصوص شعرية أو شعراء لا يمكنه أن يقبل أدلة على وجودهم الحقيقي، ولا تقدم الوقائع المحايثة أدلة وبراهين علميه تستقيم مع المنطق والعقل، ويضطر الباحث الذي يسعى إلى رسم ملامح الحركة الأدبية في عصر معين إلى العدول عنها والاتجاه صوب الوقائع الأبلغ في الدلالة على العصر، الأقرب إلى الصدق أو اليقين بطريق الأدلة والبراهين "العلمية".

ثم يحدد عناصر منهجه التاريخي مهتما بالناحية الإجرائية الفنية متأثرا بلانسون يقول: "أريد أن أدرس شعر أبي نواس فأنا مضطر أول الأمر إلى أن أبحث عن هذا الشعر، ولهذا البحث المنظم قواعده وأصوله، فإذا وجدت هذا الشعر، فأنا مضطر إلى أن أقرأه، وأحقق نصوصه، وأقارن مقارنة علمية دقيقة بين النسخ التي تشتمل عليه، فإذا استخلصت من هذه النسخ المختلفة والنصوص المتباينة نصا انتهى إليه بحثي واختياري، فأنا مضطر إلى أن أقرأ هذا النص قراءة الباحث المنقب الذي يريد أن يفهم ويفسر ويحلل ويستخلص ما في هذا الشعر من خصائص لغوية أو بيانية ، فإذا أنا فرغت من هذا كله، فقد انتهى القسم العلمي الخالص من عملي مؤرخا للآداب، وبدأ القسم الفني الذي أجتهد ما استطعت في أن أخفف تأثير شخصيتي عليه فيه، ولكني أعتمد فيه سواء أردت أم لم أرد

1- طه حسين: حديث الأربعاء، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1980، ص 185، 186: وانظر أيضا ما قاله حول الشعر الجاهلي في السياق ذاته: في الأدب الجاهلي دار المعارف – القاهرة – ط17 د.ت. ص 8

على الذوق، وهذا القسم هو النقد فمهما أحاول أن أكون عالما، ومهما أحاول أن أكون موضوعيا، فلن أستطيع أن استحسن القصيدة من شعر أبي نواس إلا إذا لاءمت نفسي ووافقت عاطفتي وهواي"[1].

وهنا تبدو الرؤية واضحة إلى حد كبير للدكتور طه حسين فيما يتعلق بحدود العلاقة بين المؤرخ الأدبي والناقد التاريخي، وهي علاقة ظلت دوما معقدة وحساسة خلال العصر الحديث كما تفاوتت بشأنها الآراء وتشعبت كما لاحظناه سابقا.

ويعتقد طه حسين أن الناقد التاريخي يعتمد على ذائقته الجمالية مع اعتبار أدوات البحث التاريخي في حين أن عمل مؤرخ الأدب يرتكز على هذه الأدوات والآليات لبناء نسقه التاريخي دون أن يخلو عمله في بعض مراحله من موقف نقدي.

2- د . محمد مندور (1907 - 1965)

أما "محمد مندور" فقد اختار المنهج التاريخي في بداية ممارسته للنقد، وذلك في أطروحته للدكتوراه في فرنسا وعنوانها: "النقد المنهجي عند العرب" التي نشرها بعد ذلك، وأصبحت من أمهات مراجع النقد العربي "الكلاسيكي"[2].

يقول محمد برادة شارحا طبيعة المنهج التاريخي عنده:

"... والواقع أن محمد مندور عندما يتحدث عن المنهج التاريخي، فإنه يفهمه بطريقة جد خاصة، فعلى امتداد صفحات الكتاب لا نعثر على أي تحليل للوضع التاريخي أو الاجتماعي الذي أنجب هؤلاء النقاد ووجه كتاباتهم، بدلا من ذلك يكتفي مندور بأن يعرض حسب الترتيب الزمني ملخصا لأفكار النقاد العرب الكبار ابتداء من ابن سلام في القرن الثالث الهجري، و بمجرد شروعه في الحديث عن الآمدي ندرك أن المنهج التاريخي معناه عند مندور التسليم بوجود نشوئية تتطور وترتقي من الفج إلى الناضج لكن هذا النضج أخذ في الاندثار منذ نهاية القرن الرابع الهجري عندما ظهر كتاب الصناعيين لأبي هلال العسكري (ت 395هـ) الذي حول النقد إلى بلاغة"[3].

1- د. طه حسين: حديث الأربعاء، ص: 186

2- د. محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب – دار نهضة مصر للطباعة د.ت. وغيرها من الطبعات.

3- محمد برادة محمد مندور والتنظير للنقد العربي – دار الآداب، ط1، 1979، ص: 220

وبرادة يرى أن هذا المنطق لا يستقيم ويطرح سؤالا محوريا على الرجل الذي تكلف وقتا طويلا ومجهودا ضخما في دراسته وهو يستحق ذلك وأكثر: كيف نفسر الكتابات النقدية الناضجة لأبي العلاء المعري وعبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، وهما متأخران عن أبي هلال؟[1]

ولا تبدو إجابة مندور مقنعة عنده: "يجيب إنهما استثناء يؤكد القاعدة، فإذا عجز تيار أبي هلال عن اكتساح المجال في القرن الخامس، فذلك بفضل موهبة أبي العلاء وسلامة ذوق الجرجاني"[2].

ويخلص برادة، أخيرا، من مناقشته بملحوظات دالة حول هذه المرحلة من نقد مندور: "إن إعادة تركيب تاريخ النقد العربي انطلاقا من أحكام قيمية مسبقة، وبدون موضعته في المنظومة العامة التي توجه مختلف مستويات حضارة ما، ستؤدي حتما بالمؤرخ إلى إسقاط رؤيته الإيديولوجية الخاصة على عالم مختزل يفتقر إلى توضيح شروطه المعقدة[3].

ويبقى أن نوضح أخيرا أن النظر إلى مندور من منظور اللحظة التاريخية التي أنجبت عمله، ودوره في التأسيس لهذا المنهج مع نظرائه خاصة طه حسين كفيلان بوضعه في مكانته الريادية في هذا المنهج، ويبقى، أيضا، أن نشير إلى خصوصية عمل مندور في كتابه هذا التي تتمثل في اتجاهه إلى دراسة النقاد وليس الأدباء، أما ظلال هذا المنهج في دراسته للأعمال الإبداعية فتتبدى واضحة في كتابيه "في الميزان الجديد"، "الأدب ومذاهبه".

3- شوقي ضيف (1910 - 2005)

أما شوقي ضيف، فيكاد أن يكون امتدادا لطه حسين، وإن لم يتمكن رغم قيمة مجهوده من تجاوزه، أو مجاراته.

وقد استخدم شوقي ضيق المنهج التاريخي في كتبه وهي كثيرة ومن أهم ما كشف فيه عن معالم منهجه بطريقة علمية منها:

-تاريخ الأدب العربي (بعصوره المختلفة)،

1- المرجع السابق، ص: 220

2- محمد برادة: محمد مندور والتنظير للنقد العربي ص:221 وانظر أيضا محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، ص:222

3- المرجع نفسه، ص: 223

-التطور والتجديد في العصر الأموي،

-المذاهب الأدبية،

-الأدب العربي المعاصر في مصر،

-النقد الأدبي.

وهو يركز في دراساته للشعراء على عصورهم التي عاشوا فيها وملابساتهم وبيئاتهم، وأنماط التغير السياسي والحضاري إجمالا، وهو يصرح بمصادره النقدية الغربية في صدر كتابه: تاريخ الأدب العربي أحيانا و يومئ إليها أحيانا أخرى: " وسنحاول أن نؤرخ في أجزاء هذا الكتاب للأدب العربي بمعناه الخاص، مفيدين من هذه المناهج المختلفة في دراسة الأدب وأعلامه وآثاره، فنقف عند الجنس والوسط الزماني والمكاني الذي نِشأ فيه الأديب، ولكن دون أن نبطل فكرة الشخصية الأدبية والمواهب الذاتية التي فسح لها سانت بيف في دراساته، وكذلك لن نبطل نظرية تطور النوع الأدبي، فما من شك في أن الأنواع الأدبية تتطور من عصر إلى عصر وقد يتولد بعضها من بعض، فيظهر نوع أدبي جديدة لا سابق له في الظاهر، ولكن إذا تعمقنا في الدرس وجدناه قد نشأ من نوع مغاير له"[1].

وقد وصل به الحماس إلى أن يجد أمثلة في الأدب العربي لهذه الأنواع "المنقرضة" و"المتولدة" على غرار ما فعل أستاذه في المنهج ابرونتيير مع أنواع أدبية غربية كما رأينا في موضع سابق.

يقول شوقي ضيف: "يلاحظ ذلك من يدرس فن المقامة في العصر العباسي، فإنها في رأينا تولدت من فن الأرجوزة وما ابتغى به أصحابه عند رؤبة، ونظرائه من تعليم الناشئة والموالي ألفاظ اللغة العربية الغريبة وتراكيبها العويصة"[2].

وإذا كانت المحددات المنهجية السابقة التي أوردها شوقي ضيف قد جاءت بوصفها منطلقات نظرية سينفذها صاحبها في عمله الضخم للتاريخ للأدب العربي، فإن بصماتها ربما كانت أكثر دلالة في عمل آخر له صريح في الدراسة النقدية من المنظور التاريخي: يقول مستخلصا في كتابه "التطور والتجديد في العصر الأموي: "فهو – أي الشعر في العصر الأموي – مع محافظته على العناصر

1- شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي – العصر الجاهلي ط11، دار المعارف – القاهرة د. ت. ص: 13 (أبواب مختلفة من الكتاب)

2- شوقي ضيف: المصدر السابق، ص 13- 14

البدوية، واستقرارها في كيانه قد تطور وتجدد كما يتطور ويتجدد كل شعر يتحول من عصر إلى عصر وخاصة إذا كان العصر الجديد يختلف عن العصر القديم في الدين والسياسة والحضارة والثقافة.. فكان طبيعيا أن يحدث تطور خطير في حياة العرب داخليا وخارجيا وأن يتبع ذلك تطور واسع في شعرهم، وهو تطور لم تلغ فيه إلغاء الأصول الفنية التقليدية الموروثة بل ظلت قوية بارزة"[1].

3- د. محمد المختار ولد أباه (ولد 1924)

يعد محمد المختار ولد اباه رائد الدراسات النقدية التاريخية في موريتانيا وسنعرض هنا لمجمل آرائه النقدية حول الشعر الموريتاني الذي أعطى كثيرا من وقته وجهده لرصده، وتوثيقه، وتحقيقه، وتصنيفه، ومحاولة دراسته دراسة نقدية على أسس تسعى إلى تحقيق متطلبات البحث العلمي، خاصة قضيتي نشأة الشعر الموريتاني وتصنيفه.

1-إشكال النشأة:

حاول محمد المختار ولد اباه تقديم تفسير لظهور ما "أسماه نهضة شعرية" عارمة تفجرت في بلاد شنقيط في أواسط القرن الحادي عشر الهجري، في سياق ما أطلق عليه شعراء الجيل الأول في الشعر الموريتاني .

ويحدد محمد المختار ولد اباه أعلام هذه النهضة الشعرية التي لمع من بين قادتها المرموقين سيدي عبد الله بن محمدي العلوي (ابن رازكه) والشيخ محمد اليدالي، والذيب الحسني، وبوفمين المجلسي، وغيرهم ، فقد كان شعرهم متكامل الصورة، فهل كان قبلهم من سبقهم إلى نسج القريض"؟[2].

ويحاول محمد المختار ولد اباه عرض مجموعة من الآراء ويخلص إلى افتراضين "الذين يفترضون أن هؤلاء الجماعة كانوا أول من نبغ في الشعر في ربوع الصحراء اعتمدوا في هذا الافتراض على أنه لو كان هناك شعر لوصلنا مثل ما وصلتنا أشعار ابن رازكه وغيره ومثل ما وصلتنا أشعار القدماء[3].

1- شوقي ضيف: التطور والتجديد في العصر الأموي – دار المعارف ط2، القاهرة د. ت. ص: 5-6

2- محمد المختار ولد أباه: الشعر والشعراء في موريتانيا، ص 32

3- المصدر نفسه

أما الافتراض الثاني فيحتج أهله بقولهم إن هذا الشعر قد ضاع نتيجة الحروب التي شبت نيرانها بين القبائل وبالخصوص حرب (شربيه)[1] بين "الزوايا"[2] و"المغافرة"[3].

ثم يصل إلى نتيجة مفادها "أن ترسخ الشعر الذي يتناول جميع أغراض الشعر لم يظهر إلا مع مجموعة الشعراء سابقة الذكر، ويعدد مجموعة من الأسباب، منها محدودية انتشار علوم اللغة والعروض قبل هذا الجيل، وتحرج رجال الدين من نظم الشعر "بيد أنه بسبب ترسخ الثقافة الأدبية واتساع الآفاق الفكرية ونتيجة وصول المكتبات الأدبية إلى موريتانيا وقع نوع من تبرئة الشعر واحترام الشعراء، فاعترف رجال الدين أن من الشعر لحكمة"[4].

وهكذا فمحمد المختار يربط نشأة الشعر وتطوره في البلاد بالمتغيرات الثقافية والفكرية والسياسية والاجتماعية التي عرفتها البلاد خلال القرنين العاشر والحادي عشر الهجري حوالي 16 و 17م،والمخاض العسير الذي انتهى إلى النتيجة التي خلص إليها، وحسم قضية الاعتراف بالشعر.

1- حرب شر ببه: هي حرب ضروس استمرت سبع سنوات ، اندلعت بين بعض قبائل الزويا وقبائل المغافرة في الجنوب الغربي ، وارتبطت بطموحات دينية و سياسية لقبائل الزوايا المشاركة, وتطلعات عسكرية سياسية عند قبائل المغافرة ، ودخل فيها بطرق متعددة، بعض قبائل الزنوج على ضفة النهر الجنوبية، والممثليات الفرنسية المتناثرة على طول ملتقى المحيط الأطلسي ونهر السنغال، وانتهت الحرب بانتصار قبائل المغافرة، وأسسوا إمارات في القرن 11 هـ - 17 م ، حكمت معظم أجزاء البلاد حتى دخول الاستعمار الفرنسي مع مطالع القرن العشرين.

انظر محمد اليدالي: أمر الولي ناصر الدين منشور ضمن كتاب نصوص من التاريخ الموريتاني

تقديم وتحقيق محمذن ولد باباه بيت الحكمة، تونس 1990.

2- الزوايا: مجموعة من القبائل التي انزوت للعلم، وتخصصت في تدريسه والتأليف فيه، وكانت لها أدوار دينية واجتماعية مميزة. انظر أحمد (جمال) ولد الحسن: الشعر الشنقيطي.. ص: 59

3- المغافرة: فرع من قبائل بني حسان العربية الحديثة الهجرة نسبيا إلى البلاد، وكان لها شأن كبير في تعميق اللسان العربي والتقاليد العربية في هذه البلاد القصية من الوطن العربي ، وقد امتاز المغافرة في المنطقة بإنشائهم إمارات ورآسات قوية مثل لبراكنه، وانترارزه في الجنوب الغربي والوسط، وأولاد أمبارك في الشرق، وأولاد يحي بن عثمان في الشمال بآدرار

انظر : صالح بن عبد الوهاب : الحسوة البيسانية في الأنساب الحسانية، نشره حفيده الحسن بن صالح ط1، نواكشوط 2003،

4- محمد المختار ولد أباه: مصدر سابق، ص35

وكما شغلت محمد المختار ولد اباه قضية أولية الشعر الموريتاني، فإنه كان أول من قسم الشعر الموريتاني إلى مجموعة من الاتجاهات حدها في ثلاثة تبعا لاستقرائه لمدونته:

2-تقسيم الشعر إلى اتجاهات:

قسم محمد المختار ولد اباه الشعر الموريتاني القديم إلى ثلاثة اتجاهات راعى في أحدها البعد البلاغي[1] وفي الثاني البعد الإيديولوجي[2] وفي الثالث الخروج على دائرة التصنيف أو ما أسماه اتجاه (المستقلون)[3].

ولسنا ندري الأسس النقدية التي يمكن أن يستقيم عليها مثل هذا التقسيم، ناهيك عن وجود "مستقلين" تميزهم هذه الصفة عن غيرهم من الشعراء.

وسنحاول أن نتعرف على تحديده لهذه الاتجاهات الشعرية والمميزات الفارقة لكل منها.

وأول ما يسند إلى المدرسة الأولى أو الاتجاه الأول من محددات هي أن قصائد شعرائه امتازت " بجزالة اللفظ وإحكام التراكيب"[4].

وقد أنشأوا مدرسة خاصة يمكننا أن نسميها مدرسة "البلاغة والبديع"[5] ولسنا ندري ما ترك هذا الناقد من صفات سيضفيها على "اتجاه أنصار القديم" الذي حدده بقوله" ليس من البعيد أن نتصور أن أنصار الشعر الجاهلي لم يرضوا كل الرضا عن أدب البلاغيين الذين سبقوهم تاريخيا، فاعتبروا أدبهم صنعة وتكلفا، فلم يطربهم تقاطع الأصوات المتجانسة، ولا أجراس الكلمات الرنانة، بل تعلقوا بأستار الشعر الجاهلي ورأوه المثال الذي على الشاعر الموريتاني أن يحذو حذوه"[6].

أما المجموعة التي وصفها بالمستقلين، "فقد حددها بقوله، معلقا على الاتجاهين السابقين قبل أن يصل إلى الاتجاه الثالث" لم يسلك جميع الشعراء الموريتانيين طريق التقليد والإتباع، ولم يكونوا

1- المصدر السابق، ص: 46

2- ذاته، ص: 54

3- المصدر السابق ذاته ص: 57

4- المصدر نفسه ص:46

5- المصدر نفسه ص: 46

6- محمد المختار ولد أباه: مصدر سابق ص: 54

كلهم من عباد الصنعة، وخدمة البلاغة والبديع، فإن جماعات منهم ولو كانوا قلائل حاولوا – ونجحوا في هذه المحاولات– خلق فن شعري موريتاني أصيل، نابع من عبقرية السكان الذاتية ومعبرا عن مظاهر حياتهم الخاصة مراعين ضرورة تجديد الأسلوب والابتعاد عن اجترار الألفاظ البالية، وترديد المعاني والصور التي ملها السامعون"[1].

وليس هذا المقام يتسع لمناقشة هذا الناقد في سلامة طرحه لا عن "تخلف" الاتجاهين الأولين، ولا عن تميز الثالث عنهما إلا أن الذي لا بد من الإشارة إليه أن ما وصف به الاتجاه الثالث ينبغي عليه أن يسبغه على الاتجاهين السابقين، كما أن ما ألصقه بالأولين لا يسلم منه الثالث، وذلك ديدن الآداب الإحيائية، لا تسلم من التقليد، ولا تخلو من التجديد، بغض النظر عن المشروع الإبداعي، أو الإيديولوجي الذي تحتمي خلفه أو تسعى إلى إرسائه.

وخلال عرضه للسمات الفنية للاتجاه البديعي يطرح الناقد سؤالا مهما في سياق منهجه الذي ارتضاه لدراسته الشعر الموريتاني يتعلق بالأسباب والدوافع التي جعلت هؤلاء الشعراء ينظرون إلى مثله العليا في الشعر بين رياض الأندلس" ويشرح مبررات طرحه هذا السؤال" نظرا لتنائي البلدين في المسافة، ونظرا للفروق الجغرافية والتاريخية، فقد اتسمت الحضارة الأندلسية بمدنية عريقة، في ظلال سماء مدرة، وفوق أرض مخضرة، بينما تعود مستوطنو موريتانيا صحراء، شمسها محرقة، ورمالها رمضاء؛ ولم تنفتح أكمام الثقافة الموريتانية إلا بعد أن انطوت صفحات المدنية العربية الإسلامية في الأندلس"[2].

ويحاول الناقد أن يجد تفسيرا لذلك فيقول: "لعلنا نجد المبررات التاريخية لهذا التأثير حينما نتذكر أن شمال المغرب الأقصى قد مد جسورا واصلة بين شبه الجزيرة والصحراء.. كما نتذكر أن رجال العلم والحكم في المغرب، ظلوا على صلة وثيقة بهذين القطرين ابتداء من ظهور الدعوة المرابطية التي انطلقت من صحراء موريتانيا، وفتحت أزهارها في مراكش، وامتدت ثمارها إلى الأندلس، ولقد كان حكامها ودعاتها يؤدون بين القطرين رسالة الجهاد والعلم والحضارة والإيمان"[3] ونجد جوابا ثانيا

1- المصدر نفسه، ص: 57

2- المصدر ذاته، ص: 52

3- المصدر ذاته، والصفحة ذاتها

حينما نتذكر أن سكان الأقطار المغربية والأندلسية عاشوا في نوع من الغربة الروحية، جعلتهم كسائر المهاجرين يحنون إلى الشرق مهد العروبة والإسلام، ويجتهدون في المحافظة على تدوين سلالاتهم العربية، ويتشوقون "نجدا" والحمى، و رمال "عالج" و"الدهناء" و"طيبة"، والخيف من "منى"، ويتغزلون في "مي" "بثينة" و"سعاد"[1].

خاتمة:

لقد واجهت المنهج التاريخي إجمالا مجموعة من الانتقادات أوجزها صلاح فضل في عنصرين أساسيين:

العنصر الأول: يتمثل في أنه يتكئ على مجالات معرفية وعلمية لا يملك الباحث في الأدب الأدوات التي تمكنه من البحث فيها ، وتجهيز مادته بنفسه ..،

والعنصر الثاني: وهو أخطر من الأول إن البيانات التي يجمعها من هذه المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية غير قادرة على الإطلاق، على الكشف، عن القيمة النوعية للأعمال الإبداعية التي يحللها، فالكشف عن القيمة النوعية لمستوى الشعر أو القصة أو الرواية أو المسرحية، وبيان قيمتها الجمالية هي الوظيفة الحقيقية لدارس الأدب، لأن دارس الأدب وناقده هما الخبيران في الأدب ونقده، والخبرة بالمادة تقتضي القدرة على معرفة المستوى الإبداعي، فإذا تساوت لدى دارس الأدب كل الأعمال الإبداعية ووضعت على نمط واحد، فقد قدرته على التمييز، وتنازل عن مهمته التخصصية في دراسة المادة الأدبية وهذا الكشف عن القيمة النوعية لا تفلح الأدوات المستعارة من المجالات المعرفية الأخرى في تحقيقه عند مقاربة نص إبداعي[2].

ذلك هو المنهج التاريخي وتلك خلاصة أطروحاته العامة وقد أثار، كما لا حظنا كثيرا من الجدل والنقاش حول جدوائيته وكفاءته وحجم المساحة التي استطاع اكتشافها وتحليلها، من العمل الإبداعي الأدبي وبنائه، خاصة بعد أن ولى عصر المناهج النصية وأعادت المناهج ما بعد البنيوية والنقد الثقافي طرح أسئلة النص والسياق على نحو جديد.

1- ذاته، ص: 53

2- د. صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر ص:34-35

المصادر والمراجع (مرتبة ترتيبا ألف بائيا):

- **رينيه وليك:** مفاهيم نقدية ترجمة د. محمد عصفور. سلسلة عالم المعرفة العدد 110 الكويتفبراير 1987
- **شوقي ضيف:**1) تاريخ الأدب العربي . دار المعارف . ط. 11. القاهرة (د.ت).
  2) التطور والتجديد في الشعر الأموي. دار المعارف . ط 2 . القاهرة (د .ت)
- **صالح بن عبد الوهاب الناصري:** الحسوة البيسانية في الأنساب الحسانية . نشر بعناية الحسن ولد صالح نواكشوط 2003.
- **صلاح فضل:** مناهج النقد المعاصر . الدار البيضاء 2001.
- **طه حسين:** 1) في الأدب الجاهلي . دار المعارف ، ط 7 القاهرة (د .ت) .

  2) حديث الأربعاء . دار الكتاب اللبناني . بيروت 1980
- **عمر محمد الطالب:**منهج الدراسات الأدبية الحديثة . دار اليسر . الدار البيضاء 1988
- **محمد برادة:** محمد مندور والتنظير للنقد العربي . دار الآداب . ط 1 بيروت 1979
- **محمد المختار ولد أباه:** الشعر والشعراء في موريتانيا . الدار التونسية للتوزيع 1987
- **محمد مندور:** النقد المنهجي عند العرب . دار نهضة مصر للطباعة . القاهرة (د.ت)
- **محمد اليدالي:** أمر الولي ناصر الدين . منشور ضمن كتاب نصوص من التاريخ الموريتاني . تحقيق محمذ ولد باباه . بيت الحكمة . تونس 1990

تطور المفهوم النحوي في النظرية النحوية العربية، البناء للمفعول نموذجا (دراسة موازية)

يحي ولد الصغير
قسم اللغة العربية

المقدمة

تعتبر ظاهرة المصطلح مسألة شائكة، لما تكتنفه من خصائص حاول النحاة والمناطقة سبرها قديما وحديثا، عبر التسلسل السنكروني للعلوم، للبحث عن ضوابط تعدّد معايير وسم المفاهيم والمتصورات للتعبير عن الظواهر المدروسة. وقد بدأ النحاة العرب بالبحث "في المصطلح النحوي للسعي إلى تأريخ ظهوره وتبلور مفهومه الفني وتأرجحه بين أكثر من مفهوم" ولكن ذلك اصطدم "بنفس المصاعب التي تعترض سبيل البحث في نشأة النحو وتكون مادته وتطوّرها" (عبد القادر المهيري 1986: 477). وإذا كانت دراستنا هذه تستدعي تجاوز معضلة المصطلح النحوي باعتبار أنّ فترة المخاض في التفكير النحوي حسب المهيري سابقة على سيبويه؛ فإنّ غياب مستندات كافية لدراسة تاريخية المصطلح النحوي، ونقصد هنا "البناء للمفعول" أو "البناء للمجهول" تكوّن معضلة أخرى.

لقد بدأ وعي النحاة منذ القديم بأهمية المصطلح في الدراسة النحوية، تجلّى ذلك في محاولات تعريفه في المؤلفات النحوية إلى حدود كتاب التعريفات للجرجاني، من خلال جدولة خصوصياته واستنباط " سماته المميزة" بالمقارنة والقياس وحمل الفروع على الأصول أو الاشتقاق. ويبدو من القضيتين الأساسيتين اللتين حكمتا دراسة المبني للمفعول، وهما كونه بنية أصلية، من جهة، أوبنية فرعية تحويلية يرتقي فيها المفعول إلى محل الفاعلية، من جهة أخرى، بما أن الفاعل لا يمكن أن يبقى شاغرا من الناحية الإعرابية التركيبية. فيحلّ المفعول محله في الظاهرة المدروسة دون أن يتعرّى من سماته الدلالية التي تسمه بدور المتحمّل Patient وتسلب منه دلالة المنفذية Agentivité لعلل نحوية تُبقي الفروع متميزة عن الأصول رغم حلولها محلها.

إن موضوعنا هذا لا يعتمد الغوص في دراسة الأبنية الإعرابية الدلالية وإنّما يسعى من أجل الوقوف على الخصوصيات أو السمات التي جعلت هذا النحوي أو ذاك يسم الظاهرة بـ "س" أو "ص" بما أنّ بحثنا يروم دراسة الجهاز المصطلحي لظاهرة البناء للمفعول؛ لتوضيح سيرورة هذه الظاهرة وتاريخيتها، من الناحية الإعرابية التركيبية. نشير إلى أنّ التسلسل الزمني التاريخي مفقود بين المؤلفات النحوية "فما ضاع من كتب النحاة في مراحل متعاقبة أكثر مما وصلنا" (قريرة (2003: 12)، مع أنّ كتب الشروح[1] قد حفظت مصطلحات الكتب المشروحة المفقودة. هذا إذا ما اعتبرنا "أنّ الوثائق التي يمكن أن تكون شاهدة على فترة المخاض وممثلة للخطوات الأولى للتأليف النحوي لم يبق لنا منها شيء بل إنّ أثرها قد امّحى في فترة مبكرة، وانعدام الوثائق يمثل عقبة في سبيل تتبع المصطلحات والوقوف على سيرورتها مرورا بالاستعمال المجازي ووصولا إلى تكريس المصطلح" (المهيري (1989: 478).

إنّ هذه العوائق وغيرها ترغم الدارس على توخي منهج يكون ردفا للمنهج التاريخي. ولذلك سنعتبر السياق النحوي، بقدر المستطاع، لتحديد مقاصد النحويين واعتباراتهم لمختلف التسميات الاصطلاحية الدالة على مفهوم البناء للمفعول باعتباره اختزالا للجملة أو تحويرا لها أو باعتبار بنية أصلية للتعبير عن دلالات مربوطة بمقامات معينة عددها السيوطي عندما ذكر أنّ الفاعل "يحذف ... لغرض، كعلم وجهل وضعة ورفعة وخوف وإبهام ووزن وسجع وإيجاز" (السيوطي (1997: 518).

فما هذه المصطلحات التي ذكرها النحاة للتعبير عن الظاهرة؟ وما المعايير والخلفيات النظرية التي وضعوها من خلالها؟ هذه الأسئلة هي التي نسعى إلى الجواب عنها في المحاور الآتية.

ا- الثبت الاصطلاحي لإجراء مفهوم البناء للمفعول في أهم المؤلفات النحوية

نشير في مستهل جدولتنا للمفاهيم المستعملة لتأدية مصطلح البناء للمفعول أننا سنعتمد طريقة تسند لكل مفهوم رقما يحدده؛ وإذا ما تكرر المفهوم في استعمال النحاة سيتكرر الرقم ضرورة:

1- كتب الشروح تذكر المصطلح المستعمل في الكتاب المشروح والمصطلح المستعمل من قبل الشارح.

المؤلِّف	المؤلَّف	المصطلح	السياق الذي ورد فيه المصطلح	ص	تاريخ الصدور
سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (... - 180 هـ)	الكتاب، ج1	1- المفعول الذي لم يتعدّ إليه فعل فاعل ولم يتعدّه فعله إلى مفعول. 1ó- المفعول الذي لم يتعدّه فعله ولم يتعدّ إليه فعل فاعل. 3- المفعول الذي تعداه فعله إلى مفعول	"و **المفعول الذي لم يتعدّ إليه فعل فاعل ولم يتعدّه فعله إلى مفعول آخر**، والفاعل والمفعول في هذا سواء، يُرفع المفعول كما يُرفع الفاعل لأنّك لم تُشغّل الفعل بغيره وفرّغته له، كما فعلت ذلك في الفاعل.... **والمفعول الذي لم يتعده فعله ولم يتعدّ إليه فعل فاعل** فقولك ضُرِب زيد ويُضرب عمرو ... فجميع ما تعدّى إليه فعل الفاعل الذي لا يتعداه فعله إلى مفعول يتعدى إليه فعل **المفعول الذي لا يتعداه فعله**" هذا باب **المفعول الذي يتعداه فعله إلى مفعول** وذلك قولك: كُسي عبدُ الله الثوب، وأُعطي عبد الله المال.	42-33	180هـ
المبرّد (210-285هـ)	المقتضب الجزء الأول	4- المفعول الذي لا يذكر فاعله.	"هذا باب **المفعول الذي لا يذكر فاعله** وهو رفع نحو قولك ضُرِب زيد ... وإنّما كان رفعا وحدّ المفعول أن يكون نصبا لأنّك حذفت الفاعل ولا بدّ لكل فعل من فاعل؛ لأنه لا يكون فعل ولا فاعل ... فلما لم يكن لفعل بدّ من. وكنت ههنا قد حذفته أقمت المفعول مقامه، ليصبح الفعل بمقام فاعله".	50	ت286هـ
ابن السرّاج، أبو بكر محمد بن السرّي النحوي البغدادي (316هـ)	الأصول الجزء الأول	5- المفعول الذي لم يسم من فعل به 6- فعل بُني للمجهول 7- لم يذكر من فعل به 8- المبني على فعل بُني للمفعول 9- لم تذكر من فعل به	"شرح الرابع من الأسماء المرتفعة وهو **المفعول الذي لم يسم من فعل به** إذا كان الاسم مبنيا على **فعل بُني للمجهول ولم يذكر من فعل به**، فهو رفع وذلك قولك: ضُرب بكر ... **فبني الفعل للمفعول** على فُعل ... وارتفاع المفعول بالفعل الذي تحدثت به عنه كارتفاع الفاعل إذا كان الكلام لا يتم إلاّ به ولا يستغنى دونه ولذلك قلت: إذا كان **مبنيا على فعل بُني للمفعول** أردت به ما أردت في الفاعل من أنّ الكلام لا يتم إلاّ به وقلت ولم **تذكر من فعل به**؛ لأنك لو ذكرت الفاعل ما كان المفعول إلاّ نصبا وإنّما ارتفع لما زال الفاعل وقام مقامه"	77-76	316 هـ
	الموجز	10الذي لم يسم من فعل به	"والرابع**الذي لم يسم من فعل به** وبُني فعل خُصّ به"	30	316 هـ
الزجاجي،	الإيضاح في	11- ما لم يسم	"... إنّ الأسماء لما كانت تعتورها المعاني، فتكون فاعلة	69	340 هـ

عبد الرحمن بن إسحاق (...- 337 أو 339)	علل النحو	فاعله 12- المفعول ناب منابه	ومفعولة ومضافا ومضافا إليها ، ولم تكن في صورتها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة جُعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني، فقالوا: ضرب زيد عمرا، فدلّوا برفع زيد على أنّ الفعل له، وبلفظ عمرو على أنّ الفعل واقع به. وقالوا: ضُرب زيد، فدلوا بتغيير أول الفعل ورفع زيد على أنّ الفعل **ما لم يسم فاعله وأنّ المفعول ناب منابه.**		
الفارسي (...- 377)	الإيضاح[1]	13المبني للفاعل 14 الفعل المبني للمفعول به	"... فعرفت وأكرمت **مبني للفاعل**، وإن **بنيته للمفعول** به قلت أُكرم زيد وعُرف خالد[2]"		
ابن جنّي، (ت - 392)	سرّ الصناعة ج1	11- ما لم يسم فاعله	"قضى النحويون على موضع الجار والمجرور إذا أُسند الفعل إليهما بأنهما في موضع رفع ... وكذلك**ما لم يسم فاعله** نحو سير بزيد"	148	392 هـ
	المحتسب الجزء الأول	15- بناء الفعل للمفعول	"... ثم أنهم لم يرضوا له بهذه المنزلة [المفعول به] حتى صاغوا الفعل له وبنوه على أنّه مخصوص به، وألغوا ذكر الفاعل مُظهرا أو مُضمرا فقالوا ضُرب عمرو؛ فاطّرح ذكر الفاعل البتة ... وأسندوا بعض الأفعال إلى المفعول دون الفاعل البتة ... فإذا أثبتّ بهذا كلّه قوة عنايتهم بالفضلة حتى ألغوا حديث الفاعل معهما **وبنوا الفعل لمفعوله** فقالوا ضُرب زيد حسُن قوله تعالى "وَعُلِّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا"	345	471 هـ
الجرجاني عبد القاهر (ت 471)	المقتصد في شرح الإيضاح	16- البناء للمفعول	"الضرب الثاني إلي هو غير المتعدّي ... لا يكون فيه **البناء للمفعول**؛ لأنّ حقيقة ذلك أن تختزل الفاعل وتضع المفعول موضعه"	345	471 هـ
		17- فعل بُني للمفعول به	"وكلّ **فعل بُني للمفعول به** ضُمّ الصدر منه"	529	
الزمخشري،	المفصل في	18- الفعل المبني	"**الفعل المبني للمفعول** هو ما استغن عن فاعله فأقيم	116	

1- لم نرجع إلى "الإيضاح العضدي" باعتبار أنّ السياق الذي ورد فيه المصطلح المدروس موجود في شرح الجرجاني.

2- أخذت هذا الكلام من كتاب (المقتصد في شرح الإيضاح" للجرجاني (عبد القاهر)، المجلد الأول: 334)، بما أنه شرح لكتاب الفارسي المذكور أو لكتابيه كما جاء في تقديم المحقق لكتاب "المقتصد في شرح الإيضاح" المذكور يقول المحقق في الصفحة 13 من التقديم "وجدت في كتاب عبد القاهر "المقتصد" الذي شرح فيه كتابي أبي ... "الإيضاح في النحو" و"التكملة في الصرف" خير معين لي".

/497) (528	النحو	للمفعول 19- فعل ما لم يسم فاعله	المفعول مقامه وأُسنِد إليه معدولا عن صيغة فَعَل إلى فُعل ويسمّى **فعل ما لم يسم فاعله**"		
ابن يعيش (/553 643 هـ)	شرح المفصل، المجلّد الثاني المجلّد السابع	19- فعل ما لم يسم فاعله 20- المفعول الذي لم يسم فاعله	"اعلم أنّ **المفعول الذي لم يسم فاعله** يجري مجرى الفاعل في أنّه بني على فعل صيغ له على طريقة فُعل كما يُبنى الفاعل على فعل صيغ له على طريقة فَعَلَ ويجعل الفعل حديثا عنه، كما كان حديثا عن الفاعل في أنّه يصحّ به وبفعله الفائدة ويحسن السكوت على الفاعل ويصاغ لمن وقع منه ويقال له **فعل ما لم يسم فاعله**"	69	643 هـ
ابن الحاجب (/571 646)	الكافية[1]	19 فعل ما لم يسم فاعله	فعل ما لم يسم فاعله هو ما حذف فاعله		646هـ
الاستراباذي رضي الدين (ت 684- 688)	شرح الرضي على الكافية ج4	19- فعل ما لم يسم فاعله 21 فعل المفعول الذي لم يسمّ فاعله 22 المبني للمعول	"**فعل ما لم يسم فاعله أي فعل المفعول الذي لم يسمّ فاعله** وإنّما أضيف إلى المفعول؛ لأنّه بُني له ... وإنّما اختير **للمبني للمفعول**؛ هذا الوزن الثقيل دون المبني للفاعل لكونه أقل استعمالا منه"	128	684 هـ
الاستراباذي ركن الدين (ت715 هـ)	الوافية في شرح الكافية	23- مفعول ما لم يسم فاعله 20- المفعول الذي لم يسم فاعله	"وقوله **مفعول ما لم يسم فاعله**[2]كل مفعول حُذف فاعله وأقيم هو مقامه وشرطه أن يعين صيغة الفعل إلى فُعل أو يُفعل ... أعلم أنّه ... ذكر**المفعول الذي لم يسم فاعله**؛ لأنّه كما ذكر تعريف الفاعل لم يدخل فيه مفعول ما لم يسم فاعله. ويجب إفراده بالذكر؛ لأنّه من المرفوعات		
ابن هشام (ت 708 هـ)	الجامع الصغير في النحو	24-النائب عن الفاعل	"باب النائب عن الفاعل، يُحذف الفاعل للجهل به أو لغرض لفظي أو معنوي، فينوب عنه في أحكامه كلّها مفعول به"	79	761 هـ
	مغني اللبيب	24- النائب عن الفاعل	"يجوز في نحو "أخوه" من قولك: زيد ضُرب في الدار أخوه، أن يكون فاعلا بالظرف لاعتماده على ذي الحال	262	911 هـ

1- لم أرجع إلى كتاب الكافية وإنّما استقيت المصطلح من شرح الرضي على الكافية.

2- نلاحظ تضاربا في نسبة تسمية المصطلح لابن الحاجب من قبل الشارحين وهما الاستراباذي رضي الدين والاستراباذي ركن الدين، فالأول نسب إلى ابن الحاجب مصطلح فعل ما لم يسم فاعله، والثاني نسب إليه مفعول ما لم يسم فاعله وهما تسميتان مختلفتان كما سيأتي؛ إذ لا نعرف إن كان ابن الحاجب استعمل المصطلحين أم لا؟.

			وهو ضمير زيد المقدّر في ضُرب وأن يكون نائبا عن فاعل ضُرب على تقديره خاليا من الضمير"		
السيوطي (ت 911 هـ)	همع الهوامع	25- نائب الفاعل	"قد يترك الفاعل لغرض لفظي أو معنوي كالعلم به .. أو الجهل به ... أو تعظيم ... أو تحقير ... أو خوف منه ... أو خوف عليه ... فينوب عنه المفعول به"	262	911 هـ
الشنقيطي أحمد الأمين	الدرر اللوامع	25- نائب الفاعل	"شواهد على نائب الفاعل"	292	1331 هـ

III- ضبط السمات المحددة لمفهوم البناء للمفعول عند النحاة

نلاحظ من خلال الجدول أعلاه تعدد المصطلحات وتداخلها نظرا إلى ما يكتنف الظاهرة المدروسة من التباس يعود إلى تداخلها مع بعض الظواهر اللغوية الأخرى. وسنحاول في هذا المجال توضيح الأسس التي أنبنى عليها المصطلح في الآثار المذكورة مع العلم أن بعض النحاة استعمل أكثر من مصطلح.

1- المصطلح عند سيبويه

نلاحظ أنّ تسمية الظاهرة المدروسة عند سيبويه مرتبطة بالإعراب والعمل. ويتضح ذلك من استعماله لمفهوم التعدية "المفعول الذي لم يتعدّ إليه فعل فاعل ولم يتعدّه فعله إلى مفعول آخر". ويعني ذلك عملية الوسم الإعرابي أي وصول عمل الفعل إلى متعلّقاته. فالمفعول في ضُرب زيد مكانه شاغر إذ "لم يتعد إليه فعل فاعل" باعتبار أن الفاعل "الأصلي" حلّ محلّه "الفاعل النحوي" الذي كان مفعول به إن اعتبرنا أن البناء للفاعل أصل تولّد من البناء للمفعول مع أن سيبويه لم يتوجه هذا التوجه حسب اطلاعنا، لأنه ساوى بين البنيتين، نستنتج ذلك من قوله: "والفاعل والمفعول في ذلك سواء" ويقصد "المفعول المرفوع" باعتبار أنّ البناء للمفعول ضرب من اللزومية "يُرفع المفعول كما يرفع الفاعل؛ إذْ لا فرق عند سيبويه بين فاعلي: ضُرب زيد، وضرب زيد. ولكن الدراسات اللسانية الحديثة تفرّق بينهما من الناحية الدلالية وإن كانا متشابهين من الناحية الإعرابية "الشكلية"؛ فزيد الأولى متحمل Patient والثانية منفذ Agent. وما نلاحظه في المصطلح السيبويهي أنه جاء واصفا للظاهرة باعتبار أنّ الفعل فيها لم يتعد فاعله "الشكلي" إلى محل المفعولية ولذلك جعل سيبويه الظاهرة المدروسة موازية للبناء للفاعل.

استعمل سيبويه مصطلحين أثنين للتعبير عن الظاهرة المدروسة: ركز في (1/1) على "ارتقاء" المفعول به إلى حيّز الفاعلية؛ "لأنك لم تشغل الفعل بغيره"؛ إذ يشبه البناء للفاعل في "التعدي والاقتصار ... لأنّ معناه متعدّيا إليه فعل الفاعل وغير متعد إليه فعله؛ سواء"، فالمتكلّم أراد ذلك قصدا؛ والمفعول "المرفوع" هو البؤرة Focus أو المعلومة الجديدة New؛. يختلف (2) عن (1/1) من جهة زاوية النظر؛ إذْ تمّ التركيز هذه المرة على فعل المفعول أو المفعول الذي يتعدّاه فعله لتمييزه عن فعل المعول أو المفعول الذي لم يتعده فعله/ ولم يتعد إليه فعل فاعل، في طلبه لموضوعاته Arguments، فـ(1/1) أقلّ متعلّقات من (2) مع الإشارة إلى أنّ الأوّل ليس مشتقا من الثاني، وإنّما يمثل بنية مستقلة حسب سيبويه؛ إذْ ليس بمجرّد طلب فعل المفعول لمتعلّق فاعل (مفعول معنى) يجعل منه بنية فرعية على بنية البناء للمعلوم؛ لأنّ الفاعل الحقيقي هو المتكلم[1]؛ إذْ هو الذي يوزع الشؤون[2] الدلالية أو الوظائف النحوية. وربما يعود استعمال المصطلحين المذكورين إلى أن التغيير في الظاهرة المدروسة يُصيب الفعل كما يُصيب الاسم؛ فقد بدأ سيبويه بالاسم أي المعرب /المعمول في المصطلح الأول ثم عاد إلى الفعل العامل دون أن يجعل الظاهرة تحول لظاهرة أخرى كما أشرنا.

جاء المصطلح عند سيبويه مركبا، نعني بذلك أنّه يصف عملية إجراء الظاهرة النحوية بما أنّه يعرّف بالظاهرة بحكم كونه من الرواد في الدراسات النحوية العربية نسبة إلى المتاح؛ ولذلك جاء المصطلح عنده غامضا، ونصه طويل إلى حدّ الإسهاب.

2- المُبرّد

جاء المصطلح (4) أقل حدّة من المصطلحات الثلاثة الأول الموجودة عند سيبويه، وإن كان لا يختلف كثيرا عنهما من حيث عدم توفر مقياس الدقة في الاصطلاح ونقصد بذلك التعبير عن الظاهرة المدروسة بأقل ما يمكن. ومن الواضح أن المصطلح (4) يختلف عن سابقِيه من حيث المنطلقات أو من حيث السمات النحوية الدلالية؛ فالمبرّد، في تفسيره للظاهرة، لجأ إلى الأصول

1- أنظر شرح الرضي على الكافية، ج1: 57، 63

2- هذا المفهوم أي "الشأن" اقترحته اللجنة العلمية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة نواكشوط؛ فالترجمة التي استعملها لمفهوم rôle هي الدور.

النحوية. فالأصل في الجملة الفعلية أن تتألّف من فعل وفاعل ... إلخ، يتضمّن كلّ السمات التركيبية، الصرفية، الدلالية ... التي تخوّل له أن يكون فاعلا طرازيا يحمل شأن المنفذ. ولذلك أشار المبرد إلى أنّه "لابدّ لكل فعل من فاعل"؛ إذْ أنّه عندما يتم حذف الفاعل يختل التركيب في البنية باعتبار غياب شأن المنفذية، ولذلك كان لزاما أن يرتقي المفعول به إلى حيّز الفاعل؛ على أنّ ما أشار إليه سيبويه لا يفهم منه دلالة حذف الفاعل وحلول المفعول محله خلافا للمبرّد بما أنّ الأوّل ركّز على مفهوم التعدية واللزوم في الفعل المبني للمفعول بعمله الرفع في حيّز النصب كما بيناه.

3- ابن السراج

نجد عند ابن السراج تواتر أربعة مصطلحات وهي (5، 6، 7، 8)، إذ يحدد (5، 7) مفهوم الإخفاء أو الحجب أو الزوال، ويحدد (6، 8) صيغة الفعل من حيث البناء وما يترتب عن ذلك من ترك للفاعل ورفع للمفعول الحال محله. وما يلفت الانتباه أنه يبني الفعل تارة للمجهول وهو هنا يقصد الفاعل المحذوف وتارة يبنيه للمفعول الذي اكتسب سمة الفاعلية. ولم يذكر ابن السراج المعاني التي يتطلب حضورها اختفاء الفاعل، وربما يعود ذلك إلى اهتمامه بمتعلّقات الفعل Valence من حيث الاختزال؛ "فإن كان الفعل يتعدى إلى مفعول واحد... أزلت الفاعل ... فصار المفعول يقوم مقام الفاعل وبقي الكلام بغير اسم منصوب؛ لأنّ الذي كان منصوبا قد أرتفع" (ابن السراج (د، ت)، ج1: 78). وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار ابن السراج ممن يدرجون الظاهرة المدروسة في حيز الفرعية لبناء أصلي؛ مع أننا لم نجده في موضع من مواضع الباب قد استعمل مفاهيم توحي بأصلية البنية فعل، فاعل، مفعول به؛ وفرعية فعل، نائب فاعل بصورة واضحة. ولكن عملية رفع المنصوب واختزال الجملة الذي تحدث عنه يعتبران مؤشران على عملية التحويل.

لم يذكر ابن السراج في كتاب الموجز إلاّ المصطلح (5) ولكنه أضاف نوعا من التحديد للظاهرة، إذ اختزلها في نوع من الأفعال الخاصّة؛ لأنّها "بُني فعل خُصّ" بها ولا يقصد هنا الأفعال الملازمة للبناء للمفعول وإنّما يذهب إلى الخصوصيات الصرفية التركيبية أو الصرفية الإعرابية للصيغة التي جُعلت لهذه الأفعال باعتبار أنّ صيغة فُعِلَ مشتقة أو مولّدة من صيغة فَعَل وهنا يتأكّد معنى التحويل. ولكن يمكن أن نذهب مذهبا معاكسا إذا ما أوّلنا تلك الميزة التي يكاد ينفرد بها ابن السراج وهي اعتباره "المفعول الذي لم يسمّ فاعله" رابع الأسماء المرفوعة والتي هي المبتدأ والخبر والفاعل.

فسيبويه قد أعتبر أنّ "المفعول الذي لا يتعدّاه فعله ..." بمثابة الفاعل في تعلّق الفعل به أو إسناده له باعتبار أنّ "الفاعل والمفعول في ذلك سواء يُرفع المفعول كما يرفع الفاعل لأنّك لم تشغل الفعل بغيره" أي أنه لا يضيف مرفوعا جديدا. أما ابن السراج فقد أضاف مرفوعا رابعا؛ لأنّه "بني فعل خُصّ به". وبذلك لا يكون البناء للمفعول صيغة تحويلية؛ نظرا إلى أنّه ضرب آخر من اللزومية يستعمله المتكلّم في مقامات معينة.

4- الزجاجي

أول ملحوظة نوردها حول مصطلحي الزجاجي (11)، (12) أنّ سياق الكلام جاء في "باب القول في الإعراب لما دخل في الكلام". ثم أنّ الزجاجي تساءل عن الغرض من الإعراب أو فائدته "ما الذي دعا إليه واحتيج إليه من أجله وهذا يخوّلنا القول: إنّ مصطلح "ما لم يسم فاعله" مرتبط بالإعراب والعمل بما أنّ الإعراب يكشف عن السمات النحوية غير الكامنة في الدلالة المعجمية للأسماء؛ لأنّ معاني الفاعلية والمفعولية والإضافة معاني مجردة تعتور الاسم في الإجراء؛ نظرا لوقوعه في حيّز الرفع أو النصب أو الجر الموسومة بعلامات الإعراب أو ما ينوب عنها من صرافم[1] إعرابية وتصريفية، فالرفع في الجملة الفعلية يجعل الاسم فاعلا، والنصب يجعله مفعولا. ولكن هذا المفعول قد يحلّ محلّ الفاعل فيتغيّر أوّل الفعل لذلك، ويختفي شأن المنفذ، فيرتقي الشأن الدلالي "متحمل patient" محله؛ نظرا إلى مبدأ "سُلّمِية الشؤون الدلالية" التي بينها الفاسي الفهري (1986: 85-91). تلك السُّلّمِية التي تجعل من اقتراب المفعول من حيز العاملية كافيا لوسمه بسمات الفاعلية، أو النيابة عنها حسب المصطلحات النحوية. ولذلك يمكن أنْ نعتبر أنّ مصطلح الزجاجي قد وقع التركيز فيه على عملية إخفاء الفاعل الحقيقي أي القائم بالفعل باعتبار أنّ العملية تحويل أو اشتقاق من تركيب أصلي هو البناء للفاعل.

ويتضح ذلك من قول الزجاجي "وأنّ المفعول قد ناب منابه". وقد أعتبر الزجاجي بناء على ذلك أنّ الجملة: ضرب زيد عمرا؛ بُني فيها الفعل للفاعل موضحا أن رفع زيد دليل "على أنّ الفعل له" كما

1- الصرافم جمع صرفم، وهو الوحدة الصرفية، ترجمة لكلمة morphèmes بالفرنسية أي الوحدة الصرفية، وقد اختار لها الأستاذ عبد القادر لمهيري هذه الترجمة من باب التسهيل وترجمة المفهوم ترجمة بسيطة، وقد اتبعه جل أساتذتنا.

أعتبر أنّ رفع زيد في: ضُرب زيد؛ دلالة على أنّ هذه الصيغة صيغة "ما لم يسم فاعله" التي تقتضي تغيير أوّل الفعل وتغيير المحلاّت الإعرابية للمتعلّقات بحذف المتمم الذي سيحلّ محل الفاعل.

5- الفارسي

ركّز أبو علي الفارسي في المصطلح الذي استعمله وهو المصطلح رقم (14) في ترتيبنا للمصطلحات التي أطلقها النحاة على الظاهرة المدروسة أي "الفعل المبني للمفعول به"، ركز على الفعل، حاصرا الظاهرة في المفعول به. وذلك ما يوافق شأن المحور أو المتحمل بما أنّه يحصر الظاهرة في الفعل المتعدي وهو عنده "ما نصب مفعولا به" (المقتصد في شرح الإيضاح: 346-347) دون الفعل اللازم باعتباره "لا يتعدّى" (ن. م، ن. ص) إلى مفعول به إلاّ إذا تمت تعديته بالهمزة أو بالباء أو بالتضعيف (ن. م، ن. ص)، مع أنّ مفهوم التعدية كان أوسع عند سيبويه؛ إذْ يعتبر أنّ الفعل اللازم يتعدّى إلى المفاعيل الأخرى غير المفعول به بلا واسطة مثله مثل الفعل المتعدّي. فالظاهرة من جهة ظاهرة إعرابية باعتبارها اختزالا لشأن دلالي هو شأن المنفذ. وهي من جهة أخرى ظاهرة صرفية إعرابية لما يطرأ على الفعل من زوائد أو صرافم تتصل به مباشرة، كالهمزة والتضعيف أو تتصل به بصورة غير مباشرة كالباء أو ما يسمى بحروف التعدية الموصلة لعمل الفعل إلى متمم تسمه إعرابيا. فالفارسي ركّز، إذن، من خلال المصطلح الذي استعمله على مفهوم العاملية أي العامل في الجملة وهو الفعل. فإن بُني للفاعل تطلّب فاعلا حقيقيا بغضّ النظر عن فاعل "مات" وما يشبهه من الأفعال، وإن بُني للمفعول به تطلّب فاعلا هو مفعول به في المعنى؛ لأنّ صيغة الفعل المبني للمفعول "تنتقي" الوحدة المعجمية التي تتوفر فيها سمات الفاعل والمفعول.

6- ابن جنّي

بدأ المصطلح مع الزجاجي يرتقي إلى درجة من الوضوح والاختزال تمكن الدارس من الحديث عن "تكريس المصطلح" وذلك ما وجدناه عند ابن جنّي في (11)، (15). وقد تميز ابن جني في دراسة "ما لم يسم فاعله" بحديثه عن الإسناد وعن البناء. فالإسناد عنده هو لزوم الظاهرة حالة ما كإسناد الفعل للفاعل أو إسناد الخبر للمبتدأ، يقول: "وأسندوا بعض الأفعال إلى المفعول دون الفاعل البتة". أي أنّ بعض الأفعال لازمت البناء للمفعول إلى حدّ أنّه يتعذّر بناؤها للفاعل والعكس بالعكس. وأما البناء، فهو ألصق بـ"مرفولوجية" الوحدة المعجمية؛ لأنّ اسم الحدث إذا أُريد به الفاعل يُبنى بناء

معينا على وزن فَعَل أو فَعِل أو فَعُل[1] ... وإذا أريد به المفعول أي البناء للمفعول أو المجهول بُني بناء مخصوصا على وزن فُعِل. ولكن البِنائَيْنِ يتحكم فيهما التركيب. وذلك ما يحدد مركزية الإعراب في المفهوم الواسع للنحو، وبالتالي، فما يميّز الإسناد من البناء حسب ابن جنّي هو: أنّ الأخير ملازمة الشيء لحالة واحدة في التركيب كملازمة بعض الأفعال للبناء للمفعول. أمّا الإسناد فهو علاقة تربط بين عامل ومعمول من أجل تأدية معنى نحويا أو هو تغير لصيغة الفعل حسب المقام. ولكن ما يميز ابن جنّي عن النحاة قبله في دراسة هذه الظاهرة من زاوية إعرابية تركيبية هو أن البناء للمفعول هو غاية تمكن الفضلة. يتأكّد ذلك بالرجوع إلى "المحتسب" عند شرح ابن جنّي للآية "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" البقرة/31، حيث بيّن سُلّمِية أو تدرج المفعول به (المحتسب: 65_66) من كونه عنصرا فضلة إلى اعتباره "ربّ الجملة". ويمكن أن نوجز هذه السُلّمِية في المراحل التالية:

1)الأصل في وضع المفعول أن يكون فضلة، نحو: ضرب زيد عمرا، 2) العناية بالمفعول: تقديمه على الفاعل، نحو: ضرب عمرا زيد، 3) ازدياد العناية به كتقديمه على الفعل "الناصبه"، نحو: عمرا ضرب زيد، 4) تظاهر ازدياد العناية به وبلوغه ربوبية الجملة وخروجه عن حيز الفضلة، نحو: عمرو ضربه زيد، 5) ازدياد تظاهر ازدياد العناية به كحذف الضمير العائد Anaphore عليه، نحو: عمرو ضرب زيد، 6) التمكن والحلول محل الفاعل: بناء الفعل له، وتعتبر الدرجة السادسة هي المرتبة القصوى في السُلّمِية حسب ابن جنّي.

نستنتج من هذا التدرج للمفعول به من المتممية إلى العمادة أهمية المفعول به في عملية الإخبار أو التواصل حسب المقام إلى درجة صياغة الفعل له، بل أكثر من ذلك، ظهور نوع من الأفعال ملازمة للبناء للمفعول حسب دراسة الأستاذ الهيشري. وبما أنّ المفعول به وظيفة نحوية أو شأن دلالي قد يرتقي إلى أعلى مرتبة في السُلّمِية الدلالية؛ فإنّ الظاهرة المدروسة قد اشتق لها اسم من وظيفة المفعول. وبما أنّ بنية الفعل تتغيّر، نظرا لذلك لإقصاء شأن دلالي أو لامتصاص الإعراب كما يرى Chomsky نقلا عن الفاسي الفهري، فإنّ الظاهرة المدروسة ظاهرة تركيبية إعرابية؛ لأنّ الفعل بُني للمفعول ولأنّ "المفعول المرفوع" يقتضي ذلك أو؛ لأنّ المتكلّم قصد تجاوز الفاعل

1- اكتفينا بوزن الفعل الثلاثي

الحقيقي إلى الفاعل غير الحقيقي، أو إلى المفعول المعنوي. وإذا كان المفعول به يرتقي إلى هذه الدرجة، فيُرفع للدلالة على الفاعلية، فإنّ الفاعل يتم إنزاله إلى حيّز المتمم في البناء الجعلي. فينصب للدلالة على المفعولية نحو: أخرج زيد عمرا[1]. وإذا كان الفاعل عند حذفه يقدّر بالضمير نحو: جاء يضحك؛ فإنّ المفعول به قد يحذف لفظا ويراد معنى وتقديرا كما يرى ابن يعيش (شرح المفصل، ج2: 39) نحو قوله تعالى: "الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ" (البقرة/275)؛ وقوله تعالى: "اللهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ" (الرعد/26). فحضور الضمير العائد أو حذفه دلالة على طلب التخفيف. ولذلك، فحذف الضمير العائد المنصوب على المفعولية ليس دليلا على عدم أهمية المفعول به وإنّما يدل على سعي المتكلّم نحو المجهود الأدنى، تماما كاختزال الفاعل في بعض المقامات.

وقد يحذف المفعول به مع أنّ الفعل يطلبه، فيصبح "نسيا منسيا" تماما كحذف الفاعل في عملية البناء للمفعول، فقد أشار ابن يعيش في باب حذف المفعول إلى أنّ المفعول به قد يحذف إلى درجة أن يشبه فعله بـ"جنس الأفعال غير المتعدية كما يُنسى الفاعل عند بناء الفعل للمفعول" (ابن يعيش، ج2: 39)، فالفاعل والمفعول به، إذن، "يتشابهان" في الثلاثية المذكورة والتي يوضحها الجدول التالي:

الفاعل	المفعول به
ينزل إلى المفعولية	يرتقي إلى الفاعلية
يُحذف لفظا ويُراد معنى	يُحذف لفظا ويُراد معنى
يُصبح بعد الحذف نسيا منسيا بعد نيابة المفعول عنه	يُحذف ويصبح نسيا منسيا

ولذلك يمكن إعادة النظر في مسألة انتماء الفاعل للنواة الإسنادية وجعل المفعول في درجة ثانية؛ لأنّه إذا كان لا يوجد فعل بلا فاعل؛ فإنّه لا يوجد فعل دون مفعول أو متأثر أو متحمّل. فزيد في: جاء زيد مفعول به في المعنى؛ لأنّ "زيدا" هو مفعول حدث المجيء بما أنّه هو الذي وقع الفعل به ولأنّ هذا الصنف من الجمل يدمج الفاعل والمفعول في حيّز واحد باعتبار أن القائم بالحدث والواقع

1- مفعول الجعل الذي هو في الأصل فاعل.

به الحدث ذات واحدة. ولذلك يستغنى عن ذكر المفعول به لفظا بما أن الوحدة المعجمية المرفوعة التي تم بها المعنى تحمل معنى المفعولية. ومن ثمّ يتم الاستغناء هنا عن المفعول به في هذا الصنف الموسوم باللزومية، على غرار الاستغناء عنه في البناء للمفعول. وإذا ما أردنا صياغة الجملة صياغة جديدة من أجل توضيح الظاهرة الإعرابية الدلالية المذكورة وهي أنه لا فعل إلاّ بمفعول على غرار "لا يكون فعل ولا فاعل" حسب عبارة المبرد، يمكن أن نذكر: * جاء Ø زيدا؛ وهي جملة غير مقبولة نحويا على الرغم من أن المنطق النحوي يقبل جملا من صنف: مات زيدٌ، التي يمكن إعادة كتابتها نحويا؛ مات Ø زيدا؛ لو لم توسم المفعولية بالفضلة في النحو العربي. فقد قارن بعض النحاة بين: مات زيد، وضُرب زيد، باعتبار أنّ الفاعل في الجملتين مفعول به في المعنى وذلك ينطبق على: جاء زيد؛ بما أنّ زيدا فيها حامل لضمير المفعولية؛ إذْ أنّه قام بالفعل ووقع به كما أشرنا آنفا. ولكن هذه المفاعيل رُفعت ونابت الفاعل لمقتضيات نحوية تضع الفاعل في العمدة. من ذلك أن ابن السراج جعل المفعول الذي لم يسم فاعله رابع الأسماء المرفوعة (ابن السراج، الأصول، ج1: 76).

7- عبد القاهر الجرجاني

يتضح من خلال المفهوم (16) الذي استعمله الجرجاني أنّ الظاهرة قد بدأت تتضح لا من جهة التفسير فقط وإنما من الناحية الاصطلاحية باعتبار أنّ ما كان يعبّر عنه سيبويه وبعض نحاة الرعيل الأول بجملة تفسّر الظاهر أصبح يعبر عنه بدلالة العملية: "نائب الفاعل" وإن كان قد استعمل مصطلحا آخر أكثر تعقيدا من (16) وهو المصطلح رقم (17) الذي أراد من خلاله تحديد صنف المفعول الذي يبنى للمفعول في الأصل. على الرغم من تخلّيه عن قيد المفعول به في البناء للمفعول الذي استعمله الفارسي باعتبار أنّ أغلب المفاعيل يمكن أن ترتقي إلى درجة الفاعلية (ونقصد المفعول المطلق والمفعول فيه والمفعول لأجله و...)؛ نظرا لمقتضيات الخطاب في سُلّمِية الشؤون الدلالية. فكلما حذف شأن دلالي ارتقى الشأن الذي يليه في السُلّمِية.

يعتبر الجرجاني أنّ المفعول المعنوي أو ما يسمى اليوم بالفاعل المنطقي لا فرق بينه وبين الفاعل الحقيقي في تسمية كل منهما بالفاعل، تماما، كما وجدنا عند سيبويه وقد يعود ذلك إلى حكم الجوار للفعل ولذلك قارن بين: مات زيد؛ وضُرب زيد؛ إذْ سأل عن سبب وسم زيد في: مات زيد، بوظيفة

فاعل وعدم تحقق ذلك في: ضُرب زيد؛ مع العلم أن زيدا في المثالين مفعول في المعنى. ويمكن أن نضيف جملا أخرى إلى موازنة الجرجاني المذكورة، يعتبر الاسم المرفوع الواقع بعد الفعل فيها فاعلا لفظا مفعولا محلا. مثل: انكسر الكأسُ، أمطرت السماءُ، توقفت السيارةُ.

فكل هذه الأمثلة يقع فيها تضمن المفعول في الفاعل بحجة أن الفعل والفاعل يكونان النواة الإسنادية لشدة تعلّق الفعل بالفاعل أو العامل بالمعمول إلى درجة يستحيل فيها وجود الفعل دون الفاعل. ولكن على الرغم من هذه الهيمنة، فالمفعول به حاضر؛ لأنّ الفعل يطلبه في البنية المجرّدة وإن غاب في الإنجاز باعتبار أنّ بعض المحلات الإعرابية الدلالية قد تستغني نحويا عن التهجية نتيجة بعض الاستعمالات اللغوية.

8- الزمخشري[1]

ركز الزمخشري في التعبير عن الظاهرة المدروسة في المصطلحين (18)، (19) على الفعل كما نجد عند الفارسي، وعلى تراتبية أو سُلّمِية البناء للمفعول باعتبار أنّه لا يبنى الفعل لأحد المفاعيل الأخرى بوجود المفعول به باعتبار أنّه "متى ظُفر به في الكلام، فممتنع أن يسند إلى غيره" (المفصل في النحو1840: 116) بما أنّ الظاهرة المدروسة بناء للمفعول به في الأصل أو المفعول به المتعدى إليه بغير حرف" حسب الزمخشري، ولكن عند حذفه من الكلام في الجمل يمكن أن ينوبه أحد المفاعيل الأخرى التي يطلبها الفعل أصالة سواء أكان متعديا أم لازما[2]. وعلى هذا الأساس يظهر الاختلاف بين البناء للمفعول والظواهر التركيبية الأخرى التي تتصدرها أفعال من المطاوعة أو الانعكاس، بما أنّنا عندما نقول: كسر الولدُ الكأس أمس، وانكسر الكأسُ أمس، لا يمكن أن نقول:* أُنكُسر أمس؛ ولكن ذلك يصحّ في البناء للمفعول حيث يمكن أن نقول: جيء

1- تميّز الزمخشري بعملية تعريف المصطلح نتيجة للتراكم المعرفي للظاهرة المدروسة وذلك ما انعكس على قصر تسمية المصطلح عنده.

2- ما يسمى بالفعل اللازم قد يطلب أكثر من متعلّق ولذلك بُني للمفعول باعتبار أنّ المفاعيل الأخرى كالمفعول المطلق والمفعول فيه للزمان والمكان والمفعول لأجله يحلون محل الفاعل مع انعدام المفعول به وذلك ما يوافق البناء للمبهم Impersonnel passif في اللغات الهندية الأوروبية.

أمس؛ و جيء يوم الجمعة؛ ولذلك تحدث الأستاذ أحمد إبراهيم عن هذه الظواهر في نظريته التي وسمها بالحجب occulte والتي جمعت ظواهر عديدة منها البناء للمفعول، وصيغ المطاوعة وغيرها.

أما إذا كان البناء للمفعول بناء للمفعول به فقط؛ فإنّه عندئذٍ لا يمكن أن نميّز بينه وبين صيغ المطاوعة وبعض التراكيب التي لا يصرّح فيها بالفاعل، لأنّ البناء للمفعول ستتعدّد أشكاله إلى: البناء للفعول في الأفعال الملازمة للبناء للمفعول، البناء للمفعول عن طريق تغيير أوّل الفعل (فُعِل)، البناء للمفعول مع عدم تغيير الفعل مثل: مات زيد، فرح زيد؛ بما أنّ زيدا مفعول به في المعنى. ومن هنا لا يختلف عن زيد في: ضُرب زيد، أعلاه. وهذا ما جعل الزمخشري يركز على عملية بناء الفعل كما أسلفنا. وبذلك يكون قد أثار بالمصطلح الذي استعمل، وهو المصطلح رقم (19) بالأساس، الجانب الصرفي التركيبي في الظاهرة المدروسة؛ فبناء الفعل للمفعول تتولد عنه عمليات عديدة منها: بناء الفعل على صيغة وُصفت بأنّها غير عادية، اختزال الفاعل أو حذفه أو تركه حسب تعبير النحاة، ارتقاء المفعول به، حذف المفعول به، اختزال الجملة. ولذلك اختلف النحاة من الناحية الاصطلاحية انطلاقا من التركيز على أحد عناصر الجملة. فمنهم من أعتبر المسألة بناء للفعل، ومنهم من أعتبرها بناء للمفعول. ومنهم من اعتبرها حذفا للفاعل، مع العلم أننا لا نفرّق بين البناء للمفعول وحذف الفاعل؛ لأنّ حذف الفاعل من مقتضيات البناء.

9- ابن يعيش

لقد ركّز ابن يعيش في المصطلح (19)، (20) على مسألة الاستغناء عن الفاعل أو حذفه نظرا إلى مسائل مقامية ولم يذكر المصطلح (20) إلاّ من باب ذكر المصطلح الموجود في المؤلف المشروح، باعتبار أنّ كتب الشروح تحافظ أو تنقل لنا المفاهيم والمصطلحات الواردة في الأصل. ويدلنا على ذلك قول ابن يعيش "... المفعول الذي لم يسمّ فاعله ... يقال له فعل ما لم يسم فاعله"، فابن يعيش ذكر مصطلح "المفعول الذي لم يسم فاعله" وهي تسمية طويلة تذكرنا بابن السراج؛ تجعلنا نطرح من جديد مشكلة تطور المصطلح في النحو العربي. فنحن هنا في القرن السابع للهجرة مع ابن يعيش، والظاهرة المدروسة رغم وضوحها عند النحاة لم تختزل في مصطلح مفرد، أو مركب يتسم بسمة الإفراد؛ في حين نجد عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس الهجري يعبر عن الظاهرة بعبارة أقصر "البناء للمفعول". وبالتالي يبدو أنّ النحاة رغم اطلاعهم على دراسات بعضهم

البعض ينتقون مصطلحات تعود إلى القرون الأولى تاركين التهذيب الذي يطرأ على المصطلحات من حين لآخر. ويبدو أنّ لكتب الشروح شأنا كبيرا في هذه المسألة باعتبار أنّ الشارح قد لا يُحَوِّرُ تسمية المصطلح. ولذلك كثيرا ما نلجأ إلى تحليل المصطلح عند النحوي كي نقف على خلفياته النظرية في وضع التسمية.

10- ابن الحاجب

نلاحظ أنّ المصطلح (19) الذي ظهر عند الزجاجي وابن جنّي أكثر تهذيبا منه عند الزمخشري وابن يعيش وابن الحاجب والاستراباذي رضي الدين والاستراباذي ركن الدين المتأخرين عنهما أي الفترة الممتدة بين القرنين الرابع والسابع للهجرة؛ قد تمّ التركيز فيه على حجب الفاعل باعتبار أنّ ظاهرة البناء للمفعول تعتور الفاعل لما ينتاب الفعل من تحوير في أوله وقبل آخره إذا كان ثلاثيا صحيحا. علما بأنّ تحديد صيغة الفعل ليست من مشمولات بحثنا وإنما تطور المصطلح من خلال تاريخية تداوله بين النحاة العرب. ويبدو أنّ هذا المصطلح هو الأكثر تداولا، على الأقل، بين النحاة الذين اعتمدناهم في هذه الدراسة على الرغم من أنه أي المصطلح يتراوح بين "فعل ما لم يسم فاعله" و"ما لم يسم فاعله"، تكرر (11) مرة في الجدول أعلاه، يليه مصلح البناء للمفعول ذكر (6) مرات بصيغ مختلفة، ويلي ذلك مصطلح نائب الفاعل الذي ذكر 4 مرات في الجدول بصيغتين مختلفتين.

ولا نقصد من خلال هذه الدراسة أن هذه العملية الإحصائية قارة باعتبار أننا لم نقم بجرد للمصطلح عند جميع النحاة وإنما فقط بالنسبة إلى من اعتمدنا عليهم خاصة أنّ معظم النحاة لم يفرد للمبني للمفعول بابا خاصا به، وإذا أفرده يأتي موجزا.

ركّز ابن الحاجب على ظاهرة الاختزال التي تمثلت عنده في حذف الفاعل مع أنّ بعض النحاة يعتبر أنّ المفعول هو العنصر المحذوف بما أنّه حلّ محلّ الفاعل عند حذفه أو زواله.

11- الإستراباذي رضي الدين:

استعمل الإستراباذي (3) مصطلحات (19)، (21)، (22) فالأول والثاني وجدناهما عند الزجاجي وابن جنّي والزمخشري وابن يعيش وابن الحاجب والإستراباذي ركن الدين. ولكن الاستراباذي قد ذكر مصطلح آخر هو (22) "المبني للمفعول" الذي اشترك فيه مع الفارسي وابن جني والجرجاني

والزمخشري. فالمصطلح (21) يذكرنا بمصطلح (1/1) من مصطلحات سيبويه وهو "المفعول الذي لم يتعدّه فعله ولم يتعدّ إليه فعل فاعل" أو "المفعول الذي لم يتعدّ إليه فعل فاعل ولم يتعدّه فعله إلى مفعول آخر" إلاّ أنّ سيبويه استعمل مفهوم التعدية والاستراباذي استعمل مفهوم إخفاء الفاعل. وما ثبت في المصطلحين هو "المفعول" باعتبار أنّ الظاهرة تعتري المفعول الذي يرتقي إلى موضع الفاعلية حاملا معه قرائن دلالية تبقيه متضمنا لبعض سمات المفعولية. إلا أنّ الإستراباذي ذكر مصطلحا آخر وهو مصطلح (22) "المبني للمفعول" الذي استعمله عبد القاهر الجرجاني قبله تحت تسمية "البناء للمفعول" على الرغم من أنّ نحاة قبل الرضي مثل ابن الحاجب وابن يعيش والزمخشري وبعد الجرجاني استعملوا مفاهيم أخرى مثل "الفعل المبني للمفعول"، "فعل ما لم يسم فاعله" المفعول الذي لم يسم فاعله".

12- الإستراباذي ركن الدين:

نلاحظ أنّ ركن الدين قد ركّز في (20)، (23) على المفعول باعتباره الوظيفة التي تتم فيها عمليتي الاختزال[1] والتحوير؛ إذْ يكون مفعول ما لم يسم فاعله متحمّلا. أما الفاعل، فيكون منفّذا أو أداة في البناء للفاعل. يتفق ركن الدين في (20) مع ابن السراج وابن يعيش مع تغيّر طفيف لا يكاد يذكر؛ لأنّه لا يغير المعنى المقصود من المصطلح على الرغم من أن الحيّز الزمني الذي اتخذه هذا المصطلح يزيد على 3 قرون. فابن السراج ينتمي إلى القرن الرابع وركن الدين من أصحاب القرن السابع. وقد اتفق الإستراباذي ركن الدين وابن السراج في اعتبار أنّ مفعول ما لم يسم فاعله من المرفوعات كما أشرنا آنفا، إلاّ أنّ الإستراباذي لم يحدد مرتبته كما فعل ابن السراج.

13- ابن هشام:

نلاحظ في المصطلح (24) ظهور مفهوم النيابة وإن كان ظهوره عرضيا عند بعض النحاة كالزجاجي في قوله: "وانّ المفعول قد ناب منابه" دون أن يعتبر مفهوم النيابة مصطلحا يعبّر به عن الظاهرة المدروسة. وقد سمى ابن هشام الظاهرة المدروسة من جهة أخرى بمصطلح "النائب عن الفاعل" وهو يقصد هنا المفعول المرفوع؛ فبعد أن كان المصطلح موسوما بحجب الفاعل أو

1- أشار الأستاذ (عاشور 1999: 362) إلى أنّ مصطلح المفعول الذي لم يسم فاعله يدلّ على مفهوم التعويض والخزل

تركه أو حذفه وبانعدام شأن المفنذية فيه. أصبح الوسم بالحيّز؛ لأنّ النائب ارتقى من حيّز النصب (المفعولية) إلى حيّز الرفع (الفاعلية) وهما وظيفتان أو معنيان مختلفان؛ لكنهما يشتركا في بعض الدلالات النحوية اشتراكا شبه تبادلي، فالمفعول به يرتقي إلى درجة الفاعلية والفاعل ينزل إلى حيّز المفعولية في البناء الجعلي. فارتقاء الأول يختزل الجملة، ونزول الثاني يكثفها باعتبار أنّه يضيف شأنا دلاليا جديدا. وكلّ ذلك يتحكّم فيه العامل الأساس الذي هو المتكلّم. وبالطبع لمقام القول شأن أساس في إجراء الكلام.

نلاحظ أن ابن هشام يحصر الظاهرة المدروسة في المفعول به الذي ينوب الفاعل في أحكامه (كالرفع أو تمام الكلام)؛ إذ "ينوب عنه في أحكامه كلها ...". وهذا ما يخالف رأي بعض النحاة الذين أسموا الظاهرة بالبناء للمفعول دون أن يحدّدوا صنف المفعول الذي ينوب الفاعل؛ وإن كانوا قد حدّدوا سُلّمِية هذه النيابة. ومن الواضح في هذا المصطلح أنّ النحاة منذ ابن هشام حسب المدونة تخلّوا عن عملية بناء الفعل وعملية عدم تسمية الفاعل. وأصبح التركيز على البنية المنجزة. فزيد في: ضُرِب زيد؛ يعتبر نائب فاعل لا، لأنّ الجملة مشتقة من جملة أخرى بل، لأنّ "زيدا" في المعنى هو الذي وقع الفعل به إلا أنه ملأ حيّز الفاعلية المعهود للفاعل المنفّذ أو الفاعل الطرازي. ولكن ابن هشام قد اعتبر أنّ البنية تحويلة وذلك ما نستشفه من المصطلح الذي استعمله وإن كان قد بلغ الصيغة التي استقرّ فيها إلى اليوم.

14- السيوطي

حافظ السيوطي على مفهوم النيابة بتبسيط المفهوم من الناحية التركيبية؛ إذْ جاء المصطلح (25) في مركب إضافي. والمركب الإضافي حكمه حكم المفرد لتعلّق جزئيه. وهذا هو أبسط مصطلح استعمل للتعبير عن الظاهرة. وربما يعود ذلك إلى كثرة استعماله. وقد حاول السيوطي استخراج السمات الدلالية التي تتولّد عنها هذه النيابة[1].

ويبدو أنّ كلّ المعاني التي استخرجها السيوطي خاضعة لقصد المتكلّم الذي هو العامل الأساس كما اشرنا آنفا. ولكن النحاة أهملوه حسب الرّضي الإستراباذي، إذ المتكلّم هو الذي يقوم بتوزيع

1- نشير إلى أنّ هذه المعاني أو السمات الدلالية قد حاول استخراجها أكثر من نحوي.

المعاني النحوية في الكلام حسب اختيارات يقتضيها المقام، فيحذف شأنا أو يضيفه، أو يرقي المنصوب إلى حيّز المرفوع بمراعاة الأصول النحوية أو ما يسمى بالمبادئ والمقاييس في اللسانيات الحديثة.

15- الشنقيطي العلوي

حافظ الشنقيطي على المصطلح الذي استعمله السيوطي بما أنّه "شرح همع الهوامع"، ولكنه في شرحه لم ينح نحو الشروح بل ذهب إلى تصنيف الظاهرة انطلاقا من الأمثلة الواردة في الكتاب المشروح؛ إذْ يضع المثال ويعلّق عليه، ويبيّن هوية العنصر النائب، هل هو المفعول به أو غيره من المفاعيل، أم هل أنّ النيابة حصلت مع ظهور المفعول به أم لا.؟

هذا التعدد المصطلحي الدال على عدم ثبوت مصطلح قار لهذه الظاهرة يعود إلى اختلاف زوايا النظر في جملة البناء للمفعول؛ إذْ أن التغيير يصيب كلّ البنية إذا ما اعتبرنا أنّ البناء للمفعول تحويل للبناء للفاعل؛ كما يفهم من سعي بعض النحاة؛ أو أنّه لا يوجد أيّ تغيير باعتبار أن الظاهرة أصلية لها خصائصها في التعدية واللزوم. ويمكن إرجاع هذين التوجهين إلى موقف النحاة من الفاعل في الجملة المبنية للمفعول؛ فالاتجاه الأول يفهم من أصحابه أنّ البناء للفاعل أصل، لظهور الفاعل الحقيقي. وأنّ البناء للمفعول فرع بما أنّ المفعول به يحلّ محلّ الفاعل المحذوف. وآية ذلك حديثهم عن حذف الفاعل بدرجات متفاوتة، تختلف من نحوي إلى آخر؛ إذْ يذهب المبرّد وابن الحاجب وابن هشام إلى أنّ البناء للمفعول يتمّ بحذف الفاعل وما يترتّب عن ذلك من تغيير في البنية الأصلية التي هي البناء للفاعل. وقد جاراهم في ذلك الزمخشري وابن يعيش من جهة تفسيرهما للظاهرة بالاستغناء عن الفاعل. وذهب الزجاجي والشنقيطي في ذات الاتجاه في مفهوم نائب الفاعل. واستعمل الجرجاني مفهوم "اختزال الفاعل" والسيوطي مفهوم "الترك"، فكلّ هذه التفسيرات أو المواقف التي فسّر من خلالها هؤلاء النحاة ما يطرأ على الفاعل في الجملة المبنية للمفعول تجعل من الظاهرة المدروسة بنية محوّلة.

وأمّا الاتجاه الثاني، والذي هو الأوّل، من الناحية التاريخية فقد ذهب أصحابه إلى أنّ البناء للمفعول بنية مستقلّة. وقد ذهبوا، زيادة على ذلك، إلى المساواة بين الفاعل والمفعول المرفوع معنى، أو إلى جعل المفعول المرفوع معنى رابع المرفوعات؛ فذهب سيبويه إلى أنّ رفع المفعول به يعود إلى "إفراغك الفعل له" أي أن الفعل أسند للمفعول عن قصد. وذهب ابن السرّاج والإستراباذي ركن

الدين إلى أنّ المفعول الذي لم يسم فاعله هو رابع الأسماء المرفوعة. وذهب ابن يعيش إلى أنّه يجري مجرى الفاعل ... ولذلك، فأصحاب هذا الاتجاه يعتبرون أنّ البناء للمفعول بنية أصلية يختارها المتكلّم للتعبير عن مقاصده حسب مقامات معينة، وله خصوصياته ومميّزاته التي قد يشبه فيها البناء للفاعل كاللزوم والتعدية مثلا، كما يبين سيبويه في الجدول أعلاه.

IV- المسار الاصطلاحي لمفهوم البناء للمفعول في النظرية النحوية

إذا ما نظرنا نظرة شاملة للمسار الاصطلاحي للبناء للمفعول، نجد أنّه يدور حول محورين أساسين، تحدّدهما الثنائية عامل Operateur/معمول Argument. فبعض النحاة وقع تركيزه على العامل الذي هو الفعل وبعضهم وقع تركيزه على المعمول أي الفاعل المحذوف والمفعول الذي حلّ محلّه. في حين أنّ بعض النحاة قد جمع الثنائية عامل/معمول. فالنحاة الذين ركّزوا على العامل ندرجهم تحت المصطلح "فعل المفعول الذي لم يسم فاعله" و"بناء الفعل للمفعول"، و"فعل بُني للمفعول به"، و"فعل ما لم يسم فاعله" ...، وأصحاب التوجه الثاني نجعلهم تحت مصطلح "المفعول الذي لم يتعدّه فعله ولم يتعدّه فعله إلى مفعول"، و"المفعول الذي تعداه فعله إلى مفعول"، و"مفعول ما لم يسم فاعله"، و"المفعول الذي لم يسم فاعله". وأصحاب التوجه الثالث تحت مفهوم "ما لم يسم فاعله" (أنظر الثبت الاصطلاحي في الجدول أعلاه).

نلاحظ أنّ كلّ المفاهيم المذكورة تشترك في عملية أساسية هي عملية إخفاء الفاعل أو حجبه. وقد بيّنا سابقا تباين مواقف النحاة من الفاعل، واعتبرنا مواقفهم منه رائزا لأصلية البناء للمفعول أو فرعيته. ونشير إلى أنّ المصطلحات أعلاه تخضع لعمليتين أساسيتين وهما:

- تصريف صيغة الفعل تصريفا خاصا،
- تقليص متعلّقات الفعل بظهور نوع خاص من المرفوعات أو من المنصوبات المرفوعة.

فالعملية الأولى صرفية تركيبية، والثانية إعرابية دلالية. تتمثل الأولى في اشتقاق الفعل من الحدث أو اسم الحدث لمقتضيات يتطلّبها التركيب أو مقاصد المتكلّم دون أن تكون فُعِل تقليب لفَعَل. ولذلك فالجملة: قُتِل زيد؛ قد لا تقتضي بنية سابقة عليها بما أنّ زيدا مرفوع على الفاعلية بما أنّ الفعل أسند له؛ لأنها لا تختلف دلاليا عن مات زيد. وأمّا العملية الثانية فإنها تقوم على اختزال

متعلّقي الفعل في حيّز إعرابي واحد. ولذلك نجد النحاة يتحدثون عن "المفعول المرفوع". وإذا ما حاولنا تفسير ذلك نرجع حذف الفاعل إلى إسناد الفعل للمفعول، كما أشرنا آنفا. والمقصود بحذف الفاعل عند النحاة هو إلغاء تهجيته Spellout باعتبار أنّ محلّ الفاعل محفوظ. ولذلك، فليس هناك حذف ولا حجب؛ بما أنّ الرأس الفعلي "ينتقي" وحدة معجمية تكون لها سمات تتفق مع سماته.

تثير المفاهيم المذكورة عدة مشاكل منها: ما نجده في بعض الأفعال التي تستعمل دون فاعلها الحقيقي مثل: مات، فرح، بكى، حزن، وغيرها من الأفعال التي تطلب من الناحية التركيبية متعلقين مع أنّها في البنية الإنجازية تقتصر على متعلّق واحد يكون فاعلا لفظا مفعولا معنى أو محلا؛ لأنّه هو الذي وقع الفعل به. فالجملة: فرِح زيد، على سبيل المثال، فاعلها الحقيقي ليس "زيدا" باعتبار أنّ زيدا في المعنى هو موضوع الفرح؛ لأنّ مؤشر الفرح باد عليه نظرا للملحوظة العينية. وكأنّ الفرح شيء يُخلع على زيد نتيجة مؤثر خارجي كالنجاح في الامتحان مثلا. وذلك الشيء الخفي هو فاعل الفرح الذي تستجيب له نفسية زيد. وربّما يعود التخلّي عن الفاعل الحقيقي إلى كثرة الاستعمال أو إلى اعتماد ظاهر السبب لاختفاء المسبب. ولذلك غاب على المتكلم فاعل الفرح أو مصدره أو تناساه. فرفع زيد على أنّه فاعل، تماما كرفع زيد في: مات زيدٌ؛ ولذلك فمصطلح "ما لم يسم فاعله" يمكن أن يجري على هذه الجمل المذكورة. ومن ثمّ فإنّ كثرة المصطلحات التي استعملت من قبل النحاة قد تعود إلى مشكل البحث عن مصطلح جامع مانع للظاهرة باعتبار أنّ الجرجاني قد سأل لماذا لم يسم زيد في: ضُرب زيد، فاعلا على غرار زيد في: مات زيد؟. إلاّ أننا نعيد السؤال من زاوية أخرى تتمثل في : لماذا لا يكون زيد في: مات زيد؟، و: فرِح زيد، نائب فاعل؟ باعتبار أنّ زيدا في المثالين ليس هو الفاعل الحقيقي، هذا إذا ما اعتبرنا أنّ البناء للمفعول لا يقتضي صياغة الفعل صياغة خاصة، كصيغة فُعِل مثلا؛ لانّ زيد في: مات زيد، يمكن أن يُعتبر "نائب فاعل". وفي هذا النطاق حاول Payne في كتابه « DescribingMorphosyntax » (Payne: 2004–206) أن يبيّن انطلاقا من عدة لغات أصناف من البناء للمفعول Passive وهي:

- البناء للمفعول المعجمي Lexical passive
- البناء للمفعول الصرفي Morphological passive

- البناء للمفعول التحليلي Analytic passive
- البناء الشخصي Personal passive
- البناء للمبهم Impersonal passive

فهل يعتبر تصنيف Payne للبناء للمفعول حلا لمعضلة المصطلح في النحو العربي؟ خاصة أنّ الدراسة النحوية في الظاهرة المدروسة قد تحدّثت عن ما يشبه ما ذكره Payne. إلاّ أنّها لم تصنف هذا التصنيف إذا ما استثنينا الفاسي الفهري.

٧- الخاتمة

إنّ قضية المصطلح في ظاهرة البناء للمفعول قضية شائكة تكتنف مشاكل عدّة تركها النحاة غامضة. من ذلك:

- الاختلاف في التسمية؛ إذ وصلت المصطلحات المستعملة من قبل النحاة إلى 25 مصطلحا حسب الكتب التي اعتمدنا، مع أنّ الاختلاف في التسمية يرجع إلى عنصر الفاعل للاختلاف الضمني حول أصلية جملة البناء للمفعول أو فرعيتها. نرجح أصليتها باعتبار مقاصد المتكلّم في الخطاب من جهة، وباعتبار أسباب حذف الفاعل التي حددها السيوطي. ثم أنّ الدراسات اللسانية الحديثة وصلت مع الأستاذ الهيشري إلى خمسمائة وأربعة وثمانين (584) فعلا، وهي نسبة لا بأس بها من الأفعال الملازمة للبناء للمفعول مما يوحي الدارس بتبني أصلية البناء للمفعول.

- نائب الفاعل مفعول مرفوع أم فاعل يشتمل على سمات المفعولية؟. فإذا ما اعتبرناه فاعلا سنصنّفه في صنف آخر من أنواع الفاعلين يختلف عن الفاعل التقليدي، لأنه "مفعول فاعل"؛ إذْ يجمع بين سمات الفاعلية والمفعولية كما بيناه، فهو فاعل أو يشبه الفاعل في كلّ أحكامه النحوية عند سيبويه وعبد القاهر الجرجاني وغيرهما. وهو مرفوع رابع عند ابن السراج والإستراباذي ركن الدين.

- مصطلح ما لم يسم فاعله قد يضم ما يسمى بصيغ المطاوعة والانعكاس، وبعض الأفعال التي يأتي فاعلها مفعول به في المعنى باعتبار أنّ فاعلها الحقيقي محذوف. بما أنّ النحاة تحدّثوا عن حذف الفاعل. ولذلك، فالظاهرة المدروسة تطلب مصطلحا أوضح يحدّد الظاهرة تحديدا يميّزها عن كلّ ظواهر حجب الفاعل.

المصادر والمراجع

I- المصادر

ابن جني، 1994، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القرآن والإيضاح عنها، ج2، تحقيق على النجدي، عبد الحليم النجار، عبد الفتاح إسماعيل شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

ابن السراج، 1997، الأصول في النحو، ج1، تحقيق عبد الحسين الفتيلي، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت.

ابن هشام جمال الدين الأنصاري، 1980، الجامع الكبير في النحو، تحقيق وتعليق أحمد محمد الهرمي، في سلسلة التراث اللغوي عدد3، مكتبة الخانجي، القاهرة.

ابن يعيش، (د، ت)، شرح المفصل، ج2، تحقيق عالم الفكر، بيروت.

الإستراباذي، 1996، شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا.

الإستراباذي الحسن بن محمد العلوي، 1983، الوافية في شرح الكافية، تحقيق دار الرشيد للنشر، العراق.

الزمخشري، أبو ابقاسم محمود بن عمر، 1840، المفصل في النحو، دار J.P Broch

السيوطي، 1997، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ج1، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت.

سيبويه، 1990، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط خاصة، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.

الشنقيطي أحمد بن محمد الأمين، 2001، الدرر اللوامع على همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ج1، شرح وتحقيق عبد العالم سالم مكرم، عالم الكتاب، القاهرة.

II-المراجع

1- المراجع بالعربية

عاشور المنصف، 1999، ظاهرة الاسم في التركيب النحوي،: بحث في مقولة الاسمية بين التمام والنقصان، منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، تونس.

الفاسي الفهري عبد القادر، 1986، المعجم العربي نماذج تحليلية جديدة، في سلسلة المعرفة الثانية، دار توبغال للنشر، الدار البيضاء، المغرب.

البناء الموازي، نظرية في بناء الكلمة وبناء الجملة، دار توبغال للنشر، الدار البيضاء، المغرب.

قريرة توفيق، 2003، المصطلح النحوي وتفكير النحاة وبناء الجملة، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، دار محمد علي، تونس.

المهيري عبد القادر، 1989، إشكالية التاريخ لنشأة المصطلح النحوي، في مجلة المعجمية العدد (5، 6)، 89-90، بيت الحكمة، تونس.

الهيشري الشاذلي والمنصف عاشور، 2005، قضايا في الأبنية الإعرابية والدلالية، منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات منوبة. تونس.

الواعر مازن، 1988، قضايا أساسية في علم اللسانيات، الأطلس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق.

2- المراجع باللغة الأجنبية

Chomsky 1987, La nouvelle syntaxe Tr Lelia Picabia présentation, d'Alain Rouvret, Ed. Seuil.

Payne 1997, Describing morphosyntax, A gide for field linguistics, Cambridge.

الشّعر العربيّ في موريتانيا والسّنغَال
نصوصٌ متقاطعة

ولد متالي لمرابط أحمد محمدو
جامعة حائل، المملكة العربية السعودية

1. إضاءة

نتغيّا في هذه المقاربة الوقوف على نماذج من نقاط تواصل الثقافة العربية والثقافة الزنجية على مستوى النص الشعري، مركزين على الإنتاج الشعري العربي في موريتانيا والسّينغال، وهو ما سيسهم، في تقديرنا، في رصد نقاط الالتقاء والتّشابك، وجدلية التّأثير والتأثّر التي طبعت علاقة الأدب العربي بأدب الغرب الإفريقي المسلم منذ ارتباطهما بسياق ديني وتاريخي وثقافي ممتد على مدى عصور غابرة.

2. حيز الغرب الإفريقي

2. 1. دخول الإسلام

دخل الإسلام بشكل عام إلى أغلب دول إفريقيا الغربية منذ القديم، بل إن بعض الباحثين رأى أن هذا الدخول جاء، بشكل مبكّر من تاريخ الفتوحات الإسلامية، وأن "ثقافات إفريقية الغربية قد انطبعت بطابع الإسلام منذ القرن الرابع الهجري (10م)... وإن لم يتسع المدَدُ الثّقافي العربي-الإسلامي في المنطقة إلا في القرون الأخيرة".[1] وكان لدول الغرب الإفريقي المتاخمة للحدود العربية (خصوصا السنغال ومالي التي كانت تسمى في المراجع العربية القديمة: السودان الغربي) النصيب الأوفر من دخول الإسلام بشكل مبكّر، فضلا عن ترسّخ تعاليمه في مجتمعات هذه الدول إلى اليوم بفعل احتكاكهم المستمر بالعلماء والدّعاة العرب من كافة الأمصار، وبُعدهم عن مراكز الوثنيّة في أدْغَال إفريقيا القديمة.

1- الخليل النحوي/ بلاد شنقيط: المنارة والرباط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1987، ص 261.

وقد كانت **السينغال**؛[1] من أكثر الدول الإفريقية التي انتشر فيها الإسلام حتي شمل عموم البلاد، وذلك لقربها من دولة **موريتانيا العربية الإسلامية (أو بلاد شنقيط كما كانت تسمى قديما)**، ووفود كثير من العلماء والدعاة الموريتانيين إليها، واستقرارهم بها، بل أكثر من ذلك، فإن كثيرا من هؤلاء العلماء امتزجوا في بنية المجتمع وصاروا جزءًا مركزيًا منه. وأنشأ كثيرٌ منهم مدارسَ علمية كبيرة ظلت منهلا ثرّا يرتوي منه طلابُ العلم المتشوقون إلى الإسلام، وتعاليمه السمحة، ولغته العربية التي نزل بها القرآنُ الكَريم[2].

في هذا السياق، يذكر الباحث الموريتاني **الخليل النحوي** أنه منذ القرن التاسع عشر الميلادي (13هـ) بدأ الإسلام ينتشر في عاصمة السنغال (**داكار**) وذلك بعد اعتناق الأمير مادنياما دين Mandiama Diene الإسلامَ بفعل جهود تلاميذ العلامة الموريتاني (**الشيخ سيديا الكبير**). وقد لاحظ الفرنسيون المستعمرون للسنغال أن البيضان العرب ينتشرون بشكل كبير في المدن والقرى السينغالية، ويشرفون على محاضر لتدريس العلوم الإسلامية والعربية، وهو ما كان مصدر إزعاج للمستعمر وأسهم بشكل كبير في إرباك خططه التبشيرية التغريبيّة في المنطقة. لذا يؤكد المستشرق بول مارتي "أن جميع التحولات التي حدثت في السينغال خلال القرن التاسع عشر، مثل **ثورة الإمام عبد القادر** سنة 1775، وقيام **دولة الأئمة الإسلامية في فوتا** على أنقاض دولة السيراتيك Siratiks التكرور، واعتناق **البراك** (ملوك والو) للإسلام، وغيرهم...، كل هذه التّحولات الدينية والسياسية هي ثمرة عمل بعثات الدعاة التي كان العلماء الشناقطة يرسلونها إلى المنطقة، وهي كذلك ثمرة غزوات بني حسان البيضان بنسبة ما"[3].

1_ **دولة السينغال**: يحدها من الشمال النهر الذي أعطاها اسمه، وقد تكونت منذ القديم من ممالك عدة مستقلة يتبع بعضها للآخر بدرجات متفاوتة، أو خاضعة لقوى خارجية، وكانت ملحقة خاصة في نهاية العصور الوسطى **بإمبراطورية مالي**، وكانت أهم ممالكها حتى القرن التاسع عشر تحمل تسميات الـ (**جولون**)، والـ (**والو**)، والـ (**كايور**). انظر: عبد الله واد/ حياة من أجل إفريقيا، حوارات مع جان مارك كالفليش وجيل دولافون، نقله من الفرنسية: محمد مخلوف، دار نشر ميشيل لافون، 2008، ص 10.

2- راجع: الحاج مصطفى آن/ الإسلام والثقافة في الجمهورية السنغالية، دكار، 1987، فقد ذكر فيه أن كل مدارس السنغال وغامبيا أسسها خريجو المحضرة الموريتانية.

3- الخليل النحوي/ بلاد شنقيط: المنارة والرباط، م. س، ص 261.

ويدلل بول مارتي على قوة ارتباط الموريتانيين بالسنغاليين، على أن تسمية (**السينغال**) التي شاعت علَمًا على هذا البلد هي من إطلاقهم، حيث يقول متحدثا على لسان السياسية الاستعمارية الفرنسية في السينغال: "حتى كلمة السينغال التي نعيّن بها البلد والتي أخذها عنا السينغاليون فقد فرضها علينا البيضان، **فسنغال** أو **سنغان** اسم عربي يطلقه البيضان على هذه البلاد، أما الاسم الولفي للمنطقة فهو (**كايور وجولوف**)"[1].

وبعد أن ترسخ الإسلام في إفريقيا، أنجبت القارة السّمراء أجيالاً من العلماء الذين خدموا الدين الإسلامي، وحاربوا البدعة والوثنية، ووقفوا شامخين في وجه المدّ الاستعماري التّنصيري، وهو ما كان محط تقدير العلماء المسلمين في كل بقاع العالم. يقول الشاعر الموريتاني المعاصر **بن عمر لي** مستحضرا آثار العلماء السينغاليين في حمل الرسالة الإسلامية الخالدة، ورفع راية دعوة الحق في ربوع إفريقيا، ومحفزا الجيل السينغالي الجديد للحفاظ تاريخ الأجداد العامر بالصفحات المشرقة[2]:

حلّــق بأجنِحَــةِ الإيمــانِ واســتَبِقِ ... واستنشِــقِ الهــدْيَ مــن تاريخِنَــا العَبِــقِ
واقْــرَأْ مســيرةَ آبــاءٍ مَضَــوا سَــلَفًا ... واحــصِ المواقــفَ واحفَظْهَــا علــى النّسَــقِ
هَــلْ تــذكرون رجــالاً كــان دَيْــدَنُهُمْ ... ذكــرَ الإلــهِ ونشــرَ العِلْــمِ والخُلُــقِ؟
هَــلْ تــذكرونَ الأُلــى ضــحّوا لأجلِكُــمُ ... كــيْ تَسْــعَدُوا تَنْعَمُــوا تَنْجُــو مِــن الخنــقِ؟
قومًــا تَلَقّــوا عُلُــومَ الحَــقّ خَالِصَــةً ... قومًــا بنــوا دولــةَ الإســلامِ فــي الأُفُــقِ
فــاذكرْ مــن القــومِ عبــدَ الله صــاحِبَنا ... وارو المــآثرَ عــن إيمانِــه الوَثِــقِ
واذكــرْ مواقِفَــهُ فــي كــلّ مُعْضِــلَةٍ ... منهــا تحدّيــه للمُسْــتَعْمِرِ الحَنِــقِ

1- الخليل النحوي/ بلاد شنقيط: المنارة والرباط، م. س، ص 261.

2- بن عمر لي/ ديوان الواحة، منشورات اتحاد الأدباء والكتاب الموريتانيين، ط1، 2010، ص 62، والقصيدة ألقيت في ملتقى الحاج إبراهيم انياس بالعاصمة السينغالية داكار، سنة 1980.

2. 2. انتشار العربية

إن انتشار اللغة العربية في إفريقيا منذ القديم هو نتاج طبيعي لانتشار الإسلام فيها، إذ ثبت تاريخيا أن العربية "كانت تحل مع الإسلام حيثما حل واستقر"[1]. وذلك لارتباطها الجذري به، حيث نزل بها القرآن الكريم، وبها دونت الأحاديث النبوية والآثار الإسلامية، وكتب بها أغلب علماء الإسلام منذ القديم وحتى اليوم. وقد "لعبت الثقافة العربية الإسلامية دورا هاما في إفريقيا جنوب الصحراء، وفي إفريقيا الغربية بصفة خاصة، حيث حرص معظم رواد الحركات الإصلاحية على تعلم اللغة العربية ليتسنى لهم الاطلاع على مختلف العلوم الإسلامية، مثل: علوم الفقه وأصول الدين وباقي فروع الشريعة الإسلامية".[2] ومن هنا كان الشغف الواضح لشعوب إفريقيا السمراء بتعلم اللغة العربية رغم الصعوبات الجمة التي تواجههم بهذا الصدد[3]. ويؤكد بعض الباحثين الذين تولوا مهمات علمية بإفريقيا" حرص الأفارقة على تعلم اللغة العربية وإتقانها نطقا وكتابة، والتعمق في آدابها وثقافتها، [كما] أنه يسهل عليهم تعلمها واستعمالها والانسجام معها أكثر من أية لغة أخرى، وربما يعود ذلك لعوامل وأسباب نفسية ودينية واجتماعية بحكم انتمائهم التاريخي إلى مجتمع إسلامي متأصل، والحنين إلى استرجاع ماضيهم الثقافي والحضاري الذي يعتزون به أيما اعتزاز، وإحساسهم بأنهم غرباء عن الحضارة الغربية المسيطرة بقيمها المادية والإلحادية البعيدة كل البعد عن تقاليدهم الموروثة"[4].

1- عبد العلي الودغيري/ اللغة العربية والثقافة الإسلامية بالغرب الإفريقي وملامح من التأثير المغربي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، سلسة: بحوث ودراسات (51)، ط1، 2011، ص 10.

2- بهيجة الشاذلي/ من أعلام الثقافة الإسلامية بإفريقيا: محمد بلّو نموذجا، مجلة المناهل، صادرة عن كتابة الدولة المكلفة بالثقافة، المملكة المغربية، العدد 56، السنة الثانية والعشرون، جمادى الأولى 1418هـ/ شتنبر 1997، ص 387.

3- في مقدمة هذه الصعوبات ندرة الهيئات الثقافية في كثير من الدول الإفريقية، وعدم اهتمام كثير من الشعوب الإسلامية والعربية بتقديم الدعم للأخوة الأفارقة في هذا السياق، رغم وجود بعض الجهود المهمة من بعض الدول العربية التي تذكر فتشكر.

4- عبد العلي الودغيري/ اللغة العربية والثقافة الإسلامية بالغرب الإفريقي، م. س، ص 8.

أما فيما يتصل بدولة السينغال بشكل خاص؛ فإن هناك ثلاث لغات رسمية هي: **الفلانية، الماندينكية، الولفية**، وهذه الأخيرة هي أهم هذه اللغات؛ إذ "تكتسي أهميتها الخاصة من المكانة المتميزة للإسلام [في هذا البلد]، فضلا عن احتكاكها الخاص باللغة العربية بحكم الجوار مع موريتانيا. وتوجد في موريتانيا ذاتها مجموعة من **الولوف** الناطقين بهذه اللغة"[1]. ويعتبر "الولوف من أعرق الشعوب الإفريقية في الإسلام، وأعظمهم إسهاما في الثقافة العربية الإسلامية"[2]. أما بخصوص نشأة هذه اللغة، فيرى بعض الباحثين أنها "نشأت قبل قرون في عهد أمير قوي، يدعى **انداديان انجاي**، تقول هذه الرواية أنه ينحدر من سلالة أمير المرابطين أبي بكر بن عامر اللمتوني من زوجة له إفريقية، وأن هذا الأمير (انداديان) سعى لتوحيد لهجات إفريقية كثيرة في لغة واحدة، ذات جذور عربية أيضا، فكانت **الولفية**، وكان نحو نصفها من مفردات ذات أصل عربي، إلا أن تحريفا كبيرا أدرك جلها"[3].

ويرى الباحث السنغالي ساليو كانجي أن اللغة العربية تركت في اللغات السنغالية الولوفية والبولارية (لغة الهالبولار: التكارير والفلان)[4] أثرا بينا، أجمله في عدة نقاط منها[5]:

- تثبيت البنية النحوية للغتين وتهذيبها؛
- إغناء اللغتين بالمفردات وزيادة دقتها في التعبير؛
- تنمية طاقة اللغتين البلاغية، باستعمال المجاز اللغوي، والتنوع في طرائق تركيب الكلام؛

1- الخليل النحوي/ اللغة العربية في إفريقيا، مجلة اللسان العربي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتبة تنسيق التعريب، الرباط، العدد 36، 1992، ص 13.

2- الخليل النحوي/ اللغة العربية في إفريقيا، م. س، ص 13.

3- الخليل النحوي/ بلاد شنقيط: المنارة والرباط، م. س، ص 262.

4- يقول الخليل النحوي في هذا السياق: "ينتسب الناطقون بالهالبولار (التكارير والفلان) المنتشرون حول ضفاف **نهر السينغال** ومنها إلى **نيجيريا** إلى أصول عربية، ومنهم مجموعة بشرية ذات تاريخ عريق وإسهام جليل في نشر الإسلام والثقافة العربية، وألوانهم فاتحة تميل إلى السمرة، يدرك من يراهم أن دمهم مزيج من دماء الأفارقة السود والعرب البيضان". انظر: الخليل النحوي/ بلاد شنقيط: المنارة والرباط، م. س، ص 263.

5- الخليل النحوي/ اللغة العربية في إفريقيا، م. س، ص13.

- وضع سلسلة من المصطلحات النحوية والقانونية والفلسفية والكلامية والغيبيّة... إلخ، التي استقرت في تينك اللغتين.

فيما رصد بعض الباحثين معجما ضخما في اللغة **الولفية** يرجع إلى أصول عربية واضحة، يمكن أن نستعرض منه مثلا كلمات من قبيل: أنَ (أين؟)، بطاقل (بطاقة)، براده (برّاد)، بغل، جالاب (جلباب)، جافران (زعفران)، جمن (زمن)، در (درع)، درم (درهم)، ناغه (ناقة)، وغيرها كثير[1]. بل إن بعض اللهجات الإفريقية المتداولة في السينغال "اقترضت من العربية عبارات مركبة. ومن تلك العبارات ما يكاد يكون مشتركا بين كل الشعوب الإسلامية مستخدما في لغات التخاطب اليومية: مثل: **بسم الله، السلام عليكم...**"[2] ومن خلال كلمات عربية متداولة في المعجم السينغالي مثل مفردات الزمن (**أسماء أيام الأسبوع، وقت، زمان، ساعة...**)، وبما أن السينغال دولة مسلمة "فمن الطبيعي أن تكون كل أوجل الألفاظ المتعلقة بشعائر الإسلام ومفاهيمه الخالصة مستمدة من العربية. وهذا باب واسع يكفي وحده لإبراز متانة القرابة اللغوية"[3].

وعلى المستوى الخطي الكتابي للغات الإفريقية، يلاحظ افتتان الأفارقة بالحرف العربي وهندسته الجمالية المعتمدة في الخط المغربي والخط المحضري الموريتاني[4]، وعملوا جاهدين على تدوين لغاتهم بهذين الخطين، وهو ما يتجلى في كثير من المخطوطات والوثائق السينغالية.

ويمكن القول إنه بفضل الجهود الكبيرة التي قام بها الموريتانيون في تدريس اللغة العربية، تمكنت دولة السينغال حديثا من الحد من هيمنة اللغة الفرنسية والانجراف اللا محدود وراء تيار

1- انظر عن تلك المفردات بالتفصيل: الخليل النحوي/ اللغة العربية في إفريقيا، م. س، ص 18. نقلا عن: محمد مختار سيسي/ تأثير اللغة العربية في إفريقيا، مجلة اللسان العربي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتبة تنسيق التعريب، الرباط، المجلد 13، 1976.

2- الخليل النحوي/ اللغة العربية في إفريقيا، م. س، ص 18.

3- الخليل النحوي/ اللغة العربية في إفريقيا، م. س، ص 17- 18.

4- هو خط تراثي جميل، يتأثر كثيرا في أصوله بالخط الأندلسي المغربي ، مع بعض الفروق التي تميزه في موريتانيا، وقد نشأ في أحضان المحاضر العلمية الموريتانية التقليدية، وفي وزارة التهذيب السنغالية إدارة تدعى (إدارة ترقية الحرف القرآني) يقصدون اللغة العربية وقد اجترحوا هذه التسمية تفاديا للحساسية الموجودة لدى بعض السينغاليين تجاه اللغة العربية.

الفرانكفونية؛ ذلك التيار الذي شهد أوج ازدهاره في مطلع القرن العشرين الميلادي مع المد الاستعماري الفرنسي الذي اجتاح الغرب الإفريقي المسلم، وبفضل الروح الدينية الإسلامية التي يتمتع بها السنغاليون امتنع كثير من الأسر في عهد المستعمر من إدخال أبنائهم إلى المدارس الفرنسية، وبذا حافظت العربية على مساحة مهمة في الحيز الجغرافي السنغالي، وكتب بها بعض كبار العلماء والمفكرين في هذه الدولة المسلمة. وكان من أبرز العلماء السينغاليين الذين بذلوا جهودا كبيرة في نشر اللغة العربية في السنغال العلامة **الحاج إبراهيم انياس**[1] وقد استعان في هذه هذه المهمة بكثير من العلماء والأساتذة الموريتانيين، يقول الباحث الخليل النحوي: "اتخذ الشيخ إبراهيم من العلماء الشناقطة أئمة في مسجده الجامع، ومدرسين للقرآن وغيره من علوم الدين واللغة، وأرسل إليهم أبناءه وأبناء مدينته للتعلم، ومدينتُه من المناطق السينغالية التي تعربت تعربا شبه كامل فلا تكاد تجد فيها فردا (طفلا أو شيخا أو امرأة) إلا وهو يتحدث إما بالعربية الفصحى –وهي الأغلب– أو اللهجة الحسّانيّة (عامية أهل شنقيط)"[2].

هذا الشأن الريادي الذي قام الموريتانيون في نشر اللغة العربية في إفريقيا عموما والسنغال خصوصا، هو ما نبه إليه الباحث والشاعر اللبناني محمد يوسف مقلد (1912–1965) الذي زار السنغال وشاهد عن قرب جهود الموريتانيين في هذا المضمار، فكتب قصيدة يثني فيها عليهم منوها بجهودهم الجبّارة بهذا الخصوص، يقول[3]:

للضّـــــادِ فـــي إفريقيّـــا رَايَـــةٌ	خَفّاقَـــــــةٌ، زَفْزَافَـــــــةٌ، عَالِيّـــــــه
يَرْفَعُهَـــا العُـــرْبُ بنُـــو عمّنَـــا البِيْـــ	ـــــضَانُ[4] أهـــلُ الهِمّـــةِ السّـــامِيّه

1– الشيخ إبراهيم بن الحاج عبد الله انياس (توفي 1395هـ/ 1975): أحد أبرز العلماء السينغاليين في القرن العشرين وأكثرهم شهرة في العالم الإسلامي، وقد تتلمذ في مدارسه جم غفير من كافة أنحاء إفريقيا، وهو أول زنجي سنغالي يؤم الناس يوم الجمعة في الأزهر –في عهد عبد الناصر– تقديرا له.

2– الخليل النحوي/ بلاد شنقيط: المنارة والرباط، م. س، ص 262.

3_ محمد يوسف مقلد/ شعراء موريتانيا القدماء والمحدثون، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، ط1، 1962، ص 27.

4– أرض البيضان: هي إحدى التسميات التي عرفت بها موريتانيا قديما.

هُـــمْ ناشِـــرُوها، هُـــمْ أسَـــاتِيذُهَا هـــم حِصْـــنُها.. هـــم دِرعُهـــا الواقِيّـــه

وفي العصر الحديث تفاعل كثير من الشعراء الموريتانيين مع شعراء الأدب العربي في السنغال، وقاموا بمهمات لتدريس العربية في المدارس السنغالية، فضلا عن حضورهم لكثير من الندوات العلمية والفكرية والأدبية التي تنظم دوريا في السينغال. كان من أبرز الشعراء الموريتانيين المواكبين للحياة الأدبية والفكرية بالسينغال الشاعر **الخليل النحوي** الذي يرتبط بالزاوية العلمية والصوفية التي أسسها العالم **إبراهيم أنياس الكولخي**، ومنهم أيضا الشاعر **بن عمر لي** الذي حضر كثيرا من ندوات الفكر والثقافة والأدب بالسنغال، وأحد أبرز دعاة نشر العربية فيها، ويكفي بها الخصوص أن نورد جزءا من قصيدته (**الوداع**) التي يرثي بها الشاعر السينغالي **الإمام محمد الأمين آج** الذي توفي أيام تأسيس (**نادي الأدب العربي بالسنغال**) الذي كان من المفترض أن يكون في مقدمة مؤسسيه:[1]

عَـــزاء أيّهـــا النّـــادي الحَبِيـــبُ عَـــزاء أيّهـــا الحِـــبّ القريـــبُ
عَـــزَاء حينمـــا نـــادى المنـــادي فليـــت أميننـــا حـــيّ يجيـــبُ
يجيـــبُ بلهجـــةِ الفُصـــحى يحيّـــي مبـــادرةً يباركُهـــا الرّقيـــبُ

3. موريتانيا والسنغال/ التواصل التاريخي

تتمتع موريتانيا والسينغال بتاريخ عريق من التواصل العلمي والثقافي والسياسي والتجاري، فهما دولتان مسلمتان حدوديتان يفصل بينهما نهر صغير يسمى (**نهر السينغال**). وقد ظل العلماء الموريتانيون يفدون إلى السينغال لنشر الدعوة الإسلامية والعلوم الشرعية والعربية، كما تدفق إلى السينغال قديما كثير من البدو الموريتانيين الرحل للتجارة والرعي باعتبار أنها منطقة تتمتع بمناطق خصبة لرعي المواشي، وفي المقابل وفد كثير من السينغاليين إلى موريتانيا لطلب العلم على شيوخ المحاضر التقليدية فيها، فضلا عن ارتباط كثير منهم بزوايا علمية وصوفية موريتانية شهيرة.

1- بن عمر لي/ ديوان الواحة، م. س، ص 85- 86.

ويمكن أن نشير، بإيجاز، إلى جانب من العوامل التي وطدت علاقة البلدين منذ تاريخهما الغابر في ما يلي:

- الإشعاع الثقافي والعلمي الذي قادته موريتانيا بالغرب الإفريقي منذ عهد المرابطين، والذي أسفر عن دخول كثير من الدول الإفريقية في الإسلام وانتشار الدعوة الإسلامية في ربوع القارة السمراء، وفي مقدمتها دولة السينغال التي أسلمت بالكامل.
- ارتباط الطلبة السينغاليين منذ دخول الإسلام قديما وإلى اليوم بالمحاضر العلمية الموريتانية التي كثيرا ما نهلوا من معينها، وتلقوا فيها بغيتهم في الدين والعلم والأدب.
- التاريخ السياسي للبلدين المحكوم بعلاقات الجوار والصداقة منذ القديم، فضلا عن خضوعهما معا لسيطرة المستعمر الفرنسي في النصف الأول من القرن العشرين، واندراجهما تحت حكم وال فرنسي واحد، بل إن الإدارة الاستعمارية المسؤولة عن موريتانيا اتخذت لها موقعا رسميّا هو مدينة (سينلوي) السنغالية (الآن)، وذلك لحساسية الموريتانيين من وجود النصارى على أرضهم، وما سبّبه ذلك من متاعب للمستعمر الفرنسي.
- العلاقات التجارية التي تمثلت في هجرة كثير من السينغاليين للعمل بموريتانيا، وانشغال كثير من الموريتانيين بالتجارة في المدن السينغالية، خصوصا في فترة منتصف القرن العشرين الميلادي، حيث سيطر التجار العرب (من لبنان وسوريا وموريتانيا) على التجارة في السينغال، فضلا عن العلاقات التجارية القائمة بين الدولتين منذ القديم حين كانت المدن الموريتانية من أهم مراكز التجارة عبر الصحراء القائمة بين الدول العربية وإفريقيا.
- وتفرع عن هذا العامل الأخير استقرار كثير من الأسر الموريتانية العريقة بالسنغال منذ عقود، وارتباطهم فيها بسياقات اجتماعية، فضلا عن مساهمة هذه الأسر في تأسيس بعض المراكز العلمية الإسلامية العربية الكبرى بالسنغال، وحملهم لرسالة الإشعاع العلمي الموريتاني في إفريقيا.

3. 1. التواصل العلمي الثقافي

توطد التواصل الموريتاني السينغالي عبر عدة بوابات مركزية من أهمها التواصل الثقافي والروحي، حيث ظلت المحاضر الموريتانية مأوى لطلاب العلم من كافة إفريقيا ومن السنغال بوجه

خاص، وتخرج من هذه المحاضر كثير من العلماء السينغاليين أخذوا إجازاتهم في القرآن الكريم والفقه والحديث والعربية وغيرها من الحقول المعرفية الإسلامية.

وفي المقابل ارتبط كثير من المريدين والمتصوفين الموريتانيين بالزوايا الصوفية في السينغال، خصوصا الزاوية الشهيرة التي أسسها العلامة **الحاج ابراهيم انياس الكولخي** في مدينة **(كولخ)** وزاوية **الشيخ أحمدُ بنبا** (ت 1346هـ/ 1927م) في مدينة **(طوبى)**، وقد رصدنا مدونة ضخمة تؤشر على هذا الجانب المهم في العلاقات الثقافية بين الجارين المسلمَين. يقول الشاعر الموريتاني الشيخان بن الطلب راصدا تجهزّه لرحلة علمية إلى شيخه إبراهيم إنياس الكولخي السنغالي[1]:

وَدِّعِ الأَهْـــلَ وَأَســـلُ عـــنهم وشَـــمِّرْ ... لا تُثَبِّطْـــكَ الأَهْـــلُ والأَمْـــوالُ
ولتَـــزُمَّ الجِمَـــالَ آنَ عَلَيْهـــا ... لِلِقَـــا الشَّـــيخِ أن تُشَـــدَّ الرِّحَـــالُ
عـــن قليـــل تبلـــغ الركـــب أقصـــى ... أمـــل فيـــه تنتهـــي الآمـــال
حضـــرة الشـــيخ ذي الخـــلال الـــذي قـــد ... حليـــت باحتفالهـــا (**ســـنغال**)

وهناك مراسلات شعرية كثيرة بين العلماء الموريتانيين والسنغاليين، من ذلك مثلا قصيدة الشاعر الشيخان بن الطلب التي وجهها إلى أستاذه الشيخ إبراهيم انياس، والتي يقول فيها:[2]

ألا اســـق أومـــق أمســـى دائـــم الومـــق ... مـــن كـــأس صـــافية منهـــا ســـواه ســـقي
بحـــر الميـــاه كفـــى منـــه الشـــراب، ومـــن ... بحـــر المعـــارف لا يكفـــي ســـوى الغـــرق
فـــاعطف علـــى قلـــب أمســـى اليـــوم مرتتجـــا ... بـــالفتح عطـــف بيـــان منـــك أو نســـق

فرد عليه أستاذه ناصحا وموجها وداعيا إلى الاستعانة بالله تعالى، حيث يقول من قصيدة طويلة[1]:

1- الشيخان/ الديوان، جمع: محمد سعيد بن محمد عبد الرحيم، نشر مؤسسة منير للنشر والتوزيع، انواكشوط - موريتانيا، 1985، ص 49. راجع: ديوان شعراء الزوايا البياضين في مدح الشيخ أحمد بامبا، المغرب، ط1، 2007، وفي هذا الكتاب 3400 بيتا، وبنبا: معناها الأضاة؛ وهي مكان كان يدرس إلى جانبه أستاذه.

2- الشيخان/ الديوان، م. س، ص 47.

فجـــدّ صـــدقا وبـــالمولى الكـــريم ثـــق ... يـــا مـــن لـــه كـــل أصـــل فـــي العـــلا عـــرق
كـــذاك مـــن جـــالس الجـــذْمَاء خـــيّ يجـــذّ ... مُ.. والجلـــيس لأهـــل الخيـــر غيـــر شـــقي
لكنمـــا خيـــر بـــاب أنـــت داخلـــه ... ذكـــر الإلـــه بحـــال الفـــرد والحلـــق

وهناك مادة أدبية ثرية كتبها شعراء موريتانيون في رثاء علماء الإسلام في السينغال، ويمكن أن نورد في هذا السياق قصيدة الشاعر المعاصر أبو محمد بن محمد الحسن بن أحمد الخديم في رثاء العلامة السينغالي الحاج عبد الله، وهي بعنوان (**صبرا بني الشيخ**)[2]:

صـــبر البريـــة داعـــي المـــوت قارعـــه ... قرعـــا ويصـــر مـــن منهـــا يصـــارعه
فبينمـــا المـــرء مســـرور ومغتـــبط ... إذا بـــه أوحشـــت يومـــا مرابعـــه
أفّ لـــذي الـــدار دار صـــفوها كـــدر ... وأمنهـــا غـــرر تخشـــى وقائعـــه
لـــو يخلـــد المـــرء فيهـــا أنـــه كرمـــت ... أفعالـــه وزكـــت حقـــا طبائعـــه
لأخلـــد الحـــاج عبـــد الله قـــدوتنا ... شـــيخ الشـــيوخ الرضـــى الميمـــون طالعـــه
مـــن كـــان للـــدين يرعـــاه ويكلـــؤه ... وكـــان للعلـــم إذ جفـــت منابعـــه
لـــم يســـتقد إن دعـــا داعـــي الهـــوى، وإذا ... دعـــاه داعـــي الهـــدى يومـــا يطاوعـــه
صـــبرا بنـــي الشـــيخ إن الصـــبر ديـــدنكم ... قـــدما ولـــو فقـــدت كـــلا دوافعـــه
فالحـــاج مهمـــا يغـــب عنـــا فســـمعته ... مـــا إن تغيـــب، ولا غابـــت صـــنائعه

وفي المقابل نرصد نماذج من القصائد التي تؤشر على علاقة الطلبة والباحثين السينغاليين بأساتذتهم الموريتانيين، في هذا الصدد يمكن أن نورد مقطوعة للشاعر **عامر صمب**[3] يحيي فيها

1_ الشيخان/ الديوان، م. س، ص 47- 48.

2- القصيدة منشورة بمجلة الأديب، الصادرة عن اتحاد الأدباء والكتاب الموريتانيين، السنة الأولى، العدد 3، ذي الحجة 1427هـ/ دجمبر 2006، ص 114.

3- **الشاعر عامر بن إبراهيم صمب** (1356- 1408هـ/ 1937- 1987م): ولد في مدينة **كِيمِيرْ** السنغالية، وقضى حياته في السنغال وفرنسا، ومات في وطنه. تولى إدارة المعهد الأساسي لإفريقيا السوداء (**إيفان**) بين عامي 1971 و1986. وجه جهده العلمي إلى اكتشاف وتجميع المخطوطات العربية الإسلامية التي أنتجها السنغاليون والأفارقة

أستاذه للغة العربية في المعهد الفرنسي المشهور بـ (**إيفان**)؛ الشاعر والمؤرخ الموريتاني **المختار بن حامد** (**1314-1414هـ/ 1886-1993م**)، حيث يقول[1]:

تـــذكّرتُ والـــذكرى تثـــير لـــذي النـــوى ... همـــومًا وفـــي الـــذكرى تهـــبّ صَبـــا الهـــوى
إلـــى سيـــدي المختـــار وهـــو ابـــن حامـــد ... ســـلامٌ زكـــيٌّ مـــن فـــؤادي لـــه الجـــوى
فمـــن مبـــلغٌ عنـــيَ بـــ «إيفـــان» بعـــده ... بـــأنّيَ لـــن أنســـى زمـــانًا لنـــا ثـــوى
وأعـــظِمْ بشيـــخٍ قـــد حـــباني بنظمـــه ... بـــ «إيفـــانَ» يومـــا غصـــنُه مـــا بـــه الصـــوى
لقـــد قـــاد فـــي بَـــرِّ القـــريض جيـــادَه ... ومـــن كـــل بحـــرٍ للـــمعاني لـــه رِوى
أمـــا ذكـــرُكم حـــبّي وأســـتاذ جيلـــه ... فســـيفٌ ولا ينـــبو، وزهـــرٌ ولا ذوى

ونستشف من قصيدة أخرى أنه مكث وقتا طويلا للدراسة والبحث في موريتانيا وعاد إلى وطنه السينغال بعد حنين شديد، وهو في هذه القصيدة يثني على العادات الموريتانية الأصيلة، وما تشهده بيئتها من ازدهار علمي وثقافي، وهو بهذا يؤشر على وفاء الأفارقة وتعلقهم بالمجتمع العربي الإسلامي، حيث يقول:

إن كنـــتُ منكـــم بعيـــدًا منـــذ آونـــةٍ ... مـــا غبـــتُ عـــن عبـــثٍ بـــل قصـــدَ عرفـــان
مهمـــا يكـــنْ فأنـــا ذا فـــي دياركـــمُ ... ديـــار حـــب وإنصـــاف وعرفـــان
أمّـــا البـــلادُ فمـــا زالـــت كشـــمس هـــدًى ... بأسخـــياءَ كـــرامٍ ثـــم شـــجعان
هـــذا هـــو الشـــعب حقًّـــا فـــي حفـــاوته ... ســـرّاً وجهـــرًا ومـــا هـــذا ببهتـــان
فلنرجعـــنَّ إلـــى مـــا قـــد لفـــظنَ بـــه ... بأننـــي عـــائدٌ مـــن (**أرض بيضـــان**)
ثـــم الصـــلاةُ علـــى المختـــار شـــافعنا ... والآلِ والصـــحب ثـــم أهـــل عرفـــان

بعامة، وكان جهده موضع تقدير المؤسسات العلمية، إذ أعد عنه بحثًا حصل به على درجة «دكتوراه الدولة»، أما مجموعة ما اكتشف ونسّق من مخطوطات فإنها تحمل اسمه في معهد (**إيفان**)، تقديرًا لعمله. له كتاب مهم بعنوان: «الأدب السنغالي العربي» - نشر في الجزائر (1978) ضمنه جزءًا من إنتاجه الشعري. انظر ترجمته في: عبد العزيز سعود البابطين وآخرون/ معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، ط1، 2008، ص 729.

1- الرجع نفسه، ص 730.

وعلى المستوى الفني تؤشر هذه القصيدة على تأثر الشاعر عامر صمب بفنيات الأدب العربي الموريتاني على مستوى اللغة والأسلوب وفنيات النص، ويكفي في رصد هذا التأثير أن نقف على ظاهرة (الخواتم التراثية) التي وظفها الشاعر في نهاية نصه، وهي ظاهرة متداولة بشكل كبير في الشعر الموريتاني منذ القديم، حيث صارت تيمة فنية في غالبية قصائده. وهي تتمثل في ختم القصيدة بالتّصلية على النبي ﷺ، وعلى آله وصحبه، وقد سادت هذه الظاهرة في العصور المتأخرة للشعر العربي[1]، بيد أنها تمركزت أكثر في القصيدة التقليدية الموريتانية، وهي تأكيد واضح لرسوخ الوعي الديني في وجدان الشاعر الموريتاني، بالإضافة إلى أنها تترجم بقايا نظرة تأثيمية للفقهاء الموريتانيين القدماء تجاه الشعر[2]، تلك النظرة سادت طويلا في الثقافة الموريتانية القديمة، "وهو أمر بسيط الفهم إذا استحضرنا أن تلك الثقافة قد خلّفها المرابطون، وظل يرعاها الفقهاء الذين لم تخل نظرتهم للشعر من ريبة حسبوه معها رجسا، ينبغي ألا يكثر منه"[3]، فكأن الشاعر -بهذه التصلية- يستغفر عن ما تضمنته القصائد من لغو، مرده العبثُ بالكلمات، والسير في متاهات القصيد.

3. 2. التأثير السينغالي في الأدب الموريتاني

تأثر كثير من الأدباء العرب المعاصرين بالثقافة الإفريقية الزنجية وما تختزنه من عمق حضاري وتاريخي، وما يمور في واقع الإنسان الإفريقي من عادات وتقاليد وطقوس وميثولوجيا. وكان من أبرز الأدباء العرب الذين تأثروا بهذا المنحى كثيرا الشاعر السوداني **محمد الفيتوري**، الذي يقول بهذا الصدد: "إذا كانت أفكاري كشاعر، وقيمي كابن الحضارة العربية تحتم علي أن أرى الأمور السودانية كما يراها إنسان يعيشها، فإنني كتبت قصائدي كلها عن إفريقيا، ولم أكن أعتقد

1- وهب رومية/ الشعر والناقد: من التشكيل إلى الرؤيا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة، العدد 331، سبتمبر 2006، ص 35، وقد استعرنا منه مفهوم (الخواتم التراثية) لذا وجب التنويه.

2- وهي نظرة توقف عندها الباحث الموريتاني الدكتور محمد ولد عبدي، راصدا خلفياتها الثقافية والفكرية، ومحللا مساراتها الفنية بعمق، انظر دراسته: السياق والأنساق في الثقافة الموريتانية (الشعر نموذجا)، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط1، 2009، ص 110- 112.

3- عبد الله بن السيد/ المعارضة في الشعر الموريتاني: مدخل لدراسة الاحتذاء عند شعراء القرن الثالث عشر، المعهد التربوي الوطني، ط1، 1995، ص 26.

إطلاقا أنني أقف مضادا للتيار العربي، إنما كنت أقف معه بإحساس من الحزن والمرارة، مع هذا الجرح المتوارث، جرح إفريقيا الممتد عبر سنوات بعيدة من التاريخ"[1]. في ضوء ما تقدم كتب كثير كثير من الشعراء الموريتانيين عن السينغال، واحتفوا برموزها التاريخية والثقافية، وسعوا إلى توظيف أماكنها ومحكيّاتها الشفوية الشعبية لإضفاء جمالية خاصة على النص الشعري. ويمكن أن نتوقف في هذا السياق عند جوانب من الثقافة السينغالية وبيئتها في الأدب العربي في موريتانيا، مركزين على ثلاثة مجالات:

أ- الاقتراض اللغوي الفني

ارتبط كثير من العرب بعلاقات تجارية قوية مع دولة السينغال، وفي مقدمتهم اللبنانيون والسوريون والموريتانيون، وكان الموريتانيون من أكثر الجاليات العربية في هذه الدولة؛ لتقارب البلدين وحيوية التبادل التجاري والثقافي بينهما، هذا الوجود الموريتاني المكثف بدولة السينغال أهّل كثيرا من الشعراء لمعرفة لهجاتها المحلية، وهو ما أفصح عن توجه فني سعى من خلاله بعض الشعراء إلى توظيف المعجم اللهجي السينغالي في القصيدة العربية، إمعانا في تشويق المتلقي، وكسرا للرتابة العامة المتداولة في الشعرية الموريتانية، فضلا عن ما يحيل إليه هذا التوجه من تلبية لطموح القارئ السينغالي العربي المزدوج. وتحتفظ الذاكرة الأدبية في موريتانيا بمجموعة من النصوص الشعرية الموريتانية التي احتوت معجما ضخما من اللهجات السنغالية[2]، ويمكن أن نورد نورد في هذا السياق قول الشاعر محمود بن احمذي الحسني (ت 1404هـ/1984م)[3]:

1- محمد الفيتوري/ البديل في الشعر العربي (حوار)، مجلة شؤون أدبية، اتحاد كتاب وأدباء الإمارات، السنة السادسة، العدد 21، صيف 1992، ص 160.

2- لا يقتصر الأمر على الشعر الفصيح فقط بل إن هناك مادة ضخمة من الأدب الشعبي الموريتاني يتخللها معجم لغوي ضخم ينتمي إلى اللهجات السينغالية. بل إن هذا المعجم تسلل إلى الكتابات والنصوص الأدبية النثرية، وخير مثال على ذلك مقامات الأديب المختار بن حامد، خصوصا **الرسالة الكولخية** (نسبة إلى مدينة كولخ السنغالية)، انظر: مقامات المختار بن حامد ورسائله الفنية، جمع وتحقيق:الحسين بن محنض، انواكشوط، د. ت، ص 101.

3- المختار بن حامد/ حياة موريتانيا، الدار العربية للكتاب، طرابلس - تونس، 1990، ص 148. والكلمات الولفية الولفية التي بين قوسين هي حوار غزلي، تتمنع فيه المحبوبة وترفض الوفاء بوعدها خوفا من النار، وهو ما يؤكد

قلـــتُ -وحيعـــل المنـــادي وابتَهَـــلْ- (جخـــم مجســـل تـــوت) قالـــت: حيّهَـــلْ
ثـــم انْثَنَـــتْ ذاتَ خِصـــامٍ وجَـــدَلْ تقـــولُ -لا أبْغِـــي بقولهـــا بَـــدَلْ-:
(دمـــار كـــل صـــفر بايـــل [م] دمـــل) فانهـــلّ دَمْـــعُ العـــينِ مَثْنَـــى وانهَمَـــلْ
قلـــتُ لهـــا وَجْـــدًا وجُـــودًا لـــم أخَـــلْ: (عمنـــات بـــو ســـخل) فقالـــت لـــي: (وَخَـــلْ)
فقلـــتُ (يـــوميم مفـــون، نيـــول) قالـــتْ، فلمـــا جئـــتُ قالـــتْ: (تَخَـــوَلْ)
قلـــتُ لهـــا (فـــيم اســـمبر) قالـــتْ: (خمـــل در، دمـــل فـــي دكنـــل ســـفي عمـــل)

ويقول الشاعر الشيخان بن الطلب موظفا كلمة من الولفية السنغالية في مطلع قطعة شعرية معبأة بالحكمة والتربية والتوجيه[1]:

الـــدهرُ ذو كَـــدَرٍ إن تَصْـــطَبِرْ كَـــدَرَهْ عمّـــا قَليـــلٍ تَجِـــدْ أكـــدَارَه (دُدُرَهْ)[2]
فـــلا تَخَـــفْ بَـــلْ ولا تَأمَـــلْ ســـوى أَمَـــلٍ فـــي الله، واتـــركْ لـــهُ مـــن أمـــرِه الخِيَـــرَه

فيما انتقلت (العدوى الفنية) ذاتها إلى الشعراء السينغاليين الذين يكتبون بالعربية، فأنتجوا مدونة شعرية عربية فصيحة تتخللها كلمات من المعجم اللهجي السينغالي الدارج، يقول الشاعر السنغالي المستعرب محمدن ابن المقداد (ت 1943م)[3]:

عمق الوعي الديني في الوجدان السينغالي الذي سبق أن تحدثنا عنه سابقا (جخم: اعطني، مجسل: أمسك، توت: قليلا، درماكل: أخاف، صفر: النار، بايل م: اتركني، دمل: اذهب، وخل: تكلم، يو: أنت، ميم: أعطني، مفون: قبلة).

1- الشيخان/ الديوان، م. س، ص 92- 93.

2- دُدُرَهْ: معناها باللهجة السنغالية: (هذا غير شيء).

3- الخليل النحوي/ اللغة العربية في إفريقيا، مجلة اللسان العربي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتبة تنسيق التعريب، الرباط، العدد 36، 1992، ص 22. وتتضمن الأبيات كلمات من اللغة الولفية السينغالية، وقد فسرها الخليل النحوي كما يلي: سوخ: كلامك، سرخ: صدقه، رَخ: الكلام/ الحديث، لتَخْ: لماذا؟.

يـا خَـوْدُ إن غُـرابَ البَـيْنِ منـكِ (سَـوَخْ) فـزرت أطلـبُ مـن وصـلٍ لـديك (سَـرَخْ)
ضَـــننتِ بالوصـــلِ حتـــى بالحـــديثِ، ولا أرى ضـنينًا سـواكَ [قـط] ضَـنّ بـ (رَخْ)
لا تمنَعِـــي الوَصْـــلَ مِمّـــن يُســـتَهامُ بِـــهِ أتَمْنَعِـــينَ وِصَـــالَ المســـتَهامِ (لَـــتَّخْ)؟
لـــم تعلمـــي أنّ خيـــرَ النّـــاسِ أكـــرَمَهُمْ والخيـــرُ أبقَـــى وإن طـــالَ الزمـــانُ إلـــخ

ب- فتنة المكان

كان للبيئة السينغالية شأن مهم في إغناء مادة الشعر الموريتاني الحديث، حيث افتتن بها كثير من الشعراء، وحاولوا توظيفها الرمزي في إنتاجهم الشعري، وهو توظيف يتجاوز المعطى الانفعالي التلقائي إلى استدعاء ما تختزنه هذه البيئة من رموز وإحالات تاريخية، فضلا عن تسجيل العلاقات التاريخية الوثيقة بين البلدين، وثقافتها العربية الإفريقية التي يجمعها جامع عام هو الإسلام.

ومن نماذج التوظيف الرمزي المتألق للبيئة السنغالية قصيدة (**عروس الزّنج**)، للشاعر المعاصر محمد ولد الطالب، والتي يبدو من خلالها مفتونا بالعاصمة السنغالية (**داكار**)، ليرصد بروح شاعرية طقوسها الشعبية الفلكلورية، حيث يقول[1]:

1- محمد ولد الطالب/ الليل والأرصفة، منشورات اتحاد الأدباء والكتاب الموريتانيين، ط1، 2007، ص 26.

داكار..

ما كانت مجرد عاصمهْ

مثل العواصم غيرها

ومدينة..

فوق الخرائط جاثمه

كانت..

عروس الزنج تلبس قرطها

سمراء..

تنزل شاطئ البحر المحيط..

وتخلع الأثوابا

...

داكار..

من عبق الحقول

ومن شذى التواري

تختزن العصور.. وتسكن الأحقابا

...

داكار.

كانت.. ملهمه

أهلا وأرضا.. وامتدادات..

وكانت معلمه

داكار

كانت.. فاتنه

من حولها تمشي المواسم في المواسم طولا

يشدو المزارع..

في ظلال الفأس: (**هولا.. هولا**)
وها امتلأت سلال (**الكولا**)
والباعة الآتون من صوب القرى
حملوا إلى **داكار** ألف تجارة
دلفوا إلى الأسواق
أطفالا ترى وكهولا
وتصايحوا:
من يشتري **تعويذة** أو **فولا**
ما زلت أنعم بالمصايف
أحتسي شمسًا.. أشمّ فصولا
داكار..
كل السامرين ضيوفها
ياليلةً في صيفها..
سامرت شهبا لا تخاف أفولا
ومشيت وحدي في شوارعها
فهل داكار..
تذكر أن أجدادي إليها مرة
سلكوا الطريق الأولى
ودعت داكار الجميلة عائدا
فقطعت أودية.. عبرت سهولا
لكنني
خبأت ذكرى.. من رؤاها في دمي
ورسمت أشواقي على غيماتها
وتركت تحت (ألبا وباب) طلولا

ج- رمزية التاريخ

تجاوز بعض الشعراء الموريتانيين حدود الواقع السينغالي المعاصر زمانا ومكانا، واتجهوا إلى توظيف التاريخ السينغالي من بوابات رمزية وشعرية معمقة، مستحضرين وقائع هذا التاريخ وتحولاته الكبرى وإحالاته المحفورة في الوجدان الجمعي. ففي قصيدة للشاعر بن عمر لي تحت عنوان (رحلة الضياع) نرى أنه سعى إلى التأشير، من بوابة الشعر، على تاريخ العبودية الأسود في الغرب الإفريقي حين كانت السفن تشحن بأبناء القارة السمراء لتعبيدهم في الغرب، يقول هذا الشاعر في أحد مقاطع القصيدة:

(قُرى)[1] ... أين أبناؤنا؟

وأين الوصية؟

وأين القِرى؟

أرى في عيونك نجل سلول

فماذا دهاك؟

4. موريتانيا: الإسلام، والعروبة، وإفريقيا

إن جمهورية موريتانيا الإسلامية هي بوابة إفريقيا السمراء والباب الخلفي للوطن العربي، وقد أدركت جيدا الشأن التاريخي الذي تقوم به في هذا الموقع الجغرافي، فكان علماؤها وأدباؤها على مر التاريخ سفراء الإسلام واللغة العربية في إفريقيا الغربية، إلا أن هذا الأمر لم يجعلها تنفصم في أي وقت عن محيطها العربي الإسلامي، وقد ظلت روح الإسلام والعروبة محفورة في وجدانها العميق، يقول الشاعر اسماعيل بن محمد يحظيه (ولد عام 1945 وما زال حيا) في قصيدة بعنوان (الكلاءة والظفر)[2]:

1- قرى (Gore): جزيرة قرب داكار في المحيط الأطلسي كانت قديما من أشهر أسواق النخاسة لتهجير العبيد الزنوج إلى العالم الغربي.

2- محمد الحسن ولد محمد المصطفى ومحمد ولد عبد الحي/ مختارات من الشعر العربي في القرن العشرين، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين، الكويت، 2001، ج5، (مختارات شعرية موريتانية)، ص 416، كما أن القصيدة نشرت أولا في مجلة الهلال في عددها الأول اليتيم 1975، وهي صادرة عن إدارة الشؤون الثقافية التابعة لرئاسة الجمهورية.

يـــا موريتـــان لـــكِ الكـــلاءة والظفـــر ... فـــابقي إلـــى جنـــب العروبـــة لا مفـــرْ
فيهـــا لشـــعبك بيـــت عـــز شـــامخ ... نعـــم المقـــام بـــه ونعـــم المســـتقر
شـــعب يحـــن إلـــى الجميـــل ويكتســـي ... حلـــل الســـماحة لا يبـــالي مـــن هجـــر
وتـــرى وتعـــرف فيـــه مـــن أســـلافه الـــ ... ـــغر الأعـــزة مـــن كنانـــة أو مضـــر
كرمـــا، حيـــا، وحســـن ضـــيافة ... وشـــجاعة، ترمـــي وتقـــذف بالشـــرر
فتخالـــه فـــي عهـــدهم لكنـــه ... يـــدعو إلـــى الحســـنى ويـــؤمن بالقـــدر
شـــعبٌ يغـــار لدينـــه ولعرضـــه ... بحماســـة تنفـــي الهـــوان فـــلا تـــذر
شـــعب دعتـــه مـــن المحـــيط إلـــى الخليـــ ... ـــج أواصـــرُ القربـــى فلبـــى واعتمـــر
يـــا ســـاكني بطـــن الجزيـــرة.. ســـاكني ... مهـــدِ الحضـــارة والديانـــة والعبـــر
حيـــاكم شـــعبٌ نـــأى، لكنـــه ... يـــدنو ويقـــرب فـــي المآســـي والبُشـــر
تلـــك الأصـــالة لا نريـــد لنـــا بهـــا ... بـــدلا، ولا ترضـــى ســـوانا فـــي البشـــر
الضّـــادُ يشـــهد وهـــو أعـــدل شـــاهد ... والخلـــقُ يشـــهد والعوائـــدُ والســـير

وغالبا ما يستحضر الشعراء الموريتانيون هذه الروح العربية الإسلامية في إنتاجهم الأدبي، يقول الشاعر ناجي محمد الأمام في قصيدته (**حوار على الرصيف**)، وقد تخيل أن فتاة سنغالية سمراء تحاوره[1]:

قالـــت أللضـــاد منســـوب؟ فقلـــت بلـــى ... عراقـــة الضـــاد فـــي أهلـــي مفتخـــر
قالـــت أأهلـــك فـــي "الخرطـــوم" دارهـــم ... أم "أم درمـــان" حيـــث النيـــل ينتظـــر
فقلـــت كـــلا أنـــا "شـــنقيط" دســـكرتي ... أرضـــي المضـــارب والصـــحراء والســـمر
أهلـــي "ربيعـــة" إن عـــدت فأولهـــا ... وإن تســـاموا إلـــى أخـــرى فهـــم "مضـــر"
أنجـــال "بلقـــيس" إن الســـد يعرفنـــا ... و"الربـــع" يعرفنـــا والبـــدو والحضـــر
جبـــال شـــنقيط مـــن "صـــنين" قيمتهـــا ... و"طـــور ســـينا" بـــه مـــن أرضـــنا حجـــر

1- الخليل النحوي/ مختارات من الشعر الموريتاني المعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1979، ص 40.

وفي عروق "بني الجغبوب" من دمنا ... قسط وباقيه في حيفاء يستعر
في قبة الصخرة الشماء هندسة ... من (العتيق) إذا ما قيست الأطر
وفي "العقال" خيوط من (عمائمنا) ... وفي (اللحى) نسب قد زانه الشعر
والنوق في يثرب من نوق (تيرسنا) ... والأرض من أرضنا والشمس والقمر
وفي (نوادي جبيل) من قصائدنا ... مقاطع كلها الأحزاب والسور
قالت صدقت ومالت نحو مقعدها ... في ساحة ملؤها الأفراد والأسر
وجلجلت من وراء الدهر تهنئة ... من روح يعرب فالأنجال ما خفروا
عش يا هوانا الذي غذى عروبتنا ... واسلم هوانا الذي من فضله (الحور)

وبذا ترصد القصيدة التقاليد الإسلامية والعربية العريقة التي حافظ عليها الموريتانيون منذ عصور، كما ترصد روح الحنين الذائب الذي يسكن وجدان الموريتاني تجاه الأمة الإسلامية والعربية.

فيما يعتز الشاعر الموريتاني الشاب **جاخيتي الشيخ سك** بهوية موريتانيا العامة بوصفها دولة مسلمة عربية إفريقية، مترجما ذلك بوضوح في قصيدته (**معراج**)[1]:

أنا لغز هذا الكون يا عرافتي ... فلتشرحي للعالمين بروقي
فكّي الذي لم يستطيعوا فكه ... عن **سائس الأبقار.. حادي النّوق..**
وإذا اشتهى التاريخ كشف هويتي ... فأنا سليل **عروبة إفريقي**
فرحاب أحلامي فضاء تخيلي ... وبراق **معراج الرسول** رفيقي

والشاعر هنا يمزج برمزية شاعرية بين (**سائس الأبقار**) بوصفه رمزا للهوية والأصالة كما جسدتها المحكيات الشعبية والميثولوجيا الإفريقية، و(**حادي النوق**) باعتباره رمزا للحياة العربية

1- جاخيتي الشيخ سك/ الوجود المستعار، منشورات اتحاد الأدباء والكتاب الموريتانيين، ط1، 2008، ص 61-62.

الإسلامية الأصيلة، وينصهر الرمزان في حيز أعم يحيل إلى الهوية الإسلامية الجامعة التي تفصح عنها القصيدة منذ عتبة العنوان (معراج)، وتعود لتأكيدها في الختام (**براق معراج الرسول رفيقي**).

5. الخاتمة

لقد تم في هذا البحث إبراز جانب من العلاقات التاريخية والثقافية الوطيدة بين موريتانيا والسنغال، والتواصل المستمر بينهما في مجالات متنوعة منذ بدأت جيوش المرابطين (التي انطلقت من عمق موريتانيا) بقيادة الفاتح أبو بكر بن عامر (ت 468هـ أو 480هـ) تتجه جنوبا لبث الإسلام في المناطق الإفريقية. وهو ما عمق جذور التواصل العربي الإفريقي من بوابة الإسلام، وهو تواصل تعدّ العلاقات السينغالية الموريتانية أحد نماذجه المشرقة. وبما أن موضوع البحث يتصل بالأدب، والشعر خاصة، كان من الضروري أن نتوقف عند رصد جوانب من النصوص العربية التي أنتجها شعراء سنغاليون، فضلا عن التأثير السينغالي الكبير -على مستوى الثقافة والبيئة والرموز التاريخية- في الأدب الموريتاني، وهو ما تفصح عنه نصوص عربية متنوعة أوردنا نماذج منها في هذا البحث.

إنها إلمامة موجزة بجوانب من تأثر الأدب العربي الموريتاني بأدب إفريقيا السمراء (السينغال نموذجا)، أردناها أن تكون دراسة علمية موجزة، ودقيقة، وموثقة توثيقا علميا كاملاً، عسى أن تحفّز بعض الباحثين إلى تناول هذا الحيز الأدبي الواسع، والدفع به إلى مسارات نقدية أكثر غنى وخصوبة.

المصادر والمراجع

أ- المصادر

1. **البابطين، عبد العزيز سعود، وآخرون:**
   - معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، ط1، 2008.
2. **بن حامد، المختار:**
   - حياة موريتانيا، الدار العربية للكتاب، طرابلس - تونس، 1990.

- المقامات، جمع وتحقيق:الحسين بن محنض، انواكشوط، د. ت.

3. بن الطلب، الشيخان:

- الديوان، جمع: محمد سعيد بن محمد عبد الرحيم، مؤسسة منير للنشر والتوزيع، انواكشوط – موريتانيا، 1985.

4. سك، جاخيتي الشيخ:

- الوجود المستعار، منشورات اتحاد الأدباء والكتاب الموريتانيين، ط1، 2008.

5. لي، بن عمر:

- ديوان الواحة، منشورات اتحاد الأدباء والكتاب الموريتانيين، ط1، 2010.

6. ولد الطالب، محمد:

- الليل والأرصفة، منشورات اتحاد الأدباء والكتاب الموريتانيين، ط1، 2007.

ب– المراجع:

1. بن السيد، عبد الله:

- المعارضة في الشعر الموريتاني: مدخل لدراسة الاحتذاء عند شعراء القرن الثالث عشر، المعهد التربوي الوطني، ط1، 1995.

2. بن محمد الحسن، أبو محمد:

- صبرا بني الشيخ، قصيدة منشورة بمجلة الأديب، الصادرة عن اتحاد الأدباء والكتاب الموريتانيين، السنة الأولى، العدد 3، ذي الحجة 1427هـ/ دجمبر 2006.

3. رومية، وهب:

- الشعر والناقد: من التشكيل إلى الرؤيا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة، العدد 331، سبتمبر 2006.

4. الشاذلي، بهيجة:

- من أعلام الثقافة الإسلامية بإفريقيا: محمد بلو نموذجا، مجلة المناهل، صادرة عن كتابة الدولة المكلفة بالثقافة، المملكة المغربية، العدد 56، السنة الثانية والعشرون، جمادى الأولى 1418هـ/ شتنبر 1997.

5. **الفيتوري، محمد:**

- البديل في الشعر العربي (حوار)، مجلة شؤون أدبية، اتحاد كتاب وأدباء الإمارات، السنة السادسة، العدد 21، صيف 1992.

6. **مقلد، محمد يوسف:**

- شعراء موريتانيا القدماء والمحدثون، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، ط1، 1962.

7. **النحوي، الخليل:**

- بلاد شنقيط: المنارة والرباط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1987.
- اللغة العربية في إفريقيا، مجلة اللسان العربي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتبة تنسيق التعريب، الرباط، العدد 36، 1992.
- مختارات من الشعر الموريتاني المعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1979.

8. **واد، عبد الله:**

- حياة من أجل إفريقيا، حوارات مع جان مارك كالفليش وجيل دولافون، نقله من الفرنسية: محمد مخلوف، دار نشر ميشيل لافون، 2008.

9. **الودغيري، عبد العلي:**

- اللغة العربية والثقافة الإسلامية بالغرب الإفريقي وملامح من التأثير المغربي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، سلسة: بحوث ودراسات (51)، ط1، 2011.

10. **ولد عبدي، محمد:**

- السياق والأنساق في الثقافة الموريتانية (الشعر نموذجا)، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط1، 2009.

11. **ولد محمد المصطفى، ومحمد ولد عبد الحي:**

- مختارات من الشعر العربي في القرن العشرين، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، 2001، ج5، (مختارات شعرية موريتانية).

مسالة الإمامة عند مهدي الموحدين: ابن تومرت

د/ حمودي ولد حمادي
أستاذ بجامعة نواكشوط

تعتبر مسالة الإمامة مبحثاً قديماً، بل ''هي أول مسألة خلافية واجهت المسلمين بعد وفاة النبي ﷺ[1]''كما يذكر الأشعري. وأعظم خلاف بين الأمّة'' إذ ما سُلَّ سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان''[2]على حدِّ قول الشهرستاني.

وقد تناولها ابن تومرت في فصل من كتابه ''أعز ما يطلب '' حيث أسهب في الكلام عن الإمامة وعن الإمام المعصوم، وعن المهدي وعلاماته، وعن قيام الطائفة التي تقوم في آخر الزمان لتقاتل في سبيل الحق. ويمكننا أن نعتبر هذا الفصل لب الكتاب، ولب مذهب ابن تومرت كله، ولب دعوته السياسية كلها، فإن الإمامة الدينية، هي الشعار السياسي الذي انتحله ابن تومرت، دعامة لزعامته وسلطانه، ونظرية المهدي المنتظر، هي الثوب الروحي الذي اتشح به، لتأييد شرعية إمامته وقدسيتها.

ونحن نعرف أن الإمامة هي شعار الدعوة الشيعية، الديني والسياسي، وأنها تخص بها آل البيت دون سواهم، وعلى مر العصور. ولكن ابن تومرت، في تمسكه بنظرية الإمامة، يبدو مستقلا، بعيداً عن الدعوة الشيعية، وممثلا لدعوة خاصة، وإن كان في نفس الوقت يحرص على أن ينتسب إلى آل البيت، حتى تتوفر فيه شرعية الإمامة، وهو يعرض لنا نظرية الإمامة وخصائصها حين يقول:"هذا باب في العلم، وهو وجوب اعتقاد الإمامة على الكافة، وهي ركن من أركان الدين، وعمدة من عمد الشريعة، ولا يصح قيام الحق في الدنيا إلا بوجوب اعتقاد الإمامة في كل زمان من الأزمان إلى أن تقوم الساعة. ما من زمان إلا وفيه إمام لله قائم بالحق في أرضه من عادٍ إلى نوح،

1- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962، ج1، ص: 39

2- الشهرستاني، أبو الفتح، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، ج1، دار السرور بيروت 1948، ط1، ص:16

ومن بعده إلى إبراهيم... ولا يكون الإمام إلا معصوماً من الباطل ليهدم الباطل، لأن الباطل لا يهدم الباطل، وأن يكون معصوماً من الضلال، لأن الضلال لا يهدم الضلال... وأن يكون معصوماً من الجور لأن الجائر لا يهدم الجور بل يثبته، وأن يكون معصوماً من البدع، لأن المبتدع لا يهدم الكذب بل يثبته، وأن يكون معصوماً من العمل بالجهل، لأن الجاهل لا يهدم الجهل، وأن يكون معصوماً من الباطل لأن المبطل، لا يهدم الباطل، كما لا تدفع النجاسة بالنجاسة، وكما لا تدفع الظلمة بالظلمة، كذلك لا يدفع الفساد بالفساد، ولا يدفع الباطل بالباطل، وإنما يدفع بضده الذي هو الحق، لا يدفع الشيء إلا بضده، ولا تدفع الظلمة إلا بالنور، ولا يدفع الضلال إلا بالهدى، ولا يدفع الجور إلا بالعدل، ولا تدفع المعصية إلا بالطاعة، ولا يدفع الاختلاف إلا بالاتفاق، ولا يصح الاتفاق إلا باستناد الأمور إلى أولي الأمر، وهو الإمام المعصوم من الباطل والظلم "[1].

ثم يعود ابن تومرت فيؤكد أهمية الإمامة كركن جوهري من أركان الدين، ووجوب اعتقادها والخضوع لها في قوله:" والإمامة هي عمدة الدين وعموده على الإطلاق في سائر الأزمان، وهو دين السلف الصالح، والأمم السالفة إلى إبراهيم وما قبله، فاعتقادها دين، والعمل بها دين، والتزامها دين، ومعناها الإتباع والاقتداء، والسمع والطاعة، والتسليم، وامتثال الأمر، واجتناب النهي، والأخذ بسنة الإمام في القليل والكثير"[2].

ولا يمكن أن تكون ثمة تأكيدات أخطر من هذه وأشد فعلا، وأبعد أثراً في النفوس، لتأكيد الزعامة الدينية والسياسية، والانضواء تحت لوائها، والإذعان لسلطانها. وقد كان المهدي يخاطب بأسلوبه القوي المنذر، مجتمعاً يسوده الجهل، وتسيطر عليه الخرافة، فكانت أقواله وتعاليمه تنساب إلى هذا المجتمع الساذج، كقرآن جديد. كيف لا وهو يؤكد بأنه "لا يكذب بهذا، إلا كافر أو جاحد أو منافق أو زائغ أو مبتدع أو مارق أو فاجر أو فاسق، أو رذل أو نذل، لا يؤمن بالله واليوم الآخر" ثم إن هذه الإمامة المطلقة الواجبة الطاعة في كل زمان ومكان، لابد أن تتوج بصفة خاصة تؤكد من

1- محمد ابن تومرت، أعز ما يطلب، تحقيق: د. عبد الغني أبو العزم، مؤسسة الغني للنشر، المغرب، 1997، ص:297

2- أعز ما يطلب، ص:298

شرعيتها وتزيد في قدسيتها، وتجعلها أقرب إلى مراتب النبوة، وتلك هي صفة المهدي المنتظر، وهي نظرية يرجعها البعض إلى عصر النبي ذاته. فهنالك طائفة من " الأحاديث " تشير اليها. وهنالك أيضاً طائفة من الأقوال المأثورة تنسب لجماعة من أكابر الصحابة. ولكن هذه الأحاديث والأقوال، موضع كثير من الجدل، وقد استغلت هذه النظرية من طرف الشيعة على كر العصور، واتخذوها سبيلا إلى تحقيق السلطان السياسي. وخلاصة هذه الأحاديث والأقوال، "إنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من آل البيت، يؤيد الدين ويظهر العدل، ويتبعه المسلمون، ويعيد مجد الإسلام ودولته، ويسمى بالمهدي" و أن هذا المهدي يخرج في آخر الزمان " فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جوراً ". وقد كان قيام الدولة الفاطمية الشيعية بإفريقية ثم بمصر، في أوائل القرن الرابع الهجري، أعظم وأروع استغلال لهذه العقيدة. وهذا الثوب القدسي – ثوب المهدي المنتظر – هو الذي اعتزم محمد بن تومرت أن يتشح به، وأن يتوج به إمامته وسلطانه السياسي. ومن ثم فإنا نراه، بعد أن يحدثنا عن أهمية الإمامة. وكونها ركن الدين الركين، يعرض لنا نظرية المهدي بقوة وحماسة. وهو يستهل كلامه بوصف مثير لأحوال العصر الذي تلا عصر النبوة والخلفاء الأربعة، وما ساد فيه من ضروب التفرق والهوى والفتن، وهو العصر الذي "يذهب فيه العلماء، ويظهر الجهال، ويذهب الصالحون، وتبقى الحثالة، ويذهب الأمناء وتبقى الخونة، وتذهب الأئمة، وتظهر المبتدعة، ويذهب الصادقون، ويظهر الدجالون، ويذهب أهل الحقائق، ويظهر أهل التبديل والتغيير والتلبيس والتدليس، حتى انعكست الأمور، وانقلبت الحقائق وعطلت الأحكام، وفسدت العلوم، وأهملت الأعمال، وماتت السنن، وذهب الحق، وارتفع العدل، وأظلمت الدنيا بالجهل والباطل، واسودت بالكفر والفسوق والعصيان، وتغيرت بالبدع والأهواء، وامتلأت بالجور والظلم والهرج والفتن". ثم جاء المهدي في زمان الغربة، في الوقت الذي عكست فيه الأمور، وقلبت الحقائق، وبدّلت الأحكام "وخصه الله بما أودع فيه من معاني الهداية، ووعده قلب الأمور عن عاداتها، وهدمها بهدم قواعدها، ونقلها إلى الحق بإذن الله، حتى تنتظم الأمور على سنن الهدى، وتستقيم على منهاج التقوى، وينهدم الباطل من قواعده، وتنهدم بانهدامه فروعه، ويثبت الحق من أصله، وتثبت بثبوته فروعه، ويظهر العلم من معادنه، ويشرق نوره في الدنيا بظهوره، حتى يملأها عدلا،

كما ملئت قبله جوراً، بوعد ربه كما وعد، وبفضله كما سبق، هذا ما وعد الله للمهدي، وعد الحق الذي لا يخلفه"[1].

وهذا المهدي، الذي تستحيل على يده شؤون العالم، من الفساد الشامل، والظلم المطبق، إلى الصلاح والعدل الشامل، "لا ند له في الورى" ولن يجد "من يعانده، ولا من ينازعه، ولا من يخالفه، ولا من يضاده"، ومن ثم فإن ابن تومرت يؤكد لأتباعه وأنصاره وجوب طاعة المهدي، والإيمان برسالته، والإذعان لمشيئته، والاستسلام لحكمه، وذلك بصورة مطلقة يعرضها لنا على النحو الآتي: "فالعلم به واجب، والسمع والطاعة له واجب، وإتباعه والاقتداء بأفعاله واجب، والإيمان به والتصديق به واجب على الكافة، والتسليم له واجب، والرضي بحكمه واجب، والانقياد لكل ما قضى واجب، والرجوع إلى علمه واجب، وإتباع سبيله واجب، والاستمساك بأمره حتم، ورفع الأمور إليه بالكلية لازم"[2].

وليس ذلك فقط، فإن طاعة المهدي، والاستسلام إليه، إن هي إلا طاعة الله ورسوله ذاتها، "فإن سنة المهدي هي سنة الله ورسوله، وأمره أمر الله ورسوله، وطاعته طاعة الله ورسوله، والانقياد له الانقياد إلى الله ورسوله، وموافقته موافقة الله ورسوله، وتعظيم حرماته تعظيم حرمات الله ورسوله. هو أعلمهم بالله، وأقربهم إلى الله، به قامت السموات والأرض، وبه كشفت الظلمات، وبه تدفع الأباطيل، وبه تظهر المعارف، وبموافقته تُنال السعادة، وبطاعته تنال البركات"[3] أما أولئك الذين تسول لهم أنفسهم مخالفة المهدي، ومعارضته أو الشك في أمره، فويل لهم. ولم ينس ابن تومرت أن يتوعد هؤلاء بشر النكال. ذلك أن من ناوأ المهدي "فقد تقمع في الردى، وليس له التطرق إلى النجاة". ثم إن "أمر المهدي حتم، ومن خالفه يقتل، لا دفع له في هذا لدافع، ولا حيلة فيه لزائغ، ثبت بثبوت نصوص الكتاب، وقواطع الشرع، وبيان العلم، ودام ما دامت السموات والأرض بإذن الله الواحد القهار".

1-أعز ما يطلب، ص: 302

2- أعز ما يطلب، ص :302

3- أعز ما يطلب، ص :302

ومن المهم هنا أن نقارن بين نظرية ابن تومرت في الإمامة ومتعلقاتها بمثيلتها عند الشيعة، فالمتتبع لتاريخ المغرب الإسلامي يجد أن معظم الدول التي نشأت على أرضه وتطورت فيها قامت على أسس مذهبية بغية الإصلاح والانتقال من حال الظلم والفساد إلى حال العدل والصلاح، وهذا شأن قيام الخلافة الفاطمية إذ كانت الدعوة لأصحابها مبنية على التغيير والإصلاح، ونفس الشيء يمكن أن نقوله عن خلافة الموحدين إذ بدأ المهدي بن تومرت دعوته في بلاد المغرب الأقصى مستغلا فساد الأمور في دولة المرابطين ليبدأ في تجميع الناس حوله بحجة التغيير إلى الأحسن سواء في الأمور الدينية أو الدنيوية.

الإمامة:

احتلت الإمامة أهمية عقدية عند الشيعة بشكل عام وعند الإسماعيلية بشكل خاص حيث اعتبرت أساس العقيدة لان الإمام هو الشرط الضروري للمعرفة ومن ثم العمل، وكذلك الأمر بالنسبة لابن تومرت حيث تقع نفس موقعها لدى الشيعة، فهي عنده تعني الإتباع والاقتداء والسمع والطاعة والتسليم وامتثال الأمر واجتناب النهي والأخذ بسنة الإمام في القليل والكثير كما يبدو جليا من آرائه التي أخذناها عن كتابه العمدة (أعز ما يطلب)، ولعل إبراز المهدي بن تومرت لعنصر الطاعة في تعريفه للإمامة يشير إلى مناط اهتمامه وتركيزه وتصوره لحقيقتها واقتناعه بوظيفتها، في الدور السياسي الذي كان يقوم به عمليا، وهذا ما يدل عليه قوله :"..... لا بد من العمود الذي قامت به السموات والأرض في سائر الأزمان في الدنيا وهو الإمام متى زال العمود خر السقف من فوق ومتى اتبع الحق أهواء الناس فسدت السموات والأرض، ومتى ضيع أمر الإمام أو عصي أو نوزع أو خولف أو أهمل ...أو عرض عنه في خردله...فمتى كان شيء من ذلك عطل أمره و زال العمود وسقط السقف على الأرض..".

والإمامة عنده كذلك هي:" ركن الدين و عمدته و لا يصح قيام الحق في الدنيا إلا بوجوب اعتقاد الإمامة في كل زمان و مكان إلى أن تقوم الساعة, و اعتقادها دين و العمل بها دين والتزامها دين, و لا يكذب بهذا الأمر إلا كافر أو منافق أو ذائع أو مبتدع أو مارق أو فاجر أو فاسق أو رذل أو نذل لا يؤمن بالله و اليوم الآخر"، فالتكذيب بالإمامة عنده يؤدي إلى تعطيل الإيمان بالله و اليوم الآخر, وهو بهذا يعتبر من جنس العقائد لا من جنس الفروع.

ويمكن أن نجمل أوجه الاتفاق بين المهدي والإسماعيلية في مسألة الإمامة في نقاط أهمها:

1. يعتبر الإسماعيلية وابن تومرت أن الإمامة من مسائل العقيدة لا من مسائل الفروع، وهي التي يقوم بها الدين ويصلح بها الأمر للمسلمين، وقد سبق بيان ذلك.
2. اتفق المهدي والإسماعيلية على وجوب الإمامة، وأن الدين متوقف في قيامه بين الناس وفي سيطرة أحكامه على الخلق على إمام يرعى قواعده ويعمل على تنفيذها.
3. اتفق المهدي والإسماعيلية كذلك على أن إقامة الإمامة تعتمد على عنصر أساسي يعتبر جوهرها وهو عنصر إتباع الإمام وطاعته والامتثال له، ووجوب الاقتداء بأفعاله والرجوع لعمله.

وابن تومرت في هذا الجانب من فكره يقترب كثيرا في هذه من التشيع، إلا أنه يختلف عن الإسماعيلية في صرف الإمامة بعد الرسول صلى الله عليه و سلم إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه وأبنائه من فاطمة بنت النبي ﷺ واعتقاد أنه لا يجوز أن تخرج إلى غيرهم لأنها منصوصة فيهم دون غيرهم، وأن أبا بكر وعمر وعثمان اغتصبوا الخلافة من علي بن أبي طالب وبالتالي فهم لا يعترفون بخلافتهم ويكفرونهم، فهو لا يرى أن الإمامة منصوصة عليهم، بينما نجد ابن تومرت يتفق في ترتيب الأئمة بعد الرسول صلى الله عليه و سلم مع أهل السنة ويعتبر أن الإمام بعده ﷺ هو أبو بكر الصديق اختاره للصلاة بالناس ورضيه لهم إماما في دينه، فكان أمينا في دينه، حفظ الإمامة و رعاها حق رعايتها، ثم خلفه عمر بن الخطاب في الإمامة فقام بها أحسن القيام وأطاعه الناس بالصفاء والمودة , ثم عثمان وعلي من بعدهما[1].

كما أن ابن تومرت لم يدعي أن الأئمة يعلمون الغيب وأن لديهم علم الظاهر وعلم الباطن وأن علمهم يورث ولا يكتسب كما فعلت الشيعة، بل هو شخصيا جد واجتهد ورحل في طلب العلم إلى المشرق فدرس على كبار علماء عصره وألزم أتباعه منهجا تعليميا خاصا كونهم فيه وأسس عليه دولة الموحدين، كما أنه لم يذكر في مؤلفه "أعزما يطلب" أن الإمام يعلم الظاهر والباطن و أخفى، فاعتبر ذلك من الخصائص والصفات التي تنسب إلى الله عز وجل، كما يلاحظ فرق آخر وهو كون ابن تومرت قد ألف عدة رسائل موجهة إلى العامة وأخرى إلى العلماء والخاصة يصف فيها منهجه و ينشر فيها علمه، والعكس تماما نجده عند الأئمة الإسماعيلية فهم ألصقت بهم صفة العلم

1- أعز ما يطلب، ص:300

من دون دليل مادي على ذلك، وحتى هذا العلم كان ينشر فقط أمام الخاصة أو العلية كما يقولون و لم يؤثر عنهم أي مخطوط أو كتاب يثبت اتصافهم بالعلم إلا ما نسب إلى المعز لدين الله الفاطمي أنه ألف كتابا سماه "تأويل الشريعة" لم تثبت نسبته تاريخيا.

العصمة:

والفكرة الثانية التي ذهب فيها ابن تومرت مذاهب الشيعة هو إثبات العصمة للإمام على وجه القطع والصراحة، حيث يرى وجوب أن يكون الإمام معصوما من الباطل والضلال والفتن والعمل بالجهل[1].

والعصمة عنده تتعلق بجانبين أشار إليها في قوله :"لا يصح الاتفاق إلا بإسناد الأمور إلى أولي الأمر وهو الإمام المعصوم من الباطل و الظلم " فالجانب الأول تتضمنه العصمة من الباطل وهي تعني عصمة الإمام في الأداء والتعاليم والمبادئ التي يدعو إليها ويبشر بها فهي كلها حق ولا يدخلها الباطل بحال من الأحوال كالكذب والجهل والابتداع وغيره من الطرق المؤدية إلى الخطأ.

والجانب الثاني تتضمنه العصمة من الظلم وهو يتعلق بسياسة الناس والقيام على شؤونهم وتدبير أمورهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وقد بدا واضحا في كلامه الذي وجهه للأمير علي بن يوسف بن تاشفين في مجلس أحضره فيه للمناظرة فقال له:" إنما أنا رجل فقير طالب الآخرة ولست بطالب دنيا ولا حاجة لي بها غير إني آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر وأنت أول من يفعل ذلك فإنك المسؤول عنه وقد وجب عليك إحياء السنة وإماتة البدعة وقد ظهرت بمملكتك المنكرات وفشت البدع وقد أمرك الله بتغييرها وإحياء السنة بها إذ لك القدرة على ذلك وأنت المأخوذ به المسؤول عنه".

وإذا كان ابن تومرت قد وافق الشيعة الإسماعيلية في إلحاق صفة العصمة بالإمام فما هو موقع العصمة عند كل منهما؟

يرى الدكتور عبد المجيد النجار وهو من المتخصصين في فكر المهدي بن تومرت أن عصمة المهدي بن تومرت هي أقل درجة من عصمة الشيعة التي تتصف بالشمول والإطلاق كما مر بيانه في حين تتسع عصمة المهدي لبعض الأخطاء والمعاصي ويبدو أن ما ذهب إليه المهدي من

1- أعز ما يطلب،ص:297

العصمة ليس إلا تعبيرا عن الشروط التي اشترطها أهل السنة والمعتزلة في الإمام ولكنه عبر بتعبير اكتسى صيغة الغلو بفعل القسوة التي أحاطت به في دعوته كما هو الشأن في كثير من أفكاره المتعلقة بالإمامة ويستدل الدكتور عبد المجيد النجار على رأيه هذا بأدلة منها: أن الشروط التي اجتمعت عليها الفرق من أهل السنة والمعتزلة والخوارج ترجع إلى نقطتين أساسيتين:

الأولى: بلوغ درجة من العلم تبوئ للاجتهاد في أصول الدين وفروعه.

والثانية: بلوغ درجة من العدالة تستجمع صفات الورع والاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير.

وهاتان النقطتان تقابلان ذينك المناطين اللذين تعلقت بهما العصمة عند المهدي هما: العصمة من الباطل ويقابلها العلم، والعصمة من الظلم ويقابلها العدل[1].

والمهدي ينسب العصمة أحيانا إلى نفسه وأحيانا إلى الإمام بإطلاق وهو كما تقدم معنا جعل من سلسلة الأئمة الخلفاء الراشدين الأربعة, فيكون هؤلاء مشمولون بالعصمة التي نسبها إلى الإمام عامة ومن المستبعد أن ينسب إليهم عصمة حسب المفهوم الشيعي وقد تحدث عن أبي بكر وعمر مطولا ووصفهما بالعفة والورع وحسن السيرة ولم يشر إلى عصمتهما لا من قريب ولا من بعيد وهو ما يقوم دليلا على أنه لم يقصد بالعصمة مفهومها الشيعي و إن كان المهدي قد وافق الشيعة في إطلاق لفظ العصمة على الإمام، كما يقول ابن خلدون: "....و لم يحفظ عنه فلتة في البدعة إلا ما كان من وفاقه الامامية من الشيعة في القول بالإمام المعصوم[2]". إلا أنه يريد المفهوم اللغوي فقط دون اصطلاح الشيعة، فيكون بذلك ما يذهب إليه من أن الإمام لا يكون إلا معصوما من الباطل ومن الظلم مقصودا به أن لا يكون إلا كافًا عن الباطل والظلم، ويقترب بذلك من اشتراط أهل السنة للإمام العلم والعدالة ولكن التعبير بلفظ العصمة مع الإلحاح عليه والمبالغة فيه إلى جانب ما أحاط بشخص المهدي بعض أتباعه المفتونين به من تعظيم وما نسبوه إليه من كرامات وخوارق تصور العناية الإلهية به؛ جعل الدارسين والمؤرخين ينسبون إليه القول بالعصمة بالمفهوم الشيعي وهو ما عبر عنه ابن خلدون بالعبارة السابقة الذكر، واستدل ابن تومرت على العصمة بأن الإمام مهمته أن

1- د. عبد الحميد النجار: المهدي ابن تومرت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1983، ص:251

2- ابن خلدون، كتاب العبر، ج 3، دار الفكر، لبنان، 1988.

يقاوم الباطل والظلم و ينشر الحق والعدل، والباطل والظلم لا يرتفعان إلا بالحق والعدل ولذلك وجب أن يكون الإمام معصوما من الظلم و الباطل حتى ينشر الحق والعدل.

ويصل النجار في خاتمة دفاعه عن قول ابن تومرت باشتراط عصمة الإمام إلى القول: "ويبدو من القرائن السابقة أن هذه العصمة التي ذهب إليها المهدي هي درجة وسطى بين عصمة الشيعة التي أثبتوها للإمام وبين شروط الإمام التي وضعتها سائر الفرق فيما يتعلق بالعلم والعدالة، وهي تشبه أن تكون الدرجة المثلى لتلك الشروط التي إذا ما تحققت على الوجه الكامل اقترب حال من تحققت فيه من درجة العصمة بمفهومها الشيعي"[1].

ولكن النجار لم يبلغ في دفاعه شأو عبد الله علام مؤلف كتاب "الدعوة الموحدية بالمغرب" الذي ذهب إلى أن العصمة التي قال بها ابن تومرت هي سنية من حيث أنها لم تخرج عما أثبته أهل السنة للأنبياء من عصمة من الكذب والخيانة والجهل[2].

وهذه التبريرات التي يلجأ إليها بعض الباحثين المعاصرين في فكر ابن تومرت تتجاوز كثيرا ما رأيناه من انحياز ابن خلدون الذى ناقشنا دوافعه القوية، والتي لم تمنعه من أن ينكر على ابن تومرت ما ذهب إليه من آراء شيعية في الإمامة انطلاقا من موقف ابن خلدون المنحاز للأشعرية.

المهدية:

وعلى غرار الشيعة الإسماعيلية دعا ابن تومرت إلى المهدي المنتظر مستغلا في ذلك الظروف التي يعيشها أهل المغرب في ذلك الزمان من انتشار للفساد و تعدد لمظاهره و كثرة الظلم و الجهل و قلة الحق وفشو الباطل، كما صورها بمبالغة زائدة وحمل المرابطين مسؤوليتها، فكل هذه الأوضاع كان ابن تومرت يزيد في تضخيمها و يحذر الناس من خطرها ويبشرهم بخروج المهدي المنتظر ليخلصهم من كل هذا الوضع المزري واصفا لهم أوصافه فيقول:" إنه فرد زمانه، صادق في قوله، وأنه يملأها بالعدل كما ملئت بالجور وأن أمره قائم إلى أن تقوم الساعة" ولم يكتف ابن تومرت بهذا بل غالى فيه فاعتبر أن السموات والأرض ما قامت إلا به وأن سنته هي سنة الله

1- النجار: المهدي بن تومرت، ص:252

2- نفس المرجع، نفس الصفحة (الهامش96)

ورسوله، بل إن بموافقة ومتابعة المهدي تنال السعادة وبطاعته تنال الأجور العظيمة وأوجب اعتقاد كل هذا والتدين والالتزام به ما قامت الدنيا[1].

غير أن المهدي كان يتحاشى أن يصرح بأنه المهدي حتى في الخطبة التي بويع فيها بالمهدية التي لم يسند الأمر فيها إلى نفسه بصفة مباشرة وإنما قال: "الحمد لله الفعال لما يريد القاضي بما شاء لا راد لأمره ولا معقب لحكمه ....و صلى الله على سيدنا محمد المبشر بالمهدي الذي يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا، يبعثه الله لنسخ الباطل بالحق أن يملي مكان الجور العدل والمغرب الأقصى منبته وزمانه آخر الزمان والاسم الاسم والنسب النسب و الفعل الفعل "فلما رأى أصحابه هذا الوصف لا ينطبق إلا على نفسه بايعوه على ذلك[2].

ويذكر الدكتور عبد المجيد النجار أن إعلان ابن تومرت للمهدية كان سنة 515هـ لما استقر بالسوس وأنه لم يجد في مؤلفات ابن تومرت ورسائله ادعاء صريحا من قبله للمهدية، وقد كان في كلامه يلقب نفسه بألقاب مختلفة إلا لقب المهدي ومن ذلك ما جاء في إحدى رسائله: "محمد بن عبد الله العربي القريشي الهاشمي الحسني الفاطمي المحمدي"[3].

ولعل النجار لم ينتبه لما يذكره ابن القطان وهو من مراجعه من أنه وقف "على نسخة صك كتبه رضي الله تعالى عنه للفقيه القاضي علي ابن أبي الحسن الجذامي أوله بعد البسملة والصلاة: أقول وأنا محمد بن عبد الله تومرت، وأنا مهدي آخر الزمان[4].

وخلاصة رأي ابن تومرت في الإمامة أنها بعد أن انقضت مدة خلافة النبوة ثلاثين سنة بعد المصطفى ﷺ، فإن الإمامة الحق بعد الخلافة الراشدة هي إمامة المهدي المنتظر الذي يعيد الحق إلى سالف عهده، مشيرا بذلك إلى نفسه تلميحا باعتبار أنه هو المهدي المنظر، فيكون بذلك قد افترق عن سائر الفرق في مستويات مختلفة تختص كل واحدة منها برأي في الإمامة فافترق عن

1-أعز ما يطلب،ص:303

2- النجار، ص: 244

3- نفس المرجع، ص 244

4- ابن القطان المراكشي، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق د. محمود على مكي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط2، ص: 89

الشيعة ابتداء من الخليفة الأول الذي اعتبره أبو بكر ويعتبرونه عليا، وافترق عن الخوارج في عثمان رضي الله عنه، وافترق عن أهل السنة والمعتزلة فيما بعد الخلافة الراشدة ليستقل برأيه في اعتبار الإمام المهدي الحق.

ملخص

يتناول هذا البحث مسالة الإمامة عند ابن تومرت وهي مسالة تناولها المهدي في كتابه ''أعز ما يطلب '' حيث أسهب في الكلام عن الإمامة وعن الإمام المعصوم، وعن المهدي وعلاماته، وعن قيام الطائفة التي تقوم في آخر الزمان لتقاتل في سبيل الحق. ويمكننا أن نعتبر هذه المسالة لب الكتاب، ولب مذهب ابن تومرت كله، ولب دعوته السياسية كلها، فإن الإمامة الدينية، هي الشعار السياسي الذي انتحله ابن تومرت، دعامة لزعامته وسلطانه، ونظرية المهدي المنتظر، هي الثوب الروحي الذي اتشح به، لتأييد شرعية إمامته وقدسيتها.

ونحن نعرف أن الإمامة هي شعار الدعوة الشيعية، الديني والسياسي، وأنها تخص بها آل البيت دون سواهم، وعلى كر العصور. ولكن ابن تومرت، في تمسكه بنظرية الإمامة، يبدو مستقلا، بعيداً عن الدعوة الشيعية، وممثلا لدعوة خاصة، وإن كان في نفس الوقت يحرص على أن ينتسب إلى آل البيت، حتى تتوفر فيه شرعية الإمامة، وهو يؤكد أهمية الإمامة كركن جوهري من أركان الدين، ووجوب اعتقادها والخضوع لها.

وقد استطاع المهدي أن يقنع بأسلوبه القوي المنذر، مجتمعاً يسوده الجهل، وتسيطر عليه الخرافة، فكانت أقواله في الإمامة وتعاليمه تنساب إلى هذا المجتمع الساذج، كقرآن جديد، ثم إن هذه الإمامة لابد أن تتوج بصفة خاصة تؤكد من شرعيتها وتزيد في قدسيتها، وتجعلها أقرب إلى مراتب النبوة، وتلك هي صفة المهدي المنتظر.

ABSTRACT

Ce travail traite de la question de l'imamat chez Ibn Toumert, développée dans son livre, "aazou ma youtlab", « Le meilleur qu'on puisse chercher » dans lequel il s'appesantit sur l'imamat, l'imam impeccable, le Mahdi et les signes de son apparition, enfin sur la mise sur pied d'une faction qui restaurerait au final la vérité.

En fait, cette question de l'imamat religieux constitue l'essentiel du livre, de même qu'elle est au cœur de toute la doctrine d'Ibn Toumert et de toute sa propagande. C'est aussi son slogan politique, le pilier de son leadership, de sa puissance et la théorie du guide attendu ; c'est l'habit spirituel arboré pour légitimer son imamat et sa sainteté.

En réalité, tout un chacun sait que l'imamat est un slogan de la propagande religieuse et politique chiite, réservé à vie, uniquement aux « Ahlul bayt », « Gens de la maison ». Mais, le fondateur de la dynastie almohade a une conception personnelle de l'imamat qui se veut indépendante de l'approche chiite, même si en même temps, il insiste sur son appartenance à « Ahlul bayt », condition *sine qua non* de la légitimité de tout imamat. En effet,le Mahdi considère l'imamat comme un pilier de la religion, auquel on est tenu d'y croire et de se soumettre.

Al-Mahdi Mohamed ben Toumert aura finalement réussi à convaincre, grâce à son style puissant et menaçant, une société où sévissent l'ignorance et la superstition ; ses propos sur l'imamat et ses enseignements représentaient donc un nouveau Coran pour ces gens simplets. Et puis il fallait bien que cet imamat eût une allure spéciale, garante de sa légitimité et ajoutant à sa sainteté, proche de la dignité de prophète, pour qu'il ressemble aux caractéristiques du Mahdi attendu.

البداوة والإسلام والسلطة السياسية في موريتانيا:
"قراءة في موقف عبد الودود ولد الشيخ حديثا، وبعض فقهاء الحي قديما"

سيدي محمد ولد ختاري
قسم الفلسفة و علم الاجتماع

من أكثر الباحثين فهما لطبيعة التداخل الحاصل بين ثالوث: البداوة والإسلام والسلطة في هذا المجال الجغرافي المسمى موريتانيا هو الدكتور عبد الودود ولد الشيخ[1] الذي اهتم بشكل خاص بالتمفصل الثلاثي بين البداوة والإسلام والسلطة السياسية. أثناء وقبل تشكيل الدولة الموريتانية الحديثة وأوضح بأن هذه السلطة مقترنة- في السياق الموريتاني- اقترانا وثيقا بنمط الحياة البدوي وبالإسلام الذي يقدم في آن واحد أخلاقا شاملة ونظرية شرعية للسلطة (الإمامة والحسبة). واهتم بهذا التمفصل للكشف عن طبيعة تلك الأشكال التمهيدية ل"الدولة" التي ظهرت في الترارزة والبراكنة وأهل يحيى بن عثمان وإيدوعيش. فرأى أن البداوة تفترض حركة إقليمية واسعة كانت مصحوبة في موريتانيا بتداخل معقد في الحقوق على الأراضي القبلية (ملكية فعلية للزوايا وحقوق معلومة لحسان)[2]، ومفهوم الدولة مرتبط أصلا بمراقبة فعلية لفضاء إقليمي محدد. وتساءل كيف استطاعت قبائل البدو الرحل الموريتانيين المتصارعين في حروب داخلية وخارجية شبه دائمة أن تقيم مشروع دولة مستقلة في ظل التعارض الوظيفي بين الزوايا وحسان؟

حيث أوضح أن أهمية الترابط العدائي بين حسان والزوايا، الذي يجعل من الممكن ظهور الدولة، تكمن في الخاصية التالية: فإذا كانت إيديولوجية الشرف ذات الأصل الانقسامي والمرتبطة عادة بالصراعات والنهب تغذي أعمالا انقسامية نابذة لقيام سلطة الدولة، فإن النظرة الزاوية للعالم النابعة

1- باحث سيبولوجي موريتاني مقيم في فرنسا

2- Ould Cheikh Abdel Wedoud,Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale du XI au XIXème siècle, Essai sur quelque aspect du tribalisme, Thèse doctorat en sociologie, Paris V, 1985.

من الإسلام تسعى إلى إيجاد مسوغات لمركزة السلطة. وعليه فقد شكل الإسلام، الذي يتولى الزوايا تأويله، عامل تخطي البني السياسية لبنى القرابة، وكان في الوقت نفسه أداة تمايز واندماج بني حسان والزوايا في بنى سياسية تتجاوز الإطار القبلي والمراتبي هي النظام الأميري. وقد استوحى هنا جزئيا بعض ملاحظات ابن خلدون القائلة بأن الدولة لدى البدو لا يمكن أن تبرز إلا بفضل تيار ديني يدعمه الإشعاع الشخصي لنبي أو ولي: "فصل في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو اثر عظيم من الدين على الجملة"[1].

ودعم ولد الشيخ ذلك بتجربتي المرابطين وحركة ناصر الدين لمركزة الدولة التي اعتمدت على الإسلام، بل إن سلطة الأمراء قد تلاءمت معه واستندت إليه إيديولوجيا إلى حدٍّ ما. فقد لعبت المثل الدينية في نظره دورا هاما في ظهور نوع من التنظيم المركزي –الدولة الأميرية– بين صفوف البيضان عموما. وهكذا مكن الإسلام المجتمع البيضاني ما قبل الاستعمار من الخروج من هيمنة القرابة والانقسامية والاتجاه نحو إقامة هيكل سياسي سائر في طريق الاستقلال، فشكل بذلك أداة التجاوز الإشكالي من القبيلة إلى الدولة في هذا المجتمع.

واستشهد في هذا الصدد برأي بيير بونت P. Bonte[2] القائل: "إن ضرورة تغير البُنى الانقسامية خلال مسار تكون الدولة يتطلب في الواقع التغيير المسبق للوظائف السياسية المحددة من قبل بنى القرابة وإخضاعها للبُنَى السياسية المسيطرة". فتداخل التنظيم الانقسامي المتمثل في القبيلة مع التنظيم السياسي الممركز الأميري (أي تداخل الدولة والقبيلة في بنى الإمارة) جعل التنظيم الانقسامي يتغير جذريا في مختلف مستويات عمله. وفي ذلك يرى "بونت"[3] "أن الظروف الانقسامية تجد تفسيرها من حيث الأساس في البنى السياسية الممركزة، لأنه إذا كانت الميكانزمات تبدو في الظاهر هي نفسها في كل النظم الانقسامية، فإن عملها هنا يختلف عنه تماما. فالانقسامية تتدخل في الغالب بوصفها إيديولوجية ومظهرا من مظاهر الممارسة السياسية يسوغ أثناء التنافس على السلطة أو بعده العلاقات بين المجموعات".

1- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ج 1، الدار التونسية للنشر، ص. 199.

2"Segmentaire et pouvoir chez les éleveurs nomades sahariens", p. 186

3- *Ibid.*

وبالفعل فإن المجتمع القبلي قائم على التناصر والتعاضد في إطار التنافس والتناحر، مما يجعل الحياة في العمران البدوي حياة صراع دائم، "العمران البشري لا بدَّ له من سياسة ينتظم بها أمره"[1] كما يقول صاحب المقدمة، وفي نفس كل منا حاجة فطرية إلى السلطة" كما يقرر نيتشه Nietzsche.

فإذا كانت القرابة من خلال خصائص حركة الاندماج والانشقاق المستمرة التي تطبع الفضاء القبلي تشكل عائقا أمام انبثاق سلطة سياسية مستقلة، فإن النظرية الخلدونية حول عصبية القبائل توضح بجلاء أشكال وطرق انتقال المجتمعات القبلية إلى الدولة، لكن "الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك[2].

وهكذا يصبح الانتقال من القبيلة إلى الدولة ضرورة وجودية ما دمنا نعرف أن الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه العصبية هو المصلحة المشتركة الدائمة للجماعة أكثر منه على النسب. غير أن القبيلة في ظل الإمارات لم تعد -في رأي عبد الودود- صانعة السلطة بالضرورة، وإنما السلطة هي بمعنى من المعاني صانعة القبائل.

كما يبرهن على ذلك تغير مراتب بعض المجموعات القبلية الذي يصاحب عادة فترة الصراعات السلطوية في صفوف بنى حسان (التوبة، اتزنكي، استحسين).

وخلص عبد الودود[3] إلى القول إن الإسلام ونمط الحياة البدوي وعلاقات القرابة كلها عوامل تفاعلت في سياق تاريخي معين فأفضت إلى ظهور شكل من أشكال الدولة (النظام الأميري) في مجتمع تطغى فيه إلى حدٍّ كبير الآليات الانقسامية. وبذلك تكون النظرية الانقسامية عاجزة عن تفسير الحقائق السياسية والسوسيولوجية للمجتمع البيضاني في الفترة السابقة للاستعمار لأنها تريد أن تكون نظرية للسياسة في مجتمعات بلا سياسة (المجتمعات بلا دولة)، وهذا المجتمع مجتمع سياسي بطبيعته يعرف تراتبا اجتماعيا بارزا يتميز بالتعارض الوظيفي بين حسان والزوايا، والأسياد والأتباع، والأحرار والعبيد، فضلا عن الوجود الفعلي لسلطة سياسية ممركزة في شكل جنيني

1- المقمة، م س، ص:368.

2- المصدر نفسه، ص: 185.

3- Ould Cheikh Abdel Wedoud,op. cit. T II. P. 65 et suivie.

(الإمارات) منذ القرن 17 تفرض سيادتها على إقليم معين وتمارس –رغم هشاشتها التنظيمية– صلاحياتها السياسية في إقليم محدد، ولكن الإسلام جاء، ليس فقط ليساهم في تقوية اللحمة بين هذه الفئات ولكن ليساهم كذلك في قهر هذه الطبيعة القاسية.

حيث اتسم الإسلام الذي رسخه المرابطون في الصحراء بقوة الإيمان والصرامة في ممارسة الشعائر الدينية وشدة الزهد والتعلق بالكرامات والخوارق وغيرها من المعتقدات الغيبية التي من شأنها أن تساعد في قهر الطبيعة الصحراوية القاسية والتحكم في واقعها البشري المتسيب.

وقد امتاز إسلام أهل المنطقة بإتباع صارم للمذهب السني المالكي. في روايته القاسمية[1] . الذي يعتبر "الاحتياط في أمور الدين " وسد الذرائع من مبادئه الأساس على الصعيد الفقهي، وتبنى العقائد الأشعرية في قرائتها السنوسية[2] في مجال التوحيد

ولم يكن إسلام الموريتانيين إسلاما سوسيوجيا فقط، بل كانوا مسلمين اعتقادا وسلوكا ومتمسكين بقواعده الخمس وحريصين على أدائها كشعائر دينية ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا. غير أن التمسك قد تأثر بواقع التقسيم الوظيفي للمجتمع ونمط حياته البدوي و"منكبيته البرزخية "سياسيا وجغرافيا".

فقد أكد بن الأمين[3] على أن هذا البلد "بقي ... منذ فتحه المسلمون إلى سنة 1317[1899] لا يوجد فيه فرد واحد خارجا عن الإسلام، إلا أن أهله متفاوتون في الاستقامة," فالأغلب على الزوايا الدين وربما وجد فيهم السفهاء وكما أنه وجد في حسان من ينسب إلى الاستقامة بالنسبة إلى غيره منهم ...".

ويقرر صاحب النفحات الرندية"[4] أن عامة البيضان على ملة الإسلام لم يجسر أحد منهم أن يقر بالخروج عنها وإن تغالى في الفسق وعدم الاعتناء بآداب الشريعة، وأجناسهم في ذلك سواء..."ويتجلى ذلك التعلق أكثر في ممارسة الصلاة، إذ يرى ابن حامدن[5] أنه " ما كان يبلغ

1- نسبة إلى عبد الرحمن بن القاسم العتقي المصري (ت191هـ/806م) الذي يعد من أشهر الآخذين عن الإمام مالك وناشر مذهبه بالغرب الإسلامي.

2- نسبة إلى محمد بن يوسف الحسني السنوسي التلمساني

3- محمد الأمين الشنقيطي، الوسيط في ترجمة أدباء شنقيط، ص476

4- إبراهيم بن الشيخ سيديه: النفحات الرندية في العوائد البيضانية، المعهد التربوي الوطني، انواكشوط، ص 47

5- المختار ولد حامد، الحياة الثقافية، ص91

الفسق والجهل بالعامي الموريتاني أن يترك الصلاة، إلا أن بعضهم يتيممون لها، إما بدعوى التضرر بالماء في الجهات الندية، وإما جهلا، وإما كسلا، وهذا الأخير نادر ...".

وسبق أن تعرض صاحب الوسيط[1] لتلك الظاهرة في حديثه عن ما يحمد من أمر الزوايا وما يذم، فقال: "يحمد من أمرهم عدم شهادة الزور، والتحرج من مال الغير، وأن أهل الجاه منهم لا يأخذون على جاههم ثمنا، وأن التعليم والإمامة يكونان مجانا عندهم ... ومما ينتقد عليهم، كثرة التيمم صيفا وشتاء. وقد أنكر ذلك بعض العلماء عليهم وشنع. فمنهم من يحتج بأن النابغة الغلاوي أنكر ذلك عليهم. ثم إنه زكم بعد سنة، فصار يتيمم. وما أظن النابغة يتيمم إلا في أيام مرضه ثم يعود إلى الوضوء. وقد رأينا بعضهم يأخذ الدلو على فم البئر ويصبه في الحوض المسمى عندهم "بالتكدة" فيخوض في الماء إلى الكعبين، ثم يخرج ويتيمم(...). ومع هذا فإنك ترى أحدهم، لو ائتمن على مال ما خان فيه، ولا يرضى أن يمر بمزرعة في طريقه إلا بإذن مالكها، ولا تفوته صلاة في الجماعة، مع خشوع زائد، لكنه قام في ذهنه أنه متى توضأ ألقى بنفسه إلى التهلكة... وإذا كان العديد من فقهاء القرن19 بالمنطقة المدروسة قد انتقدوا بشدة تلك الظاهرة، فإنها لم تكن وليدة ذلك القرن ولا مقصورة على تلك المنطقة، بل يخيل إلينا أن لها جذورا تاريخية راسخة في عموم صحراء الملثمين وظروفها البيئية ونمط حياة أهلها. ومن شأن حضورها البارز في قائمة مآخذ اللمتوني[2] على مجتمعه في الربع الأخير من القرن 15 م أن يؤكد على بعدها البنيوي في الواقع الاجتماعي البيضاني.

ورغم مآخذ سراة فقهاء القوم وورعهم على مستوى أدائهم تلك الشعيرة فقد كانت" الصلاة أولى واجبات(البيضان) التي يؤدونها على أكمل وجه "على حد قول الرحالة الفرنسي ابريسوه Brisson[3]

1- ابن الأمين الشنقيطي، م س، ص 478 . 479

2- جاء في الفصل الثاني والعشرين من فصول رسالة اللمتوني إلى السيوطي قوله: "منهم من صلاته بالتيمم أبدا فلا يتوضأون إلا نادرا ولايغتسلون من الجنابة إلا نادرا، وتوحيدهم بالفم وما يعرفون حقيقة التوحيد، وزكاتهم يجلبون بها مصالح دنياهم أو يدفعون بها مضارهم، وحجهم بالأموال المحرمة.

3 -'' Histoire du naufrage et de la captivité de Mr de Brisson'' in : Maurice Barbier : Trois français au Sahara occidental 1781-1786 , l'Harmattan, Paris 1984 (195-215) , p.198.

الذي أمضى فترة من الزمن أسيرا بين ظهرانهم. وقد اعتبروا الصلاة من الأمور الشرعية التي لا يمكن التهاون بها وعبروا عن ذلك في أمثالهم الشعبية بقولهم "ياسر" الكفر دون ترك الصلاة".

وحالت حياة البداوة الطاغية بين سكان المنطقة مع أداء صلاة الجمعة والتفقه في أحكامها وأدبياتها الحضرية، إلى حد استبعاد الفقهاء لها من مؤلفاتهم واعتبارها من الأمور الخاصة بأهل المدن إذ "لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر وجامع"[1].

وحين نصل إلى شريعة الصوم وهو الفرض الأصعب في مناخ كمناخ موريتانيا فإنه لم يكن صوم رمضان عادة اجتماعية, بل كان واجبا دينيا تعتريه أحكام الشرع المختلفة. وقد وصف رني كايي René Caillié الذي عايش سكان المنطقة بعض الوقت، ما يتخذ من إجرآت مع حلول شهر رمضان وعناية الناس بصومه، رغم مصادفته غالبا فصل الحرارة وشح نظام القوم الغذائي، فقال "يؤدي البيضان، المعروفون بتقاهم، فريضة الصيام بشكل صارم، ولا يعدون إلا وجبة واحدة في منتصف الليل...".

وحين تحل الزكاة على أحد القوم، وقل ما يقع، ذلك لشحة المعاش آنذاك فإن أثر البنية القرابية في الواقع الفئوي للمجتمع البيضاني واضحا في الإشكالات المتعلقة بمصرف الزكاة، ونقلها من مكان الوجوب، وزكاة مال الأتباع...

ويبدو أن لتلك الإعالة حضورا ما في مدونة فقه الزكاة المحلي لميول بعض الملاك إلى دفعها لأقاربهم المشتركين معهم في المعاش رغم كراهيته المبدئية. فقد" سئل ابن متالي عن الزكاة على الأب ونحوه من المقلين ممن يشترك معهم في المعاش؟ فأجاب بالإجزاء في عدم وجوب نفقته...".

وتعدد هذا النوع من الاستشكالات في مدونات فقهاء المنطقة الإفتائية خلال القرنين الماضيين مما يوحي بانتشار تلك الظاهرة وامتدادها في الزمان والمكان. ونكتفي هنا بنماذج معدودة لا تعالج البعد القرابي في المسألة فحسب وإنما بعدها المكاني كذلك {نقل الزكاة}.

1- ضعف أحمد رفع هذا الحديث وصحح ابن حزم وقفه، ولكن روي ذلك عن علي وحذيفة حسب ما أورده الشيخ منصور علي ناصف: غاية المأمول: شرح التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، دار الفكر بيروت، 1981، ص 275- 276.

وإذا كانت زكاة مال الأتباع قد شكلت السبب المباشر لتفجير الصراع بين الأورستقراطتيين: الزاوية والحسانية في حرب شربيه {1677.1671}، فإن تلك الزكاة قد أثارت كذلك على مستوى المنطقة ذاتها جدلا فقهيا حادا داخل صفوف الزوايا أنفسهم خلال القرون الموالية.

وبغض النظر عن البعد الديني للمسألة الكفيل وحده بتحريك الضمير الشرعي لدى الفقهاء، فإن بعدها الاقتصادي قد لا يكون غائبا عن أذهان أولئك المشرعين في مجتمع صحراوي يعيش اقتصاد القلة. ويبدو على أية حال أن ثروة الأتباع {أزناكه} المتخصصين في تربية المواشي والمستظلين ببعض المجموعات الزاوية، قد تكاثرت آنذاك إلى حد أصبحت زكاة تلك الأموال تطرح نفسها كنازلة فقهية على فقهاء المنطقة ويقفون منها مواقف شتى.

فبينما اعتبر بعض فقهاء المجموعات المستظلِ بها أن زكاة ذلك المال غير واجبة شرعا بوصفه مال نزاع بين الأتباع القائمين عليه والزوايا المربىَ تحت حماهم غير كامل الملكية، قال آخرون أن لا وجه شرعي لسقوط زكاة تلك الأموال سواء حسم النزاع بشأنها أمر لم يحسم. و لنذكر هنا بأن هذا الخلاف كان، كما هو معلوم، السبب الظاهر على الأقل في نشوب حرب "شر ببه".

<u>الحج:</u> حال نأي الدار وخوف الطريق دون اطراد أداء فريضة الحج حتى أصبح ذلك الأداء يمنح صاحبه مكانة رمزية جديدة لدى العامة والخاصة.

فلم يكتف اليدالي[1]، في استعراضه دواعي نقمة الناس على مواقف ناصر الدين المناهض للحاج عبد الله بن بو المختار الحسني، بفضل الرجل ومكانته العلمية المتميزة، بل أكد على "مكان حجه" في تقدير الناس له.

ورغم تلك المعوقات الموضوعية، كان لسكان المنطقة في بداية الفترة الحديثة ركبهم إلى الحج، في حين استأنسوا شيئا فشيئا بالسفن البخارية وخوض عباب البحار خلال القرن 19 ودونوا تلك الرحلات نظما ونثرا.

<u>الأعياد ومستوى التدين العام:</u> وتتحدث المصادر الفرنسية في القرون الثلاثة الماضية عن تعظيم الأعياد الدينية في المنطقة وطرق إحيائها، ولاسيما عيد الأضحى الذي تحدث رني كايي[1] عن حفاوة الناس البالغة به ووصف طرق كل من الزوايا وحسان في إحيائه.

1- أمر الولي ناصر الدين، م س، ص 154

كما تعكس المدونات الإفتائية بعض جوانب العناية به، كالاستشكالات المتعلقة بزكاة الفطر مثلا.

وأكد دوني René Caillié[2]، الذي زار منطقة الترارزة في 1894، شدة تمسك سكانها بالدين الإسلامي الحنيف وتأسيهم بالسيرة النبوية وترسيخ تلك النزعة لديهم عبر القرون، واحتقارهم النصارى وملتهم الاجتماعية، خاتما ملاحظاته عن أولئك القوم بعبارته الشهيرة: ***"ما أتعسهم من أناس متحضرين أكثر من اللازم Pauvregenstropcivilisé ".***

وإن كان ابن الشيخ سيديه باب، في سياق عتابي معروف، قد طعن في مستوى تدين الزوايا عموما. فإن مصادرنا المحلية ولاسيما الإفتائية منها . تحاول النيل من مستوى تدين الفئات غير الزاوية في المجتمع، بل توحي للدارس بأن الإسلام لا يشكل وسيلة اندماج بين تلك الفئات فحسب بل يمثل كذلك أداة تمايز فيما بينها. فإذا كان الانتماء العقدي والمذهبي الواحد يشكل أهم أواصر تآلف واتحاد المجتمع الموريتاني، فإن اختصاص الزوايا بشؤون الدين في هذا المجتمع وانفرادهم بتأويل نصوصه يمثل سمتهم المميزة الأساس عن باقي فئات المجتمع.

وسبق أن أوضحنا أن التقسيم الوظيفي للمجتمع قد عمل على تكريس ذلك الدور بالنسبة للزوايا وحد من حظوظ الفئات الأخرى من المعرفة والتفقه في أمور الدين. ومن هذا المنطلق كانت مطاعن الفقهاء في مستوى تدين تلك الفئات الذي وجد التعبير عنه في إضفاء جملة من النعوت تراوحت بين وصفهم "بالعوام" و "مستغرقي الذمم" إن لم تطعن في إسلامهم.

وهكذا نخلص إلى أن ذاك الثالوث الآنف الذكر شكل في تقاطعاته طورا ويباين مراميه أطوارا أخرى الأرضية الحاضنة لهذا التشكل الذي أنتج " مجتمعا سياسيا و " دولة عصرية" بغض النظر عن عديد المآخذ والملاحظات على تلك الأوصاف فذلك قد يشكل موضوعا، آخر ونقاشا آخر، وحلقة لا تنتهي إلا لتبدأ.

1- الرحلة، م س، ص ص 173- 174

2- الرحلة، م س، ص 519

المشكلة الاجتماعية: خصائصها، أركانها، أسبابها، وتطورها ...

محمود لله ولد بيرامه السالك
قسم الفلسفة وعلم الاجتماع

مقدمة

شغلت المشكلات الاجتماعية – خاصة تلك المتصلة منها بالجريمة – انتباه الفلاسفة والمفكرين ورجال الدين والسياسة منذ القدم. وحين بدأ علم الاجتماع يتطور في شكل مجال مستقل من مجالات المعرفة كانت المشكلات الاجتماعية من بين أهم الظواهر الاجتماعية التي شغلت اهتمام المتخصصين في علم الاجتماع.

وزادت درجة الانشغال بمجال المشكلات الاجتماعية في النصف الثاني من القرن العشرين، وذلك لتعدد أنواع المشكلات وانتشارها، وخاصة تلك التي تصاحب ظاهرة التحديث، وهي الظاهرة التي اجتاحت مؤخرا جميع أنحاء العالم. بالإضافة إلى تزايد درجة العناية والاهتمام بالبحث العلمي الامبريقي (الميداني) والتوسع في استخدام نتائج الدراسات الامبريقية في برامج التخطيط لمجتمع عصري يواكب متطلبات التطور والتغير. وقد أدى هذا الاهتمام إلى تجمع بيانات ومعلومات كثيرة في هذا المجال، وإلى تضاعف عدد المحاولات لتنسيق هذه البيانات والمعلومات، وتطوير مفاهيم وأسس تربط ما بينها، بقصد تطوير نظريات تفسر الظواهر المختلفة التي تظهر في شكل مشكلات اجتماعية. وبذلك صار هذا المجال من أنشط مجالات علم الاجتماع وأغزرها.

وتتحدد أهمية هذه الدراسة من خلال الأثر الكبير للمشكلات الاجتماعية على الحياة الاجتماعية والصحية والاقتصادية والأمنية... للمجتمعات الإنسانية.

وتكمن أهمية هذه الدراسة أيضا في كونها تعمل على إثراء الإطار المعرفي للمشكلة الاجتماعية، كما تكمن أيضا في كونها تمد المسؤولين في الجهات لمختلفة بالمعلومات التي من شأنها الحد من أثر المشكلات الاجتماعية المعاصرة.

وتهدف هذه الدراسة إلى التعرف على المشكلة الاجتماعية وعلى أسبابها وأركانها وخصائصها ومراحل تطورها تصنيفاتها.... معتمدة في ذلك على المنهج الوصفي التحليلي.

وستحاول هذه الدراسة الإجابة عن التساؤلات التالية غيرها:

ما هي المشكلة الاجتماعية، وما هي أركانها؟

ما هي خصائص ومراحل تطور المشكلة الاجتماعية؟

ما الفرق بين المشكلة الاجتماعية والفردية؟

ما هي أسباب وأصناف المشكلة الاجتماعية؟

وتتكون محاور هذه الدراسة من عشرة محور جاءت على النحو التالي:

تناول **الأول منها:** تعريف المشكلة الاجتماعية، وبحث **الثاني:** أركان المشكلة الاجتماعية، وتطرق **الثالث:** لخصائص المشكلة الاجتماعية، وتخصص **الرابع:** في مراحل تطور المشكلة الاجتماعية، وتناول **الخامس:** الفرق بين المشكلة الاجتماعية والمشكلة الفردية، ودرس **السادس:** تصنيف المشكلات الاجتماعية، وتضمن **السابع:** أسباب المشكلات الاجتماعية، وتوقف **الثامن:** على الدراسة العلمية للمشكلات الاجتماعية، وسلط **التاسع:** الضوء على مداخل دراسة المشكلات الاجتماعية، وأقتصر **العاشر:** على الخاتمة.

أولا: تعريف المشكلة الاجتماعية

المشكلة إما مسألة تتطلب حلا، قابلة للنقاش أو للبحث، في علم من العلوم، كأن نقول مشكلات اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو فلسفية. وإما أمر يتعلق بنتيجة غير معروفة، يجري البحث عنها انطلاقا من بعض المعطيات. والمعنى العام والشائع للمشكلة، أنها صعوبة تعترضنا يجب حلها، للحصول على نتيجة ما[1].

وفيما يتعلق بالمشكلة الاجتماعية فإنه من الصعوبة بمكان وجود تعريف جامع شامل لها وذلك يرجع إلى طبيعتها من حيث المحتوى والشكل، ومن حيث التنوع والتداخل والتشابك بين العناصر المكونة لها، وبين المشكلات نفسها. وكذلك من حيث صلتها بالبناء الاجتماعي، واتصالها بثقافة المجتمع من جانب، ومن جانب آخر فإن محاولات تعريف المشكلة الاجتماعية ترتبط بالطبيعة التخصصية للكاتب أو المتخصص أو بالمدرسة الفكرية أو الاجتماعية التي ينتمي إليها، لذلك نجد تعريفات عديدة للمشكلة الاجتماعية.

[1] رجب بودبوس، مواقف 20، دار الأصالة والمعاصرة، طرابلس، ليبيا، 2009، ص 108.

إن المشكلات الاجتماعية تنبع من طبيعة الواقع الاجتماعي الذي ينشأ من أفعال وتفاعلات وعلاقات معقدة تخضع بشكل دائم للتغير والتبدل.

ولا يكاد يخلو مجتمع بشري من مشكلات اجتماعية قد تكون مزمنة أو طارئة يتعامل معها أفراد المجتمع بحسب مدى خطورتها على بناء المجتمع وتنظيمه القائم.

لقد حاول المختصون الوصول إلى تعريفات معينة تجعلنا نحدد الإطار العام لهذا النوع من الظواهر الاجتماعية وقد يكو ن ممكنا من خلال محاولتهم التعرف علي أنواع السلوك أو أنواع الخلل والانحراف في مجتمع معين، حتى يمكننا التصدي له بالبحث والدراسة والعلاج.

وفيما يلي نقدم بعض تعريفات المشكلة الاجتماعية:

يعرف أحمد زكي بدوي المشكلات الاجتماعية بأنها: "المفارقات ما بين المستويات المرغوبة والظروف الواقعية فهي مشكلات بمعنى أنها تمثل اضطرابا وتعطيلا لسير الأمور بطريقة مرغوبة كما يحددها القائمون بدراسة المجتمع.

وتتصل المشكلات الاجتماعية بالمسائل ذات الصفة الجمعية التي تشمل عددا من أفراد لمجتمع بحيث تحول دون قيامهم بأدوارهم الاجتماعية وفق الإطار العام لمتفق عليه والذي يتمشى مع المستوى المألوف للجماعة.

وعادة تكون المشكلة الاجتماعية ذات تأثير معوق لأحد النظم الاجتماعية الأساسية كما في حالة البطالة وتشرد الأحداث وغيرها[1].

ويعرّفها محمد عاطف غيث بأنها: ظرف يعتقد أنه مهدد لقيمة اجتماعية، ومع ذلك يمكن تغييره عن طريق الأفعال الاجتماعية البناءة[2].

ويعرّفها عالم الاجتماع "كلير انس مارش" بأنها: "أي موقف اجتماعي يجذب انتباه عدد لا بأس به من الملاحظين المختصين داخل المجتمع مسترعيا اهتمامهم. أنه موقف يتطلب إعادة التوافق أو العلاج في عمل جماعي اجتماعي .

---

[1] أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1977، ص 393.

[2] محمد عاطف غيث، التغير الاجتماعي والتخطيط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1989، ص 120.

يرى "مارش" أن المشكلة الاجتماعية هي موقف أو وضع اجتماعي، مثل الفقر، أو البطالة، والجريمة، أو إدمان المخدرات، أو الطلاق. هذا الموقف في رأيه يسترعي أو يجذب اهتمام وانتباه عدد مهم من أفراد المجتمع المختصين مثلا في العلوم الاجتماعية، والقانونية، أو الدينية والاقتصادية، للأفراد المسئولين في ذلك المجتمع باختلاف مواقعهم. ويعتقد "مارش" أن جذب الانتباه لهذا الوضع الاجتماعي (السيء) يدعوهم إلي التفكير في معالجته حتى نعيد المنحرفين إلى الصواب والتوافق مع المجتمع ونعالج المرضى كالمدمنين على المخدرات، أو نحاول حل مشكلات الفقراء والعاطلين عن العمل. إن حل هذه الأوضاع الاجتماعية في رأي "مارش" لا يتم إلا من خلال عمل جماعي اجتماعي. أي من خلال تعاون الجماهير كافة القادرة على المساهمة والمساعدة في حل المشكلات. لأن الفرد لوحده مهما كانت قدراته لا يستطيع أن يقضي على البطالة، أو الفقر أو الجريمة أو تعاطي وإدمان المخدرات[1].

كما يعرّفها "لورانس افرانك" بأنها أية صعوبة أو سوء تصرف لعدد كبير من الناس نسبيا مما يستدعي الحاجة إلى إزالته أو إصلاحه، وإن حل المشكلة الاجتماعية يعتمد بشكل واضح على اكتشاف وسيلة لهذه الإزالة أو الإصلاح. سلوك عدد كبير من الأفراد نرغب في إزالته أو إصلاحه.

في تعريف "أفرانك" للمشكلة الاجتماعية تأكيد على المشاكل التي نسميها مشكلات سلوكية، أي التي تنتج عن سلوك الشخص، مثل الانحراف والإجرام بمختلف إشكاله وإدمان المخدرات أو الطلاق. فإذا كان عدد الأفراد المطلقين كثيرا في المجتمع اعتبرنا ذلك مشكلة اجتماعية. وكذلك إذا كان عدد المجرمين في المجتمع كبيرا اعتبرنا ذلك مشكلة اجتماعية أيضا.

إن مثل هذه النماذج من السلوك تعتبر شيئا غير مرغوب فيه وجميع المجتمعات ترغب في إزالته والتخلص منه أو إصلاحه لأنها تمثل مشاكل اجتماعية كما يعتقد "فرانك". وهي حقيقة ثابتة في كل المجتمعات. فلا يوجد مجتمع يدعو إلى الانحراف والإجرام، أو يشجع الطلاق[2].

و يعرّف "أرك فيلسون" المشكلة الاجتماعية بأنها المشكلة التي ترتبط بصراع القيم. حيث يرى أن المشكلات الاجتماعية تظهر في المجتمعات التي يحصل فيها صراع للقيم الاجتماعية بين أفرادها

---

[1] الوحيشي بيري، المشكلات الاجتماعية، المطبعة الخضراء، طرابلس، ليبيا، 2004، ص 11.

[2] إحسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1999، ص 594.

وجماعاتها وفئاتها ،وقبائلها، وأجناسها ،وطبقاتها التي تؤمن في الكثير من الأحيان بقيم مختلفة. هذا النوع من المشكلات يظهر في المجتمعات التي تتسم بتعددية في ثقافاتها وفي أديانها وفي أعراقها وعاداتها وفي أجناسها وفي طبقاتها الاجتماعيةٍ كما هو الحال في بعض الدول الإفريقية والأسيوية، والولايات المتحدة الأمريكية التي يحصل فيها الصراع بين الأجناس أو ما يعرف بالتمييز العنصري ،بين السود والبيض ،والحمر والصفر، وبين الديانات السماوية الثلاث والأديان الوضعية، أو بين طبقات المجتمع.

ويعرف "ولسلي" المشكلة الاجتماعية بأنها: "جزء من السلوك الاجتماعي الذي ينتج عنه تعاسة أو شقاء خاص أو عام ويتطلب بالتالي إجراءاً جماعياً لمواجهته[1].

و يعرّفها كل من "راب و سلزنك" بأنها:

اضطراب في العلاقات الإنسانية تهدد المجتمع ذاته تهديدا خطيرا أو تعيق المطامح الرئيسية لكثير من أفراده.

المشكلة الاجتماعية في رأيهما تظهر في المجتمع حينما لا توجد لديه القدرة على تنظيم العلاقات الإنسانية بين الناس وتضطرب وتتفكك النظم السائدة وينتهك القانون وينعدم انتقال القيم إلى جيل بطريقة إيجابية، ويتحطم إطار التوقعات الاجتماعية. ومن هنا فالمشكلة الاجتماعية وفق هذا التعريف تمثل خللا أو انهيارا داخل المجتمع .

كما عرّفها "فيرتشايلد" بأنها موقف يتطلب معالجة إصلاحية وينجم عن ظروف المجتمع وإمكانياته. هذا الوضع يتطلب معه تجميع وتوجيه الوسائل الاجتماعية والاقتصادية لمواجهته والتخفيف من آثاره.

في رأي "تشايلد" أن الموقف أو الوضع الاجتماعي الذي نعتبره مشكلة اجتماعية ينشأ من ظروف المجتمع وإمكانياته. أي أن سبب المشكلة الاجتماعية وجذورها اجتماعية وليست طبيعية فهي تنشأ نتيجة لوجود الأفراد في المجتمع في الأساس، ثم تحدث المشكلة نتيجة لعلاقات هؤلاء الأفراد

---

[1] عبد المنعم محمد بدر، مشكلاتنا الاجتماعية: أسس نظرية ونماذج خليجية(الكتاب الأول الأسس النظرية)، كلية العلوم الاجتماعية، السعودية، ص 10.

والجماعات مع بعضهم البعض. كما أن بعض المشكلات مثل الفقر والبطالة قد تنشأ نتيجة لإمكانيات المجتمع الاقتصادية[1].

أما "فولر" و "مايز" فقد عرّفا المشكلة الاجتماعية بأنها: حالة أو ظاهرة اجتماعية يراها غالبية الأفراد بما في ذلك ذوو النفوذ الاجتماعي في مجتمع و زمن معيّنين، انحرافا عن قيم ومعايير اجتماعية يحترمها ويقدسها ويخضع لها أفراد المجتمع وتتحكم في جوانب من أنماط السلوك العامة.

يعد تعريف "فولرومايز" من أفضل وأشمل تعريفات المشكلة الاجتماعية. ف "فولر ومايز"، يعتبران أن أي ظاهره اجتماعية يراها غالبية أفراد المجتمع بمن فيهم ذوي النفوذ الاجتماعي أمثال العلماء ورجال الدين، والكتاب والفنانين والأدباء ورجال السياسة في مجتمع و زمن معيّنين. إن أفراد المجتمع ورجال النفوذ هؤلاء يرون أن هذه الظاهرة تمثل انحرافا عن القيم والمعايير الاجتماعية التي يحترمها أفراد المجتمع ويقدسونها ويخضعون لها وتتحكم كذلك في جوانب من سلوكهم العام.

يعتبر هذا التعريف تعريفا شاملا لكل ما نسميه مشكلة اجتماعية سواء كانت مشكلة سلوكية مثل الإجرام والانحراف والطلاق وإدمان المسكرات والمخدرات، أو كانت مشكلة غير سلوكية مثل الفقر و البطالة[2].

بكل تأكيد إن الإجرام أو شرب الخمر أو إدمان المخدرات تمثل انحرافا عن قيم مجتمعنا ومعاييره الاجتماعية، فهي تتعارض مع ثقافته ودينه الإسلامي، كما أن الفقر أو البطالة تتعارض مع القيم الاجتماعية التي تفضل أن يعيش الفرد حياة مريحة كريمة ولا يعاني مآسي الفقر والحاجة والبطالة.

من التعريفات السابقة يمكننا القول بأنه لا يمكن تعريف المشكلة الاجتماعية إلا من خلال نسق أو نظام من القيم الاجتماعية والأخلاقية والمعرفية، أي بمعنى أن المشكلة الاجتماعية لا توجد من فراغ، وإنما توجد في سياق اجتماعي معين وظروف اجتماعية وثقافية محددة، فخروج المرأة من بيتها سافرة في بعض المجتمعات العربية كان إلى وقت قريب يعد مشكلة اجتماعية أو انحرافا من

---

[1] الوحيشي بيري، مرجع سابق، ص 13.

[2] مصطفى عمر التير، المشكلات الاجتماعية تحديد إطار عام، مجلة الفكر العربي، العدد 19، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، يناير 1981، ص 15.

قبل المرأة على القيم والقواعد الاجتماعية، ولكن هذا السلوك في الوقت الحاضر يعتبر أمرا عاديا ولا يثير أي اهتمام، فالظروف الاجتماعية والثقافية هي التي تحدد ما إذا كان السلوك منحرفا أو سويا.

إذا المشكلة الاجتماعية هي ظاهرة سلبية تجلب الأذى والضرر لعدد كبير من أبناء المجتمع وتحتاج إلى اتخاذ عمل جماعي لمواجهتها ووضع نهاية سريعة لها تنقذ الأغراد من سلبياتها[1].

وعلى كل حال يمكن القول بأنه مهما كانت تعريفات المشكلة الاجتماعية، ومهما تعددت أشكالها وأنواعها ومسمياتها فإنه يتوجب أن تتوافر لها عدة جوانب أو أركان أساسية ومهمة.

ثانيا: أركان المشكلة الاجتماعية:

1. وجود قيم ومعايير عامة يحترمها الجميع، بمعنى وجود نظام للقيم يحدد ما ينبغي، أن يكون عليه السلوك العام، وما يتوقعه الفرد من الآخرين من أفراد المجتمع، وما يتوقعه الآخرون من الفرد من سلوك، سواء في مجال الحياة العائلية، أو في مجال الدين أو الاقتصاد، أو في مختلف التعاملات والعلاقات.

إن هذا النظام من القيم يمثل أداة لمعرفة ما إذا كان السلوك العام قد انحرف عن هذه القيم والمعايير، أم أنه منسجم ومتفق معها، ومن هنا تحدد درجة الانحراف الاجتماعي، وبالتالي تحدد طرق ووسائل العلاج.

2. وجود ظاهرة اجتماعية (سلوك عام) انحرفت عن القيم والمعايير المتفق عليها عرفا أو دينا أو قانونا، ومن هنا يمكن معرفة مدى التهديد الذي تشكله هذه الظاهرة المنحرفة أو السلوك العام للمجتمع ككل أو لجزء من المجتمع، وبالتالي معرفة ما إذا كانت المشكلة أخذت طابع المشكلة الاجتماعية أو لا ؟

3. وجود شعور عام، أو شعور قوي لدى المجتمع بأن ظاهرة اجتماعية انحرفت عن القيم والمعايير وأنه يجب أن يتدخل المجتمع لحماية نفسه منها.

وللتعليق على هذه الجوانب الثلاثة وعلى التعريفات التي سبق ذكرها يمكن التأكيد على أن عامل المكان والزمان والثقافة يتدخل إلى درجة كبيرة في تحديد المشكلة الاجتماعية. فما كان يعتبر مشكلة اجتماعية في مجتمع معين في فترة تاريخية معينة، قد لا يعتبر مشكلة في فترة زمنية أخرى

[1] إحسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 595.

في نفس المجتمع. فالفقر مثلا يمثل اليوم مشكلة اجتماعية كبيرة في المجتمع الموريتاني، ولكنه قد لا يكون كذلك في الخمسينيات من القرن الواحد والعشرين.

4. لا تعد المشكلة اجتماعية إلا إذا تعدت نطاق الفرد الواحد وأثرت في عدد كبير من الأفراد بحيث لا تكون مهددة للفرد وحسب بل للمجتمع ككل وبالتالي تخرج من كونها مشكلة فردية إلى كونها مشكلة اجتماعية.

5. إن حل المشكلة الاجتماعية أو مواجهتها يتطلب تكاتف جهود الجماعة، وتسخير إمكانيات المجتمع المادية والبشرية، مما يزيد من تكاثف الجهود وتسخير الإمكانيات وجود الإحساس والشعور بأن هذه الظاهرة المرضية أو السلبية أصبحت مشكلة اجتماعية تحتاج إلى حل وعلاج[1].

ثالثا: خصائص المشكلة الاجتماعية

إن الباحث في خصائص المشكلات الاجتماعية يجد صعوبة كبيرة في تحديدها ، وذلك لأن بعض المشكلات ذات خصائص واضحة يمكن التعرف عليها بسهولة كمشكلة اجتماعية ، والبعض الآخر هو نوع مستتر من المشاكل الاجتماعية التي لا يمكن أن يتعرف عليها الشخص العادي(غير المتخصص) بسهولة[2].

ولكن مع ذلك تمكن الباحثون في هذا المجال من تحديد أهم خصائص المشكلات الاجتماعية على الشكل الآتي:

1. **إن المشكلات الاجتماعية نسبية:** أي أن المشكلات الاجتماعية تختلف باختلاف المجتمعات والعصور، وكذلك باختلاف الأفراد حتى في المجتمع الواحد وخاصة في المجتمعات ذات الثقافات المتعددة والثقافات الفرعية.

إن ما يعتبر مشكلة في مجتمع قد لا يعد مشكلة في مجتمع آخر. ففي المجتمع الموريتاني تمثل البطالة مشكلة اجتماعية للكثير من الشباب. في الوقت الذي لا تمثل مشكلة اجتماعية في قطر مثلا. بينما نجد أن ارتفاع تكاليف الزواج وغلاء المهور لا يمثل مشكلة بالنسبة للمجتمع الموريتاني، كما تواجه العديد من المجتمعات مشكلات من هذا النوع.

---

[1] الوحيشي بيري، مرجع سابق، ص 16.

[2] أنظر: عبد المنعم محمد بدر، مشكلاتنا الاجتماعية، مرجع سابق، ص 15-16.

أما من حيث نسبيتها من حيث الفترة الزمنية ، فإن البطالة لم تكن تمثل مشكلة اجتماعية بالنسبة للموريتانيين في بداية التسعينيات من القرن الماضي وما قبلها ، بينما أصبحت في الوقت الحاضر تمثل مشكلة اجتماعية.

2. **تعدد أسباب وعوامل المشكلة الاجتماعية:** فلا يمكننا أن نحدد سببا واحدا مهما كان هذا السبب قويا ووجيها. فلو أخذنا مشكلة، كمشكلة الجريمة مثلا. لا يمكننا أن نرجع سبب جريمة السرقة إلى العامل الاقتصادي (الفقر) كأن نقول إن الشخص يسرق لأنه محتاج وفقير، وذلك لأن هناك العديد من المحتاجين والفقراء لا يسرقون. أو أن نرجع سبب الطلاق إلى الفارق العمري بين الزوجين، أو عدم القدرة على الإنجاب فقط.
3. **الوضوح:** بمعنى أن المشكلة الاجتماعية واضحة لدى الكثير من أبناء المجتمع، ويشعرون بأنها مشكلة اجتماعية تحتاج للعلاج والإصلاح، مثل مشكلة جنوح الأحداث أو مشكلة غلاء المهور، أو تعاطي المخدرات أو ارتفاع معدل الطلاق.
4. **تتداخل المشكلات بعضها ببعض:** فمشكلة انحراف الأحداث تتداخل مع مشكلات الطلاق، ومع مشكلات الفقر، ومع مشكلات التربية.
5. **تتأثر المشكلات بحالة الأفراد:** فالمشكلة قد يبرزها عامل السن كما هو الحال في حالات جنوح الأحداث، أو عامل اللون كما يتضح ذلك في مشكلة التمييز العنصري في بعض المجتمعات. أو عامل النوع أو الجنس، وتمثل ذلك في التمييز ضد المرأة[1].

تتضمن المشكلة سلوكا منحرفا أو أعراضا مرضية متكررة بمعنى أنها ليست سلوكا أو وضعا اجتماعيا مؤقتا يزول بسرعة. فالسلوك الإجرامي مثلا ليس ظاهرة مؤقتة تظهر في مناسبات وتختفي في مناسبات أخرى، ولكنه يوجد بشكل دائم ومستمر. مع أنه قد يظهر في فترة من الزمن أكثر من غيرها.

للمشكلة الاجتماعية آثار مضاعفة على جوانب أخرى من الحياة الاجتماعية فآثارها لا تقف عند حدودها الصغيرة، بل تتعداها إلى مجالات أخرى. فمشكلة البطالة لا تنتهي آثارها في الجانب

[1] الوحيشي بيري، مرجع سابق، ص 19.

الاقتصادي فقط ، بل من الممكن أن تكون لها جوانب نفسية واجتماعية وأخلاقية تؤدي إلى ظهور مشكلات أخرى كالسرقة أو الإدمان على الكحول أو المخدرات[1].

رابعا: مراحل تطور المشكلة الاجتماعية

إن الاهتمام بتاريخ المشكلة الاجتماعية يعد أمرا ضروريا لاقتراح أساليب عمليّة لعلاج المشاكل الاجتماعية. كما يعتبر أمرا مهمًا أيضا في محاولات تطوير نظريات تفسير المشاكل الاجتماعية من حيث بدايتها وتطورها وظروف اختفائها، سواء بالعلاج أو بقبول المشكلة وبالتالي تغير النظام الاجتماعي الذي يسمح بقبولها كظاهرة سوية مثل ما قُبل خروج المرأة للتعليم والعمل وهي سافرة في بعض المجتمعات المسلمة، وهي قضايا كان ينظر إليها في هذه المجتمعات على أنها تمثل مشكلة في الستينيات وما قبلها من القرن الماضي، وكذلك القبول بتعاطي بعض أنواع المخدرات الخفيفة، في بعض المجتمعات الغربية على أنه أمر سوي وغير انحرافي أو إجرامي.

يرى علماء الاجتماع أن السلوك الاجتماعي يعتبر سويا وعاديا طالما كان متفقا مع القيم والمعايير السائدة، ويعتبر السلوك الاجتماعي منحرفا وغير سوي عندما يتعارض مع القيم والمعايير السائدة بشكل خطير يهدد التوازن و الاستقرار الاجتماعيين. وعندما يصل إلى هذه المرحلة يتحول السلوك إلى مشكلة اجتماعية.

إن الظواهر الاجتماعية بصورة عامة، والتي ينظر إليها على أنها مشكلات اجتماعية بصورة خاصة لا تحدث بصورة مفاجئة وإنما تتم نتيجة التفاعل مع البيئة والوسط الاجتماعي للأفراد خلال فترة زمنية محددة وتمر بسلسلة من التطورات في البداية إلى أن تصل إلى حالة النضج، أي أن المشكلات الاجتماعية لا تتكون في حالة تامة لافتة أنظار واهتمام أفراد المجتمع دافعة بهم لوضع سياسات وبرامج مناسبة لحلها، ولكن على العكس من ذلك فإن المشكلات الاجتماعية تظهر وفق تطور زمني يمكن أن نميز فيه مراحلها المختلفة[2]

ويعتبر عالم الاجتماع "هوارد بيكر" أحد أهم العلماء الذين كتبوا في موضوع مراحل تطور المشكلة الاجتماعية، أو ما يسميه البعض بالتاريخ الطبيعي للمشكلة . وقد حدد "بيكر" خمس مراحل يمر

---

[1] عبد المنعم محمد بدر، مشكلاتنا الاجتماعية، مرجع سابق، ص 17.

[2] مصطفى عمر التير، المشكلات الاجتماعية تحديد إطار عام، مرجع سابق، ص 16.

بها السلوك المنحرف ليصبح مشكلة يشكو منها المجتمع بأكمله، أو بعض جماعاته أو بعض فئاته، وهذه المراحل هي:

1. إدراك فرد أو جماعة بأن ظاهرة ما تهدد المجتمع وتهدد حالة التوازن والاستقرار ، وتظهر جهود فريق أو جماعة للتصدي لهذه المشكلة الاجتماعية ممثلا في النصائح والإرشادات والأحاديث أو العمل الإعلامي أو البحث العلمي.
2. انتشار الإحساس لدى أكبر عدد ممكن من أبناء المجتمع بأن الظاهرة أو السلوك المنحرف أصبح مشكلة تهدد سلامة المجتمع وظهور قناعة لدى الجمهور ولدى المسؤولين بأنه يجب عمل شيء ما تجاه هذه الظاهرة أو السلوك المنحرف الذي أصبح مشكلة تهدد سلامة المجتمع.
3. ظهور اهتمام رسمي أو غير رسمي بالظاهرة الاجتماعية أو السلوك المنحرف ويتجلى هذا الاهتمام في إجراء دراسة عن المشكلة واقتراح حلول لعلاجها.
4. انتقال الاهتمام من الذين نبّهوا للظاهرة إلى جهات رسمية أو متخصصة لإجراء مزيد من الدراسات وإجراء مزيد من التحليل واقتراح حلول وخطوات لعلاج المشكلة.
5. وصول الظاهرة إلى نقطة أو مركز الاهتمام العام بمعنى أن تصبح محور نشاط أفراد المؤسسات فتصبح نظاما علميا أو اجتماعيا مهمته دراسة المشكلات الاجتماعية التي يرى المجتمع أنها كذلك وتنشأ إلى جانب هذه المؤسسة أو المؤسسات، هيئات أخرى مهمتها تنفيذ الاقتراحات للعلاج ، ومتابعة برامج التعامل مع المشكلة[1].

خامسا: الفرق بين المشكلة الاجتماعية والمشكلة الشخصية

هناك تداخل وخلط بين ما يمكن اعتباره مشكلة اجتماعية، وما يمكن أن يكون مشكلة شخصية ، ويرجع ذلك في أغلب الأحوال إلى صعوبة الفصل بين النوعين من المشكلات، ولأن ما قد يعد مشكلة اجتماعية في نظر المجتمع ككل قد يكون مشكلة شخصية في نظر الشخص الذي يعيشها أو يعاني من ويلاتها ومصاعبها. غير أن الدراسة العلمية للمشاكل الاجتماعية تتطلب ضرورة التمييز بين المشكلة الشخصية والمشكلة الاجتماعية.

---

[1] علي الحوات وآخرون، دراسات في المشكلات الاجتماعية، المعهد العالي للخدمة الاجتماعية، طرابلس، ليبيا، 1985، ص 15.

يرى علماء الاجتماع أن المشكلة تعتبر مشكلة شخصية إذا كانت أسبابها وكذلك علاجها يرجع إلى الفرد نفسه وإلى بيئته المباشرة. وتكون المشكلة اجتماعية حينما تكون أسبابها وعلاجها خارج نطاق الفرد وبيئته المباشرة.

معنى ذلك أن المشكلة الشخصية تعتبر اضطرابا في الظروف والإمكانيات المتوفرة للشخص. والمشكلة الاجتماعية تمثل خللاً في البناء العام للمجتمع اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا[1].

ولتوضيح ذلك أكثر نذكر مثالا على مشكلة البطالة، فإذا كان شخص ما عاطلا عن العمل فإن هذا الشخص قد يعاني من صعوبات قد ترجع إلى قدراته وإمكانياته. فقد يكون هذا الشخص كسولاً، أو لم يتدرب لشغل وظيفة ما أو القيام بعمل منتج أو أنه غير قادر صحياً جسديا أو نفسيا على العمل. ففي هذه الحالة نكون أمام مشكلة شخصية. فعلاج هذه المشكلة يكمن في الفرد نفسه. وذلك بعلاجه إذا كان مريضا، أو أن يعلّم حرفة أو مهنة إذا كان غير متدرب على حرفة معينة. وبذلك يستطيع أن يقوم بعمل يتناسب مع قدراته الجسمية والنفسية.

ولكن عندما يرتفع معدل البطالة، بحيث يكون الآلاف من البشر بدون عمل بالرغم من قدرتهم عليه وسعيهم إليه. فإننا في هذه الحالة نكون أمام مشكلة اجتماعية لأن أسباب هذه المشكلة وعلاجها في هذه الحالة لا يمكن إرجاعه إلى الفرد نفسه.

ونضرب مثالا آخر زيادة على ذلك في توضيح الفرق بين المشكلة الشخصية والمشكلة الاجتماعية، حالة الزوجين اللذين تنشأ بينهما مشاكل قد تدفعهما إلى الطلاق أو الانفصال. إن نشوء المشاكل بينهما وإقبالهما على الطلاق قد تكون أسبابها كامنة في شخصيتيهما أو في بيئتهما المباشرة.

وعليه فالعلاج يقع في شخصية الزوجين ودائرتهما المباشرة. ولكن عندما يرتفع معدل الطلاق في المجتمع وترتفع نسبته بين المتزوجين فإننا في هذه الحالة نواجه مشكلة اجتماعية قد تكون أسبابها عيوب في البناء الاجتماعي، وفي نظام الأسرة، وفي العلاقات الاجتماعية بصورة عامة وفي التوقعات الاجتماعية، أي ما يتوقعه الزوج من زوجته من أدوار ونماذج سلوك، وما تتوقعه الزوجة من زوجها في ظل الثقافة السائدة في المجتمع[2].

---

[1] الوحيشي بيري، المشكلات الاجتماعية، مرجع سابق، ص 25.

[2] نفس المرجع، ص 26.

سادسا: تصنيف المشكلات الاجتماعية

تصنف المشكلات الاجتماعية إلى عدة تصنيفات، فقد يكون التصنيف تبعا للجانب المتضرر فيها. أو تصنيف حسب درجة الخطورة التي تشكلها على الفرد، والأسرة، أو على المجتمع ككل، وكذلك يمكن أن تصنف تبعاً لأسبابها وعواملها. هل هو الفرد، أو الجماعة، أو البناء الاجتماعي؟[1]

يمكن تقسيم المشكلات الاجتماعية وفقاً للجانب المتضرر منها إلى ثلاثة نماذج وهي:

1. **مشكلات تتعلق بالفرد:** مثل البطالة والانتحار وإدمان الكحول والمخدرات.
2. **مشكلات تتعلق بالأسرة:** مثل الطلاق وسوء التربية، والتفكك العائلي.
3. **مشكلات تتعلق بالمجتمع:** مثل الفقر، وانتشار الجريمة، والإرهاب، وتجارة المخدرات والمسكرات وتهريب السلع والبضائع والرشوة.

ولكن بناء على هذا التقسيم يجب أن نشير إلى أن كثيراً من المشكلات الاجتماعية تتميز بالتداخل والتعقيد بحيث يعود ضررها على الفرد وعلى الأسرة وعلى المجتمع ككل وفي وقت واحد. فإدمان المخدرات وإدمان الكحول مثلاً قد يكون مشكلة فردية بالدرجة الأولى. ولكن الإدمان قد يؤدي إلى مشكلة أسرية مثل الطلاق. وإذا انتشر الإدمان في المجتمع أصبح بالتالي مشكلة اجتماعية تتطلب حلولاً تتعدى نطاق الفرد والأسرة.

أما أنواع المشكلات وتصنيفها حسب خطورتها فهي تتحدد بدرجة قوة أو ضعف ردة فعل المجتمع نحو هذه المشكلات. فالمجتمع عادة يبادر إلى مواجهة الجريمة كمشكلة اجتماعية، ويحاول وضع الحلول لها ومواجهتها الفورية، وذلك لخطورتها وآثارها السيئة على أمن واستقرار وراحة المجتمع، ولكننا من جهة أخرى لا نجد المجتمع يهتم بنفس الدرجة والسرعة لمشكلة اجتماعية مثل الطلاق، وذلك لأن الطلاق قد يكون ضرورة اجتماعية في بعض الحالات وقد لا يتعدى أثره الأفراد أو الأسرة التي تفككت بسببه.

وتصنف المشكلات بحسب درجة خطورتها إلى ما يلي:

1. **مشكلات خطيرة جدا:** وهي تتطلب حلولاً فورية وجهودًا كبيرة ومضنية لمحاربتها والقضاء عليها وذلك لخطورتها على سلامة وتنظيم المجتمع وعلى حياة الناس وممتلكاتهم، مثل تجارة المخدرات

---

[1] أنظر: مصطفى عمر التير، المشكلات الاجتماعية تحديد إطار عام، مرجع سابق، ص 18.

وتهريبها. وجرائم القتل والإرهاب الدولي والمحلي الذي تمارسه بعض الفئات داخل بعض المجتمعات.

2. **مشكلات متوسطة الخطورة:** ومن هذه المشكلات المتوسطة الخطورة البطالة وحوادث السير وانحراف الأحداث أي أنها أقل خطراً على المجتمع من المشكلات التي سبق ذكرها.
3. **مشكلات قليلة الخطورة:** وهي مشكلات يستطيع المجتمع في كثير من الأحيان احتوائها والتغلب عليها والحد من خطورتها وآثارها السلبية ومن أمثلتها العنوسة، وغلاء المهور والإسراف في الأفراح وفي المآتم ، والتدخين وربما كذلك الوساطة والمحسوبية.

أما تصنيف المشكلات الاجتماعية حسب مسببها، فيشير علماء الاجتماع إلى أن المشكلات التي يسببها الفرد هي المشكلات الاجتماعية التي تأتي بسبب عدم تكيف الفرد مع ثقافة المجتمع ومع عاداته وتقاليده وقوانينه مما يدفعه إلى ارتكاب أفعال تخالف القوانين والأنظمة السائدة، وتصنف كأفعال منحرفة. وقد يكون السلوك المنحرف بسيطاً مثل مخالفة بعض الآداب العامة، أو مخالفة بعض العادات والتقاليد، وقد يكون الانحراف خطيراً يثير غضب المجتمع، ويهدد سلامته وتوازنه واستقراره، مثل الإجرام والإدمان والتدهور الأخلاقي[1].

أما بالنسبة للمشكلات التي تكون الجماعة هي سببها، فهي المشكلات التي تظهر نتيجة لعضوية الفرد في جماعة معينة، جماعة منحرفة وخارجة عن القانون وعن ثقافة المجتمع وعاداته وتقاليده فيتعلم منها الانحراف والإجرام.

المشكلات الاجتماعية التي يساهم المجتمع أو البناء الاجتماعي في ظهورها فيشير العلماء إلى أن التغير الاجتماعي يعرض البناء الاجتماعي للتغير والتطور، وقد يكون التغير الاجتماعي سريعاً فتنشأ عنه مشكلات اجتماعية مثل الانحراف والصراع بين الأجيال (بين الآباء والأبناء مثلا). أو قد يكون عدم تجانس أفراد المجتمع وجماعاته سبباً في ظهور المشكلات الاجتماعية كما هو الحال في بعض المجتمعات التي تتكون من أعراق مختلفة، حيث التمييز العنصري بين الأجناس، وخاصة بين السود والبيض، وحيث توجد طبقات اجتماعية متفاوتة أو تتمتع بعض فئات المجتمع بامتيازات اقتصادية واجتماعية كبيرة، بينما لا تحصل فئات أخرى إلا على قدر بسيط من هذه

[1] مصطفى عمر التير، مرجع سابق، ص 18.

الامتيازات أولاً تحصل عليها إطلاقاً. فتنشأ تبعا لذلك مشكلات الفقر، والسكن المتدني والتعليم البسيط، ومشكلات التمييز العنصري. كما أن اختلاف الأديان في المجتمع الواحد قد يؤدي إلى صراعات ومشكلات بين أتباع هذه الأديان.

هذا ويصنف بعض العلماء المشكلات إلى تصنيفات أخرى بحسب النوع إلى مشكلات اقتصادية مثل البطالة والفقر، ومشكلات سياسية مثل الصراع على السلطة، وانعدام الديمقراطية ومشكلات أسرية مثل الطلاق والتفكك الأسري، ومشكلات ثقافية مثل الغزو الفكري والثقافي، ومشكلات بيئية، مثل التلوث البيئي، والتصحر، واستنزاف الموارد الطبيعية.

سابعا: أسباب المشكلات الاجتماعية

تختلف وجهات النظر التخصصية في تفسير حدوث المشكلات الاجتماعية بحيث يربطها بعض المختصين بالعوامل المباشرة المؤدية إليها ويذكرون تبعاً لذلك عوامل لحدوث المشكلات الاجتماعية منها ما هو اقتصادي ومنها ما هو اجتماعي، ومنها ما هو سياسي وآخر قانوني.

ومما لا شك فيه أن هناك الكثير من العوامل والأسباب المؤدية لظهور المشكلات الاجتماعية التي لا يمكننا حصرها نظراً لتشعبها، كما تتشعب المشكلات وتتنوع ومع ذلك نستطيع أن نوجز بعض هذه الصعوبات فيما يلي[1]:

1. صعوبة تكيف الأفراد في المجتمع ومواجهة متطلبات التغيرات الاجتماعية التي حصلت في المجتمع.
2. التفاوت في سرعة التغير الاجتماعي والثقافي في المجتمع.
3. ضعف الروابط الاجتماعية الأولية بين أفراد المجتمع.
4. انعدام التجانس والتوافق بين أفراد وفئات المجتمع المختلفة.
5. الهجرة وانتقال الأفراد من مكان إلى آخر وهم يحملون معهم قيمهم وعاداتهم وتقاليدهم وأديانهم التي تسبب في خلق المشكلات الاجتماعية وعدم التوافق مع البيئة الجديدة.
6. التغير الاجتماعي السريع وما يحدثه من آثار في مختلف النظم الاجتماعية.
7. عجز مؤسسات المجتمع مثل "الأسرة أو النظام السياسي أو الاقتصادي أو الأمني ..الخ".

[1] معن خليل عمر وآخر، المشكلات الاجتماعية، دار الحكمة للطباعة والنشر، 1991، ص 70 .

عن تحقيق الأهداف وتنفيذ المسؤوليات والواجبات التي وجدت من أجلها. وهذا يقلل من التزام الأفراد بأنظمتها، مما يؤدي إلى ظهور العديد من المشاكل الاجتماعية[1].

8. الحروب والنزاعات بين الشعوب والقبائل والجماعات، تؤدي إلى الهجرة وإلى التعصب والصراع والتفكك الاجتماعي والفقر والبطالة وغيرها من المشاكل الاجتماعية[2].

ثامنا: الدراسة العلمية للمشكلات الاجتماعية:

إن أول المراحل التي تمكن الباحث أو المهتم بعلاج المشكلة الاجتماعية أو فهمها وتحديد مداها وطبيعتها ووضع الحلول اللازمة للقضاء عليها أو التخفيف من حدتها تكمن في الطريقة التي يتبعها الباحث في دراسته للمشكلة الاجتماعية والكيفية التي يتم بموجبها التعرف على العوامل والظروف المسببة لها. فقبل القيام بأي عمل منهجي في إطار النظريات المفسرة للظواهر الاجتماعية والعلاقات الإنسانية بشكل عام وقبل وضع خطة شاملة لعمليات مواجهة المشكلة لابد أن تكون هناك دراسة شاملة لكل الجوانب وفروع ومسببات المشكلة، ويجب أن يكون منهج الدراسة مبنياً على أطر مأخوذة من الواقع الطبيعي نفسه بعيداً عن التحريات التصورية لضمان المنهجية والموضوعية.

إن الهدف من دراسة المشكلات الاجتماعية لا يكمن فقط في الوصول إلى نظرية أو تعميم لتفسيرها أو تفسير المشاكل المشابهة لها، بل أيضا إلى علاج المشكلة والتمكن من السيطرة عليها أو الحد منها وبالإضافة إلى ذلك يسعى الباحثون في مجال دراسة المشكلات الاجتماعية بالإضافة إلى وضوح الرؤية والدقة والموضوعية، بحيث يكون سعي الباحث في دراسته للمشكلة الاجتماعية نحو الوصول إلى أقصى قدر ممكن من وضوح الرؤية للواقع الاجتماعي المتعدد الأبعاد والمتداخل العلاقات والتي تنشأ المشكلة وتنمو، بل وتعالج من خلاله، وإلى إتباع أكبر قدر ممكن من الدقة والموضوعية والبعد عن التحيز في دراسته للمشكلات الاجتماعية.

وهناك اتجاهات عديدة تحاول تفسير وفهم المشكلات الاجتماعية بإرجاعها إلى عوامل خرافية أو اجتهادية لا تستند على قاعدة البحث العلمي ودون أن تستند على حقائق واقعية ملموسة. إن

---

[1] مساعد بن إبراهيم الحديثي، مبادئ علم الاجتماع الجنائي، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية 1995، ص 175.

[2] أنظر: عبد المنعم محمد بدر، مشكلاتنا الاجتماعية: أسس نظرية ونماذج خليجية، مرجع سابق، ص 32.

مواجهة المشكلة الاجتماعية لا تتم إلا بمعرفتها معرفة موضوعية دقيقة تقوم على أساس البحث العلمي، والذي من خلاله يمكن إدراكها في تنوعها و ديناميتها وتحديد العوامل المسببة لها[1].

إن الدراسة العلمية للمشكلات الاجتماعية لا تختلف من الناحية المنهجية على دراسة أي ظاهرة اجتماعية أخرى، حيث تبدأ بتحديد المشكلة المراد دراستها، ثم تحديد نوع الدراسة أو التصميم، هل هي دراسة استكشافية أو وصفية أو تحليلية، تم تحديد وسيلة جمع البيانات اللازمة المناسبة لموضوع الدراسة، أي هل تجمع البيانات من الوثائق والكتب الموجودة بالمكتبات وهي تعرف بالدراسة المكتبية، أم هل ستجمع البيانات من الميدان من الأفراد، وفي هذه الحالة ستكون وسيلة جمع البيانات هي الاستمارة أو المقابلة.

بعد تحديد وسيلة جمع البيانات تأتي مرحلة جمع البيانات من المكتبات أو من الميدان. ثم تبدأ عملية تفريغ البيانات وتبويبها. ثم أخيراً يبدأ في تحليل البيانات التي تم جمعها وتبويبها. المرحلة النهائية هي مرحلة إعداد التقرير النهائي عن المشكلة موضوع الدراسة.

وهكذا يمكن للباحث باستخدام مناهج البحث الاجتماعي لدراسة المشكلات الاجتماعية تكوين فهم نظري عن أسباب وطبيعة المشكلة وأيضاً الوصول إلى وضع العلاج المناسب لها أو التخفيف من حدتها.

وتزداد أهمية دراسة المشكلات الاجتماعية في تطوير وسائل وأساليب العلاج اللازمة إذا توفرت لهذه الدراسة شروط الموضوعية وأساليب البحث العلمي التي تمكن من الدراسة المتجردة للمشكلة بحيث تساعد على فهمها بدرجة عالية من الدقة والموضوعية، وهكذا كما يقول الأستاذ "لاور" إن الفهم الدقيق للمشكلة الاجتماعية يقوم على إتباع أساليب البحث العلمي وليس على ما يمكن اعتباره سبباً مقبولا.

وتمثل الدراسة العلمية للمشكلات الاجتماعية جزءاً رئيسياً من برنامج علاج المشكلة يتصل اتصالاً وثيقاً بجميع مراحل العلاج لأي مشكلة وذلك على اعتباره يمثل برنامجاً علمياً يقوم على استقصاء وفهم المشكلات الاجتماعية.

---

[1] على الحوات وآخرون، دراسات في المشكلات الاجتماعية، مرجع سابق، ص 74.

إن كثيراً من المشكلات الاجتماعية كانت قائمة طوال تاريخ الإنسانية إلا أن الأساليب الحديثة وتنوع وتشعب المشكلات حتم ضرورة مواجهتها بسلاح العلم وكان من نتيجة ذلك أن اعتمدت المجتمعات الحديثة أسلوب البحث العلمي في دراسة مشكلاتها الاجتماعية[1].

إن الطريقة العلمية لدراسة المشكلات الاجتماعية لا تختلف في الواقع عن دراسة أي ظاهرة اجتماعية أخرى. ولكن بعض العلماء يؤكدون على الباحث في المشكلات الاجتماعية من وجهة نظر العلم أن يراعي عدة اعتبارات من أهمها:

1. ترابط النظم الاجتماعية ترابطاً عضوياً، أي أن النظام الاقتصادي مثلا مرتبط بالنظام السياسي، وبالنظام العائلي والنظام الديني.
2. ترابط المشاكل الاجتماعية ترابطاً عضوياً ومتداخلة مع بعضها البعض أيضا.
3. حل المشاكل الاجتماعية يمكن أن يؤدي إلى تغير في طابع الحياة الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية.
4. المشاكل الاجتماعية تعكس الطابع والتوجه القيمي للمجتمع.

إن هذا يعني أن وجود المشاكل الاجتماعية، وظهورها في المجتمع مرتبط بوجود قيم معينة في المجتمع، وأن وضعا اجتماعيا أو سلوكا معينا قد تعدى على هذه القيم التي يؤمن بها أفراد المجتمع وبالتالي اعتبر الوضع أو السلوك مشكلة اجتماعية.

لذلك يجب على الباحث في موضوع المشكلات أن يهتم بدراسة قيم ومعايير المجتمع موضوع الدراسة لأن ذلك يساعده على فهم المشكلة ومدى امتدادها وعمقها في المجتمع.

5. إن مقاييس الخطأ والصواب والخير والشر، والسوية والانحراف تتغير بتغير الزمان والمكان. وهذا يحول دون أن يتصور الباحث أن المشاكل الاجتماعية طبيعية وعامة أو مطلقة في المجتمع الإنساني.

الالتزام الدقيق بالمنهج العلمي في دراسة المشكلات الاجتماعية[2].

---

[1] نفس المرجع، ص 83.

[2] محمد عاطف غيث، علم الاجتماع: دراسات تطبيقية، درا النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1974، ص 66 – 67.

ويمكننا تحديد أهم إسهامات المشتغلين في العلوم الاجتماعية في مجال المشكلات الاجتماعية في النقاط الآتية:

1. حصر وشرح التعريفات المختلفة للمشكلة الاجتماعية، حيث يقوم علماء الاجتماع باستعراض التعريفات المختلفة، لأن تعريف المشكلة يختلف داخل المجتمع الواحد باختلاف الجماعات، وهو بهذا يوضح حقيقة نسبية المشكلات، والاختلاف في التفكير حول المشكلات من قبل أفراد المجتمع فعلماء الاجتماع يمكن أن يختاروا أنسب وأفضل التعريفات بعيدا عن التعصب أو تصوير كل جماعة لآرائها على أنها الآراء الوحيدة الصحيحة.
2. يمكن لعلماء الاجتماع الإسهام في فهم ومواجهة المشكلات الاجتماعية.
3. كشف الخطوات المهمة التي يمكن إتباعها للقضاء على المشكلة، أو على الأقل التخفيف من حدتها. أي وضع سياسات لمواجهة المشكلات والتنبؤ بها قبل حدوثها.
4. اقتراح أساليب جديدة للتعامل مع المشكلة الاجتماعية، فقد توصف ظاهرة بأنها مشكلة اجتماعية بناء على عادات أو تقاليد أو أنظمة اجتماعية قد لا تتمشى وروح العصر الحديث فقد تزول صفة (الانحراف) عن الظاهرة وتخرج من مجال المشكلات الاجتماعية إذا استطاع علماء الاجتماعي إقناع أفراد المجتمع بضرورة تغيير بعض العادات والتقاليد القديمة التي قد لا تلائم الحياة في هذا العصر.
5. محاولة التعرف الدقيق على الأسباب المؤدية لظهور المشكلات الاجتماعية بحيث نستطيع علاجها بالقضاء على الأسباب المؤدية إليها.
6. ضرورة أن تتكاثف جهود علماء الاجتماع والمسئولين في المجتمع لمواجهة المشكلات الاجتماعية.
7. توعية أفراد المجتمع من خلال الأبحاث والكتابات، و من خلال وسائل الإعلام المختلفة بأخطار ومضار بعض نماذج السلوك التي تنتج عنها مشاكل اجتماعية، كشرب الخمر، أو تناول المخدرات أو تأخر سن الزواج.
8. ضرورة إشراك علماء العلوم الاجتماعية في لجان البحث والتقييم والتخطيط ومتابعة البرامج الاقتصادية والاجتماعية والإسكانية في المجتمع، كما يجب استشارة علماء الاجتماع في الأمور الاجتماعية والسياسية.
9. يمكن أن يساهم علماء الاجتماع في التعريف بالمشكلات الباطنة أو المستترة أي غير الواضحة

لعامة الناس، وتحذيرهم منها.

يمكن أن تقدم الخدمة الاجتماعية كمهنة، مساعدات لحل المشكلات التي تواجه الأسرة، مثل انحراف الأحداث، أو في حالات الطلاق أو الفقر والمرض[1].

تاسعا: مداخل دراسة المشكلات الاجتماعية

هناك مداخل متعددة لدراسة المشكلات الاجتماعية، وهذه المداخل هي:

1. **المدخل الديني:** كانت القواعد والتشريعات الدينية والقانونية منذ آلاف السنين هي المداخل أو المتصورات الكبرى التي يمكن من خلالها تحديد المشكلات التي يعاني منها المجتمع ومن ثم مواجهتها. تعالج الكثير من المشاكل الاجتماعية من وجهة النظر اللاهوتية أو الدينية بوصفها تعديات على النظام الأخلاقي المقدس، حيث تعد مظاهر للشر وللخطيئة.

توجد بين الدين والقانون علاقة وثيقة وتاريخية، في دراستهما للمشاكل الاجتماعية. فأفعال مثل السرقة أو القتل، أو ممارسة الرذيلة ينظر إليها كل من القانون والدين على أنها تمثل اعتداء على المعايير والقيم والأخلاق. أما من وجهة النظر القانونية الخالصة تعتبر المشكلة الاجتماعية واقعة قانونية بوصفها جريمة أو جنحة أو اعتداء على النظام القانوني في المجتمع.

وجدير بالذكر أن للعنصر الديني حضور قوي في قوانين جل الدول المسلمة.

2. **المدخل الصحفي:** إن الصحافة منذ بدايتها الأولى، وبصورة خاصة منذ القرن الثامن عشر، وبروز الثورة الصناعية أداة مهمة لتحدي ومهاجمة الاستغلال والتفكك الأسري والانحراف، وتشغيل الأطفال والاستغلال البشر للبشر. والبغاء والجريمة وغيرها من المشكلات والأمراض الاجتماعية. وهي لا زالت وسيلة فعالة لإثارة وتوعية الناس نحو مثل هذه المشاكل.
3. **المدخل الفني والأدبي:** الفن بأشكاله المختلفة سواء تلك المتمثلة في التصوير أو المسرح، أو الشعر أو الموسيقى. الكثير من الأعمال الأدبية التي ظهرت في الماضي كان المقصود بها مهاجمة الفقر والظلم والعنف و اللا مساواة والعبودية وغيرها. وأثار الفنانون بأعمالهم شعور وانتباه الناس للمشاكل الاجتماعية والأخلاقية.

---

[1] أنظر: الوحيشي بيري و آخر، المشكلات الاجتماعية، المطبعة الخضراء، طرابلس، ليبيا، 2004، ص 76.

- محمد صفوح الأخرس وآخر، الخدمة الاجتماعية، منشورات جامعة دمشق، ط4، 1997، ص 77.

4. **المدخل الاجتماعي في دراسة المشكلات الاجتماعية:** يختلف المدخل الاجتماعي في دراسة المشكلات عن المداخل التي سبق ذكرها. وذلك لأن هدف علم الاجتماع الأساسي هو الكشف عن أسباب المشكلات الاجتماعية وتحديد اتجاهاتها وعلاقاتها بمختلف مجالات السلوك الاجتماعي. ومحاولة فهم الظروف التي جعلت المشكلات الاجتماعية تظهر بصورتها الحالية ولم يكن هدفه مجرد إثارة مشاعر الناس ووعيهم، أو عقابهم كما هو هدف المدخل القانوني، والديني والصحفي والأدبي[1].

إن علم الاجتماع عندما يتصدى لدراسة المشكلة الاجتماعية لابد له من معرفة ودراسة عدد من الموضوعات أو المسائل ذات العلاقة بالمشكلة من أهمها:

1. إلى أي حد يمكن أن نجد للمشاكل الاجتماعية جذورا أو أصولاً اجتماعية. ومعنى ذلك أن المشكلة الاجتماعية ما هي إلا نتيجة لاضطراب أو تخلخل يصيب بناء المجتمع. فالمشكلة الاجتماعية لا بد أن يكون لها أصل اجتماعي نتيجةً لعلاقات الناس وتفاعلهم مع بعضهم البعض. أو نتيجةً لتغيرات اجتماعية سريعة، أو غير متكافئة. أما ربط المشكلة الاجتماعية بالأزمات أو الكوارث الطبيعية كالفيضانات أو الزلازل أو البراكين، أو غيرها فإن علماء الاجتماع في الأغلب يرون أن هذه المشاكل تعتبر مؤقتة أو سطحية، وأن آثارها يمكن وقفها أو التصدي لها والتخفيف من حدتها بقوة الإرادة.
2. منهم الناس الذين يحددون المشكلة الاجتماعية في المجتمع؟ يحتاج علماء الاجتماع إلى معرفة وتوضيح منهم الذين يحكمون على الأحداث الجارية والظروف الاجتماعية السائدة ونماذج السلوك باعتبارها تمثل مشكلة اجتماعية . إن نظرة الناس إلى الأحداث والأوضاع الاجتماعية، أو إلى أي انحراف معين قد تختلف داخل المجتمع الواحد على أساس عدة اعتبارات منها:

أ. الاختلاف في التنشئة الاجتماعية: إن الاختلاف في التنشئة يؤدى إلى اختلافات في النظرة إلى الحياة وإلى السلوك الاجتماعي المفضل أو إلى السلوك المنحرف.

ب. الاختلاف في الثقافات حتى داخل المجتمع الواحد. وخاصة إذا كان المجتمع يضم ثقافات متعددة وأديان ولغات وأجناس مختلفة مثل أمريكا، أو بعض الدول الإفريقية أو الهند. فالثقافات نتيجةً

---

[1] الوحيشي بيري، المشكلات الاجتماعية، ص 69.

لاختلافها لا تتفق في نظرتها إلى الأمور الاجتماعية وإلى نماذج السلوك المفضلة نظرة واحدة.

جـ. الاختلاف في المهنة يؤدي إلى اختلافات في النظرة للوقائع الاجتماعية. فنظرة الشرطي مثلا تختلف عن نظرة بائع الخمور أو المخدرات أو مهرب البضائع عبر الحدود.

د. الاختلاف في المستويات التعليمية قد يؤدي إلى اختلافات في النظرة إلى المسموحات والممنوعات. وإلى نماذج السلوك المقبولة، ونماذج السلوك غير المقبولة.

3. المشاكل الاجتماعية الواضحة والمستترة (أو الغامضة):

إن المشاكل الاجتماعية الواضحة، هي تلك المشاكل التي يراها أو يشعر بها أغلب أفراد المجتمع ويتأثرون بها. كالإجرام والانحراف، أو الفقر والبطالة ومعدلات الطلاق العالية[1].

أما المشاكل المستترة أو الغامضة فهي التي تتعارض مع قيم الجماعة وأهدافها دون أن تلاحظ الجماعة هذا التعارض أثناء ممارستها لحياتها. إن على عالم الاجتماع أن يكتشف النتائج التي يمكن أن تترتب على تمسك الفرد أو المجتمع ككل بقيم وإجراءات معينة. وكذلك أن يكتشف نتائج الخروج أو التخلي عن قيم معينة[2].

إن التمسك بقيم الإنجاب (إنجاب أكبر عدد من الأطفال) قد أدى إلى ظهور العديد من المشكلات الاجتماعية في العديد من دول العالم النامي كالهند ومصر وبنغلاديش .. وغيرها. نتيجةً لتزايد عدد السكان بشكل كبير ووصوله إلى ما يعرف بالانفجار السكاني، والذي أدى إلى مشاكل الفقر والبطالة والتشرد، ومشاكل الإسكان ..الخ.

كما أن التخلي عن قيم مثل قيمة الحرية، أو المساواة أو الزواج أو العدالة ، قد أدى إلى ظهور العديد من المشكلات مثل مشكلات التمييز العنصري، ومشاكل الظلم والتسلط والاستعمار القديم والجديد، والتفكك الأسري، وانتشار الدعارة[3].

---

[1] نفس المرجع، ص 71.

[2] محمد عاطف غيث، علم الاجتماع: دراسات تطبيقية، مرجع سابق، ص 68 و ما بعدها.

[3] علي الحوات و آخرون، دراسات في المشكلات الاجتماعية، مرجع سابق، ص 96.

عاشرا: الخاتمة

إن المشكلة الاجتماعية ظاهرة اجتماعية تعتبرها الغالبية في مجتمع وزمن معيّنين على أنها مشكلة تهدد أمن جانب من الحياة الاجتماعية وسلامته. وبعض المشكلات لها طابع عالمي، فتعرف كذلك في أغلب المجتمعات، وفي أغلب الأزمنة التاريخية المختلفة، كالجريمة مثلا. وبعض الظواهر تعد كمشكلات في بعض المجتمعات أو خلال بعض الأزمنة، وقد ينظر إليها كأنماط للسلوك السوي في مجتمعات أخرى، أو خلال أزمنة مختلفة. وقد نال مجال المشكلات الاجتماعية اهتمام المتخصصين في علم الاجتماع منذ السنوات الأولى التي بدأ فيها هذا المجال من المعرفة يتبلور في شكل مجال علمي مستقل.

ويساهم المتخصصون في علم الاجتماع في مهمة تحديد الإطار العام للمشكلة الاجتماعية، وفي التعرف عليها وعلى مراحل تطورها، وفي اقتراح برامج عملية للتقليل من مضارها، أو الحد من انتشارها، أو القضاء عليها.

و تعد دراسة المشاكل الاجتماعية من أهم مجالات البحث والدراسة في علم الاجتماع. وهي نشاط تطبيقي يهدف إلى اختيار بعض النظريات الاجتماعية بما في ذلك النظريات الاجتماعية المتعلقة بمشكلات المجتمع، كما يهدف علم الاجتماع إلى الاستفادة من الحقائق الاجتماعية في رسم برامج وقائية وعلاجية للمشاكل الاجتماعية السائدة في المجتمع. وعلى أية حال صنّف علماء الاجتماع المشكلات الاجتماعية إلى نوعين رئيسيين يتسبب في أحد هذين النوعين المجتمع نفسه من خلال عدم قدرة وفاعلية النظم الاجتماعية على توفير الإمكانات التي يتوقعها الأفراد وترتبط صور هذا النوع بمظاهر التفكك الاجتماعي وباختلاف حالة التوازن في التركيب الاجتماعي. والنوع الثاني من المشكلات يأتي نتيجة فشل الفرد في التكيف مع الأوضاع الاجتماعية السائدة في مجتمعه، فيرتكب أفعالاً تخالف القوانين والأنظمة السائدة في مجتمعه وتصنّف كأفعال منحرفة.

ويقوم الباحث الاجتماعي أثناء تعرضه للمشكلة الاجتماعية بتحديد الإطار العام للمشكلة الاجتماعية و بالتعرف عليها وعلى مراحل تطورها، ثم اقتراح برامج عملية للتقليل من مضارها أو الحد من انتشارها أو القضاء عليها.

المراجع المعتمدة

1- علي الحوات وآخرون. دراسات في المشكلات الاجتماعية. المعهد العالي للحدمة الاجتماعية. طرابلس. ليبيا. 1985.

2- معن خليل عمر وآخر. المشكلات الاجتماعية. دار الحكمة للطباعة والنشر.1991.

3- مساعدين إبراهيم الحديثي. مبادئ علم الاجتماع الجنائي. مكتبة العبيكان. الرياض. السعودية.1995.

4- محمد عاطف غيث. علم الاجتماع: دراسات تطبيقية. دار النهضة العربية. بيروت. لبنان.1974.

5- الوحيشي بيري. المشكلات الاجتماعية. المطبعة الخضراء. طرابلس. ليبيا.2004.

6 – مصطفى عمر التير. المشكلات الاجتماعية تحديد إطار عام. مجلة الفكر العربي. العدد 19. معهد الإنماء العربي. بيروت. لبنان. يناير – فبراير 1981.

7 – رجب بودبوس، مواقف 20، دار الأصالة والمعاصرة، طرابلس، ليبيا، 2009.

8 – أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1977.

9 – إحسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، بيروت، لبنان، 1999.

10 – محمد عاطف غيث، التغير الاجتماعي والتخطيط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1989.

11 – محمد صفوح الأخرس وآخر، الخدمة الاجتماعية، منشورات جامعة دمشق، ط4، 1997.

12 – عبد المنعم محمد بدر، مشكلاتنا الاجتماعية: أسس نظرية ونماذج خليجية (الكتاب الأول الأسس النظرية)، كلية العلوم الاجتماعية، السعودية، 1985.

جهود الدولة الأموية لنشر الإسلام في موريتانيا

د. الناني ولد الحسين
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة نواكشوط

لم يقف البعد الجغرافي ولا صعوبة المواصلات وما يترتب عنهما من شح في المعلومات، أمام جهود الدولة الأموية في صدر الإسلام لنشر الدين الإسلامي في موريتانيا، فعندما اعترض بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) خط سير جيش الفتح الإسلامي للمغرب، لم يكن أمام الفاتحين سوى التوجه شمالا أو جنوبا، وكان الجنوب أكثر إغراء في بداية الأمر إذ كان سكانه امتدادا لسكان المغرب الذين تعرف الفاتحون عليهم وعلى أساليبهم في الحرب ولم تكن تواجههم فيه حواجز مائية تتطلب النزول عن صهوات خيولهم إلى مراكب البحر، لكنهم اصطدموا ببحار من الرمال خلف السوس الأقصى لم يكن اجتيازها أسهل من عبور البوغاز، فتحول الاهتمام الأكبر إلى الشمال وعبور البحر الأبيض المتوسط عبر المضيق الذي حمل منذئذ اسم مضيق جبل طارق وتم فتح الأندلس من دون إن يتم إهمال الجنوب نهائيا أو يتم إلغاء الجهود الموجهة لنشر الإسلام في موريتانيا وبلاد السودان، لكن الأمر تطلب، فيما يبدو، مراجعة بغرض التكيف مع الظروف.

وهكذا لم يغب الاهتمام بفتح موريتانيا ونشر الإسلام بين سكانها عن حسابات ولاة الدولة الأموية في المغرب منذ وصول جيوشها إلى السوس الأقصى بقيادة عقبة بن نافع الذي عقد له أخوه لأمه عمرو بن العاص على رأس جيش كلفه بفتح بلاد المغرب بعد أن استأذن معاوية بن أبي سفيان، فأذن له بذلك. وفي هذا الإطار، تم فتح إفريقية على يد عقبة بن نافع وأسس بها مدينة القيروان ثم اتخذها عاصمة له؛ لكن معاوية لم يلبث أن عزله عن ولاية المغرب، غير أن يزيد بن معاوية سرعان ما أعاده لمنصبه عام 62هـ[1]، فانطلق زاحفا بجيشه إلى أن وصل طنجة، وتوجه منها صوب الجنوب بنصيحة من يليان أمير غمارة حتى تجاوز السوس الأقصى واصطدم ببعض

[1] عز الدين بن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، نشر كتاب الشعب، القاهرة، د. ت. ج4، الترجمة رقم 3716، ص. ص. 59 – 60.

المجموعات القبلية التي توجد لها امتدادات في البلاد الصحراوية الموريتانية فطاردها داخل الصحراء.

وغير خاف أن سياسة عقبه هذه، شكلت أحد العناصر الأساسية في توجهات بعض ولاة الدولة الأموية بالمغرب، حيث تابعوا . من بعده . اهتمامهم بنشر الإسلام في هذه البلاد عن طريق الحملات العسكرية أولا ثم بواسطة الطرق السلمية.

1 – الجهود العسكرية

تفرض الظروف الطبيعية القاسية على الفاتحين خلال تلك الفترة من التاريخ ترتيبات صعبة إن هم أرادوا إرسال جيش لإخضاع ما وراء السوس الأقصى جنوبا، فطبيعة المنطقة الصحراوية لا تسمح بوجود مسالك واضحة تهتدي بها الجيوش إلى مبتغاها، كما أن ضعف الكثافة السكانية في هذه المنطقة وغياب المدن في أجزاء كبيرة منها وندرة المياه في أرجائها وتعذر الاهتداء إلى ما هو موجود منها على غير السكان المحليين، من بين الأمور التي وقفت في وجه تسيير جيوش كبيرة لفتح موريتانيا وما وراءها من بلاد السودان.

فلم يبق أمام ولاة بني أمية في المغرب من خيار، أمام هذه الوضعية، سوى توجيه حملات محدودة العدد يمكنها اقتصاد الزاد من الماء والغذاء أثناء عبورها للصحراء ذهابا وإيابا على أن تقوم بعمليات سريعة تهدف أساسا إلى استكشاف المنطقة وإشعار سكانها بوجود الدين الجديد ووجود الدولة الإسلامية على الثغور الشمالية لبلادهم؛ ولم يكن بمقدور هذه الحملات أن تبقى فترة طويلة في مناطق عملياتها مخافة أن يتجمع السكان أو غالبيتهم لمواجهتها، في الوقت الذي لم يكن حجمها العددي وانقطاعها عن المدد يخولانها المخاطرة بخوض مواجهات طويلة الأمد، ومن بين أهم الحملات العسكرية التي وجهها ولاة بني أمية في المغرب إلى ما يعرف اليوم بموريتانيا:

أ – في عهد ولاية عقبة بن نافع الثانية

يختلف الباحثون حول تحديد آخر نقطة وصل إليها عقبة بن نافع جنوبا، مع أن غالبيتهم تؤكد على أنه لم يتجاوز السوس الأقصى جنوبا، لكن حدود السوس الأقصى ظلت حتى عهد قريب غامضة في كتابات المؤلفين المشارقة الذين يشكلون أساس مصادرنا حول الفتح الإسلامي لبلاد المغرب، فقد أضاف مرتضى الزبيدي مثلا مدينة شنقيط إلى منطقة السوس الأقصى أثناء تعريفه بهذه المدينة فقال: "شنجيط بالكسر مدينة من أعمال السوس الأقصى بالمغرب"[1] وذلك على الرغم من صلات الزبيدي الواسعة بحجاج بلاد المغرب وبلاد السودان الغربي الذين كانوا يعتقدون أن من حج ولم يزر الزبيدي ولم يصله بشيء فإن حجه ناقص[2]، فكيف بالجيل الأول من المؤلفين الذين كانت معلوماتهم حول هذه المنطقة ضبابية.

ومن بين الشهادات التي وصلتنا وتفيد بوصول عقبة إلى مشارف المجال الموريتاني ما ذكره ابن عبد الحكم أثناء حديثه عن فتوحات هذا القائد عندما تعرض لحركة جيشه في السوس الأقصى، فقال: "وأهل السوس بطن من البربر يقال لهم أنبية، فجول في أرضهم لا يعرض له أحد ولا يقاتله، فانصرف إلى إفريقية"[3]، ويرفع اليعقوبي اللبس عن من أسماهم ابن عبد الحكم بأنبية، فيبين أنهم يسكنون في عمق الصحراء الواقعة جنوب السوس الأقصى وأن حدود بلادهم تتجاوز جنوبا مدينة أودغست التي كانت مقر إقامة ملوكهم، ويقول: " ومن سجلماسة لمن سلك متوجها إلى القبلة يريد أرض السودان من سائر بطون السودان يسير في مفازة وصحراء مقدار خمسين رحلة، ثم يلقاه قوم يقال لهم أنبية من صنهاجة في صحراء ليس لهم قرار شأنهم كلهم أن يتلثموا، ثم

---

[1] مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1987، مادة (الشقيط)، ومادة (شنكت)، نقلا عن الشيخ سيدي بابه ولد الشيخ سيدي (ت. 1342هـ)، إمارتا إدوعيش ومشظوف، دراسة وتحقيق إزيد بيه بن محمد محمود، ط2، المعهد التربوي الوطني – شركة الكتب الإسلامية، نواكشوط، 1994 ، ص. 189.

[2] خير الدين الزركلي، الأعلام، 8ج، ط16، دار العلم للملايين، بيروت، 2005، ج7، ص. 70. وكذلك أغناطيوس يوليانوفيتش كراتشوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، ص. ص. 855 – 858.

[3] عبد الرحمن بن عبد الحكم، فتوح إفريقية والأندلس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1964، ص. 58.

يسير إلى بلد يقال له غسط، وهو واد عامر فيه المنازل وفيه ملك لهم لا دين له ولا شريعة يغزو بلاد السودان وممالكهم كثيرة"[1].

أما مؤلفو المغرب، وإن كانوا متأخرين عن الأحداث التي كتبوا عنها، فإن معرفتهم بالأرض وسكانها كانت أحسن من سابقيهم، وتفيد شهادات بعضهم في هذا السياق أن عقبة طارد الملثمين من وراء السوس، فقد كتب ابن خلدون مثلا عن فتوحات عقبة يقول: "قاتل مسوفة من وراء السوس وسبى منهم وقفل راجعا"[2] ويضيف ابن عذارى أن عقبة وصل أثناء مطارداته لبعض قبائل جنوب المغرب إلى "موضع يقال له أطار فوجد فيه أقواما فدعاهم إلى الإسلام فامتنعوا فتقاتل معهم حتى فروا أمامه فلم يقاتله بعد ذلك أحد من أهل المغرب"[3]، ويمكن أن نستنتج من خلال هذه الشهادة أن مطاردات عقبة لمسوفة من وراء السوس قد قادته إلى آدرار الموريتاني، الذي يوجد به موضع يحمل اسم أطار أسست به منذ الثلث الأول من القرن 17م مدينة تحمل هي الأخرى نفس التسمية وهي اليوم إحدى المدن الرئيسية في موريتانيا، خاصة أن ابن عذارى أضاف نقلا عن ابن عبد البر أن عقبة تجاوز الصحراء جنوبا إلى أن فتح جزءا من بلاد السودان، فقال: " قال ابن عبد البر فتح عقبة عامة بلاد البربر إلى أن بلغ طنجة وجال هنالك ولا يقاتله أحد ولا يعارضه حتى فتح كورة من كور السودان"[4].

ولا تشكل إفادة ابن عذارى، المتعلقة بتجاوز عقبة للصحراء جنوبا، استثناءا، بل إن هنالك شهادات أخرى تدعمه من بينها مثلا تلك التي أوردها مؤلف أندلسي، تتمتع كتاباته عن الصحراء وبلاد السودان بمصداقية كبيرة، ونقصد البكري الذي تحدث عن جيش ذكر أن الدولة الأموية بعثت

---

[1] أحمد بن أبي يعقوب بن واضح اليعقوبي، كتاب البلدان، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف، 1957، ص.111.

[2] عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، 1968، المجلد 6. ص. 213.

[3] ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، 4ج، تحقيق د. إحسان عباس، ط3، دار الثقافة، بيروت، 1983، ج1، ص. 28.

[4] نفس المصدر ونفس الصفحة.

به في صدر الإسلام لفتح غانة، فكتب يقول:" وببلاد غانة قوم يسمون الهنيهين من ذرية الجيش الذي كان بنو أمية أنفذوه إلى غانة في صدر الإسلام، وهم على دين أهل غانة إلا أنهم لا ينكحون في السودان ولا ينكحونهم، فهم بيض الألوان حسان الوجوه، وبسلى أيضا قوم منهم يعرفون بالفامان"[1].

ولعل قصد البكري من وراء تحديد الفترة الزمنية (صدر الإسلام) التي بعثت خلالها الدولة الأموية هذا الجيش لنشر الإسلام في إمبراطورية غانة هو أن هذا الحدث وقع في بداية قيام هذه الدولة أي في عهد خليفتها الأول أو الثاني. وإذا عتبرنا مصداقية هذه الرواية، فإن مفادها ينطبق لا محالة على جيش عقبة، الذي انتدب لفتح المغرب في ولايته الأولى أثناء خلافة معاوية بن أبي سفيان، ثم تم اختياره لولاية ثانية على المغرب في عهد يزيد بن معاوية. وقد يكون من بين الأسباب التي حالت دون قيام هذا الجيش بالمهمة التي أسندت إليه وعدم عودة أي واحد من جناحيه (الهنيهين في حوض نهر النيجر والفامان في حوض نهر السنغال) إلى قواعده في الشمال، علم قادته بمقتل عقبة وصحبه في تهودة.

والراجح لدينا، أن عقبة أمر بعض قادته أثناء مطاردته لمسوفة في الصحراء وعلى مشارف بلاد السودان بمواصلة السير في اتجاه غانة التي ربما يكون قد علم بما هي عليه من وثنية أثناء توغله في الصحراء، بينما عاد هو سالكا طريقه إلى القيروان في قلة من قومه بعد أن فرق جيشه، ربما كلف كل فرقة منه بمهام فيما تركه خلفه من بلاد المغرب، فلم يعد قادة جيش غانة قادرين على العودة مع جنودهم إلى الشمال بسبب الانتفاضة التي حدثت هنالك والتي هددت الوجود العربي الإسلامي في بلاد المغرب.

---

[1] أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري: المسالك والممالك، 2ج، حققه ووضع فهارسه الدكتور جمال طلبة، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2002، ج2، ص. 367.

ونعتقد أن هذا الجيش لم تكن لديه أيضا القدرة على الدخول في حرب طويلة ضد غانة أو غيرها من الممالك السودانية، بسبب انقطاع الأمل في التوصل بمدد من الشمال، وأن قبائل مسوفة التي قد يكون بعض بطونها دخل الإسلام شكليا وكان الجيش يعتمد عليها في القتال إلى جانبه وللدلالة في تنقلاته داخل الصحراء قد تخلت عن مؤازرته ولم تعد مستعدة حتى لإرشاده على المسالك ونقاط المياه في حالة ما إذا قرر المجازفة بالعودة إلى حيث أتى، فقرر القادة التريث حتى تتضح الأمور.

وبمرور الزمن تخلى أحفاد هذا الجيش عن دينهم بسبب عزلتهم لفترة طويلة في محيط وثني وخلال عصر لم يكن من السهل فيه أن يقبل القوي إيواء من يختلف عنه في المعتقد، لكن ذرية هذا الجيش حافظت على تميزها بفضل ما عرف عن جيوش الفتح وقتها من مصاحبة الجنود لزوجاتهم مما جعلهم "لا ينكحون في السودان ولا ينكحونهم"[1]. ومن المحتمل أن يكون السبب في إحجامهم عن مخالطة السكان المحليين ومصاهرتهم هو التزامهم في بداية أمرهم بالدين الإسلامي الذي يمنع زواج معتنقيه من الوثنيين، ثم تحول الأمر إلى عادة وانكفاء على الذات بمرور الزمن.

وتشير المصادر العربية الوسيطة إلى أن صلات عقبة بن نافع بقبائل الملثمين لم تقتصر على مسوفة بل شملت قبائل أخرى من أبرزها قبيلة بني وارث التي ذكرها ابن أبي زرع في معرض حديثه عن جهاد أبي عبد الله محمد ابن تيفاوت في بداية القرن 5هـ/11م ووقوف هذه القبيلة إلى جانبه ومقتله قرب إحدى مدنها الأساسية، فقال: "مدينة تاكلاتين يسكنها قبيلة من صنهاجة يعرفون ببني وارث، وهم قوم صالحون على السنة والجماعة وأسلموا على يد عقبة بن نافع أيام فتحه للمغرب"[2]. ومن المعروف أن ديار بني وارث في موريتانيا كانت تمتد من وارن شمالا إلى وسط

---

[1] البكري، مصدر سبق ذكره، ص. 367.

[2] علي بن أبي زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972، ص. 121.

تكانت جنوبا[1]، على أن هناك من يرى أن حملة عقبة شملت قبيلة لمتونة التي كانت من بين أكبر وأقوى التجمعات السكانية في البلاد خلال تلك الفترة، وأن مجموع قبائل الصحراء تجمعت وتحالفت في سبيل الدفاع عن أراضيها وكيانها[2].

ويذهب بعض الباحثين إلى أن من بين القرائن التي تدل على أن عقبة بن نافع قد وصل فعلا إلى بلاد الصحراء والسودان، ما تختزنه الذاكرة الجماعية لسكان تلك المناطق حول علاقته بهم وببلادهم، فقد تداول أجيال سكانها عبر الزمن ذكراه في رواياتهم الشفوية والمكتوبة[3].

وتحتفظ المصادر الصحراوية والسودانية، فضلا عما أوردته المصادر العربية الوسيطة، بذكريات شعوب هذه المنطقة حول عقبة وتعطيه مساحة هامة في تاريخها، وفي هذا الإطار يقول الشيخ سيدي محمد ولد الشيخ سيدي المختار الكنتي في معرض حديثه عن فتوحات عقبة بن نافع إنه هو "الذي فتح الله على يده قطر إفريقية إلى غانة إلى برك الغماد المدعو الآن بزكزك[4]، وخلف ابنه العاقب ببير المدعوة الآن بولاتة وقبره بصحن مسجدها الذي هو بانيه"[5]، ولعل من أبرز مظاهر الصلات التي ربطت هذا القائد بموريتانيا وجود مجموعات قبلية في هذه البلاد ترفع أنسابها إليه، وإن كان أسلاف بعضها قد وصلوا إليها بعد قرون من مقتله قادمين من القيروان عبر مراحل استقرار عديدة[6].

---

[1] Suzanne DAVEAU, « Itinéraire de Tamadalt à Awdaghost selon Al – Bakri » In TEGDAOUST I, Recherches sur Aoudaghost, AMG, 1970, p. 37.

[2] الدكتور حسن أحمد محمود، قيام دولة المرابطين، صفحة مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى، دار الفكر العربي، القاهرة، 1957، ص. 61.

[3] F. DELCHAPPELLE, Esquisse d'une histoire du Sahara occidental, In Hesperis Tamuda, tXI, Rabat, p. 55. 1930.

[4] بكافين معقودتين

[5] سيدي محمد الخليفة الكنتي، الرسالة الغلاوية، تحقيق أ. د. حماه الله ولد السالم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 2013، ص. ص. 185 – 186.

[6] نفس المصدر، ص. ص. 174 – 191.

أما المصادر السودانية، فإن بعضها يذهب إلى أن عقبة فتح بلاد السودان وأنه تزوج فيها ورزق بالأبناء، لكنها لا تجزم فيما إذا كان الأمر يتعلق بعقبة بن نافع أو بغيره ممن يحمل اسم عقبة من الصحابة، وفي هذا المعنى كتب محمد بن بلو أن الفلان ينتسبون إلى "عقبة بن ياسر وقيل عقبة بن عامر وقيل عقبة بن نافع [...] فزوجه أمير التورود ابنته بج منغ فولد منها أربعة أولاد [...] ثم تزوجوا وولدوا، فكان ذراريهم الفلان"[1]، بينما حسم بعض أصحاب هذه المصادر أمره، ورفع نسب الفلان إلى عقبة بن نافع مثل ما ذهب إليه موسى كمر من أن "المؤرخين من أهل فوت تور وفوت جلو وماسن إلى هوس متفقون على أن الفلان من ذرية عقبة المستجاب بن نافع"[2].

وإذا كان المؤرخون قد اختلفوا حول القطع بوصول عقبة بن نافع إلى أراضي موريتانيا أو بلاد السودان الواقعة إلى الجنوب منها، فإن أيا منهم لم يعترض على وصول الحملات العسكرية التي قادها بعض الفاتحين من بينهم أحفاد لهذا القائد إلى هذه البلاد.

ب – في عهد ولاية موسى بن نصير

تمكن موسى بن نصير خلال الفترة الواقعة ما بين 705 – 709م، من بسط نفوذ الدولة الإسلامية على معظم بلاد المغرب بما في ذلك السوس الأقصى، التي ولّى عليها ابنه مروان الذي يعتقد أنه بعث حملات عسكرية ودعاة إلى الملثمين في صحرائهم وأن بعض مجموعاتهم قد جددت اعتناق الإسلام على يد أولئك الموفدين[3]، ولعل ذلك هو ما أشار إليه ابن خلدون في قوله عن

---

[1] محمد بلو بن عثمان فودي، إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، تحقيق بهيجة الشاذلي، معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، 1996، ص.330.

[2] الشيخ موسى كمر، المجموع النفيس سرا وعلانية في ذكر بعض السادات البيضانية والفلانية، الجزء الأول، تحقيق وتعليق الناني ولد الحسين، منشورات الزمن، الرباط، 2015، ص. 44.

[3] Tadeuz, LEWICKI, Les Origines de l'Islam dans les tribus berbères du Sahara Occidental : Musa Ibn Nusayr et Ubayd Allah Ibn Alhabhab, In STUDIA ISLAMICA, Vol32, 1970, p p. 203 – 214 .

الملثمين: "ولم يزالوا مستقرين في تلك المجالات حتى كان إسلامهم بعد فتح الأندلس"[1]. وإذا كانت المصادر لم تتحدث بشكل صريح ومفصل عن جهود موسى بن نصير وابنه مروان لنشر الإسلام في الأراضي الموريتانية، فإن الأمر يبدو مختلفا في عهد ابن الحبحاب.

ج – في عهد ولاية عبيد الله بن الحبحاب

ازدادت كثافة الحملات العسكرية الموجهة من ولاة الدولة الأموية في المغرب إلى القبائل الصنهاجية في الأراضي الموريتانية في عهد عبيد الله بن الحبحاب، فقد أرسل هذا الوالي (بعد توليته على المغرب من قبل الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك) حملة عسكرية بقيادة حبيب بن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع لمتابعة فتح البلاد الموريتانية التي اعتبرها ابن عبد الحكم على عادة معظم الكتاب المشارقة في ذلك العهد جزءا من بلاد السوس، وبهذا الصدد يقول مؤرخنا:" وغزا عبيد الله حبيب بن أبي عبيدة الفهري السوس وأرض السودان، فظفر بهم ظفرا لم ير مثله وأصاب ما شاء من ذهب"[2].

ويبين ابن الرقيق أن من ظفر بهم ابن حبيب في حملته هذه، ليسوا سوى بني مسوفة الذين كان جده عقبة قد طاردهم في الصحراء قبل ذلك بعقود من الزمن، فقال في شأن ابن الحبحاب:" وبعث حبيب بن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع غازيا إلى المغرب فبلغ السوس الأقصى وأرض السودان ولم يقاتله أحد إلا ظهر عليه وأصاب من الذهب والسبي أمرا عظيما ولم يدع في المغرب قبيلة إلا أداخها فملئوا منه رعبا وخوفا [...] وسبى من قبيل من قبائل البربر يقال لهم مسوفة في طريق بلاد السودان [...] ورجع سالما حتى قدم على ابن الحبحاب"[3]. ويتضح من خلال هذه

---

[1] ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص. 371.

[2] ابن عبد الحكم، مصدر سبق ذكره، ص. 54.

[3] أبو إسحاق إبراهيم بن القاسم الرقيق القيرواني، تاريخ إفريقية والمغرب، تحقيق د. عبد الله العلي الزيدان ود. عز الدين أحمد موسى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990، ص. 72.

الشهادة أن الأمر يتعلق بالمجموعات المسوفية التي كانت توجد على التخوم الجنوبية الشرقية للبلاد الموريتانية المحاذية لبلاد السودان وليست فروع هذه القبيلة الموجودة آنذاك في درعة.

ويبدو أن هذه الحملة التي اخترقت الأراضي الموريتانية من الشمال إلى الجنوب قد تركت صدى كبيرا وأثرت في مجريات الحياة في المنطقة، ولعل أبرز تأثير لها هو ما أشار إليه البكري عندما كتب عن مدينة أودغست، فقال:" وهي كانت منزل ملك السودان المسمى بغانة قبل أن يدخل العرب غانة"[1]، وتشير هذه الشهادة بوضوح إلى أن شيئا ما حصل في غانة بعد وصول العرب إليها، وأن مدينة أودغست لم تعد عاصمة لهذه المملكة منذ حصول ذلك الحدث.

وتوضح الروايات السودانية المدونة خلال القرنين 16 و17 للميلاد جوانب من تلك الأحداث والتغيرات التي نعتقد أنها حصلت في بداية القرن 2هـ/8م، حيث أوردت أن ملوك غانة كانوا منذ تأسيسها من صنهاجة إلى أن ثار عليهم قادة جيوشهم من السوننكه (وعكري) وأسسوا مملكة مستقلة عن سادتهم القدامى اتخذت من قنب (كنبي صالح) عاصمة لها[2].

فإذا كانت الحملة الأولى التي وجهتها الدولة الأموية لهذه المنطقة قد أحجمت عن من مواجهة جيش مملكة غانة، واضطر أفرادها إلى الاستقرار في بلاد السودان وتخلى أحفادهم عن الإسلام لأسباب صمتت عنها المصادر[3]، لكننا نعتقد أنها مرتبطة بالاضطرابات التي تلت مقتل عقبة، فإن حملة حبيب بن أبي عبيدة عبرت البلاد الموريتانية ووصلت بلاد السودان وعادت إلى ابن الحبحاب في المغرب بغنائم وسبايا، ولا شك أنها قد تركت تأثيرات في المنطقة من بينها ما أوردناه مما أشار إلى بعضه البكري فضلا عن المصادر السودانية.

---

[1] البكري، مصدر سبق ذكره، ص. 355.

[2] القاضي الفغ محمود بن الحاج المتوكل كعت: تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس وذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور وتفريق أنساب العبيد من الأحرار، نشر هوداس ودلافوس، باريس، 1981، ص.42. [2]

[3] البكري، مصدر سبق ذكره، ص. 367.

ولم تقتصر جهود الدولة الأموية لنشر الإسلام في موريتانيا في عهد ولاية عبيد الله بن الحبحاب على المغرب على حملة حبيب بن أبي عبيدة، بل إن ابن الحبحاب سار بنفسه على خطى قائده حبيب بعد ذلك بثمان سنوات حتى وصل ديار مسوفة وذلك عندما قاد بنفسه جيشه أثناء انتفاضة البربر التي قال عنها ابن خلدون:" ثم انتفض البربر بعد ذلك سنة اثنتين وعشرين ومائة في ولاية عبيد الله بن الحبحاب أيام هشام بن عبد الملك لما أوطأ عساكره بلاد السوس وأثخن في البربر وسبى وغنم وانتهى إلى مسوفة فقتل وسبى وداخل البربر منه رعب"[1].

ثم إن ابن الحبحاب ولّى ابنه إسماعيل على السوس الأقصى، ويعتقد لويكي أن إسماعيل قد كثف من تسيير الحملات العسكرية باتجاه الصحراء، وأن من أشهر الحملات التي بعث بها إلى هذه المنطقة تلك التي تولى المشترى بن الأسود قيادتها[2]، وقد تحدث عنها ابن الفقيه نقلا عن مصدر غير معروف حتى الآن، فقال: "قال أبو الخطاب، قال المشترى بن الأسود: غزوت بلاد أنبية عشرين غزاة من السوس الأقصى فرأيت النيل بينه وبين البحر الأجاج كثيب من رمال يخرج النيل من تحته"[3]. ويتضح بشكل جلي أن بلاد أنبية التي يعنيها ابن الأسود هي نفسها البلاد الموريتانية من أقصى شمالها إلى آخر نقطة فيها إلى الجنوب، فقد حدد ابن الفقيه ما يعنيه ببلاد أنبيه في قوله: "وبلاد أنبية من السوس الأقصى على مسيرة سبعين ليلة في براري ومفاوز وأهلها أهل لمطة أصحاب الدرق"[4].

وإذا كان المشترى بن الأسود قد تولى لوحده قيادة عشرين حملة موجهة من سوس إلى موريتانيا أنهت كلها توغلها جنوبا عند مصب نهر السنغال، فإننا نعتقد أن إسماعيل بن عبيد الله

---

[1] ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص. 221.

[2] T. LEWICKI, op.cit. p. 204.

[3] أبو بكر أحمد بن محمد الهمذاني المعروف بابن الفقيه: مختصر كتاب البلدان، بيروت، 1303هـ، ص. 64.

[4] نفس المصدر، ص. 81.

بن الحبحاب لم يغفل المناطق الأخرى من البلاد، خاصة تلك التي استهدفتها حملات سابقة قادها كل من عقبة وحبيب وعبيد الله بن الحبحاب، ركزت على قبيلة مسوفة التي كانت عشائرها تنتشر في الجزء الشرقي من البلاد، إذ لاشك أن غياب مصادر محلية حول هذه الأحداث، واستحالة تغطية المصادر العربية في القرنين 1هـ و2هـ/7م و8م لها كلها بسبب بُعد مؤلفيها عن مسرح الأحداث، من أهم الأسباب التي حرمتنا من الحصول على معلومات تفصيلية حول ما ورد في المصادر العربية الوسيطة بهذا الخصوص فضلا عن معلومات أخرى لم يرد الحديث عنها أصلا في تلك المصادر.

وقد تمكن عبد الرحمن بن حبيب خلال السنوات الأخيرة من عمر الدولة الأموية من فرض نفسه واليا على إفريقية، فدخل القيروان سنة 123هـ، ثم إنه وجه جيوشه لبسط نفوذه على المغرب الأقصى فوصلت إلى مدينة إيجلي التي سبق لجده عقبة أن افتتحها، وهي قاعدة السوس خلال ذلك التاريخ[1]، ثم إن عبد الرحمن بعث بحملة إلى ما وراء السوس، وقد دعا أفراد تلك الحملة قبائل الملثمين إلى اعتناق الإسلام[2]، ولعل تلك الحملة هي التي أشار إليها الأزدي الذي نعتقد أنه وقع في التباس أثناء نقله من المصادر فخلط بين أحداث كان بطلها الرئيسي حبيب بن أبي عبيدة وأخرى تتعلق بابنه عبد الرحمن فقال متحدثا عن أحداث سنة 116هـ ما نصه: "وفيها أغزى عبد الله بن الحبحاب عبد الرحمن بن حبيب السوس وأرض السودان فظفر وأصاب ذهبا كثيرا"[3] لكن دور ابن حبيب في نشر الإسلام داخل موريتانيا تميز بوضعه للأسس الكفيلة بنشره بالطرق السلمية في المناطق الواقعة خلف السوس الأقصى ومن ضمنها موريتانيا.

---

1 البكري، مصدر سبق ذكره، ص. 349.

2 الدكتورة عصمت عبد اللطيف دندش، دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا، 430 – 515هـ/1038 – 1121م، مع نشر وتحقيق رسائل أبي بكر بن العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988، ص. 40.

3 الشيخ أبو زكريا يزيد بن محمد بن إياس بن القاسم الأزدي، تاريخ الموصل، تحقيق د. علي حبيبه، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مؤسسة دار التحرير للطبع والنشر، القاهرة، 1967، ص.36.

2 . الجهود السلمية

لم يقتصر دور ولاة الدولة الأموية في المغرب على تسيير الحملات العسكرية إلى موريتانيا لنشر الإسلام بين سكانها، بل إن بعضهم اتبع سبلا سلمية لتحقيق هذا الغرض، وقد ساهمت الحملات العسكرية نفسها في التمهيد لذلك، فقد أدت إلى استكشاف الطرق المؤدية إلى مختلف مناطق البلاد والتعرف على أهم التجمعات السكانية فيها.

فقد سلكت الحملة الأموية الأولى الطريق الشرقي من طرق المحور الغربي للتجارة عبر الصحراء، وينطلق هذا الطريق من تافلالت (سجلماسة) ويخترق الصحراء إلى أن يصل عاصمة غانة في أقصى الجنوب الشرقي الموريتاني، بينما سلكت الحملات التي قادها المشترى بن الأسود الطريق الغربي من المحور المذكور، ويعرف هذا الطريق لدى المهتمين بالطرق التجارية الصحراوية باسم الطريق الساحلي، وينطلق من نول لمطة في السوس الأقصى ويسير بمحاذاة الساحل الأطلسي إلى أن يصل مملحة آوليل بالقرب من مصب نهر السنغال؛ وتتفرع من هنالك مسالك متجهة إلى ممالك ومدن حوض نهر السنغال مثل تكرور وسلى وغيرهما، أما حملة حبيب بن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع، فقد سلكت الطريق الأوسط من طرق المحور الغربي للتجارة الصحراوية[1]، وكان منطلقه من درعة (تامدلت) وينتهي في أودغست ومنها تتفرع طرق أخرى إلى ممالك ومدن حوض نهر النيجر.

ومن المعروف أن كل واحدة من الطرق المذكورة تخترق ديار إحدى المكونات القبلية الثلاث الأساسية من سكان موريتانيا خلال العصر الوسيط، فقد كان الطريق الساحلي يعبر ديار كدالة من الشمال إلى الجنوب، بينما كان الطريق الأوسط يعبر أراضي لمتونة، في حين كان الطريق الشرقي يخترق مرابع مسوفة.

[1] R. MAUNY, Tableau Géographique de l'Ouest Africain au Moyen Age, d'après les sources écrites, la tradition orale et l'archéologie, Mémoire de l'IFAN n0 61, Dakar, 1961, p. 128.

ونعتقد أن استخدام الحملات العسكرية لمختلف الطرق الأساسية التي كانت تعبر البلاد وتربطها بمحيطها الإقليمي، قد أدى إلى ذيوع الأخبار المرتبطة بظهور الإسلام، وأن ذلك دفع بعض سكان البلاد إلى استقصاء المعلومات حول الدين الجديد والتعرف . ما أمكنهم ذلك . عليه من خلال الاحتكاك بأفراد الحملات العسكرية التي وصلت إلى بلادهم أو عن طريق أسفار بعض الأفراد إلى الشمال، فانتهى المطاف بجماعات منهم إلى اعتناق الإسلام.

وانطلاقا مما سبق، فإن الحملات العسكرية قد ساهمت، بالإضافة إلى دورها المباشر في دخول بعض سكان البلاد في الإسلام، في المجهود الإعلامي حول ظهور هذا الدين ولفتت انتباه سكان هذه المناطق النائية المنقطع أغلبهم بين الكثبان الرملية عما يجري في العالم عصرئذ، وأشعرتهم أن القوة التي تقف وراء هذا الدين وتلتزم بتبليغه إلى مختلف مناطق العالم المعروف وقتها قد أضحت مرابطة على حدودهم الشمالية وأن لديها من الإمكانات اللوجستية والقدرات العسكرية ما يسمح لها بتعكير حياتهم إن هم لم يستجيبوا لما تدعوهم إليه.

ولم يقف قادة الحملات والمخططون لها من ولاة بني أمية في المغرب وممثليهم في السوس الأقصى عند هذا الحد، بل إنهم حفروا الآبار على طول الطرق التي سلكتها قواتهم بهدف تذليل مصاعب عبور الصحراء إن هم قرروا إعادة الكرة لعملياتهم، ولكنهم أيضا كانوا يهدفون من وراء ذلك إلى العمل على تكثيف الصلات بين سكان هذه البلاد الصحراوية وسكان بلاد المغرب الذين دخل معظمهم وقتها في الإسلام، كما كانوا يهدفون أيضا إلى تمهيد تلك الطرق لقوافل التجار العرب المتعطشين لمباشرة التبادل التجاري مع سكان الصحراء وبلاد السودان بغرض استفادة تلك المناطق التي يستقرون فيها بشكل مؤقت أو دائم من أي دور لهم في نشر الإسلام بصفة مباشرة أو عن طريق الاحتكاك والتأثير غير المباشر.

ومن بين أبرز الآبار التي تم حفرها في البلاد، تلك التي حفرت على طول الطريق الشرقي المار بأراضي مسوفة، وقد وصف البكري إحداها، فقال:" البئر المسماة تزامت، بئر معينة غير عذبة

وهي إلى الملوحة أقرب، قد أنبطت في حجر صلد من عمل الأول، ويزعم قوم أن بني أمية صنعتها"[1].

وقد تفطن عبد الرحمن بن حبيب إلى أهمية توفير الماء على طول الطرق التجارية بين المغرب وموريتانيا وبلاد السودان، في سبيل الدفع بالعلاقات التجارية والثقافية بين ضفتي الصحراء، فعمل على حفر مجموعة من الآبار على طول الطريق الذي كان يربط بين تامدلت وأودغست، من بينها مثلا بئر الجمالين والبئر الواقعة جنوب تازقي وبئر وينطونان[2]، وغيرها من الآبار التي لا شك أنها حفرت على امتداد هذا الطريق ولم تذكرها المصادر.

ويعتقد بعض الباحثين، اعتمادا على روايات محلية، أن مدينة آبير التي تقع أطلالها بالقرب من مدينة شنقيط قد تأسست حول أحد الآبار التي أمر عبد الرحمن بن حبيب بحفرها على طول هذا الطريق، وأن كلمة آبير ليست سوى تصغير لكلمة بئر مسبوقة بأداة التعرف بالأمازيغية[3]، ويمكننا تفسر اهتمام عبد الرحمن بن حبيب الخاص بالصحراء وتمهيده لطرقها بما ذهب إليه المؤرخ الموريتاني المشهور المختار ولد حامد من أنها أصبحت تابعة لسلطة الفهريين منذ تولى هذا القائد أمر المغرب عام 127هـ وأنها بقيت كذلك حتى نهاية أمرهم بسبب الصراع الذي دار بينهم وأدى إلى مقتل عبد الرحمن بن حبيب على يدي أخوية إلياس وعبد الوارث عام 138هـ ثم مقتل إلياس عام 140هـ، بعدها أستقل الملثمون بكيانهم الخاص[4].

وقد آتت جهود حفر الآبار على طول الطرق أكلها بشكل سريع، حيث تدفقت القوافل عبر الطرق المذكورة فاستقر التجار المسلمون والدعاة في الحواضر والأرياف الصحراوية والسودانية منذ بداية

---

1 البكري، مصدر سبق ذكره، ص. 350.

2 البكري مصدر سبق ذكره، ص. ص. 342 – 343.

3 أحمد مولود ولد أيده، مدن موريتانيا الوسيطة: أودغست غانة، أزوكي، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الآثار والتراث، جامعة تونس الأولى، 2000، ص. ص. 188 – 192.

4 المختار ولد حامد، التاريخ السياسي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000، ص. ص. 22 – 23.

استقرار الفاتحين في المغرب، وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك فقال: "ولما فتحت إفريقية المغرب دخل التجار بلاد المغرب، فلم يجدوا فيه أعظم من ملوك غانة"[1].

وبصفة عامة، فإن جهود الدولة الأموية لنشر الإسلام في موريتانيا، على الرغم من أهميتها لم تعط نتائج مباشرة، على غرار ما أدت إليه فتوحاتها في آسيا وشمال إفريقيا بسبب ما أشرنا إيه من صعوبات مرتبطة بطبيعة الأراضي الموريتانية وصعوبة الوصول إليها وقلة سكانها وتشتتهم في أنحائها، في الوقت الذي كان الولاة يواجهون ثورات البربر في شمال إفريقيا ويعدون لفتح الأندلس، لكن تلك الجهود لم تذهب سدى وإنما فتحت منافذ دخل من خلالها الإسلام تدريجيا إلى هذه البلاد وإلى مناطق أخرى من غرب إفريقيا.

1 ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص. 472.

التنافس السياسي بين الصنهاجيين والسودانيين على منطقة "الساحل الصحراوي" خلال العصر الوسيط

المصطفى يكبر
قسم التاريخ والحضارة

تقديم:

منذ أن هاجرت القبائل الصنهاجية جنوبا تحت ضغط الرومان وهي ترتبط بالقبائل السودانية ارتباطا وثيقا فقد شكلت منطقة الساحل نقطة تماس بينهما، وإذا كانت فترة ما قبل التاريخ الوسيط ظلت غامضة ولا نمتلك عنها ما يكفي من المصادر لكي نتلمس المستوى الذي كانت عليه علاقات هذه الشعوب ببعضها البعض إلا أن مرحلة التاريخ الوسيط وبداية انتشار الإسلام وما رافقه من ازدهار تجاري جعل من منطقة الصحراء والسودان مناطق جذب للتجار والدعاة والكتاب المسلمين الذين وفروا لنا كما هائلا من المعلومات عن تاريخ هذه المنطقة وإن كان بعضه يتميز بنوع من الاضطراب و التناقض أحيانا إلا أن الدارسين المحدثين تمكنوا من معرفة حياة هذه المجتمعات وعلاقاتها البينية من خلال مقارنة وفحص هذه المصادر.

وقد كان لوجود سلطة سياسية في السودان الغربي كإمبراطورية غانة دورا مهما لمعرفة علاقة هذه الإمبراطورية بجيرانها الشماليين "المصاقبين" لها، كما مثلت "الأحلاف الصنهاجية" الإطار السياسي الموازي لهذه الإمبراطورية على مستوى الصحراء، وقد فرض البعد عن المغرب الأقصى وسلطاته المركزية التي قامت في فترة متقدمة من وصول الإسلام إليه على هذه القبائل الصنهاجية وجود هذا النوع من التنظيمات لتسيير شؤون أفرادها وتنظيم تجارتها وعلاقاتها بجيرانها الجنوبيين الذين كانوا يتربصون بها بين الحين والأخر.

وقد حاولت المصادر العربية وخاصة التي كتبت ما قبل القرن الخامس الهجري أن تطلق على هذه الأحلاف اسم "مملكة انبية" تارة، و"مملكة اودغست" تارة أخرى، إلا أن الأمر لا يعدو كونها تنظيمات سياسية عشائرية توفر للصنهاجيين قدرا من التنظيم يمكنهم من الوقوف في وجه الحراك الذي شهدته المنطقة خلال الفترة موضوع الدراسة.

ا . علاقات الأحلاف الصنهاجية بمملكة غانة:

يسود الاعتقاد بأن علاقات الصنهاجيين بالسودان الغربي ما قبل ازدهار التجارة الصحراوية كانت مبنية على شكل من "التعايش السلمي" إذ استثنينا بعض المحاولات التي تقوم بها القبائل الصنهاجية للانزياح جنوبا من اجل إيجاد المراعي الخصبة في مناطق السودان الرطبة هذا الانزياح الذي قد لا يعجب السودانيين المهتمين بالزراعة، إلا أن الأمر سيزداد تعقيدا بعد ازدهار التجارة القوافلية، خاصة بعد أن احتكر السودانيون الذهب، واحتكر الصنهاجيون الملح، وهما المادتين الأساسيتين في عملية التبادل التجاري في المنطقة، لذلك ظلت العلاقات ما بين الإمبراطورية الغانية والمجموعات الصنهاجية مبنية على التنافس للاستفادة من عائدات التجارة الصحراوية، ولعل ما يفسر ذلك التقارب الجغرافي بين العاصمة الصنهاجية اودغست والعاصمة الغانية كومبي صالح، وسعي كل منهم للسيطرة على هاتين المدينتين، وقد عبر صاحب صورة الأرض عن هذا التقارب بقوله "وملك اودغست هذا يخالط ملك غانة"[1] ولعل هذا التقارب قد أثر سلبا على علاقات السودان بصنهاجة، فإمبراطورية غانة لم تفوت فرصة إلا وحاولت السيطرة على مدينة اودغست[2]، والصنهاجيون سيطروا على كومبي صالح عندما آنسوا من أنفسهم قوة بعد قيام الدولة المرابطية[1].

1- ابن حوقل (أبو القاسم محمد النصيبي): "صورة الأرض"، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1992، ص: 98

2- احتلت هذه المدينة مكانة مهمة لدى السودانيين من جهة والصنهاجيين من جهة أخرى وكانت السيطرة عليهما متبادلة بينهما فعندما تزداد قوة غانة تبدأ بالسيطرة على المدينة وإبعاد الصنهاجيين عنها، وعندما تنتظم هذه القبائل وتتوحد تبدأ في محاولة استعادة سيطرتها، ولعل هذه الأهمية هي التي جعلت بعض الباحثين يعتبر اودغست عاصمة للضفة الجنوبية للصحراء، أي أنها حسب اعتقادنا تعتبر عاصمة الساحل الصحراوي والسيطرة عليها من طرف أي قوة تعتبر مؤشرا على الازدهار، وفقدان السيطرة عليها يعني عكس ذلك

- انظر: ناعمي مصطفى: "الصحراء من خلال بلاد تكنة تاريخ العلاقات التجارية والسياسية"، منشورات عكاظ، الرباط، 1988م، ص: 31 / الناني ولد الحسين: "صحراء الملثمين دراسة لتاريخ موريتانيا وتفاعلها مع محيطها الإقليمي"، أطروحة دكتوراه، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، 2007، ص: 327 / دندش: "دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا مع نشر وتحقيق رسائل أبي بكر بن العربي"، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى بيروت، 1988، ص: 50. زليخا بنرمضان: "أودغست: دراسة منوغرافية لمركز تجاري في الجزء الجنوبي من مغرب

ولقد مثل احتكار الصنهاجيين لمادة الملح الحجري عاملا مهما، فلعبوا دورا أساسيا في عملية التبادل التجاري نظرا لأهمية هذه المادة عند السودانيين "وحاجتهم إلى ملوك اودغست ماسة من اجل الملح الخارج إليهم من ناحية الإسلام فإنه لا قوام لهم إلا به وربما بلغ حمل الملح في دواخل بلد السودان وأقاصيه ما بين مائتين إلى ثلاثمائة دينار"[2]

وقد كان احتكار الصنهاجيين للملح يقابله احتكار السودانيين للذهب، فقد ظل ملوك غانة يحتكرون تجارة الذهب[3] ولا يسمحون لرعيتهم ببيع القطع المتماسكة منه، وإنما رخصوا لهم بيع الدقيق والتبر، ولعل ذلك ما حافظ على استقرار أسعار الذهب مقابل أسعار الملح "وإذا وجد في جميع معادن بلاده الندرة من الذهب استنصفاها الملك وإنما يترك منها للناس هذا التبر الدقيق ولولا ذلك لكثر الذهب بأيدي الناس حتى يهون"[4].

إن عملية احتكار الملح من طرف صنهاجة، واحتكار الذهب من طرف غانة حافظت على نوع من التوازن التجاري بين المجالين، ولعل ذلك ما زاد من نفوذ زعماء صنهاجة، فوصفتهم المصادر بالملوك حيث يطالعنا اليعقوبي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري عندما تحدث عن الحلف الصنهاجي الأول قائلا "ثم يصير إلى بلد يقال له غسط وهو واد عامر فيه المنازل وفيه ملك لا دين له ولا شريعة يغزوا بلاد السودان وممالكهم"[5] ويتبعه في ذلك ابن حوقل الذي عبر عن قوته وكثرة المنضوين تحت سيطرته من صنهاجة[6].

العصور الوسطى"، مجلة بحوث كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، العدد التاسع، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ص: 65.

1- البكري: "المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب"، وهو جزء من كتاب المسالك والممالك، المطبعة الحكومية، الجزائر، 1857، الناشر دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ص: 168

2- ابن حوقل: مصدر سابق، ص: 98

3-J. DEVISSE: "In Tegdaaoust I Recherche sur Awdaghost", A.M.G , Paris, 1970, p : 115

4- البكري: مصدر سابق، ص: 176 . 177

5- اليعقوبي (أحمد أبي يعقوب ابن واضح): "كتاب البلدان"، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص: 199

6- صورة الأرض: مصدر سابق، ص: 97

أما البكري فيصفه قائلا "وكان صاحب اودغست في عشر الخمسين وثلاث مائة تينيروتان بن ويسنو بن نزار رجل من صنهاجة، وكان قد دان له أزيد من عشرين ملكا من ملوك السودان كلهم يؤدون له الجزية، وكان عمله مسيرة شهرين في مثلها في عمارة يعتد في مائة ألف نجيب"[1].

ولعل هذه القوة التي تميز بها صاحب الحلف الصنهاجي الأول جعلته دائما على عداء مع جيرانه الجنوبيين، فالمصادر تفيد انه كان يسيطر على مناطق وممالك من السودان، لكننا لا نعلم هل كان لهذه السيطرة انعكاس على عملية احتكار السودانيين للذهب التي اشرنا لها سابقا، وهل كانت هذه الممالك تدفع له الجزية ذهبا يقول ابن أبي زرع "ملك بلاد الصحراء بأسرها ودان له بها أزيد من عشرين ملكا من ملوك السودان يؤدون له الجزية"[2].

وقد ذهبت المصادر في وصفها لصاحب هذا الحلف إلى انه كان يتدخل في الخلافات الداخلية لإمبراطورية غانة، حيث كان يدعم الموالين له من الممالك التابعة للإمبراطورية، وقد بالغت المصادر في قوته وعدد جيشه حيث انه كان باستطاعته استنفار خمسين ألف مقاتل "فأستمده بعرين ملك ماسين على ملك اوغام فأمده بخمسين ألف نجيب فدخلت بلد اوغام وعساكره غافلة فغنمت البلد وأحرقته"[3].

وتعطينا هذه الشهادات المصدرية معلومات مهمة عن حجم التدخل الصنهاجي في المجال السوداني، وكيف أن زعيم الحلف الأول كان من القوة بحيث يستطيع الوقوف بجانب الممالك السودانية التي تحالفت معه، لكن ما لم نستطع الوقوف عليه من خلال هذه الإشارات هو ردة الفعل الغانية اتجاه هذا التدخل أم أن الفترة الزمنية التي كان فيها زعيم الحلف الصنهاجي على هذه الدرجة من القوة كانت فيها إمبراطورية غانة تعاني من ضعف أو محاولات انفصال من طرف الممالك التابعة لسلطانها.

1- المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب: مصدر سابق، ص: 159

2- ابن أبي زرع الفاسي (علي ابن محمد): "الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس"، راجعه عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الطبعة الثانية، 1999، ص: 120

3- البكري: مصدر سابق، ص: 159

ورغم أننا لا نستطيع أن ننفي وجود فترات ودية في علاقات غانة مع هذه الأحلاف الصنهاجية وخاصة الحلف الأول، فإنها في الغالب الأعم كانت تتميز بالتوتر نظرا للتقارب الجغرافي بين المجالين وحدة التنافس على عائدات التجارة الصحراوية.

وقد لجأ الصنهاجيون في بعض الأحيان وخاصة عندما تتوسع إمبراطورية غانة على حساب مجالاتهم إلى إرباك سير التجارة القوافلية من خلال اللجوء إلى قطع الطريق على القوافل المارة من الطرق الصحراوية التي تشق مجالات هذه القبائل "ونزامين (...) وبهذا الماء يجتمع جميع طرق بلاد السودان، وهو موضع مخوف تغير فيه لمطة وجزولة على الرفاق، ويتخذونه مرصدا لهم لعلمهم بإفضاء الطرق إليه، وحاجة الناس إلى الماء فيه"[1].

ونحن وإن كنا نعلم أن الحلف الصنهاجي الأول ضم اغلب القبائل الصنهاجية فلا نستبعد أن تكون عمليات قطع الطريق على القوافل التي تقوم بها لمطة وجزولة منظمة من طرف فلول هذا الحلف لإرباك التجارة من اجل الضغط على غانة للحصول على اكبر قدر ممكن من العائدات الاقتصادية.

نفس الشيء كانت تقوم به بعض القبائل السودانية، فقد تحدثت المصادر عن مجموعات سودانية تغير على القوافل التجارية القادمة من الشمال "ثم تسير منه ثلاثة أيام إلى بلد يقال له افرتندي تفسيره مجتمع الماء (...) ثم تسير منه يوما في جبل يقال له ازجونان يقطع فيه السودان"[2].

وإذا كانت القبائل الصنهاجية التي تمارس قطع الطريق في بعض الفترات كانت تمارسها في مجالات تسيطر عليها، إلا أن المجموعات السودانية التي تحدث عنها البكري كانت تقطع الطريق في مناطق متوغلة شمالا في مجالات الصنهاجيين، ولا نجد لذلك تفسيرا إلا أن تكون الممالك السودانية هي المسؤولة عن إرسال مجموعات من اجل هذه المهمة فلا يمكن أن تكون هذه المنطقة التي يقطع فيها السودان تحت سيطرتهم بأي حال من الأحوال، خصوصا في تلك الفترة التي كان فيها حضور الأحلاف الصنهاجية قويا، فجبل ازجونان هذا يبعد مسيرة أربعة أيام شمال اودغست "في جبل يقال له ازجونان يقطع فيه السودان ثم تمشي يوما في رمال شجرة إلى ماء يقال له

1- نفسه، ص: 157

2- البكري نفس الصفحة

بيرواران ماؤها زعاق ثم تمشي في ارض لصنهاجة كثير الماء من الآبار ثلاثة أيام ثم تسير منه إلى شرف عال تشرف منه على اودغست"[1].

لقد استطاع الصنهاجيون خلال حلفهم الأول الذي امتد منذ ولاية تيولتان بن تلاكاكين المتوفى 222 هـ حسب رواية ابن أبي زرع[2] إلى ربط علاقات سياسية بالإمبراطورية الغانية تغيرت طبيعتها حسب الظروف، وتحكمت فيها المنافسة التجارية بينهما وكانت تتميز بالمواجهة احيانا، وتتخللها فترات من الود، وقد استمر هذا الوضع حتى نهاية هذا الحلف الأول، والذي انتهى بعد حكم تميم ابن الأثير الذي قتل على يد بعض القبائل الصنهاجية التي ثارت عليه لأسباب مازالت مجهولة[3].

لكن سقوط هذا الحلف والذي يرجعه البعض إلى خلافات داخلية بين القبائل الصنهاجية المكونة له، إلا أننا لا نستبعد أن وجود أسباب خارجية كانت مساعدة أو لنقل كانت فاعلة بقوة في انفضاض هذا التحالف الذي أمضى حوالي قرن من الزمن، ومن بين هذه الأسباب التحالف الغاني الزناتي الذي التقت فيه مصالح الطرفين في القضاء على سيطرة الصنهاجيين على مسالك وطرق التجارة القوافلية.

- **التحالف الغاني الزناتي ضد الحلف الصنهاجي الأول:**

الخلاف بين الزناتيين والصنهاجيين قديم قدم تقاسم القبيلتين لمجالات متعددة من الغرب الإسلامي، ولقد كانت إفريقية مجالا للصراع بين هاتين القبيلتين، وخاصة أثناء حكم آل زيري الصنهاجيين في إفريقية، لذلك حاول الزناتيون الانتقام من أبناء عمومة آل زيري من صنهاجة اللثام بتوجيه قوة عسكرية لإخضاعهم أو كسر احتكارهم لعائدات التجارة القوافلية على الأقل[4].

وقد سجل لنا ابن حوقل إحدى هذه المحاولات التي قام بها الزناتيون ضد الحلف الصنهاجي الأول "... وحدثني أيضا أبو إسحاق إبراهيم ابن عبد الله أن قبيلة من قبائل البربر قصدت ناحية

1- نفسه، ص: 157

2- القرطاس: مصدر سابق، ص: 120

3- حماه الله ولد السالم: "تاريخ موريتانيا العناصر الإسلامية"، منشورات الزمن، العدد 9، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، 2007، ص: 41

4- ماجدة كريمي: تجارة القوافل"، دار نشر الجسور، وجدة 1996، ص: 27

اودغست للإيقاع بآل تنبروتان في جمع كثيف وعدة قوية وعدة عظيمة تلتمس غرة وتبتهل فرصة عن طوائل حدثت مع بعض صنهاجة، وبلغ ذلك تنبروتان ملكهم هذا وأعيد عليه ذكرهم وحالهم ومقصدهم في طريقهم دفعات فلم يعد جوابا فيه"[1] وقد استخدم زعيم الحلف الصنهاجي خطة في مواجهة الجيش الزناتي يبدو أنها قضت على آمالهم في السيطرة بالقوة على صنهاجة اللثام "... ودعا برعاة كانوا لأخته، وكانت أيسر أهل قبيلتها، وأكثرهم مالا من حيث لا يعلم احد وقال لهم (...) بنو فلان يريدون ناحيتكم ليلة كذا وكذا فإذا كان في سحرة تلك الليلة فاعتمدوا هيج الإبل هناك بأجمعها على الشرف الفلاني ونفارها على القوم (...) ونفر الرعاة الإبل فصوبت على المكان والجيش الذي به فأتت على جميع من كان منهم مع إبلهم وسلاحهم دوسا لهم ووطئا عليهم (...) حتى جعلوه شذر مدر"[2]

ويبدو بعد هذه الواقعة أن الزناتيين تخلوا عن الحل العسكري ولجأوا إلى التسرب سلميا إلى العاصمة الصنهاجية اودغست وإلى العاصمة الغانية كومبي صالح بوصفهم تجارا حتى كونوا جاليات كبيرة تحالفت مع الغانيين من اجل إنهاء سيطرة صنهاجة على مدينة اودغست التي سقطت في يد الغانيين في القرن الرابع الهجري، وسمحت غانة للزناتيين بممارسة التجارة في هذه المدينة الحيوية مقابل تبعيتهم السياسية لها[3].

ويبدو أن صنهاجة الذين ذكر ابن حوقل والمهلبي أنهم كانوا يمثلون أغلبية سكان مدينة اودغست في بداية القرن الرابع الهجري قد تقلص وجودهم في هذه المدينة أو كاد يختفي بعد ذلك بفترة ليست بالطويلة، أي في النصف الثاني من القرن الرابع حيث ذكرت بعض المصادر في القرن الخامس سكانا جددا للمدينة لم نجد بينهم ذكرا لصنهاجة و"كان يسكن هذه المدينة زناته مع العرب وكانوا متباغضين متدابرين"[4] ولعل هذه الإشارة تفيد أن الزناتيين هم من كان يسكن اودغست منذ أن سقطت في يد الغانيين، وكانوا هم القائمين على تسيير التجارة بها وهناك ملاحظة يجب الوقوف

1- صورة الأرض: مصدر سابق، ص: 97

2- نفسه: ص: 98

3-J. DEVISSE: in Tegdaoust , op,cit, p : 122

4- البكري: مصدر سابق، ص: 168

عندها وهي التنافر والتباغض الذي ذكره البكري بين الزناتيين والعرب داخل اودغست، والذي نفترض انه كان بفعل التنافس الاقتصادي بين المجموعتين بيد أننا لا نستبعد حضور العامل المذهبي في الجفاء الذي عبرت عنه هذه المصادر بين سكان المدينة، فمن المعلوم أن مجموعات من العرب قدمت إلى المنطقة منذ فترة مبكرة من ازدهار التجارة القوافلية، وكانت اودغست احد أهم المدن التي استقطبت هؤلاء التجار، وكان ذلك في فترة الحلف الصنهاجي الأول، ويبدو أن التعايش كان سلميا بين هؤلاء التجار والسلطة الصنهاجية التي كانت متحكمة في اودغست، إذ لا نجد في المصادر ما يشير إلى عكس ذلك في هذه الفترة على الأقل، ونفسر ذلك بحضور العامل المذهبي فأغلب التجار العرب الذين استوطنوا اودغست قدموا من فضاءات "سنية" ونعتقد أن ذلك كان سببا في خلافهم مع المجموعات الزناتية التي سكنت المدينة بعد فقدان الصنهاجيين للسيطرة عليها، والمدعومين من طرف الإمبراطورية الغانية والذين تذهب المصادر إلى أنهم كانوا يعتنقون مذهب الخوارج.

ويبدو أن المدينة قد عرفت ازدهارا تجاريا كبيرا أثناء السيطرة الغانية الزناتية[1] ونعتقد انه في هذه الفترة بالذات لجأ الصنهاجيون إلى استخدام وسيلة قطع الطريق على القوافل من اجل إرباك هذا الازدهار الذي شهدته المنطقة.[2] ففي هذه الفترة كانت القبائل الصنهاجية تفتقر لأي نوع من التنظيم في غياب أي مشيخة قبلية جامعة أو ما يعرف بالحلف، ذلك انه بعد وفاة تميم ابن الأثير 306 هـ انفض الحلف الصنهاجي لمدة مائة وعشرين سنة "... فقتلوه وافترق أمرهم (...) مدة من مائة وعشرين سنة"[3].

ولم تكن نهاية هذا الحلف بداية لشغور سياسي سيعاني منه الصنهاجيون فحسب وإنما اثرت أيضا على حضورهم الاقتصادي المتمثل في ما كانوا يجنونه من السيطرة على طرق ومدن التجارة القوافلية في الصحراء، بالإضافة إلى خسارتهم لأغلب مناطق الساحل الذي يوفر مناخا ملائما لرعي مواشيهم، وممارسة بعض أنواع الزراعة كزراعة النخيل مثلا، فقد تمكنت الإمبراطورية الغانية

---

1 – J. DEVISSE. Op.cit. p : 128

2– البكري: مصدر سابق، ص: 157

3– ابن أبي زرع: مصدر سابق، ص: 121

من الضغط عليهم حتى توغلوا في الصحراء شمالا ونظرا لشح مصادر العيش في هذه المنطقة بالذات فقد عاد الصنهاجيون إلى حروبهم البينية السابقة للحلف الأول، حيث احتدم التنافس بينهم على مناطق الرعي مما وأد كل محاولة من اجل التوحد في حلف جديد يضمن لهم مصالحهم الاقتصادية وحضورهم السياسي في المنطقة.

لذلك فقد كانت هذه الفترة فترة ازدهار للإمبراطورية الغانية فتوسعت شمالا على حساب المجموعات الصنهاجية، إلا أن محاولة احد شيوخ صنهاجة لإحياء نظام الأحلاف سوف تنجح بعد قرن ونيف ليتمكن أبو عبد الله محمد ابن تيفاوت اللمتوني من توحيد القبائل الصنهاجية لأول مرة بعد سقوط حلفهم الأول، وإنشاء ما عرف "بالحلف الصنهاجي الثاني"، ولا شك في أن أول عمل سيقوم به ابن تيفاوت هو محاولته لإعادة السيطرة على مدينة اودغست، وقد اختلف حلف ابن تيفاوت عن سابقه حيث أن الأسس التي أنبنى عليها تختلف عن الأسس التي قام عليها الحلف الصنهاجي الأول[1].

فمن المعلوم أن الحلف الصنهاجي الأول قام على أساس العصبية الصنهاجية وبدافع اقتصادي، فكانت علاقته بالجار الجنوبي مبنية على التنافس من اجل الاستئثار بعائدات التجارة الصحراوية، إلا أن الحلف الجديد قد غير الأسس التي كانت تربط صنهاجة ببعضها البعض، إذ أصبح الدين الإسلامي هو الطابع العام الذي يحدد العلاقة بين هذه القبائل، كما أن علاقاتهم بالإمبراطورية الغانية أصبحت مبنية على الجهاد من اجل نشر الدين الإسلامي، وذلك ما تريد لنا المصادر أن نفهمه "وهم على السنة مجاهدون للسودان"[2].

ونعتقد أن هذا العامل الجديد الذي أصبح يوجه الصنهاجيين نحو جيرانهم الجنوبيين هو ما ساعدهم في التغلب على الفرقة التي عصفت بهم منذ نهاية حلفهم الأول، فيبدو أن العصبية والدافع الاقتصادي عجزا عن توحيد الصنهاجيين مرة أخرى تحت راية واحدة لذلك استطاع قائدهم الجديد الذي وصفته المصادر بأنه "... من أهل الفضل والدين والحج والجهاد"[3] أن يلم شتاتهم ويوجه

1- الناني ولد الحسين: مرجع سابق، ص: 504

2- البكري: مصدر سابق، ص: 164

3- نفسه

قوتهم نحو الجنوب ليس من اجل السيطرة على الطرق التجارية والمدن الحيوية فحسب، وإنما أيضا من اجل نشر الدين الإسلامي في هذه الربوع الوثنية.

إلا أن فترة ابن تيفاوت لم تدم طويلا حيث توفي سنة 426 هـ ولم يدم حكمه سوى ثلاث سنوات إلا انه وبالرجوع إلى مكان وفاته يتضح لنا انه قطع أشواطا مهمة في التوغل جنوبا حيث انه "هلك بموضع يقال له قنقارة من بلاد السودان"[1].

بعد وفاة محمد بن تيفاوت تولى بعده صهره يحي ابن إبراهيم لكدالي الذي سوف تشهد الصحراء في فترته معطى جديدا سوف يقلب الموازين لصالح المجموعات الصنهاجية، حيث سيؤسس هذا الزعيم رفقة الفقيه عبد الله ابن ياسين ما سيعرف بالدولة المرابطية التي كانت السيطرة على غانة من أولى أولوياتها، فدخلت معها مبكرا في حروب كثيرة أعادت بها اودغست، ثم تطورت العلاقات العدائية بينهما حتى استطاع المرابطون أن يسقطوا العاصمة الغانية ليضعوا بذلك حدا لأقوى إمبراطوريات السودان الغربي.

II . علاقة المرابطين بمملكة غانة:

لا يخفى على المتتبع لتحركات الصنهاجيين منذ قيام حلفهم الأول في مدينة اودغست سعيهم الحثيث للسيطرة على مجالات السودانيين في الجنوب، سواء فسر ذلك برغبة الصنهاجيين بنشر الإسلام، أو بسعيهم إلى السيطرة الاقتصادية على المناطق السودانية الغنية بالذهب لذلك فإن الاهتمام بالجنوب ظل من أولى أولويات زعماء صنهاجة الصحراء بدءا من تيلوتان بن تلكاكين[2] وانتهاءا بمحمد بن تيفاوت[3] إلا أن ذلك الاهتمام سيشهد توقفا أثناء المخاض العسير الذي مر به قيام الحركة المرابطية بالصحراء، فأثناء رحلة حج الأمير يحي ابن إبراهيم لا تذكر المصادر أي شيء عن وضع الصحراء من بعده سوى انه ترك أخوه على زعامة قومه، فلا يمكننا في هذه الفترة أن نتحدث عن علاقات من أي نوع بين الصنهاجيين والغانيين، كما أن فترة رجوع ابن إبراهيم والفقيه ابن ياسين لم تشهد أيضا أي نوع من الاحتكاك بينهما، حيث اهتما بمرحلة تأسيس الحركة

1- نفسه

2- ابن أبي زرع: مصدر سابق، ص: 120

3- نفسه: ص: 153

المرابطية، ونظرا لتفرق أمر صنهاجة في تلك الفترة بين مؤيد لابن ياسين ومعارض له، بالإضافة إلى لجوء الأخير إلى رباط منعزل في مصب نهر السينغال من اجل تنظيم صفوف أتباعه كلها عوامل أبعدت الصنهاجيين عن جيرانهم الجنوبيين، ونلفت الانتباه إلى أن هذه الفترة شهدت فيها غانة ازدهارا كبيرا خاصة إذا علمنا أنها تسيطر على مدينة اودغست الاستراتيجية.

بعد أن نظم ابن ياسين أتباعه سارع إلى بسط السيطرة على قبائل الصحراء الأمر الذي تحقق له في فترة قياسية، وما إن تم له ذلك حتى وجد نفسه أمام خيارين الأول يتماشى مع تطلعات الصنهاجيين، وهو السيطرة على اودغست وإنهاء نفوذ غانة على منطقة الساحل، والخيار الثاني . والذي يذهب البعض إلى انه كان الخيار الأقرب عند ابن ياسين . هو التوجه شمالا للقضاء على الجيوب "البدعية" في المغرب، لكن ابن ياسين لم يجد بدا من مسايرة تطلعات الصنهاجيين في البداية فتوجه إلى الجنوب وتمكن من إسقاط اودغست وانتزاعها من يد الغانيين لكن تلك المسايرة لم تدم طويلا فسرعان ما توجه إلى الشمال.

إلا أن اهتمام بالجنوب سيظهر بشكل واضح بعد عودة الأمير أبو بكر ابن عمر إلى الصحراء بعدما بلغه نبأ اختلال أمرها وتمرد قبائلها، بعد أن استخلف ابن عمه يوسف ابن تاشفين على المغرب.

عاد الأمير أبو بكر إلى الصحراء برفقة نصف جيش المرابطين رغم أن عودته هذه كان الدافع لها بالأساس هو ثورة لكداليين، إلا أنه كانت لديه رغبة في مواصلة الجهاد في بلاد السودان[1]، لذلك لم يتأخر في عودته إلى الصحراء بعد وصول هذه الأنباء إليه وهو في غمرة انتصاراته في المغرب لأنه يعلم جيدا أن أي اختلال في أمر قبائل الصحراء سيؤدي إلى عدة نتائج أهمها: فصل الصحراء – المكان الأصلي للحركة- عن الدولة التي هي في طور التشكل، وما يمثله ذلك من خطورة على الحركة المرابطية الناشئة، كما أن أي انقلاب في الخريطة السياسية في الصحراء يعني بالطبع سيطرة لكداليين- مصدر الإزعاج القديم للأحلاف الصنهاجية- على الصحراء، وهو ما قد يؤدي بهم إلى التفكير في الاستقلال، هذا بالإضافة إلى أن الاضطراب في الصحراء يعني انقطاع المدد البشري، وذلك ما سينعكس على الجيوش المرابطية في الشمال.

1- J. CUOQ:." Histoire de l'Islamisation de l'Afrique de l'Ouest des origines jusqu' a la fin du XVIe siècle", Librairie Orientaliste, Paul Guethner, SA, Paris 1984p : 41

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن ابن عمر كان يعرف جيدا أثناء عودته إلى الصحراء أنه لا قبل له بحسم الموقف لصالحه، وبالتالي فعودته إلى الصحراء إنما كانت بهدف الدفاع عن لمتونة في وجه اكدالة[1]، لكن هذا الرأي لا يستقيم أمام ما لدينا من معطيات تفيد بتفوق اللمتونيين العددي على كدالة بالإضافة إلى قوتهم وسعة المجال الذي يسيطرون عليه، كما أن توجه أبو بكر إلى الجهاد في السودان بعد رجوعه إلى الصحراء دليل على أن اختلال أمر الصحراء انتهى بعد وصول القائد اللمتوني إلى مضارب قومهم، خاصة إذا علمنا أنه محاط بنصف جيشه يقول ابن أبي زرع "... وسار أبو بكر بن عمر إلى الصحراء فهدنها، وسكن أحوالها وجمع جيوشا كثيرة وخرج إلى غزو بلاد السودان"[2]، فيبدو من رواية صاحب القرطاس أن إعادة الأمور إلى نصابها في الصحراء لم تأخذ من الأمير اللمتوني وقتا طويلا، وذلك بدليل توجهه إلى بلاد السودان "فجاهدهم حتى فتح من بلادهم مسيرة ثلاثة أشهر"[3].

وإذا قارنا ما جاء لدى صاحب القرطاس مع ما جاء لدى البكري نجد اختلافا في الروايتين، فابن أبي زرع يفيد أن أبا بكر لما أعاد أمر الصحراء إلى طبيعته، بدأ بفتح بلاد السودان حتى أتته الأخبار عن استفحال أمر يوسف بالمغرب "أقبل إليه من الصحراء ليعزله ويولي غيره"[4] وهذا ما نفهم منه أن الأمر في الصحراء مستتب لأبي بكر فلو كان الأمر غير ذلك لما فكر في أن يعود إلى المغرب ليعزل ابن عمه يوسف عند ما علم باستفحال أمره، وهذا ما يتناقض مع ما جاء على لسان البكري من عودة اختلال أمر الصحراء وافتراق كلمة صنهاجة في نفس التاريخ تقريبا "وأمير المرابطين إلى اليوم وذلك سنة ستين وأربع مائة أبو بكر بن عمر وأمرهم منتشر غير ملتئم"[5] إلا أن التسلسل والوضوح لدى ابن أبي زرع يجعلنا نرجح روايته على البكري، إلا أن ما جاء على لسان صاحب القرطاس خلال حديثه عن فتح المرابطين للسودان يستوجب منا بعض التوضيح. فمنذ

1- أحمد الشكري: الإسلام والمجتمع السوداني إمبراطورية مالي"، المجتمع الثقافي، أبو ظبي 1999، ص: 59

2- القرطاس: مصدر سابق، ص: 171

3- نفسه

4- نفسه

5- المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب: مصدر سابق، ص: 170

الاستيلاء على مدينة اوداغست من طرف المرابطين سنة 446هـ / 1055م[1] . والذي لم يستغله ابن ياسين أحسن استغلال[2]. أصبحت من جديد مكان استقرار للصنهاجيين، وإن كنا لا نعلم شيئا عن وضع المدينة أثناء توجه ابن ياسين إلى الشمال إلا أن البعض يرى أن أبا بكر توجه إليها أثناء عودته الأولى إلى الصحراء، ونحن نرجح السير في هذا الاتجاه إلا أن استقرار أبي بكر في اوداغست أثناء عودته إلى الصحراء[3] لم يأتي إلا بعد أن عادت كدالة للهدوء، فلو لم يكن الأمر كذلك لما توجه إليها بحكم بعدها الجغرافي عن مضارب لكداليين، لكن استقراره في اودغست سيمكنه بلا شك من الوجود على مشارف بلاد السودان، ومن الواضح أن الزحف المرابطي نحو الجنوب كان باتجاه مجالات مملكة غانة وإن كان البعض يشكك في غزو المرابطين لها[4] إلا أن أغلب المصادر تفيد أن المرابطين غزوها وسيطروا على عاصمتها "كومبي صالح"، ونشروا الإسلام فيها إلا أن ابن أبي زرع بالغ كثيرا حين وصف المناطق التي سيطر عليها المرابطين بمسيرة ثلاثة أشهر، فإذا حكمنا أن الانطلاقة الجديدة نحو بلاد السودان كانت من مدينة اودغست فإن السيطرة على المسافة التي ذكرها صاحب القرطاس تعني أن المرابطين وصلوا إلى أدغال إفريقيا وذلك ما لا يمكننا الجزم به.

بعد ذلك سيتوقف التوغل المرابطي نحو الجنوب بسبب عودة الأمير أبو بكر إلى المغرب سنة 465هـ / 1073م تلك العودة التي ستنتهي بسرعة عندما قرر ابن عمر العودة إلى الصحراء نهائيا بعد توليته ليوسف على المرابطين في المغرب.

جعل أبو بكر بن عمر الجهاد ضد السودان من أوكد همه بعد عودته الأخيرة إلى الصحراء، إلا أننا سنجد أنفسنا في صمت رهيب لدى أصحاب مصادرنا عن تحركات ابن عمر نحو الجنوب، وذلك يعود في نظر الدارسين إلى أن المصادر اهتمت اهتماما كبيرا بتسجيل انتصارات يوسف ابن

1- نفسه: ص: 168

2-J. CUOQ: Histoire de l'islamisation..., op. cit. p : 40

3- دندش: مرجع سابق، ص: 101

4- أحمد الشكري: مرجع سابق، ص: 58

تاشفين في المغرب والأندلس[1]، وإن كانت هناك إشارات إلى حملات قادها أبو بكر وابنه في بلاد السودان، وبالتحديد باتجاه غانة التي من المفترض أن عاصمتها سقطت على أيديهم سنة 469هـ/1077م[2].

المهم أن مسيرة أبو بكر وجهاده في السودان أثناء عودته الأخيرة إلى الصحراء يلفها كثير من الغموض لعدم وجود مصادر تتحدث عن المنطقة في تلك الفترة بالذات إلا انه ومما لا شك فيه أن الحدود المرابطية امتدت إلى مناطق بعيدة داخل ارض السودان، بسبب الحملات العسكرية التي قام بها ابن عمر وأحفاده في الجنوب.

إلا أن وفاة أبي بكر والتي من المرجح أنها سنة 480هـ/1088م[3] شكلت نهاية لحيوية الجناح الصحراوي للدولة المرابطية إلا أن تلك المناطق سواء الصحراوية منها أو السودانية ظلت تحت نفوذ المرابطين حتى سقوط دولتهم.

III . علاقات الصحراء بالسودان الغربي ما بعد سقوط المرابطين:

لقد ظلت علاقات الصنهاجيين بالسودانيين تتناسب مع مدى قوة هذه القبائل وحضورها السياسي في المنطقة، وإذا كانت العلاقات بين المجالين في فترة الأحلاف الصنهاجية وفترة قيام الدولة المرابطية واضحة من خلال الإشارات المصدرية واهتمام الكتاب والمؤرخين بالمنطقة، إلا أن

1- دندش: مرجع سابق، ص: 112

2- مجهول: "الحلل الموشية في الأخبار المراكشية"، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء 1979، ص: 7

3- الحلل الموشية، مصدر سابق، ص: 16، ابن عذاري، "البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب"، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1998م، مج 4، ص: 26، ابن أبي زرع، مصدر سابق، ص:181، ابن خلدون"العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذو السلطان الأكبر"، ضبط ومراجعة الأستاذين خليل شحادة و سهيل زكار، دار الفكر، بيروت 2001، مج 6، ص: 377، الناصري، "كتاب الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى"، ج 2، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب الدار، البيضاء 1954، مج 2، ص: 24، حسن احمد محمود، قيام دولة المرابطين"، دار الفكر العربي، القاهرة، 1957، ص: 225، دندش، مرجع سابق، ص: 36 وغيرهم

علاقاتهما ما بعد سقوط المرابطين يلفها كثير من الغموض وذلك راجع إلى تراجع دور صنهاجة خاصة بعد سيطرة الموحدين على اغلب مجالات الدولة المرابطية بما في ذلك الصحراء.

ورغم أن السودان الغربي قد ازدهر بشكل كبير في هذه الفترة بالذات حيث شهد قيام أقوى إمبراطورياته وهي "مالي"، إلا أننا لا نجد في المصادر أي إشارة ذات أهمية إلى علاقات هذه الإمبراطوريتين بالقبائل الصنهاجية المنتشرة إلى الشمال من حدودهما، إذا استثنينا المنطقة الشرقية من صحراء الملثمين والتي كانت تقطنها قبيلة مسوفة والتي ستربطها علاقات بهذه الإمبراطوريات وخاصة فرعها المعروف بالطوارق.

ونحن نعتقد أن ازدهار إمبراطورية مالي والعلاقات الوطيدة التي ربطتها مع كل من الموحدين والميرينيين في المغرب ساهم بشكل كبير في تجاوز القبائل الصنهاجية المنتشرة في الصحراء بعد أن فقدت حضورها السياسي بعد سقوط المرابطين، وكانت علاقاتها بالممالك السودانية تدخل ضمن إطار علاقات هذه الأخيرة بالسلطة المركزية بالمغرب.

فإذا عدنا إلى الصحراء ما بعد سقوط المرابطين نجد إشارات طفيفة عن مستقبل هذه القبائل سياسيا، فقد أدت وفاة أبي بكر ابن عمر إلى افتراق شمل هذه القبائل وانقسامها إلى إمارات صغير[1] وفي مناطق متوغلة في الصحراء بعيدة عن المناطق التي من المفترض أنها كانت تابعة للممالك السودانية هذا بالإضافة إلى اختلال أمر الطرق التجارية التي كانت تشق الصحراء.

فالطريق الساحلي الذي يمر على مضارب لكداليين قد انتهى أو على الأقل فقد كثيرا من حيويته، ونعتقد أن قبيلة "انيرزك" قد سيطرت عليه بحكم موقعا الذي أشارت المراجع إليه[2] كما أن الطريق الغربي أو الطريق اللمتوني والذي أصبح تحت سيطرة قبيلة ايديشلي والتي تعتبر جزءا من قبيلة لمتونة فقد هو الآخر حضوره وفي المقابل ازدهر الطريق الشرقي الذي يمر من مجالات مسوفة، والذي نعتقد أن نهاياته جنوبا كانت تحت سيطرة الماليين نظرا لقربه من مجالاتهم ولتوفر تلك

1- البكري: مصدر سابق، ص: 170

2- الخليل النحوي: "بلاد شنقيط المنارة والرباط، عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة (المحاظر)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1987، ص: 21 / حماه الله ولد السالم، مرجع سابق، ص: 76

المنطقة على أهم واكبر مناجم الملح لوجود مملحة تغازا بها، أما الأنباط الذين سيطروا على منطقة تكانت فإن منطقتهم كانت معزولة وهامشية ولا تمر بها أي من الطرق التجارية المعهودة كما أنها في منطقة جبلية وعرة مما قد يكون ساهم في عزلتها عن الشمال والجنوب.

أما ابدوكل فقد كانت مضاربهم في شمال الصحراء ونتيجة لقربهم من السلطة المركزية للموحدين نعتقد أنهم لم يستطيعوا ممارسة أي نشاط يخول لهم ربط علاقات بالمجال السوداني، أما المجال الترابي الذي يشمل مابين محيط ولاتة شرقا إلى الساحل الأطلسي غربا فكان عمليا تحت نفوذ مملكة مالي القوية[1].

وهناك ملاحظة مهمة ينبغي التنبيه إليها وهي أن هذه الفترة تميزت بسيطرة الإسلام بشكل مطلق على المنطقة، فالممالك السودانية التي قامت كانت تتخذ من الإسلام دينا رسميا لها مما جعل المجموعات الصنهاجية التي توغلت جنوبا لم تكن هذه المرة بهدف نشر الإسلام في هذه المناطق، وإنما من اجل التعلم والتعليم وخاصة المجموعات التي سكنت مدن السودان الغربي في تلك الفترة كتنبكتو وولاتة مثلا، فالمتتبع للوجود الصنهاجي في هذه المدن يلاحظ بجلاء الحضور العلمي للصنهاجيين، فالإمامة والقضاء كانت من نصيب اسر صنهاجية معروفة كأسرة آل أقيت على سبيل المثال.

وبالعودة إلى العلاقات السياسية فإننا نلاحظ سيطرة مملكة مالي على بعض المدن التي أسسها الطوارق في الجنوب الشرقي لمنطقة الساحل الصحراوي، مما أدى إلى تراجع نفوذهم إلى حدود "تادمكة" شرقا وشمالا وقد عينت الإمبراطورية المالية أمراء على هذه المناطق كانوا يسمون "بالفوربا"[2] أو "الفومانا" ومعناها في لغتهم نائب الملك[3] لكن الملاحظ أن ملوك مالي قد أصبحوا منذ

1- حماه الله ولد السالم، مرجع سابق، ص: 77

2- ابن بطوطة، "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"، الشركة العالمية للكتاب الطبعة الأولى، بيروت 1991، ص: 298

3- السعدي: (عبد الرحمن ابن عبد الله ابن عمران ابن عامر): "تاريخ السودان"، وقف على طبع السيد هوداس، باريز 1981، ص: 22

آخر عهدهم على الأقل يولون على السكان حكاما منهم مثل "محمدن الله" الذي كان حاكما لتنبكتو من قبل سلطان مالي قبل أن يستعيد طوارق مقشرن السيطرة عليها[1].

ويبدو أن الاحتكاك في هذه الفترة بالذات مع الممالك السودانية قد اقتصر على مسوفة في الشرق بعد توغل المجموعات الصنهاجية الأخرى شمالا كما أسلفنا حيث أن مسوفة انتشرت فروعها في منطقة السودان والساحل الصحراوي وانشغلوا بهموم التجارة على المحور الشرقي كما كانوا يشكلون أغلبية سكان مدن الساحل إن لم يكونوا مؤسسيها الفعلين وقد عظم دور المسوفيين في هذه المرحلة حتى صاروا هم من يتحكم فعليا في هذه المدن التي تتبع سياسيا في الغالب الأعم لسلطان مالي.

إلا أن مجموعة الطوارق وهي فرع من قبائل مسوفة ظلت على عداء مستمر مع الإمبراطورية المالية والسونغاي من بعدها حيث حاولت هذه المجموعة مرات عديدة السيطرة على مدينة تنبكتو الحيوية التي يعتبرون أنهم هم من أسسها[2] لكنها سقطت في يد الماليين منذ بداية تأسيس إمبراطوريتهم.

ومن بين الحملات التي قامت بها إمبراطورية مالي نحو الشمال من اجل إخضاع الطوارق ومن في ناحيتهم من الصنهاجيين نجد الحملة التي قام بها القائد المالي ساكوره الذي تمكن من إخضاع الطوارق ومد سلطان مالي على مجالات صحراوية ولعل ذلك كان السبب المباشر في اغتيال الطوارق له أثناء عودته من الحج في منطقة تاجوراء[3] وقد واصل حكام مالي بعد ذلك محاولاتهم لإخضاع مسوفة لسيطرتهم ويبدو أن فترة المنسا موسى والمنسا سليمان كانت فترة وئام بين المجموعتين، فقد ذكر ابن بطوطة انه عندما وصل إلى ولاتة شاهد نائب ملك مالي على ولاتة يخاطب التجار ووراءه كبراء مسوفة[4] مما يعني أنهم كانوا مشركين في تسيير المدينة التابعة لسلطة الماليين، وقد لا تختلف وضعية المسوفيين في ولاتة مع وضعية الطوارق في تنبكتو خلال هذه الفترة على الأقل.

1- حماه الله ولد السالم: مرجع سابق، ص: 97

2- السعدي: مصدر سابق، ص: 22

3- ابن خلدون: مج 6، مصدر سابق، ص: 267

4- تحفة النظار: مصدر سابق، ص: 298

ومجمل القول فإن علاقات السودان بالصحراء في هذه الفترة كانت محصورة في المنطقة الشرقية من مضارب الملثمين وبالتحديد بين المسوفيين والسودان، وذلك يعود في الأساس لأسباب عديدة أهمها أن بقايا اللمتونيين ولكداليين قد انتظموا في مشيخات قبلية محدودة التأثير خاصة بعد توغلهم في الصحراء شمالا.

المصادر والمراجع

- ✓ ابن حوقل (أبو القاسم محمد النصيبي): "صورة الأرض"، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1992
- ✓ البكري: "المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب"، وهو جزء من كتاب المسالك والممالك، المطبعة الحكومية، الجزائر، 1857
- ✓ اليعقوبي (أحمد أبي يعقوب ابن واضح): "كتاب البلدان"، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 2002
- ✓ ابن أبي زرع الفاسي (علي ابن محمد): "الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس"، راجعه عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الطبعة الثانية، 1999
- ✓ مجهول: "الحلل الموشية في الأخبار المراكشية"، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء 1979
- ✓ ابن عذاري، "البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب"، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1998
- ✓ ابن خلدون" العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذو السلطان الأكبر"، ضبط ومراجعة الأستاذين خليل شحادة و سهيل زكار، دار الفكر، بيروت 2001
- ✓ ابن بطوطة" تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"، الشركة العالمية للكتاب الطبعة الأولى، بيروت 1991
- ✓ السعدي: (عبد الرحمن ابن عبد الله ابن عمران ابن عامر): "تاريخ السودان"، وقف على طبع السيد هوداس، باريز 1981
- ✓ الناصري، "كتاب الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى"، ج 2، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب الدار، البيضاء 1954

- ✓ ناعمي مصطفى: "الصحراء من خلال بلاد تكنة تاريخ العلاقات التجارية والسياسية"، منشورات عكاظ، الرباط، 1988
- ✓ الناني ولد الحسين: "صحراء الملثمين دراسة لتاريخ موريتانيا وتفاعلها مع محيطها الإقليمي"، أطروحة دكتوراه، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، 2007
- ✓ دندش: "دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا مع نشر وتحقيق رسائل ابي بكر بن العربي"، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى بيروت، 1988
- ✓ زليخا بنرمضان: "أودغست: دراسة منوغرافية لمركز تجاري في الجزء الجنوبي من مغرب العصور الوسطى"، مجلة بحوث كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، العدد التاسع، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء
- ✓ حماه الله ولد السالم: "تاريخ موريتانيا العناصر الإسلامية"، منشورات الزمن، العدد 9، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، 2007
- ✓ ماجدة كريمي: تجارة القوافل"، دار نشر الجسور، وجدة 1996
- ✓ أحمد الشكري: الإسلام والمجتمع السوداني إمبراطورية مالي"، المجتمع الثقافي، أبو ظبي 1999
- ✓ أحمد الشكري: "مملكة غانة وعلاقتها بالحركة المرابطية"، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط 1997
- ✓ حسن أحمد محمود، قيام دولة المرابطين"، دار الفكر العربي، القاهرة، 1957
- ✓ الخليل النحوي: "بلاد شنقيط المنارة والرباط، عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة (المحاظر)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1987
- ✓ J. DEVISSE: "In Tegdaaoust I Recherche sur Awdaghost", A.M.G , Paris, 1970
- ✓ J. CUOQ:." Histoire de l'Islamisation de l'Afrique de l'Ouest des origines jusqu' à la fin du XVIe siècle", Librairie Orientaliste, Paul Guethner, SA, Paris 1984

الفقهاء والسلطة الاستعمارية (بين دفعها والمدافعة عنها)

جمال غدور
إزمير، تركيا

تسعى هذه المساهمة إلى بناء تصور عام حول مواقف فقهاء البلد من ظاهرة الحضور الأجنبي، وما اعترى علاقاتهم مع المستعمر من ترويج لمزايا قبوله بين الجمهور، وتفعيل لعوامل رفضها، في مشهد ركز فيه كل طرف. من أجل إقناع الآخرين . على شروح الآيات والأحاديث وعمل السلف في الأمور المرتبطة بقضايا من قبيل (مودة الكافر، وتولية الإمام، والولاء والبراء، والجهاد، والهجرة إلىٰ دار الإسلام)،ورغم أن استدلالات كلا الطرفين . القابل للوجود الأجنبي والرافض له . ارتكزت على منطلقات واحدة مع اختلافها في النتائج، فقد ظلت تعتمد النصوص الشرعية الواردة في الأصول (الكتاب، والسنة) ومنها ومن أقوال العلماء الواردة في الفروع (أمهات كتب الفقه المالكي) استنبطوا الأحكام التي تدعم آرائهم مع ربطها بمبدأ المصلحة، وإن اختلفت نظرة الطرفين لتكييف المصلحة، وتقدير المنافع والمضار.

ولست أرمي في هذا المضمار إلى إحياء درس مناقب الفقهاء، والحفر في تراجمهم، بقدر ما أود الإسهام حدود الإمكان في استجلاء مواقفهم من السلطة الاستعمارية، عن طريق تشريح وتفكيك نصوصهم وفتاويهم التي فرضها تموقعهم داخل الخارطة السياسية، وفهمهم للأمور التي تجرى من حولهم، نتيجة تطور الواقع المعيشي المحلي.

وسوف أسعى إلى استثمار فتاوى ورسائل فقهية في مجال قبول الاستعمار ورفضه، وهي مصادر لم ينشر أغلبها، ولا زال البعض الآخر منها غائبا عن متناول الباحثين، كما أنها نصوص أصلية في مجملها مثل "هداية من حارى في أمر النصارى" للشيخ ماء العينين، وفتوى سيدي المختار بن عينينا بن أحمد الهادي بشأن تحريم التعامل مع الفرنسيين، وفتوى سيدي محمد بن حبت في الركون إلى المستعمر، وكذلك" نصيحة العامة والخاصة في التحذير من محاربة الفرانصه" للشيخ سعد بوه، والرسائل السياسية للشيخ سيديا بابه (رسالة إلى سكان أطار، ورسالة إلى أهل السنغال، ورسالة إلى سكان إفريقيا الغربية، وفتوى بشأن التعامل مع الفرنسيين).

وسيمكننا استنطاق هذه النصوص، من معرفة موقف غالبية السكان من نازلة الاستعمار، وذلك من خلال نظرة الفقيه، باعتباره صاحب السلطة الروحية والتشريعية، وأحد أركان القرار السياسي في

المجتمع، إذ عادة ما يُلْبس أفراد هذا الأخير – بما فيهم زعماء السلطة الزمنية – مواقف الفقهاء بلباس القبول والانقياد، وهذا ما قادنا إلى طرق أقوالهم انطلاقا من مواقفهم (بين دافع الاستعمار، ومُدافع عنه)، ساعين إلى الاستشهاد بما دونوه، دون أن نغفل وجهة نظر أو نقوي أخرى، تاركين مجال الحكم لنصوص الاتجاهين.

وقد لا نجانب الصواب إذا ما قلنا إن تباين مواقف الفقهاء من السلطة الاستعمارية يرجع إلى طبيعة تعاملهم مع الحدث، وتكييفهم لمبدأ المصلحة والمفسدة وارتكاب أخف الأضرار، وتبعا كذلك لمراحل الوجود الاستعماري في البلاد (من تجاري محض، إلى توسعي احتلالي ابتداء من القرن العشرين).

شجعت الإدارة الاستعمارية، أمام تزايد نفوذ البيضان[1] في الممالك السودانية، الوالي الفرنسي فيدرب Faidherbe[2] على التدخل العسكري لتقليص نفوذ القبائل البيضانية داخل هذه الممالك – خصوصا "والو" – ووضع أسس جديدة للتعامل التجاري (إلغاء المواسم، ومحطات التبادل التجاري التقليدية، والقضاء على الإتاوات العرفية).

وأفضى ذلك إلى نشوب حرب (1855–1858) التي كانت مملكة "والو" أولى ساحاتها[3]، بوصفها حجر الأساس للنظام السياسي الفرنسي، وأبرز أوجه السياسة التوسعية الفرنسية في المنطقة، وأثناء

---

1 – أطلقت تسميات عديدة على البلاد لعل أهمها:أرض البيضان، شنقيط، موريتانيا، كما توجد تسميات أخرى أقل انتشارا منها مثل التكرور، وأرض السيبة، بلاد المغافرة، للمزيد راجع:

– ددود ولد عبد الله، الحركة الفكرية في بلاد شنقيط خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر (17–18م) بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط 1992–1993، ص 23 وما بعدها.

– محمدو بن محمدن، المجتمع البيضاني في القرن التاسع عشر (قراءة في الرحلات الاستكشافية الفرنسية)، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط 2001، ص 223–227.

– الخليل النحوي، بلاد شنقيط المنارة والرباط، عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة (المحاضر) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس 1987، ص 13–18.

2 – حكم السنغال لفترتين الأولى من (1854 إلى 1861)، والثانية من (1863 وحتى 1865).

3 – أسفرت هذه الحرب التي استمرت من فبراير 1855 وحتى مايو 1858 إلى توقيع اتفاقية 20 مايو 1858 المجحفة بالطرف المحلي، حيث نصت على أن يعترف هذا الأخير بحق فرنسا في مملكة "والو"، وأن يتنازل عن

هذه الحرب استعمل الطرف المحلي الحرب الاقتصادية، عن طريق منع التعامل التجاري مع الإدارة الاستعمارية، وحث الأهالي على ذلك.

لم يكن المجتمع المحلي على قناعة واحدة بجدوائية المقاطعة الاقتصادية، فهناك من يبحث عن مصالحه الخاصة، وهناك أيضا الجانب المعارض للأمير، الذي يرى في هذه المقاطعة خدمة الأمير، وحاشيته المقربة، وبطبيعة الحال سعت هذه المجموعات إلى خرق هذا الحظر، وبادرت إلى بيع المواد التجارية للفرنسيين المرابطين على مراكز النهر، لذا تولت مجموعة من الفقهاء صياغة المشروع الرسمي في فتاوى تحرم التعامل مع الفرنسيين وتحث الساكنة على مقاطعتهم.

وإذا كانت المقاومة العسكرية مطلع القرن العشرين قد رافقتها مقاومة ثقافية، تمثلت في تحريم التعامل مع الفرنسيين ،ومقاطعة مدارسهم، والحث على الابتعاد عن وظائفهم السياسية، فإنه أيضا قد وجدت خلال القرن التاسع عشر – مع عدم تبلور الوجود الفرنسي بشكل كامل – مقاومة ثقافية أحيت من خلال الفتاوى الفقهية، والأشعار الحماسية، درس المقاطعة الكاملة للتعامل مع الفرنسيين. وسأضرب صفحا عن التعرض لمواقف الفقهاء من السلطة الاستعمارية قبل الاحتلال المباشر– رغم أهميتها – لأن المقام لا يسمح بذلك، لذا فإنني أجمل لأقول إنه مع تطور الحضور الفرنسي من تجاري بحت إلى شبه استعماري مع بداية القرن التاسع عشر، ثم استعماري بشكل واضح مطلع القرن العشرين، فقد ظل منطق الطبقة العالمة من هذا الحضور دينيا، يعتمد على حماية بيضة الإسلام، وذم التعامل مع المخالفين للدين، أو الهجرة عن الأرض التي لا تقام فيها الشرائع ، دون أن يكون للدافع الوطني، وحمايته ضد المعتدين حضور في وجدانهم.

أ. الفقهاء المعارضون للسياسة الاستعمارية

الإتاوات، وعدم السماح لأي بيضاني بعبور نهر السنغال حاملا سلاحه... للمزيد حول هذه الاتفاقية وحول مواقف الفقهاء من الحضور الفرنسي خلال القرن التاسع عشر، راجع العمل الرصين الذي قدمه الأستاذ محمد الأمين ولد سيد أحمد: الفقهاء والسلطة في التراررزة خلال القرن التاسع عشر، مطبعة المنار، نواكشوط ،الطبعة الأولى 2003.

استغل "كبولانيXavierCoppolani"[1] الأوضاع السياسية الناجمة عن أزمة الخلافة في إمارة التراررة، والأزمة الاقتصادية التي أحدثها كسوف تجارة الصمغ، لعقد معاهدة للحماية بين فرنسا والمجموعات المحلية، وساعده على ذلك احتدام الصراع بين الأمراء، وحالة الفوضى الأمنية، واقتناع بعض أصحاب النفوذ الروحي، بشعاراته البراقة القائلة بنشر الأمن، ووضع حد لعمليات النهب، وإعادة الاعتبار لأهل الدين.

وبالرجوع إلى الوضعية السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية للبلد آنذاك، ندرك أن نفوس أغلب القوم كانت متذمرة من الأوضاع العامة المعيشة، ولم يكن ذلك ليخفى على كبولاني الذي باشر عملية الإخضاع، فعمل على كسب الزعامات الدينية، وضمان ولاء أصحاب الطرق الصوفية، وما تبقى من رموز السلطة السياسية، وهو ما ولّد نازلة فقهية بين رواد الطبقة العالمة، فحصلت بالتالي مساجلات معرفية بين الأطراف المحلية، حاول من خلالها كل طرف إقناع الطرف الآخر بسلامة أطروحاته، وهكذا انقسمت الساحة العلمية في موقفها من الاستعمار بين دافع له، ومدافع عنه.

والمتمعن في أدلة الفقهاء الموالين للاستعمار، يدرك- دون كبير عناء-أنهم احتجوا بضرورة حقن الدماء وبسط العافية، وتيسير الخطط الدينية، وأن ذلك لا يكون إلا عن طريق الانقياد للسلطة الفرنسية، بينما اعتبر هذا الفريق (الرافض للحضور الفرنسي) أن في ذلك نوع من المخاطرة، لما

---

1 - هو كزافي كبولاني (1866 - 1905) ارتبط اسمه باحتلال البلاد وعملية إخضاعها، بل إنه يعتبر مهندس عملية الاحتلال، وقد تزعم مسار النفوذ الفرنسي في البلاد، مستفيدا من وضعية الفوضى التي كانت تعيشها حين إذن، وعازفا على وتر "نشر السلم وإخماد الفتن" مما جعل بعض القبائل تقتنع بفكرته وتعلن ولائها له ،بل وتساعده على دحر المقاومة، ومع أنه أقنع البعض وأخضع جزءا كبيرا من البلاد إلا أنه لم يكتب له من العمر ما يجعله يرى مشروعه مكتمل البناء، فقد تم اغتياله على أيدي بعض أفراد المقاومة في 12 مايو 1905، وقد أتيحت الفرصة لكبولاني أواخر سنة 1898 لزيارة الأراضي الموريتانية، حين اقترح الحاكم العام للسودان الفرنسي على الحكومة المحلية في الجزائر إرسال متخصصين في الشؤون الإسلامية إلى إفريقيا الغربية بهدف الدخول في علاقات مع قبائل البيضان وقبائل الطوارق، وإقناعهم بالدخول تحت السيطرة الفرنسية للمزيد راجع:

Robert Annaud dit Randau Robert, *Un corse d'Algérie chez les Hommes bleus, Xavier Coppolani-le-Pacificateur*, Imbert, Alger, 1939

يترتب عليه من المفاسد الدينية والأخلاقية، وبالتالي فإن جهاد الفرنسيين من أجل إخراجهم من البلاد واجب، ويحصل به الثواب، والقرب، والتمكين.

1- الجهاد وسيلة الدفاع عن البلد:

لم يغب عن أذهان الفقهاء المؤطرين لهذه المجموعة سرد الأدلة الداعية إلى حمل البندقية في وجه المحتل، وبعث روح الجهاد في نفوس السكان، بعدما خمدت جذوته نتيجة الحروب البينية، وميل بعض فقهاء المجموعة الثانية إلى اعتبار قتال المحاربين (حسان) أفضل من جهاد الأجنبي، وهذا ما ذهب إليه سيدي محمد بن حبت[1]، بعدما سرد الأدلة المرغبة في الجهاد، فذكر أن الجهاد "يتعين على كل أحد، إذا احتل الكفار بلدا من بلاد المسلمين، ولا يسقط فرضه خوف محارب أو لص... ومن قال إن قتال المحاربين أفضل من قتال الكفار، إن حمل على ما إذا لم يكن ضررهم أشد ولم يكن الجهاد واجبا، وذلك فيما إذا حميت أطراف المسلمين وسدت ثغورهم، كان محل اتفاق إذ لا يسمح لأحد أن يخالف في ذلك إذا كان واجبا وكان ضررهم أشد لقاعدة إذا اجتمع ضرران ارتكب أخفهما"[2].

ويعتبر الشيخ ماء العينين[3]، أحد أبرز القائلين بوجوب الجهاد، وفي ذلك تتنزل فتواه المشهورة "هداية من حارى في أمر النصارى"[1] التي يذكر فيها أن النصارى إذا خرجوا بأمر السلطان الذي له

1- سيدي محمد بن حبت (1862-1951)، فقيه وعالم من مدينة شنقيط في شمال البلاد ينحدر من قبيلة لغلال، وهو سليل أسرة معروفة بالعلم، وقد ألف فتاوى في شأن الفرنسيين سماها "مهدية الحيارى في حكم من غلب على وطنه النصارى" وفيها يسرد الأدلة المانعة من التعامل مع الفرنسيين والحاثة على الجهاد.

2 - راجع نص الفتوى عند الطالب اخيار: "الشيخ ماء العينين علماء وأمراء في مواجهة الاستعمار الأوروبي"، منشورات مؤسسة مربيه ربه لأحياء التراث والتبادل الثقافي، الطبعة الأولى، 2007، ج: 2 من ص: 137 إلى 141.

3 - ماء العينين بن محمد فاضل (1830- 1910) ولد في منطقة الحوض الشرقي، جنوب شرقي موريتانيا، من أسرة علمية صوفية تنحدر من شرفاء السلالة الإدريسية، فأبوه محمد فاضل مؤسس الطريقة الفاضلية أحد فروع الطريقة القادرية، اشتهر ماء العينين كرجل دين ووسيط في حل النزاعات التي تنشب بين الرحل، وقد تصدى للنفوذ الإسباني والفرنسي في المنطقة، راجع حوله:- ستيفن هارمن: المقاومة المسلحة وموقف الشيخ ماء العينين إزاء السياسة الفرنسية في شمال غرب إفريقيا، ترجمة عبد الله بن الأمين، جامعة شعيب الدكالي، مجلة كلية الآداب الجديدة، المغرب ،العدد: 8-9 من صفحة: 47 إلى 88.

عليهم شوكة، العالم بأحوال البلاد وأهلها، أو بأمر من مسلم آخر له حيلة على دفع ضررهم، فالسمع والطاعة حينئذ، وإلا فإنه يتم دعوتهم إلى الإسلام، فإن رفضوا أعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، وإلا فالقتال هو الفيصل بين الجميع، وما يتم أخذه منهم أثناء الحرب فهو حلال عنده، ولا يرى وجها آخر في تحريمه[2].

وقد اعتبر محمد المختار بن أحمد بن امباله[3] أن المتعاملين مع فرنسا سواء كانوا منتظمين في جيشها أو متحالفين معها، يجري عليهم حكم الكفر، وقد جاءت فتواه هذه جوابا على سؤال عن حكم ذكاة المجندين المحليين في الجيش الفرنسي (كوميات)[4] هل تأكل أم لا؟، فكان الجواب – بعد أن عرض لحكم الذكاة في الفقه – بأنهم "مرتدون والمرتد لا تأكل ذكاته، وذلك كمن صحب الكفار ورضي بفعلهم وكثر من سوادهم من غير إكراه"[5].

ولم يشذ سيدي المختار بن محمد عينينا بن أحمد الهادي[6] عن منهج سابقيه في ضرورة إخراج الفرنسيين ومحاربتهم، ومكن لوجوب ذلك والترغيب فيه، بعدد من الآيات والأحاديث الدالة على

---

1 – تم تأليف الفتوى قبل الاحتلال الفرنسي للبلاد، بحوالي سبعة عشر سنة، وذلك إثر معركة الداخلة في مارس 1885 لكن مع ذلك تبقى الفتوى المذكورة السند الذي اعتمد عليه أغلب الرافضين للاستعمار، ونظرا لشهرة ماء العينين، كشيخ زاوية، ورجل علم، فإن فتواه تناقلتها الأيدي، وباركتها مجموعة كبيرة من المجتمع، ولم يلتفت إلى السبب الذي ألفت من أجله (التصادم مع الإسبان) بل اعتبروها عامة في سياقها ومضمونها، وأن الاحتلال الأجنبي كتلة واحدة سواء الإسباني منه أو الفرنسي.

2 – ماء العينين بن محمد فاضل: هداية من حارى في أمر النصارى.

3 – أحد فقهاء منطقة الحوض، عرف بصرامته في الحق، وله حكايات في هذا الصدد مع زعماء مشظوف، يضيق المقام عن سردها، توفي سنة 1946.

4 – تطلق هذه الكلمة محليا على المنخرطين من السكان في السلك العسكري الفرنسي، وقد سخّرت الإدارة الفرنسية هذه المجموعة في قمع السكان وجلب الضرائب.

5 – سيدي محمد بن مولاي أحمد بن جعفر: حروب التوغل الفرنسي، مطبعة الدستور، الطبعة الأولى، نواكشوط 2009، ص:80.

6 – سيدي المختار بن محمد بن عينينا اللمتوني البركني، هاجر مع جماعة من بينها بعض إفراد أسرته عند قدوم الاحتلال الفرنسي، وتوفي وهو في طريق هجرته سنة 1904 قرب الطرفاية جنوب المغرب، وقد تزوج محمد العاقب بن

فضله، وذلك في رسالته إلى ابن عمه بشأن التعامل مع الفرنسيين ومهادنتهم والبيع لهم[1]، "ولقد قلت أنت أيها الشيخ وابن العم في مكاتبتك أن مساكنة النصارى وموالاتهم لا يشك مؤمن في حرمتها ونحو قولك هذا، قول صاحب المعيار أن هذه الحرمة مقطوع بها كحرمة الميتة، وبه تعلم عدم عصمة مال، بل ونفس من سكن منا مع النصارى إذا لم يخل كله أو جله من استحلالها أو الاستهزاء والاستخفاف بها والتجسس ولا ترجى له توبة... وأما إباحتك أنت ومن مثلك بيع البقر والخيل ونحوهما مما فيه إعانة النصارى وعملكم له، فلستم فيهما بمتبعين لعمل السلف، ولم أركم لقولكم ناقلين.. فإباحتي أنا ومثلي مال من سكن مع النصارى وأعانهم، لسنا فيه بمخترعين بل ناقلين لكلام السلف، ولعملهم في هذه المسألة متبعين"[2].

2- تغليب مصلحة الدين على ما سواها:

واعتبر فقهاء هذه المجموعة أنه لا عبرة بالمصالح الدنيوية التي يعود على العامة والخاصة نفعها جراء التعامل مع الأجنبي، كما هو حاصل في أمور التجارة من بيع وشراء، فالراجح عندهم المنع ،لما يترتب على الجواز من المفاسد في الدين "ألم يعلم أن جلب المصلحة ودرء المفسدة إذا تعارضا، يقدم درء المفسدة"[3].

كما المحوا إلى أن هناك مفاسد جسيمة في الاحتلال الأجنبي، ومن بين هذه المفاسد، تدرجهم في عملية الإخضاع، ففي البداية يكون وجودهم عن طريق الأمان المتفق عليه بين الطرفين، ثم ما يلبثوا أن يستولوا على البلاد بالقوة ،وهذا ما كان يخشاه أصحاب هذا الاتجاه"...والعجب أيضا كل العجب ممن يدعي العقل ويشك في أنه لا ضرر على المسلمين في خروج النصارى عليهم، وليس هذا إلا لمن جهله بما فعله النصارى بخروجهم على المسلمين في كل الأيام، كما وقع في الأندلس

ما يأبى الجكني أخت سيدي المختار بن عينينا ،واصطحبت أبناء أخيها معها إلى الحجاز، وهناك اشتهروا بالعلم والتدريس والفتيا.

1 - تعتبر هذه الفتوى في الأصل رسالة أرسلها المؤلف إلى ابن عمه محمد بن عينينا بن عبد الله بن أحمد الهادي الذي أفتى بجواز التعامل مع الفرنسيين.

2 - سيدي المختار بن عينينا فتوى بشأن التعامل مع الفرنسيين.

3 - ماء العينين: هداية من حارى في أمر النصارى، مصدر سبق ذكره.

قديما، وما وقع في الجزائر وما وقع في الإسكندرية ومصر واسطنبول حادثا وغير، مما يطول بنا جلبه من كل بلاد المسلمين التي دخلها النصارى لعنهم الله أولا بالأمان، وبعد ذلك استولوا عليها في الزمان"[1].

وقد دعا الفقيه محمد بن عبد الجليل[2] إلى مقاطعة الفرنسيين وألب ضدهم أمير لبراكنة أحمد بن سيدي أعلي، وأقنعه بالانضمام إلى صفوف المقاومة في "تكانت"، مما أثار غضب القائد الاستعماري "كبولاني" فكتب إليه يقول: "فأثناء غيابي لم تحاول فحسب توحيد المحاربين ضدنا، بل كنت الدليل والسند لإدوعيش ذوي النوايا السيئة والعدوائية تجاهنا، وآمل أن يكون كل هذا غير صحيح، رغم أن امتناعكم عن المجيء وتحية الحاكم العام يعتبر على ذلك دليلا لا يقبل الشك.. لقد آن الأوان لمعرفة الحقيقة، ومواصلة لمهمة السلام التي أسندتها الحكومة إلي، فإني أتوجه إلى الشمال بغية تنصيب الفِرَق، وأخذ الإجراءات اللازمة لتوفير سلام دائم لأصدقائنا، ومعاقبة أعدائنا، وإذا كنتم كما أرجو تنتمون إلى المجموعة الأولى، فاتصلوا بي فورا لتتسلموا مكانكم في بلد لبراكنة، وتزرعوا أرضكم، وتتنازلوا غدا عن علاقتكم مع أعدائنا، وستنالون جراء ذلك خيرا، وفي الحالة المعاكسة فسأكون مضطر مع أسفي العميق، إلى اعتباركم عدو، وإلى أخذ الإجراءات الخطيرة المترتبة على ذلك"[3]، بيد أن هناك جماعة أخرى من الفقهاء لم تقتنع بهذا الطرح ، وسارت في اتجاه معاكس يدعوا إلى الخضوع للاحتلال والابتعاد عن حمل السلاح وكل ما من شأنه أن يسيء إلى السلطة الاستعمارية.

ب . الفقهاء الموالون للسلطة الاستعمارية:

يمثل الاتجاه الموالي للاحتلال والراغب في وجوده بعض الفقهاء وفي مقدمتهم الشيخ سيدي بابه[4]، والشيخ سعد بوه[1]، وقد ربط هؤلاء الفقهاء بين وجود السلطة، وتطبيق الدين، وإسقاط الجهاد،

---

1 - هداية من حارى في أمر النصارى: المصدر السابق.

2 - محمد بن عبد الجليل بن الشيخ المصطفى البركني .

3 - الخليل النحوي: بلاد شنقيط المنارة والرباط ،مرجع سبق ذكره، ص: 333.

4 - هو الشيخ سيدي بابه بن سيدي محمد (1860-1924) عالم وشيخ حضرة صوفية ومؤرخ، ينحدر من أحد بيوتات العلم في البلاد، فجده الشيخ سيدي الكبير (1776-1868) هو الذي استطاع بخبرته السياسية وهيبته العلمية أن

والتعامل مع الأجنبي، لتبرير الاحتلال الفرنسي، وهذا راجع في مجمله إلى نظرتهم لظرفية المجتمع، و فهمهم لدلالات النصوص الشرعية، وعلى هذا الأساس فهم مستعدون للتعامل مع أي سلطة بغض النظر عن طبيعتها، أو ديانتها، أو أفكارها، ما دامت ستوفر جوا من الأمن يستطيع معه الفرد إقامة شعائر الإسلام دون الخوف على نفسه، أو ماله أو عرضه، وما دامت أيضا هذه السلطة متغلبة بالقوة ولا يتوقع زوالها.

حاول الشيخ سيدي بابه من خلال رسائله[2]، التركيز على الجانب الأمني في بعده الحضاري والإنساني ،وغياب السلطان الرادع، وضياع مصالح الناس جراء ذلك نتيجة الظلم، والحروب، والسيبة والتسيب، "فهذه البلاد الصحراوية منذ قرون في سيبة ما كان يرجى زوالها قبل هذا الأمر ولا يخفى ذلكم، كما لا يخفى أنما يتخيل في بعض الأوقات من زوال سيبتها غير حقيقي، ولا يرتفع فيه التقاتل والتناهب والتظالم، وإن كان في بعضها أكثر منه بالنسبة إلى بعضها، ولا يخفى ما في السيبة من المفاسد، والعيان فيه مغن عن البيان"[3].

ونفس الشيء نجده في رسالته الموجهة إلى أهل إفريقيا الغربية، التي يحضهم فيها على السمع والطاعة لفرنسا، وعدم محاربتها، وشكرها على ما وفرته من أمن وحقن للدماء والضرب على يد

يجمع أمراء الإمارات البيضانية من اجتماع واحد من أجل الوقوف أمام الخطر الأجنبي خلال القرن التاسع عشر، أما أبوه سيدي محمد (1830-1869) فلا يقل شأنا عن سابقه، وإن كان لم يعمر طويلا، ألف صاحبنا في العقيدة والأصول، والتاريخ، وترك مجموعة من الرسائل تتعلق بأحكام الجهاد وموقفه من الفرنسيين.

1 - الشيخ سعد بوه بن الشيخ محمد فاضل (1848-1917) ولد قرب مدينة النعمة في الحوض الشرقي من موريتانيا، وكان عادة والده عندما تظهر علامة التميز على أحد أبنائه أن يبعثه خارج منطقة الحوض، لنشر العلم وتعليم الناس أمور دينهم، فقد بعث من قبل أخوه ماء العينين سنة 1869، ولما شب الشيخ سعد بوه وحفظ أغلب المتون أشار عليه والده بالانتقال إلى منطقة الجنوب الغربي "الكبلة"، فوافق وحط رحاله من منطقة "النمجاط" وبها أسس زاوية وتصدر للتدريس والإفتاء، ترك مجموعة من المؤلفات يهمنا منها هنا الجانب المتعلق بموقفه من الفرنسيين مثل الجواب المحتوم للمنكر علينا أمر الروم، ونصيحة العامة والخاصة في منع محاربة افرانصه.

2 - مثل رسالته إلى أهل أطار، ورسالته إلى ولد حبت، ورسالته الموجهة إلى أهل إفريقية الغربية ، وفتواه المتعلقة بالهجرة والجهاد.

3 - الشيخ سيدي بابه :رسالة موجهة إلى جماعة أهل أطار.

الظالمين وحفظ الأموال، وهذا كله يسوغ به الشيخ سيدي بابه، مشروعية الاحتلال الفرنسي، و تحريم الخروج عليه "أما بعد فإن هذه الإفريقية الغربية لم تزل منذ قرون كثيرة بلاد سائبة يتقاتل أهلها ويتظالمون ويفقدون مصالح عظيمة ومرافق كثيرة إلى أن غلبت عليها الدولة الفرنساوية، فحقنت الدماء وحفظت الأموال وأصلحت الأحوال ،فوجب شكر الله تعالى على هذه النعمة العظيمة، ثم شكر هذه الدولة المصلحة، وربما تسخط من ضرب على يده من ظلم كان يعتاده أو كلف بشيء من مصالح الأرض التي لم يكن يعرفها، وغفل عن مصالح هي أعظم في دخول هذه الدولة، ونسي مفاسد هي أدهى ،وأمورا كانت حاصلة قبلها..."[1].

وسعيا إلى إقناع الرأي العام المحلي بضرورة الخضوع لفرنسا، استدل الشيخ سعد بوه بعدد من الأحاديث الزاجرة عن الفتن والمطالبة بالابتعاد عنها، ومع أن هذه الأحاديث واردة في الحث على الابتعاد عن الفتن داخل تشكلة المجتمع المسلم، بمعنى أن طرفَيْها مسلمون، فإن سعد بوه أسقطها على محاربة الغازي الأجنبي، وأوردها كأدلة ترغيب في الانعزال وترك محاربة الإدارة الاستعمارية"... إن السلاح وإن كان حمله من سنته ﷺ وقد أمر به في عدة أحاديث، كالحديث الذي معناه {من قطع شبرا بغير سلاح فليس منا} والذي فيه {رزقي تحت ظل رحمي} وغير ذلك مع ما في القرآن من ذكر القتال وأخذ الحذر والاستعداد بالقوة وغير، فلا يخفى على كريم علمكم ما كان يوصيكم به من ضد ذلك عند ظهور الفتن التي أولها قتل عثمان كما فهمه جل الصحابة رضوان الله عليهم كالحديث الذي فيه {قطعوا أوتاركم وكسروا قسيكم} والذي فيه {اتخذ سيفا من حطب} والذي فيه {الماضي فيها خير من الساعي والقائم خير من الماشي والقاعد خير من القائم} والذي فيه {يوشك أن يكون خير مال المسلم..}"[2].

1-همُ السيبة وضياع مصالح الناس

استنتجت هذه المجموعة جملة الإكراهات المانعة من الجهاد، وذلك نتيجة الفوضى السياسية، والانفلات الأمني، وعدم وجود الإمام العادل الذي يقيس المصالح والمضار ويسهر على الشأن العام، واستخلصت حججها من استقراء التاريخ، ومن الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية.

---

1 - الشيخ سيدي بابه: رسالة إلى أهل إفريقية الغربية.

2 - سعد بوه بن محمد فاضل: نصيحة العامة والخاصة في منع محاربة افرانصه.

وقد مكّنوا للدفاع عن موقفهم، بتحديد المقصود من الجهاد والحكمة منه، فهو عندهم قتال المشركين لإظهار الحق، ودخول غير المسلمين في هذا الدين، مع وجود القوة المتكافئة أو المتقاربة، "واعلم أن الجهاد المذكور هو قتال أهل الشرك والطغيان على إعلاء كلمة الله، ليتنافسوا بذلك إلى الدخول في دين الله طوعا أو كرها، وتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الشيطان هي السفلى، مع نفاذ البصيرة وخلوص النية والغيرة على دين الله، وكل ذلك بشرط القوة المكافئة أو القريبة منها، ومهما اختل ركن أو شرط مما ذكر، كان إلى الفتنة أقرب منه إلى الجهاد، بل نقول إن الجهاد الشرعي قد تعذر منذ أحقاب فكيف نطلبه اليوم، فإن كنت تسارع إلى الحرب لتدركه جهلا منك بحقيقة الأمر فاعلم أنك تسارع إلى إيقاد نار الفتنة وإيجاد العدو إليك السبيل، وإمكانه من تغريبك وتسليطه على السبي لحريمك ومالك ودمك"[1].

ويبدو أن الانفلات الأمني وما صاحبه من تفكك سياسي، وتردي الأوضاع المعيشة نتيجة ذلك ،دفع بهؤلاء الفقهاء إلى تبني خيار التدخل الأجنبي، لفرض السكينة وإحلال الأمن ، وهذا ما عبر عنه الشيخ سيدي بابه في رسالته إلى أهل أطار "كما لا يخفى أن ما يتخيل من بعض زوال سيبتها غير حقيقي ولا يرتفع فيه التقاتل والتناهب والتظالم وإن كان في بعضها أكثر منه بالنسبة إلى بعضها ولا يخفى ما في السيبة من المفاسد والعيان فيه مغن عن البيان"[2].

يمكننا أن نكتشف من خلال فتاوى أصحاب هذا الاتجاه التي بين يديَّ أن هاجس الأمن، والطريقة التي يمكن من خلالها نشر العافية بين مكونات المجتمع، قد سيطرت على مراسلاتهم، مع أن ذلك يعود في مجمله–حسب رأيهم – إلى غياب السلطان، مما جعلهم يركزون على فوائد الحاكم إلى جانب مضار غيابه "اعلموا أرشدكم الله أن في وجود السلطان في الأرض حكمة لله تعالى عظيمة ونعمة على العباد جزيلة، لأن الله سبحانه وتعالى جبل الخلق على حب الانتصاف وعدم الإنصاف، ومثلهم بلا سلطان مثل الحيتان في البحر يزدرد الكبير الصغير، فمتى لم يكن لهم سلطان قائم، لم ينتظم لهم أمر، ولم يستقم لهم معاش، ولم يهنئوا بالحياة"[3].

---

1 - المصدر السابق.

2- سيدي بابه :رسالة إلى أهل أطار مصدر سبق ذكره.

3 - الشيخ سيدي بابه: فتوى متعلقة بالجهاد والهجرة.

لقد بنى الراغبون في التحالف مع الإدارة الفرنسية رأيهم في وجوب الخضوع لها، على معيار الوسائل الدفاعية للسكان، فالقوة المتكافئة أو المتقاربة عندهم شرط يدور معه حكم محاربة فرنسا وجوبا، أو تحريما، وما دام الطرف المحلي لا يتوفر على ما يرد به هجوم القوات الفرنسية من الرجال والعتاد، فإن وقوفهم أمامها يعتبر إلقاء بالنفس إلى التهلكة وليس جهادا شرعيا "وتفكر في أمر هؤلاء النصارى ولا تظن أنهم كالدول التي ترى، لا ومعاذ الله فإن قصرا واحد من قصورهم التي في البر، كاندر[1] وخاي[2] وداكار وغير ذلك ،يشتمل على ما لا يحاط به من السلاح والنفقات والجنود، مما لا يكون إلا للعثمانيين وأمثالهم وأحرى ما في معاقلهم ومواطنهم في جزائر البحر، والدليل على ذلك أني أدركت عند مجيئي للساحل جميع السودان مشحونة بالدول القوية والملوك والجبابرة والأمراء والعلماء، فما زال الفرنسيون يقتحمونهم قرية قرية ويقهرونهم ملكا ملكا، عاما بعد عام إلى أن بلغوا الغاية القصوى، مثل أمراء إيسنغان كالتجاني ونجور وأبدل وهال بر، وأمراء أبسرير على كثرتهم ،وبلاد فوته وأمرائها كابن المامي، وابن عالي دند، وكابن الحاج عمر الذي صح أنه يوم ذهب من عندهم ذهب بألف بغل موقرة ذهبا فما أغنى عنه ماله ولا جنوده شيئا.. فما زالوا يناوشون كل ملك حتى يدخلوا عليه حصنه ويقبضوه أو يهرب منهم طريدا ذليلا... "[3].

2- إعمار الأرض والمكوث فيها:

وإذا كان فقهاء هذا الاتجاه تبريرا لدعم النفوذ الفرنسي قد اعتمدوا على الأدلة النقلية والعقلية تأصيلا لعدم مشروعية التصدي للقوات الفرنسية، فإن ذلك لم يشغلهم عن الاهتمام بقضية لزوم الأرض وعدم الهجرة عنها، عكس ما ذهب إليه أصحاب الفريق الأول.

واعتبر هؤلاء أن الهجرة الواجبة هي على من خاف على دينه من الفتن، وأما حالة البلاد -حسب رأيهم- فهي مخالفة لذلك، فالفرنسيون لا يتعرضون للدين ولا يردون الناس عن عقيدتهم "فقد تقرر في قوانينهم المتفق عليها بينهم منذ حين عدم التعرض لأحد من أهل الأديان كائنا من كان، وأن من تعرض لصاحب دين من المسلمين وغيرهم يعاقب معاقبة شديدة، وقد رأينا من أسلم من

---

1 - المقصود بها محليا، سان لوي.

2 - تقع في السودان الغربي (مالي).

3 - نصيحة العامة والخاصة: مصدر سبق ذكره.

الفرنسيين وغيرهم في اندر واندكار (المقصود داكار) لا يعرضون له بقليل أو كثير، بل يكادون تكون النصرانية وسائر الملل عند جمهورهم الآن سواء"[1].

وقد سرد الفقيه محمد الأمين بن أحمد زيدان[2]، الأعذار المانعة من الهجرة خارج البلد، وهي أن أغلب القوم لا يطيق الهجرة لضعف جسمه، وقلة ذات اليد، وغياب البلاد الملائمة لسكناهم، وطالما أن الفرنسيين لا يمنعونهم من ممارسة عباداتهم وشعائرهم فلا تجب عليهم[3].

استنتاجات:

نلاحظ أن مسألة التعامل مع السلطة الاستعمارية أثار اهتمام أغلب فقهاء البلد الذين عايشوا لحظة الاحتلال، ونتيجة ذلك سال مدادهم تنفيرا من المستعمر، أو ترغيبا فيه، ولا شك أن الظروف السياسية والاجتماعية التي كان يعيشها هؤلاء الفقهاء، بالإضافة إلى إكراهات المحيط الطبيعي، والخلفية الذهنية لمنتجي الخطاب المعرفي، كلها عوامل ساهمت في تباين وجهات نظرهم، لذا فإنني اعتقد أن كلا الطرفين أثناء طرحه لموضوع قبول الاحتلال أو رفضه، كان ينطلق من بئته والعوامل التي تتحكم في المحيط من حوله، فالذين قبلوا بوجود السلطة الاستعمارية كانوا في منطقة الجنوب الغربي، وهي آنذاك تشهد صراعات متكررة على الإمارة، والسلطة الأميرية عاجزة عن توفير الأمن، وربما هذا ما دفعهم إلى تبني هذا الخيار، أما فقهاء الشمال والمتزعمون لقطب الممانعة والرفض، فقد كانت منطقتهم أكثر أمنا وأقل احتكاكا بالفرنسيين.

كما يمكننا أن نلاحظ أن استدلالات الطرفين ظلت تنهل من معين واحد، رغم أنها أوصلتهم في الغالب إلى نتائج متباينة وتتلخص مصادر تلك الاستدلالات فيما يلي:

---

1 - الشيخ سيدي بابه: رسالة إلى سيدي محمد بن حبت.

2 - محمد الأمين بن أحمد زيدان الجكني (1813-1916) عالم وشيخ محظرة ترك العديد من المؤلفات في الفقه واللغة.

3 - إزيد بيه بن محمد محمود، الزوايا في بلاد شنقيط ، المعهد التربوي الوطني، نواكشوط 2001، ص 225.

- النصوص الواردة في(الكتاب والسنة)، والأخذ بتفسيرات وتأويلات متقدمي فقهاء المسلمين لها، مع الاستعانة أحيانا بالشواهد التاريخية، ولكن بقدر ما يدعم أطروحات كل فريق، ويزيد من قبوله بين الجمهور.
- الاعتماد على الاجتهاد، ويبرز من خلال تعامل الفقهاء مع ظاهرة الاحتلال، ولجوء الطرفين إلى الاجتهاد رغم ما يعلنونه عادة من إغلاق بابه منذ عهد (القرون المزكاة) ،بيد أنني اعتقد أن مستجدات الساحة السياسية المحلية فرضت عليهم إلى إمعان النظر من أجل إيجاد حلول لها، وهذا ما جعلهم يركزون على أمرين كانا السبب في تباين آرائهم ومواقفهم، وهما:
- مودة المخالف للدين: تعتبر من الغايات الأساسية التي استند عليها فقهاء اتجاه الرفض، حيث اعتبروا أن الرضا بالمستعمر يقود إلى مودته والركون إليه، والطمع فيما عنده، بينما اعتبر الطرف الآخر أن التعامل الايجابي معه لا يحيل بالضرورة إلى المودة المنهي عنها وهي (المودة في الدين)، وقاسوا ذلك على جواز نكاح الكتابية، ومن المعلوم حسب رأيهما أن الأزواج تحصل بينهم مودة ورحمة، فلو كان هذا النوع من مودة المخالف للدين محرما لمنعه الشرع سدا للذريعة.
- مبدأ المصلحة: اعتمد الفقهاء على جانب المصلحة وربطوها بالأحكام الشرعية، وإن كانت هذه المصلحة تختلف مضامينها باختلاف مواقف أصحابها، فالطائفة التي رحّبت بالمستعمر راعت المصالح التي تنجم عن التعامل الإيجابي مع الإدارة الاستعمارية من قبيل انتشار الأمن، وصلاح الأحوال، في حين غلّب الطرف الآخر مصلحة الدين على المصالح الدنيوية حسب ما تقتضيه الكليات الخمس وأولها حفظ الدين، الذي شرع من أجله محاربة الاحتلال، حفاظا على الأنفس، والأعراض والهوية والأرض، والمعتقد.

قائمة المصادر والمراجع

- الخليل النحوي، بلاد شنقيط المنارة والرباط، عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة (المحاضر) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس 1987.
- الطالب اخيار: "الشيخ ماء العينين، علماء وأمراء في مواجهة الاستعمار الأوروبي"، منشورات مؤسسة مربيه ربه لأحياء التراث والتبادل الثقافي، الطبعة الأولى،2007
- ازيد بيه بن محمد محمود، الزوايا في بلاد شنقيط، المعهد التربوي الوطني، نواكشوط 2001
- ددود ولد عبد الله، الحركة الفكرية في بلاد شنقيط خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر (17-18م) بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط 1992-1993.
- ماء العينين بن محمد فاضل: هداية من حارى في أمر النصارى.
- محمد الأمين سيدي أحمد: السلطة والفقهاء في الترارزة خلال القرن التاسع عشر، مطبعة المنار، نواكشوط 2003
- محمدو بن محمدن، المجتمع البيضاني في القرن التاسع عشر (قراءة في الرحلات الاستكشافية الفرنسية)، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط 2001.
- ستيفن هارمن: المقاومة المسلحة وموقف الشيخ ماء العينين إزاء السياسة الفرنسية في شمال غرب إفريقيا، ترجمة عبد الله بن الأمين، جامعة شعيب الدكالي، مجلة كلية الآداب الجديدة، العدد:8-9 .
- سعد بوه بن محمد فاضل : نصيحة العامة والخاصة في منع محاربة افرانصه.
- سيدي المختار بن عينينا: فتوى بشأن التعامل مع الفرنسيين.
- سيدي بابهبن سيدي محمد : فتوى متعلقة بالجهاد والهجرة.
- سيدي بابهبن سيدي محمد: رسالة إلى أهل إفريقية الغربية.
- سيدي بابهبن سيدي محمد: رسالة إلى سيدي محمد بن حبت.
- سيدي بابه بن سيدي محمد: رسالة موجهة إلى جماعة أهل أطار.
- Robert Annaud dit Randau Robert, *Un corse d'Algérie chez les Hommes bleus. Xavier Coppolani-le-Pacificateur*, Imbert, Alger, 1939.

بلاد شنقيط وصلاتها الثقافية مع مصر والمغرب خلال القرنين 18-19م

اجه ولد محمد
قسم التاريخ

مقدمة:

يستدعي الحديث عن الصلات الثقافية بين بلاد شنقيط وكل من مصر والمغرب، الإلمام بجميع مظاهر تلك الصلات من خلال رصد حيثياتها، والوقوف على منطلقاتها؛ لأنها عرفت بدايات خجولة في إطارها المرحلي، وعلى مستوى الشكل والمضمون فإن هذه الصلات تنوعت تبعا لتنوع المعارف والمشارب الفكرية واختلاف المناهج العلمية، رغم وجود تشابه كبير بين هذه الأقطار- محور الدراسة-في الثقافة ونحلة العيش والعادات والتقاليد، وإذا كانت مصر تختلف اختلافا طفيفا في حضور بعض المنازع الدينية والعقدية في ساحتها الثقافية فإن بلدان الغرب الإسلامي تكاد تكون منسجمة مع بعضها. ومهما يكن من أمر هذا الاختلاف والتوافق فإن بلاد شنقيط عرفت خلال القرن 12-13 الهجريين/18-19الميلاديين ازدهارا منقطع النظير في استيعاب الثقافة العربية الإسلامية نصوصا، وإجازات، وأسانيد؛ فانطلق العلماء وطلبة العلم في سباق محموم، وأغذّوا السير نحو المغرب والمشرق الإسلاميين في فترة مبكرة في زمن نفقت فيه أسواق تلك البلدان بالعلوم والمعارف. فاستجلب علماء شنقيط تلك المعارف محمولة في صدورهم، وموقرة بها ظهور العيس. كما حرص بعضهم على نيل إجازات عالية السند في مختلف الفنون المعرفية مدفوعين برغبة الحج والتزود من أعمال البر.

وكان من نتاج هذا الحراك المعرفي أن شهدت بلاد شنقيط نهضة علمية وافرة العطاء بحيث أصبح علماؤها يؤلفون الكتب ويضعون الهوامش، والطرر والتقريظات والتعاليق على مؤلفات غيرهم، كما أصبحوا يجيزون ويناظرون وينقدون . فكيف كان ذلك؟ وما هي أبرز المراحل التي تم بها هذا التبادل الثقافي؟

أولا: بداية التأثير الشنقيطي:

منذ مطلع القرن الثاني عشر الهجري عمل الرحلة إلى بلاد المغرب والمشرق الإسلاميين رجالات علم من الشناقطة خلدوا سجلا حافلا بالثناء عليهم، والتلويح بعلمهم، وأخلاقهم من لدن أصحاب الآفاق التي نزلوا بسوحها، أو العلماء الذين التقوا بهم سواء في الذهاب أو المقفل، فمنهم من بقي هناك، ومنهم من رجع إلى بلاده. ومن هؤلاء الأسماء نذكر:

- **أحمد دوكنا بن محمد المختار بن الفقيه بن الأعمش الجكني**[1] **(ت:1318هـ/1901م)** أحد العلماء المتمحضين يقول عنه صاحب المعسول: "كان عالما فقيها مشاركا في العربية والفرائض والتاريخ، وعلم الأسماء، والتفسير، والحديث، والسيرة، قائما على ساق الجد في دائرة علمه، فيدرّس ويقضي ويفتي وينسخ وكان شمس تيندوف كل حياته... "[2]عينه السلطان مولاي الحسن قاضيا لتيندوف. ومن نظمه مخاطبا أبا محمد الطاهر التامانارتي ما نصه:

إلى الطاهر الأرضي الكريم المبجل ... رضيع لبان الجود والعلم والفضل
ووارث أرباب المكارم والتقى ... من أجداده حتى علا كل معتل
سلام كعرف المسك أذكى أريجه ... وأشهى مذاقا من رحيق معسل
وأطيب في الأسماع من صوت مزهر ... بكف خبير بالغنا مترسل
تشفعه أسنى التحايا ورحمة ... تدوم مدى الإصباح من متطفل
يروم بذا عرفانكم ووادكم ... وحبكم فالفضل للمتفضل
جزيتم بإحسان كريم ونعمة ... متينا وقامعا أقاويل مبطل

---

1 - قبيلة تجكانت إحدى أشهر قبائل العلم في بلاد شنقيط، وقد سد ذكرها الآفاق، يرجع الناسبون أصلها إلى < حمير>، واشتهرت بكثرة العلماء، وكفى هذه القبيلة فخرا أن منها المختار بن بونه الجكني الذي يضرب به المثل في معرفة النحو. يقول عنه صاحب الوسيط: " تاج العلماء الذي طوق بحلي علمه كل عاطل، ووردت هيم الرجال زلاله، فصدر عنه كلهم وهو ناهل...". أحمد بن الأمين، الوسيط، طبع بعناية فؤاد سيد، ط6، مكتبة الخانجي، القاهرة:1901، ص 277.

2- محمد المختار السوسي، المعسول، (طبعت أجزاؤه متفرقة، مطبعة فضالة، المحمدية:1960، ومطبعة النجاح، الدار البيضاء:1961و62،ج18، ص 158-163.

فلازمـــتم للحـــق ركنـــا مشـــيدا وخيـــر كثيـــر دائـــم متسلســـل
ولا غـــرو إن كانـــت مـــآثر فـــيكم وراثـــة نـــور عـــن كـــرام وأول
فأنـــت بـــذا أولـــى وأحـــرى ولـــيس مـــن يبـــاريكم فـــي القـــول صـــاح أو الفعـــل
وصـــلى علـــى عـــين الوجـــود محمد دوام انـــدفاع السـيل مـــن هاطـــل الوبـــل[1].

وكانت له مراسلات مع علماء آخرين منها اتصاله بالإلغيين[2] خاصة أبي الحسن الإلغي.

ورغم أن الشيخ الإلغي نقض للجكني حكما حكم به في قضية إلا أن ذلك لم يؤثر في مستوى العلاقة بينهما، ولم يثن الجكني عن مراسلة الإلغي، مستحضرا كل معاني التأدب، والخلق الرفيع.

من ذلك قوله:" الفقيه البركة إمام الأدباء وقدوة البلغاء، أبوالحسن سيدي علي بن عبد الله من قرية (إلغ) السلام على ذلك الجناب، وذلك المقام المستطاب، ورحمة الله وبركاته أما بعد فقد وصلت رسالة سيدي، وفرحت بما فيها، ونطلب الله أن يجعل الأخوة لله وقضية (بيمخيويض) وكذلك قضية (اليوساري) [3] لم أحكم فيهما إلى الآن...، وإن أراد سيدي أن أعلمهما برأيه في ذلك فلا بأس، وما عليه خاطركم فأعلموني به، والسلام. كتبه في شعبان 1316هـ الفقير أحمد دوكنا وفقه الله"[4].

وجمع بينهما في إحدى المرات لقاء أبدى فيه الجكني أدبا فائقا إزاء حضرة الإلغي مما أعجب الحاضرون، وعندما أراد أن يغادر طلب منه المشابكة على الأخوة لله، فشابكه الشيخ[5].

- **أحمد بن عبد الوهاب** الحوضي الغلاوي نسبا، المراكشي دارا وقرارا، (ت: 1284هـ/ 1867م) عرفه صاحب الإعلام بأنه:" الفقيه الأصولي[6]..."، وقد أخذ عنه في مراكش الفقيه الحاج عبد المعطي السباعي العقائد والتصوف، ومقدمة ابن آجروم. ترك هذا العالم آثارا منها:(منظومة في

1- السوسي، نفسه، ص 163.

2- هي عائلة مغربية من أسر سوس المشهورة بالعلم، و قد ترجم السوسي في معسوله للكثير من رجالاتها.

3- ويقصد بذلك القضايا التي رفعت إليه فأفتى فيها برأيه الخاص، وهو بهذا الأسلوب يتحرى رأي الفقيه الإلغي في هاتين المسألتين، وكأنه يسعى إلى تبرئة نفسه من حكمه المتقدم ما لم يكن صائبا من وجهة الشرع.

4-السوسي، المعسول، ج 18، ص 164.

5- نفسه، ص 164.

6- السملالي المراكشي، الإعلام بمن حل مراكش واغمات من الأعلام، المكتبة الملكية ، الرباط: 1974، ج2، ص412.

التنديد على من يكفر عوام المسلمين)، كما أنه قرظ شرح (الهدية) في الطب لسيد محمد بن إبراهيم النظيفي[1].

ونختم هذا الجيل من العلماء بصالح الفلاني (ت: 1218هـ/ 1803م) فقد نشر هذا الفقيه إجازات عالية السند وعنه اشتهرت، وكان تلقى هذا السند عن طريق ابن سنه[2] عن الولاتي، وهي أسانيد مصرية خالصة، وعالية رغبها الناس واهتبلوا بها لعلوها على ما عاصرها من الأسانيد[3].

وقد ذكر صاحب فهرس الفهارس بعد ترجمة وافية مستفيضة لصالح الفلاني أنه من شيوخه، وأنه اتصل به من طرق متعددة، منها ما وصله عن طريق الشناقطة يقول:" ... ومن أغرب وألطف اتصالاتنا به روايتنا عن الفقيه الرحال الناسك الشمس محمدي بن أحمدي الشنكيطيعن أبيه محمد عن

1- نفسه، الصفحة ذاتها.

2- محمد بن محمد بن سنة (1186هـ/ 1772م) فلاني من السودان الغربي، له رواية واسعة تلقاها عن عبد الله بن محمد بن عبد الله الولاتي. أنظر الكتاني، فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات ، طبع بعناية إحسان عباس، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت:1982، ج 2، ص1026.

3- يشكك العلامة المغربي عبد الحفيظ الفاسي في هذه الرواية بل ويعتبرها مزيفة ذلك لتناقضها واضطراب معطياتها تاريخيا حيث يرى أن الولاتي لا يمكن أن يكون أخذ عن عدة طبقات من أهل المشرق، والمغرب أعلاهم محمد بن أركماش الحنفي تلميذ الحافظ ابن حجر، وآخرهم علي القاري وعلي الأجهوري، وأنه روى عن علماء مغاربة أمثال العارف الفاسي، والمغربي، وابن عاشر، وطبقتهم، إذ لا يمكن له ذلك كما يرى الفاسي إلا إذا زار فاس واستوطنها نحو أربعين سنة يأخذ فيها عن شيوخ الطبقة الأولى، ثم يعاصر الطبقة الثانية ويأخذ عنها. ثم إنه لا يمكن أن يدخل فاس وغيرها من مدن المغرب، ويخرج دون أن يعلم به أحد، أو يترجم له صاحب فهرس. ثم يواصل طعنه في متن نص الرواية، ويعتبرها مزورة، ومنقولة عن مصادر أخرى لم يطالعها الولاتي مباشرة. و هو ما عارضه الكتاني جملة وتفصيلا، حيث زكى رواية الفلاني، وأفاض الحديث عنها. وللتفصيل في نقد الفاسي لرواية ابن سنة راجع: عبد الحفيظ الفاسي، معجم الشيوخ المسمى رياض لجنة أو المدهش المطرب، صححه وخرج حواشيه وعلق عليه عبد المجيد خيالي، ط1، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت:2003، ص 87- 93.

العلامة محمد الحافظ بن المختار بن حبيب بن اكريش العلوي الشنكيطي، إجازة بالعلوم متصفة، وهو عن الشيخ صالح الفلاني..." [1].

وذكر الكتاني أنه اطلع على هذه الإجازة بخط المجيز، كما أن الشمس الشنقيطي هذا أوقفه كذلك على إجازة جده محمد لأبيه أحمدي، وعلى إجازة محمد الحافظ العلوي، وكل منهما عامة مطلقة[2].

- **أحمد بن الأمين الودادي وطنا اليعقوبي[3] نسبا** من الفقهاء الذين اختصهم السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمن بمجالسته، واشتهر هذا الفقيه بمعرفته المكينة لعلم الهندسة، ويبدو أنه قرأها على السلطان المذكور في أوقات اللقاءات العلمية، والمذاكرات التي كانت تحصل بينهما حيث يذكر المراكشي " أنه لما مرض واحتاج القارئون إلى من يقوم مقامه باشرهم السلطان المؤيد وقرأ معهم أنصبة عديدة، وبعد برءه من مرضه التمسوه كعادته معهم، فوجدهم على يقين ومعرفة في الأنصباء التي قرأوها على السلطان، وامتحنوه فيها فألقوه جاهلا وهم عالمون، فعلموا حينئذ أنه تلميذ السلطان"[4].

1- الكتاني، فهرس الفهارس، ج2، ص 902. ويؤكد في الجزء ذاته ص 1027 نسبة اتصال الفلاني بابن سنة عن الفلاني نفسه فيقول: "... رحلت إليه عام تسع وسبعين، ولازمته أربع سنين...، وأجازني جميع مروياته، وناولني فهرسته بعد أن قرأتها عليه، ودعا لي مرارا وألبسني قميصه و عمامته وقلنسوته وشيعني لما ودعته، وبالجملة فهو أجل شيوخي، وبلغني أنه توفي سنة 1186هـ.

2- الكتاني، نفسه، ج 2، ص 905. وقد ترجم الكتاني للفلاني ترجمة وافية اعتمد فيها على معلومات العالم الفاضل محمد الأمين بن دحان الحوضي التيشيتي. فهرس الفهارس، ج 2، ص 1025-1030.

3- وهي قبيلة من قبائل الزوايا تعرف بأبناء يعقوب ينسبهم صاحب الوسيط إلى جعفر بن أبي طالب، الوسيط، ص94، ويؤكد صالح ولد عبد الوهاب في الحسوة أنهم من بني حسان، ولكنه يذكر رواية (تشمش)، ومعناها: قصة الأخوة الخمسة بالصنهاجية، وأن إديقب منهم. صالح بن عبد الوهاب الناصري، الحسوة البيسانية في الأنساب الحسانية، تحقيق الحسن بن صالح، ط1، المطبعة الجديدة، نواكشوط:1993، ص39.

4- المراكشي، الإعلام بمن حل مراكش واغمات من الأعلام، م. س، ج2، ص409.

وحسب السملالي المراكشي أنه كان يقرئهم في هذا الفن بالذات الدروس التي كان يقرأها على السلطان لا غير[1].

وكان رحمه الله شاعرا مجيدا من شعره القصيدة التي قالها للسلطان سيدي محمد بن عبد الله بعد ختمه لكتاب (اقليدس) في الهندسة يقول في بدايتها:

بشـــراك قـــد لاح ليـــل الوصـــل بشـــراك وعـــم أبشـــاره مـــن نـــال إدراكـــا

وأقبـــل الســـعد فـــي الأبـــراج معتـــدلا منـــاظرا أســـعدا ترنـــوا محيـــاك[2]

- **أحمد الملقب التجاني بن باب بن أحمد بيبه العلوي**[3] آل الطالب محم، ارتحل إلى المشرق وهو شاب سنة: (1257هـ/ 1842م). فمر بمراكش، وطنجة، ومكناس الزيتون، وأخذ عنه بها جماعة منهم العربي بن السايح الرباطي الذي شرح نظمه (منية المريد) بكتابه المشهور (بغية المستفيد)[4].

- **عبد الرحمن بن أحمد الشنقيطي**[5] **الصديقي توفي بفاس (1224هـ/ 1809م)**، حلاه صاحب صاحب (بغية المستفيد) بما نصه: " العلامة المحقق شيخ مشاييخ العلوم النقليات والعقليات،

1- رغم أننا لم نجد ما يعضد هذا الرأي، إلا أنه في كلام المؤلف شيء من المبالغات؛ لأن هذا الفقيه لو لم يكن متمكنا لما استخدمه السلطان لغرض التدريس، كما لا يعني تفوق السلطان عليه في هذا الفن جهله له إطلاقا.

2- وهي قصيدة طويلة، راجع عنها: المراكشي، الإعلام، ج2، ص 409-412.

3- وهي قبيلة من قبائل الزوايا فيها الكثير من العلماء، يعود نسبها إلى علي بن أبي طالب حسب سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم في مؤلفه: (صحيحه النقل في علوية إدواعل وبكرية محمد قل)، وهي مخطوط بحوزتنا نسخة منه مصورةعن: (نسخة المعهد الموريتاني للبحث العلمي، مسجلة تحت رقم:3406) وكان لهذه القبيلة دور بارز في نشر الطريقة التجانية في بلاد شنقيط.

4- المختار ولد حامد، الحياة الثقافية، ط1، الدار العربية للكتاب، تونس- طرابلس:1990، ص 7. وابحيده، أعلام الشناقطة في الحجاز والمشرق، ط1، دار النشر الدولي، الرياض:2009، ص 225.

5- شنجيط أو شنكيط، أو شنقيط بالقاف كلها تدل على معنى واحد وإن اختلف النطق بها ونحن فضلنا استخدام عبارة "شنقيط" لكثرة تداولها ولسهولة نطقها، إلا إذا كنا بصدد نقل كلام لأحد العلماء الذين يكتبونها تارة بالجيم، وبالكاف تارة أخرى في هذه الحالة ننقلها كما وجدناها.

المبرز على أهل زمانه في تحقيق الجزئيات منها والكليات"[1]. وذكر المصدر ذاته أنه كان يدرس يدرس بفاس العليا، وكان جميع نجباء وقته يشدون الرحال نحوه لحضور مجلسه، فتخرج على يده خلق كثير[2].

وذكر الكتاني أن عبد الرحمن الشنقيطي من شيوخ العالم المغربي الجليل التهامي بن رحمون الفاسي (ت: 1263هـ/ 1847م) إلا أنه لم يفصل لنا في كيفية إجازته له، ولم يذكر لنا نوع العلم الذي أخذ عنه؛ ولعل تفاصيل أخباره ضاع فيما ضاع من أخبار الرجل، كما أشار إلى ذلك الكتاني في نهاية ترجمته:" ... إلا أن كتبه، وأخباره تفرقت أيادي سبأ، وذهبت شذر مذر..."[3].

- **سيدي ولد أحمد باب اليعقوبي:** مر بمصر عائدا من الحج فاحتفى به أميرها، وكلفه باستنساخ الكتب لديه، فلبث معه مدة ست سنوات. وعندما قرر الذهاب عنهم أهداه الأمير عشرة أعبد وعشرة إماء، وجهزه بثلاثين حملا موقرة. كان رحمه الله من أهل القرن الثالث عشر الهجري / 19م[4].

- **محمد فال الملقب (اباه) بن باب بن أحمد بيبه العلوي** عالم فاضل وشيخ جليل أخذ العلم في بلاده حتى ملأ وطابه من العلوم السائدة في عصره، ثم خرج إلى الحج عن طريق ميناء دكار بالسنغال في أوائل شهر شوال سنة(1306هـ/ 1902م)، فوصل مع رفقته الإسكندرية وأضافهم الشيخ عبد الفتاح المصري وأكرم مثواهم، وساعدهم في إكمال رحلتهم الحجية. غير أنه قبل ذاك عقد لهم ندوة أدبية على ساحل البحر حضرها الشيخ أحمد حمزة المصري الذي عرف بحبه للشناقطة. وقد

---

1 - العربي بن السايح، بغية المستفيد، لشرح منية المريد، دار الفكر، بيروت:1962، ص 200. وعبد العزيز بن عبد الله، الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية، مطبعة فضالة، المحمدية:1976، ملحق1، ص 144.

2 - ابن السايح، البغية، ص 200. ابن عبد الله، الموسوعة، ملحق1، ص 144.

3- الكتاني، فهرس الفهارس، ج 1، ص 274. وفي معرض حديثه عن شيوخ التهامي بن رحمون كذلك يذكر لنا " العلامة المحدث الرحلة أحمد بن أطوير الجنة"، إلا أنه يقع في خلط عندما يسمي ابن أطوير الجنة بصاحب الرحلة الحجازية، حيث إن رحلته- كما هو معلوم- تسمى: (رحلة المنى والمنة)، أما (الرحلة الحجازية) فهي لمحمد يحيى الولاتي. عن بعض شيوخ التهامي، راجع الكتاني، المصدر السابق، ج1، ص 272.

4- خليل النحوي، بلاد شنقيط المنارة و الرباط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الإسيسكو) تونس:1987، ص 274

أشاد بأدبهم في ختام الندوة قائلا: (أنتم الذين تعرفون علم الأدب)، فأنشده الفقيه الشنقيطي معترفا له بالجميل:

يـــا حليـــة الأعصـــار والأمصـــار عقـــل القلـــوب ونـــاظر الأبصـــار
إن نهجـــرنكم لا قلـــى لكنمـــا فـــيض النـــدى مـــنكم دوام جـــار
فنحيـد عـن فـيض النـدى إذ نختشـي غرقـــا بطـــامي لجـــة التيـــار
والقلـــب محبـــوس دوامـــا عنـــدكم إن غـــاب جسـم فهـــو وسـط الـدار[1].

وزار جامع الأزهر، وجالس علماءه ليتطلع على مناهجهم، ويتصيد الكتب المالكية في مظانها، وعند رحيله صحبة رفاقه أنشدهم الشيخ أحمد حمزة قائلا:

تركـــوا المقـــام بمنزلـــي وجـــواري فلأجـــل ذا حمـــر الـــدموع جـــوار
قـــالوا تخـــاف البـــرد قلـــت جـــوانحي فيهـــا لهيـــب فـــاق حـــر النـــار
إن غبـــتم عـــن منزلـــي مـــا غبـــتم عـــن خـــاطري كـــلا ولا أفكـــاري
كونـــوا كمـــا شـــئتم فمـــالي عـــنكم بـــد ولـــو قطعـــت بالبتـــار[2].

ثم رجع إلى بلاده عن طريق ميناء طنجة، والذكريات تصاحبه طورا، وتسبقه طورا آخر.

ثانيا: مرحلة التأليف في بلاد شنقيط

لقد عرف القرن الثاني عشر والثالث عشر الهجريان ازدهارا كبيرا للثقافة العربية الإسلامية في منطقة الغرب الإسلامي بشكل عام. وقد وجدت بلاد شنقيط قسطها من هذا الازدهار. ولعل مؤداه اتصال الرعيل الأول من سفراء العلم، ونبهاء الطلبة الذين وصلوا إلى بلاد المشرق، وتلبثوا زمنا ببلاد المغرب-كما ألمعت إلى ذلك بذكر بعضهم آنفا-، فقد نقل هؤلاء علوم ومعارف تلك النواحي بإجازاتهم، وأسانيدهم العالية فعادوا إلى أوطانهم وقد حصل عندهم الاكتفاء المعرفي، فصوبوا

1- ابحيده، أعلام الشناقطة، م. س، ص381.

2- المرجع نفسه، ص381-382.

نظرهم نحو التأليف وراحوا يضعون الحواشي والهوامش طورا، والطرر والمقدمات والتقاريظ طورا آخر. وقد شملت ثورة تصنيف الكتب هذه مختلف العلوم والمعارف، فكيف كان ذلك؟

1: تأثير مختصر خليل في الثقافة الشنقيطية

من المعروف أن الشناقطة مالكيون حتى النخاع، وكان مدار الفتيا عندهم يحوم حول مختصر الشيخ خليل ابن إسحاق المالكي لذلك أقبل عليه العلماء الشناقطة بغير قليل من الإعجاب، فأثر في ثقافتهم ولغتهم بله تجاوز ذلك ليصل درجة التقديس، فقد نقل الطالب أحمد ولد اطوير الجنة الحاجي في رحلته أنه أخبره أحد علماء فاس أن الشيخ أحمد بابا التنبكتاوي روى عن محمد بغيغ أنه قال:" إن مختصر خليل من معجزات رسول الله ﷺ"[1] لذلك نجدهم يضعون عليه شروحا عديدة، وتعليقات سديدة لم تخل من النقد اللاذع، وإبداء الهنات ومواطن الضعف. هذه المواقف المتباينة سنعرض لها في النماذج الآتية:

1-1: مواقف بعض العلماء من (مختصر خليل)

لم يكتف العلماء الشناقطة بوضع الشروح والطرر والحواشي على مختصر الشيخ خليل فحسب، وإنما اهتم بعضهم بنقض أقواله، والوقوف عند عباراته وأحكامه، فتصيدوا منها ما لمسوا فيه بعض الوهن بحيث لا يقدم الكفاية، أو ما منها تنكب الشرط الأساسي الذي وضعه خليل (وهو اعتماد المشهور)؛ لذلك أفردوا تقاييد لمثل هذا النوع من العبارات، واتخذوه مجالا خصبا لملاحظاتهم، وتعاليقهم، واستدراكاتهم.

ومن هؤلاء العلماء نذكر[2]:

1- الطالب أحمد ولد أطوير الجنة، رحلة المنى والمنة، (مخطوط) بحوزة الأستاذ الحاج ولد محمد، ص 7.

2- لقد رتبت العلماء الواردة أسماؤهم تحت هذا العنوان حسب أهمية نقاشهم للموضوع ولم أرتبهم أبجديا.

1-1-(أ):الحاج الحسن بن آغبدي الزيدي (ت :1122هـ/1710م[1])، والشريف الحاج حمى الله بن أحمد الإمام (ت:1169هـ/1755م[2])

لقد ناقش هذان الفقيهان العلامة المصري البارز سيدي محمد الخرشي في مسائل كثيرة من شرحه لمختصر (الشيخ خليل). من ذلك مثلا قول الأول:

" سؤال عما وقع لبعض الشراح عند قول خليل في باب الشهادات، واليمين في كل حق: بالله الذي لا إله إلا هو، ما عدا اللعان وأيمان القسامة لا يحتاج فيها لزيادة الذي لا إله إلا هو، بل يقول في اللعان: شهدت بالله فقط، ويقول في القسامة: بالله لمن ضربه مات، فقط. فهل قوله يقول في القسامة: أقسم بالله فقط، صواب أم لا؟

جوابه والله أعلم: أن الحالف في القسامة يقول: بالله الذي لا إله إلا هو، كما نص عليه في كتاب الديات من المدونة حيث قال: " ويحلف ورثته في القسامة بالله الذي لا إله إلا هو أن فلانا قتله أو مات من ضربه. أهـ ."

وعن مقرب ابن أبي زمنين ما نصه:" قلت كيف يحلفون في أيمان القسامة؟ قال:" يحلفون بالله الذي لا إله إلا هو أن فلانا قتله أو لمات من ضربه.أهـ ."

وفي ابن شاس ما نصه:" وحكى ابن حبيب عن مطرف وابن الماجشون أن الأيمان في الحقوق والديات واللعان، وفي كل ما فيه اليمين على المسلمين: بالله الذي لا إله إلا هو." قال القاضي أبو

---

1 - عالم من جهابذة العلماء، و فقيه سد ذكره المسامع حتى غدا شيخا للكثير من علماء عصره، قال عنه البرتلي:" كان رحمه الله من الأعلام المشهورين، و الأئمة المذكورين، درّس وأفاد، وأحيي بفتاويه سبيل الرشاد. انتهت إليه رياسة الفقه، وجدّ في طلب العلوم فبلغ الغاية القصوى منها..". ترك مؤلفات عديدة منها:(تحفة الصبيان) في التوحيد، و(نظم أم البراهين)، و(نظم نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر) لابن حجر..إلخ. البرتلي، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، تحقيق: محمد إبراهيم الكتاني ومحمد حجي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت:2007، ص87-88.

2- أحد العلماء المشهورين بالعلم و الصلاح، قال البرتلي أنه كان: " ... صدرا من صدور العلماء و فخرا من مفاخر النجباء، وسخيا من الأسخياء...". صنف تصانيف مفيدة منها:(تحصيل البيان والإفادة في شرح ما تضمنته كلمة الشهادة) شارحا به منظومة الأوجلي في العقائد، و نظم(صغرى السنوسي)، وله فتاوي عديدة. البرتلي، فتح الشكور، ص89-91.

الوليد:" وهذا هو المشهور من مذهب مالك، وبه قال ابن القاسم، ورواه عن مالك في المدونة " قلت: فما قاله هذا الشارح من أن الحالف في القسامة يقول: بالله فقط غير ظاهر لمخالفته هذه النصوص والظاهر من كلام المصنفين"[1].

ويقول الثاني رادا على قول الخرشي في الفريضة المعروفة بالمشتركة أن الأشقاء فيها يرثون للذكر مثل حظ الأنثيين:" ما وقع هنا لسيدي محمد الخرشي من أن الأشقاء في المشتركة يرثون الذكر مثل حظ الأنثيين خطأ صراح؛ لأن الأخوة للأم والأشقاء إنما يرثون فيها بالأم، والذكر والأنثى فيمن يرث سواء كما لا يخفى[2]".

قوله أيضا ردا على كلام الخرشي:" أنه إذا انفصلت بغاة عن قتلى لا يدري من قتلهم إن دمهم يكون هدرا." قال شيخ أشياخنا[3]:" وعلى القول بعدم القود تكون الدية على القوم المقاتلة للمقتول وأصحابه في أموالهم، وإلى ذلك أشار ابن شاس بقوله:" وإذا انفصلت قبيلتان عن قتيل لا يدرون من قتله فالعقل على الذين نازعوه."اهـ، ونحوه لابن الحاجب. فما قاله سيدي محمد الخرشي من أن دمه يكون هدرا مخالف للنقل، ولقد سألته عنه رحمه الله بالديار المصرية في المدرسة بجامع الأزهر بعد فراغه من التدريس، ولم يذكر فيه مسندا ولا حجة يعتمد عليها"[4].

1- الحاج حمى الله الغلاوي، تتميم رد الفقيه بن آغبدي الزيدي على الخرشي، (مخطوط) نسخة مصورة لدى المعهد الموريتاني للبحث العلمي، محفوظة تحت رقم:3211، ص32 و ما بعدها.

2- المختار بن حامد، الحياة الثقافية، ص13.

3- هذا كلام الحاج حمى الله يقصد بكلمة (الشيخ) الحاج الحسن المذكور آنفا.

4- الحاج حمى الله الغلاوي، المصدر السابق، ص36.

1-1-(ب):محنض بابه بن أعبيد الديماني(ت:1277هـ/ 1860م)[1].

لم يوافق هذا العالم شراح (مختصر خليل) في بعض الكلمات التي وردت في شروحهم لنص المختصر، واعتبر أن الأمر عائد إلى التصحيف والتحريف الذين أثرا في متن النص عند تداوله. ومن هذه العبارات مثلا:

- يقول الشيخ خليل بن إسحاق المالكي في أول بيوع الآجال من مختصره:"ومنع لتهمة ما كثر قصده"، فقد شرحوا (للتهمة) بلام التعريف، وجعلوا لفظة (ما) نائب فاعل (منع)، فقال محنض بابه:" وهو خطأ؛ لأن ما كثر قصده ممنوع، ولو لم يكن تهمة، وليس الإخبار عن منعه بمراد، وإنما المراد منع ما كانت فيه تهمة، فالصواب (لتهمة) بغير لام التعريف وإضافة تهمة إلى لفظة(ما) فيكون نائب فاعل (منع) ضمير يرجع إلى البيع.

كما قال في فصل المرابحة: " وجاز مرابحة" بنصب (مرابحة)، وفاعل (جاز) ضمير يعود إلى البيع في أول الباب[2]

- عند قول الشيخ خليل بن إسحاق " ... وحرم في نقد وطعام ربا فضل ونساء..." فقد وضع الديماني ملاحظات على هذا الكلام قائلا: " ... والشراح ينونون طعام ويضيفون ربا إلى (فضل)، ويجعلونه فاعل (حرم)؛ فيكون المعنى أن جميع الطعام يدخله ربا الفضل وذلك باطل، والصواب إضافة طعام إلى ربا ورفع (فضل) على أنه فاعل (حرم)؛ فيكون المعنى أن طعام الربا وحده يحرم فيه الفضل والنساء معا. بخلاف سائر الطعام فإنما يحرم فيه النساء فقط"[3].

1- فقيه متميز وأصولي لغوي بارع من قبيلة أولاد ديمان (أولاد باركله)، أسس محظرة كبيرة، وظل يدرس بها قرابة 70 سنة، استقضاه محمد لحبيب أمير اترارزة (الجنوب الغربي الموريتاني). تخرج على يدي هذا الفقيه جم غفير جاوز المائة من العلماء الأجلاء، و حاول رحمه الله تطبيق الحدود. له مؤلفات من شتى الفنون منها: (ميسر الجليل على مختصر خليل) في أربع مجلدات، و(طرة على ألفية مالك)، و غير ذلك، عقد له ابن البراء ترجمة وافية في المجموعة الكبرى، نشر مولاي الحسن ولد المختار ولد الحسن، المكتبة الوطنية، نواكشوط: 2009، ج2، ص 283-284.

2- ابن حامد، الحياة الثقافية، ص14.

3- نفسه، ص14-15.

- عند قول الشيخ خليل في الصداق: "{... } وتهمل سنة إن اشترطت لتغربة أو صغر..." رواه شراحه (التغربة) بهاء التأنيث فهو مصدر، ولم يوجد له سماع في كلام العرب، فالصواب (لتقربة) مضافا إلى هاء الغائب"[1].

1-1-(ج): الشيخ محمد المامي ولد البخاري: (ت: 1282هـ/1865م[2].

- وفي سياق مشابه لهذا النمط من النقاشات والملاحظات نجد الشيخ محمد المامي هذا يناقش خليلا في قوله: "يرفع الحدث وحكم الخبث..." مبينا أن رفع الواقع محال وأن في تقديم الحكم إشكالا منطقيا يحمل قدرا من البداهة. إذ أن المصنف-يقصد خليلا- كان يجزيه أن يقول:" يرفع الخبث..." فقط لأن المقصود هنا حكمه، فإن رفع حكمه فرفع عينه من باب أولى. يقول:

الحكم في تقديمه إشكال ... والواقعات رفعها محال
ورب شيء من سواه قد لزم ... كرفعك الأخص من رفع الأعم
والحصر منه جاء زيد لا عمر ... ومثله من ذا الكلام ما حصر
وطامس التعريف بالمشترك ... لبعض معناه من المستدرك
وإنما يكون رفع الحدث ... بمطلق الماء وحكم الخبث
وهو ما عليه ماء صدقا ... من غير قيد لازم فحققا
ولو جمعته من أشجار الندب ... أو ذائبا من بعد ما قد جمدا[3]

1- نفسه، ص15.

2- فقيه متمكن وأديب وصوفي بارز، قل أن تذكر فنا إلا وكان له فيه نصيب، لذلك نال شهرة واسعة في بلاد شنقيط. يعود نسبه إلى قبيلة باركل بن بزيد، تخرج على يديه جيل كبير من العلماء، و كان من دعاة تنصيب الإمام، و إقامة الجهاد. له مؤلفات عديدة منها: (كتاب البادية) ، و(جمان البادية)، و(الدلفينية)، و(نظم في الخراج)، و(نظم في تفسير القرآن).. إلخ.

3- ابن البراء، المجموعة الكبرى، مج1، ص226.

1-1-(د): محمد مولود بن أحمد فال اليعقوبي (ت:1323هـ/ 1904م)[1].

- يستدرك هذا الفقيه على الشيخ خليل عدم ذكره لبعض شروط الصلاة عند قوله في مختصره: "شرط للصلاة... إلخ" فقال:

دونك ما من الشروط يأتي ... في قولهم شرط للصلاة
طهارتان من شروط الصحة ... دون الوجوب كالغطا والقبلة
وسكت الشيخ عن الإيمان ... وللوجوب دونها شرطان
أن لا يكون مكرها وبلغا ... ولهما أن لا يكون فارغا
من عقله وغير نائم وناس ... وطهرت من حيضها أومن نفاس
بلوغ دعوة الرسول ووجد ... مطهر من ماء أومن ما صعد
كذا دخول وقتها فاسمع وع ... لعدها من صاحب اللوامع[2]

1-1-(هـ): محمد بن الخراشي التندغي (ت بعد :1295هـ/ 1878م)[3]

وغير بعيد عن هذا المقام نجد أن بعض العلماء الشناقطة ناقش جوانب من بنيات مادة مختصر الشيخ خليل، خاصة ما يتعلق منها بالأعراف، إذ نجد ابن الخراشي يرى أن العرف المعتبر عند خليل قد لا يتفق مع عرف هذه البلاد، لذلك ينبغي أن يترك ما أورده في مختصره من الأحكام المبنية على العرف، حالما يتحقق من وقوعها.

1- فقيه راسخ القدم، صوفي مؤلف من قبيلة إديقب (أهل اتفغ موسى) له مؤلفات عديدة من أشهرها: (نظم الكفاف)، و(شرحه)، و(شرح ألفية ابن مالك)، و(البشائر في تفسير القرآن) و(مفتاح الظفر على شرح المختصر)، و(رسالة في حكم السفر إلى الحج من الصحراء)... إلخ.

2- ابن البراء، المجموعة الكبرى، مج1، ص 226.

3- محمد بن الخراشي بن حبيب بن أحمد راس، فقيه من قبيلة تندغة (حلة أربعين جوادا) المشهورة بالعلم والسخاء، تتلمذ على الشيخ سيديا الإبيري فأخذ عنه التصوف القادري، له من الآثار نظم طويل في الفقه سماه (المفيد للمنتهي والمبتدي والبليد).

يقول في مسألة الحريم في باب موات الأرض:

وربما يقصد تتدركينا ... حافر الأبيار فكن أمينا
لذاك لا يحفر في مرعاها ... وذي نصيحة لمن وعاها
فهي تسير يوما أ ويومين ... وربما تسير فوق ذين
تقدم الكلام في الإحياء ... مسنده العرف بلا امتراء
وعرفنا اليوم على ما قيلا ... فدع ولا عن سخط خليلا
لأنه قد قاله في الدور ... والعرف يعتبر في الدهور[1]

1-1-(و) أحمد بن محمد أبات بن أحمد جد النزاري(ت:1317هـ/ 1899م)[2]

هذا الفقيه يعضد رأي الخراشي في اختلاف العرف يقول: " فبلادنا لا يستدل فيها اليوم بعرف أهل مصر التي بنى عليها الشيخ خليل وشراحه نصوصهم، فالجهاز عندهم لا يلزم المرأة إلا إذا كان صداقها عينا، ولا يلزمها إذا كان حيوانا أو عروضا، ولا يلزم أيضا إذا اسبق الصداق البناء. فإذا تبعنا قول خليل، وشراحه فلا يلزم المرأة عندنا جهاز أصلا؛ لأن أصدقتنا لا عين فيها أصلا، فالحاصل أن الشيخ خليل وشراحه مصريون بنوا أحكام الجهاز على أهل مصر"[3].

1- ابن البراء، المجموعة الكبرى، مج1، ص227

2- فقيه نحوي وقاض من قبيلة (لكلاكمة) الشرفاء، القاطنين بتكانت، له مؤلفات منها: (رسالة في الشروط في النكاح)، و(نظم الحلقي من الأفعال)، و(نظم خيار النقيصة في البيع)، و(نظم في معاني حروف الأدوات)، و(نظم في العقيدة)، و أنظام أخرى.

3- المرجع السابق، ص227

1-1-(ز): سيدي عبد الله ولد الحاج إبراهيم(ت: 1233هـ/1817م)[1]

ومع هذا الفقيه يبرز لنا لون آخر من ألوان النقد الفقهي اللاذع فعلى الرغم من أن الشيخ خليل يقدم لنا مختصره المفيد هذا على أنه تلخيص للأقوال المشهورة وما به الفتوى فإنه لم يخل من الأقوال الضعيفة يقول ابن الحاج إبراهيم:

"فينبغي للراغب في الأجر والخائف من الوزر إذا سئل عن مسألة أن لا يجيب بظاهر خليل حتى يطالع ويمعن النظر، هل له تقييد أم لا؟

أم له تخصيص أم لا؟ أو مشهور أم لا؟ وعلى أنه مشهور حتى يعلم هل جرى العمل المعتبر بخلافه أم لا؟.

ولا يعدل عن المشهور للعمل إلا إذا استمرت المصلحة التي بسببها جرى العمل كما تقدم"[2].

وذهب سيدي عبد الله إلى حد الإنكار على الناس شدة الاعتماد على خليل وكأنه يدعوهم إلى الأخذ بالأصول، أو على الأقل إشراك نصوص أخرى غير مختصر خليل في الاعتماد، يقول:

"وطلبة هذا الزمان أكثرهم على الحالة الأولى (وهي طبقة من الفقهاء التي يحرم أن تفتي إلا في مسألة نعلم أنها مستوفية القيود) لاسيما من يدعي الطلب من هذه البلدة، فإن معولهم على مختصر الشيخ خليل، وكم من مطلق فيه مقيد في غيره، وعام مخصص في غيره، وقد يمشي على غير

1- سيد عبد الله بن الحاج إبراهيم بن الإمام العلوي (قبيلة إدوعلي) أحد العلماء الكبار الذين ملأوا الدنيا وشغلوا الناس يقول عنه ابن الأمين، الوسيط، ص 38:"... علامة تحرير، طار ذكره وانتشر وأشتهر علمه في الآفاق وابذعر، ما عاصره مثله علما وفهما". وقال فيه الخضر بن ما يابى الجكني ".. هو سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم ذي العلم العميم والذوق السليم..." وأعطته العلوم بأزمتها فصار من علماء أئمتها، حاو جميع الفنون، كثير الشروح والمتون..." ابن الأمين، الوسيط، ص 39. من تآليفه مراقي السعود وشرحه، نشر البنود على أصول الإمام مالك رضي الله عنه، ونور الأقاح، وشرحه فيض الفتاح (وهو في علم البيان) وطلعة الأنوار؛ (نظم في مصطلح الحديث وشرحه كذلك ... إلخ). راجع عنه أحمد بن الأمين، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، طبع بعناية فؤاد سيد، ط6، مكتبة الخانجي، القاهرة: 2008، ص 37-40. والتجاني ولد عبد الحميد، سيدي عبد الله ولد الحاج إبراهيم بين مقتضيات الأحوال في المجال ودوافع الرغبة في التجديد وسد الفراغ، ط1، المطبعة الوطنية، انواكشوط:2010، ص 101-154.

2- ابن البراء، المرجع السابق، ص 227- 228.

المعتمد وإن كان قليلا فيغتر الحافظ بقوله:(مبينا لما به الفتوى)، وقد يخالف ما مشى عليه من المشهور ما به العمل، وما به العمل مقدم على المشهور كما تقدم في نص العمليات"[1].

ومن ذات السياق ينطلق النابغة الغلاوي[2] في أرجوزته (بواطليحية)

قائلا:

ورب من يقدح في الحكم وإذا ... لم يك من متن خليل أخذا

وذاك من قصوره وجهله ... وقلة العلم بموت أهله

فليس من قوادح الدليل ... أن لا يكون الحكم في خليل

فرب قول في خليل ضعفا ... يحرم الإفتاء به وزيفا

طالع شروح الشيخ أو فتح اللطيف[3] ... في ذكر ما ورد فيه من ضعيف[4].

غير أن جل علماء بلاد شنقيط انبهروا بمختصر خليل، وتسابقوا نحو شرحه.

1- نفسه، ص228.

2- محمد (النابغة) بن عبد الرحمن بن عمر بن بنيوك(المتوفى:1245هـ/1829م)، فقيه متفنن، ونظّامة و مؤلف، من قبيلة الأقلال (البكريين)، له آثار كثيرة و متنوعة منها هذا النظم المسمى: (بواطلحية)؛ وهو نظم في المعتمد من الكتب، والفتاوى على مذهب مالك، وله (شرح على المختصر)، (وشرح على كتاب أبي مدين في التصوف)، و(شرح الهمزية للبوصيري)، و(نظم العدة في أحكام الردة)، و(شرح إضاءة الدجنة للمقري)...

3- (فتح اللطيف في تخريج ما في المختصر من الضعيف) وهو كتاب تتبع فيه صاحبه القاضي سنبير الأرواني (المتوفى:1180هـ/ 1772م) تتبع فيه ما في (المختصر) من الأقوال الضعيفة، وزاد عليه أحد علماء ولاته؛ وهو محمد عبد الله بن محمد بن اندوضة المحجوبي بكتاب سماه: (التوفير فيما أهمله القاضي سنبير). ابن حامد، الحياة الثقافية، ص12.

4- النابغة الغلاوي، نظم بو اطلحية، تحقيق ودراسة يحي بن البراء، ط1، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، مكة المكرمة:2002، ص 139- 141.

2- شروح الشناقطة على (مختصر خليل)

لقد عمد الكثير من العلماء الشناقطة إلى وضع الشروح والهوامش والطرر حول (مختصر خليل)، فمنهم من شرحه كلا، ومنهم من شرح بعض أبوابه، ومنهم من وضع شرحا أو تبسيطا على الشروح الأخرى، وقد أخذنا نماذج من هؤلاء العلماء، وهي كالآتي:

- **أبوبكر بن محمد بن الحاج أحمد بن اند عبد الله (ت:1208هـ/ 1793م)** له شرح على (مختصر خليل) إلى باب الحج[1].
- **أعمر بن الفالي بن بد الإبييري (ت:1284هـ/ 1867م)** شرح على (مختصر خليل)[2].
- **الطالب أحمد بن محمد راره التنواجيوي، (ت:1210هـ/ 1795م)**، ألف معينا مفيدا على (مختصر خليل)[3].
- **الشيخ سيديا بن المختار الهيبه بن أحمد دوله بن أبابك بن انتشايت1284هـ/ 1868م** شرح باب الفرائض من (مختصر خليل)[4].

1- هو فقيه متمكن من قبيلة لمحاجيب سكان ولاته، له آثار أخرى منها: (شرحه لبعض المدونة)، و(تبصرة ابن فرحون)... إلخ، راجع عنه فتح الشكور، ص 81-82.

2- ابن البراء، م. س، مج1، ص220.

3- عالم جليل ذو معرفة واسعة، وصيت ذائع من قبيلة تنواجيو الشرفاء، انتفع به الكثير من الناس. له مؤلفات منها: (معين على أم البراهين)، و(معين على ألفية ابن مالك)... راجع: البرتلي، فتح الشكور، ص 59-61. فقد عقد له ترجمة وافية. وعن قبيلته راجع أبول مارتي، القبائل البيظانية، ترجمة محمد محمود ولد ودادي ، د- د، د- ت، ص 385-402.

4- هو فقيه علامة، وصوفي كبير، كان من أبرز تلامذة المختار الكنتي الذين نشروا القادرية المختارية في منطقة المغرب والجنوب الغربي الموريتاني، وهو من قبيلة أولاد ابييري التروزية، لمع نجمه كمصلح اجتماعي، وعالم صوفي مصدر. له تآليف عديدة منها: (شرح القاموس) و(شرح لامية الأفعال)، ومؤلفات أخرى في مختلف الفنون المعرفية. ابن الأمين، الوسيط، ص 240-243. وابن البراء، المجموعة الكبرى، مج2، ص125-127. و كذلك: Stwart (c.c), Islamand social order in mauritania,oxford 1973. حيث تعتبر هذه الدراسة أهم دراسة أنجزت عنه.

- **عبد الله بن الفقيه الطالب أحمد بن الحاج مصطفى الغلاوي:(ت:1200هـ، 1795م)** قام باختصار (مختصر خليل)[1].
- **عبد الله بن عبد الرحمن التشمشاوي الديماني الملقب بالوالد (ت:13-1214هـ/ 1799م)** له شرح يسمى: (شفاء الغليل على مختصر خليل)[2].
- **عبد المالك بن النفاع، (ت: 1252هـ/ 1836م)**، له حاشية على المختصر تسمى (التسيير والتسهيل من باب الزكاة إلى آخر مختصر خليل)[3].
- **الفاضل بن أبي الفاضل الحسني(ت:12هـ/18م)** له (طرة) على مختصر خليل[4].
- **الكصري بن محمد بن المختار بن عثمان بن الكصري (ت:1235هـ/ 1820م)** شرح جيد (لمختصر خليل) أسماه (فتح الجليل)[5].
- **محمد والد بن المصطفى بن خالنا (ت:1212هـ/1797م)** له شرح قيم على (المختصر) سماه:(المعين)[6]

1- كان فقيها ضليعا، وشاعرا مجيدا من قبيلة لقلال (البكريين) ترجم له البرتلي ترجمة وافية في كتابه فتح الشكور، ص 170-173.

2- أحد الفقهاء الأفذاذ، عرف عنه شدة لطفه بتلامذته، وحنوه عليهم لذلك لقبوه بالوالد. ترجم له البرتلي، فتح الشكور، ص 173.

3- ابن حامد، الحياة الثقافية، ص9. وذكر ابن البراء في المجموعة الكبرى، مج1، ص219 أن مؤلف هذا الكتاب هو أحمد بن عبد المالك بن النفاع (المتوفى:1303هـ/1886م) و لا ندري من أين استقى هذه المعلومة.

4- عالم جليل، وله شهرة واسعة من قبيلة إدابلحسن البارزة، يصفه ابن حامد في الحياة الثقافية، ص8، قائلا بأنه:" شيخ الشيوخ".

5- فقيه نوازلي عالي الكعب، وقاض مشهور من قبيلة إديلب، أسس محظرة كبيرة انتفع بها خلق وافر، كان قاضيا ومفتيا في مدينة النعمة. له آثار منها: نوازله الضخمة التي جمع فيها الكثير من فتاوى وأجوبة من سبقوه من علماء المنطقة. راجع المحجوبي، منح الرب الغفور في ذكر ما أهمل صاحب فتح الشكور، دراسة وتحقيق وتقديم الهادي المبروك الدالي، ط1، مطابع الوحدة العربية، بنغازي:2001، ص91.

2- أحد العلماء النجباء، والفقهاء النبهاء، والمؤرخين النسّابين، والشعراء الصوفيين، من قبيلة أولاد ديمان المشهورة، له مؤلفات عديدة منها: (كرامات أولياء تشمشة)، و(كتاب في أنساب قبائل الصحراء القصوى)، و(كتاب شيم الزوايا).. ينظر له: ابن حامد، الحياة الثقافية، ص9. وابن البراء ، المجموعة الكبرى، مج2، ص265-266.

- **محمدن بن محمد الأمين بن محمدن (آبه) بن المختار بن اتفغ موسى (ت:1272هـ/ 1856م)** له نظم عقد به (مختصر خليل)[1].
- **محمد عبد الله ولد الشيخ أحمد ولد محمد الأمين (ت بعد: 1297هـ/ 1879م)** شرح جزء من (مختصر خليل)[2].
- **محمد لولي بن عبد الله اليعقوبي بن أحمد بن أبي حامد (ت:1277هـ/ 1860م)** شرح فرائض خليل[3].
- **محمد بن محمد الصغير بن انبوجه (ت:1275هـ/ 1858م)** كتاب (الركب الجليل في آثار من أنكر تقليد الشيخ خليل)، وتعليق على مختصره[4].
- **المصطفى بن أحمد فال بن سيدي بن أحمدان (ت:1285هـ/ 1868م)** (التحفة) شرح فيها أنكحة (مختصر خليل)[5].

خاتمة

لقد أفلح علماء شنقيط في مساعيهم الحثيثة نحو جلب علوم ومعارف بلاد المشرق والمغرب الإسلاميين، وعقد علاقات دينية وثقافية وثيقة العرى وصادقة الود كل هذا حدث رغم بعد بلاد

1- فقيه وشاعر ولغوي من قبيلة إديقب. له مؤلفات منها إلى جانب ما ذكرناه: (نظم التسهيل لابن مالك مع استدراكات عليه)، و له (ديوان شعر)، ابن البراء المجموعة الكبرى، مج2، ص 215.

2- فقيه ونحوي من قبيلة تجكانت. له تآليف منها: (منظومة المواساة في الفقه)، و(نظم في أحكام الطهارة)، و(نظم زكاة الفطر)، و(شرح على قصيدة بانت سعاد)..إلخ. ابن البراء، المرجع السابق، ص 228.

3- فقيه صوفي ومنطقي من الشرفاء القاطنين في تندغة (اركاكنة) له آثار عديدة منها: كتاب أسماه (الحشرات) يشاكل كتاب: (حياة الحيوان)، ورسائل في (علم المنطق)، وكتاب في (السلم والقرض)، و(لأحكام الفقهية)، و(المتقارب في غريب الحديث).ابن البراء، المرجع السابق، ص 238.

4- فقيه مشهور وصوفي بارز، وشاعر مفلق من قبيلة إدوعلي. له مؤلفات عديدة منها: (النفحة الأحمدية)، و(الجيش الكفيل)، اشتهر في الدفاع عن التجانية والتصدي لخصومها، ترجم له المحبوبي، منح الرب الغفور، ص 167، و ابن انبوجه، ضالة الأديب، عقد له ترجمة كبيرة تبدأ من: ص 54 وما بعدها من الصفحات.

5- فقيه متميز من قبيلة إدواعلي. له مؤلفات منها: (مقتنص الشوارد وشرحه في الفقه)، و(شرح نظم المفيد للخراشي)...إلخ. ابن حامد، م. س، ص9.

شنقيط عن هذه الأقطار وصعوبة الطريق وخطرها. ولكن ذلك ما زاد العلماء وطلبة العلم في بلاد الإسلام شرقا وغربا إلا إصرارا على نشر روح الإخاء والمحبة بين آظار الإسلام في مختلف مناكب الأرض، وكان لبعض حكام وسلاطين هذه الآفاق الدور المتميز في احتواء هذا التبادل الثقافي والديني ودعمه ماديا ومعنويا.

والشيء الذي يمكن تمييزه في هذه العلاقة أن الششناقطة تحولوا من طور طلبة العلم الباحثين عن الإجازة إلى مرحلة الندية ثم انتهاء بمرحلة التميز على أضرابهم في المشرق والمغرب الإسلاميين، وظلت بلاد شنقيط من ذلك العهد مرادفة للعلم والمعرفة ورمزا من رموزه ، وإن أطلق عليها فيما بعد بلاد المليون شاعر فكان حري بها في ذلك العهد أن تسمى بلاد المليون فقيه وعالم .

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المخطوطات

- سيدي عبد الله/ الحاج إبراهيم في مؤلفه: (صحيحة النقل في علوية إدواعل و بكرية محمد قل)، المعهد الموريتاني للبحث العلمي، مسجلة تحت رقم:3406.
- الطالب أحمد ولد أطوير الجنة، رحلة المنى والمنة، (مخطوط).
- الغلاوي الحاج حمى الله ، تتميم رد الفقيه بن آغبدي الزيدي على الخرشي، (مخطوط)، المعهد الموريتاني للبحث العلمي، محفوظة تحت رقم:3211.

ثانيا: الكتب المطبوعة والمقالات

- ابن الأمين أحمد، الوسيط، طبع بعناية فؤاد سيد، ط6، مكتبة الخانجي، القاهرة:1901.
- ابن البراء يحيى، المجموعة الكبرى، نشر مولاي الحسن ولد المختار ولد الحسن، المكتبة الوطنية، نواكشوط: 2009.
- ابن حامد المختار، حياة موريتانيا(الحياة الثقافية)، الدار العربية للكتاب، تونس– طرابلس: 1990.
- ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق محمد سعيد جاد الحق، ط2، مطبعة المدني، دار الكتب الحديثة، القاهرة: 1966.

- ابن الحاج حمى الله الغلاوي سيدي عبد الله الشنقيطي، نظم الأخضري في الفقه المالكي، ط2، مكتبة الرشاد، انواكشوط: 2006.
- ابن سيد محمود عبد الله الحاجي، ضمن كتاب الغلاوية للشيخ سيد محمد الخليفة الكنتي تحقيق حماه الله ولد السالم، منشورات معهد دراسات الوحدة الإفريقية، الرباط: 2005.
-ابن عبد الوهاب الناصري صالح، الحسوة البيسانية في الأنساب الحسانية، تحقيق الحسن بن صالح، ط1، المطبعة الجديدة، نواكشوط:1993.
-ابن عبد الله عبد العزيز الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية، مطبعة فضالة، المحمدية 1976.
- ابن عبد الحميد التجاني، سيدي عبد الله ولد الحاج إبراهيم بين مقتضيات الأحوال في المجال ودوافع الرغبة في التجديد وسد الفراغ، ط1، المطبعة الوطنية، انواكشوط:2010.
- ابن انبوجة سيدي عبد الله بن سيدي محمد بن محمد الصغير العلوي التشيتي، ضالة الأديب، ترجمة وديوان سيدي محمد بن محمد الصغير ابن انبوجة العلوي، تحقيق: أحمد ولد الحسن، الإسيسكوتونس1996.
- ابن الشيخ بربانه ابجيدة، أعلام الشناقطة في الحجاز والمشرق، ط1، دار النشر الدولي، الرياض:2009.
- البرتليالطالب أحمد بن أبي بكر الصديق،فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني ومحمد حجي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت:2007 .
- السوسي محمد المختار: المعسول، (طبعت أجزاؤه متفرقة، مطبعة فضالة، المحمدية:1960، ومطبعة النجاح، الدار البيضاء:1961و62.
- السملالي العباس بن إبراهيم المراكشي، الإعلام بمن حل مراكش واغمات من الأعلام، المكتبة الملكية، الرباط:1974.
- العربي بن السائح، بغية المستفيد، لشرح منية المريد، دار الفكر، بيروت:1962
- الغلاوي النابغة، نظم بواطلحية، تحقيق ودراسة يحي بن البراء، ط1، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، مكة المكرمة:2002 .

- الفاسي عبد الحفيظ ، معجم الشيوخ المسمى رياض لجنة أو المدهش المطرب، صححه وخرج حواشيه وعلق عليه عبد المجيد خيالي، ط1، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت:2003.
- الكتاني عبد الحي بن عبد الكبير، فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم و المشيخات والمسلسلات، طبع بعناية إحسان عباس، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت: 1982.
- المحجوبي أبو بكر بن أحمد المصطفى، منح الرب الغفور في ذكر ما أهمل صاحب فتح الشكور، دراسة وتحقيق وتقديم الهادي المبروك الدالي، ط1، مطابع الوحدة العربية، بنغازي:2001.
- مارتي أبول، القبائل البيظانية في الحوض والساحل الصحراوي، ترجمة محمد محمود ولد ودادي، د- د، د- ت.
- النحوي الخليل، بلاد شنقيط المنارة والرباط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس:1987.

ثالثا: المصادر الأجنبية

Stwart (c.c), Islam and social order in mauritania, oxford 1973.

الكتابة الإلكترونية في المجتمع الموريتاني المعاصر

مريم بنت محمد المصطفي ولد الجيد
أستاذة متعاونة

المقدمة

شهد المجتمع الموريتاني المعاصر طفرة في الكتابة الالكترونية في السنوات الأخيرة بغض النظر عن طبيعة تركيبته، لكن التساؤل المطروح هل ترقى هذه المنشورات الإلكترونية رغم شيوعها، وذيوع صيتها إلى المستوى المطلوب؟ و ما نوع الكتاب و ما طبيعة المواضيع المتداولة؟ و ما مدى أهميتها في إطار البحث العلمي؟ و للإجابة عن التساؤل المطروح تم اعتماد التقسيم الآتي للموضوع:

1. أهمية التعليم

إن أهمية التعليم تتأتى من أهمية العنصر البشري في عملية التنمية الاقتصادية و الاستثمار فيه[1] حسب الكتابات و الدراسات الحديثة مقارنة بأهمية رأس المال الذي أعتبر المحرك الأساس لعملية النمو و التنمية في القرنين الماضيين[2]، و إذا كانت هذه الأهمية لا تتضح من خلال العصر الحالي و متطلباته فحسب، بل منذ بدء الخليقة، إذ كرم الله سبحانه الإنسان بالعلم و المعرفة, فعلم الإنسان ما لم يعلم، حيث علم آدم الأسماء كلها و أمر الملائكة بالسجود له[3]،كما أن أول ما خوطب به النبي ﷺ هو " اقرأ باسم ربك"[4] مما يفيد بأهمية و العلم ومكانته في رسالته و أولويته، أولويته، و كما يشهد بذلك الكثير من المواقف في سيرته مع صحابته، كحالات الزواج بمهور تتمثل في تعليم سور قرآنية، ومفاداة بعض من أسرى قريش في غزوة بدر مقابل تعليم الكتابة

1عبد الرحمن يسري أحمد و محمد محروس إسماعيل: قضايا اقتصادية معاصرة، جامعة الإسكندرية، 2000م، ص 12.

2 رمزي زكي: الادخار بالبلدان المختلفة اقتصاديا، معهد التخطيط القومي، القاهرة, 1964م, ص 3.

3عبد الرحمن يسري أحمد, محمد محروس، مرجع سابق، ص 71.

4 سورة العلق ، الآية (1).

والقراءة لبعض أبناء المسلمين، مما يبين أنه في الحرب و السلم ليست الأهمية للمال وحده بل للعلم أيضا. حالات يشهد بها التاريخ الإسلامي، تدل على مقام التعليم و التعلم لدى المسلمين، و إن كان من المفارقة أن نسبة الأمية لا تزال مرتفعة في بعض الدول الإسلامية و من أبسط تعاريف الأمية: أنها الجهل بالكتابة و القراءة تضاف إليها أميات أخرى كالجهل باستخدام الكمبيوتر، و وسائل الاتصال و التكنولوجيا الحديثة .

وقد ترجم الموروث الأدبي العربي أهمية العلم في الكثير من الثوابت؛ فربط بين مكانة الفرد الحالية بالمجتمع بعلمه وعمله بدلا من ارتباطها بنسبه، خلافا لما كان سائدا في عصور الجاهلية، و إن جاز التعبير؛ فإن الكتابة و القراءة وجهان لعملة واحدة هي العلم بالمعنى اليسير، ويعرف بعضهم التعلم بأنه تعديل للسلوك من خلال الخبرة[1]، و قد عرفه وثورندايك بأنه سلسلة المتغيرات في سلوك الإنسان إلا أن هيلكارد و سور يعتبر أن ليس كل تغيير هو بمثابة تعلم؛ نظرا لبعض التغيرات الناجمة عن النمو الطبيعي مثلا، فيميز بين عوامل نتائج التجربة و العوامل التي تحكمها الوراثة[2].

و على العموم؛ فإن الإنسان كلما أرتفع مستواه العلمي و المعرفي زاد إنتاجه، و تمكن من الوصول إلى اختراعات و ابتكارات جديدة، و قد أكدت الدراسات, منذ البحث الذي قام به الاقتصادي الأمريكي solow، رجوع نسبة مهمة من الناتج المحلي الحقيقي إلى رأس المال البشري؛ إذ لا يكمن تفسيرها بزيادة رأس المال المادي أو غيره من العوامل المادية ذات الأثر على الإنتاج[3]، ونورد بعض الإحصائيات؛ لتبيان استشراء ظاهرة الأمية, وللاستدلال؛ و إن كانت قديمة نسبيا.

تبين بعض الإحصائيات الواردة في هذا المجال أن البالغين الأميين العرب حول خمسة وستين مليونا ثلثهم من النساء[4]، كما يمثل معدل القراءة في سن الخامس عشرة فما فوق في عام 2003م في كل من الدول التالية الآتي: مالي، سنغال، بنغلادش، موريتانيا، اليمن 19%,

---

1 مصطفى ناصف: نظريات التعلم، ترجمة علي الحسين حجاج، المجلس الوطني للثقافة و الفنون, الكويت, 1983م, ص 18.

2ترجمة علي حسين الحجاج: ذات المرجع, ص 20.

3 عبد الرحمن يسري أحمد: المرجع السابق, ص 13.

4 أنظر أيا من كتب السيرة النبوية، غزوة بدر تحديدا.

39%،41%،41,%39%و هو ما يعكس ارتفاع معدلات الأمية في هذه الدول؛ إذ تجاوزت خمسين في المائة في بعضها في حين بلغت ثمانين في المائة في بعضها الآخر[1]، على سبيل المثال موريتانيا ومالي.

2. أشكال التعليم السائدة في موريتانيا:

يسود في موريتانيا شكلان من أشكال التعليم، هما العصري و الأصلي (المحظري) و إن كان الأخير لا يقل أهمية عن الأول، من حيث الانتشار و خاصة في القرى و المناطق الريفية البدوية، أما انتشاره في المدن الكبيرة، فيأخذ شكل التعليم الموازي لأصحاب التعليم العصري، فيكون بذلك تعليمهم مزدوجا (عصريا – أصليا) و قد يقتصر ذلك على فترات محددة موسمية أو على مدار السنة.

ا – التعليم العصري:

هو تعليم يقوم على النمط الغربي: النظام و التنظيم، وقد نشأ في موريتانيا مع دخول الاستعمار لها سعيا منه لاستقطاب الأجيال الصاعدة وتجنيدها آنذاك، وربطها بالثقافة الأجنبية، و إن كان قد لقي معارضة قوية من المجتمع عن طريق التعليم الأصلي، و يخضع بمراحله المختلفة و أطيافه لوزارة التعليم، فيخضع التعليم الأساس و المتوسط و الثانوي لإدارة وزارة التهذيب الوطني، أما التعليم الجامعي العالي، فتديره وزارة التعليم العالي، موحدة مناهج التعليم المطبقة في التعليم العصري في موريتانيا بشقيه العمومي و التجاري، وإن كانت لوائحه التنظيمية تختلف جزئيا من حيث منح هامش حرية يضمن بعض الخصوصية للتعليم الخاص سعيا لرفع مستوى كفاءته و جودته[2].

يسود في موريتانيا نمط التسلسل التدريجي للتعليم، كما في جميع أنحاء العالم المعاصر من أساس فمتوسط و ثانوي، فجامعي و دراسات عليا[3]، كما يلاحظ في السنوات الأخيرة أن التعليم العصري

1البنك الدولي: تحسين مناخ الاستثمار من أجل الجميع تقرير التنمية في العالم, 2005م، مركز الأهرام للترجمة, ص 262 – 263.

2نلاحظ تراجع دور الرقابة من قبل الوزارات المعنية على المدارس التجارية (ما يعرف بالحرة) لمستويات التعليم الأساس و المتوسط

3 التعليم العالي، ما بعد الجامعي ما يزال في طور النشأة.

شهد إضافات نوعية, تمثلت في نمو التعليم التجاري " الحر " تستقطب شريحة مهمة من المستويات الأساسية و المتوسطة و بعض الجامعات, إضافة إلى ارتفاع نسبة التمدرس في موريتانيا منذ العقد الماضي. إلا أن نسبة التسرب من التعليم ما تزال ملحوظة خاصة في سنوات نيل الشهادات و بالأخص "بكالوريا" التعليم الثانوي، و يسود نمط الازدواجية في التعليم، من ازدواجية اللغات (عربي – فرنسي) (عربي – تركي) في بعض المدارس و فروع لبعض الجامعات الأجنبية، كما توجد ازدواجية التعليم العمومي و الخصوصي، إضافة للعصري و الأصلي.

ب . التعليم الأصلي:

تسمية تطلق على التعليم المحظري، وقد ظهرت المحظرة الموريتانية مع قيام[1] الدولة المرابطية؛ إذ شكل الرباط الذي أقامه عام 437هـ يوسف بن تاشفين451هـ النواة الأساسية لهذه المحظرة[2]، و المحظرة مؤسسة تعليمية تقوم بنشر تعاليم الدين الإسلامي و العلوم الشرعية بصفة عامة، و إن كان من الملحوظ تواضع الشكل العام للمحظرة؛ نظرا لارتباطها، في الغالب بالبدو – و إن أصبحت بعض المحاظر توجد في المدن – إلا أن مخرجاتها على درجة من الجودة، نظرا للكفاءة و الحرص على الإتقان و قدسية التعليم المحظري لدى الموريتانيين، و توجد محاظر مشهود لها بالكفاءة في كل من العصابه وتكانت و الترارزة[3]، أي أن التعليم الأصلي نمط من التعليم رافق المجتمع الموريتاني، منذ بدايات تشكله و حتى الآن، فقد ساعد في إعاقة أو عرقلة مسيرة المستعمر بموريتانيا و ما يزال هذا النمط من التعليم موجودا و من الملحوظ – رغم عدم توافر إحصائيات عن حجمه، حدوث توسع في هذا التعليم في السنوات الأخيرة بسبب عودة بعض الشرائح الاجتماعية إلى هذا التعليم منفردا أو مزدوجا مع العصري للفئة العمرية تحت سن الخامس عشرة.

---

1 كان سكان هذه البلاد منذ دخول الإسلام عام 40 هجرية يعلمون و يتعلمون في بيوتهم ومساجدهم انتشار الإسلام و الرحلة إلى الحج في القرن 3هـ عندما حج أبو عبد الله محمد بن تيطاويه اللمتوني.

2 كتب التاريخ ، الدولة المرابطية، و تاريخ المحظرة الموريتانية.

3 ولايات من الجنوب و الغرب الموريتاني.

ويدل صمود هذا النمط من التعليم على مدار الزمن على إمكانية استغلاله لرفع مستوى الفرد و الجماعة – مع الإشارة لما يحظى به من قدسية يستمدها من كونه وسيلة تعليمية دينية إسلامية، و من المعروف أن الإسلام هو الدين السائد في المجتمع الموريتاني –و ذلك إذا تم تحسين الشكل العام للمحظرة بتقديم الدعم لها في إطار برنامج حكومي جاد و عملي أو حتى في إطار إقليمي بين الدول نظرا لأهمية المحظرة لكل المسلمين.

3. العلاقة بين السكان و التعليم:

يقول بعضهم بوجود علاقة تبادلية بين السكان و التعليم؛ ففي حين يؤثر التعليم على السكان، وبالأخص من خلال تعليم المرأة، فيؤثر التعليم على السكان من خلال وضعيه الإستاتيكي و الديناميكي[1]، فيؤثر بذلك على تخطيط التعليم من خلال تأثير الشرائح العمرية على نسب القبول المخططة لاستيعابهم في التعليم الابتدائي، و يحدد التوزيع الراهن للعمالة حسب الأنشطة الاقتصادية و المهن المختلفة، فيحدد خطة التعليم و التأهيل المهني و التدريب بالدولة و يرى بعضهم الآخر أن السكان يمثلون أداة ضغط على أجهزة التعليم[2]، فإن لم يتم استيعابهم ترتفع بذلك الأمية، و يتدهور مستوى التعليم بسبب الاكتظاظ، كما يؤثر التعليم على النمو السكاني مما يؤدي إلى تحجيم الأسرة و بالتالي الارتقاء بمستواها، و تشير الإحصائيات الواردة بالتعداد العام للسكان والمساكن بموريتانيا لسنة 2013م إلى أن حجم الأسرة في موريتانيا 6.1 فردا، هي أقرب للارتفاع منها للانخفاض، ويعتبر المستوى التعليمي للسكان أحد السمات الأساسية للسكان إلى جانب نمو السكان و التركيبة الفئوية العمرية و النوعية، و قوة العمل، إضافة للتأثير المتبادل بينه و حجم السكان و نمو الأسرة؛ لذا سنورد بعض الإحصائيات تهم بعض دول المنطقة العربية و الإسلامية، و لندرة الإحصائيات الحديثة؛ فإننا نعتمد على إحصائيات قديمة نسبيا لنتبين الوضع العام السائد بهذه الدول. اعتمادا على بعض مؤشرات التنمية البشرية و التنمية الإنسانية و تشير هذه الإحصائيات إلى حدوث فجوة كبيرة بين مخرجات النظم التعليمية و احتياجات سوق العمل، و إلى ارتفاع متوسط نسبة البطالة، فيبلغ 15%و هي من أعلى النسب في العالم، و أن كل واحد من

---

1 عبد الغني و وصال: مؤتمر السكاني الإقليمي العربي، القاهرة، 1996م.

2المرجع السابق, ص 80.

خمسة مواطنين يعيش على أقل من دولارين أمريكيين في اليوم، إضافة إلى القيود على الحرية الفردية[1].

مما يثير مسألة الفقر و ما للبطالة عليه من أثر، فالعاطل عن العمل في الأسرة الفقيرة يكون عبئا زائدا, و إن أنجب يضيف عبئا جديدا على المجتمع، مما يؤدي إلى تعميق مشكلة الفقر مما يوجب على الحكومات وضع خطط تعليمية للحد من الفجوة المذكورة و تقليصها إلى مستويات تؤدي إلى تخفيض البطالة مما يحسن من مستويات دخول الأفراد و الأسر، فالدخل القومي، وتبين بعض المؤشرات أن موريتانيا قد احتلت المرتبة الرابعة والتسعين على مؤشر التنمية البشرية ضمن إحدى عشرة ومائة دولة على مستوى العالم لعام 1998م، في حين كان موقعها مائة وثمان على مؤشر التنمية الإنسانية, أما الإمارات، فكانت بالمرتبة 34-74 على التوالي و تركيا 56-67 ماليزيا 42-59، موزنبيق 107- 81، المغرب 79 - 79، السنغال100- 89، مالي 105 - 86، الجزائر 68-97 تبين هذه الأرقام حدوث فجوة ما بين المؤشرين (حيث حالة التماثل الوحيدة بين المؤشرين في المغرب)؛ إذ احتلت ذات الترتيب "79" و سنورد الفرق بين المؤشرين و تعريف الفقر حسب الأمم المتحدة.

تقرير التنمية البشرية الأول 1990م:

إن تقرير التنمية البشرية الأول1990م يعتمد مؤشرا مركبا من ثلاثة متغيرات لقياس التنمية البشرية و هي:

- ✓ العمر المتوقع عند الميلاد
- ✓ نسبة البالغين الملمين بالقراءة و الكتابة، مجموع نسب الالتحاق بمستويات التعليم المختلفة لتمثل المعرفة
- ✓ الناتج المحلي الحقيقي للفرد (مقاسا بالدولار الأمريكي) يمثل مؤشرا بديلا يبين الموارد المطلوبة لأقل مستوى معين

مؤشر التنمية الإنسانية 2002م:

إن مؤشر التنمية الإنسانية يعتبر إطارا بديلا صدر عام2002م, يقوم على ستة متغيرات هي:

---

1 تقرير التنمية الإنسانية العربية العام2002م، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي, ص 48.

- العمر المتوقع عند الميلاد, كمقياس للصحة العامة
- التحصيل العلمي، كما في المؤشر السابق بالنسبة المقياس التنمية البشرية
- مقياس الحرية معبرا عن مدى الحريات المدنية و السياسية
- مقياس تمكين النوع معبرا عن مدى توصل النساء للقوة في المجتمع
- الاتصال بشبكة المعلوماتية الدولية و يعكس حقيقة المعرفة
- انبعاث ثاني أكسيد الكربون للفرد، لقياس الأضرار البيئية [1]

و من الملحوظ التوسع المستمر في المتغيرات, حيث أضيفت متغيرات جديدة إلى مؤشر التنمية البشرية، مثل التركيز على مساهمة المرأة في المجتمع و مدى التواصل مع العالم و التوسع المعرفي عبر الاتصالات الدولية و مدى سلامة البيئة، مما يبين التركيز و التوسع في مؤشرات المعرفة والحرية وإلغاء متغير الدخل (الذي كان أساسيا في مؤشر التنمية البشرية) مما يثير مسألة اختلاف رؤية برنامج الأمم المتحدة الجديد عن السابق – و رغم مقارنة دور مستوى الدخل و الثروة و الملكية في الفكر الاقتصادي بشقيه الرأسمالي الغربي و الاشتراكي الشيوعي على مر العصور، و دورهما في الاقتصاد لإسلامي، و أهميتهما للتنمية الإنسانية و الكونية، و اختلاف الآراء حول طبيعة العلاقة القائمة بين السكان و المستوى التعليمي ثم العملية التنموية – إلا أنه يمكن القول: إن ارتفاع نسبة المتعلمين و المؤهلين في مجتمع ما يترك أثرا إيجابيا في التركيبة الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و العادات و التقاليد و التوجه العام للمجتمع[2] و هو ما يستدعي دراسة المؤشرات السكانية و ربطها بالتعليم و سوق العمل و تخطيط التعليم وفقا لتلك الأهداف و الأولويات.

---

1 أشرف محمد دوابه، مرجع سبق ذكره, ص 49.

2موسى ضرير، أثر التعليم على السلوك الإيجابي للجمهورية العربية السورية، مؤتمر السكان الإقليمي العربي 1996م، ص 127.

4. النشر عبر الشبكة العنكبوتية بموريتانيا:

إن المجتمع الموريتاني، و إن كان يوصف بارتفاع نسبة الأمية فيه[1]، إلا أنه يوصف بأنه مجتمع شاب أيضا[2]؛ إذ تشير الإحصائيات إلى أن التركيبة العمرية للمجتمع الموريتاني فتية؛ إذ تتمثل القاعدة العريضة للهرم السكاني في الفئة العمرية ما دون السن الخامس عشرة، حيث تمثل 75% من إجمالي سكان الدولة للعام 2013م، و تبين إحصائيات عامي(2000م ،2013م) أن إجمالي السكان بموريتانيا قد زاد بنسبة 37%خلال السنوات الثلاث عشرة الماضية, فبلغ3458990 نسمة لعام 2013م في حين كان يصل 2508159 نسمة بتعداد عام 2000م أي بزيادة حجمها 950831 نسمة، و يمثل إجمالي الإناث من إجمالي السكان 1755527 نسمة لعام 2013م أي بنسبة قدرها 50,7%, أما الذكور، فبلغوا 1707463 نسمة أي نسبة 49,3%من إجمالي السكان[3]. و يتضح من هذه النسب زيادة عدد الإناث على الذكور بنسبة 1,4 %مما يستدعي الوقوف عند هذه النسبة ، لما يترتب عليه من أهمية التركيز على دور المرأة بالمجتمع، فلم تعد نصف المجتمع فقط بل تجاوزت النصف من ما يترتب عليه ضرورة تعليم المرأة و تكوينها و تدريبها لتقوم بمسؤوليتها كاملة كحسبة مهمة من المجتمع– فاقت أعداد الرجال– و لكونها تربي الباقي من المجتمع

أ- رواد الشبكة من ذوي التعليم العصري:

إن الشباب هم شريحة جيل الانترنت و مستخدميها بغض النظر عن طبيعة المكتوب وماهيته أو المنشور، لذا، فجل المنشورات الالكترونية تصدر من هذه الفئة، و إن كنا نلاحظ ارتفاعا و تزايد هذه الشريحة " شباب الانترنت"، فذلك يعود في جزء منه إلى انتشار أو توسع مجال الشبكة العنكبوتية على الأراضي الموريتانية في الأساس، وإلى مواقع التواصل الاجتماعي عبر " الداخل و الخارج " المحلية و العالمية[4]، تضاف إليها شريحة الأطفال[1] حيث يلاحظ إقبال كبير للأطفال على

1المكتب الوطني للإحصاء، وزارة التخطيط، مرجع سبق ذكره، ص 10.

2 النسب المئوية محسوبة من الباحثة .

3 النسب المئوية محسوبة من الباحثة .

4 و إن كنا نتحفظ على بعض هذه المواقع لشيوع الكثير من الأخطاء غير المقبولة: عرفا و شرعا.

الانترنت سواء كانوا أطفالا منتظمين بالمدارس أو متسربين من التعليم و هو ما يترتب عليه حتمية وجود رقابة عامة على النشر عبر هذه الشبكة من المصدر العام عبر الدولة و رقابة خاصة داخل المقهى الواحد لخصوصية الطفل و تكوينه و المحافظة على بناء شخصيته في إطار يضمن له الاستفادة من المعارف و الاطلاع، مع مراعاة ألا يتعرض لمواقع قد تضر البناء القيمي لديه.

ب – رواد الشبكة من ذوي التعليم الأصلي (المحاظر):

و تتمثل في شريحة علماء الدين و طلاب المحاظر و أصحاب المستويات المتقدمة في المدرسة التقليدية (المحظرة)، و من الملحوظ توارد بعض أفراد و شخصيات هذه الشريحة. إلا أن ذلك للاطلاع بعيدا عن النشر في حين أن المجتمع بأمس الحاجة إلى مثل هذه الأقلام لإبداء المناهج الفكرية الإسلامية و إسقاطاتها على التعليم، نظرا لسهولة أدوات التعليم الأصلي و يسره و انخفاض تكاليفه في الأرياف و الحواضر؛ فإنه يصلح كتعليم بديل يرفع من مستوى الفرد في كافة مراحله العمرية[2]، مما يمكن أن يسهم في الحد من انتشار أمية القراءة و الكتابة و تفشي الجهل في تلك المناطق و خاصة منها ما لا يخدمه موقعه الجغرافي بسبب وعرة الطرق أو بعد المسافة عن المدن و المراكز الإدارية، و يعد هذا أقل وظائف المحظرة – و إن كان تعليم الكتابة والقراءة أول خطوة على طريق العلم، فمن المؤكد أن المحاظر بإمكانها تخريج فقهاء أجلاء و علماء أكفاء في البوادي و القرى و المدن لا يقل مستواهم العلمي عن العلماء خريجي التعليم العصري في علوم الشريعة الإسلامية, وللمحظرة ميزة تتمثل في إمكانية استقطابها للمتسربين من التعليم العصري – وخاصة الذين يصعب التحاقهم به ثانية, من ما يجعلهم عرضة للجهل وبالأخص المتسربين من المستويات الأساسية والمتوسطة – فقد يبرعون في مجالات الأدب والفكر الإسلامي, من ما يجعلهم أفرادا منتجين بالإمكان الاستفادة من علمهم، لتخريج مجموعات أخرى, بدل بقائهم في دائرة التسرب

---

1 الطفل حسب تعريف الأمم المتحدة دون سن الثامن عشرة, وفي موريتانيا تدل الإحصائيات إلى أن من هم دون الخامس عشرة يمثلون 75% كما ورد سابقا.

2 فالمحاظر لا تقتصر على تعليم الصغار و إنما لكافة الأعمار و المستويات فتقدم العلوم الشرعية و ما يرتبط بها من علوم أخرى؛ فهي جامعات بدوية راحلة تبدأ من الروضة إلى الدراسات العليا فما فوقها كما يدل مستوى خريجيها مثل سيدي عبد الله ولد الحاج إبراهيم و بداه ولد البصيري و محمد سالم ولد عدود ومحمد ولد سيدي يحي

وانحطاط المستويات العلمية من ما يجعلهم عرضة للتخلف الفكري ويصيرون عبئا على الاقتصاد الوطني.

ج – نوع الكتاب و طبيعة المواضيع المتداولة بالنشر عبر الانترنت:

مما تقدم، فإن الكتاب أو الناشرين يتمثلون في فئة الشباب [1] (رغم وجود طاقات كبيرة غير مستقلة من مفكرين عصريين و باحثين أكاديميين، و وجود مكتبات ثرية في شتى المجالات لأجيال خلت، بعضها ما يزال حاضرا) و قلة من الأكاديميين و الباحثين تختلف أعمارهم و اختصاصاتهم. و تختلف المواضيع المتداولة حسب الفئة والاهتمام، وإن كانت الفئات المختلفة قد تشترك في تناولها لموضوع معين، حسب أهميته و موقعه من الأحداث و حسب طبيعة المواقع, من سياسية إلى أدبية, ومن الأدب العربي إلى الأدب الشعبي و التراثيات، و المواقع الاجتماعية و المواقع العلمية المتخصصة و المواقع الشاملة, لكن الطابع الغالب يكون في شكل تعليقات و ردود تتداول المواقع الاجتماعية و العامة، و بعض المقالات قد تخل بقواعد البحث العلمي، مواكبة للسرعة أو جهلا بهذه القواعد أصلا.

5 – مدى أهمية الكتابة الإلكترونية في إطار البحث العلمي :

البحث العلمي هو: خلق وإبداع و مقدرة خاصة تتألق لدى بعضهم و تتلاشى عند آخرين[2]، و للبحث العلمي مناهج و قواعد يجب الالتزام بها، فلكل علم مادته و منهجه ، ومادة العلم هي الظواهر التي يتناولها بالتحليل، أما المنهج، فهو طريقة معرفية يسلكها الباحث للوصول لحقيقة و كنه تلك الظواهر [3]، و في الاقتصاد المعاصر و نظرا لأهمية عنصر الإدارة و التنظيم، كأحد عناصر الإنتاج، وضرورة الاستفادة من التكنلوجيا، بخلقها أو تكييفها مع ظروف الدول المختلفة، برزت أهمية البحث العلمي، وضرورة دمجه ضمن أولويات الدولة و الهيئات المختصة، وإن كانت

---

1 أغلبهم من العامة و أصحاب المستويات العلمية المتوسطة و الباحثين عن الترفيه لا الترقية.

2 أحمد شلبي: كيف تكتب بحثا أو رسالة، دراسة منهجية، الطبعة العشرون، مكتبة النهضة المصرية, 1989م, ص 18– 19

3 مريم بنت المصطفى ولد الجيد، خطة عمل لتدريس مادة مناهج البحث العلمي لمصلحة معهد CDC، انواكشوط 2012م.

الدول تتفاوت في ذلك ما بين المتطورة و الدول النامية، وحتى في أطار النسيج الإداري و المجتمعي للدولة الواحدة، و اختلاف درجة الاهتمام بالبحث العلمي من قطاع إلى آخر، إلا أن البحث العلمي يحتاج إلى تمويل يغطيه و عنصر بشري يؤديه.

ا- التمويل:

و هو عبارة عن مبالغ ترصد لتغطية نفقات الأبحاث العلمية بالدولة عادة تكون في شكل مخصصات من ميزانية الحكومة كل سنة مالية، فتمثل نسبة مئوية من حجم الميزانية؛ وتشير الإحصائيات إلى أن الاستثمار في البحث والتطوير لا يزيد على 0,5%من الناتج القومي الإجمالي للدول العربية مجتمعة أي أقل من ربع المتوسط العالمي[1]، و إن تتفاوت هذه الدول في مخصصات البحث العلمي إلا أن الطابع الغالب أنها تبقى دون المستوى المطلوب.

ب - التدريب و التطوير:

إن أهمية التدريب و التطوير تأتي من الدراسات الاقتصادية الحديثة التي أثبتت وجود نسبة من الناتج المحلي الإجمالي لا يمكن ردها إلى العناصر المادية للإنتاج و إنما لتطوير العنصر البشري, فالبحث العلمي يحتاج إلى عنصر بشري مؤهل و مدرب يقوم به خدمة للاقتصاد والمجتمع، و تختلف الدول العربية و الإسلامية من حيث درجة اهتمامها بالبحث العلمي و نوعية مجالاته، فمثلا تونس تركز أبحاثها على مجالات الطب و الصناعات الدوائية ، وكذلك سوريا في حين أن السعودية يتم التركيز فيها على الأبحاث في مجال الزراعة و التكنولوجيا الزراعية الحديثة و بعض الصناعات البتروكيماوية[2]، أما في موريتانيا، فتغيب استراتيجية محددة في مجال البحث العلمي رغم و جود مخصصات له، وإن كانت ضعيفة فيما يخص الجامعات.

ج - الإسهام الحالي للنشر عبر الانترنت في البحث العلمي :

إنه رغم عدم توفر إحصائيات دقيقة عن استخدام الانترنت إلا أن انتشار مقاهي الانترنت مع وجود الرغبة في استخدامها، و انخفاض التكاليف المادية لاستخدام ساعة الانترنت بالمقهى، كل هذه

---

1 أحمد دوابة: مرجع سابق، ص52.

2 أنظر إحصائيات الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي، مناخ للاستثمار من أجل الجميع للأمم المتحدة 2006

العوامل بإمكانها أن تساعد على الحد من أمية استخدام الكمبيوتر و خاصة بالنسبة لمن لا يقدر على امتلاك كمبيوتر شخصي، وهم الشريحة الأكبر من المجتمع, و الملحوظ انخفاض الإسهام الحالي للنشر في مجال البحث العلمي، إما لعدم وعي بعضهم بأهميتها باعتبارها وسيلة بديلة للنشر و التوزيع عبر دور النشر. و ما يتضمن ذلك من إمكانية الحد من التكاليف الباهظة التي يتحملها الفرد و المؤسسة، فدور النشر، في الغالب، مؤسسات أجنبية من ما يزيد عبئها على الاقتصاد الوطني في شكل عملات أجنبية، إضافة إلى عنصر الزمن، مقارنة بانخفاض تكاليف النشر عبر الانترنت و السرعة في الإرسال و التلقي عن طريقها.

د – الإسهام المتوقع:

نظرا للعوامل المساعدة المتمثلة في الرغبة المتجددة في استخدام الانترنت (بأي شكل من الأشكال) و حتى لدى شريحة الأطفال و الشباب في حين أن الأجيال الأكثر نضجا بالمجتمع هم الأقل استخداما لهذه الوسيلة– في الوقت الذي يفترض أن يسود العكس – و هي شريحة تحتاج إلى لفت النظر لأهمية الانترنت بوصفه وسيلة لنشر الأعمال و الأفكار بدلا من احتكار دور النشر لهذه الوظيفة.

فالأنترنت بالنسبة للكبار مسؤولية و فرصة للنشر و التوزيع, و إحياء أمهات الكتب, و إبراز أي خلق فكري جديد في كل المجالات و عرضه في ثوان لكل المهتمين عبر عالم الاتصالات في شتى أصقاع العالم.

الخاتمة

إن النشر عبر الشبكة الإلكترونية, رغم عدم توفر إحصائيات دقيقة عنه، يبقى دون المستوى المطلوب من حيث الكم والكيف مقارنة بالإمكانيات و الطاقات الفكرية و العلمية المتجددة في موريتانيا، إلا أن الرغبة المتجددة في تعلم استخدام الكمبيوتر, و التواصل و التعامل عبر الانترنت؛ مع انخفاض تكاليفه، عوامل يعول عليها في زيادة هذا المستوى في المستقبل. و لأهمية النشر عبر الانترنت و إمكانية الاستعاضة به – و لو جزئيا – عن النشر و التوزيع عبر دور النشر، تجب المبادرة للفت انتباه رواد الفكر والعلوم و المعنيين من القطاع الحكومي, وكل المهتمين؛ لتبني استراتيجية مشتركة لإحياء الموروث الفكري الشنقيطي الموريتاني ليس على حدود الرقعة الجغرافية

الموريتانية، فحسب, بل السعي لإتاحة الاستفادة منه, بعرضه للمهتمين أينما وجدوا أو لإيجاد أي خلق فكري جديد وإتاحته بالاعتماد على الانترنت وسيلة للنشر والتوزيع المعرفي.

فموريتانيا بطاقاتها و مواردها العلمية على مختلف الأوجه و الأصعدة من علماء و فقهاء و باحثين و أكاديميين، طاقات – الجزء الأكبر ما يزال معطلا, لم يتم استغلاله– بإمكانها أن تغيير وجه المواقع الالكترونية محليا و أن تسهم إقليميا ودوليا في إعطاء صورة لامعة ومميزة للإنسان المبدع والجاد, بعيدا عن السخرية والهزليات, فعزوف أغلب المؤهلين للكتابة عن الكتابة الإلكترونية لسبب أو لآخر, يرفع نسبة فئة الشباب و العامة من الكتاب، مما يؤدي إلى شيوع تداول اليوميات والاجتماعيات و الترفيه وزيارة المواقع للاطلاع على المهارات السياسية والتعصب للانتماءات السياسية لبعض من الشباب والعامة الكتاب . مما يستدعي تكافل الفئات و الشرائح العلمية و الفكرية لخدمة الفرد و المجتمع من خلال هذه الوسيلة، بعيدا عن التقوقع في التخصصات و الخصوصية لكل فئة ، فالمنشود هو الفكر المستنير ذو الخلفية السليمة الخادم للنمو و التنمية المجتمعية و الإنسانية و السعي لإتاحته لأكبر عدد ممكن, على أوسع مساحة عبر المعمورة بأقصى سرعة زمنية و بأقل التكاليف المادية الممكنة، ولأهمية عنصر السرعة للنمو و التنمية كما هو معروف في عصر السرعة تكون الانترنت وسيلة فعالة و مجدية لنشر العلم والمعرفة خاصة في بلد يعاني انخفاض مستوى الدخل وانعدام مؤسسات دور النشر والتوزيع.

قائمة المراجع :

الكتب:

أ. أشرف محمد دوابه: دراسات في الاقتصاد الإسلامي، دار السلام للنشر, القاهرة, 2010م.

ب. عبد الرحمن يسري أحمد و محمد محروس إسماعيل: قضايا اقتصادية معاصرة، جامعة الإسكندرية, 2000م.

ت. رمزي زكي: الادخار في البلاد المختلفة اقتصاديا، معهد التخطيط القومي، القاهرة 1964م.

ث. محمود أبو الذهب: مبادئ الاقتصاد، مكتبة عين شمس, بدون سنة نشر.

ج. مصطفى ناصف: نظريات التعلم, ترجمة علي حسين حجاج، المجلس الوطني للثقافة و الفنون الكويت، 1983م.

ح. حسين عثمان: منهج البحث التاريخي، نظر التعلم الطبعة السادسة، معهد الدراسات الإفريقية, القاهرة، 1964م.

الندوات و المؤتمرات:

أ. موسى ضرير: أثر التعلم على سلوك الإيجابي للجمهورية العربية السورية, مؤتمر السكان الإقليمي العربي الثاني، القاهرة, 1996م.

ب. عبد الغني و وصال: السمات الديمغرافية و التعلم في نطاق تخطيط التعلم، مؤتمر السكان العربي الثاني القاهرة, 1996م.

ت. عبد المجيد فراج: العلاقة بين الأحوال الديمغرافية و التعليم في نطاق تخطيط التعليم في الدول العربية, مؤتمر السكان و الإقليمي العربي الثاني, القاهرة, 1996م.

الإحصائيات و الوثائق :

1. إحصائيات مركز الإحصاء الوطني – وزارة التخطيط – تقرير حول تقدم أنشطة تعداد السكان و المساكن انواكشوط, 2013م.
2. تقرير التنمية الإنسانية العربية العام, برنامج الأمم المتحدة الإنمائي, 2002م.
3. إحصائيات الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي 2006م.
4. إحصائيات البنك الدولي 2002م, 2005م.