

Université de Nouakchott Al Asriya
Faculté des Lettres et Sciences Humaine

جامعة انواكشوط العصرية
كلية الآداب والعلوم الانسانية

حوليات كلية الآداب والعلوم الانسانية

مجلة علمية محكمة تعنى ببحوث الآداب والعلوم الإنسانية

العدد 120 أوقية

العدد الرابع عشر 2019

ترجمة القرآن في دار الإسلام بين " جوهر الدين " و " عرض السياسة "

يسلم حمدان

مدرسة الدكتوراه: النص والمناهج

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة نواكشوط العصرية

0. موقف المسلمين من ترجمة القرآن في الخطاب الغربي

يسود الاعتقاد في الأدبيات الترجمة الغربية أن المسلمين، شأنهم في ذلك شأن اليهود، غير متحمسين من حيث المبدأ لترجمة كتابهم المقدس، وأنهم لم يطوروا باب الترجمة إلا مضطرين بضغط من أتباع الديانات الأخرى، لاسيما المسيحية، الذين سبقوهم إلى ترجمة القرآن لتوظيفها في السجال الديني مع المسلمين¹، وحدد بعضهم وجه الشبه بين الإسلام واليهودية في أنه " مثلما تنص بعض نصوص التراث اليهودي صراحة على أن العبرية هي لغة الوحي الإلهي، كذلك تنص عدة آيات قرآنية صراحة على أن اللغة العربية هي اللغة الوحيدة التي يمكنها نقل كلام الله، كما أن الإسلام يشبه اليهودية في أن الترجمات فيهما، على النقيض من المسيحية، لا تهدف إلى دعوة الآخرين إلى اعتناق ديانتيهما بل إلى إرشاد أتباعيهما وتقوية انتمائهم إلى الجماعة²."

ويبلغ من رسوخ فكرة التلازم الجوهرية بين الإسلام والعربية في المخيال الغربي وامتناع المسلمين تبعا لذلك عن ترجمة القرآن أن مرجعا أكاديميا محترما مثل The Cambridge Quran Companion to the ورد فيه بصريح العبارة أن " قبول القرآن بوصفه كلام الله في شكل قرآن عربي منع المسلمين من ترجمته من أصله العربي³، كما ورد في دائرة معارف Routledge Encyclopedia of Translation Studies الجزم بأن " أول ترجمة " صحيحة " proper كاملة

¹ - ذكر هوجل، كريستيان 2012، وجود ترجمة إغريقية تعود إلى منتصف المائة الثامنة الميلادية وذكر منغلانا ترجمة سريانية ترقى إلى القرن السابع الميلادي.

² - دابل، جان وودزورث، جوديث 2014، ص. 193-195، ونزع الباحثان بالآيات يوسف:2، فصلت:2-3، وزهنا أن هذه الآيات تدل على أن ترجمة القرآن شيء مستحيلة، وأردفا قائلين إن " النظرية القائلة بأن القرآن معجز، وبالتالي محال الترجمة، تحظى بالقبول عموما في أوساط الأمة الإسلامية ".

³ - وأيام 1. غراهام ونفيد كرماني 2007، ص. 121.

لنص القرآن، كانت إلى اللغة اللاتينية على يد روبرت الشستري سنة 1143 ويرعاية بيتر الميجل، رئيس دير كلوني، ويفرض صريح هو نحض عفائد الإسلام¹.

ولربما ظن أن هذا التصور الخاطئ وقائعا وجوهريا يعود لكتاب المواد المعنية ولا يعكس بالتالي تصورا غريبا بقدر ما يعكس الأيديولوجية التي يصدر عنها أولئك الكاتب. ومما يدعم هذا "التخريج" أن محرر مادة "ترجمة القرآن" في دائرة المعارف المذكورة، لم يكتف بإضافة صفة "الصحيحة" proper وصفا لترجمة دير كلوني، وهي صفة لا وجود لها مطلقا في المصدر المحال عليه، سواء في نصه الإنجليزي أو نصه العربي، ومع ذلك وضعها الكاتب بين ظفريين للإيحاء بتحفظ مصطنع أو حتى بأنها اقتباس من كلام غيره². وقد أغفل توافيق زادة ملاحظة أن الصفة proper التي وصف بها كاتب المادة ما يعتبره أول ترجمة كاملة للقرآن مقحمة في السياق تماما، لكنه تسامح باستغراب- محقا- عن المغزى من استعمال هذه الصفة في حق ترجمة تتبجح بمعاداتها الصريحة للإسلام³. وفضلا عن وجهة تساؤل زادة، فإن ثمة ما يدل على أن كاتب المادة كان يستعيد تصورا راسخا في الخطاب الدراسي الغربي حول الإسلام. وللتدليل على شيوع هذا التصور على نطاق واسع في الأوساط العلمية والشعبية الغربية على حد سواء، عدد زادة من بين القائلين بتحريم الإسلام ترجمة القرآن أعلاما ذوي مكانة شعبية وعلمية في الغرب مثل كولبرت هيلد، وجون موير، ورنارد لويس⁴. واستدل زادة على أن جذور التصور المذكور ترقى إلى السجل المسيحي القروسطي ضد الإسلام، مبرزا حالة الراهب الإيطالي ريكوردو دي مونتي كروتشه المتوفى سنة 1320م الذي يعتبر أن ما بهر السارازانيين من خصائص القرآن الأسلوبية والنظمية لا يتلاءم مطلقا مع طبيعة الكتب السماوية "لأن الوحي الحقيقي لا يكون موزونا مقفى" كما أن "الطابع العربي للقرآن نليل على زيفه. وعلى العكس من حواربي المسيح الذين حباهم روح القدس بمعرفة جميع اللغات، يجادل ريكاردو بأن محمدا كان عاجزا عن الإتيان بالقرآن بأي لسان غير اللسان العربي"⁵. وتتقاطع حجة ريكاردو ضد صدقية الرسالة الإسلامية جزئيا مع حجة فرقة العيسوية ونحلة قبيلة برغواطية. ومعلوم أن العيسوية اعترفوا برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، لكنهم رفضوا عالمية دعوته بحجة إلحاح القرآن- في غير ما آية - على طابعة العربي المبين. ورد الغزالي على

¹-حسن مصطفى 2009 ص. 228 عزوا إلى فليب حتي، تاريخ العرب 1937-1990 ص. 126.

²- بالنسبة للنص الإنجليزي: حتي، فليب، 1960، ص. 132 وبالنسبة للنص العربي: حتي، فليب، 1991، ص. 47-48.

³- زادة 2012، ص. 4.

⁴- زادة 2012، ص. 4-5.

⁵- زادة 2012، ص. 6.

العمسوية والزمهم التناقض¹. واستعمل الحجة نفسها - وإن في صورة معدلة - متبني برغواطة صالح بن طريف الذي اعترف هو الآخر برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، لكنه استدل بآية إبراهيم على أن القرآن خاص بالعرب لكونه نزل بلغتهم، كما استدل بما اعتبره شهادة من القرآن على نبوته هو، فزعم أن قرآنا أنزل عليه خاصا بالبربر،² [..] رتله بلغتهم وشرع فيه محابهم على نحلته فهم يتدارسونه ويعظمونه ويصلون به³.

وأكد بريغل مايكل الأصل الأيديولوجي لهذا التصور الشائع في الدراسات الإسلامية الغربية، منتقدا إياه بشدة، مبينا أن ادعاء عدم قابلية القرآن للترجمة يرجع من حيث مصدره في الخطاب العلمي الغربي المعاصر إلى السجال المسيحي القروسطي الذي اختزل فيه إلحاح المسلمين المزعوم على أن القرآن لا يمكن مقارنته إلا في أصله العربي اختزالا كاريكاتوريا باعتباره برهانا على "جمود" المسلمين وصنميتهم القانونية - وإجمالا على أن الانسقامة الشعائرية أهم في الإسلام من الفهم العقلاني. وبالإضافة إلى ذلك، عزز هذا التبسيط المفرط الفاضح لمواقف المسلمين حالات سوء الفهم لدى دارسين أكثر معاصرة (وحسن نية) أمثال وليام كانتول سميث الذي مزج عن غير قصد الأحكام العقدية الجازمة حول إعجاز القرآن ومعارضة بعض الفقهاء لاستعمال آيات القرآن بلغات أخرى في سياق التعبد وجعل من ذلك تحريما مبطنا لترجمة القرآن تطبيق، بطريقة أو بأخرى، على كل الأزمنة، والأمكنة، والسياقات. وبذلك صور سميث معارضة معينة لترجمة القرآن باعتبارها، على نحو ما، أمرا جوهريا بالنسبة للإسلام³.

غير أن من الإنصاف الاعتراف بأن التصور الغربي محل النقاش له نظائر في الخطابات الإسلامية القديمة والحديثة حول ترجمة القرآن، وهي خطابات لا نعدم فيها من يقول باستحالة ترجمة القرآن لإعجازه وبحرمته لقداسته. وكما يجد المرء في التاريخ الفكري الإسلامي كثيرين يفتون هذا الموقف السلبي من ترجمة القرآن بذرائع فقهية أو عقدية أو جمالية - سيميائية، لا يعدم كذلك فقهاء ومفسرين ومتكلمين يدافعون عن جواز ترجمة القرآن ويقولون بإمكانيتها وحتى بضرورتها شرعا وعقيدة ويمارسونها ويتقبلون أداء الشعائر بها. وعلى الرغم من الخلاف بين المسلمين حول طبيعة القرآن وإمكانية ترجمته ومشروعيتها وضرورتها وحدود وظيفتها، فنلاحظ

¹ - الغزالي، 2009، ص. 479.

² - ابن حوقل، 1992، ص. 82.

³ - بريغل مايكل، 2013.

أنهم لم يتوقفوا على امتداد تاريخهم عن ترجمة القرآن بوصفها إحدى الوسائل المشروعة لولوج غير العرب إلى معاني القرآن ومقاصده، سواء في إطار الدعوة أو في إطار التعليم الديني.

وليس غرضنا في هذا المقال الرد على الرواية الغربية المتداولة حول أول ترجمة كاملة للقرآن، كما عكستها مراجع كموسوعة روتلج للدراسات الترجمانية، لأن الوقائع التاريخية تكفلت بإثبات خلاف ذلك من خلال ما لا يقل عن عشر ترجمات إسلامية سابقة على ترجمة رئيس دير كلوني إلى اللاتينية¹. وبدلاً من ذلك، سنسعى بالأحرى إلى دحض الخلفية الأيديولوجية التي يقوم عليها التصور الراجح في الأدبيات العلمية الغربية حول موقف المسلمين من ترجمة كتابهم المقدس، أعني النظرة الجوهرانية التشيئية للإسلام باعتباره جسماً متجانساً، قاراً، لا يحول ولا يزول، والحال أنه ينقسم بدرجة عالية من التعددية قل نظيرها في غيره من الأديان. ولهذا الغرض، سنستعرض نماذج دالة من خطابات التيارات الفقهية والعقدية الأساسية في الإسلام حول ترجمة القرآن إضافة إلى نماذج من ممارساتها الترجمانية القرآنية، بما يؤكد بشكل قاطع أن مقالات المسلمين وممارساتهم الترجمانية القرآنية سلبي وإيجاباً، فعلاً وتركاً، وقف على معيشتهم التاريخي المخصوص في محدثاته السياسية في المقام الأول ولا يمكن اشتغالها بحال من الأحوال من أية "مقولة" تتعلق بجوهر الإسلام.

1. الشيعة وحدود استنطاق القرآن بالترجمة

نتقاسم الشيعة تعليمية وإمامية مركزية دور الأئمة في تأويل الوحي واحتكار الوساطة بين المؤمنين وبين نصوصه، بناءً على خلافة النبي في جميع وظائفه بما يقتضي وراثتهم العلم النبوي برومته عبر أهل البيت ويوجب لهم العصمة والإلهام والتحديث والتقييم كي يتمكنوا من الاضطلاع بهذه الوظائف الجسيمة دون انقطاع². ومعلوم أن ووراثته النبوة في وظيفة بيان معنى القرآن ومبنى الشريعة تقوم على أثنائي ثلاث تتلخص في الإرث الجسدي والإرث الروحي والوساطة اللغوية.

وبزوال إحدى هذه الأثنائي يوشك احتكار وظيفة البيان أن يتزعزع. وبما أن من شأن الترجمة أن تخلخل ركيزة الوساطة اللغوية عبر توسيع نطاق المخولين وظيفة التأويل وتيسير الولوج غير الآمن إلى القرآن، فمن الطبيعي أن لا يتحمس لها مراجع الشيعة، لما تتطلبه عليه من

¹ - يوقع ثلاث ترجمات معتزلية، ترجمة شافعية-أشعرية، ترجمة كرامية، ترجمة شيعية إمامية أثنائي عشرية، ترجمتان مسلمتان صوفيّتان، أربع ترجمات حنيفة-ماتريديّة. والجدير بالذكر أن معظم هذه الترجمات أُنجزت في إطار التفسير.

² - الشيخ المفيد، 1995، ص. 29 وما بعدها، خاصة ص. 33-35، أبو منصور الطبرسي، 1380، ص. 70-78، محمد إبراهيم العسال، 1427، ص. 113، ماثير م. بار-أشير، 1999 و 2012، معزي محمد علي أمير، 2013، ص. 152، زادة، 2012، ص. 127.

المخاطرة بإلغاء المسافة بين المؤمنين و"القرآن الصامت"، مما قد يمنحهم الجرأة على استنطاقه، في غياب وساطة "القرآن الناطق" الذي هو الإمام.

وإذا كان قد أثر عن الشيعة معارضتهم عموماً لترجمة القرآن، فيما يفترض أنه تابع من مذهبهم المذكور في أصول الديانات، فإن الممارسة التاريخية تبين أن عقائد القوم لم تحدد تعاملهم مع ترجمة القرآن بنفس الطريقة. فبينما استمر الإسماعيلية في معارضتها والامتناع عنها حتى العصر الحديث، نجد أن الإمامية لبنت معارضتها لها تدريجياً وانتهت إلى توظيفها ابتداء من القرن السادس الهجري.

1.1. الإسماعيلية والنهيات الثلاث

بخصوص الإسماعيلية، يبدو أن إشكالية ترجمة القرآن لم تطرح بالحاح على الصعيد التعبدية، لعدم القطع بفرضية القراءة في الصلاة على ما يفهم من المصادر الفقهية الإسماعيلية¹. وعلى كل حال، فقد دافعت الإسماعيلية، في نسختها الشعبية والعالمية معاً، دفاعاً قوياً عن التلازم بين الإسلام والعربية على أسس نظرية وعقيدة. وهكذا، اعتبر إخوان الصفا " اللغة العربية تمام اللغة الإنسانية" وخطوطها " أحسن الخطوط وأقومها وأتمها وأكملها " وذلك لعلاقتها الحميمة بـ" كتاب الله تعالى الذي ختم بنزوله كتب الأنبياء عليهم السلام وذكر فيه ما كان وما يكون[...]" فاللغة العربية في اللغات مثل صورة الإنسان في الحيوان. ولما كان خروج صورة الإنسان آخر صور الحيوانية، كذلك كانت اللغة العربية تمام اللغة الإنسانية وختام صناعة الكتابة ولم يحدث بعدها شيء ينسخها ولا يغيرها ولا يزيد عليها وينقصها"، ومن ثم فلا حاجة[...]. إلى كتابة غيرها ولا إلى لغة سواها².

ويربط إخوان الصفا ربطاً صريحاً ما يعتبرونه تلازماً لا انفكاك فيه بين الإسلام والعربية في المكانة والمصير بكرامة القرآن وشرفه وعجز الناس عن إحالته عن جوهره العربي. ذلك أن إظهار دين النبي صلى الله عليه وسلم على جميع الأديان ولغته على سائر اللغات من أجل أن القرآن أكرم قرآن أنزله الله تعالى وأشرف كتاب أحكمه وأنه لا يقدر أحد من الأمم على اختلافهم في لغاتهم أن يحيله عما هو به من اللغة العربية إلى لغة غيرها لأنه لا يمكن أن ينقل البنية إلى اللغة على ما به من الاختصار والإيجاز هذا لا خفاء به³.

¹ - روي عن جعفر الصادق قولان يستنيها ويفرضيتها، القاضي النعمان 1383-1963، ص. 161-162، وكذلك القاضي النعمان 2007، ص. 163.

² - رسائل إخوان الصفا، 1405، ج3، ص. 141-146.

³ - رسائل إخوان الصفا، 1405، ج3، ص. 164-165.

ويقدم إخوان الصفا تصورا لا يخلو من طرافة لعلاقة تطور اللغات بالتطور الديني والسياسي والثقافي للإنسانية، وهو تطور تتسخ فيه اللغة أختها كما ينسخ الدين بالدين، وتستخدم فيه الترجمة أداة لتملك تراث الأمم السالفة وتمخيره لخدمة مشاريع الأمم الخالفة، وذلك في سياق مسار تاريخي صاعد موجه صوب الرقي والكمال الروحي للإنسان. ويتحقق هذا الانتقال للمعارف عبر الأمم واللغات في التاريخ حسب نموذج قار يركز على علاقات القوة والهيمنة، بحيث ينقل المتغلب علوم ومعارف من غلبهم من الأمم السابقة " مثل ما فعل سليمان، عليه السلام، لما آتاه الله الملك وجعل له القوة والقدرة، كيف نقل العلوم والحكمة من جميع اللغات، حين فُهر ملوكها ونزل رؤساءها، إلى اللغة العبرانية. وكذلك فعل ملك الروم، فإنه لما غلب اليونان وقهرهم، نقل علومهم وحكمتهم من اللغة اليونانية إلى اللغة الرومية. وكذلك فعل ملوك يونان بمن غلبوا عليهم"¹. وقد أعطى الفيلسوف والداعي الإسماعيلي أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي (ت 332 هـ) أوضح تأسيس نظري لموقف الإسماعيلية من ترجمة القرآن. ففي كتاب الزينة، يعمد الرازي إلى تصنيف اللغات الرئيسية بحسب الأفضلية التي يرى أن المدار فيها على الوظيفة الدينية التي اضطلعت بها كل لغة في التاريخ الروحي للإنسانية، جازما بأن " العربية هي أفضل اللغات الأربع " التي اتفق أهل الشرائع على أنها أفضل اللغات من أجل أنها نزلت بها الكتب السماوية².

ويعلل الرازي أفضلية اللغة العربية بمبررات بنويوية - وظيفية وأنطولوجية وتاريخية. فمن الناحية البنويوية الوظيفية، تفضل العربية سائر اللغات لأنها " هي أفصح اللغات [...] وأعذبها وأبينها". ومن الناحية الأنطولوجية، تفضل العربية سائر اللغات لأنها " أكملها وأتمها ". وفي بيان أفضلية اللغة العربية من الوجهة الأنطولوجية يبسط الرازي نظرية الحروف البدئية التي منها انبنى العالم واتخذت صورتها الأتم في العربية، وذلك اعتمادا على الإمام جعفر الصادق، من جهة، وعلى البرهان الحسابي من جهة أخرى³. أما من الناحية التاريخية، فيبرز الرازي أفضلية العربية من خلال التأكيد على نهافت الناس من جميع الأمم والأجناس على تعلمها ونقل تراثهم العلمي والفلسفي إليها لينتشر ويذيع، بينما لم يرغب أهل القرآن والكتاب العربي في نقله إلى شيء من اللغات "، على الرغم من حرصهم على الدعوة إلى الإسلام، مما يدل على عدم الحاجة إلى ذلك.

¹ - رسائل إخوان الصفا، 1405، ج3، ص. 149-150. وينطبق هذا النموذج بحذاقيه على تعامل العرب والمسلمين مع تراث الأمم السالفة.

² - أبو حاتم الرازي، 1994، ص. 72.

³ - أبو حاتم الرازي، 1994، ص. 77-79، 80-82.

ولا يكفي الرازي بنفي رغبة أهل القرآن والكتاب العربي في نقله إلى شيء من اللغات، بل يجزم أيضا بعدم قدرة أحد من الأمم أن يترجمه بشيء من الألسنة، وذلك بدليل أنهم لو قدروا عليه لفشا ذلك فيهم، وجرت الألسنة به عندهم، ولكن تعذر ذلك عليهم لكمال لغة العرب ونقصان سائر اللغات¹.

بيد أن الرازي يشعر بضعف الاستدلال بعدم المحاولة على العجز عن المحاولة بته، فيقول: "فإن قال قائل: لم يفعلوا ذلك [يعني محاولة ترجمة القرآن] زهدا فيه ورغبة عنه، أكتبه العيان وأوهن حجته ما جيل عليه أشرف الناس وذو الأخطار والهمم منهم، من المحبة لمعرفة الأشياء والعلم بها، ولنزاع نفوس ذوي الإقدام والرفعة إلى الوقوف على جميع الآداب. فإن الملوك وأهل الشرف من كل أمة قد رغبوا في نقل كتب لها مقدار صغير وخطر يسير إلى لغتهم، شوقا منهم إلى معرفتها، وعشقا للوقوف على حقائقها والعلم بها والبصيرة فيها. فكيف بالقرآن الذي عظم الله شأنه، وأجل مقداره، وأخضع رقاب الأمم لسنته، وأمضى عليهم ما شرع فيه من أحكامه؟"².

ولئن اضطرت الوقائع الرازي إلى الاعتراف بحصول محاولات عديدة لترجمة القرآن، فإن ذلك لم يزعه عن التشبث بموقفه المبدئي بشأن استحالة ترجمة القرآن، وللتخلص من الإحراج، يعتمد الرجل إلى تحويل المسألة من مجرد مسألة وجود (أو عدم وجود) محاولات لترجمة القرآن سواء من أهله - كما يقول - أو من غير أهله من الأمم الأخرى، إلى الحكم بعيشة تلك المحاولات واقتارها لأية قيمة تستحق بموجبها أن تؤخذ في الاعتبار. وفي هذا المعنى يقول الرازي: "وقد حاول كثير من الناس ذلك، فعسر عليهم نقله وتعذر ترجمته. فترجموا منه شيئا يسيرا، مثل بسم الله الرحمن الرحيم، ومثل سورة الحمد، على استخراج شديد ونقل بعيد"³.

2.1. الإمامية واستثمار ترجمة القرآن عبر التفسير

كما عارض الإسماعيلية ترجمة القرآن واجتهدوا في الاستدلال على استحالتها، عارضها الإمامية الإثني عشرية لنفس السبب، ألا وهو ما يترتب عليها من إمكانية زعزعة احتكار الإمام - بوصفه القرآن الناطق - للمعرفة الدينية من خلال التحكم في منافذ الولوج إلى القرآن الصامت - الذي هو الكتاب. وتجلت معارضة الشيعة الإمامية لترجمة القرآن من خلال الاصطفاف مع الشافعية في مسألة أداء الشعائر الدينية بالترجمة، رغم ما عرف عن الشيعة من الحرص الشديد على التميز عن العامة (أي أهل السنة)، في العقديات مطلقا وفي الفقهيات بقدر الإمكان. ويظهر

1- أبو حاتم الرازي، 1994، ص. 72.

2- أبو حاتم الرازي، 1994، ص. 72-73.

3- يظهر أن الرازي يشير هنا إلى ما ورد في الأبيات الفقهية من ترجمة سلمان الفارسي للفتحة بناء على طلب من بني جلته.

اصطفاف الإمامية مع الشافعية في معالجة شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت 460هـ) لمسألة افتتاح الصلاة والقراءة فيها معالجة مطابقة عبارة وحكما ودليلا لصورتها في المصادر الشافعية¹. ولا يقتصر الأمر على الطوسي الذي نسب السبكي إلى المذهب الشافعي وترجم له في طبقاته قبل ابن فورك مباشرة، بل يصدق كذلك على القمي بل على سائر علماء الإمامية إلى حد أن النصوص المتعلقة بالمسألة في المصادر الإمامية يمكن أن تنسب إلى أي فقيه شافعي متعصب².

غير أن نفس السبب الذي دعا إلى تقنين التفسير الشيعي عموما كما حدده الطوسي، أعلى جمع "فنون علم القرآن" [..] والجواب عن مطاعن الملحدين فيه، وأنواع المبطلين، كالمجبرة، والمثبته والمجسمة وغيرهم، وذكر ما يختص أصحابنا به من الاستدلال بمواضع كثيرة منه على صحة مذهبهم في أصول الديانات وفروعها³، سيضطر الشيعة الإمامية إلى رفع الحظر عن ترجمة القرآن وممارستها من باب التفسير بعد أن سبقهم إليها واستغلها ضدهم أهل السنة، الذين راهنوا عليها بشكل واضح انطلاقا من النصف الثاني من القرن الرابع الهجري لإعطاء الناطقين بالفارسية الذين لم يكونوا حذافا في العربية نقادا مباشرا إلى تفسير القرآن "نظرا لأن" التفسير الفارسي يمثل أداة لنشر المذاهب [..] التي يتم طبقا لها تفسير القرآن⁴.

وقد اضطلع بمهمة إدخال الإمامية حلبة توظيف ترجمة القرآن في الصراع الأيديولوجي من باب التفسير أبو الفتوح الرازي النيسابوري (ت 556هـ) صاحب روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن. ويجسد روض الجنان ثوابت التفسير الشيعي المتمثلة في التركيز على منزلة الأئمة وخصائصهم ووفائهم والرد على مخالفاتهم. ولاحظ الدارسون أن ذلك يشمل محاولة العثور في القرآن على إشارات صريحة إلى موضوعات مثل صفات الأئمة الخارقة والروحانية ومرجعيتهم في تفسير القرآن وغيره من الكتب المنزلة أو واجب الطاعة لهم والبراءة من أعدائهم، إلى غير ذلك من مفردات المذهب الكلامي الشيعي كالعصمة والشفاعة والبداء⁵. ف"على امتداد روض الجنان، يدافع الرازي بشكل منهجي عن جملة من القضايا المشحونة فقهيا وعقديا. فقد تطرق لموضوعات من قبيل جواز زواج المتعة والطريقة الصحيحة للطهارة [..] والنص الإلهي على الإمام وعصمة أئمة

¹ - الطوسي، 1407 هـ، ص. 315، 344.

² - السبكي، 1964، ص. 126، ترجمة رقم 315، القمي (د.ت) جامع الخلاف والوافق، ص. 68-72.

³ - الطوسي (د.ت) التبيان في تفسير القرآن، ج 1، ص. 2.

⁴ - كيلر، أنابل 1999-2012.

⁵ - سيار - آشر، منير م. 2012.

الإنثى عشرية ورجعة المهدي وحرية الإرادة البشرية والفصل بين العمل والإيمان واستحالة رؤية الله مباشرة " وتحديد المقصود " بأولي الأمر " وأنهم الأئمة وليس العلماء خلافاً لأهل السنة، سالكا في ذلك "خطا فكريا إماميا متأثرا إلى حد كبير بالكلام الاعتزالي " ومتعارضا مع الفكر الأشعرى¹. وفي إطار الدفاع عن مقام أهل البيت والمذهب الكلامي والفقهى للتشيع على الطريقة الإنثى عشرية، عمد الرازي إلى استغلال كل ما هو متاح له من مصادر المذاهب الإسلامية²، وذلك على شاكلة الأسلوب الحجاجي الذي انتهجه المفسرون من كل المذاهب وحرصوا في إطاره على توظيف آراء المخالف من باب " وشهد شاهد من أهلها"³.

ويبدو أن تفسير أبي الفتح الرازي قد أدى وظيفته على أحسن وجه، إذ بعده الإمامية⁴ مما لا نظير له في رشاقة التحرير وعذوبة التقرير ودقة النظر[...]. وأنه حاول كل ما تشتهيه الأنفس وتقر به الأعين[...]. لا يمل قارئه ولا يضجر الناظر إليه، ينتفع منه الفقيه والمفسر والأديب والمؤرخ والواعظ وطالب الفضائل والمناقب والمثالب⁵. وكما يمكن أن يخمن المرء من السياق، فالمقصود بالفضائل والمناقب هو فضائل ومناقب أهل البيت وشيعتهم، أما المثالب⁶ فالمقصود بها مثالب خصومهم خاصة أهل السنة. ومن أجل روض الجنان، لقب الإمامية أبا الفتح⁷ بقوة المفسرين ترجمان كلام الله⁸، وهو لقب يحيل أحد شقيه إلى مرجعية لا يمكن أن تتأتى - عند الشيعة - إلا من طريق علاقة مخصوصة بالأئمة المعصومين، بينما يذكر شفه الثاني بوظيفة موازية للوظيفة التي اضطلع بها ابن عباس عند السنة. وتشير المصادر الإمامية ضمنا إلى هذه العلاقة الخاصة بالوسيط الأكبر، حيث يذكر العاملي في معرض التنويه بمكانة أبي الفتح أنه "الإمام السعيد[...]. المنتهي نسبته الشريف إلى عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي الصحابي المستشهد بصفيين بين يدي أمير المؤمنين عليه السلام وأبوه بديل كان من الصحابة أيضا"⁹.

وينضح من هذا المقتبس " مصدر " شرف أبي الفتح، فهو يتصل بالنبي (صلع) عن طريق الصحبة، من جهة، كما يتصل، من جهة أخرى، بوارث علم النبي (صلع) المباشر، الإمام علي، عن طريق النصرة والشهادة، ومن هنا تأتت " مآثر فضله ومساغيه الجميلة في تفسير كتاب الله العظيم وإبطال كل تأويل سقيم من المخالف الأثيم".

¹ - زادة، توافيق 2012، ص. 449.

² - زادة، توافيق 2012، ص. 455، معزي، محمد أمير - علي 2014، ص. 11-12.

³ - العاملي، السيد محسن الأمين، 1983، ص. 125-126.

⁴ - العاملي، السيد محسن الأمين العاملي، 1983، ص. 124-126.

وبالجملة، فقد مثل تفسير الرازي استجابة محسوبة من الإمامية لداعيين لم يكن بالإمكان إغفال أي منهما وقت ظهوره. فقد كان على القوم مواجهة ضغط المذاهب المنافسة التي سبقتهم في استثمار ترجمات القرآن وتفسيره بالفارسية في الدفاع عن النفس وفي مهاجمة الخصوم والمنافسين من مختلف المذاهب. كما كان عليهم في نفس الوقت التوفيق بين مطلب تحصين عقائد جماهير المؤمنين العريضة وبين ضرورة الحفاظ على "مسافة آمنة" بين هؤلاء المؤمنين وبين "الأسرار" العميقة التي تتبني عليها العقائد الشيعية الأساسية. وبطبيعة الحال، فإن الاضطرار بهذا الدور المزدوج يقتضي، من منظور الإمامية، تعزيز وظيفة الوساطة اللغوية والعلمية لطبقة العلماء، ويعكس روض الجنان هذا الحل الذي سيتطور لاحقا في اتجاه المزيد من تفريس الدين وتكريس دور الفقهاء حتى أقصى إلى صياغة توليفية أيديولوجية جديدة ترجمتها دينيا ولاية الفقيه وسياسيا دولة إيران الوطنية.

2. الأشاعرة وتوظيف ترجمة القرآن في الصراع المذهبي

يتفق الأشاعرة في تصور طبيعة القرآن من خلال نظرية الكلام النفسي التي تعود في أصولها لابن كلاب. ومع أن مقتضى هذه النظرية أن القرآنية مستقلة عن اللغة مبدئيا، إلا أن المصادر لم تنقل عن الأشعري موقفا صريحا من ترجمة القرآن، وإن كان يفهم من نقده لتفسير الجبائي بلغة خوزستان حياد لغة التفسير وأن العبرة بسلامة التأويل وأثره على عقائد الناس وليس باللغة المكتوب بها التفسير¹.

فهل يستشف من عدم تعرض الأشعري لجوهر مسألة ترجمة القرآن بمناسبة بيان أخطاء الجبائي في تفسيره العجمي رغم سبوح الفرصة ومناسبة المقام لذلك أنه يتقبل ترجمة القرآن ولا يراها في حد ذاتها أمرا ذا أهمية من الوجهة العقدية؟ أم أن الأشعرية، كعقيدة كلامية، لا تقتضي موقفا مخصوصا من ترجمة القرآن؟. على أية حال، سنرى أن أتباع الأشعري من الشافعية أجابوا على هذا السؤال أجوبة مختلفة. وسنجزئ من هذه الأجوبة بمثالين هما معالجة الفقيه والمتكلم والمؤلف في العقائد أبي المظفر الإسفراييني (ت 471 هـ) وأبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) لإشكالية ترجمة القرآن في علاقتها بصعوباتها اللغوية ووظائفها التربوية ورهاناتها ومخاطرها العقدية. وهما مثالان يتسمان بالطرافة نظرا لمكانة هذين العلمين البارزين من أعلام الفكر الديني الإسلامي ولكثرة القواسم المشتركة بينهما. فالرجلان يصدران عن نفس المنطلق العقدي الفقهي، فضلا عن أنهما ينحدران من نفس المدينة وينتميان لنفس شبكة الرعاية ويخروطان في خدمة نفس السلالة

1- ابن صاكر، 1347، ص 138-139.

السلجوقية¹. ومع ذلك، فهما يفتان موقفين متعارضين من ترجمة القرآن وينزعان لدعمهما بنفس المبررات اللغوية الفقهية العقدية. أما الغزالي فيعتبر ترجمة القرآن محالا شرعيا لما يكتنفها من الخطورة العقدية وفي حكم المحال لغويا لما يعترضها من الصعوبات العملية. وأما الإسفراييني، فيعتبرها ضرورة شرعية وعقدية واجتماعية - لغوية.

1.2. الإسفراييني وفضيلة ترجمة القرآن

بين الإسفراييني موقفه من ترجمة القرآن نظريا وعلما من خلال كتابه " تاج التراجم في تفسير القرآن للأعاجم"، وهو - كما يفهم من عنوانه - ترجمة تفسيرية للقرآن الكريم إلى العجمية تعتبر أقدم ترجمة فارسية وصلتنا للقرآن من إنجاز فقيه شافعي أشعري. وسمى الرجل في تفسيره إلى " تسويغ ترجمة القرآن بوصفها عملا ضروريا للصحة الروحية للإنسانية. فقويا بمتدح الإسفراييني فضائل ترجمة القرآن إلى أية لغة لا يقدر أربابها على فهم الأصل العربي. ولإعطاء تفسيره الفارسي مشروعية أخلاقية وفقهية أوسع، يعتبر الإسفراييني أن ترجمة القرآن ليست جائزة فحسب بل إنها فاضلة وجديرة بالتقدير، لأنها تساعد على حفظ الإسلام ونشره"، مستدلا بما ورد من النصوص في شأن عالمية الرسالة واقتضاءها التبليغ الذي يرى أنه لا يتصور في حق جاهل العربية من غير طريق الترجمة، ومستظها - أخيرا - بسابقة ترجمة سلمان الفارسي للقرآن مع ربطها بتبليغ الرسالة إلى الفرس بدلا من مسألة أداء الشعائر كما دأب على ذلك الحنفية. ويستمد الإسفراييني مبررا إضافيا لترجمته من خلال التركيز على رداءة الترجمات الفارسية المتداولة في زمنه وانطوائها على مخاطر نشر التأويلات البدعية، حيث يقول: "لما رأيت هذه الأخطاء في الترجمات السابقة، استعنت بالله العليّ القدير واجتهدت وسعيت في نقل كلمات القرآن إلى الفارسية نقلا صحيحا راجيا أن تكون هذه الترجمة جديرة بلغة العرب موافقة لتفسيرات المفسرين، متساوقة مع أصول الدين بعيدة من كل التأويلات الغريبة التي قد تستخدم لتعطيل الصفات الإلهية أو نشر عقيدة التشبيه، أو تدعم بأي وجه مذاهب أهل الإلحاد والبدعة، [أعلا أن تكون هذه الترجمة] صحيحة ومستقيمة على طريق أهل السنة والجماعة².

ويشكل تاج التراجم إحدى أهم لبنات مشروع أيديولوجي كرس له الإسفراييني حياته، إلى جانب كتابه "التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة"، الذي خصصه لمهاجمة أعداء الأشاعرة من " فرق الهالكين" التقليديّة، إضافة إلى مناقشتهم ممن يسميهم بالمنسدين بين

¹ - زادة، تراقيس، 2012، ص. 426.

² - زادة، تراقيس، 2012، ص. 368-369، 370-371.

صفوف أهل السنة والجماعة، ومن المرجح أنه يعني بهم الحنفية والحنابلة وإن كان لا يصرح بذلك بطبيعة الحال. ويتجلى تضافر كتابي التفسير وتاج التراجم من إشارة المؤلف في "التفسير" إلى "تاج التراجم" بمناسبة حديثه عن براءة جهابذة التفسير واللغة من الابتاع ونقاء علم التفسير نفسه من الأهواء إلا شيئا يسيرا أحدثه بعض المبطلين بأخرة، حيث يقول: "وقد جمعنا في كتابنا المعروف "بتاج التراجم" ما هو المعتمد من أقوال المفسرين ابتعادا عما أحدثه فيه أهل الضلالة والتزيغ من التأويلات على سبيل التحريف".¹

والواقع أن انتقادات الاسفراييني للترجمات السابقة تكل في حد ذاتها على أن الخصوم الحقيقيين الذين ينازلهم في التفسير وفي تاج التراجم لا يقتصرون على المصرح بهم في منطوق خطابه الحاد حول المبتدعة، بل يشملون منافسين من أهل السنة لا يجرؤ على اتهامهم مباشرة بالبدعة. فقد سبق تاج التراجم ثلاث ترجمات معتزلية للقرآن ضمن تفاسير منسوبة للجبائي والحاكم الجشمي. ولئن لم يرد ما يثبت اطلاع الاسفراييني على هذه الترجمات، فبالإمكان الاطمئنان إلى أنه اطلع - على الأقل - على تصدى الأشعري نفسه لأولاها بحجة اشتغالها على تأويلات فاسدة ومضللة وهو أمر كاف للإحالة عليها. غير أن الاسفراييني لم يشر إلى أي من هذه الترجمات بالاسم، بل اكتفى بالحديث عن ترجمات فاسدة وخطيرة من الوجهة العقيدة. ومن الجلي أن الترجمات المعتزلية لا يصدق عليها وصف محاولة الانتساب بين صفوف أهل السنة الوارد في التفسير بحكم أن أيا من صاحبيها لا يدعي الانتماء إلى أهل السنة والجماعة بالمعنى الذي يقصده الاسفراييني بل إنهما يجاهران كلاهما بمعارضة أطروحات أهل السنة والجماعة ويصدعان، في مواجهتهما، بعقيدتهما الاعتزالية (مضافا إليها الانتماء إلى الزيدية بالنسبة للجشمي).

وبالمقابل، فإن الوضع مختلف في حالة الكرامية والماتريدية والسلفية. ذلك أن الكرامية تصنف نفسها ضمن أهل السنة والجماعة في حين تتشوف الماتريدية إلى تمثيل أهل السنة والجماعة وتطمح السلفية - ممثلة في الحنابلة - إلى احتكار شرف حمل هذا اللقب لنفسها بوصفها المدافع الأبرز - إن لم يكن الأوحد - عن السنة وعن عقيدة السلف. أما الكرامية، فلا يعرف أنها أنجزت ترجمة للقرآن قبل تفسير أبي عتيق السورباني الذي يمتنع أن تنطبق عليه ملاحظات الاسفراييني المنتقدة للترجمات السابقة، لأنه متأخر عن تاج التراجم بحوالي عشرين سنة.² تبقى إذن الماتريدية والسلفية، وهما مذهبان سنيان منافسان بقوة للأشعرية وسبقاها إلى إنجاز ترجمات قرآنية

¹ - الاسفراييني 1983، ص. 190-191، الإبراز ليس في الأصل.

² - زادة، توافيس 2012، ص. 507.

وتوظيفها في الدفاع عن خياراتها العقدية والتصدي لمخالفتهما، باسم محاربة البدعة. ويتروتب على هذا أن الترجمات المقصودة بانتقادات الاسفراييني هي ترجمات سنية لا محالة. ويؤيد السياق التاريخي والأيدولوجي لظهور تاج التراجم مثل هذا الاستنتاج. فقد كان الصراع على أشده يومئذ بين الأشاعرة وكل من الحنابلة والحنفية. وتكفي الإشارة في هذا المقام إلى تغريب الوزير الكندي المحسوب على الحنفية أبرز رموز الأشاعرة وإلى ما عرف بفتنة القشيري، إضافة إلى ما كان يدبجه معاصر الاسفراييني عبد الله الأنصاري (ت481هـ) في تسعينته من نكير على الأشاعرة الذين كان يصفهم بأنهم مخانيث من الدرجة الثانية ويرد على شيخهم "استحسانه علم الكلام" بتأليف كتاب في "نم علم الكلام وأهله"¹.

2.2. الغزالي وخطورة ترجمة القرآن

يشارك الغزالي 450-505هـ الاسفراييني مشغل التصدي للبدعة من خلال شرح "اعتقاد السلف وبيان ما يجب على عموم الخلق أن يعتقدوه في [...] الأخبار الموهمة للتشبيه عند الرعايا والجهال من الحشوية الضلال حيث اعتقدوا في الله وصفاته ما يتعالى ويتقدس عنه من الصورة واليد والقدم والنزول والانتقال والجلوس على العرش والاستقرار، وما يجري مجراه مما أخذوه من ظواهر الأخبار وصورها، وأنهم زعموا أن معتقدتهم فيه معتقد السلف"². وحدد الغزالي مقتضى مذهب السلف في شأن الأخبار المذكورة بأنه "التزام عوام الخلق سبعة أمور: التقديس، ثم التصديق، ثم اعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة"³. أما العوام الذين يروم الغزالي إنقاذهم من خطر الزيغ العقدي من خلال إجماعهم عن الخوض في الأخبار الموهمة للتشبيه، فهم كل الناس ما خلا طائفة محدودة من صفوة الصفوة ووصفهم بأنهم "أهل الغوص في المعرفة" الذين يرجى لعشرهم النجاة من خطر الهلاك بما سبق لهم في علم الله من كرامة الفوز والسعادة "بالدر المكنون والسر المخزون".

¹ - مخانيث الدرجة الأولى هم المعتزلة نسبة إلى الفلاسفة، الأئمة العقدية، ص. 41، 45، الذهبي، 1374هـ، ص. 1187 - 1188. ويذكر من ترجمات الحنفية - الماتريدية، على سبيل المثال، ترجمة السامانيين لتفسير الطبري

في عهد الأمير أبي صالح منصور بن نوح الذي حكم بين سنتي 350 و 365 هـ.

² - الغزالي (دت)، إجماع العوام عن علم الكلام، ص. 319. وينصرف مصطلح "الحشوية" في الأدبيات الأشعرية إلى الحنابلة، وقد يشمل معجم الكرامية، وإن كان المصطلح الأكثر إطلاقاً على الكرامية هو "المجسة" لا الحشوية، زادة 2012، ص. 427-428.

³ - الغزالي (دت)، إجماع العوام، ص. 320-356.

وقد تطرق الغزالي في رسالة إجماع العوام عن علم الكلام التي كتبها قبل وفاته لقضايا ترجمة الأخبار الموهمة للتشبيه من القرآن والسنة تحت وظيفة "الإمساك" الواجبة على عوام الخلق المذكورين، مما يدل على خطورتها من الوجهة العقيدية. ويعرف الغزالي "الإمساك" إجمالاً بقوله: "وأما الإمساك: فإن لا يتصرف في تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجمع والتفريق بل لا ينطق إلا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الإيراد والتصريف والصيغة" ويعني ذلك تفصيلاً "الإمساك عن التصريف في ألفاظ وإرادة يجب على عوام الخلق الجمود على ألفاظ هذه الأخبار والإمساك عن التصريف فيها من ستة أوجه: التفسير، والتأويل، والتصريف، والتفريق، والجمع، والتفريق" ورغم أن هذه الوجوه الستة تهم الترجمة بشكل أو بآخر، إلا أن الغزالي يحصر مفهومه للترجمة في الوجه الأول، حيث يقول: "الأول التفسير وأعني به تبديل اللفظ بلغة أخرى تقوم مقامها في العربية أو معناها بالفارسية أو التركية، بل لا يجوز النطق إلا باللفظ الوارد".¹

وفي الاستدلال على وجوب الجمود على "اللفظ الوارد" يلجأ الغزالي إلى استنهاض علمي اللغة والفقه. فمن حيث اللغة، يستظهر بعدم تطابق البنى الدلالية والأسلوبية للغات "لأن من الألفاظ العربية ما لا يوجد لها فارسية تطابقها. ومنها ما يوجد لها فارسية تطابقها لكن ما جرت عادة الفرس باستعارتها للمعاني التي جرت عادة العرب باستعارتها منها. ومنها ما يكون مشتركاً في العربية ولا يكون في العجمية كذلك". ويضرب الغزالي أمثلة تفصيلية للحالات الثلاث، من خلال ألفاظ "الاستواء" و"الأصبع" و"العين" ومقابلاتها في الفارسية، ويخضع هذه الأمثلة لتحليل معمق ثم ينتهي إلى استخلاص النتيجة قائلاً: "فلأجل هذا [أي الفوارق الدلالية بين العربية والفارسية وضعاً واستعمالاً] نرى المنع من التبديل والاقتصار على العربية". ويلج الغزالي في تضاعيف مناقشته للفوارق الدلالية الدقيقة بين كلمات الأمثلة التي حللها على أن الترادف المطلق عبر اللغات شرط ضروري لقبول ترجمة "الأخبار الموهمة للتشبيه" ترجمة مطابقة لها بلا زيادة ولا نقصان، "فإنما يجوز تبديل اللفظ بمثله المرادف له الذي لا يخالفه بوجه من الوجوه لا بما يباينه أو يخالفه ولو بأدنى شيء وأدقه وأخفاه... فإذا تفاوتوا لم يكن التفسير تبديلاً بالمثل بل بالخلاف ولا يجوز التبديل [لا بالمثل]".

ويعترف الغزالي بأن حجة التفاوت لا تنطبق إلا جزئياً، إذ لا فرق بين قولك خير ونان وبين قولك لحم وكوشت، مما يقتضي "المنع من التبديل عند التفاوت لا عند التماثل"، ومودى ذلك منطقياً جواز ترجمة بعض القرآن دون بعض، وهو قول معروف لبعض المذاهب بما فيها المذهب

1- الغزالي (دفت)، إجماع العوام، ص. 325 - 326.

الشافعي نفسه. لكن الغزالي يرفض هذه النتيجة، ويستنهض فقه المصلحة لاستبعادها، حيث يستدرك قائلا "ولكن إذا انقسم إلى ما يجوز وإلى ما لا يجوز وليس إدراك التمييز بينهما والوقوف على دقائق التفاوت جليا سهلا يسيرا على كافة الخلق بل يكثر فيه الإشكال ولا يتميز محل التفاوت عن محل التعادل، فنحن بين أن نحسم الباب احتياطاً إذ لا حاجة ولا ضرورة إلى التبديل وبين أن نفتح الباب ونقدم عموم الخلق ورطة الخطر، فليت شعري أي الأمرين أعزم وأحوط، والمنظور فيه ذات الإله وصفاته وما عندي أن عاقلاً متديناً لا يقر بأن هذا الأمر مخطر، فإن الخطر في الصفات الإلهية يجب اجتنابه".

ويبادر الغزالي إلى استنهاض العقل العملي - الأخلاقي لدعم منع ترجمة القرآن من خلال المقارنة بين الاحتياط في العمليات والاحتياط في العقديت، فيقول نسفاً على كلامه السابق "كيف وقد أوجب الشرع على الموطوعة العدة لبراءة الرحم وللحذر من خلط الأنساب احتياطاً لحكم الولاية والوراثة وما يترتب على النسب، فقالوا مع ذلك تجب العدة على العقيم والأنيسة والصغيرة وعند العزل، لأن باطن الأرحام إنما يطلع عليه علام الغيوب فإنه يعلم ما في الأرحام، فلو فتحنا باب النظر إلى التفصيل كنا راكبين متن الخطر فإيجاب العدة حيث لا علوق أهون من ركوب الخطر، فكما أن إيجاب العدة حكم شرعي فتحريم تبديل العربية حكم شرعي ثبت بالاجتهاد وترجيح طريق الأول، ويعلم أن الاحتياط في الخبر عن الله وعن صفاته وعما أراده بالفاظ القرآن أهم وأولى من الاحتياط في العدة وكل ما احتاط به الفقهاء من هذا القبيل".

وهنا ندخل في صميم السياسة الشرعية حيث نتفاوض الأبعاد العقديّة والفقهية والسياسية وفق منطق الواقع وحاجاته ورهاناته. ومن الواضح أن موقف الغزالي من ترجمة القرآن ليس قاصراً عليها بل يتجاوزها إلى نتائجها المحتملة والمخاطر التي تكتنفها. وقد لاحظ ترافيس زادة - بحق - أن "ما هو موضع شك عند الغزالي ليس الترجمة في حد ذاتها وإنما هو قدرة المترجم على فهم كافة دقائق المعنى محل الرهان، ومن ثم فإن تفسير القرآن سواء بالعربية أو الفارسية أو التركية يجب أن لا ينهض به سوى المؤهلين تأهيلاً كافياً لتفادي المزالق العقديّة"¹. ولا تتناقض بين موقف الغزالي الفكري تجاه ترجمة الوحي وممارسته لها جزئياً في مؤلفاته الفارسية، خاصة كيمياء السعادة، لأن "إلجام العوام" يعني، بدليل المخالفة، إطلاق العنان للخواص". وبعبارة أخرى، فلا بأس بترجمة المعاني العقديّة عند الاقتضاء، شريطة أن يمارسها مؤهلون من عيار الغزالي نفسه².

¹ - زادة، ترافيس، 2012، ص. 428.

² - زادة، ترافيس، 2012، ص. 426 وما بعدها.

ولعل مما يكرس وساطة العلماء في الشأن الديني ضمن منظومة الغزالي الفكرية نصه على أن سابع ما يجب على عوام الخلق عند سماع خبر من "الأخبار الموهمة للتشبيه"، هو "التسليم لأهل المعرفة" - وفقا لمذهب السلف. وبطبيعة الحال، فلا معنى لهذه الوظيفة إذا لم يكن "أهل المعرفة" مخولين "التصرف" - على نحو آمن - في تلك الأخبار بما تقتضيه المصلحة الشرعية. ولا إشكال في هذا الأمر - من منظور الغزالي - لأن العلماء ورثة صاحب الشرع ومن ثم فهم يعرفون نصوص الشريعة ويستطيعون مبدئيا تأويلها سواء بالتفسير أو بالترجمة.

ومع أن منطوق خطاب الغزالي الترجمي يلح على أن غرضه هو حماية عقائد العوام، إلا أن مما لا شك فيه أن لهذا الخطاب محمولا سياسيا لأن منع "التصرف" في الوحي يشكل تحصينا لـ (ما تبقى من) عوامل وحدة الأمة، في وقت كانت الأهواء تمزقها والأعداء يكتسحون أرضها وينتزعون منها ممرى نبيها وأولى قبلتها (سقوط القدس في أيدي الصليبيين سنة 492هـ). ويأتي تركيز الغزالي على المستوى العقدي لكونه عماد المجتمع الديني الإسلامي¹. فمشروع الغزالي الأيديولوجي كمفكر ومجدد ومدافع عن السنة يقتضي العمل على جمع المسلمين حول أسمايات عقيدة ومياسية. وفي هذا السياق، ينتزل موقفه الترجمي. ذلك أن "التصرف" في الوحي الذي منعه الرجل احتياطا يشمل إلى الترجمة أنواعا أخرى من التغيير كالتأويل الباطني الذي نعلم الجهد الضخم الذي بذله الغزالي في التصدي لأصحابه. وفي السياق نفسه، يمكن فهم منع الرجل ترجمة القرآن في إطار هجوم شامل على التشبيه والتجسيم باعتباره أكبر خطر يهدد وحدة الأمة عقديا وسياسيا بعد تراجع خطر الباطنية.

غير أن هذا ليس سوى جانب واحد من المسألة. والحقيقة أن ثمة أمرا آخر يفسر اندفاع الغزالي ضد "الرعاع والجهال من الحشوية الضلال" في رسالة إلجام العوام عن علم الكلام فيما قد يعتبر تراجعا واضحا عن التسامح الكبير الذي أبداه في رسالة فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. ويمكن تلخيص هذا الأمر في العبارة المشهورة: "شرع وافق هوى". فقد كان ذلك طريقة سهلة للنيل من عدو الأشاعرة الألد، أعني الحنابلة الذين كانوا يسيطرون يومئذ على مركز الخلافة الإسلامية ويقدمون أنفسهم بصفتهم الممثل الشرعي والوحيد لعقيدة السلف الصحيحة. ولعل مما زاد من خطورة ترجمة القرآن من منظور من يسميهم الغزالي "الحشوية الضلال" أن هؤلاء سبقوا الأشاعرة في استثمارها في إطار ما يعتبره الغزالي أهم المداخل إلى جوهر الدين، ألا وهو

1- يميز أنتوني بلاك (ص. 71-72) بين "المجتمع الديني، أي الأمة، والمجتمع السياسي الإسلامي، أي الممالك العلمانية التي انقسم إليها".

التصوف، وذلك من خلال أعمال الزاهد الحنبلي عبد الله الأنصاري الهروي الذي لا يتردد، كأستاذ أبي المظفر حبال بن أحمد الترمذي، في الشهادة على الأشاعرة بالزندقة.

3. السلفية ورهانات ترجمة القرآن فعلا وتركيا

يدل مثال الخواجة عبد الأنصاري (ت 481 هـ) على رهان الحنابلة في القرن الخامس على العجمية في نشر نسختهم من الإسلام السني عقيدة وممارسة. فقد اختار الأنصاري الفارسية أداة للتواصل مع "العوام" - كما يعبر الغزالي -، ضمن توجه اشتير به الحنابلة بوصفهم حركة اجتماعية شعبية. واصطنع الأنصاري الفارسية لغة للمواظ والمناجاة والتفسير جميعا. ولم يصلنا تفسير الأنصاري، لكنه ترك أثرا باقيا في التفسير الصوفية من خلال تأثيره الواضح في تلميذه رشيد الدين الميودني على ما يظهر من إحالات الميودني الكثيرة للمجدة للأنصاري في تفسيره الصوفي الفارسي الموسوم يكشف الأسرار وعدة الأبرار¹.

ولئن كان الأنصاري هو أقدم من تنسب إليه المصادر تفسيراً فارسياً صوفياً، فليس أول زاهد يلجأ إلى الفارسية لأغراض الوعظ. فقد خلص نصر الله بورجفادي 2007 من تحليل الكلمات والعبارات الفارسية المنسوبة في مصنفات التصوف والتراجم لثلاثة زهاد ومتصوفين مبكرين (هم حبيب العجمي وعبد الله بن المبارك وبأ يزيد البسطامي) إلا أنه "على الرغم من أن المصنفات الصوفية وغيرها من النصوص الدينية المكتوبة في القرنين الثالث والرابع الهجريين كانت بالعربية، إلا أن اللغة الدينية الحية التي كانت مستخدمة في أوساط الصوفية واللامتية والكرامية في نيسابور كانت الفارسية"². وذهب بورجفادي إلى أن "الوضع في مدن خراسان الأخرى لم يكن يختلف عن ما كان سائدا في نيسابور. ففي ترمذ، تعرف أن الكاتب المكثر الحكيم الترمذي كان يتكلم الفارسية ويستخدم الكلمات والعبارات الفارسية بكثرة في مؤلفاته العربية. وفي بلخ، كان الصوفية، بمن فيهم حاتم الأسم، وحتى المتكلمون والفقهاء، يتكلمون الفارسية ويدرسون بها. وعليه، فإن تاريخ الفارسية كلغة دينية لم يبدأ مع كتابة النصوص، مثل ترجماني تفسيري طبري، بل قبل ذلك بكثير، في القرنين الأول والثاني الهجريين، حينما بدأ الإيرانيون يقبلون تدريجيا الإسلام بصفته دينهم الجديد".

وفي مقابل انخراط أعلام محسوبين على التيار السلفي مبكرا في استعمال الفارسية في الوعظ وحتى في التفسير، مما يقتضي ترجمة بعض أي الذكر الحكيم لا محالة، يلاحظ المرء معارضة أحد أبرز أعلام السلفية في القرن الثالث الهجري لترجمة القرآن، إلى حد القول

¹ - س. ن. لوجيه نو بورسي، 2014، كيار، ثابيل 2006.

² - نصر الله بورجفادي، 2007، ص. 245.

باستحالتها، ويتعلق الأمر بابن قتيبة الدينوري (ت276هـ) الذي يلقبه الحنابلة بخطيب أهل السنة ويضعونه في مواجهة الجاحظ خطيب المعتزلة¹. وعرض ابن قتيبة لمسألة ترجمة القرآن في كتابه "تأويل مشكل القرآن" الذي عالج فيه الآيات المشككة عقدياً من المنظور السلفي، وهو نفس المشغل الذي عكف عليه في كتابه "تأويل مختلف الحديث" و"الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمثبية"، ولعله يعني بالجهمية المعتزلة الذين سبقوا إلى التأليف في هذه المسائل على يد جيل محمد بن المستنير المعروف بقطرب (ت206هـ) صاحب كتاب "الرد على الملحنيين في مشابه القرآن".

وأرجع ابن قتيبة استحالة ترجمة القرآن - كما يراها - إلى خصائصه الأسلوبية حصراً. وفي هذا المعنى يقول: "وللعرب" المجازات" في الكلام، ومعناها: طرق القول ومآخذه. ففيها: الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والاثني والجميع خطاب الواحد، والقصد بلفظ الخصوص معنى العموم، ولفظ العموم معنى الخصوص؛ مع أشياء كثيرة سترها في باب المجاز إن شاء الله. ويكل "هذه المذاهب" نزل القرآن، ولذلك لا يقدر أحد من التراجم على أن ينقله إلى شيء من الألسنة، كما نقل الإنجيل عن السريانية إلى الحبشية والرومية، وترجمت التوراة والزيور، وسائر كتب الله تعالى بالعربية، لأن "العجم" لم تنسج في "المجاز" اتساع العرب².

ومن اللافت أن ابن قتيبة يتناول مسألة استحالة ترجمة القرآن بمعزل عن كونه كلام الله، بحجة أن هذا الاعتبار لم يمنع ترجمة سائر كتب الله الأخرى. وإنما استحالت ترجمة القرآن - وفقاً لتحليل ابن قتيبة - من أجل اشتماله على كل "مذاهب" العرب في "مجازات الكلام" مما لا يوجد إلا مفرقاً في سائر فنون كلامهم الأخرى، والحال أن "العجم" لم تنسج في "المجاز" اتساع العرب، وهو ما يقتضي مبدئياً إمكانية أن تكون "أدنى" درجات اتساع العرب في كلامها تفضل "أعلى" درجات اتساع العجم في كلامها. وعلى الرغم من عدم وضوح مفهوم الإعجاز الترجمي الذي يحيل إليه ابن قتيبة بعبارة "لا يقدر أحد من التراجم على أن ينقله إلى شيء من الألسنة"، إلا أن كلام الرجل عن "كل هذه المذاهب" يعد تعداداً أساليبياً يعينها، يوحي بأنه يتصور الإعجاز الترجمي تصوراً كمياً لا نوعياً، بمعنى أنه يعتبر القرآن معجزاً ترجمياً لاشتماله بدرجة لا نظير لها في أي كلام آخر على خصائص قابلة للملاحظة لا لكونه كلام الله فحسب. غير أن من الجدير بالملاحظة أن الخطاب الإعجازي لم يكن قد نضج بعد في عهد ابن قتيبة إلى الحد الذي يمكنه من بلورة حجته حول

1- العلياني، علي بن نفيح، 1991، ص. 107-108 عزوا إلى ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ج17، ص. 391.

2- ابن قتيبة، 1973، ص. 21-22.

استحالة ترجمة القرآن على أساس مفهوم الإعجاز الذي سيتردد لاحقا في النقاشات الفقهية حول مدى قرآنية ترجمة القرآن وصلاحياتها لأداء الشعائر الدينية.

والواقع أن قول ابن قتيبة باستحالة ترجمة القرآن، يندرج في إطار خطاب أعم يتعلق بالدفاع عن العربية ضد الشعوبية وعن الإسلام ضد الزنادقة وأهل الكتاب. ولئن دل موقف الرجل من ترجمة القرآن على أن الربط بين ترجمة القرآن وفردة "مذاهبه" البلاغية قد حصل مبكرا في إطار معالجة مشاكل تأويلية خالصة، إلا أن مما لا شك فيه أن هاتين المسألتين تزامنتا مع ظهور محاولات لمعارضة القرآن نسبت للجعد بن درهم وابن المقفع، من جهة، كما تزامنتا، من جهة أخرى، مع ظهور بواكير الترجمات القرآنية على أيدي أناس مقطوع سنيا بزندقته - كالمعتزلة - أو مشكوك في ولائهم للأمة الإسلامية ممثلة في الخلافة الكباريين في السند¹. لهذا، فمن المحتمل أن ابن قتيبة كان يرد ضمنا على ابن المقفع وأضرابه وعلى محاولات تطبيع ترجمة القرآن عبر رعاية بعض السلط الطرفية لها، أو من خلال مؤسسة القص المهمة سياسيا والتي لا بد أن ابن قتيبة كان مطلعاً على حضور ترجمة القرآن فيها كما تعكس ذلك الممارسة التفسيرية المستمرة بمسجد الأسواريين بالبصرة، وهي الممارسة التي أثنى الجاحظ أستاذ ابن قتيبة وخصمه اللدود على صاحبها أبي موسى الأسواري.

4. المعتزلة وترجمة القرآن: مبادئ وممارسات

يرى بعض الباحثين في الغرب أن ثمة مناسبة بين تصور المسلمين لطبيعة القرآن، وبين موقفهم من ترجمته ومن أداء الشعائر به. وقد عبر ترافيس زادة صراحة عن هذا التصور بالقول إنه "من الناحية العقدية، لا تصعب[...]" رؤية تلاق بين مذهب يقر بأن القرآن مخلوق وبين رأي فقهي يقبل صحة القراءة بترجمة القرآن في الصلاة، باعتبار أن هذين الموقفين ينتقصان من منزلة العربية ككلام الله حرفياً². وتبعاً لهذا، فسر الرجل تقبل الحنفية لترجمة القرآن بقريتهم من المعتزلة وكونهم أهل رأي، مما يعني ضمناً ترشيح المعتزلة بالأحرى لأن يكونوا في صدارة المدافعين عن ترجمة القرآن والممارسين لها من بين سائر المذاهب الإسلامية³.

وبصرف النظر عن الخطأ المنهجي والمعرفي الذي ينطوي عليه اختزال الاعتزال في مسألة خلق القرآن، وإناطة ترجمة القرآن بأصل التوحيد بدلا من أصل العدل، فإن الخطاب الاعتزالي والممارسة الترجيحية الاعتزالية لا تختلفان في شيء عن خطابات وممارسات غيرهما من

¹ - حمدان، يسلم، 2018.

² - زادة، ترافيس، 2012، ص. 61-63، 178.

الفرق الإسلامية من حيث دلالتيهما على عدم وجود علاقة سببية بين العقائد المعلنة والممارسات المشخصة. ففي المسألة التعبدية، توزع المعتزلة بحسب خياراتهم الفقهية بين مائع للصلاة بالفارسية كالقاضي عبد الجبار الشافعي (ت. 415هـ)، ومجيز لها كالزمخشري الحنفي (ت. 538هـ)، ومزيف للإشكال برمته كأبي بكر الأصبم عبد الرحمن بن كيسان (ت. 235هـ) الذي يرى عدم وجوب القراءة في الصلاة مطلقاً، لأنها ليست من أفعال الصلاة المرئية والحال أن صاحب الشرع إنما استعمل فعل "الرؤية" في مقام التعظيم دون فعل "القراءة"، ومعلوم أن القراءة مسموعة لا مرئية.

1.4. الخط الكلامي والممارسة المحتشمة لترجمة القرآن

لئن اتفق المعتزلة في قولهم المبني بعربية القرآن، لكي يفهمه المخاطبون به مباشرة وقت نزوله، وبإمكانية ترجمته، لكي يعذر إلى الناس كافة بتحقيق البلاغ عن طريق التزاجم¹، إلا أن السبل تفرقت بهم بعد ذلك فيما يتعلق بالموقف العملي من ممارسة ترجمة القرآن، بين مؤيد ممارس ومعارض ممانع. فقد صنف القاضي عبد الجبار موسى بن سيار الأسواري ضمن رجال الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة ونقل، في ترجمة مقتضبة له، قولاً غير معزو نصه: "ويقال إنه قرأ القرآن ثلاثين سنة ولم يتم تفسيره، وأنه كان يجمع في مجلسه العرب والموالي، فيجعل العرب في ناحية، والموالي في ناحية، ويفسر لكل بلغته، فلم يكن أفصح بإحدى اللغتين دون الأخرى، ويحكي عنه الخلاف في شيء من الإرجاء². ويظهر أن القاضي عبد الجبار يستعيد في هذا النص رواية مشابهة في البيان والتبيين عن موسى الأسواري أهلته لأن يعتبره الجاحظ من عجائب الدنيا لتساوي فصاحته في العربية والفارسية، خرقاً لما هو معتاد من أن اللغتين "إذا التقتا في اللسان الواحد أدخلت كل واحدة منهما الضيم على صاحبتها، إلا ما ذكرنا من لسان موسى الأسواري³". ومع أن القاضي عبد الجبار خلط بشكل واضح بين موسى الأسواري الذي هو مجرد قاص وغلّامه عمرو بن فائد الأسواري الذي هو قاص ومفسر، كما أنه أخطأ على الأرجح في تصنيف موسى كمعتزلي وربما في تصنيف عمرو كذلك⁴، إلا أن مجرد اعتزاز الرجل بالأسواري كمعتزلي ومفسر للقرآن بالفارسية يدل في حد ذاته على تأييد هذه المقاربة.

1 - القاضي عبد الجبار، خلق القرآن، ص. 101-102، مشابه القرآن، ص. 87، 88، الزمخشري، 2009، ص. 544-545.

2 - القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص. 271.

3 - الجاحظ، 1998، ص. 368.

4 - فضل الاعتزال، ص. 270-271، الجاحظ، 1998، ص. 369، فان أس، 2016، ص. 135، 134، 136.

ولعل مما له مغزى في هذا المقام، أن القاضي عبد الجبار ينتمي لمدرسة أبي علي الجبائي (ت. 303هـ)، التي تميزت بأنها الأكثر بين المعتزلة تقبلاً وممارسة لتفسير القرآن بالأعجمية، حيث أنها أنتجت عدة تقاسير بالأعجمية على يد أبي علي الجبائي نفسه ثم من بعده علي بن الحاكم الجشمي أستاذ مفسر المعتزلة الأشهر جابر الله الزمخشري. وقد ذكر أبو الحسن الأشعري (ت. 334هـ) تفسير الجبائي وانتقده انتقاداً لاذعاً لما رأى أنه يشتمل عليه من الانحرافات العقدية الخطيرة، فقال: "[...] ورأيت الجبائي ألف في تفسير القرآن كتاباً أوله على خلاف ما أنزل الله عز وجل، وعلى لغة أهل قريته المعروفة بـ (جُبَّاء)، وليس من أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وما روى في كتابه حرفاً واحداً عن أحد من المفسرين وإنما اعتمد على ما وسوس به صدره وشيطانه، ولولا أنه استغوى بكتابه كثيراً من العوام، واستل به عن الحق كثيراً من الطغام، لم يكن لتشاغلي به وجه¹. ويفهم من كلام الأشعري أن تفسير الجبائي المذكور لقي قبولا واسعا لدى الجماهير الناطقة بغير العربية.

ونكرت المصادر أن للحاكم الجشمي المعتزلي الزيدي (ت. 494هـ) تفسيريْن فارسيين، يبدو أنه ألفهما للتصدي لمذاهب من يدعوهم بالحشوية الذين يرون أن في القرآن ما لا معنى له وإنما أنزل لينتلي فقط، والدفاع عن عقيدته الاعتزالية الزيدية القائلة، من بين أمور أخرى، بقابلية فهم جميع القرآن فهما موافقا للعقل². وصنف الجشمي تفسيريَه المذكورين ضمن سياق تاريخي وأيديولوجي تميز بانتشار ترجمات مختلف الفرق المناوئة للمعتزلة والشيعة في خراسان بل في نيسابور موطن الجشمي، فضلا عن تنامي الهجوم على المعتزلة والشيعة من قبل النزاع السياسي لمن يصنفهم الرجل بالحشوية، ممثلاً في الخليفة القادر بالله والسلطان محمود بن سبكتكين الذي يقول الذهبي إنه "امتثل أمر القادر، فبث السنة بمملكه، وتهدد بقتل الرافضة والإسماعيلية والقرامطة، والمشبهة والجهمية والمعتزلة، ولعنوا على المنابر"، بعد أن "استتاب القادر [نفسه] فقهاء المعتزلة، فتيروا من الاعتزال والرفض، وأخذت خطوطهم بذلك³.

ورغم إقدام الجشمي على تفسير القرآن بالفارسية، إلا أنه ربط القرآنية باللفظ العربي ولم يتقبل أداء الشعائر بترجمة القرآن باعتبار أنها ليست قرآناً، وهو موقف يتساق مع انتقاله من

¹ - ابن صاكر، 1347، ص 138-139.

² - زررور، ص 95، 233-234.

³ - سير أعلام النبلاء، ج 15، 2001، ترجمة القادر بالله. وانظر كذلك بوسورث، 1961؛ زيسو، آرون 2011؛ زيسو، آرون 2016؛ فلك، جورج 2012.

المذهب الحنفي إلى الزيدية، من جهة، كما يتساق، من جهة أخرى، مع قول المعتزلة بنزول القرآن بالعربية و" أن جبريل يسمعه الله القرآن ثم يحفظه وينزل به على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقرأه عليه فيعيه ويحفظه بقلبه، فكانه نزل على قلبه"، وبالتالي فلا يصح عنده استدلال الحنفية بقوله تعالى (وإنه لفي زبر الأولين) (الشعراء: 196) على تعلق القرآنية بالمعنى نوع تعلق، وذلك " لأن القرآن عربي وزبر الأولين بلغتهم " وليس القرآن إن في زبر الأولين بالمعنى الذي نزع به الحنفية¹.

2.4. الخط البلاغي والمعارضة الشرسة لترجمة القرآن

إذا تجاوزنا ممارسي ترجمات القرآن - في نطاق التفاسير الاعتزالية - إلى منظري الترجمة من رجال الاعتزال، فإننا نقف عند نموذجين دالين هما الجاحظ والزمخشري اللذان يقرآن مبدئياً بإمكانية ترجمة القرآن إلا أنهما يشددان على صعوبتها لأسباب لغوية وتأويلية ويتفقان في معارضتها لأسباب سياسية مختلفة.

وقد بسط الجاحظ (ت.255هـ) تصوره للترجمة بصورة عامة في ثانيا البيان والتبيين والحيوان ورسالة الرد على النصاري. ويستفاد من جملة ما نثره الرجل حول المسألة في مختلف كتبه أنه ينظر إليها في إطار أنماطية معينة للنصوص تضم الشعر والحكمة والنصوص المقدسة. وضمن هذه الأنماطية، يفرق الجاحظ بين ما يستحيل ترجمته وهو الشعر، وما تصعب ترجمته إلى قريب من الاستحالة إلا أن ترجمته مطلوبة وهو الحكمة وما تصعب ترجمته وينبغي الامتناع عنها لما يكتنفها من المخاطر العقيدية والسياسية وهو القرآن.

أما الشعر، فيرتب الجاحظ القول باستحالة ترجمته على القول بانفراد العرب به عن سائر الأمم²، بينما يشترط لترجمة كتب الحكمة شروطاً معقدة مدارها على اتصاف المترجم بكفاءات لغوية ومعرفية لا تكاد تتوفر في الواقع لأنها تجمع إلى الشرط العام المتعلق بتساوي الفصاحة في اللغتين المنقول منها والمنقول إليها شرطاً خاصاً مداره على تحصيل المترجم علماً دقيقاً بموضوعات الكتب المذكورة بمعانيها، واستعمال تصاريف ألفاظها، وتأويلات مخارجها، مثل مؤلف الكتاب وواضعه، وإلا فإن الترجمان لا يؤدي أبداً ما قال الحكيم، على خصائص معانيه، وحقائق مذهب، ودقائق اختصاراته، وخفيات حدوده، ولا يقدر أن يوفيها حقوقها، ويؤدي الأمانة فيها، ويقوم

¹ - زرزور، ص. 81-82، 230-411، 412.

² - الحيوان، ج1، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الخانجي، ص. 71-75.

بما يلزم الوكيل ويجب على الجري [...] وكلما كان الباب من العلم أصغر وأضيق، والعلماء به أقل، كان أشد على المترجم، وأجدر أن يخطئ فيه¹.

ومع أن الجاحظ يقر ضمناً بإمكانية ترجمة القرآن - كما يقتضي ذلك منزعه الفكري ويشير إليه بتوبيه بنموذج "عجبية الدنيا" أبي موسى بن ميار الأموي - إلا أنه لا يتردد في تشديد القيود عليها إلى أبعد الحدود. وبهذا الصدد، يجادل الجاحظ بأنه إذا كان من العسير - إن لم يكن من المحال - استيفاء المترجم شروط ترجمة "كتب الهندسة، والتنجيم، والحساب، واللحن" - كما رأينا؛ "فكيف لو كانت هذه الكتب كتب دين وإخبار عن الله - عز وجل - بما يجوز عليه مما لا يجوز عليه، حتى يريد أن يتكلم على تصحيح المعاني في الطبائع، ويكون ذلك معقوداً بالتوحيد، ويتكلم في وجوه الإخبار واحتمالاته للوجوه، ويكون ذلك متضمناً بما يجوز على الله تعالى، مما لا يجوز، وبما يجوز على الناس مما لا يجوز، وحتى يعلم مستقر العام والخاص، والمقابلات التي تلقى الأخبار العامة فيجعلها خاصة، وحتى يعرف من الخبر ما يخصه الخير الذي هو أثر، مما يخصه الخير الذي هو قرآن، وما يخصه العقل مما تخصه العادة أو الحال الرادة له عن العموم؛ وحتى يعرف ما يكون من الخبر صدقاً أو كذباً، وما لا يجوز أن يسمى بصدق ولا كذب، وحتى يعرف اسم الصدق والكذب، وعلى كم معنى يشتمل ويجتمع، وعند فقد أي معنى ينقلب الاسم؛ وكذلك معرفة المحال من الصحيح، وأي شيء تأويل المحال؛ وهل يسمى المحال كذباً أم لا يجوز ذلك، وأي القولين أقبح: المحال أم الكذب، وفي أي موضع يكون المحال أقطع، والكذب أشنع؛ وحتى يعرف المنال والبديع، والوحي والكنابة، وفصل ما بين الخطأ والهدر، والمفصور والمبسوط والاختصار؛ وحتى يعرف أبنية الكلام، وعادات القوم، وأسباب نقاهتهم، والذي ذكرنا قليل من كثير"².

ويؤكد الجاحظ أن هذه الشروط المعرفية الإضافية الخاصة بترجمة النص الديني غير قابلة للتفاوض مطلقاً لأن المترجم "متى لم يعرف ذلك أخطأ في تأويل كلام الدين. والخطأ في الدين أضر من الخطأ في الرياضة والصناعة، والفلسفة والكيمياء، وفي بعض المعيشة التي يعيش بها بنو آدم. وإذا كان المترجم الذي قد ترجم لا يكمل لذلك، أخطأ على قدر نقصائه من الكمال". ومقتضى هذا أن ترجمة النص الديني تتطلب، في الحدود الدنيا، لا مجرد إتقان اللغة المصدر واللغة الهدف من حيث هما لغتان فحسب بل تتطلب كذلك البصر بتقاليدهما الخطابية والتأويلية أو ما يسميه الجاحظ "وجوه الكلام". كما أنها تستلزم بالأحرى الاستناد إلى إطار عقدي صحيح،

¹ - الحيوان، ج 1، ص. 75-77.

² - الحيوان، ج 1، ص. 77-78.

فضلا عن القدرة على الملازمة بين "الممكنات اللغوية" والممكنات العقديّة، وهي أمور يفسر غيابها تحريف أهل الكتاب التوراة والإنجيل عن طريق الترجمة الخاطئة، ذ¹ إن القوم إنما أتوا من قلة المعرفة بوجوه الكلام، ومن سوء الترجمة، مع الحكم بما يسبق إلى القلوب².

ومن أجل هذا، يتنبأ الجاحظ بأن طريقة اليهود والنصارى في ترجمة كتبهم إلى العربية كانت متقصي إلى نتيجة أسوء فيما لو طبقت على القرآن، للأسباب نفسها ولما يتسم به القرآن من سمو بلاغي ومن ثراء دلالي ضلت في سبر أغواره عقول بعض المشتغلين بالتفسير من المسلمين أنفسهم رغم تفوقهم على أهل الكتاب في جودة القرائح والعلم بوجوه الكلام: "وأنت تعلم أن اليهود لو أخذوا القرآن فترجموه بالعبرانية لأخرجوه من معانيه، ولحولوه عن وجوهه[...]. وقد يعلم أن مفسري كتابنا وأصحاب التأويل منا أحسن معرفة، وأعلم بوجوه الكلام من اليهود، ومتأولي الكتب، ونحن قد نجد في تفسيرهم ما لا يجوز على الله في صفته، ولا عند المتكلمين في مقاييسهم، ولا عند النحويين في عربيّتهم. فما ظنك باليهود مع غياوتهم وغيبهم، وقلة نظرهم وتقليدهم. وهذا باب قد غلظت فيه العرب أنفسهم، وفصحاء أهل اللغة إذا غلظت قلوبها، وأخطأت عقولها، فكيف بغيرهم ممن لا يعلم كلمهم³."

وإذا كانت مناقشة الجاحظ لمظاهر التحريف في الترجمات العربية لكتب النصارى واليهود تبرز مركزية الرهان العقدي في ترجمة النص المقدس ودور التأويل في التعامل مع هذا الرهان، فإن موقفه من ترجمة القرآن لا تقصره الاعتبارات العقدية فقط بقدرما تمليه الاعتبارات السياسية وذلك من وجوه أبسطها أن العقيدة التي يحيل إليها في تحليله لمقتضيات وشروط الترجمة الصحيحة لنصوص الوحي وفي بيان مآتي الخطأ والزيغ في ترجمة كتب النصارى واليهود إلى العربية كانت في زمنه محل رهانات سياسية لا لبس فيها، بحيث استغلتها السلطة السياسية على نطاق واسع ضمن مشروع ساهم الجاحظ نفسه فيه وكرس قلمه للمنافحة عنه وفي إطاره تنتزل جل آثاره وخاصة المصادر الثلاثة التي تعرض فيها لترجمة القرآن. وأوضح دلالة من حالة الجاحظ فيما يتعلق بالمحددات العميقة لموقف المعتزلة من ترجمة القرآن حالة الفقيه والمفسر واللغوي والبلاغي جابر الله الزمخشري (ت 538 هـ) الذي يجزم مبدئيا بعدم الحاجة إلى إنزال القرآن بكل لسان لكي يكون رسالة إلى الناس كافة، باعتبار أن بإمكان التراجم "النيابة" عن الرسول صلى الله عليه وسلم في إبلاغه لغير العرب عن طريق الترجمة³. بيد أن الزمخشري، من الناحية العملية،

1 - الجاحظ، 1991، ص. 334.

2 - الجاحظ، 1991، ص. 336-337.

3 - الزمخشري، 2009، ص. 544-545.

يتبنى موقفاً معارضاً لترجمة القرآن وغير متحمس لأداء الشعائر الدينية بها. ففي مقابل حاجته المفصلة لإثبات تحقق عموم البلاغ عن طريق التزاجم، يلاحظ أنه ينقل، دون رد، تشكيكا مزدوجا في مرتكز القول بإجازة القراءة بالفارسية على أساس أن أبا حنيفة علقها على "شريطة وهي أن يؤدي القارئ المعاني على كمالها من غير أن يخرم منها شيئا"، وهي شريطة من المستبعد تحققها عمليا "لأن في كلام العرب خصوصا في القرآن الذي هو معجز بفصاحته وغرابة نظمته وأساليبه من لطائف المعاني والأغراض ما لا يستقل بأدائه لسان من فارسية وغيرها، وما كان أبو حنيفة رحمه الله بحسن الفارسية فلم يكن ذلك منه عن تحقق وثبص". وفضلا عن ذلك، فقد روى علي بن الجعد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة مثل قول صاحبيه في إنكار القراءة بالفارسية¹.

ويتجلى من هذا المقتبس تبني الزمخشري ضمنا لتضعيف اجتهاد أبي حنيفة بشأن جواز الصلاة بترجمة القرآن، بحجة افتقاره إلى "التحقق والتبصر"، ولما روي من رجوع أبي حنيفة نفسه عنه رغم ضعف هذه الرواية لانقطاع سندها وانفراد علي ابن الجعد بها إلى جانب أبي عصمة نوح ابن مريم الذي اتهمه غير واحد من نفاذ الحديث بالكذب حتى أنه اشتهر بوضع الحديث حسبة خاصة في فضائل القرآن لما رأى "الناس قد أعرضوا عن القرآن، واستغنوا بقرنه أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق²". وبالإضافة إلى ذلك، فقد تضمن المقتبس السابق مغالطة تتعلق بالرأي المفروض أن أبا حنيفة رجع إليه، حيث أطلق إنكار أبي يوسف ومحمد بن الحسن القراءة بالفارسية ولم يُقيد بالاختيار، خلافا لما هو ثابت في المراجع الحنفية المعتمدة بما فيها مختصر عيون المسائل الذي يقر فيه الزمخشري نفسه بصحة صلاة المصلي "إذا عبر فاتحة الكتاب أو القرآن بالفارسية أو العجمية، فقرأها في الصلاة"³.

وبالجملة، فيبدو أن "نيابة" الترجمة عن الأصل مقيدة عند الزمخشري بالحاجة سواء في إطار التبليغ أو في سياق الممارسة التعبدية. ومعلوم أن الحاجة متغيرة ويمكن إزالتها بوسائل مناسبة من أهمها من منظور المعتزلة دعم سياسات التوحيد اللغوي والعقدي والسياسي التي ترعاها مؤسسة الخلافة. ولا شك أن الخيار الشخصي للزمخشري والجاحظ هو المراهنة على العربية لغة مقدسة للإسلام جامعة للمسلمين وعلى العرب بوصفهم مستودع التعبير السياسي الأكثر شرعية عن وحدة الأمة الإسلامية، أي مؤسسة الخلافة. وقد اشتهر الجاحظ بالتصدي للشعبوية والدفاع المستميت

1 - الزمخشري، 2009، ص. 1003. عند تفسير قوله تعالى {طعام الأتيم} (التخان:44).

2 - المعزي، 1992، ص. 57-61، الميوطي، 1415هـ، ص. 333.

3 - الزمخشري، 2007، المسألة 62، ص. 157-158.

عن العرب وعن الثقافة العربية. وسار الزمخشري على نفس النهج، وتجلي ذلك من خلال استحضاره- في مقدمات العديد من كتبه- للشعبوية وتبرئه منها وتسفيهه لها في وقت كانت قد اختفت فيه من الساحة السياسية والفكرية بعدما فقدت مبررها الاجتماعي بتراجع نفوذ العرب في الدولة الإسلامية وتفكك الإمبراطورية الإسلامية نفسها ونشوء العديد من الدول العجمية لا في أطرافها فقط بل مركزها أيضا¹.

ومن المعقول افتراض أن الحقول الأقوى تأثيرا في الخطابات الإسلامية حول ترجمة القرآن بشكل عام هي العقيدة والفقه والسياسة. ولا شك أن عقيدة الجاحظ والزمخشري ليست هي ما أملى عليهما موقفهما المعارض لترجمة القرآن، ومن المرجح كذلك أن لا تأثير في موقفهما المذكور لا للفقه كخطاب ولا للفقهاء كقوة اجتماعية، لأن الجاحظ صاغ نظريته الترجمية في ظل هيمنة خيارات فكرية وسياسية موالية للمعتزلة على حساب "العلماء"، كما أن الزمخشري عاش في فترة تقبلت فيها معظم المذاهب الإسلامية ترجمة القرآن وممارستها، بما في ذلك أكثرها معارضة لها تقليديا كالتشافعية والشيعة، فضلا عن أنه هو نفسه ينتمي لمدرسة فقهية عرفت بتقبلها لترجمة القرآن نظريا وممارستها صليا أكثر من غيرها من المذاهب.

والحاصل أن العامل السياسي قد اضطلع بالدور الأكبر في مواقف المعتزلة المختلفة من ترجمة القرآن. فمن جهة، عرف المعتزلة كحركة أيديولوجية بالانخراط التام في مشروع الإمبراطورية الإسلامية ودعم عوامل وحدة الأمة الإسلامية عقديا وسياسيا، مما يعني معارضة القوى التقليدية الراقضة لأسلمة الدولة بالمعنى الاجتماعي (أهل الحديث) والتصدي في الآن نفسه للقوى المشككة في أهلية العرب والثقافة العربية للقيادة (الشعبوية). ومن جهة أخرى، عرف القوم كذلك بحرصهم على تقوية الوساطة الدينية واللغوية للفقهاء والمتكلمين من النخب المدنية المتضلعة في العربية والعلوم العقلية. ولا شك أن الأمرين يقتضيان تبني سياسة مرنة لتدبير منافذ الولج إلى المعرفة. وليس المعتزلة بدعا من المذاهب الأخرى في هذا المجال، بل يصدق عليهم في هذا المجال نفس المبدأ العام الذي ينسحب على سائر المذاهب الإسلامية: توقف سياسة ترجمة القرآن على سياسة المعرفة بصورة عامة، وهو ما يعني- مبدئيا- تغير الأولى تبعا لتغير الثانية. وقد برهنت الممارسة التاريخية على صحة هذه العلاقة.

1 - ينظر على سبيل المثال مقدمة الفصل في علم العربية 2004، حيث يتهم الزمخشري صراحة معاصريه ممن يستخدمون الفارسية في التعليم الديني وفي الفقه والتفسير بأنهم "لا يبعدون عن الشعبوية منابذة للحق الأبلج، وزعجا عن سواء المنهج"، كما يصفهم بقلة الإنصاف والمكايمة بإنكار فضل العربية مع شديد الحاجة إليها في أمور الدين.

5. خلاصة واستنتاجات

إذا كان من البديهي أن النقاش حول طبيعة القرآن ليس محايدا تماما بالنسبة للنقاش حول إمكانية و/أو مشروعية ترجمته، فإن النماذج غير الحصرية المعروضة في هذا المقال تدل على أنه لا الخطابات ولا الممارسات الترجمة الإسلامية المتعلقة بالقرآن يمكن اشتقاقها بكيفية مباشرة من أي مفهوم للقرآن فضلا عن الإسلام. ويظهر أن العامل الحاسم في هذا المجال لا يتعلق بعقائد المسلمين بشأن القرآن نفسه، بقدر ما يتعلق بقضايا سياسية في جوهرها، وخاصة سياسة المعرفة الوثيقة بحقل السلطة برهانات وصراعاته من أجل المكانة وتأويل رأس المال الرمزي.

ومهما نبحث، فلن نجد أفضل من السياسة عموما وسياسة المعرفة خصوصا مفسرا لمواقف المسلمين من ترجمة القرآن وممارساتهم لها أو ضدها، كما جسدت ذلك الأمثلة المتقابلة المعروضة هنا من معظم المذاهب الإسلامية الفقهية والعقدية التي نعلم أنها "تصدر في مواقفها الأكثر تجريدا وتستمد مغزاها من ظروفيات جد زمنية ومن سياقات سياسية في جوهرها". ويصدق هذا بالأحرى على المناظرات المتعصبة التي خاضها العلماء حول مسائل عقدية كطبيعة القرآن وصفات الله وغيرها من المسائل التي تمثل في واقع الأمر تمثيلات لاتجاهات ومواقف سياسية، وذلك ببساطة لأنه "[...] عندما يختزل مفهوم عقدي في صيغة أساسية أو شعار وينتشر في أوساط جماعة العلماء الأعرض وحتى العامة، فإنه يصبح حينئذ روسما من جهة وفكرة سياسية من جهة أخرى".¹

ولئن ركزت المصادر الفقهية على البعد التعبدية لإشكالية ترجمة القرآن، إلا أن هذا المشكل لم يخل من محمول سياسي، نظرا لكونه طرح بوصفه مطلباً جماعياً. وفضلاً عن ذلك، فقد ارتبطت ترجمة القرآن منذ البدء بالسياسة. وحفلت المصادر بروايات ووقائع دالة على هذا الارتباط المبكر كترجمة مهاجرة الحبشة لآيات من سورة مريم للنجاشي بغية النجاة من مكيدة قريش الرامية إلى استرجاعهم، ورسائل النبي صلى الله عليه وسلم إلى عظماء أمم الوقت، وطلب الفرس، بصفة جماعية، ترجمة الفاتحة من أجل الصلاة.

وعلى أية حال، فلا يوجد أي مفهوم للتشيع ولا للأشعرية ولا للسلفية ولا للصوفية ولا للاعتزال (ولا للماتريدية ولا للكرامية) يمكن أن تشتق منه المواقف المتضاربة من ترجمة القرآن التي رأيناها داخل كل "كتلة" من هذه الكتل الفقهية - العقدية التي يفترض أنها تمثل "جسم" الإسلام التاريخي، كما لا يوجد بالأحرى أي مفهوم نصي للإسلام يمكن أن تشتق منه تلك المواقف بطريقة حصرية. وإذا كانت هذه الوقائع الصلبة تنسف من الأساس دعوى "الجوهريانية" الإسلامية، فإنها

¹ - لفات، هولتزمان، 2013، ص 155.

تؤكد في الوقت نفسه أن التفسير المعقول لممارسات المسلمين وخطاباتهم المتعلقة بترجمة القرآن ينبغي البحث عنه في تاريخ المسلمين لا في مقولات متعالية على التاريخ أيا كان مصدرها وطبيعتها.

المراجع

- ابن حوقل (1992)، صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت.
- ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية
- ابن قتيبة (1973)، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط2.
- أبو المظفر الإسفراييني (1983) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، ط1.
- أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (1407)، كتاب الخلاف، الجزء الأول، تحقيق جماعة من المحققين، مؤسسة النشر الإسلامي - قم.
- أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (د.ت) التبيان في تفسير القرآن، ج1، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- أبو حاتم الرازي (1994)، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تحقيق حسين بن فيض الله الهداني، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط1.
- أبو منصور الطبرسي (1380)، الاحتجاج، ج1، مطبعة شريعت.
- إخوان الصفا (1405)، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، مركز الإعلام الإسلامي - قم.
- الجلصا (1995)، مختصر اختلاف العلماء، دراسة وتحقيق د. عبد الله نذير أحمد، ج1، دار البشائر الإسلامية، ط1.
- حتي، فليب (1991)، العرب: تاريخ موجز، دار العلم للملايين، بيروت.
- حمدان، يسم (2018) رعاية ترجمة القرآن مصدرا للشرعية: نموذج إسلامي مبكر.
- دفتر، فرهاد (2012)، الإسماعيلية: تاريخهم وعقائدهم، ترجمة سوف الدين القصير، دار الساقي - بيروت.
- الذهبي (1374)، تذكرة الحفاظ، ج3، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دائرة المعارف العثمانية.
- زرزور، عدنان محمد (د.ت) الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، مؤسسة الرسالة.
- الزمرشري (2004)، المفصل في علم العربية، دراسة وتحقيق الدكتور فخر صالح قنارة، دار صقر، عمان، ط1.
- الزمرشري (2009)، الكشف، تحقيق خليل مأمون شبحا، دار المعرفة بيروت ط3.
- السبكي (1964)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناجي، دار إحياء الكتب العربية، ج4.

السيوطي (1415)، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، ج1، مكتبة الكوثر - بيروت، ط2.

الشيخ المفيد (1995)، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الجزء الأول، ط1.

العالمي، السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج6، تحقيق حسن الأمين، دار المعارف للطبوعات بيروت.

العمال، محمد إبراهيم (1427)، الشيعة الاثني عشرية ومنهجهم في تفسير القرآن، ط1.

علال، خالد كبير (2005) الأزمة العقيدية بين الأشاعرة وأهل الحديث خلال القرنين 5-6 الهجريين مظاهرها، آثارها، أسبابها، و الحلول المقترحة لها، دار الإمام مالك، البليدة - الجزائر

علي بن محمد القمي، جامع الخلاف والوافق، تحقيق الشيخ حسين الحسيني البيرجندي الطبعة الأولى، المطبعة: پاسدار إسلام - قم، ط1.

العلواني، علي بن نفع (1991)، عقيدة الإمام ابن قتيبة، مكتبة الصديق - الطائف، ط1

الغزالي (2009)، الاقتصاد في الاعتقاد، دار البصائر، ط1.

الغزالي (د.ت)، الجامع العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، راجعها وحققها إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية - القاهرة.

فان اس، جوزيف (2016) علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ج2، ترجمة محيي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، منشورات الجمل - بيروت - بغداد، ط1.

القاضي النعمان بن محمد (د.ت)، أساس التأويل، تحقيق عارف تامر، دار الثقافة - بيروت.

القاضي النعمان بن محمد (1383-1963)، دعائم الإسلام، تحقيق أصف بن علي أصغر فيضي، ج1، دار المعارف - القاهرة.

القاضي النعمان بن محمد (2007)، الإيضاح، تقديم وإعداد محمد كاظم رحمتي، مؤسسة الأعلى للطبوعات، بيروت، ط1.

القاضي عبد الجبار (د.ت) متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار التراث - القاهرة

القاضي عبد الجبار (د.ت)، خلق القرآن، تقديم إبراهيم الأبياري،

القاضي عبد الجبار (د.ت)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ضمن مجموع بنفس العنوان يضم نصين آخرين لأبي القاسم البلخي والحاكم الجشمي، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية.

المزي (1992)، الحافظ جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي، التتبيب في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف، المجلد 30، مؤسسة الرسالة، ط1.

(http://mamluk.uchicago.edu/MSR_XVII_2013_Holtzman_pp155-198.pdf).

- Amir-Moezzi, Mohamed Ali (2013), *The Silent Qur'an and the Speaking Qur'an : History and Scriptures through the Study of Some Ancient Texts*, in « *Studia Islamica* 108(2013) Brill
- Amir-Moezzi, Mohamed Ali (2014) "The *Tafsīr* of al-Hibārī (d. 286/899): Quranic Exegesis and Early Shi'i Esotericism" in Daftary, Farhad and Miskinzoda eds. *The Study of Shi'i Islam, History, Theology and Law*, London- New York, I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies.
- Bar-Asher, Meir M.(1999) *Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism*, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University
- Bar-Asher, Meir M. (2012) <http://www.iranicaonline.org/articles/Exegesis.ii.Shi'ism>
- Bosworth, Clifford Edmond (1960) "The Rise of Karāmiyyah in Khurasan," *Muslim World* 50, 1960
- Delisle, Jean et Woodsworth, Judith (2014), *Les traducteurs dans l'histoire*, troisième édition, Presse de l'Université de Laval.
- Fiske, George (2012), *The Socioeconomics of State Formation in Medieval Afghanistan*, PH.D. Dissertation, Columbia University
- Flood, Finbarr Barry. (2009), *Objects of translation, Material Culture and Medieval "Hindu- Muslim" Encounter*, Princeton University Press.
- Gibson, Nathan P. (2015) *Closest in Friendship? Al-Jahiz' Profile of Christians in Abbasid Society in "The Refutation of Christians" (Al-Radda'alā' al-Naṣārā)*, PH.D thesis, The Catholic University of America
- Hassan Mustapha (2009) « Qur'an (Koran) » in Mona Baker and Gabriela Saldanha Eds. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Second Edition.
- Holtzman, Livnat(2013) *Insult, Fury, and Frustration: The Martyrological Narrative of Ibn Qayyim al-Jawziyyah's Al-Kāfiyah al-Shāfiyah*
- Keeler Annabel (2006) *Sufi Hermeneutics: The Quran Commentary of Rashid Al- Din Maybudi*, Oxford University Press.
- Mingana, Alphonse (1925) *An Ancient Syriac Translation of the Quran*, In John Rylands Library Bulletin, Manchester, 1925, volume 9.
- Nassrollah, Pourjavady (2007) *The use of Persian as a Religious Language in Early Centuries of Islam*, In *Religious texts in Iranian languages* edited by Fereyduun Vahman and Claus V. Pedersen, Det Kongelige Danske Videnskabskabernes Selskab- Kobenhavn 2007.
- Peacock A. C. S. (2010) *Mediaeval Islamic Historiography and Political Legitimacy: Bal'ami's Tarikhnamah*, Routledge.
- Pregill, Michael (2013) *Translation and Exegesis: Travis Zadeh's The Vernacular Qur'an*, International Qur'anic Studies Association, <https://iqsaweb.wordpress.com/2013/01/07/tetz/>
- S. de Laugier de Beaureceuil (2014), "Abdallah Ansari," *Encyclopædia Iranica*, 1/2. <http://www.iranicaonline.org/articles/abdallah-al-ansari>.
- William A. Graham and Navid Kermani (2007) *Recitation and aesthetic reception In the Cambridge companion to the QUR'AN*, Edited by Jane Dammen McAuliffe, Cambridge Collections Online © Cambridge University Press.
- Zadeh, Travis (2012) *The Vernacular Quran: Translation and the Rise of Persian Exegesis*, Oxford University Press.
- Zysow, Aron (2016) *Karāmiyya*, in Sabine Schmidtke Eds. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford University Press.

الخطاب والسياق

ملاحظات حول مفهومي السماع والإنشاد

فاطمة محمد محمود عبد الوهاب

مدرسة الدكتوراء: النص والمناهج

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة نواكشوط العصرية

تسعى هذه المعالجة إلى تسليط بعض الضوء على علاقة السياق بإنتاج المفاهيم وتداولها. وقد حصرنا النظر -كما يتضح من مكونة العنوان الثانية- في مفهومي السماع والإنشاد، ساعين إلى تبين الفروق الدلالية والتداولية التي تفصلهما عن بعضهما من جهة، وأوجه اشتراكهما على تلك المستويات من جهة ثانية، محاولين ربط عناصر الالتقاء والافتراق تلك بطبيعة الشروط الاجتماعية والفكرية التي اكتنفتهما.

ذلك أن من طبيعة اللغة أن تتفاعل مع محيطها الاجتماعي والفكري والإيديولوجي بشكل يجعل الظروف المحيطة بالحدث اللغوي -أيا كانت طبيعته- ذات إسهام كبير في تحديد مضمونه¹، وهو ما كان قد عبر عنه العز بن عبد السلام بقوله إن "السياق مرشد إلى تبين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات، وكل ذلك يعرف الاستعمال"².

وطبيعي أن يستدعي منا الوقوف على أوجه من العلاقة التي تربط مفهومي السماع والإنشاد فحص كل منهما من حيث الحمولة الدلالية والسياقات التداولية، بادئين بأولهما قبلورا وتداولاً.

أولاً. السماع

1- في الاستعمال اللغوي

يورد لسان العرب ضمن مادة سمع ما نصه " [...] والسماع ما سمعت به فشاخ وتكلم به. وكل ما التذته الأذن من صوت حسن سماع. والسماع الغناء"³.

¹ - عبد الحميد عمروش، السياق ودوره في إنتاج الدلالة، أطروحة دكتوراه في علوم اللسان العربي، جامعة باتنة 1، الجمهورية الجزائرية، السنة الجامعية 2016-2017، ص. 19.

² - نقلاً عن عبد الحميد عمروش، السياق ودوره في إنتاج الدلالة، مرجع سابق، ص. 14.

³ - ابن منظور جمال الدين محمد أبو الفضل، لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط وتديم مرغشلي، بيروت، دار لسان العرب، 1970، مادة سمع.

أما في معجم مقاييس اللغة، فإن "السين والميم والعين أصل واحد، وهو إيناس الشيء بالأذن"¹. وإذا كان من عادة صاحب المقاييس توخي صياغة ملامح المعنى بشكل إجمالي يحيط بسياقات الاستعمال انطلاقاً من الدلالات الأصلية والحافة، فإنه مع مفهوم "السماع" استبعد-أو أخفى على الأقل- دلالة ذهب إليها ابن منظور-تنصيصاً، وجازاه المعجميون من بعد فيها، وهي الدلالة التي تشير إلى أن ذلك "الإيناس" إنما يتم -عادة- على وجه الالتئاذ (ما التئته الأذن). وفي المعاجم الحديثة، -كما القديمة- ينطبق مفهوم السماع على معنى الغناء بشكل مطلق، حيث نجد في المعجم الوسيط: [...] والسماع الغناء²، وهي الصيغة ذاتها التي نجدها في المنجد في اللغة والأعلام.³

ورغم تجاهلها لمفهوم السماع، تعرض الموسوعة العربية الميسرة -ضمن مدخل "سماعي"- لمصطلحين موسيقيين (ينتميان إلى العائلة اللغوية لذلك المصطلح) هما مصطلحا السماعي الدارج والسماعي الطائر اللذان يحيلان على ضربين من "الإيقاعات الخفيفة"⁴. وإذا كانت هذه الموسوعة -بإقتصارها على ذلك المصطلحين- قد أهملت مصلحا له حضوره القوي في الاستعمال -كما سنرى- قديما وحديثا، فإن ما عرضت له يبرز على أية حال قوة التعالق بين مادة "سمع" عامة وحقل الغناء الموسيقي.

وفي قاموس المعاني يتم بشكل واضح التفريق بين مستويين متميزين للسماع، حيث يعرف هذا المعجم السماع قائلا "السماع: الغناء، ويختص معنى السماع في المغرب بإشاد الأمداح"⁵. ومن الواضح هنا أن أساس التفريق بين المعنيين -في تقرير هذا المعجم- يعود إلى خصوصيات تداولية قائمة في حيز مكاني هو المجال المغربي (دون سواه)؛ غير أن أسس التفريق بين مستويات السماع -على ما يبدو- لا تقتصر على هذا البعد الجغرافي، وإنما تخص الجماعة الصوفية، حيث يتخذ المفهوم منحى صوفيا تركز في مراحل وفضاءات معينة تجعله محل رصد معجمي لدى المهتمين بالتصوف.

1- أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979، مادة سمع.

2- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، جزءان المكتبة العلمية، طهران، د.ت.، مادة سمع.

3- المنجد في اللغة والأعلام، الطبعة الثلاثون، دار الشروق، بيروت، 1987، مادة سمع.

4- محمد شفيق غريال وآخرون، الموسوعة العربية الميسرة، الشعب، القاهرة، 1959، مدخل "سماعي درج" ومدخل "سماعي طائر"، ص. 1012.

5- مجبول، قاموس المعاني (قاموس عربي عربي)، مادة سمع، النسخة الإلكترونية على الرابط: <http://www.almasany.com>

2- حدود المصطلح

زيادة على مجرد ارتباط مفهوم السماع بالبعد الصوفي يوضح عمدوح الزويبي في معجم الصوفية أن هذا المفهوم أخذ في الاستعمال الصوفي منحى اصطلاحيا محددا حين يذهب إلى أنه مصطلح: يطلق على المجلس الذي يجتمع فيه الصوفية للذكر والإنشاد¹. ويبرز المؤلف منحى ذلك الارتباط أكثر حين يتعرض لوظائف وأطراف السماع وشروط الاشتراك في مجلسه: "وهو عندهم استجمام من تعب الوقت وترويح عن النفس، ويشترط الصوفية في حضور هذا المجلس الصوفي، أن يكون المريد من أهل التقوى وليس من أهل الهوى حتى لا يلهو وتغلب عليه شهوته ويضيع عليه طريقه"²، ومن هنا رتبوا السماع على مراتب تشمل "سماع العامة، وسماع الخاصة، وسماع خاصة الخاصة"³.

على أن صاحب معجم الصوفية يتوسع بالمفهوم خارج الفعل الغنائي ذاته، بأن يدخل مجمل الطقوس الصوفية خلال جلسات السماع (المجلس الذي يجتمع فيه الصوفية للذكر والإنشاد). وهو ما نجده أكثر تفصيلا في دائرة المعارف الإسلامية، حين تبين الدلالة المخصصة له عند القوم مفصلة المظاهر التي قد يتخذها والوظائف التي قد يؤديها: "[...] وهو يدل عندهم على الاستماع إلى الموسيقى أو الغناء، أو [ممارسة فعل] الغناء أو الإنشاد لبلوغ حالة 'الوجد'، وكذلك على مثل ذلك مما يؤدي بالصوت أو بالألوات الموسيقية"⁴.

وهكذا يسجل مفهوم السماع -بحدوده تلك- حضورا قويا وتنوعا ثريا في الفكر الجمالي والسجال الفقهي، فقد تعرض له قديما المفسرون والفقهاء والمفكرون شرحا وتبويبا وتفصيلا للأحكام... ولعل من أشمل وأعمق ما نجده من معالجات في هذا الصدد الفصل الذي عقده أبو حامد الغزالي ضمن كتابه إحياء علوم الدين حول هذا الموضوع تحت عنوان "كتاب آداب السماع والوجد"⁵. فقد قسم هذا الفيلسوف الفقيه الصوفي ذلك الفصل أو "الكتاب" -كما أسماه- إلى "بابين"

¹ - عمدوح الزويبي، معجم الصوفية: أعلام، طرق، تاريخ، دار الجيل، بيروت، 2004، مدخل سماع، ص. 215.

² - عمدوح الزويبي، معجم الصوفية، مرجع سابق، المدخل عينه والصفحة ذاتها.

³ - محمد الكحلوي، الفكر الصوفي (في إفريقيا والغرب الإسلامي)، دار الطليعة، بيروت، 2009، ص. 230.

⁴ - مجهول، دائرة المعارف الإسلامية، دار الفكر، المجلد 12، مدخل سماع.

⁵ - الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 3، بيروت، 1411هـ/1991، صص. 292-332.

اثنين تعرض في الأول منهما لذلك اختلاف العلماء في إباحة السماع وكشف الحق فيه¹، بينما تناول في الثاني آثار السماع وآدابه².

وفي بحثه هذا قسم الإمام الغزالي السماع إلى مستويات تتحدد تبعا للحالة النفسية للسامع وما يحيله السماع إليه من عوالم طبيعية أو شهوانية أو رباتية، كما تناول آدابه وما يصاحبه ويلبسه من أدوات وأحوال ووضعيات³... غير أننا لا نظفر لديه -في حيز فصله أو كتابه- بتعريف جامع مانع لمفهوم السماع، وإن كان جماع هذا النص دالا على أن السماع لدى الغزالي حالة مركبة تشمل الصوت الطبيعي والآلة والرقص (وربما أشكالاً أخرى من الاستجابات السلوكية والوجدانية). ورغم رسوخ تقاليد السماع عبر التاريخ، واتساع مشاهدته لدى قطاعات مهمة من الساكنة، فإن من النادر أن يتعرض الباحثون اليوم لهذه الظاهرة، مما جعل المكتبة العلمية الحديثة تعاني ضمورا كبيرا -إن لم نقل شحا وندر- في متجدد البحث حول السماع نوعا وكما؛ وهو تقصير طال عديد الممارسات والظواهر والمفاهيم في حقل ما يتصل بمفردات الحياة الجمالية اليومية، وخاصة لدى عامة الناس أي في حقل الثقافة الشعبية.

ولعل من طيب الاستثناء في هذا الباب، ظهور بحث -أعدت مادته منذ سنوات- حول موسيقى المواجه: مقاربات في فن السماع الصوفي المغربي للباحث المغربي محمد التهامي الحراق⁴. وهو عبارة عن مقالات أعدت للمشاركة في لقاءات علمية ضمن أنشطة موازية لمهرجانات المديح والسماع التي أخذت تنكأرت ابتداء من فاتح الألفية الثالثة في مختلف أنحاء العالم الإسلامي وبالذات في المنطقة المغربية التي عرفت بشيوع وتنوع الفنون الإنشادية بها، وفن السماع على وجه الخصوص.

ويعد هذا البحث على صغر حجمه (كتاب جيب)، ذا أهمية استثنائية، حيث تعرض -بمنهج زاج بين العلم والذوق- لأهم ظواهر ومفاهيم ووظائف السماع.

وفي هذا الكتاب نفع على مقترحين لتعريف السماع صاغ أولها مقدم الكتاب الدكتور عبد الإله بن عرفة الذي عرّف السماع على أنه: 'موسيقى قنسية وجردية'⁵ باعتبار أن 'هذا الفن يدعونا

1 - الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، صص. 292 - 313

2 - المصدر السابق، صص. 313 - 332

3 - حول هذه المستويات والمقامات والحالات، انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، صص. 313 وما بعدها.

4 - محمد التهامي الحراق، موسيقى المواجه: مقاربات في فن السماع الصوفي المغربي، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2010.

5 - عبد الإله بن عرفة، تقديم كتاب موسيقى المواجه، ص. 11.

إلى مثل هذه القدسية النسكية¹ مما يوضح طابعه الأساس "وهو أنه ذكر"²، وجماع هذه العبارات أن السماع نمط موسيقى يستقي خصوصيته من الوظيفة الدينية التي يضطلع بها من تحفيز للوجد وارتقاء بالنفس في معارج تربية القلوب وتهذيب الملوك...

أما المقترح الثاني فنجد في تضاعيف الكتاب ذاته، ولدى المؤلف نفسه، حين عرف السماع بأنه "موسيقى تربي النفوس وتركز الأرواح، وتقدهح الأحوال وتستثير الأذواق وتحرك المواجيد"³ إلى عالم الملكوت الأعلى.

ويتحدث الحراق عن السماع من حيث الروافد والنشأة والأركان... معتبرا أنه نشأ متوازيا مع حركة التصوف التي أخذت موقعها في المعارف الإسلامية ابتداء من القرن الثالث الهجري، ومعيدا نشأة شكله المغربي -ربما في منطقة الغرب الإسلامي برمتها- إلى "حين صيغت ألحانه على نسق الطبع الأندلسية المغربية، ووفق أساليب التلحين والتطريب فيها"⁴.

ويتأسس السماع إذن عند الصوفية على عدة أركان حددها صدة هذا الفن الشيخ الحاج سيدي محمد بن العربي الدلائي في رسالته "فتح الأنوار فيما يعين على مدح النبي المختار"⁵ التي قعد فيها لفن السماع. وهذه الأركان هي: "الشعر المتغنى به"، و"الطبع المترنم بلحنه"، و"الوزن المفروغ ذلك الترنم في قلبه"⁶.

وقد تعرض الباحث محمد التهامي الحراق لأركان السماع تلك في فصل من كتابه موسيقى المواجيد تحت عنوان "طرب الفقراء" مفصلا القول في المستويات: النظمي⁷ والنغمي⁸ والإيقاعي⁹ مبينا جملة من خصائص هذا الفن الروحاني وطابعه المميزة على مستوى الألفان الموقعة والأشعار المنشدة.

1 - المرجع السابق والصفحة نفسها.

2 - المرجع السابق والصفحة نفسها.

3 - محمد التهامي الحراق، موسيقى المواجيد، مرجع سابق، ص. 19.

4 - المرجع السابق، ص. 29.

5 - قام بتحقيق هذه الرسالة الدكتور محمد التهامي الحراق، لكن هذا التحقيق لم ينشر بعد.

6 - الشيخ الحاج سيدي محمد بن العربي الدلائي، رسالة فتح الأنوار فيما يعين على مدح النبي المختار، نقلا، عن

محمد التهامي الحراق، موسيقى المواجيد، مرجع سابق، ص. 102.

7 - المرجع السابق، صص. 102 وما بعدها.

8 - المرجع السابق، صص. 106 وما بعدها.

9 - المرجع السابق، صص. 115 وما بعدها.

وإذا كان فن السماع يتأسس من حيث البناء الموسيقي والمادة المغناة- على خلفية موسيقى الآلة بطبوعها¹ وقُدودها²، فإن هذا الفن قد خلق ضمن النسق الأم إبدالاته التي تختلف عما نجده في موسيقى الآلة اختلاف الغايات الدينية والترفيهية لهذا الفن عن مرامي تلك الموسيقى التي لا يتجاوز مبتغاها تحقيق التطريب اللاهي والمتعة الآنية.

وتقوم تلك الإبدالات- كما رصدها الباحث محمد الحراق- على:

✓ قُدود خاصة³: تتناسب نظميا مع القُدود التقليدية في موسيقى الآلة بحيث تصلح لملء المسافات اللحنية، لكنها تختلف عنها في بنياتها الدلالية ومساقتها التداولية وأغراضها ووظائفها النفسية والسلوكية، وذلك بنظم مادة شعرية تستجيب للأبعاد والمرامي الصوفية في الترقى الروحي وتربية السلوك والمعتقد واستجلاب المواجه... وقد نجح فن السماع- عبر تلك المادة الشعرية البديلة- في" تصويف الألقان ونقلها من النسق الدنيوي اللاهي إلى نسق ديني إلهي"⁴،

✓ ممارسة متميزة للفعل الغنائي: اقتضت تغييرا عمليا في نظرية الطبع تنفك بموجبه تبعية الطبع لمواقف محددة في الزمان⁵ وفقا لأعراف الاستعمال في موسيقى الآلة، ليحل محل تلك التبعية اشتراط الحصة السماعية لزمان الوجد الصوفي والأحوال الروحانية للذاكرين، باعتبار أن السماع ثلويين من تلوينات الذكر، والذكر لا زمان له يتعالى فوق أحوال الذاكرين وأمزجة المسمعين. فتشكل من خلال تلك الارتباط بين الطبع والدورة الزمنية الطبيعية ملمح طرزي يفرق فن السماع عن بقية الأشكال الطربية.⁶

1 - للطبع: مفهوم موسيقي يقابل ما يعرف في الموسيقى الشرقية بالمقامات. وقد انتشر هذا المفهوم في الأندلس ثم المغرب (بالمطلول التاريخي أي المناطق الحضرية المحاذية للجوار الأندلسي أو المسالك التي سلكها المهاجرون الأندلسيون) ابتداء من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي.

2 - القُدود: مفهوم موسيقي يصف المادة الإنشادية المناسبة للأوزان الموسيقية المختلفة.

3 - يقصد بالقُدود هنا الأكوال الموزونة التي تناسب المسافة اللحنية، سواء كان هذا الوزن وزنا نظميا كما في الشعر، أو كان معتمدا على طريقة الأداء النطقي في الغناء كالإنشاد بالهيلة والاستغفار...

4 - محمد التهامي الحراق، موسيقى المواجه، مرجع سابق، ص. 104.

5 - وصل الارتباط بين الطبع والمواقع الزمانية عند بعضهم حد تشاكل الطبائع وحركات الأكلات، بحيث يطابق عند الطبع في الموسيقى الأندلسية عدد ساعات اليوم (أي 24 طبعا).

6 - محمد التهامي الحراق، موسيقى المواجه، مرجع سابق، ص. 106.

✓ قولبة للمنظومة الإيقاعية¹: طالت حتى الأسس والفلسفة العامة لطرب الآلة فلم يشذ المستوى الإيقاعي عن أسلوب أرباب السماع في تعاملهم مع المستويين النظمي والنغمي والقائم على الروحنة والتصنيف². فقد وضعوا بصمات قوية، على هذا المستوى من مستويات موسيقى الآلة. ولعل أبرز مثال على ذلك إسهامهم في تغيير السلم الإيقاعي حين نجحوا في صياغته بشكل ينسجم والثوابت العقدية والأيدولوجية للمسمعين³. وبهذه الخصائص والمحددات يتضح أن السماع مفهوم مركب ذو أبعاد جمالية ودينية وخلقية... وأنه ارتبط خاصة في العرف الاصطلاحي الحديث بالطفوس والممارسات التراثية والصوفية منها بصفة خاصة (الطفوس التي تقام عند المزارات أو في مناسبات استقبال المشايخ أو أثناء إقامة مجالس الذكر...).

ولعل هذا الارتباط للممارسات الصوفية هو ما جعل استعمال مصطلح السماع ينحصر لاحقاً داخل فضاء مخصوص، مفسحاً المجال في التداول العام لمفهوم آخر أخذ يحتل مكانه في الدلالة على عصور الممارسات الغنائية المرتبطة بالأبعاد الدينية (وهي الدلالات الأصلية للسماع)، هو مفهوم الإنشاد.

ثانياً. الإنشاد

يطرح مفهوم الإنشاد مجموعة من الإشكالات نتوقف هنا عند اثنتين منها نعتقد أنهما من أكثرها إلحاحاً في سياق اهتمامنا. ويتعلق الأول منهما بمدى التعالق الذي يتم بينه وبين مصطلحات مجاورة له في الدلالة نخص منها هنا مصطلح السماع الذي ما يزال متعاطى بشكل مطرد، وخاصة في السياقات الروحية ولدى فئات بذاتها؛ بينما يرتبط الإشكال الثاني باستخدام

¹ - الإيقاع هو-في التعريف البسيط- نظم النغلة على نغم اللحن في أزمنة محدودة ترتب أنواراً محدودة بصير بها اللحن ذا طريقة مميزة في المسموع. وللتوسع أكثر يمكن الرجوع إلى: غطاس عبد الملك خشبة، المعجم الموسيقي الكبير، غطاس عبد الملك خشبة، المعجم الموسيقي الكبير، المجلس الأعلى للثقافة بمصر، القاهرة، 2003، المجلد الثاني، صص. 250 وما بعدها.

² - محمد التهامي الحراق، موسيقى المواجد، مرجع سابق، ص. 115.

³ - ابتكر أرباب السماع ميزاناً خامساً هو ميزان "الدرج" نازعين بذلك عن هذه الموازين صلتها بنظرية "التربيع" مؤكدين على وترينها التي تعكس في رؤيتهم وثرة المذكور. للاستفادة في هذه المسألة يمكن الرجوع إلى:

✓ الشيخ الحاج سيدي محمد بن العربي الدلاني، فتح الأنوار فيما يعين على مدح النبي المختار، نقلاً عن

محمد التهامي، موسيقى المواجد، مرجع سابق، صص. 116-117.

✓ محمد التهامي الحراق، موسيقى المواجد، مرجع سابق، صص. 115-130.

المصطلح على المستوى التداولي العام والمحتوى الدلالي الذي يحمله؛ فما هي حدود هذا المفهوم؟ وهل من صلة بين شيوع تداوله وبين انبثاق مستوى من مستويات الخطاب التحديتي استدعته تحولات الحياة المعاصرة؟

1. في المعاجم العربية

تدور مادة تُشد - الجذر الثلاثي الذي يعد المصدر "إنشاد" أحد تنويعاته الصرفية- في المعجم العربي القديم حول دلالات أهمها:

- ✓ البحث عن مفقود (نشد الضالة)،
- ✓ والإلحاح في الطلب والاستعطاف (نشدتك الله)،
- ✓ قراءة الشعر على نحو معين (أنشد شعرا)؛
- ✓ الاستشهاد بنص (أنشد قصيدة أو بيتا)،
- ✓ ثم التتويه والإظهار (أنشد الضالة: عرفها)¹.

وهذه الدلالات هي ما اختصره صاحب معجم مقاييس اللغة في قوله: "النون والشين والدال أصل صحيح يدل على ذكر شيء وتتويه"².

ومع ذلك فإن أحد مشتقات هذا الجذر يقترب شيئا من المعنى الذي نفهمه اليوم من كلمة إنشاد. ونقصد ما تورده المعاجم في مادة تُشد من أن "النشيد: فعل بمعنى مفعّل. والنشيد: الشعر المتناشد بين القوم ينشد بعضهم بعضا"³، ولو أن هذا التعريف غير صريح فيما يتصل بالدلالة على الغناء، إذ يبقى احتمال أن يكون الإنشاد هنا دالا على مجرد الإلقاء الجهوري المعهود للشعر أمرا واردا. وليس هناك ما يقوم شاهدا على إدخال مفهوم الإنشاد بمعنى الغناء، إلا ما يورده صاحب القاموس في قوله: "النشيد: زفُّ الصَوْب، والشعرُ المتناشد، كالأنشودة، والجمع أناشيد"⁴، فهو يقربنا أكثر من هذا المعنى، ولو أننا نعدم في السياقات التي يقترحها المعجميون - تعريفا لهذه الأنشودة

¹ - انظر مثلا مادة تشد في المعاجم؛

✓ ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق،

✓ مجد الدين بن محمد بن يعقوب الفيروزبادي، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، 1403هـ/1983م،

✓ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور،

دار العلم للملايين، ط3، بيروت، 1984.

² - أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، مادة نشد.

³ - ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة تشد

⁴ - الفيروزبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، مادة نشد.

بضبط حدود القصد منها وأنه الغناء تحديداً -دون غيره من وضعيات رفع العقيرة أثناء النطق- في المؤلفات المعجمية القديمة؛ ومن المهم هنا أن نلاحظ أن صيغتي الإفراد والجمع (الأنشودة والأناشيد) الواردتين في النص السابق هما الصيغتان المستخدمتان اليوم في الحقل الوصفي للإنشاد، أو لأشكال منه على الأقل.

غير أن صيغة أنشد في هذه المعاجم تتضمن -من ضمن ما تحيل عليه- دلالة الغناء بشكل أوضح من خلال ربطها بمفهوم الشدو في مدخل معجمي مغاير هو مادة "شدا". يقول في اللسان: "[...] وشدوت إذا أنشدت بيتاً أو بيتين تمدُّ بهما صوتك كالغناء".¹

فلعل هذا التقارب الحاصل دلالياً في المعجم القديم بين كلمتي أنشد وشدا في بعض أوجه استعمالهما الدال خاصة على معنى الغناء والترنم، يكون مفتاحاً لدى خلف المعجميين لتقريب مفهوم "الإنشاد" -مجازاً للواقع اللغوي الراهن- من معنى الغناء حيث نجد الشدو إنشاداً والإنشاد -مضى ما امتد به الصوت على وجه التغني- شدوا. فهم بذلك يسدون فجوة كانت قائمة معجمياً بين تاريخ استخدام كلمة نشد وعائلتها اللغوية، وبين واقع الاستعمال المستجد الذي يشيع فيه مفهوم "الإنشاد" بمشمولات دلالية تتجاوز الواقع اللغوي في المعجم العربي القديم.

وتواصلنا مع ما نجده في القواميس القديمة يورد المعجم الوسيط "[...] أنشد الشعر قرأه رافعا به صوته"²، لكنه يضيف "[...] (الأنشودة) الشعر المتناشد بين القوم ينشد بعضهم بعضاً. وقطعة من الشعر ينشدها القوم على إيقاع واحد (مو). (ج) أناشيد. (المنشد): من يؤدي الشعر بتلحين وحسن إيقاع. (مو). [...] النشيد: الصوت والنشيد رفعه مع تلحين. (مج). والنشيد قطعة من الشعر أو الزجل في موضوع حماسي أو وطني تنشده جماعة. (مج)".³

ومع أن هذا النص لم يعرض للإنشاد كمصطلح، فإن أهميته تكمن في ربط مشتقات الكلمة بمعاني الغناء والإيقاع والتلحين.... ثم في الربط بين هذا الجذر اللغوي (نشد) وبين مواضيع بعينها، وإن لم ينص إلا على ما هو "حماسي" و"وطني"؛ فما جاز على هذه المواضيع -في تقديرنا- يجوز على غيرها.

بل إن مواضيع أخرى ستستحيل عبر الاستعمال أدخل -من الموضوعين المنصوص عليهما- في المجال كالموضوع الديني مثلاً، إذ يكاد الاستعمال اليوم يخصص مفهوم الإنشاد

1 - ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة شدا.

2 - إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مرجع سابق، مادة نشد.

3 - المرجع السابق، مادة نشد.

للممارسة الغنائية ذات الطابع الديني دون غيرها من أشكال الغناء، فمن النادر أن تستعمل عبارة الإنشاد الوطني أو الحماسي...

وفي المنجد في اللغة والأعلام نجد في مدخل "نشيد" [...] والأنشودة ج أناشيد: الشعر الذي ينشده القوم بعضهم بعضاً وما يترنم به من النثر والنظم.¹ ومع أن هذا المعنى لم يزد كبير زيادة على ما ورد لدى ابن منظور سائفاً فإن إضافته تكمن في ربط الأنشودة مباشرة بمعنى الغناء (الترنم) بشكل صريح ومباشر، فضلاً عن إدخال النثر ضمن المادة المنشدة، الأمر الذي نجده ممارسة في حقل الإنشاد مثل ما في التلاوة والأمداح النبوية، فضلاً عن ترديد ألفاظ الهيلة... التي قد تعتمد مداخل في بعض صيغ الغناء الأخرى.

وفي المعجم العربي الأساسي نعرف كذلك أن الـ "إنشاد" مصدر أنشد، وأن "الأنشودة" (جمعها أناشيد) هي عبارة عن قطعة شعرية ينشدها القوم على إيقاع واحد.² ويمثل لهذه الوجهة الدلالية بالأنشودة المدرسية والأناشيد الوطنية. وهو -بذلك- يوسع حقل الإنشاد ليتجاوز العموم الوارد أعلاه (في المواضيع الحماسية والوطنية) ليشمل الأنشودة المدرسية التي قد تتناول مواضيع ليست بالحماسية ولا الوطنية حين تتغنى مثلاً ببعض الحيوانات أو تتناول بعض العلاقات الاجتماعية...³

وبالرغم من اتساع المفهوم على هذا النحو، ومع أن ربط الإنشاد في المادة المعجمية العربية الحديثة قد غدا أكثر مباشرة وتلقائية بصور مخصوصة من الغناء، فإنه -في حدود ما اطلعنا عليه من أعمال المعجميين العرب- لم يرق إلى مستوى الضبط الاصطلاحي، بحيث يغزو مفهوم ما له حدود معروفة تمنعه أن يتداخل مع غيره من المصطلحات الدالة على الغناء من جهة، ولم يصل -في تحديد المجال الدلالي- إلى حدود المفهوم المستخدمة اليوم لدى المهتمين وأهل الاختصاص من جهة ثانية، فهل تسهم الترجمات في بلورة الحدود الاصطلاحية لمفهوم الإنشاد بشكل أكثر وضوحاً؟ ثم ما هي طبيعة العلاقة بين اتساع حجم النطاق مع الآخر وبين ما يشيع اليوم من مفاهيم ومصطلحات يمثل مفهوم الإنشاد واحداً من أمثلتها؟

¹ - مجهول، المنجد في اللغة والأعلام، مرجع سابق، مادة نشد.

² - جماعة من المؤلفين، المعجم العربي الأساسي، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، توزيع لاروس، 1989، مادة نشد.

³ - المرجع السابق، مادة نشد.

2. في القواميس الأعجمية

بالعودة إلى دلالات مفهوم الإنشاد في القاموس الأعجمي يطالعنا معجم لاروس الفرنسي على سبيل المثال لا الحصر، بتعريف للإنشاد (chant) بأنه الفعل وقن الغناء، أو هو فنية تحسين الصوت¹ (بغض النظر عن مضمون المادة المنشدة طبعا).

ويذهب معجم روبير² في المنحى نفسه، وإن بتوسع أكثر حيث يرجع ظهور التعبير (chant) إلى القرن 12 الميلادي، قبل أن يتناول مشمولاته مقسما إياها إلى سلم من الدلالات مترتبة الورد على جملة من المعاني نذكر منها:

✓ بث نغمات أو رنات موسيقية عبر الصوت البشري،

✓ تقنية وفن الموسيقى الغنائية (فن الغناء)،

✓ فن تأليف الجمل الموسيقية،

✓ الأداء الغنائي (تنظيم الصوت)،

✓ صدى الصوت المنبعث من الشخص الذي يغني،

✓ شعر غنائي وملحني مخصص أصلا للغناء.

ويعرض هذا المعجم لصيغ الإنشاد تبعا لمؤديه وموضوعاته. وكما أن هناك -حسب طبيعة الأداء- إنشادا فرديا فثنائيا فجماعيا، فهناك أيضا -تبعا لحقل الأداء ولمنحى الانتماء الثقافي والإيديولوجي- إنشاد دنيوي (profane) وإنشاد شعبي (populaire) وهناك إنشاد وطني (patriotique) وإنشاد كنسي (grégorien) وإنشاد روحي (spirituel) وإنشاد جنائزي (funèbre) ...³ وهكذا يمكن أن نستخلص من خلال جردنا لدلالات كلمة إنشاد (Chant) في القواميس الأعجمية ثلاث ملاحظات هي:

✓ أن غنى الدلالات التي تحيل عليها كلمة إنشاد أمر طبيعي بالنظر إلى غنى وتعدد مظاهر الفعل الإنشادي ذاته.

✓ أن مفهوم الإنشاد تبلور -سواء في الاستعمال اللغوي الدارج أو في التقاليد المعجمية- بعد أن راكمت المجتمعات التي أنتجت ذلك الرصيد المعجمي كثيرا من التجارب الإنشادية طالت مختلف أوجه النشاط الغنائي في المناسبات الاجتماعية والدينية والوطنية، بشكل

¹ - Anonyme, Le Petit Larousse, Dictionnaire illustré, Paris, 2009, entrée : chant.

² - Anonyme, Le nouveau Petit Robert 1, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris, 1993, entrée : chant.

³ - انظر : معجم روبير (ROBERT) السابق الذكر، مدخل : chant.

سمح بتنظيمه في سجلات تعبير متعددة تعدد مجالات الحياة البشرية ذاتها مركبة تركيب النفس والوجدان.

✓ أن غزارة الدلالات وتصنيفيتها الواضحة نسبيا في القواميس الأعجمية، بشكل أبرز مما نجده في المعاجم العربية، تعود -من بين أمور أخرى- إلى تعدد أوجه الاستخدام الإنشادي في الحياة الثقافية والفنية والدينية، حيث لا يقتصر الإنشاد -في الفضاءات التي أنتجت تلك المعاجم- على مناسبات الغناء المختلفة كما كان قائما في الثقافة العربية. فقد كان الإنشاد مقصورا على طرق معينة من إلقاء الشعر لها فنياتها وتأثيرها في السامعين¹، بينما يستخدم الإنشاد داخل المجتمعات الغربية في الشعائر الكنسية والعروض المسرحية وفي طقوس استقبال الفصول وتمجيد الآلهة وإقامة الجنائز...

وبالعودة إلى مجالات الإنشاد الواردة أعلاه نلاحظ ارتباط العملية الإنشادية بالحقل الديني بشكل بارز، كما يتضح من الأمثلة المقترحة: إنشاد كنسي (grégorien) وإنشاد روحي (spirituel) وإنشاد جنازتي (funèbre)، في مقابل مجموع الحقول والمستويات الأخرى. ولعل لهذا الارتباط علاقة بما يلاحظ من غلبة استعمال مفهوم الإنشاد عندنا اليوم على التعبير الغنائي المرتبط بالمجال الديني كالأبتهالات والمدائح والذكر...

وبالنظر إلى ارتياف معظم المفاهيم المتداولة اليوم في الثقافة العربية لأرضية تبلور نظائرها في الثقافة الغربية، فإن لنا أن نفترض علاقة طوية بين الحمولة الدينية التي أخذ مصطلح الإنشاد يحملها في الخطابات الراهنة وبين أرضية بلورة المفردات المقابلة له في الثقافة الغربية وبالذات في اللغتين الفرنسية والإنجليزية بما عرفناه -في الفترة المعاصرة- من أوجه تلاق متعددة مع اللغة العربية، وما كان لهما -بالتالي- من تأثير على الناطقين بها في المشرق والمغرب العربيين.

لذلك نعتقد أن نحض مصطلح الإنشاد اليوم للدلالة الدينية وتعزيز ذلك التمحض من خلال اقترانه بصفة "الديني" أحيانا، لا يمكن أن يكون معزولا بشكل كلي عن ظاهرة هجرة المفاهيم من فضاءاتها الأصلية إلى فضاءات جديدة عن طريق الترجمة؛ لكن لماذا استبعدت الترجمة مصطلح السماع الذي كان دارجا (على الأقل لدى أوساط معينة) بالدلالات ذاتها تقريبا ورجحت الإنشاد على حسابه؟ وهل يسوغ أن يكون ذلك الترجيح بريئا من ملاحظات تحول السياق؟

¹ - حول مكانة وتأثير الإنشاد في الثقافة العربية قديما وحديثا، يمكن الرجوع مثلا إلى الفصل الذي عقده الدكتور إبراهيم أنيس حول "الإنشاد والغناء" ضمن كتابه: موسيقى الشعر العربي، دار القلم، ط4، بيروت، 1972، صص. 179-201.

ثالثاً. المفهوم وتحويلات السياق

ألمحنا في السطور السابقة إلى أن مسار تشكل مصطلح "السماع" قد أفضى إلى تكريس ذلك المصطلح للتعبير عن كل ما يتصل بالمشهد الغنائي ذي الطابع الديني. وبما أن محور الحركة في الإنتاج الفكري والفني في الثقافة العربية الإسلامية برمتها هو الدين ذاته، فإن من الطبيعي أن يكتسي السماع -وخاصة في الفضاء الصوفي الذي اتخذ سمته الاصطلاحي داخله¹- طابع الآلية الدينية² التي يعول عليها في قهر النفس الأمارة، باستخدام عديد الوسائل التي يتوخى أن تقضي إلى تحويل نوازع الفرد وتبديل الميل حتى تتجه إلى عبادة الله على الوجه الأكمل.

ولذلك فإن دلالة هذا المصطلح [كانت] تتسع [لدى المتصوفة قديماً] لتشمل كتابة الشعر، وتوقيع عبارات الذكر، وأعمال اللحن والأوزان في ذلك، وتشمل سماع القرآن مرتلاً³، وهي ذاتها تقريباً الدلالات التي وصفها الحراق في أحد تعريفاته للسماع حين قال إن "السماع، هوية، هو ترنيل الأشعار الصوفية ببيي الأنغام وشجي الألحان في إطار شكل موسيقي روحي مخصوص يتوسل بالشعر والنغم ليلوغ غايات روحية تتفق مع مرامي ومراقي طريق القوم ومسلكتهم الصوفية"⁴. ويبدو أن هذه العناصر الدلالية ما تزال مدار الممارسات الإنسانية التي يمارسها متصوفة اليوم. ومن هنا يمكننا القول إن السماع بالمعنى التراثي والصوفي خاصة ما زال وفيها لأهدافه، مستغلاً للغايات التي استخدمه القوم لها.

وانطلاقاً من ارتعاش السماع -بهذه الدلالات التي تقررت في سابق البحث- للممارسة الصوفية، وارتباطه خاصة بأحوال النفس ورياضتها ومجاهدتها⁵...، فإن هذا المفهوم -وإن بدا محاذياً من الناحية الدلالية لمشمولات مفهوم الإنشاد الديني فإنه انحصر -على المستوى التداولي- داخل نطاق الأنبيات الصوفية، وإن اتسع مجاله قبلي للممارسات ذات الطابع التراثي.

¹ - مجهول، دائرة المعارف الإسلامية، مصدر سابق، المجلد 12، مدخل سماع.

² - شرح الغزالي في إحيائه كيف يتوصل المريد إلى حالة الوجد من خلال السماع، مبرزا نجاعة هذه الآلية وعلاقة ذلك بتركيب النفس البشرية. انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، صص. 304-305.

³ - محمد الكحلوي، الفكر الصوفي (في إفريقيا والغرب الإسلامي)، مرسا، ص. 230.

⁴ - الحراق، موسيقى المواجهين، مرجع سابق، صص. 27-28.

⁵ - محمد الكحلوي، الفكر الصوفي في إفريقيا والغرب الإسلامي، مرجع سابق، ص. 232.

وعلى العكس من ذلك فإن مصطلح الإنشاد -رغم أنه لم يتخذ تماما الصيغة الاصطلاحية الركينة¹- قد أصبح واسع التداول بحيث يمكن القول اليوم إن الاستعمال كرسه بديلا عن مصطلح السماع دون أن يضيف كثيرا إلى مضمونه الدلالي.

ذلك أن الإنشاد -كما تقرر أعلاه- ذو دلالات متباينة من الناحية المعجمية (وهي مسألة تعود في تصورنا إلى عدم مسايرة الرصد المعجمي للتأنيحات الدلالية التي عرفها المفهوم مع الزمن). غير أن هذا المصطلح قد تكرر في الخطاب المعاصر للدلالة على مجمل الظاهرة الغنائية ذات الأبعاد الدينية، بحيث يطال كل شكل من أشكال الأداء النظمي والغنمي والإيقاعي، يستحضر بمستوى ما الغاية الدينية تعبدا أو تبركا أو توسلا أو استشارة ذكرى لأماكن مقدسة دون استبعاد ضروري للمبتغى الفرجوي، ودون الالتزام طبعا بصيغة مضمونية موحدة.

ومع تأخر الرصد المعجمي المشار إليه أعلاه بشأن مفهوم الإنشاد -كما بشيع في استعمال الناطقين بالعربية اليوم- فإننا نطفر في متأخر الأعمال نسبيا -وتحديدا في حقل الدراسات الصوفية- على تعريف للإنشاد يلامس بشكل كبير المفهوم الديني الذائع اليوم في الخطاب الإعلامي والفني. ففي معجم الصوفية الذي أنجزه الأستاذ ممنوح الزوي يقدم الإنشاد على أنه 'مصطلح يدل على إنشاد الأشعار التي تحمل أنواع الحكمة وذكر الله سبحانه وتعالى ومدح نبيه عليه الصلاة والسلام'.²

إن هذا التعريف -إذا ما قورن بما قدمته المعاجم المشار إليها سابقا- يكتسي أهميته في تصورنا من ناحيتين أولاها تتعلق بقصر مفهوم الإنشاد على أشعار تتصل -على نحو ما- بالمضمون الديني للمادة المنشدة.

¹ - يمكن ملاحظة الفلق الاصطلاحي للإنشاد على مستويين:

✓ أولهما شك صريح في حدوده الدلالية يرد أحيانا لدى بعض أهل الصنعة المشتغلين بالإنشاد أداء ووصفا (وليد غليمة: الأغنية العربية: الكلمة - الموسيقى - الأداء، مجلة الحياة الموسيقية (مجلة فصلية تصدر عن وزارة الثقافة بدمشق)، العدد 19، السنة 1999، صص. 25-33، ص. 26)؛

✓ أما ثانيهما فهو عدم استقلاله بالدلالة على الأداءات الغنائية ذات الطابع الديني في جميع الحالات. فقد يطلق متبوعا بصفة 'الديني' في بعض السياقات، وهو ما قد تثير -ولو من طرف خفي- إلى حاجته إلى تلك الصفة لتمكين الدلالة الدينية. على أن لفظ المنشد يتكرر للدلالة على ممارس الإنشاد بالمعنى الذي يبناه دونما حاجة إلى الوصف.

² - ممنوح الزوي، معجم الصوفية: أعلام، طرق، تاريخ، مرجع سابق، مدخل إنشاد، ص. 41.

وأما الوجه الثاني لخصوصية -وبالتالي أهمية- هذا التعريف فهو متأث من التأكيد على الطابع الاصطلاحي للمفهوم (مصطلح يدل...)، وهو بعد يكرسه شيوع الاستعمال خاصة في أوساط المثبتين بالحقل الفني ومن ثم الإعلامي، مما أفسح المجال واسعا لتداوله بين الخاصة والعامة بديلا عن مصطلح السماع الذي كان شائع الاستخدام والذي أصبح مجاله التداولي مقصورا -أو يكاد- داخل الأوساط ذات الانتماء الصوفي مما انعكس على مجاله الدلالي فأنحصر تقريبا في تلك الحدود. وقد لا يكون من المفارقة -في ظننا- أن تنحصر دلالة الإنشاد للمضمون الديني على هذا النحو في معجم مختص في التصوف، حيث يلتقي مفهوم السماع والإنشاد على مستوى حملتهما الدلالية، ولو مع انزياحات تحددها مقتضيات السياق التي تحكم السلوك اللغوي، فتتحدد على ضوئها مسالك المعنى باعتباره "علاقة بين العناصر اللغوية والسياق الاجتماعي، بحيث تتحدد تلك العناصر وفقا لاستعمالها في المواقف الاجتماعية المختلفة"¹ حسب تعبير فيرث (J.Firth).²

غير أن لنا أن نتساءل -ونحن نعاين تبلور مصطلح الإنشاد على النحو الذي سطره الزويبي- عن ملائمة تراجع المصطلح الأول وتكريس الثاني في الاستعمال الحديث، وعن حدود التعايش بين المفهومين، والمجال التداولي المخصوص لكل منهما، ثم عن علاقة التعايش بين المصلحين بتحويلات السياق العام على مستوى الثقافة العربية.

لقد لاحظنا أن مصطلح الإنشاد كان مجال سجال فقهي واسع عكسه تكريس عديد العلماء حيزا واسعا من تأليفهم وإفتاءاتهم³، وهو ما يدل بشكل واضح على مستوى حضوره بين الناس قديما وانتشالهم به. والذي يبدو لنا أن ما نشهده من انحسار هذا المصطلح الذي كان متداولاً على هذا النحو لم يكن بعيدا عن تطور المفهوم في اتجاه الارتئان للمحيط الصوفي من جهة، ثم عن بروز مصطلح الإنشاد بحيث يند هذا الأخير الفجوة التعبيرية التي كان يشغلها الأول، يفض النظر طبعا عن بعض الملامح الدلالية الخاصة بكل منهما.

1 - نقلا عن ردة الله الطليحي، دلالة السياق، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، السنة الجامعية 1418، ص. 158.

2 - فيرث J.R.Firth (1890-1960) لغوي بريطاني، عرّف بنظريته السياقية عن المعنى. حول تفاصيل تلك النظرية، يمكن الرجوع مثلا إلى: جبريل محمد عثمان، نظرية السياق عند فيرث، مجلة العلوم الشرعية الصادرة عن جامعة المرقب بليبيا، العدد 2، صص. 254-282.

3 - للوقوف على أوجه من ذلك التناول ومواقف الفقهاء القدماء والمحدثين منه، يمكن الرجوع إلى:
 ✓ الغزالي، كتاب السماع، ضمن: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، صص. 292-332.
 ✓ يوسف القرضاوي، فقه الغناء والموسيقى في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهبة، القاهرة، 2001.

ومع أننا لا نعرف -على وجه التحديد- متى كان هذا التبدل الذي حل به أحدهما بديلاً عن الآخر، فإن الدكتور إبراهيم أنيس يرجع التداول الواسع للإنشاد -بعد خفوته داخل الممارسة الثقافية العربية ربحاً من الزمن- إلى انتشار الإذاعة.¹

ومع أن حديث إبراهيم أنيس كان منصباً على الإنشاد الخاص بالشعر نظراً لطبيعة الموضوع الذي يبحث فيه، فإن ملاحظته تبقى -في اعتقادنا- واردة، وخاصة فيما يتعلق بتكريس وتعميم المصطلح نظراً لقدرة تلك الوسيلة الجديدة على إشاعة الخطاب الذي تحمله بين الناس. ومن المنطقي -في ظننا- أن المسألة تتعلق، فضلاً عن كفاءة الوسائط الحاملة للخطاب -وما الإذاعة إلا إحداها- بطبيعة اللحظة التاريخية. فقد عرف العرب في المرحلة التي تحدث عنها -وهي مرحلة الصدمة الحضارية الناجمة عن اتصالهم بالثقافة الغربية- رجة شملت مختلف مفردات الحياة الثقافية، كان من نتائجها تحول سياق هذه الأخيرة. وفي هذا الإطار ظهرت مفاهيم وتراجعت أخرى، وتحولت دلالات وأضيف غيرها انطلاقاً من متجدد المنازع والحاجيات التي طرحها الواقع المختلف الذي أخذ يخلق سياقه الخاص المتمسم بالنزوع -وربما الاضطراب- إلى الالتحاق بتيار الحداثة.

ولعل الإذاعة -وهي من أهم آليات الخطاب التحديثي- كانت بالفعل الأداء التي أشاعت الممارسات الإنشادية، ولكنها أكثر من ذلك عملت على إشاعة مفهوم الإنشاد وأعطته في الآن ذاته حمولة دلالية مختلفة عن ما كان متداولاً من معاني رصدتها المعجميون القدماء وأعادها -مع إضافات خجولة- معظم خلفهم من المحدثين.

على أن بلورة المصطلح، بالحدود التي أشرنا إليها في فقرات البحث السابقة، لم تكن -في تصورنا- معزولة عن السياق التحديثي وظروف الانتقاء مع الثقافات الأخرى على الصعيد الفكري واللغوي. فمن الطبيعي أن تتزع النخبة الجديدة -ضمن آليات بلورة وترويج الخطاب الحداثي- إلى "تنقية" اللغة من المفاهيم الملتبسة بخلفيات غير حداثيّة، شأن مفهوم السماع الذي أخذ سمناً صوفياً لا غبار عليه.

وبما أن في اللغات الأوروبية -التي أنجز الناطقون بها حداثتهم "النموذج"- مصطلحات خاصة بأشكال الغناء ذي المنحى الديني، تمت مقابلتها في عديد الترجمات بلفظ إنشاد.² فمن

¹ - إبراهيم أنيس موسيقى الشعر العربي، مرجع سابق، ص. 183.

² - ثبتت تلك الترجمات لاحقاً في بعض المعاجم من العربية واليهما مما رصدناه في سابق فقرات هذا البحث.

الطبيعي أن تكون الترجمة -كما في مظاهر أخرى من الحياة الثقافية¹- مدخلا للتحدث من خلال مد اللغة بمفهوم حديث. ولعل توخي الخطاب الحدائي لنوع من الانفصال عن مصطلح السلف المغموس في مشاغل أخروية، هو ما رشح لفظ الإثناد على حساب مفهوم السماع المنقلب بحمولته التراثية. وبالنظر إلى تضعُّع الحدائنة العربية -سواء على صعيد الإنجاز أو الخطاب- فمن الطبيعي أن لا يختفي المفهوم التراثي من التداول. وبالفعل فإن مصطلح الإثناد ما يزال مستعملا لدى الفقهاء والمتصوفة بدلالاته التقليدية، وهو ما يعني نوعا من التعايش بين المصطلحين وإن اقتضت خصوصيات السياق تخصيص كل منهما لمجال تداولي محدد.

وبهذا يمكننا أن نقول مع مالتوفسكي² إن اللغة في جوهرها متأصلة في حقيقة الثقافة ونظم الحياة³، طالما أنه لا يمكن إضاح اللغة إلا بالرجوع الدائم إلى المحيط الأوسع، وهو الظروف التي يتم فيها النطق³. ولئن كانت هذه الملاحظة تخص اللغة في مستواها التعبيري البسيط، فلربما تصدق كذلك على مستويات أخرى من الخطاب. فقد لاحظنا في مستوى إنتاج المفاهيم أن مفعول السياق كان حاسما بالنسبة لمصطلحي "السماع" و"الإثناد" بلورة ومساوئ تخلق وتحديدًا للمجال التداولي الخاص بكل منهما.

¹ - كالمرح والقصة...

² - مالتوفسكي، نقلاً عن: م.م. لويس، اللغة في المجتمع، ترجمة الدكتور تمام حسان، وزارة التربية والتعليم، دار

إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، 1959، ص. 48.

³ - المرجع والصفحة ذاتهما.

المبيلوغرافيا

1. باللغة العربية

- ✓ ابن فارس (ابن زكريا أحمد)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979.
- ✓ ابن منظور (جمال الدين محمد أبو الفضل)، لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي، بيروت، دار لسان العرب، 1970.
- ✓ أنيس (إبراهيم)، موسيقى الشعر العربي، دار القلم، ط.4، بيروت، 1972.
- ✓ جبريل (محمد عثمان)، نظرية السياق عند فيرث، مجلة العلوم الشرعية الصادرة عن جامعة المرقب بليبيا، العدد الثاني.
- ✓ جماعة من المؤلفين، المعجم العربي الأساسي، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، توزيع لاروس، 1989.
- ✓ الجوهري (أبو نصر إسماعيل بن حماد)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، ط.3، بيروت، 1984.
- ✓ الحراق (محمد التهامي)، موسيقى المواجيد: مقاربات في فن السماع الصوفي المغربي، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2010.
- ✓ خشبة (عطاس عبد الملك)، المعجم الموسيقي الكبير، عطاس عبد الملك خشبة، المعجم الموسيقي الكبير، المجلس الأعلى للثقافة بمصر، القاهرة، 2003.
- ✓ الزوي (ممدوح)، معجم الصوفية: أعلام، طرق، تاريخ، دار الجيل، بيروت، 2004.
- ✓ الطليحي (ردة الله)، دلالة السياق، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، السنة الجامعية 1418هـ.
- ✓ عمروش (عبد الحميد)، السياق ودوره في إنتاج الدلالة، أطروحة دكتوراه في علوم اللسان العربي، جامعة باتنة 1، الجمهورية الجزائرية، السنة الجامعية 2016-2017.
- ✓ غريال (محمد شفيق وآخرون)، الموسوعة العربية الميسرة، الشعب، القاهرة، 1959.
- ✓ الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)، إحياء علوم الدين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط.3، بيروت، 1411هـ/1991.

- ✓ غليمة (وليد) الأغنية العربية: الكلمة - الموسيقى - الأداء، مجلة الحياة الموسيقية (مجلة فصلية تصدر عن وزارة الثقافة بدمشق)، العدد 19، السنة 1999
- ✓ الفيروزيادي (مجد الدين بن محمد بن يعقوب)، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، 1403هـ/1983م،
- ✓ القرضاوي (يوسف)، فقه الغناء والموسيقى في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهبة، القاهرة، 2001.
- ✓ الكحلوي (محمد)، الفكر الصوفي (في إفريقية والغرب الإسلامي)، دار الطليعة، بيروت، 2009.
- ✓ مالبينوفسكي، نقلا عن: م.م. لويس، اللغة في المجتمع، ترجمة الدكتور تمام حسان، وزارة التربية والتعليم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، 1959.
- ✓ مجبول، المنجد في اللغة والأعلام، الطبعة الثلاثون، دار الشروق، بيروت، 1987.
- ✓ مجبول، قاموس المعاني (قاموس عربي عربي)، النسخة الإلكترونية على الرابط: <http://www.almaany.com>
- ✓ مصطفى (إبراهيم وآخرون)، المعجم الوسيط، جزءان المكتبة العلمية، طهران، د.
2. باللغة الفرنسية

- ✓ Anonyme, Le Petit Larousse, Dictionnaire illustré, Paris, 2009.
- ✓ Anonyme, Le nouveau Petit Robert 1, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris, 1993.

العناصر البانية لجمالية القصيد في النقد الموريتاني القديم

شيخنا إدوم

مدرسة الدكتوراه: النص والمناهج

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة نواكشوط العصرية

مقدمة

تكاد تجمع مراجع الثقافة الموريتانية المكتوبة والمروية على أن النقد لم يكن موضع احتفاء من لدن الثقافة التي سيطرت على المجال الموريتاني طيلة القرون الأربعة الماضية، بعد أن صنفته ضمن مثالب اللسان ومساوئ الأفعال.¹ لكن ذلك لم يكن - فيما يبدو - كافياً لمنع النقد من النشوء والانتشار، حيث تؤكد المصادر التي وصلتنا من خلال دواوين الشعر وتقاريط الشعراء وشروح القصائد، والمساجلات اللغوية، والمراسلات الإخوانية، ومن خلال المفاضل اتبين شاعر وشاعر، أو قصيدة وقصيدة، أو بيت وبيت، أو صورة شعرية وأخرى، أن الحديث عن طبيعة الشعر وحدوده وقواعد بذائه وشروط إيجاده قد بدأ، في وقت مبكر، منذ النصف الأول من القرن الثاني عشر الهجري مع جيل الرواد خاصة ابن رازقة والبدالي، وأن النقد الموريتانيين القدامى قد اطلعوا على معظم المسائل النقدية التي شكلت مادة النقد العربي في مختلف عصوره، وتسلوها، وتبنوا منها آراء مختلفة، أثرت مآثرهم النقدية، ومنحتهم أدوات عمل ناجزة، عالجا من خلالها قضايا شعرية وإبداعية ونقدية كانت لها أهمية معتبرة في تنشيط الحياة الثقافية، في إبانها، خاصة في مجالات الشعر واللغة العربية وتعميق الصلة بهما.

وما نتغيا في هذا العمل يتجه نحو الاقتراب من تلك الحصيللة النقدية وتعميق الصلة بقضاياها وأسئلتها وحصائد بحثها، محاولين رسم ملامح قصيدة الشعر على الوجه الذي صاغها فيه نقد الأدب في موريتانيا، مستكشفين عناصرها الأساسية البانية، وقواعد الناطمة لهيئتها وقوانينها الناسجة لجماليتها.

1. نقدية الشعر وإشكال التصنيف

ويطرح استعمال النقد الشعر وسيلة للتعبير النقدي، من جهة، ومن جهة أخرى، موضوعا للنقد، عدة قضايا:

¹ أحمد حبيب الله، تاريخ الأدب الموريتاني، ص 753

1. منها صعوبة التصنيف العائدة إلى التداق بين خصوصية التجربة الفنية الذاتية لصاحبه، وبين تقاليد النقد وأساليبه المتبعة، وهو تدافع أثار السؤال عن مدى ملائمة طبيعة الخطاب الشعري القائمة على التكتيف والترميز والتوهيم والانزياح والتطريب والتحام الواقع بالأسطوري والعقلي بالحمسي والعاطفي بالسحري... إلخ، للتعبير النقدي كخطاب موضوعي واصف لظاهرة لسانية محددة، يعتمد على جهد تأملي ويتبع سبيله بالمنطق، يعاين ويحلل ويصف أو يحكم،

2. ومنها درجة موضوعية أطروحات الشعراء النقدية، في مواجهة تأثير أسلوبهم الشعري. فالناقد الشاعر، في جل ذلك، مفروق بين مقتضيين، مقتضى طرائق الناقد الفنية في إنجازه للعملية الشعرية، ومقتضى تأثير تجربته الإبداعية في رأيه النقدي، وما تجليه من خبرة تشبيهها أدواته الإجرائية وحدود وعيه بخصوصيات الممارسة النقدية. وتكشف مدونة الشعر الموريتاني القديم أن معظم الشعراء قد انخرطوا في الأعمال النقدية فتصدوا لماهية الشعر وتاريخه وشروط إجادته، ومقاييسه ومعايير نقده وإبراز صعوبته، واقتحم بعضهم من خلال الدرس النقد النظري، فتحدث عن قواعد النظم والوزن، وعن بلاغة الصورة الشعرية بمختلف مستوياتها، واتخذ بعضهم منزلة الداعي إلى إجادة القول الشعري، وإقامة أسباب نهوضه، والانتقال به من مستوى التكرار والاجترار والتقليد، إلى مستوى البراعة والإبداع¹. وشكلت جماليات قصيدة الشعر أهم قضايا نقدهم، وأساس المشاغل التي وفرت حوافز بحثهم ومدار تأملهم ومعارج تنظيراتهم، وأسهبوا في الحديث عنها، إما باعتبارها نصا منجزا قائما بذاته، وإما باعتبارها كيانا مفترضا له صفات مطلقة وبناء مشترك وشروط عامة، فحللوا عناصرها وعددوا مصادر إجادتها وأسباب خشونتها ورعونتها، وعرضوا مختلف أجزائها تحليلا وتقنيكا وبناء وتصنيفا، معتمدين، في أغلب ذلك، على سنن الأولين وقليل من ابتداع المتأخرين، واستقدموا مصطلحات ومفاهيم إجرائية عديدة طالت معظم مشاغل النقد ومجاري فروعه.

3. مدار النظر إلى القصيدة

سبق أن أشرنا إلى أن الممارسة النقدية بدأت مبكرا مع ابن رازكة إلى جانب شريكه في الريادتين الشعرية والنقدية محمد بن البدالي الذي يعد أول من شرح الشعر في موريتانيا² من

1. محمد المختار ولد اباء، الشعر والشعراء في موريتانيا

2. أحمد بن الحسن، الشعر الشنقيطي في القرنين 12 و 13، م س، ص 67.

خلال شرحه قصيدته "صلاة ربي" في كتابه "المربي على صلاة ربي" وهو نص ثري، يعد من أقدم الآثار النقدية القديمة التي أنجزها الموريتانيون، وبذلك اكتسب أحد أسباب أهميته. حيث نلاحظ أن النموذج الشعري الذي أنجز بناؤه على فترات، قد انطلق من الصورة النمطية التي كرسها جيل هذين الراندين المولعين¹ بهاجس التلميع القولي والزخرفة اللفظية، والانتماء إلى موروث ثقافي انحاز للبلاغة نهجا في القول²، ورأيا في النقد.

وقد وصف محمد المختار بن أبيه هذا الجيل، الذي عد من أعضائه، علاوة على ابن رزقه وابن اليدالي، النخب الكبير وبوفين، بأنه يمثل مدرسة البلاغة والبديع³، في أسلوبه واختياره للنقدية الجمالية. وحين أطنب ابن اليدالي في تعداد محاسن قصيدته لم يكن . في نظرنا . يقدم صفات يخالها موجودة في القصيدة، بقدر ما كان يعد الصفات الجمالية للقصيدة النموذج، وينظر لها، وهو تنظير قاسمه إياه ابن رزقه وجاراه، حين سئل "عن أشعر زوليا أهل القبلة أجاب" لا أدري، إلا أن قول القائل:

آيات طه ليست تنتهي ولا تنتهي على الدوام

لا يباهي هو أيضا ولا قيل مثله قط في القبلة⁴، والبيت من قصيدة ابن اليدالي، ثم ضم له الحكم بالإجادة في مختلف قصائد شعراء (المجته):

وجاء شعرك سلكا فيه حسان السلكي

روض سقاء غمام في الورد لا من سيال

واستكمل رأيه فيمصادر فريدة القصيدة ومورد جمالها في دليته⁵ (الطويل)

أمكنه من بكر شعير خريدة نتيجة فكر متعلم الطبع جيد

عروب عروس الزبي أندلسية من الأدب الغض الذي روضه ندي

ترقت لما فاقت وراقت تبرجا على معنلى برج البديع المشيدي

وجانستها لفظا ومعنى كما اكتست بقى السيرة البضة المتجرد

تمنى العذارى لو تقلدن سمطها مكان عقود الزنجر المزرجج⁶.

¹. محمد محمود الزبير، الخطاب النقدي عند الشعراء الشناظرة في القرنين 12 و 13، بحث لنيل شهادة

الماستر من جامعة شنتييط العصرية، سنة 2008، ص 43.

² - أحمد أمين الشنتييطي، الوسيط في تراجم أدباء شنتييط، ص 74.

³ . ابن رزقه، الديوان، ص 93.

⁴. محمد المختار بن أبيه، الشعر والشعراء في موريتانيا، ص 265.

وليس ابن رازقة وابن اليدالي وحدهما من عبر عن رأيه النقدي في محاسن شعرهما وبما تنال القصيدة مزيتها الجمالية، بل إن كثيرا من شعراء المرحلة الأولى ساروا على النهج ذاته في استظهار مفاتيح قصائدهم، يقول ابن الشيخ سيديا:

خذها إليك ربيع بنت ليلتها زهراء شادية من زهر ك الشذوي
عذراء معربة عن عذر صاحبها بالحل إن لم تقه بالنطق الشفوي
ما استطاع حاككة صنعاء صنعتها ولم يحكها رباطي ولا سلوي¹

ومستأهم هذه الرؤية في تقريب الصورة النمطية للقصيدة النموذج كما بناها الشعراء وصورها النقاد الموريتانيون، تقيم ركائز أساسية تشكل عمود الشعر وجوهره، يتكامل فيها الشكل مع المضمون لتوفير مواردهما الفنية، وهذه العناصر البائية لمقومات جمالية الخطاب الشعري، ذات بعدين، أحدهما ينظر للقصيدة في مجموع مكوناتها، بغض النظر عن صفات أفرادها الجزئية، فيصفها بما يمنحها خصائصها الجمالية النموذجية، والبعد الثاني يتدخل لتفكيك عناصر الجسد النصي مفردا لكل طرف منه صفات مناسبة لتمكينه من أهلية الاستحسان والاختيار، وسنقف على أهم مكونات البعدين وما أعطى النقاد لكل واحد منهما من وظيفة ومزية.

4. جريان النقد مصطلحا وإجرائية مفهومه

تشير المعطيات المتوفرة لدينا إلى أن كلمة "نقد" دخلت قائمة المصطلحات في وقت مبكر جدا من تاريخ الآداب العربية في موريتانيا، فقد استخدمها الجيل الأول من نقاد القرن الثاني عشر الهجري، وترددت في كثير من نصوص النقاد المتعاقبة في القرون: 12 و 13 و 14، إلى جانب مصطلحات أخرى محاذية ظل يتبادل معها الاستخدام والدلالة، بدرجة كانت تصيبه بتذبذب وغموض وتداخل في الحقول والاختصاصات.

وربما تسمح تلك المعطيات بالقول إن أول استعمال مكتوب² في السياق الثقافي الموريتاني، لكلمة "نقد" جاء، بصيغة اسم فاعل (نَاقِد)، في بيتين من الشعر للشيخ محمد سعيد اليدالي (1096/1166):

نعم فليصح ناقد ذو بصيرة آخر ثقة ثبت ذكي آخر الفهم
وأخشى عليه ناقدًا أو محرفًا له لم يكن في الرأس منه سوى العظم

واختلفت الصفة في الكلمتين بين الإيجاب والسلب، بما يفيد إمكانية تعدد أوجه استعمال عملية النقد دون أن يتضح منها تعدد دلالة المصدر المباشرة، فعمل الناقد وفق دلالة الكلمة في

¹ محمد محمود الزبير، م س، ص 42

² للشيخ بن سيدي عبد الله، نقد الشعر القصص عند الشناقطة، 2013، ص 54.

البيت الأول هو نفسه وفق دلالتها في البيت الثاني، ففي الحالين ناقدان كلاهما يقوم بإنجاز تصور أو تفسير أو حكم، نظري أو عملي، على نص ما، لكنهما يختلفان في طريقة إنجاز عملهما، وفي كفاءتهما ومنهجيهما في العمل، ونظرتيهما إليه، تماما مثل بناءين يقومان ببناء جدارين مختلفين، فصفتهما المشتقة من المصدر باسم الفاعل واحدة، لكن صفة عملهما قد تكون مختلفة، وطبيعة البناء قد تكون مختلفة.

ثم يتوالى الاستعمال ويتسع نطاقه مترددا بين صيغ المصدر واسم الفاعل جمعا وإفرادا، من ذلك قول أعرم مولود بن شيبه الاتنابي (ت 1222 هـ):

أمن شأنك التلحين لا حبذا اللحن تلحنتي طعنا ولم تدر ما اللحن

تأمل صنيع الشعر واضبط شروطه ليتمكنك التلحين والنقد والطنع

وينجلي من هذا التحديد أن النقد غير التلحين وغير الطعن، وإن جريا مجراه، فقوام النقد تأمل في الشعر، ومن شروطه معرفة صناعة الشعر وضبط حدوده، وفي ذلك إشارتان يحسن الالتفات إلى دلالتيهما الأولى أن لنقد الشعر أدوات يتعين اصطحابها وإلا لزم التوقف، والثانية أن حساسية الانتقاد تنكّي اعتبار النقد مذمة.

واستعمل سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم (ت 1233 هـ) النقد بصيغتي اسم الفاعل والمصدر، ومنحهما دلالة يقتصر الاختلاف فيها على الفرق بين اسم الفاعل ومصدر اشتقاقه، فعرف النقد بأنه، في الأصل، تمييز الجيد من الرديء¹، ووصف الناقد بأنه من يقوم بذلك، مع تقييد الاستعمال الاصطلاحي باليصيرة بالفن².

ثم استعمله الشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيدنا (ت 1285 هـ)، بقصد الصفة السلبية لدلالة الكلمة في قوله: "وعلمت أنه يبطن النقد ولو كان يظهر الضد"³.

وعلى هذا المعنى نفسه أورده أحمد فال بن باب العلوي (1265 - 1349 هـ) في قوله:

وإن طعن النقاد فيهم نقل لهم هنيئا مريئا غير داء مخامر

ثم وسع من دلالاته ليشمل وجهي المدح والذم حين يقول:

وكم متعالم يسطو يجهل يرى أن يسبق للنقاد أيدا

على العلماء ينقد وهو غمر فما يدري قبلا من بعيدا

¹ سيدي عبد الله الحاج إبراهيم، فيض الفتاح، نقلا عن محمد محمود الزبير في مرجع سابق

² سيدي عبد الله الحاج إبراهيم، نشر البود على مراقي السعود، نقلا عن الشيخ بن سيدي عبد الله م س، ص 234

³ انظر حلقات للشيخ إبراهيم بن يوسف ابن الشيخ سيدنا، حول المأخذ اللغوية على ابن الشيخ سيدنا موقع (أقلام حرة)

وأعطاه الشيخ محمد المامي دلالة المأخذ بما يفيد المثل، في قوله "قال العلماء: الاستئصال علم، لا نقداً عليه" وربما جرى تصحيف في الكلمة نقلها من نقض إلى نقد، فالمقام بالنقض أولى. ويربط محمدو الفائه بن المعلى بين النقد والشعر في عبارة لا تخلو من استدعاء مصدر نقدي قديم (نقد الشعر) حين أفرغه من الشحنة السلبية الملتصقة به مع المفهوم المساند في النقد الموريتاني، وأعطاه صفة الصنعة والحياكة حيث يحسن صنيعهما أو يسوء:

وما حاكه الشيخ الجليل ابن حنبل فقط، قد نقد الشعر والله أعلم
ولست بالمغلوب فأكتب عامداً على الله إن الله أعلى وأعظم

وقسمه المختار بن حامدون (1315 . 1414هـ) إلى أنقاد بتعدد مواضعه "أنا أبصر أهل العصر بالشعر ونقده...ولو ذهبت أعدد ما في البيتين، من النقد النحوي، والبياني، والتصريفي لملأت كرايس"¹.

وعلى ضوء تلك الأمثلة، وغيرها نستطيع أن نخرج بملاحظة مؤداها أن مصطلح النقد قد دخل المجال الموريتاني مترامناً مع بداية نشأة الشعر العربي الفصيح في البلاد، وأنه استعمل على الوجوه التي استعملته له مصادر النقد العربي القديم، سواء على الوجه الفني الدقيق أو على المعنى الأخلاقي السلبي المذموم أو على الجمع بينهما.

وتجاوز النقد الأدبي الموريتاني مسألة الاستعمال الاصطلاحي لكلمة (نقد) إلى اتون الممارسة النقدية باعتبارها حالة قرائية تتطلب أدوات فنية ومعرفية واختيارات منهجية.

5. القراءة النقدية ذوق وتمرن

وإذا كان النقاد العرب اعتبروا أن عبقرية قرض الشعر مركبة من جناحين، هما الملكة والذرية، فإن ابن اليدالي اعتبر أن قراءة الشعر تقوم على جناحين، أيضاً، هما الذوق والتمرن، ولئن كانت الذرية، بالنسبة للشعر، تقوم على حفظ الشعر ثم نسيانه، وعلى محاكاة القصائد واحتذائها ومعارضتها، فإن التمرن على القراءة النقدية - بالنسبة لابن اليدالي - مضماره علمي المعاني والبديع، بما يتبحر من أدوات الفحص، والكشف والمقارنة، والقياس والحكم، وهو بهذا التوجيه يظهر تأثره بالنقد في عصوره التي تحول فيها إلى بلاغة، ويكشف مستوى تأثره بشروح

¹ الشيخ بن سيدي عبد الله، نقد الشعر الفصيح عند الشناقطة، م س، ص 351.

البديعيات التي انتشرت في هذه المرحلة¹، بما عبر عنه هو نفسه بقوله: "ومدحتيا- يعنى قصيدته- لأن فيها من أنواع البديع ما سكرى كثرتة"².

وربما يجد مذهب ابن أبيه في تصنيف شعر هذا الجيل عضدا مما ذهب إليه ابن اليدالي في تحليل ما امتاز به إيقاع قصيدته وبناء صورها الشعرية، واختيارات أبنية ألفاظها ومعانيها، بدرجة تربط سمع من يقرأها بأجرام الحياة الأبنية في الأندلس، والحن ناشدي الشعر وقارضيه، إبان زهرتها. وهو مناخ اصطناعي يدفع بنا إلى الاعتقاد بأن الشعر الموريتاني بدأ أندلسيا قبل أن يتجه شطر العصور الأدبية الأخرى، بدرجة بدا معها كأنه، كلما خطا الزمن الفزيائي نحو المستقبل، غرّد زمرن الشعر الموريتاني السّيز صوب الماضي في عصره الجاهلي وصدر الإسلام، وقد يعزز ذلك مصداقية إثارة السؤال عن أي الاتجاهين كان الشعر فيهما أبلغ في التعبير عن الحياة الموريتانية، وأكثر ارتباطا بزمناها، نعني اتجاه الذي يعبر عن البيئة الجاهلية، والاتجاه الذي يعبر عن البيئة الأندلسية.

وقد تأتي الإجابة مؤكدة رأي الباحثين الذين اعتبروا أن الشعر الموصوف باحتذاء الشعر الجاهلي لم يكن إلا معبرا عن ذاته منسجما مع واقع معيش وحياة جارية، وإن كان له شبه بشعر العصرين المذكورين، فمن باب تشابه ظروفهما بمختلف الجوانب.

وثاني القضايا أن تفسير ابن اليدالي لم يكن تفسيراً محضاً لنص شعري، بل كان، أيضاً، تنظيراً اجتاز حدود النص ليستعرض ويناقش قضايا أدبية عامة، نقدية وبلاغية ولغوية وعروضية وإيقاعية، وجمع، في ذلك، بين النقد النظري والتطبيقي.

وإن ظل جل اهتمامه مركزاً على إبراز خصائص قصيدته الفنية ودلالاتها اللغوية وطاقاتها الجمالية وفراة بنيته، فإنه غالباً ما يحنح إلى تعميم تلك الصفات لتصبح عناصر بانية لجمالية النص الأدبي عامة.

وقد كان اعتماده على البلاغة كبيراً، على حساب النحو والمعجم اللغوي، معتبراً إياها ألصق منهما بطبيعة الأدب، لما لديها من موارد فاعلة في توفير أدوات بناء أدبية النص، من جهة، ومن جهة أخرى، فيما تنحيه للناقد، من الوسائل التقنية لقياس الظواهر اللغوية والأدبية والحكم عليها انطلاقاً من بنية الألفاظ والتراكيب.

¹. فاطمة بنت محمد محمود، الوعي النقدي في الأدب الموريتاني، م. م، ص 30.

². محمد ابن اليدالي، العربي على صلاة ربي، ص 6.

ويمكننا، على ضوء هذا العمل النقدي الرائد في زمانه ، وفي درجة تمكنه من مادة اشتغاله، ومستوى وعيه بهاء، أن نخلص إلى الشك في مصداقية الآراء النقدية التي اعتبرت أن ما كان لدينا من نقد قديم لم يكن مستقلا في متون نقدية خاصة ولم يكن في جانب آخر متوفرا على المعايير المطلوبة للحصول على صفة النقد الكاملة، وما اجتمع منه لم يكن يمثل في حجمه ظاهرة مطردة لها موقعها ومساحتها المعتمدة، وهي آراء رغم وجاهتها فإنها تغط ما لهذا التراث النقدي من قيمة، وما له من مكانة في قراءة الشعر بالوسائل النقدية التي كانت معتمدة في فترات من تاريخ الأدب العربي، أعني النقد الانطباعي واللغوي والدلالي القائم على التخطئة والتصحيح والتنويه وتوجيه الشعراء بتحديد مزية النص وتقريبه للقراء.

ولم تقتصر القراءة النقدية في هذه الفترة على جانب معين أو مستوى محدد إنما طالت جميع مستويات النص الأدبي، وأوشكت أن تتعرض لجميع جزئياته وكتلياته، لتقيم عليه مفهومها للشعر على أسس معلومة وموازين مرسومة.

6. مفهوم الشعر

توطدت صلة الموريتانيين بالشعر، وكانت لهم به ارتباطات واسعة وخبرة عملية متينة، فألفوا فيه الكتب التعليمية والأنظمة، وتداولوا تعريفه ومفهومه وطبيعته ووظيفته ومكانته، ومصادره ومحاسنه وعيوبه، وانقسموا في تعريفه بين اتجاهين رئيسين:

1.6. اتجاه يعرف الشعر من مدخل الشكل الخارجي الصرف، فيصفه بأنه كلام موزون مقفى، وزاد بعضهم إليه شرطا رابعا يكون الكلام " دالا على معنى"، وضيق بعضهم دائرة التعريف بشرط خامس ربطه بالقصد، بمعنى أن الكلام لا يوصف بالشعر، إلا إذا قصد به الشعر عند الوضع، فإذا تصادف أن وجد كلام موزون مقفى دال على معنى، لن يكون شعرا ما لم يقصد، ومرجع اشتراط القصدية عقدي تحرزا من اشتغال النص القرائي - وما هو شعر - على كلام موزون مقفى دال على معنى.

ولا يخفى ما يثيره هذا القيد من عسف، ذلك أن تعليق ماهية الشيء بنية صاحبه أمر لا يخلو من مجازفة، لأن ماهية الشيء ذاتية ملازمة له، وإلا لقبلت التردد بين ماهية وأخرى، تبعا لتبدل نيات القائل أو قصده أو رغبته، وللزم اصطحاب القول لقائله، حتى يعلن، في كل حين، مقصده، وهو لزوم يكاد يكون مستحيلا، ويدل على وهين في التعريف، وكان أولى تنزيه القراءان باستثنائه حصرا من صفة الشعر.

وربما استقى تعريفهم للشعر أسباب ضعفه من إجرائهم له على سنة تعريف النحاة للكلام، حين اشترطوا في وصفية الكلام عندهم اشتماله على قصد الإفادة، بيد أنهم في ذلك الأمرين يأخذون بشكل صريح، من التراث النقدي العربي ما أصابه فيهما من قصور.

2.6. اتجاه ينطلق من رؤية نقدية تلامس النص في بنيته ودلالاتها، ويستقي تعريفه من زاويتين متباينتين لكن لهما جذعا مشتركا مع التعريف السابق يعودان به إلى شرطية الوزن والقافية، يرى أحدهما أن الشعر طبع كله، وما سواه لواحق ومكملات:

هو الشعر لا صعب يسيله الجهد ولكنه طبع يهيجه الوجد¹

ويكاد هذا التحديد يقصى أحد طرفي المعادلة اللذين أقام الوجه النقدي الآخر عليهما جناحي العملية الشعرية، وهما الطبع والصنعة، وكلاهما يستقي مصدر رؤيته من مرجعية نقدية قديمة.

وما الشعر عند العرب إلا قريحة تقود أبيات المعاني وتقر
تصاغ كصوغ الدر أحكم صنعه تحلى به الأسماع أو هي أنضر
إذا أقرعت سمع البليغ تشوقه وتغوي به بث الذي كان يضم
وإن رامها من جاءها متساعرا ليفتادها تأبى عليه وتعر²

أما وظيفة الشعر، فقد لخصها أحدهم في ثلاث:

1. يهش له القلب الشجي المعذب

2. تلذ به الأسماع وتطرب

3. يحلو به حسن المعاني ويضطرب

ومما يستقى من هذا التحديد أن مدار الشعر الإمتاع، وهو به غافل عن الجوانب الأخلاقية والتعليمية والبيانية، لحساب استراتيجية توسيع دائرة التأثير على المثقلى، أو رفع مستوى التأثير بالثقلى، وهو توجه لا ينسجم عمليا مع الحدود الصارمة التي حددت بموجبها المنظومة الفقهية شرعية الشعر ووظيفته، وربما كان ذلك سببا من أسباب الحكم الفقهي، ولا يغني عن إغفال مطالب تلك المنظومة، الإشادة بحسن المعنى، لأن في ذلك أوجها عديدة لا تركز في تحديدها إلا إلى الحسن الموصوف به المعنى، بغض النظر عن ماهيته ووجهته، حتى وإن أخذنا بأن حسن المعنى مقتضاء صحته، فإن الصحة لا تستوجب اعتبار بعد أخلاقي محدد، ولو كان نقيضها الفساد عندهم.

¹ محمد بن عبد الرحمن الحنفي

² محمد بن واد سويدنا

وتتداخل عند الشيخ سيدي محمد غاية الشعر مع وظيفته، حيث يؤكد أن غايته التطريب، ولا شيء سوى التطريب (الكامل التام):

والشعر للتطريب أول وضعه فغير ذلك قبلنا لم يوضع
واليه ترتاح النفوس غلبة فيميلها طبعاً بغير تطبع

ورغم ما ينطوي عليه هذا الحصر من مبالغة ربما استدرجها مقتضى النظم، فإن مساق القول يفيد برغبة الناقد في التأكيد على المكانة الغنائية أو الإيقاعية في بنية القول الشعري، وهذا الاعتبار يمكن فهمه على ضوء السياق التاريخي الذي يندرج فيه النص حيث يبدو زحف الأنظمة التعليمية، وما يعترضها من جفاف في المبنى وافقار في المعنى¹، إلى جانب ما سوف يعبر عنه لاحقاً بالتنوع المدرسي بالقرش الشعري لتلك المرحلة، حيث اعتمد التصنيف لها على مقاييس تتخذ من الإيقاع والغنائية والعذوبة والتطريب واللين وغيرها معايير لاقتة.

ولن يتوانى ابن الشيخ سيدي عن وصف من تجافى شعره عن الإتيان بما يطرب بأن قدميه قد زلت به عن مراقبي الصعود إلى الشعر، وهو الأمر الحاصل في أشعار زمانه، على حد تعبيره:

واليوم صار منكداً ووسيلة قد كان مقصدها انقضى لم تشرع

7. بنية القصيدة

ورغم ما أصاب تعريفهم للشعر ووظيفته من تنذب في الصورة وقلق في المفاهيم وتداخل في الحقول وتردد بين آراء مختلفة إلى درجة التباين أحياناً، فإن ذلك لم يمنعه من تحصيل معرفة نظرية وعملية حول طبيعة العناصر البانية للخصيصة الشعرية ومكانتها، ولم يشغلهم عن الانتباه إلى ما للشكل والمضمون من تداخل وتكامل في بناء النص الشعري، فتناولوها في جميع أحوالهما، بما يعترضهما من انسجام أو بئالهما من انفصام، ووقفوا عند وحدتاهما الصغرى التي يستقي منها هيكل القصيدة هيئته الخارجية، وتتغذى منه شرايين دماؤه الداخلية ونبض حياته الجارية.

وتوسعوا في ذلك، ومروا فيه بمختلف معالم جغرافيا النص ويمعظم مقدراته، وفق ما درج عليه تاريخ النقد العربي القديم، وما اشتقه من مصطلحات واستخدمه من أدوات، فتحدثوا عن المطلع والمختتم، ومكانتهما من القصيدة، وعن الوزن والقافية وموارد إجادتهما، وعن وحدة البيت ومنزلته وعلاقته بانسجام مختلف أجزاء النص، وعن اللفظ وصفاته والمعنى ومعارجه، إلى جانب قائمة طويلة من المصطلحات الفرعية اللاحمة ولواحقها المكلمة.

¹ . قاطمة بنت عبد الوهاب، م س، ص 43

ويدل تنوع الكلمات المرتبطة بحقل النقد وكثافتها في آثارهم النقدية وطريقتهم، وإبرازهم ما لها من قيم بنائية ووظيفة فنية، وتنبههم لما يمكن أن يسبب للنص الشعري من اختلال فني حين ترد تلك الألفاظ مورداً غير موردها، أو تظهر في غير حليتها، على أن الموريتانيين اطلعوا، في وقت مبكر، بخلاف ما ذهب إليه بعض الباحثين¹، على التراث النقدي العربي واستوعبوا معظم منجزاته، خاصة في مجالات نقد الشعر، وتمكنوا من استخدام أدواته النقدية ومقاييسه الفنية في ممارساتهم العملية، وفي تشريح بنية القصيدة وتحديد مصادر جماليات مختلف مفاصلها وأجزائها التي تحدثوا عن كل عنصر منها منفرداً أو مندرجاً ضمن مساق عام، فتحدثوا عن المطلع والمتمن والمختم وحسن السبك وعذرية المعنى تناغم الوزن والقافية.

1.7. المطلع:

دخل المطلع أو المبتدأ مجال الاستخدام النقدي مبكراً مع ابن اليدالي في شرحه (المربي)، وتحدث عنه النقاد من بعد ذلك، وزاوجوا في حديثهم بين التعليم الممارسة والتتظير، من جهة، وبين الممارسة التطبيقية، من جهة أخرى، فعرفوا المطلع تعريفاً موضوعياً ووظيفياً وبلاغياً، وأشادوا بأهميته، ودوره في إصباح لون من الجمال على القصيدة، وتوسعوا في تعداد شروط جودته، معتبرين أنه باب القصيدة أو مفتاحها.

ووصف ابن اليدالي مطلع قصيدته (صلاة ربي)² بحسن المبتدأ في براعة الاستهلال، وربط به أهم أوجه جمالياتها، وأسباب تأثيرها على السامع، باعتبار المطلع أول ما يقرع الأذن، وبه ينقاد المتلقي إلى النص فينقلبه ويعيه، أو منه يشرد ويعرض عن البقية، حتى لو كانت في منتهى الحسن، وامتدت هيمنة مطلع القصيدة وأهميته وأصبحت إجادته مقياساً للإبداع، ومؤشراً اعتمده ابن الشيخ سيداً على أزمة إبداع حاقت بشعراء زمانه بعجزهم عن ابتداع مطلع بكر (الكامل):

إني هممت بأن أقول قصيدة بكرأ فأعياى وجود المطلع

وإن بدا من قوله تردد بين مفهوم المطلع كما هو عند ابن اليدالي، وبين مفهوم المقدمة كما هي في القصيدة العربية التقليدية، بما تشغله في هيكلها من حيز وتطرعه من قضايا وحدة عرضها وغرضها، وما تلعبه من دور في توجيه جمالية التلقي، وتوفير موجدات الإبداع.

¹ ذهب الشيخ سيدي عبد الله، في بحثه نقد الشعر، إلى أن العلوم البلاغية والعروض ونقد الأدب بصفة خاصة، قد تأخر دخولها وتأثيرها المجال الموريتاني، بيد أن الباحث لاحظ أن ابن رازقه ألف في البلاغة، وأن نقد ابن اليدالي مستمد من النقد العربي القديم الذي تغذى على البلاغة وعلومها المختلفة.

² بادى الشفوف داني القطوف بر عطف لبيت همام

وأدرجوا في معايير جودة المطلع تضمن لفظ الابتداء، لما يهيئ السامع نفسياً في اتجاه النص والإبحار في عالمه، ولم يشترطوا أن يكون اللفظ دالاً على الابتداء حقيقة، بل يكفي حصول الإيهام به، باستعمال يرتبط صوتياً أو ذهنياً أو سياقياً به، فيوقع السامع في وهم بين دلالة الابتداء وحقيقة غيره.

ومن أدوات تحسين المطلع وزيادة تأثيره جودة التحرير حيث تبرز قدرة الشاعر على اختيار أدواته اللغوية، مع مراعاة جودة اللفظ والمعنى وبالإبتعاد عن التعميد، ويحسن التخلص.

2.7. عمود القصيدة

لم يشغل عمود القصيدة من حيث بنية أجزائها وعلاقة بعضها ببعض، حيزاً كبيراً من اهتمام النقاد الموريتانيين. القدامى، فلم يتحدثوا بشكل موسع عن وحدة القصيدة، لا من حيث وحدة الغرض ولا العرض، مع أنهم أعطوها مساحة من الاهتمام مكنت من تحديد بعض الصفات المحمودة وبعض الصفات المذمومة، وكانوا في كل ذلك معتمدين على ما درج عليه النقاد القدامى، وبدأ لديهم أن الوحدة الأساسية للقصيدة تقوم على البيت، واعتبروه وحدة مستقلة تتجاوز مع وحدات أخرى مشابهة، فـ "إذا انفرد منها البيت قام بنفسه واستقل معنى بلفظه"¹، وتقوم العلاقة بينه وبين جيرانه على أساس الانسجام والاتحام وحسن التخلص، بحيث يتم الانتقال من وحدة إلى أخرى، بشكل انسيابي لطيف لا يشعر فيه السامع بهزة الانتقال ولا بوعورة المجرى، وهي خاصية يشارك فيها المطلع بقية أجزاء متن القصيدة وعمودها.

وقد شيد بعض الشعراء قصائدهم على هيئة تقبل القراءة على عدة بحور عروضية تبعاً لزاوية القراءة أو منحناها أو اتجاهه، نزولاً أو صعوداً أفقياً أو عموداً، وهي بذلك تبني شكلاً من أشكال وحدة القصيدة تشترط في أبياتها الثبات والترتيب حيث تستقي منهما قواعد صحتها، وقد لفقت تلك الجدارية انتباه النقاد والقراء، ونالت استحسانهم، وعدوها من دلائل المكنة والتحكم في صناعة الشعر، بيد أنهم لم ينظروا إليها من زاوية وحدة النص في شكلية الثابتة، ولا من جهة تضامن أبياته والتزامها بمكان محدد لا حراك فيه، ولم يعنوا بما قد يسببه غياب أحد الأبيات أو تبدل موقعه من انكسار الميزان وهدم البنيان ويطلان المزية.

¹ محمد اليدالي: م. س، ص 12.

3.7. المختتم

ويقدر اهتمامهم بمطلع القصيدة اهتماماً أيضاً بمختتمها واعتبروه أحد مفاصل القصيدة وعتبة تقضي إلى نهاية الرحلة، "وطالبوا إثباته على وجه حسن يتلقاه الطبع ويستلذه، ويجبر ما وقع فيما سبقه من تقصير، وحسبوا أن "أحسن مختتم ما أذن بانتهاه الكلام".

4.7. عذرية النص

من صفات القصيدة المنتقاة كونها أرضاً بكرًا لم يسبق أن وطأتها مطي شاعر من قبل، وهذه الصفة العذرية ترددت كثيراً على ألسنة النقاد، وكادوا ينيطون بها مفاتيح الإبداع الشعري ويعيدون إلى غيابها أو ضعفها أسباب الوهن الفني والاجترار وغالباً ما لا يتم تبيين الأوجه التي تحفظ للقصيدة عذريتها، هل ترجع إلى شكل المبنى الذي اختمرت به، ولم يبن أحد على منواله، أم إلى جدة المعاني التي عبرت بها حتى لو كانت عرضة في الطريق، أم إلى غرضها وسياقه، أم إلى جماع ذلك كله.

وإذا أمعنا النظر في أبيات ابن رازقه السابقة فلن نجد ما يرجح أحد تلك الوجوه، ولا ما يمنحنا مؤشرات يمكن أن نهتدي بها إلى الوجه المقصود، حيث أن العبارة قابلة بأن تقلب دلالة العذرية على عدة أوجه.

الوجه الأول: خاص بمعنى التأكيد على منتهى الجهد الذي بذله الشاعر لتأتي مديحيته على سمع لم تسبق إليه، أو بمعنى الإخبار والفخر بأن صاحبها لم يمدح أحداً من قبل، أو لم يمدح بمثلاً أحداً، إمعاناً منه في اعتبار ممدوحه وإكباراً له، أو على وجه المبالغة في إبراز محاسن قصيدته، وفي اعتكاده بنفسه ومكانة شعره.

الوجه الثاني: عام متعلق باعتبار عذرية القصيدة معياراً نقدياً يركن إليه قوام الإبداع، ولها خصائص مميزة تعود إلى مستوى التحكم في منزلقات حدود الاتصال والانفصال بين القصيدة ورعايا جنسها، من جهة، ومن جهة أخرى، بين صفاتها الشرطية الموجهة لشخصيتها الذاتية وفراستها المحددة لخصوصيتها ضمن نسق الصفات المشتركة المميزة للخطاب الشعري من حيث هو جنس لغوي قائم على جمالية الإبداع.

ويفيد هذا الاعتبار أن ابن رازقه، ينفي عن نفسه خاصية الاجترار والتكرار، التي تبدو سمة سلبية بالنسبة إليه، وبهذه السمة أيضاً وصف ابن البدالي قصيدته: "فأنتيت على ذلك الأسلوب بقصيدة عربية أعجوبة، على نوع من التجديد غريب".

وهو وعي مكر بهذه المسألة المتعلقة بقضايا الإبداع والإتياع، والتي منجد الوعي بها حاضرا في الخطاب النقدي على مدى القرون التالية.

وفي كلا الوجهين، فإن عذرية القصيدة معدودة من أهم شروطها ومحاسنها، وتطرح عنها عبء التزوين باحتذاء السابقين ومجاراتهم، بخلاف النهج الذي سيتبعه ابن الطليح في شعره، ويفتخر بمبارزة الأقدمين وبالتفوق عليهم فيه، مع أن معارضاته، واحتذاء غيره من شعراء زمانه، لا تعني بشكل تلقائي أنه تكرر واجترار فاقد لصفة الإبداع والعذرية؛ إذ ليس الأمر على تلك الحال؛ فالمعارضة والاحتذاء لا تتعارضان مع الإبداع والابتكار.

وقد تردد الوصف بالعذرية أو بما في معناها في نصوص نقدية عديدة، على امتداد القرون الثلاثة اللاحقة، وصف بها ناقدون شعراء قصائدهم أو قصائد غيرهم، نجدها لدى محمد اليدالي في قصيدته (صلاة ربي)، حيث يكثر من ترديد عبارة "لم سبق" أو "لم يصل إليها قول"، ونجدها بشكل طاع لدى الشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيديا في النصف الثاني من القرن 13 الهجري، حيث كانت الركيزة التي أقام عليها مظاهر الأزمة الإبداعية الحادة، حين اشتكى من غيابها بين ثييات أشعار زمانه¹، وعبر بافتقارها عما أسماه جمال ولد الحسن أزمة إبداع حادة² كان يعيشها شعراء عصره، واعتبره أحمد ولد حبيب الله³ تعزية المبدع الموريتاني الذي استفاد جيله تقليد الشاعر القديم مبنى ومعنى.

وإن بدا أن أزمة الإبداع التي عبر عنها ابن الشيخ سيديا تتجاوز دائرة أزمة القصيدة العربية، وأزمة الإبداع عامة، إلى التعبير عن أزمة فكر عامة، يعيشها عصره، وأزمة نظام اجتماعي ينقلب فيها مجتمعه، وعن شعور ممض يمرحلة غائم مستقبلها، استجبت منه الدعوة إلى مراجعات أشمل وإصلاحات أعمق.

5.7. سلاسة الطبع

وهي من معايير الإجابة في النقد العربي القديم، وعدها أغلب النقاد الموريتانيون القديما، ممن اطلعنا على نصوصهم، من محاسن القول الشعري، وهي عبارة مركبة من عنصرين اثنين، لكل منهما دلالة خاصة وصفته المميزة، وفي بعض النصوص النقدية يردان منفصلين، وقد تأتي السلاسة، تارة، صفة للفظ، وتارة للقول، وتارة أخرى للتركيب.

¹. كما يدل عليه قوله: إني هممت أن قول قصيدة بكرا فأعاني وجود المطلع.

². أحمد ولد الحسن، الشعر الشنقيطي في القرنين 12 و 13 هـ، م س من 89.

³. أحمد حبيب الله، تاريخ الأدب الموريتاني، م س، ص 743.

وتعني، من حيث دلالتها الاصطلاحية، جريان الكلام العذب في خُذُور واتصال بعيدا من التّعذر والتعقيد، أما الطبع فهو من المسجبة، وعكسه التّطبع، ومآتاه اختيار الألفاظ والتراكيب في تلقائية وعفوية تعبر عن درجة من الصدق ومجانبة التكلف.

ويفتح هذا المكون باب النظر إلى مسألة عرضت للنقد الأدبي العربي، وتداولها النقاد الموريتانيون، بالنقاش والتنظير والحكم، يتعلق الأمر بثنائية الملكة والدربة، في صناعة الشعر، باعتبار الأولى توفيقية، والأخرى كسبية، ولئن بدت الأخيرة أمكن من ناصية الشعر، فإن الأولى تبدو لدخل في خاصيته، ويشي ليربط بين الموريتين باعتبارهما جناحي القصيد ومنصة إطلاق عنان شعرية.

وملاحظ، في مراحل لاحقة، أن فنيات صناعية صرّف قد دخلت بنية القصيدة الموريتانية¹، وجرى استقباليها بحفاوة تضي بأن حدة هيمنة جانبيها الصناعي لم تفقدها أسباب الاستحسان والإشادة بها كدرجة، من الإبداع الشعري، لافتة.

6.7. جودة السبك

وهو من الظواهر الفنية الدالة على حسن بناء النص الأدبي، وترشح منه معاني حسن السباكة والصياغة وغيرهما، من أنواع صناعات الذهب والفضة، وتبدو هذه الخاصية الفنية كأنها تناقض الصفتين السابقتين، أي صفتي السلاسة وجودة الطبع، ولكن إمعان النظر يزيج عنها مظنة التناقض، إذ لا تعارض بين حسن السبك وصفة السلاسة، بل التوفيق بينهما هو مقياس المكنة، ومصدر الجودة والتفوق.

7.7. بيانية النص

ينبئ اعتبار هذا المعيار من بين مقومات القصيدة، عن وعي صاحبه، بمشاكل الإحالة والمعنى الذي ينقله النص الشعري، وعن حسم موقفه في شأنهما، إنه مضمون فكري بالدرجة الأولى، وبصفته الفكرية يتسم بصفات أخرى مصاحبة للفكر عادة، مثل العقلانية والموضوعية، والجدية والمعارية، وهي من خصائص البيانية الكلاسيكية، سبق بها ابن رازقه، بالتقوية بها، نقاذ النهضة العربية وشعراءها، وليس غريبا أن تكون تلك رؤيته، فهو مثقف واسع الاطلاع، وفقه محافظ وعالم متمكن، لديه وعيه النقدي القائم على زاد معرفي مكين من التراث النقدي، ورؤيته عن الحياة والكون، بما في ذلك الشعر بوصفه رسالة تتغيا اجتياح المستقبل والتحكم فيه، وإن لم يحمله ذلك على أن يجعل من الفكر البرهاني، أساس الجمال الأدبي، بل الاستجمام بين المعنى وألفاظه.

¹. من ذلك احتفاء النقاد ببعض بنيات القصائد التي تقبل القراءة على عدة اتجاهات، بحيث يتغير بحر القصيدة من قراءة إلى أخرى.

8.7. اتباع النموذج الأندلسي

وأختص ابن رازكه، بالإشادة تصريحاً بهذه الخصيصة الجمالية، من خلال افتخاره بتزيين نصه الشعري بحلية أندلسية، يتداخل في نسجها لحمة الصوت وسدى الدلالة، وأصباغ الإيقاع، وخياطة البديع والبيان، وتشي عيارته بأن البنية الفنية للقصيدة على تلازم المعنى والمبنى القائمين على الطبع وزخرف القول.

وعلى غير عادة الشعراء لم يخف ابن رازكه مثاله المرتضى وانتماءه المدرسي، وإن اكتفى فيه بالإحالة، بإضفاء الصفة الأندلسية على قصيدته، معولا على المستوى الثقافي لجمهوره المخاطب، في فهم دلالة الإحالة على النموذج الأندلسي كمنظومة فنية وثقافية مختارة. وبهذه الصفات الست التي أسبغها على شعرية القصيدة المختارة في عصره، يقدم ابن رازكه تصويره للنموذج الجمالي الذي يستقي منه النص الشعري مشروعية تقبله بين الناس، وبذلك يكون ابن رازكه من شعراء الجيل الأول الذين قد ساهموا في بناء تقاليد الشعرية الموريتانية، بإرساء أولى لبنات قواعدها الأولى، لكنه لم يكن هو الوحيد من جيله، بل إن لدينا ناقداً آخراً هو محمد اليدالي لا يقصر إسهامه الشعري عن دور صاحبه، بل إن إسهامه النقدي أوسع وأوضح وأكمل، كما سنرى في السطور التالية.

9.7. الوزن والقافية

كما عني النقاد الموريتانيون بقافية القصيدة وبيحراها وخصائصه، وتتبعوا عيوبه وعددوا أسماءها وصفاتها، وناقشوا علاقة الوزن بالمعنى، وانتهوا إلى ما يضعه الوزن من ضرورات لفظية تقضي مجرى المعنى أو تخلق أنفاسه، بدرجة تكشف عمق درايتهم بعلم العروض وتعزز المعطيات المتعددة الدالة على أن الموريتانيين اطلعوا عليه في وقت مبكر من تلك الفترة، وربما كانت سعة اطلاعهم عليه وعلو مستواها أوسع وأعلى من اطلاعهم على البلاغة وعلومها، من حيث الترتيب الزمني، والاهتمام المعرفي، وربما يعزز صحة هذا السبق أن أول تأليف تعليمي في مجال الشعر وفنونه كان نظماً في العروض.

وربما سبقوا المتأخرين إلى إثارة قضايا تعدد البحر والقافية في القصيدة والخروج عن الوزن الخليط، وإجازتهم الخروج إن أجاد الشاعر في خروجه، وهي إجازة استقت منطلقها من قصيدة ابن اليدالي (صلاة ربي) التي شكلت ظاهرة عروضية وإيقاعية لافتة، وجرى تقبلها

لاعتبارات عديدة منها مكانة صاحبها، وقداصة موضوعها وجمالية إيفاعها، وتناغمها مع اللحن المعتاد لدى الذائقة المتقبلة، وإن كانت لم تراكم إنتاجاً شعرياً مشابهاً، ولم ترسم مساراً متبعاً. بل إن عمود الشعر الموريتاني استقر به المقام في دائرة البحور الخليلية، ولم يجنح إلى الخروج عنها إلا في حالات فردية معزولة، كذلك التي رأيناها في قصيدة ابن اليدالي (صلاة ربي)، رغم أن النقاد استشعروا ثقل إكراهات ضيق مسالكه وقصر أنفاسه، وعبروا عن ذلك بطرائق قنّدا، أكثرها وضوحاً اعتبارهم الوزن قاطعاً أعناق الشعراء، ووصفهم لشاعر¹ هو شاعر مجيد شديد متون القوافي كأنما ينحت من صخر² (يعني ابن محمود العلوي).

ولم يغير من تلك الحقيقة وجود قصائد يمكن أن تستخرج منها عدة بحور، على الوجه الذي وصفه أحمد بن الأمين الشنقيطي بقوله "وكان شاعرهم³ المشهور المختار بن المعلى قال قصيدة يمدح العلويين تحتل ثلاثة بحور، فأجابها شاعر العلويين ابن سيدي أحمد بقصيدة تحتل عشرة بحور، فأجابها ابن المعلى بأربعة أبيات تقرأ في كل البحور تقريباً، فرد عليه بده بيتين يقرآن في كل البحور³"؛ لأن الشاعر في كل ذلك لم يبرح البحور الخليلية، ولم يسع إلى الخروج منها، بل على العكس أحاط نفسه بأحزمة حلزونية، كلما خرج من سياج تصدى له سياج، فكان، في كل مرة يتسع الميزان ليسع بحراً إضافياً، تضيق القيود ويتضاعف عددها، ويتكاثر الجيد المطلوب للوفاء لكل بحر بوزنه، على طريقة الرقص يرمي الاسطوانات في الهواء ومسكها، وفق إيقاع معلوم ونظام متقن، حيث يبدأ بالرقص بوحدة ثم بمثنى وثلاث ورباع أو يزيد، وفي كل زيادة تزداد الصعوبة وينقل العبء، ويضيق الزمن ويتعدد المكان، وتتكاثر أسباب الخطأ؛ ولذلك اعتبروا سعة تلك الإمكانيات التحويلية دلالة على التمكن من القول الشعري والتحكم في تحديد بحوره، ولم ينظروا إليه على أنه وجه من وجوه التكلف والتلاعب الواضحة.

ولن نكون بحاجة إلى توضيح الأسباب التي تدعونا إلى إمعان النظر فيما لهذا النوع من البناء الشعري من علاقة بشعر عصور الانحطاط العربي حين أنهكه مثل هذا التلاعب والتعثر، في البناء العمودي والأفقي والشافولي.. إلخ، وقد ينقلب إلينا البصر حسيماً ببعض أسئلته التي تسعى إلى إمالة الزين عن الدوافع التي حدثت بالشعراء الموريتانيين إلى اتباع هذه النماذج، وعن خلفياتها الثقافية ومصادرها الفنية، وعن أسباب احتفاء النقاد باعتبار النقاد لها من مظاهر التفوق

1- أحمد بن الأمين الشنقيطي، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، م. س، ص 215.

2. يعني الحسينين

3. أحمد بن الأمين الشنقيطي، م. س، ص 78

في الشعر، والتمكّن من ناصية الوزن، وعن مسوغات استحسانه لدى الذائقة القرآنية التي تقوم على الشفعية بالدرجة الأولى، في حين أن هذا النمط مداره القراءة البصرية لما هو مكتوب على الورق، مما يطرح إمكانية الظن بأن هناك ارتباطاً ما بين هذا النمط من البناء الشعري، وبين بنية جداول الرقيا والسحر التي كان لها تأثير قوي في النظام الثقافي والاجتماعي الموريتاني، ومن ثم يكون هذا النمط قد انكا في شرعيته وجماليته على سلطة تلك البنيات الشكلية التي هي أقرب إلى الألعاب الذهنية، منها إلى بناء نص شعري.

10.7. انسجام المعنى والمبنى

وهي قاعدة عامة درج عليها أغلب نقاد العرب القدامى، تقوم على اختبار درجة تلاحمهما، باعتبارهما وجهين متلازمين، لا يستقيم أحدهما في غياب الآخر، وإن كانت المعاني مطروحة في الطريق، فإن إجادة النقاط أصدافها، ودقة التخيّر في أفرادها، وحسن ابتداع جليّة تجمع أطرافها وتحبك شتاتها، تقتضي دقة مكابيل المطابقة بين القول ودلالته، حتى لا يضيق وعاء اللفظ، ولا يفيض منه معناه. وقد تناول النقاد الموريتانيون، كذلك، اللفظ والمعنى والعلاقة بينهما تناولاً صريحاً وتعرضوا لمختلف حالاتهما وأوجهها، وعدوا الإجارة فيهما من مقومات الإجارة الفنية، ويصنف محمد سعيد اليدالي أول من تحدث عنهما، في شرح قصيدته حين عدد من بين أسباب جودتهما اشتملت عليه من "الفاظ رقيقة ومعان دقيقة".

وخص بعضهم اللفظ، دون المعنى، بالمزية الجمالية، حيث عد من مصادر الجمال في القصيدة "ألفاظها اللطيفة"، ذلك أن "أحسن الكلام أسلسه لفظاً"، و"أجود اللفظ أرقه"، وبذلك أشيد بوجود شعر العم ابن أحمد فال العلوي لما في ألفاظه من رقة، واستحسن شعر محمد ابن السالم الحسني لكونه "رقيق الألفاظ سلسها"¹، وهو توجه اختاره ابن اليدالي ووضع كقاعدة جمالية عامة مؤداها أن "الأثر الجيد هو ما ضم من المحسنات اللفظية والمعنوية أبداع حلل"، وإتيانه في عبارته هذه - بكلمتي (المحسنات) و(الحلل) - ذواتا الصلة البادية بالقاموس البلاغي القديم يفيدنا بأن ابن اليدالي كان في نقده يمتاح من مشكاة النقد البلاغي المتأخر نسبياً، وأنه بذلك ورد معاطن معظم أزمنة النقد العربي القديم.

ومنهم من خص المعنى دون اللفظ بالمزية حين تناولوا المعنى ومنحوه الأهمية معتبرين أن حسن اللفظ بإيفائه المعنى، وأن "المحافظة على المعنى أولى من المحافظة على اللفظ"،

¹ - أحمد الأمين الشنقيطي، م، ص 11

وبذلك أخذ على بيت الأحول أنه¹ على سلامة ألفاظه ليس فيه كبير معنى²، و"أحسن الكلام أصح معنى"³، وصحة المعنى تعني ما يمكن، لا ما هو كائن بالفعل، وهو توجيه متصل بشرط معقولة الخبر وحدها من المبالغة، لا بمنطق صدق الخبر وكذبه.

ومنهم من جمع اللفظ بالمعنى وشد وثاق العلاقة بينهما، وطلب ملازمة المبني لمعناه، وانسجامه معه، مثل وصف اللفظ بالرقّة والسلاسة واللطافة والعذوبة... إلخ، ووصف المعنى بالصحة والإجادة والإيفاء والابتكار... إلخ³، وبانسجام اللفظ والمعنى نالت قصيدة صلاة ربي محاسنها في رأي شارحها لما اشتملت عليه من "ألفاظ رقيقة ومعان دقيقة"، و"بجودة معانيه وسلاسة ألفاظه" «قاز شعر الشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيديا، برأي أحمد الأمين⁴، وكثرت لديهم إشارات متواترة ذات صلة باللفظ والمعنى متصلين أو منفصلين، لكنهم اختلفوا في أوجه استحسانهما، وإن كان المعنى لدى بعضهم مقدما على اللفظ في حال لزوم الرجحان، مع عدم إغفالهم إمكانية أن يكون شاعر مجيدا في المعنى دون اللفظ، وآخر مجيدا في عكس ذلك، على الوجه الذي استدلوا عليه بأن بعض الناس فضل شعر بده العلوي على الأحول لسلاسة ألفاظ الأول، وبعضهم عكس ذلك⁵.

واتسع النظر ليشمل الحكم على الشاعر نفسه أو على شعره أو بيت منه أو أكثر؛ من أمثلة ذلك قول أحدهم "ولعمري إن بيته أحسن من بيت ابن العباس (يعني بيتا لابن رازكه)"، وقول آخر "هو اشعر تجكانت" (يعني الإمام ابن محمذن)، وقول آخر "له قصيدة بديعية" (يعني الشيخ سيديا)، ومثله قول صاحب فتح الشكور متحدثا عن ابن رازكه: "فقد كان الكلام طوع لسانه وكان اشعر زمانه وفارس ميدانه، يورد في شعره من محاسن البديع ما تعجز عنه افهام البلغاء والسنة الشعراء، كأنه شعر العرب المولدين"⁶.

¹ ابن الأمين، م س، ص 95

² أحمد بن الأمين الشنقيطي، م س، ص 92.

³ - محمد سعيد البدالي، المربي على صلاة ربي، م س ص 9.

⁴ عندما ينقل إلينا أحمد بن الأمين عبارات من قبيل: وكانوا قد فعلوا كذا.. أو فضلوا.. أو استحسنا.. أو أخذوا على... إلخ، فإننا نعتمدها خصوصا نقدية نظائرا لبيتا ابن الأمين، ما لم يكن لدينا ما يغني عن ذلك، أو يخالفه.

⁵ نفسه، ص 92.

⁶ فتح الشكور، ص 163

والى جانب نقد بلاغة المبنى والمعنى بما اتسعت له من قضايا الإحالة والأسلوب والصورة، اهتم النقد أيضا بجماليات المعجم والنحو والصرف والحرف، من خلال وقوفهم على أوجه استعمالها المختلفة، وإبراز طاقاتها، وترتيب مفرداتها وتصحيح ما اشتملت عليه من قصور وأخطاء. وقد شكل هذا البعد المجال الأكثر استفزازا لردود الأفعال، وتحول، أحيانا، إلى شكل من أشكال السجال والمناظرة الشعرية والعلمية، بل إلى الطعن والشتم، والمقازعة والهجاء، بدلا من مواجهة النقد بالنقد.

والى جانب البلاغة بما اتسعت له من قضايا المعنى والأسلوب والصورة، اهتم النقد بالجانب اللغوي في أوجه المعجمية والنحوية والصرفية، من خلال وقوفهم على أوجه الاستعمال المختلفة وإبراز قواعده وضبط مفرداته وتصحيح ما اشتمل عليه من أخطاء، وقد شكل هذا البعد المجال الأكثر احتضانا لردود الأفعال المتبادلة السجالية، وتحول إلى شكل من أشكال المناظرة الشعرية والعلمية، وإلى الطعن والشتم، والمقازعة والهجاء، بدلا من مواجهة النقد بالنقد، وقد يتسع المآخذ أو التتويه إلى بلاغة مبنى القول ومعناه.

خاتمة

واللافت للنظر في هذا النوع من النقد من حيث موضوعه وحيوية تأثيره وقواعد اشتغاله أنه كان بمثابة المقدمة المضبوطة على طريق نهضة النقد العربي الحديث، حيث أنه انطلق من نفس القواعد التي بني عليها النقد الموريتاني أساسه، وعلى نهجه سار أيضا، وربما أغفل الباحثون هذه المكانة النقدية للأدب الموريتاني، واكتفوا بالإشادة بتمزيق الشعر صورة انحطاط الأدب العربي خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين.

ولم يكتف النقاد في اختياراتهم على تلك الأدوات الفنية بل اجتازوها إلى ظواهر بنائية عديدة شغلته، وثبنوا منها آراء مختلفة عبروا عنها، في تداولهم لدراسة بنيات القصيدة، بمصطلحات عديدة، وأعطوها دلالات محددة، شملت وحدة النسيج وقوة السبك، وسهولة الحركة، وسلامة التركيب النحوي والبناء الصرفي، وسعة المعاني المعجمية والسياقية والدلالات الراححة والحافة، وكان في معظم ذلك يغفرون من إناء النقد العربي القديم، رغم اختلاف أزمنته التي أفادوا منها في إرساء قواعد بنيانهم النقدي وجهازهم التطبيقي، فعمسوا بذلك غزارة في مادتهم النقدية وكفاءة في أدواتهم الفنية.

لم يكتف الباحثون بإهمال العلاقة بين النقد الأدبي الموريتاني من حيوية وعطاء وازدهار في القرنين 12 و 13 الهجريين، وبينما كان يعيشه مشرقنا العربي في تلك الإبان من تخلف في

ميدان الأدب عامة والنقد خاصة، بل إنهم اغفلوا ما التسمت به حركة النقد الأدبي في بواكير النهضة العربية الحديثة من تشابه مع الأساليب النقدية التي كانت متبعة من قبل ذلك لدى النقاد الموريتانيين. فإذا كان اليازجي أقام المخطط الثلاثي كسلم ترتقي به العملية النقدية، فإن نقد مرحلته لم يتجاوز الحديث عن اللغويات ومعاني الكلمات، وكان ذلك أيضا من سمات النقد عند الشيخ حمزة فتح الله وحسين المرصفي وطه حسين، قبل أن يتخلى عن النقد اللغوي وينكره¹.

واللافت للنظر في هذا النوع من النقد من حيث موضوعه وحيوية تأثيره وقواعد اشتغاله أنه كان بمثابة المقدمة المضيق على طريق نهضة النقد العربي الحديث، حيث أنه انطلق من نفس القواعد التي بنى عليها النقد الموريتاني أساسه، وعلى نهجه سار أيضا، وربما أغفل الباحثون هذه المكانة النقدية للأدب الموريتاني، واكتفوا بالإشادة بكسر شعره صورة انحطاط الأدب العربي خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين.

فإذا كان اليازجي أقام مخطوطه الثلاثي كسلم ترتقي به العملية النقدية، فإن نقد مرحلته لم يتجاوز الحديث عن اللغويات ومعاني الكلمات، وكان ذلك أيضا من سمات النقد عند رواد النقد العربي الحديث، مثل الشيخ حمزة فتح الله وحسين المرصفي وطه حسين، قبل أن يتخلى عن النقد اللغوي وينكره².

المصادر والمراجع

- ابن أبياء، محمد المختار، الشعر والشعراء في موريتانيا، ط 2، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط 2003.
- ابن أحمد دام، سيدي عبد الله ديوان، جمعه وحققه محمد رضوان الله، المدرسة العليا للتعليم، السنة الجامعية 1982-1983.
- ابن أحمد سالم، سيدي أحمد، تأثيرات اللهجة الحسانية على الشعر الموريتاني
- أحمد يورة محمد، الديوان، تحقيق محمد سيدي محمد، المدرسة العليا للأستاذة 1982
- ابن الأمين الشنقيطي، أحمد، الوسيط في تراجم أدياء شنقيط، ط 4، مكتبة الخانجي ومؤسسة المنير/ نواكشوط، القاهرة.
- ابن الحاج إبراهيم سيدي عبد الله، نزهة المعاني في علمي البيان والمعاني، مخطوط
- ابن الحاج إبراهيم سيدي عبد الله، فيض الفتاح على نور الإكباح، ط 2، 1999.

¹ الجندي أنور، المعارك الأدبية في مصر منذ 1914-1939

² الجندي أنور، المعارك الأدبية في مصر منذ 1914-1939

- ابن الجيلاني، المختار، الخطاب الشعري الحدائي في موريتانيا/ دراسة في أجرومية النص
- ابن الحسن، أحمد، الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر: مساهمة في وصف الأساليب، جمعية الدعوة الإسلامية، ليبيا، ط 1، 1995.
- ابن أمبوجة سيدي محمد، الديوان، تحقيق أحمد الحسن، الاسكو، الرباط 1998
- ابن السعد، محمد المختار، حرب شربية، أو أزمة القرن السابع عشر، المعهد الموريتاني للبحث العلمي، 1994.
- ابن السيد، عبد الله، الشعر الشنقيطي في القرنين 12 و 13 الهجري / دراسة في المرجع والبنية والقراءة.
- ابن السيد، عبد الله، المعارضة في الشعر الموريتاني: مدخل لدراسة الاحتذاء عند شعراء القرن الثالث عشر، المعهد التربوي الوطني، ط 1، 1995.
- ابن الشيخ سيديا الشيخ سيدي محمد، ديوان تحقيق عبد الله بن سيديا والناجي فال بن سيدي، المدرسة العليا للتعليم، 1983
- ابن باباه محمذن: اليدالي حياته وأثاره، بيت الحكمة قرطاج، ط 1، سنة 1990.
- ابن بيه، المحجوب، مساهمة في تاريخ الأدب الموريتاني، المربون، 1989
- ابن حامدون المختار، موسوعة حياة موريتانيا ط 1، 1990 / الدار العربية للكتاب / تونس.
- ابن حميدة عبد الله، الشعر العربي الفصيح في بلاد شنقيط / مبحث في النشأة والأصول/جمعية الدعوة الإسلامية/ ليبيا 2009.
- ابن حنبل الشيخ أحمد، الديوان تحقيق أحمد بن أحمد ولد بيات، المدرسة العليا، 1984.
- ابن محمد المصطفى، محمد الحسن، الشعر العربي الحديث في موريتانيا ط 1، 2004، دائرة الثقافة والإعلام بالشارقة.
- ابن مولاي إبراهيم، محمد الأمين، بنية الخطاب ودلالاتها في رواية القبر المجهول، المكتبة الأكاديمية، القاهرة 1999م
- ابن مولاي إبراهيم، محمد الأمين، لشعرية تاريخية وأدبية الألب الموريتاني، دار الأمين، القاهرة 2001.
- ابن عدي، محمد، ما بعد المليون شاعر مدخل لقراءة الشعر الموريتاني المعاصر
- ابن عدي، محمد، السياق والأنساق في الثقافة الموريتانية، دار نينوى ط 1، 2009
- ابن عدي، محمد، تحقيق، صدة الألب في صنعة القريض والنسيب، جامعة نواكشوط، 1986.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء / تحقيق أحمد محمد شاكر / دار المعارف بمصر 1966

- ابن رازكة، سيدي عبد الله، ديوان، شرح وتحقيق ودراسة محمد سعيد بن ذهاب، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، 1986م.
- ابن سيدي عبد الله، الشيخ، نقد الشعر
- ابن سيدينا محمدي، الديوان تحقيق محمد الأمين بن بدي، المدرسة العليا، 1984.
- إبراهيم جلو، الشعر العربي في شقبيط، رسالة ماجستير بالأزهر، مطبعة الأطلس، موريتانيا
- إبراهيم طه أحمد، تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، ط / دار الحكمة، بيروت، لبنان، 1990.
- الحلو، سليم: الموشحات الأندلسية نشأتها وتطورها/ منشورات دار مكتبة الحياة/ بيروت/ لبنان. (دون تاريخ).
- الجندي أنور، المعارك الأدبية في مصر منذ 1914 - 1939
- الجزائري، عباس، شعر الصحراء، سلسلة الدروس الافتتاحية (4)، كلية الآداب، أكادير، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1997.
- الجرجاني عبد القاهر: أسرار البلاغة، تحقيق ه ريتز، ط3 دار المسيرة بيروت
- الزبير، محمد محمود، الوعي النقد لدى الشناقطة، بحث لنيل شهادة الماستر من جامعة شقبيط العصرية، 2009.
- النحوي، الخليل، بلاد شقبيط المنارة والرباط، ط1، 1987 للمنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة.
- القرطاجني حازم: منهاج البلاغة// تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة/ تونس 1966
- القيرواني، ابن رشيقي: العدة// تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة دائر الجميل، ج 2/ ط4/ 1974
- اليدالي، محمد، ديوان، تحقيق الأمير بن آكاه سنة 1980، بالمدرسة العليا.
- اليدالي، محمد سعيد، المري على صلاة ربي، تحقيق وتعليق محمد بن أحمد بن الطالب عيسى، ط1، 2003
- أنيس، إبراهيم، موسيقى الشعر/ ط1/ 1978 مكتبة الانجلو مصرية
- إي. فينو غرادوف: المضمون والشكل في العمل الأدبي، ت. هشام الدجاني/ الدار الوطنية للتوزيع/ دمشق.
- بنت ليرا، ياته، الشعر الموريتاني الحديث، دراسة نقدية تحليلية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1998.
- بنت محمد محمود، فاطمة، الوعي النقدي في موريتانيا "من خلال كتابي المري والوسيط، بحث لنيل الإجازة من المدرسة العليا للأساتذة 1985

- بنت محمد محمود، فاطمة، في البنية الإيقاعية للشعر العربي الحديث / قراءة في نصوص موريتانية، وزارة الثقافة، الجزائر، 2009.
- بوصباط، ماهر، أدب الشروح عند العرب / مقارنة نسقية، ط1، 2017،
- مقلد يوسف، شعراء، موريتانيا القدامى والمحدثون، ط1 بيروت، 1967.
- محمد ابن الطلبة، الديوان، تحقيق محمد عيد الله ولد شبيه، دار الرضوان للنشر ط1، بدون تاريخ.
- عيد الحي محمد: الإبداع الشعري والممارسة النقدية، اتحاد الجمعيات الفلسفية، الإسكندرية 2003

الشعر الصوفي الموريتاني

سياق النشأة وتجليات الإبداع

المصطفى ولد شغا

مدرسة الدكتوراه: النص والمناهج

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة نواكشوط العصرية

ملخص البحث:

نود أن نوجه الباحثين إلى أهمية الشعر الصوفي الموريتاني من خلال جملة من النصوص الشعرية التي انتقينا منها نماذج معتبرة، وقمنا بدراسة تحليلية تبين مدى التصالح بين التصوف من حيث هو خطاب فكري والشعر الموريتاني من حيث هو بذية لغوية له قنياته ورأه الإبداعية. إلا أن هذا الشعر استمد خلفيته المعرفية، وديباجته الفنية من خلال مجموعة من المصنفات التي لقيت إقبالا عظيما في الثقافة الموريتانية أمثال: كتب الغزالي والمسيروزي وابن عطاء الله السكندري وغيرهم، إلى جانب بعض النصوص الشعرية التي شهدت قبولا واسعا في الساحة الموريتانية كالقصائد العشرينيات لأبي زيد عبد الرحمن بن أبي سعيد يخلفتن بن أحمد الفازازي، وتخمسها لابن مهيب، والقصيدة المنفرجة لابن النحوي، وسينية ابن باديس، وبائية الشيخ زروق في مديح النبي صلى الله عليه وسلم، فإلى أي حد يمكن رسم معالم تقريبية لنشأة الشعر الصوفي الموريتاني، وما مدى تطوره؟ وكيف تجلت مؤشرات الإبداع فيه؟ ذلك هو ما حدا بنا إلى الكتابة عن التصوف في الشعر الموريتاني.

الكلمات المفتاحية: (الشعر الصوفي الموريتاني - سياق النشأة - تجليات الإبداع).

مقدمة:

يعتبر الشعر الصوفي الموريتاني من الموضوعات الأدبية التي لم تلق اهتماما كبيرا من قبل الدارسين، ولم يلتفت إليه إلا القليلون من خلال بضعة أعمال ظلت تهتم أساسا بشعر المديح النبوي، أو تلك التي اهتمت بدراسة شعر التوسل سواء كان توسلا صرفا، أو استشفاء، أو استسقاء، وغير ذلك من الكتابات التي تمس بعض جوانب الموضوع مسا خفيفا، دون أن تدخل في أعماقه أو تغوص في أبعاده، ومن هنا جاءت هذه العجالة سدا لذلك الفراغ وخاصة في سياق نشأته، ومصادره، وتجلياته الإبداعية، فيما يأتي:

1. سياق النشأة ويوادر الظهور:

تأخذ مصادر التصوف في الثقافة الموريتانية حيويتها ومشروعيتها من مصادر التصوف في الثقافة الإسلامية عموما؛ لأن العدة فيه على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، هذا بالإضافة إلى ما تواتر عن كبار مشايخ الصوفية في التاريخ الإسلامي كالجنيد والغزالي وابن عطاء الله السكندري، والشعراني... وأضرابهم، يقول المختار بن حامد: «وأما التصوف عندهم فعلى طريق الجنيد ومعتمد في كتب الغزالي والسيروردي والشعراني والشيخ زروق، وابن عطاء الله وغيرهم».⁽¹⁾ ومنذ نهاية القرن التاسع وبداية القرن العاشر الهجريين بدأ التصوف يتجأ له أسباب الظهور ونفوس الموريتانيين تستقبله استقبالا؛ ولذلك فإن أهداف الأمير أبي بكر بن عمر المراتي الإصلاحية ومساعيه التعليمية: «لم تتحقق بصورة نهائية إلا في القرن الخامس عشر الميلادي/ التاسع الهجري بمساعدة رجل من الأولياء قدم من الشمال اسمه الشيخ سيدي أحمد الكنتي المدعو باليكاي لأن عينيه ظللتا تدمعان منذ اليوم الذي فانتته الصلاة في المسجد، وكان يقوم آنذاك بالنجعة في الساقية الحمراء بزمور وشنقيط، ولما علم بأن سكان الجنوب عادوا إلى ضلالهم القديم، قرر أن يمر من ولاتة عند ذهابه إلى الحج للمرة الثالثة، وازداد الشيخ سيدي أحمد وولده عمر معرفة بعلم السنة وتعاليمها عند مرورهما بفاس والقاهرة وجزيرة العرب وسوريا، فأدخلا الطريقة البكائية وكان خاتمة المطاف عند الشيخ هي مدينة ولاتة».⁽²⁾ لأن «الصحراء كان لها السهم الأوفر في الإقبال على مشايخ التصوف وزواياهم مبكرا حتى عُرفَ البلادُ بداية من القرن التاسع الهجري بأرض الأولياء» وتوطنت الطرق الصوفية في المنطقة وأصبحت تزحف حاملة معها تعاليم الإسلام إلى

(1) - المختار بن حامد، 1990، ص: 33.

(2) - محمد الظريف، 2003، ص: 38.

المناطق المجاورة من إفريقيا مكونة لنفسها سلطة مستقلة عن الإمارات الحسانية، ولقد كانت الطرق الصوفية من حيث وجودها وتنظيمها سابقة لظهور الإمارات الحسانية في البلاد». (1)

1.1- مصادر الشعر الصوفي الموريتاني:

إذا كانت كتب الغزالي والشعراني وابن عطاء الله السكندري، وكتاب الشفاء في التعريف بحقوق المصطفى للقاضي عياض المراكشي، ودلائل الخيرات في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، وغيرها من مصادر التصوف هي الأساس الأول للفكر الصوفي في الثقافة الموريتانية؛ فإن الشعر هو الآخر كانت له جذور عميقة في هذه المصنفات لأنها مليئة بالخيال الصوفي المجنح في عوالم الإبداع مما جعلها كافية لخلق كفاءات شعرية، ومواهب إبداعية محملة بالإشرافات الصوفية العرفانية كما هو معروف في تاريخ الثقافة الإسلامية والعربية.

ورغم ذلك لم تصل ثقافة الإبداع الشعري الصوفي حد النضج والاكتمال إلا بعد أن وعت الذاكرة الموريتانية إضافة إلى ذلك بعض المنظومات في العقيدة والتصوف والأخلاق، والقصائد المشهورات في المديح النبوي المقررة في سلم الدراسة المحظرة، كعشرينيات أبي زيد عبد الرحمن بن أبي سعيد يَخْلُقْنَ بن أحمد الفازازي الأندلسي المتوفى سنة 627هـ، المسمى بديوان "الوسائل المتقبلة في مدح النبي صلى الله عليه وسلم"، وتخمينها للإمام أبي بكر محمد بن مهيب من صحراء المغرب الذي يقول في بدايته:

خَلَّاهُ عِوَجًا بِالْمَحْصَبِ وَأَنْزَلَا وَلَا تَبْغِيَا عَنْ خُفْيِهِ مَتَحُولَا
فَأَكْرَمَ بِهِ مَغْنًى تَحَرَّاءَ مَنْزَلَا أَحَقَّ عِبَادِ اللَّهِ بِالْمَجْدِ وَالْعَلَا

نبيُّ له أعلى الجنان مَبْنُؤاً (2)

قال في فتح الشكور أثناء ترجمة الحاج أحمد بن الحاج أحمد بن عمر بن محمد أَقْبَتْ بن عمر بن علي بن يحيى (991/929هـ): «وحضر عليه ابنه سيدي أحمد بابا أشياء عديدة كالقرطبية وشرح مخمسات العشرينيات الفازازية في مديح النبي صلى الله عليه وسلم»، (3) وزاد في ترجمته لسيدي أبي القاسم التواتي المتوفى سنة (922 أو 935هـ): «كان رحمه الله صالحاً خيراً وإمام المسجد

(1) - علي بنوي علي سالمان، 2003، ص: 12.

(2) - أبو زيد عبد الرحمن بن أبي سعيد يَخْلُقْنَ، (دت) ص: 3-4.

(3) - البرتلي، 2010، ص: 54-58.

الجامع في تنبكت ذا كرامات وبركات، يطعم الطعام وأكثر طعامه للمداحين لشدة محبته لمدح النبي ﷺ... وهو الذي ابتدأ قراءة الختم في المصحف بعد صلاة الجمعة مع قراءة حرف من العشرينيات»^(١).

وقد شرحها سيدي محمد النابغة القلاوي شرحا سماه (مغني اللبيب على ابن مهيب) الذي كان من مراجعه في شرحه لابن عاشر عند كلامه على فريضة الحج فيقول: «ولولا التبرك لما تكلمنا عليه إذ لا يجب تفاصيل الأشياء إلا عند التوجه إليها، وقال الشيخ سيدي أحمد زروق الامتطاعة معدومة في المغرب ومن لا استطاعة له لا حج عليه، وانظر بيان ذلك في شرحنا مغني اللبيب على شرح ابن مهيب عند قولنا: فطوبى لعبد زاره دون محنة ... الحج فرض علينا، على من توفرت فيه شروطه وقليل ما هم»^(٢).

ونصل إلى الحاج البشير بن الحاج أبي بكر بن الطالب محمد بن الطالب عمر البيرثي المتوفى سنة 1214هـ قائلا: «كان رحمه الله تعالى محبا للنبي صلى الله عليه وسلم مشتاقا به، ملازما لقراءة قصائد مدحه صلى الله عليه وسلم ويطرب عنده غاية الطرب ويهتر له، ويحبه ويكثر منه حتى سمي عند بعض أهل النبل بالمداح، خبيرا بضروب القصائد العشرينيات وتخميسها والهمزية وغير ذلك»^(٣).

ومن مصادر الشعر الصوفي الموريتاني سيدي ابن باديس المعروفة بـ(النفحات القدسية في مناقب الأربعين السادة الصوفية) التي يقول فيها:

أَلَمْ يَلْ إِلَى يَغْدَادِ فَهِيَ مَنَى النَّفْسِ	وَحَدَّثَ بِهَا عَنْ مَنْ تَوَى بِأَطْنِ الزُّمَنِ
مِنْ أَبْدَالِهَا أَقْطَابِهَا عِلْمَائُهَا	أَوَّلَى الْكُشْفِ وَالْعُرْفَانِ وَالْبَسِطِ وَالْأَنْسِ
فَكُنْ صَادِقًا فِي حُبِّهِمْ وَمَصْدَقًا	بِأَحْوَالِهِمْ وَاحْذَرْ مَخَالَجَةَ الشُّمَنِ
وَالْجَبَلِي فَايْدًا فَذَلِكَ قَلْبُهُمْ	وَمَنْهُ اسْتَمَدُوا فِي الْإِضَاءَةِ وَالْقَبَسِ
تَضَلَّعَ فِي عِلْمِ الْحَقِيقَةِ بَعْدَمَا	تَذَرَّعَ مِنْ عِلْمِ الشَّرِيعَةِ بِالتَّرَنِسِ ^(٤)

وقد علق عليها الشيخ محمد المامي بن البخاري الباركي (1202/1282هـ) بقصيدة لم يوجد منها . كما صرح بذلك محقق ديوانه . سوى بيتين هما:

(١) - نفسه، ص: 132-133.

(٢) - سيدي محمد النابغة القلاوي، (نت) ص: 26-27.

(٣) - البيرثي، مصدر سابق، ص: 154.

(٤) - الحسن بن أبي القاسم بن باديس القسنطي، (محرم 1430هـ/يناير 2009)، ص: 1-4.

عليك بالفاظ تحل ثوابنا ختمن على كنز ابن باديس بالانس
وفي الرمز بشر ظاهر لا مدلس يربب عطاء الغبر عكس ذوي الرسم^(١)

ومن النصوص الشعرية المرجعية في الثقافة الموريتانية بائية سيدي أحمد زروق يقول فيها:
لقد كان خير الخلق أبهر طلعة من البدر بل من شمس هو الهب
جميل المحيا أزهر اللون أبلج بهي بهيج الوجه أبيض مشرب
أشهم أزج الحاجبين مقلج كحيل جفون أدعج العين أهدب

ولها عدة شروح منها: (نوازل البروق في شرح بائية زروق) للناطقة القلاوي، يقول محقق النجم الثاقب في بعض ما للبدالي من مناقب «وفي باب التعلق بالنبي صلى الله عليه وسلم شرح أيضا الناطقة القلاوي بائية زروق اقتصر على شرح ألفاظها بدليل قوله: 'هذه أوراق في حل ألفاظ القصيدة المنسوبة للشيخ سيدي أحمد زروق الفاسي في وصف خلقه صلى الله عليه وسلم بفتح الخاء وصفته'»^(٢) ومن القصائد التي اعتنى بها الموريتانيون الجيمية المعروفة بـ "المنفرجة" ومطلعها:

لشكدي أزممة تنفرجي قد أذن ليالك بالفرج
وإذا انفتحت أبواب هدى فادخل لخزائننا ولج
لتكون من المسباق إذا ما جئت إلى تلك الفرج^(٣)

وقد عارضها مولود بن أحمد الجوادي بقصيدة تربو على المائة بيت؛ منها:
يا إلهي يا قريب الفرج ما علانا من هُجوم فرج
أزممة لم تكن تشدُّ لِم بأن يا أزممة أن تنفرجي
قلت للأزممة - والله يقى - ليس أرضي لك عُشا فَا نُرْجِي
فتقي بالله يا نفس ولا تياسى واستبشري وانتهي^(٤)

تلك بعض النصوص المكونة للخلفية الإبداعية للشعر الصوفي الموريتاني، فما ذا عن نشأته؟

(١) - الشيخ محمد المامي بن البخاري البارك، (1435هـ/2014م)، ص: 631.

(٢) - الناطقة القلاوي، ص: 27.

(٣) - زكريا الأنصاري، (1411هـ/1991م)، ص: 22-23.

(٤) - مولود بن أحمد الجواد اليعقوبي، (1425/2004)، ص: 198-210.

1.2- الشعر الصوفي الموريتاني مقارنة لتاريخ النشأة:

اختلف الدارسون حول نشأة الشعر القصيح في موريتانيا كما اختلفوا في تاريخ انتشار الثقافة والعلوم المعرفية؛ فمن الباحثين من يرى أن البداية الحقيقية للشعر القصيح في موريتانيا كانت في أواخر القرن الحادي عشر وبداية الثاني عشر الهجري مع جيل الرواد وهم: سيدي عبد الله بن محم المعروف بابن رازكه العلوي، ومحمد سعيد اليدالي، والذبيب الحسني وأبي فمين المجلسي، وأما العربي، والمختار بن بونه الجكني وأصرايهم، وهو ما اصطلح عليه بالبداية المكتملة.

ويقابل هذا الرأي بعض الباحثين بشكك في كون الشعراء الذين سبق ذكرهم هم البداية الأولى لنشأة الشعر الموريتاني، على غرار شك بعض الدارسين في اعتبار المهلهل بن ربيعة، وامرئ القيس بن حجر الكندي، وزهير بن أبي سلمى وأمثالهم هم أول من روي عنهم الشعر العربي بعموده ومقاييسه الفنية المعهودة حتى الآن في تاريخ الأدب العربي مستدلين بأن هذه البدايات المكتملة لا بد أن تسبقها فترات من التعتش والتطور في بناء أسس الشعر العربي، يقول الخليل النحوي: «ولمنا نعرف الكثير عن نشأة الشعر في هذه البلاد، فهناك قرون مظلمة لم نقض بعد بشيء من أسرارها، ومن المرجح أن تكون البلاد قد عرفت شعرا ذا قيمة لأن عمداً الشعراء المعروفين (سيدي عبد الله بن محمد 1144هـ، محمد اليدالي 1166هـ، ومعاصرها بوفمين) تركوا لنا شعرا كان قد تَمَعَّدَ وبلغ أشده واستوى، فلا يد أن مرحلة طفولة شعرية قد سبقته، ولدينا ثَلَفٌ قليلة من المعلومات تبرر هذا الافتراض، ففي عهد المرابطين كان الإمام الحضرمي المعلم الثاني في البلاد وقاضي مدينة أزوكي يكتب الشعر وله مقطعات ملحقة بكتابه السياسة»⁽¹⁾.

ويقول الدكتور محمد المختار بن أبيه في شيء من الوضوح: «لقد سبق أن افترضنا أسبقية الأشعار الدينية في التوسل والدعاء والاستسقاء وكان من العادي أن ظروف الصحراء القاسية قد تدعو أدباؤنا إلى إنشاء الأكوام التي نقرأها عند ابن عربي أو عند جلال الدين الرومي، هذا إذا ما اعتبرنا أن هؤلاء الشعراء يعيشون في عالم اختلت فيه نوااميس العلم الإنساني، وتوقفت فيه استمرارية الحياة على خرق العادات فنظر الإنسان إلى النجوم مثل ما نظر إليها إبراهيم عليه السلام، ولما أفلت الشمس توجه إلى الذي فطر السموات والأرض حنيفاً، فكنا نتوقع من هؤلاء الشعراء أدبا يعبر عن كشف الغيوم التي تحجب عنهم السماء، وعن مر اللطف الذي يحوطهم في حياتهم التي حفت بالمخاطر، وعن تأملاتهم أثناء سيرهم في البحث عن الحق، ولم نجد هذا النوع من الشعر، ورأينا مكانه أتماطا من شعر التورية بالغزل على مثال ابن الفارض، ولاحظنا كثرة

(1) - الخليل النحوي، 1987، ص: 251.

الأمجاد النبوية استثناسا بما عهدنا عند البوصيري»⁽¹⁾ هذا بالإضافة إلى «أن الشاعر الناشئ في هذه البلاد كثيرا ما يتمرن أولا في مدح أستاذه في العلم أو شيخه في التصوف، كما أن الأمجاد النبوية تتردد كثيرا على السنة الشعراء، وقد احتفظ هؤلاء الشعراء بالإطار العام للقصيدة المديحية، وبالمآثر التي تركز عليها عناصر الإطراء وفقا للأشكال القديمة المتعارفة .. وعلى هذا المنوال يساق الحديث عن الشجاعة والشرف بين زعماء العرب وعن الزهد والتقوى بين شيوخ الزوايا»⁽²⁾.

غير أن تاريخ الثقافة الموريتانية لا يسعف بالجواب القطعي لهذا الإشكال المطروح، وذلك لما تنسم به هذه البلاد من انتشار ظاهرة البداوة بين ساكنتها الذين يعتمدون في حياتهم على الترحال والظعن، مما أدى إلى تلف الكثير من المكتبات وإصابتها بالأمطار وعوامل المناخ، هذا بالإضافة إلى ما ينتابهم من فترات الحروب كحرب "شَرْبِيَّة" التي دامت ثلاثين عاما من (1055 إلى 1085هـ)، وغيرها من الحروب الأهلية والاستعمارية وهو ما ساعد في ترسيخ دعائم الرواية الشفهية على حساب كتابة التاريخ وتكوين المعارف، وترك ذلك مستوى من الضبابية والتغزات كبيرة كانت أو صغيرة أو على الأقل اختفاء بعض الأحداث المهمة في مسار التاريخ الموريتاني، ومن ذلك الغموض الذي يلف نشأة الشعر الفصيح في موريتانيا، انطلاقا من هذه المعطيات فإلى أي حد يمكن استخلاص تاريخ للشعر الصوفي الموريتاني؟.

من خلال استقراء مدونات الشعر الموريتاني وبعض المصادر التاريخية يتبين أن الشعر الموريتاني عامة والشعر الصوفي منه على وجه الخصوص مر في نشأته بمرحلتين أساسيتين هما: الأولى: وهي مرحلة ما قبل القرن الثاني عشر الهجري؛ وأغلب ما وصلنا من إنتاج هذه الفترة هو مقطوعات ونصوص قصيرة تدخل في أغراض الشعر التعليمي والديني كالتوسل والاستسقاء والتوجه إلى الملك الحق سبحانه وتعالى، يقول الخليل النحوي: «ويبدو أن الشعر ذا الأغراض الدينية (مديح، دعاء، توسل، وعظ) كان أسبق إلى الظهور، فكان في تنبكتو وولاته وتيشيت وغيرها شعراء مقلون ينظمون الشعر ويتأثمون من الإكثار منه أو من تسخيرهم لأغراض وجدانية غير دينية ... وبهذا النمط من الشعر تميزت مدرسة وولاته، ولكنه كان النمط السائد في كل الحواضر بما فيها شنقيط إلى حد ظهور سيدي عبد الله بن محمد الذي طرق الغزل وأبدع فيه وفي غيره من الأغراض»⁽³⁾ ولا يخفى ما في هذه النصوص - رغم محدودية بنائها الفني والأدبي - من الطابع

(1) - محمد المختار بن أبا، (2003/1424)، ص: 46-47.

(2) - نفسه، ص: 44-45.

(3) - الخليل النحوي، ص: 252.

الصوفي الذي يصدر عن نفس مفعمة بالروح الإيمانية القوية التي تتمثل في التوجه إلى الله سبحانه وتعالى والزهد في الدنيا، ويمكن أن نسوق لذلك جملة من النصوص أهمها:

- دالية محمد قلي جد قبيلة الأقال (ق: 7هـ/13م) تزيد على عشرين بيتاً في التوسل، ومنها:
- | | |
|--|---|
| الحمْدُ لله ما دام الوجودُ له | خُذْنا مِنْهُ الرِّضَى أبداً |
| ثمَّ الصلاةُ على المختارِ سيدنا | وآلهِ الكرامِ وصحبه الرُّقدا |
| يا رَبِّ هَيِّئْ لنا مِنْ أمرنا رُشداً | وَلتُشْرَ علينا مِنَ السُّنْثِرِ الجميلِ رِداً |
| واخْتِمْ لنا مِنْكَ بالحسنى فائِداً | ما شِئْتَهُ قانِداً يا خَيْرُ مَنْ قُصِداً ⁽¹⁾ |

- مقطوعات للشيخ سيدي أعمر الشيخ: صاحب الطريقة القادرية البكائية الكنتية (ت: 960هـ/1552م) ابن سيدي أحمد البكاي بن سيدي محمد الكنتي الكبير (ت: 854هـ)، ومنها في مدحه صلى الله عليه وسلم:

بشراك يا قلبُ هذا سيدُ الأُمم	وهذه حضرة المختار في الحَرَم
وهذه الروضة الغراء طاهرة	وهذه القبة الخضراء ذُلُغَلَم
ومنبز المصطفى الهادي وحجرته	وصحبه زَيِّقِعْ دائِرْ بهم
ثم الصلاة وتسليم الإله على	هذا النبي رفيع القدر والشَّيم ⁽²⁾

- قصيدة لعمر الولي المحجوبي المعاصر للشيخ الشاظر الذي كان حياً سنة (1045هـ) منها:
- | | |
|--------------------------------------|---|
| تَكَزَّرَ عَليّ في شَبابي الذي مَضَى | وكثيرة أوزاري وما فات مِنْ عُفْري |
| فأسْكِبْتُ أنْمُعي تَسِيلُ على خُدَي | على كثرة التقريط في الزَّادِ للسُّفْري |
| كأنني به قد جاء فجأ وبغتة | وروحني بالأغلال تُجَذَّبُ مِنْ صَنْدِري |
| فعرِيتُ للغسال يغسلُ جُثْثي | كأنني ما قد عشت يوماً مِنَ الدُّفْري |
| وَأُفْرِيتُ فوق النعش كما يقودني | إلى بقعة ظلماء مظلمة القُفْري |
| وَأُجْلِسُ بينا مظلماً مع غريبي | وَأُسْكِبْتُ تحت اللَّخْدِ والتُّرْبِ والحجْري |
| فيا رَبِّ فارزقني حياة نقيّة | وهوّنْ عليّ الموتْ مَعْ وخَشَةِ القُبْري ⁽³⁾ |

(1) - يحيى بن محمد الهاشمي، (2013/1434)، ص: 64-65.

(2) - عبد الله ولد ابن أحمد، 2009، ص: 240.

(3) - مجموعة من الباحثين، من (17/15) يوليو 2003، ص: 116.

الثانية: مرحلة القرن الثاني عشر الهجري فما بعده؛ وهي فترة ما يعرف بعصر الرواد الذين عرفت معهم القصيدة الموريتانية أوج ازدهارها فأخذت كامل أسسها الفنية ورواها الفكرية، وفي هذه الفترة أخذ الشعر الصوفي يرسم طريقه بشكل واضح في خضم ازدهار الأدب العربي بموريتانيا فظهر كوكبة من الشعراء كمحمد سعيد اليدالي، ومحمدن لمجيدري بن حبيب الله اليعقوبي، والشيخ سيدي المختار الكنتي .. وأضرابهم، يتبين ذلك فيما يأتي من الأمثلة:

- قصيدة صلاة ربي: لمحمد بن سعيد اليدالي المشهورة وقد أورد ابن الأمين قصتها في الوسيط: «أنه كان في أرض ابن هيب أحد رؤساء العرب، وكان له مداحون يمجّدونه على عادة رؤساء حسان، فسمع ما يقولون فيه، فقلبه في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، فبلغ ذلك ابن هيب، فغضب منه، وأحضره وسأله عما بلغه، فقال قلبته فيمن هو خير منك، فلما أنشدته مقالته الأتية سكن غضبه وأذن للحق، وكان جباراً، ومما كان يمجّد به ابن هيب»⁽¹⁾:

خبط نخبطة لاه تنصنصنص أنجيز انفعلة يوم القيام

فقال على منواله، وفي أسلوبه من قصيدة طويلة:

صلاة ربي	مع السلام	على حبيبي	خير الأنام
ذاك النبي	الهاشمي	ذاك العلي	الهادي التمام
عين الكمال	عين الجمال	قطب الجلال	قطب الكرام
حام الحقائق	غوث الخلائق	صافي الخلائق	كاف الزمام ⁽²⁾

- جيمية مولود المعروفة بـ«خرجت ضيفا إلى ربي» قال العلامة محمد الحسن بن أحمد الخديم: «يحكى في سبب هذه القصيدة أنه رحمه الله تعالى نزل وحده بأرض «الأجواد» بتيرس» وهي مخصصة لا أنيس بها .. وكان يتلقى راعي الإبل - كما هو عادة أهلها - عند الرواح، فخرج ذات يوم .. فجاء قوم إلى ربة البيت فتحدثوا معها وظننتهم إنسا وأن بالقرب حيا فقصت الخبر على مولود فقال لها لا أنيس هنا، فعرف أنهم جن تشكلوا لها وعزم على الارتحال بالغد.. فلما أصبح قوض وأناخ لها جملا وحين ركبتة اخرجتم عليه الجن ومنعوه من الوقوف.. فعلم أنه لا قبل له بهم والتجأ إلى الله تعالى قائلا: «خرجت ضيفا»... إلخ، فلما وصل إلى قوله له طريت ألا إني طريت... إلخ. إذا بفارس مشرع على غزال فقاتلهم حتى قل جمعهم ثم انقلب إلى

(1). أحمد بن الأمين، (2008/1426)، ص: 223.

(2). نفسه، ص: 223. 224.

مولود فقال له كفيتهك شرهم هل عرفتني؟ فأنا الذي كنت أقرأتني قبل، وذلك أنه أتاه جني سابقاً يلتصق منه أن يعلمه.. فلما أبى مولود قال له: إن لم تعلمني طالبتك بحقي غدا فلتعلمني وسيكون لك مني نفع.. فصار مولود يعلمه بمعزل عن الناس، إذ شرط عليه ذلك. وقد قيل إن الجن قتلوا حينئذ قنا لمولود فدعا الله فحيي بإذنه تعالى، هكذا يحكي والله أعلم بصحته وقد يستغريه من ينكر كرامات الأولياء» (1) ومنها:

صلاة ربي وتسليم على قمر	بدر جلا ظلمات الفتنة الدعجا
خرجت ضيقاً إلى ربي ومن خرجا	ضيقاً إلى ربي لا يلتقي خرجا
أرجوك يا خيز من يرجى ولست أرى	راجيك يا خيز من يرجى بخيب رجاً
لي لهجة بامتداح المصطفى لهجت	ولي فؤاد بحب المصطفى لهجتاً
له طريقت ألا إني طريقت إلى	من حبه مع لحمي والدم امتزجتاً (2)

ومع جيل مولود هذا وغيره من الشعراء الأفاضل كان ازدهار الشعر العربي عامة؛ والشعر الصوفي منه خاصة إبان القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، وهو ما يوحي لنا بأن الشعر الصوفي في موريتانيا ظل يتطور في رحاب التصوف والطرق الصوفية جنباً إلى جنب سواء في أدابه أو تعاليمه أو رؤاه الفكرية والأدبية، يقول الخليل النحوي: «وحيث كانت الطرق الصوفية يكون الدين واللغة، ولا أقل من قصائد الأشواق ومقطعات الأنواق التي تشكل إضافة إلى بعض كتب التصوف وسيلة من وسائل تربية المريدين» (3) «كما قامت من حول هذه الطرق حركة ثقافية وشعرية هائلة لولاها ما وصفت البلاد بأرض الشعراء» (4)

2. تجليات الإبداع في الشعر الصوفي الموريتاني:

والمقصود بتجليات الإبداع في هذا الباب هو حضور البنية الفنية والرؤية الفكرية في القصيدة الصوفية الموريتانية، أو بعبارة أخرى كيف تصالحت البنية الصوفية والبنية اللغوية لتخلق من فضاء النص الشعري الموريتاني نصاً صوفياً إبداعياً له جمالياته ورأه الفنية الخاصة، وقد تمت دراسة هذا الباب من خلال بنية المعجم في سياقاته الطللية والغزلية والخمرية، أما الجانب الدلالي

(1) - مولود بن أحمد الجواد، ص: 183.

(2) - نفسه، ص: 183-197.

(3) - الخليل النحوي، ص: 125.

(4) - علي بدوي علي سلمان، ص: 13.

فنخصه بتجليات تلك المفاهيم الصوفية في أبعادها الثلاثة "المجاهدات - والمقامات - والأحوال" إضافة إلى الجانب الرمزي، ويتجلى ذلك فيما يلي:

2.1- تجليات المعجم الصوفي في الشعر الموريتاني:

رأى الدارسون أهمية ما بين المعجم والدلالة من وشائج الترابط والانسجام؛ فمنذ بداية الفكر الإنساني وإشكالات اللفظ والمعنى وقضية الإعجاز القرآني ونظرية النظم تفرض نفسها، فكانت مدار الكثير من البحوث في مختلف مجالات الثقافة العربية والإسلامية، وخاصة في مجال الأدب والنقد، ومن هنا شاعت بعض المقولات "اللغة ألقاظ يعبر بها كل قوم عن أغراضهم" و "اللفظ جسم وروحه المعنى" وتدرس هذا المعجم في سياقاته الطللية والغزلية والخمرية:

- **الطلل:** وتتجلى فيه علاقة الشاعر بالمكان، وارتباطه بالبيئة التي عاش فيها برهة من الزمن، فيبقى ذلك الطلل عالقا بشعوره وعواطفه حتى «يصل إلى حد التماهي أو يكاد فتتحرك كوامن النفس ولواعج الشوق، وينتشي الذاكر نشوة العائد إلى الصبا وأيام الصفاء فتفيض المشاعر ويندفع القريض»⁽¹⁾ «وقد انتقل الطلل بخواصه الشكلية والدلالية إلى القصيدة الصوفية، فصار موضوعاً من موضوعاتها»⁽²⁾ ذلك ما نراه في النصوص التالية إذ يقول بدي بن سيدنا العلوي:

مررت على ربيع لمي محيل	وقفت به أبكيه غير فُتُول
يهيج شوقي للديار وأهلها	بكاء حمام نائح لِهَدِيل
ألا ودعا ميا وجاراتها فقد	أجد إلى البيت الحرام رحيلي
تولى شبابي والمشيب بمفرقي	كصيح لأذبال الظلام مزِيل
إذا المرء وافى الأربعين ولم يتب	إلى الله مولاه فجد جهول ⁽³⁾

فمطلع هذه القصيدة يشهد كثافة طللية نلاحظها في الكلمات التي تمثل محورا أساسيا في النص: (ربيع محيل - وقفت به أبكيه - يهيج شوقي للديار وأهلها)، وبعد ذلك يتخلص من وطأة هذا الطلل متوجها إلى الملك الحق سبحانه وتعالى (فقد أجد إلى البيت الحرام رحيلي - إذا المرء وافى الأربعين ولم يتب إلى الله مولاه فجد جهول)، ويسير في نفس المنحى قول لكبير بن جيه:

لدار بعد اغتباط الحال إقباء	وليلي على الأطلال إخاء
تدعو إلى الغي إذ من حكم عاداتها	تهيج هم بتذكير وإبكاء

(1) - محمد الطلية ليعقوبي، 2000، ص: 48.

(2) - مختار حبار، 2002، ص: 63.

(3) - بدي بن سيدنا العلوي، 2013، ص: (100-101).

لكنما الشيب ينهي أن يصاخ لها فالشيب عن داعيات الغي نهاء
أضلل بذى شبية يكي على طلل قاذلت به أو شئت ربا وظمياء
بل أبك عمرا أضاع الجهل مغظمة فذو الحجا لمضاع العمر بكاء^(١)

فمن الملاحظ أن هذه القصيدة تبدأ بمقدمة مليئة بالعبارات التي تشكل أساس المعجم الغزلي (الدار - إقواء - الأطلال - طلل) ليجعل منه مطية للتخلص إلى عالم التصوف والأسف على ما ضاع من العمر القصير فيما لا يرضى الله سبحانه وتعالى.

- الغزل: الغزل أحد أغراض الشعر وفنونه «وموضوعة الغزل أو الحب الإلهي هي التي تجسد حركة التصوف الحبية (الصاعدة - النازلة) فيتحدث فيه الشاعر إلى المحبوب، فيشكو فيه لوعة الفراق والبعد ويتشوق إلى اللقاء ويتوق إلى الوصال، ويبدو من هذه المعاني أنه عرف المحبوب فأحبه وهجر الأوطان فتغرب، وظل تلك الحب والحنين إلى الأوطان ساكنا بين الجوى والجوانح لا يتغير ولا يتبدل، وهو الحب الذي ظل يحركه ويجذبه نحو المحبوب من موقع سجنه وإبتلائه في الخلق، حيث مكنت الروح الجسد فكلها بحظوظه البشرية والترايبية، ومنعها من وصل أصلها مثلها في ذلك مثل العطير الذي يظل في قفصه يغرد شوقا إلى جنسه وحنينا إلى مألوف أوكاره»^(٢)

يقول محمد بن محمد:

زارت عليّ على شحط النوى سحرا فاعتاض جفئك من عذب الكرى سهرا
زارت فبات نظام الهم مجتمعا شوقا وبات نظام الدمع منتشرا
إنني إذا الحبلى أمسى من غلوة ذا صنرم وأمنى تدانيها نوى شطرا
عذبت عنها وعن جاراتها وخذت بي ثجب فبكري للمختار من مضرا
من تشغل الذهن في محاسنه يستفسح للعن المعسول والخوزا^(٣)

ويبدو أن حوالي ربع هذه القصيدة المديحية مهذ به الشاعر لحالته الوجدانية وشعوره بالحب تجاه النبي المحبوب صلى الله عليه وسلم، وقد استمد لغته من المعجم الغزلي (زارت علي - شحط النوى سحرا - اعتاض جفئك من عذب الكرى سهرا - بات نظام الهم مجتمعا شوقا - وبات نظام

(١) - لكيد بن جبه، 1992، ص: 17-19.

(٢) - مختار حيار، ص: 72-74.

(٣) - محمد بن محمد، (1985/1984)، ص: 71-73.

الدمع منتشرا)، وقد أيدع الشاعر في وصفه لوجدته الثلاثي الأبعاد: (الشاعر المحب)، (النبي المحبوب)، (المحبة والإحساس بالحب) تجاه النبي صلى الله عليه وسلم، ويقول الشيخ ماء العينين: أصبحت لا بد لي أن ألفت الصُدْرَ بنقطة تهبج الأشعار للشعر
وَقَلْبٌ لا جسم لي ولا فؤاد سوى ما من هوائٍ يُمنُّونَ الذي اشتَهَرَا
ورحمت لا سرُّ لي والقلبُ لي خُلا خلا إذا ذُكرتْ ميمون يذكُرَا
هي الشفاء نكاء والجمال به ضاهت شمو من الضحي وفاقبت القمرَا
نوار غانية عروبة نثرت ودأ لقلبي به عن غيرها نثرَا
أصبحت لولا شهود من لها خلقا وصور الخلق منها تاركا صورَا^(١)

فالقصيد مكتظة بالمعجم الغزلي (هوى ميمون - عدا ذكره ميمون منتشرا - هي الشفاء نكاء والجمال به - نوار غانية ..)، هذا المعجم الذي وظفه الشاعر في سياق الحب الإلهي وحب النبي صلى الله عليه وسلم واتخذ منه لغة إبداعية تصف «الجمال الأزلي المطلق المعشوق على الحقيقة في كل جميل وألح في تصوير مظاهر الحب الحسي تعبيرا ورمزا عن الحب الإلهي لأن الجمال المحسوس هو وسيلتهم إلى الجمال المطلق»^(٢)

- الخمر: كونت الخمرة معجما بارزا في الشعر العربي منذ العصر الجاهلي بدءا بامرئ القيس والأعشى وأضرابها، ومع ظهور الإسلام اعتبرت رجسا من عمل الشيطان يجب اجتنابه؛ وتتساءل الشعراء أو كادوا، ومنذ بداية التاريخ الصوفي بدأت الخمرة تستعيد حيويتها من جديد ولكن بصورة مجازية مفعمة بالرمز، فوصلت إلى أوج ازدهارها في الشعر الصوفي مع ابن الفارض وابن عربي وغيرهم من الشعراء الصوفيين، ومن هنا أخذ «الصوفية الألفاظ الخمرية قوالب جاهزة لهم للدلالة على أحوالهم الصوفية العالية وقت الحضور أو الخروج منه، وذلك لما بين الداليتين من شبه كبير والتباس إحداها بالأخرى إلى درجة عدم التمييز بينهما، إلا بالمنزلة التي تنزلت بها المفردات من القصيدة، والسياق الذي يوطرها فإذا كانت القصيدة تجري في سياق الخمر المادية، تنزلت المفردات الخمرية منها منزلة الحقيقة، وإذا كانت تجري في سياق الخمر الصوفية، تنزلت المفردات الخمرية منها منزلة الإشارة والرمز، إلى أحوال صوفية ذوقية لا لغة لها، مثل: الذوق والشراب والمسكر والنهل والعلل والصحو من السكر وغيرها بحيث يغدو المعجم الخمري الحسي رافدا لغويا دالا على سكر المحبة المجردة من الحس وذلك وفق

(١) - الشيخ ماء العينين، (2008/1429)، ص: 43-45.

(٢) - محمد عبد المنعم خفاجي، (دت)، ص: 204، (يتصرف يسير).

ما يمليه السياق الصوفي بقرائنه اللفظية والحالية، وقد دخلت أغلب المفردات الخمرية المادية مجال الاصطلاح لتصير من معجمه الصوفي»⁽¹⁾ يقول الشيخ سيدي المختار الكنتي:

شُعِفَ الْفَوَازُ بِحَبِّ ذَاتِ الْوَاحِدِ وَالسُّرُّ أَلْبَأْ عَنْ مُقَرَّرِ جَاوِدِ
وَيَصْنَحُو صَنْحُو الصَّخْرِ سُكْرٌ مُتَّيِّحٌ شَهِدَ الشَّرَابُ بِكَفِّ أَيْضُ مَا جِدِ
مُتَضَنِّوْعًا مُتَتَوَّعًا مُتَمَرَّعًا مِنْ حَضْرَةِ الْقَدْسِ الْعَلِيِّ بِمَزَاجِدِ
أُسْقَى مِنَ التَّنْزِيمِ صِرْفَ زُلَالِهِ وَأَغْبَى مَاءِ الْغَيْبِ غَبَّ مَصَانِدِ⁽²⁾

فالقصيدة مليئة بالمعجم الخمري (سكر - شهد الشراب - فتدفقت - عين معيتها - أسقى من التنسيم صرف زلاله...) مما جعلها مفعمة بالحياة والروح الفنية، ونلاحظ في هذا السياق مدى التداخل بين لغة الحب ولغة الخمر، وهو أمر طبيعي لأن لغة الحب ولغة الخمرة بمثابة وجهي الورقة الواحدة لا يمكن الفصل بينهما، لأنهما يصفان الفجوة القائمة بين الشاعر الصوفي (المحب) والمحبيب الذات العلية، فالحب هو العلاقة والرابط المعنوي والنفسي بين المحب والمحبيب، والخمرة هي التعبير عن أثر الحب في نفس المحب تجاه المحبوب المقدس، ويقول الشيخ ماء العينين:

يَسْقِي الْقُلُوبَ رَحِيقًا مِنْهُ مَعْرِفَةً يَشْفِي سَرَائِرَهُمْ تَكُونُ مُتَنَبِّهًا
يَسْقِيهِمْ مِنْ كُؤُوسِ الْحَبِّ أَشْرِيَةً تَخَامُرُ الْعَقْلَ بِالْعُرْفَانِ تُخْتَمِرًا
إِذَا تَجَلَّى عَلَى الْقُلُوبِ خَامَرُهَا وَدَّ يَنْسِي وَدَادَ الْخَمْرَ مَا اخْتَمِرًا
أَحْلَى وَأَطْيَبَ مِنْ مَسْكِ وَمِنْ عَسَلٍ يُنْسِي الْغَوَاثِي عَلَى الْفَتَيَانِ لَوْ حَضَرَ⁽³⁾

فهذه العبارات (الرحيق - يسقيهم من كؤوس الحب أشرية - تخامر العقل - تختمر - خامرها - ينسي وداد الخمر ما اختمر - أحلى وأطيب من مسك ومن عسل... إلخ) شكلت معجماً خمرياً نلمس وقعه في الحب الإلهي الذي هو من أهم فنون الشعر الصوفي العربي.

2.2- التجليات الدلالية في الشعر الصوفي الموريتاني:

ونعني بها تلك المفاهيم والقضايا التي عبر بها الشعراء عن تجربتهم الصوفية ووصفوا من خلالها تلك الحدود الفاصلة بين مقام السالك للصوفي في العبودية، ومقام الشيخ الذي وصل إلى المقام الأعلى الذي يطمح إليه كل سالك أو مريد، وذلك بواسطة ترقيه في مقامات التصوف خلال

(1) - مختار حبار، ص: (219 - 220).

(2) - الشيخ سيدي المختار الكنتي، ص: 25 - 26.

(3) - الشيخ ماء العينين، ص: 46 - 47.

مجموعة من الممارسات (رياضات - خلوة - انقطاع) تسمى في الاصطلاح الصوفي (مجاهدات - أحوال - مقامات)، وقد أبدع الشعراء لذلك لغة، هي مدار النظر فيما يأتي:

- المجاهدات الصوفية: وهي حمل النفس الأمارة بالسوء على الاستقامة والتخلص من أدرانها وشبهاتها، وهنا طرح الصوفيون ثنائية "التخلية والتخليّة" التي هي مدار التصوف لأن التخلية تعمل على اكتساب قيم الفضيلة وفعل الطاعات وأعمال الخير، أما التخليّة فهي تصفية النفس من شروها الخبيثة، وينجلي ذلك في قول بدي بن سيدينا العلوي:

اعكف على أمر الإله ونهيه	مَلَّمْ وَلَا تَعْتَبْ عَلَى الْأَقْدَارِ
واعمل لريح النفس واترك حظها	واعمل بأربعة تعك خياري:
منهر على جوع، وصمت دائم	وبعزلة تنهيك عن إضراسي
واسلك سبيل القنوع واجهد جهدهم	واترك سبيل العجز والأغذار
واقطع مهامها بهاد مرشيد	ذي همة مُتَعَوِّدِ الْأَسْفَارِ
فهناك تُنْزَلُ فِي الْمَعَارِفِ مُلْقِيَا	عند الوصول لها عصا الشنّار ⁽¹⁾

إن هذا النص مليء بالمصطلحات التي تكل دلالة واضحة على مجاهدة النفس وتطهيرها من أعلامها الخبيثة التي تحول بين السالك وما يطمح إليه من المدد والأسرار والفتوحات الربانية نحو: (اعمل لريح النفس، واترك حظها، واعمل بأربعة تعك خيار، هي: السهر، الجوع، الصمت الدائم، العزلة عن الخلق، هذا بالإضافة إلى: السير على طريق الشيوخ الهداة والأسوة بسلوكهم...). وهذا لكبيد بن جبه يتوسل إلى الله سبحانه وتعالى في أن يصلح حاله ومآله، وأن ييسر له مجاهدة نفسه وحملها على امتثال أوامره واجتناب نواهيه، والحال أنه قد تنازعت مجموعة من العوارض التي تُحوّل بين القلب وما يحصل من المواهب الربانية: كاللهم، والنوم، والتمادي في الشرب، والأكل، قائلًا:

على المسيئين منك المستر مسدول	والعقوؤ منك عن الجانين مأمول
يدعوك مُعْتَرِفٌ بِالظلم ليس له	إلا على فضلك اللهم تغويرل
تنازعته رقبته بالخفض أرتغاة:	لهم، ونوم، ومشروب، وماكول
فاغفر له الذنب واقبل توبه فلدّيب	ك الذنب والتوب مغفور ومقبول ⁽²⁾

(1) - بدي بن سيدينا العلوي، ص: 63.

(2) - لكبيد بن جبه، ص: 78.

- **المقامات الصوفية:** وهي في اصطلاح علماء التصوف قيام العبد بين يدي ربه عز وجل، والتوجه إليه قلباً وقالباً، وإخلاص النية له والانقطاع في عبادته سرا وعلانية، ولا يقال السالك هذه المقامات دفعة واحدة، بل عليه أن يتدرج في ارتقائه من المقام الأول بعد أن استوفى كافة أحكامه نحو الذي يليه، ويتجلى خطاب المقامات في قول الشيخ سيديا مفصلاً لأدائها:

إِنَّ الْمُثَابَّ مِنَ الذُّنُوبِ لِيَقْتَدِيَ	أَرْبَابَهَا مِنْ شَرِّهَا الْمُتَوَعَّدِ
وَيُغِيدُهُمْ حَسَنَ التَّوَاضُّعِ وَالتَّقَى	وَدَوَامَ إِخْلَاصٍ بِكُلِّ تَعَبٍ
ثَبَّ وَاسْتَقَامَ تَقْوَى بِصِدْقِ اخْلَاصِنِ	طَمَعُنْ وَزَاقِبْ شَاهِدَ اعْرِفْ تَخَضُّعِ
هَذِي مَنَازِلُ فِي الْمَقَامَاتِ الثَّلَا	ثُ فَعُدْ وَأَقْبِسْ مِنْهَا عَلَيْهَا تَرْتُدِ
إِسْلَامَ إِيْمَانٍ فَأَحْسِنَانْ مَقَا	مَاتَ مَنَازِلُهُنَّ تَمْسَعُهُ أَسْعَدِ (١)

فالشاعر يذكر في هذه الأبيات مقامات التصوف ويسوق ترتيبها: (التوبة، الاستقامة، التقوى، الصدق، الإخلاص، الطمأنينة، المراقبة، المشاهدة، المعرفة) وهذه المقامات التسعة هي حقيقة: الإسلام، الإيمان، الإحسان، ويمكن اختزالها فيما يأتي:

* - التوبة - الاستقامة - التقوى = الإسلام

* - الصدق - الإخلاص - الطمأنينة = الإيمان

* - المراقبة - المشاهدة - المعرفة = الإحسان.

- **الأحوال الصوفية:** وهي معان أو خواطر ترد على قلب المريد من غير إرادة أو اكتساب، مثل: الحزن، الفرح، البسط، الشوق، يقول ابن آلا:

إِلَهِي إِنَّ قَلْبِي لَيْسَ يَرْضَى	سِوَى مَعْرُومٍ ذَكَرَكَ مِنْ مَنَاجِ
فَطَهَّرْ أَرْضَ قَلْبِي مِنْ سِوَاءِ	مِنَ السَّوَاعِ الْخَوَاطِرِ وَالْهَوَاجِ (م)
بِكَ اجْذِبْنَا وَفَضْلِكَ جَذَبْ أَغْصَى	عَنِ السَّوَاعِ الرِّيَاضَةِ وَالْعِجَالِ
وَتَوَزَّرْ بِالْيَقِينِ حِجَايَ نَوْرًا	كَمَصْبَاحٍ تَلَالُأُ فِي الرَّجَاجِ
وَأَجْرِ مَجَارِي الْخُرُكَاتِ مِلًّا	أَبَارِيقَ الْمُخْبَةِ وَالْثَنَاجِي (٢)

- **الرمزية:** وهي في اصطلاح النقاد هي «لون من الشعر يبتعد عن كل ما هو واضح سطحي مألوف، وينفر من قيود المنطق وتحديداته في التعبير والتصوير، ويتطلب المتخيل في أكثر

(١) - الشيخ سيدي بن المختار بن الهيبه، (دك)، ص: 112.

(٢) - محمد حامد بن آلا، (1418/1997)، ص: 231.

الأحيان فيحمل القارئ على الولوج إلى جوهر القصيدة عن طريق الوهم والخيال»^(١) ولعل أوضح ما يكون هذا الخطاب في قصائد الشيخ ماء العينين حيث يقول:

لِيَالِي سَلَمَى تَرْتَقِي لِي وَتَرَقِيَا بُرُوقًا فَلَيْلِي كَالنَّهَارِ رَقِي لِيَا
ظَاهِرٌ مِنْ سَلَمَى سَرَتْ لِي وَاطْنِي فَأَصْبَحْتُ بِالسَّارِي أَبَارِي الْعَوَالِيَا
فَكُلَّمَنِي رَأَا فَقَالَ وَكُلَّمَنِي دُفُورًا بَلَى أَيْ لَا سَبِيلَ لَهُ يَرَا
فَقُلْتُ جَوَابًا وَالْجَوَابُ مُعْتَمٌ دَعَا نَفْسَ حُبٍ لِلْحَبِيبِ تَنَاجِيَا^(٢)

فلا يخفى ما في هذه الأبيات من لغة رمزية تشير إلى رؤيته في الحب تجاه المحبوب الأعلى سبحانه وتعالى، وقد توصل إلى تلك المعنى من خلال "سلمى" التي جرد منها محبوا فأضفى عليها من المعاني ما يناسب الغزل الذي تعج به القصيدة كما نرى في نصوص ابن الفارض وأشواقه العرفانية.

الخاتمة:

نخلص في هذه المقاربة إلى جملة من النتائج منها:

- أن الشعر الصوفي الموريتاني تشكلت ملكته الإبداعية، ومرجعياته الفكرية، من مصادر التصوف الإسلامي إلى جانب بعض المنظومات والقصائد المشهورات التي تم تداولها في الثقافة الموريتانية.
- أن الشعر الصوفي الموريتاني مرّ في نشأته بمرحلتين هما:
- مرحلة ما قبل القرن الثاني عشر الهجري؛ وأغلب إنتاجها الشعري مقطعات ونصوص قصيرة تدخل في أغراض الشعر التعليمي والديني (مديح، توسل، دعاء، وعظ... إلخ).
- مرحلة القرن الثاني عشر الهجري فما بعده؛ وفيها أخذت القصيدة الصوفية الموريتانية كامل أسسها الفكرية والفنية والإبداعية.
- أن القصيدة الصوفية كانت تصالحا كبيرا بين الرؤية الفكرية والبنية اللغوية، وهو ما بدا أثره واضحا في تجليات المعجم في سياقاته الطللية والغزلية والخمرية، وفي مستوياته الدلالية في سياق المجاهدات، والمقامات، والأحوال، إضافة إلى الرمزية باعتبارها مكونا رئيسيا في القصيدة الصوفية.

(١). نور سلمان، 1954م، ص: 60.

(٢) - الشيخ ماء العينين، ص: 85-86.

المصادر والمراجع:

- أبو زيد عبد الرحمن بن أبي سعيد بخلفتن، ديوان الوسائل المتقبلة في مدح النبي صلى الله عليه وسلم وتخميسه لآين مهيب، المطبعة الميمنية (دت).
- أحمد بن الأمين الشنقيطي، الوسيط في تراجم أبناء شنقيط، الشركة الدولية للطباعة، (2008/1426).
- بدي بن سيدنا العلوي، الديوان، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، 2013.
- الحسن بن أبي القاسم بن باديس القسنطي، الأربعون السادة الصوفية مناقبهم وبعض فضائلهم (سنيية ابن باديس)، (محرم: 1430 - يناير: 2009).
- الخليل النحوي، بلاد شنقيط المنارة والرباط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1987.
- زكريا الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدمشق، (1411 - 1991).
- سيدي محمد النابغة القلاوي، للنجم الثاقب في بعض ما للبدالي من مناقب، المطبعة المدرسية بالمعهد التربوي الوطني، (دت).
- الشيخ سيدي المختار الكنتي، الديوان، (مخطوط شخصي).
- الشيخ سيدي بن المختار بن الهيب، الديوان، (دت).
- الشيخ ماء العينين، الديوان، إصدارات الساحة الخزرجية، أبو ظبي، (2008/1429).
- الشيخ محمد المامي بن البخاري الباركي، الديوان، تصحيح ونشر الزاوية بانواكشوط - موريتانيا، (1435_2014).
- عبد الله ولد بن أحمد، الشعر العربي الفصيح في بلاد شنقيط (مبحث في النشأة والأصول)، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 2009.
- علي بدوي علي مالمال، الطريقة القادرية والاستعمار الفرنسي في موريتانيا، (1903 - 1960)، رسالة ماجستير في التاريخ، معهد البحوث والدراسات الإفريقية بجامعة القاهرة، 2003.
- لكبيد بن جبه، الديوان، الشركة العامة للطباعة - تونس، 1992.
- مجموعة من الباحثين، أعمال الندوة الدولية حول ديوان محمد الطلبة اليعقوبي، دار الرضوان لإحياء التراث ونشره، يوليو 2003.
- محمد الطريف، الحياة الأدبية في زاوية الشيخ ماء العينين، مطبعة بني إزناسن - سلا، 2003.
- محمد المختار ولد أباه، الشعر والشعراء في موريتانيا، دار الأمان بالرباط المغرب، (2003/1424).
- محمد بن الطلبة اليعقوبي، الديوان، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، 2000.

- محمد حامد بن آلا، الديوان، (1997/1418).
- محمد عبد المنعم خفاجي، الأتوب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، (دت).
- محمد بن محمدي، الديوان، دراسة وتحقيق: محمدي بن بدي (رسالة تخرج) من المدرسة العليا للأساتذة والمفتشين، السنة الجامعية: (1985/1984).
- المختار بن حامد، حياة موريتانيا (الحياة الثقافية)، الدار العربية للكتاب 1990.
- مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني الرويا والتشكيل، منشورات اتحاد الأدباء والكتاب العرب، دمشق، 2002.
- مولود بن أحمد الجوادي الشنقيطي، الديوان، مطبعة النجاح الجديدة بالمغرب، (1991/1425).
- نور سلمان، معالم الرمزية في الشعر الصوفي العربي، بحث مقدم لنيل شهادة "أستاذ في العلوم" من الدائرة العربية بالجامعة الأمريكية في بيروت، حزيران، 1954.
- يحيى بن محمد الهائمي، شعر المقاومة الموريتانية ضد الاستعمار الفرنسي (من: 1854 إلى: 1960)، دار التوزيع والنشر، (2013/1434).

نحو تصور نسقي للمديح في الشعر العربي القديم

الشيخ ولد باباه

مدرسة الدكتوراه: النص والمناهج

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة نواكشوط العصرية

مقدمة:

تعاورت الشعر العربي - بطرائق بوجه المختلفة - أدوات نقدية متعددة لكل منها وسائلها الخاصة في تناول الظاهرة الشعرية، وفي طريقة مساءلتها واستنطاقها والفرص على مكانتها، وبطبيعة الحال فإن هذه الأدوات أو المناهج ليست على درجة واحدة من الكفاءة والنجاعة، إضافة إلى أنها - في معظمها - تبحث عن معطى واحد يتعلق بـ "القيم الجمالية" في النص، ولعل شيئا من هذا هو ما حدا بنا إلى أن نختبر - في هذا المقال - أداة جديدة ترتئي ارتداد أبعاد لم تكن في مجال اهتمام النقد الأدبي بتصويراته المختلفة من قبل، يتعلق الأمر بالنقد الثقافي؛ بما هو منظومة معرفية تولي عنايتها إلى البحث في "الأنساق الثقافية" وما قد يكمن وراءها من خلل ثقافي و"قيمي" غاية في الخطورة على الذات الجمعية وكيونيتها الحضارية...

ومن هنا فإن المديح - بما هو أبرز تجل من تجليات القول الشعري عند العرب قديما، وبما هو أكبر "خزان" من "خزانات النسق" في الشعر العربي القديم - خير العينات الدالة التي تصلح للمعاينة في ضوء النقد الثقافي وأدواته النقدية؛ ولذلك اخترنا أن يكون عنوان هذا المقال هو: (نحو تصور نسقي للمديح في الشعر العربي القديم)، وارتأينا أن نبلور التصورات المتعلقة به من خلال إضاءة وفقرات أخرى تنكئ على التفصيل التاريخي للظاهرة

1 - إضاءة:

يحسن بنا - في البداية - أن ننطلق مما تقدمه المعاجم العربية كتعريف للمديح، وفي هذا السياق يمدنا ابن منظور بالقول: >> المدح نقيض الهجاء وهو حسن الثناء يقال مدحته مدحة واحدة ومدحه بمدحه مدحا ومدحة، هذا قول بعضهم، والصحيح أن المدح المصدر والمدحة الاسم والجمع مدح وهو المديح والجمع المدائح والأماديع...<<¹

¹ - ابن منظور، مادة: مدح

وإذا كان هذا هو التعريف اللغوي للمديح، وهو ينير - بطبيعة الحال - المقصد الذي يرمي إليه المديح في الاصطلاح؛ إذ من المعروف أن هذا الأخير غرض شعري يتغيا إشعار الممدوح بالكبرياء من خلال إثارة حسه بما يتمتع به من فضائل وخصال حميدة...، وهو - بهذا المفهوم - قد يخلو من "فيروسات النسق" إذا كان متوخيا للصدق وصادرا عن الاعتراف بالجميل....، غير أنه لم يكن كذلك دائما؛ فمنذ العصر الأموي وإلى عهود متأخرة انحرف المديح انحرافا خطيرا وأصبح يجسد صلية نفاق طرفاها الشاعر الذي يمدح، والممدوح الذي يمنح، وشاهدها المجتمع الذي يبارك ويمرر...

وإذا تأملنا في المديح كمنظومة لها مؤداها وحمولاتها الثقافية، وقلبناها على أوجهها المختلفة، (انطلاقا من الطبيعة الشمولية للتخيل الثقافي)، لاح لنا أنه بالإمكان بسط رقعتها إلى حدود لم تكن معروفة لها في عرف النقد الأدبي، فتشمل ما كان موسوما عندهم بالفخر، والرياء، والنسب، والهجاء....، ونوضح ذلك فقول: إن المديح باختلاف من يتوجه إليه يصدر عن مجموعة من القيم إذا توفرت كان المثال حسنا، وإذا غابت كان المثال سيئا، في الحالة الأولى تعكس موقف رضا، وفي الحالة الثانية تعكس موقف سخط، في الأولى يستخدم الشاعر الإيجاب، وفي الثانية يستعمل السلب، وهذا ما أتاح لنا أن نخرج بتصنيف جديد للمديح

ولعل أول ما سيلقنا - في هذا التوجه - هو المجال الذي أنيط به للمفهوم التقليدي للمصطلح، وهو ذلك الذي ارتأينا أن نسميه (النسق الموجب/ السلبي)، فهو موجب؛ لأنه يقول الإثبات والتحقق في مقابل (النسق السالب) الذي يقول النفي والتجريد، وهو سلبي؛ لأنه زبوني يركز على تسليع الكلمة وبيعها؛ إذ هو يمدح من يمنح، وهو سلبي/ بالبيع في مقابل (النسق المجاني) الذي يقول المديح بدون أن ينتظر تعويضا؛ والسبب أنه يتوجه إما إلى الذات الشاعرة، أو إلى ميت، أو إلى امرأة/ محبوبة، أو إلى شيء، ومن ثم فهو "مجاني" غير ربحي

إن المديح - إذن - باختلاف أنساقه يصدر عن قيم أخلاقية/ مجتمعية واحدة، ولكنه يوظفها توظيفا متباينا بحسب موقف الشاعر رغبة ورهبة، ورضى وسخطا، وحبا وكراهية، ومن هنا نجد الاختلاف النسقي فيمن يتوجه إليه هذا المديح؛ فتارة جهة سياسية (سلطة) تدفع ثمنه وتستغله في الجانب الدعائي، وتغض الطرف عما يتضمنه من نفاق، وكذب، وتناقض، وتعال على المعقول والمنطقي والأخلاقي....، وتارة أخرى فرد من أفراد المجتمع يشتري من الشعراء شهاداتهم المكونبة والمزورة؛ من أجل أن يصنع لنفسه شخصية مموهة و(منحولة) بكل صفاتها ومواصفاتها على مرأى من الناس ومسمع... وهم يباركون ويمررون هذه اللعبة الثقافية القذرة، >خو هي اللعبة الجمالية الأكثر فاعلية في الشعر العربي أيام عزه مما غرس هذا الخطاب المدائحي في ذهن الاجتماعي،

مع ما فيه من قيم أخطر ما فيها صورة الثقافة الشحاذاة المناقفة، وصورة الممدوح المصطفى من خلاصة الصفات المخترعة شعريا وأنانيا مترفعا بذلك عن شروط الواقع والحقيقة¹، وتارة ثالثة يدور حول نفسه - بطريقة نرجسية مقززة - ملغيا للآخر ومتعاليا عليه خالفا من نفسه <شخصية الفرد المتوحد فحل الفحول ذي الأنا المتضخمة الناقية للآخر>²

وتارة رابعة يغضب فيجعل قيم المديح في بؤرة الضد (الليس)، وهذا تبدو <شخصية الشرير المرعب الذي عداوته بشس المقتنى>³، وتارة خامسة يحب فتغلب عليه النظرة "الشهوانية" ويمدح محبوبته بما يشبع نظراته الشهوانية، وهواه الشبقي، ومن ثم تتحول المحبوبة/ الممدوحة إلى شيء رخيص لا مبرر لوجوده إلا من باب ما يشبع لذة الرجل/ الشاعر/ الفحل؛ مما يعني أن المرأة/ الإنسان بتحفظاتها العقلية والأخلاقية والمعنوية غائبة عن هذا المديح...

ولعل أحسن حالات التحقق النسقي لهذا المديح هو حين يتجه إلى الموتى والأشياء؛ حيث تنقطع عنه أسباب الرغبة والرغبة، ويدع عنده التصوير الشعري ترصد المشاعر الإنسانية، وتكلى بشهائنها بعيدا عن ملايسات الخوف والرجاء التي طالما شوشت على رؤيتها، وسببت لها غشا في التصور، وضبابية في الإدراك، وانحرافا في الانطباع

نخلص مما سبق إلى أن التصور النسقي للمديح يمكن أن يرشدنا إلى وجود منظومة شعرية كبيرة تعج بالأصوات الثقافية، وتضج بالحمولات النسقية؛ هذه المنظومة هي ما نستطيع أن نسطح عليها بالنسق العام للمديح الذي يحتوي على أنساق فرعية، وهذه - بدورها - تتطوي على "تسقيات" حسب قانون التدرج الذي تمليه مقتضيات العلم، وتتطلبه طبيعة المنهج.

ويكفي أن نشير - هنا في هذه الإضاءة - إلى الأنساق الفرعية "الرئيسية" التي تلوح لنا من خلال التصنيف الغرضي لشعر المديح، وفق ما نذهب إليه في هذا التصور المتواضع، وأول هذه الأنساق الفرعية هو (النسق الموجب/ السلبي)، وهو يتأسس على ما يسميه قدامة بن جعفر "مدح الرجال"⁴، أو ما نرى - نحن - أنه يتجسد في المديح المذفوع الثمن، أما ثاني هذه الأنساق فهو (النسق الموجب/ المجاني)، ويتلخص هذا النسق في أمداح النساء، والذوات، والموتى، والأشياء، أو

¹ - د/ الغزالي، 2000م، ص. 94

² - نفسه، ص. 93 - 94

³ - نفسه، ص. 99

⁴ - قدامة بن جعفر، ص. 10

ما يعرف تقليدياً - على التوالي - بالغزل، والفخر، والرياء، والوصف، وأما ثالثها وآخرها - أيضاً - فهو (النسق السائب)، ويتكرس في سلب المعاني المديحية ونفيها، وهو ما يعرف عند نقاد الأئب بالهجاء وإضافة إلى ذلك ينبغي للتصور النسقي للمديح أن لا يغفل أن هذا الأخير يستحضر ترسبات ثقافية وحضارية مضمرة لا يمكن الوصول إلى "حفرياتها" بدون التعمق في شبكة العلاقات الاجتماعية والثقافية والأيدولوجية التي تخلقت مع الزمن أثناء السيرة الحضارية لهذا المديح؛ >حيث يتم إبراز الكيفية التي تتكامل بها مختلف النصوص المتناولة بالدرس، وكيف تنتظم في صورة فريدة وتثقي بمؤسسات وممارسات، وتحمل دلالات تكون مشتركة بين نصوص العصر كله، فكل عنصر ينظر إليه على أنه فيه تعبيراً عن كلية كاملة ينتمي إليها لكنها كلية تتجاوز...، فإن كل خطاب يخفي داخله القدرة على أن يقول غير ما قاله، وأن يغلف أيضاً عدداً كثيراً من المعاني، وهذا ما يسمى بوفرة المنلول بالنسبة للدال الواحد والوحيد، وعليه فإن الخطاب امتلاء وثرء لا حد لهما>¹.

وإذا كان البعض يرى أن >أن الأنساق الثقافية تنتظم في ترتيب تنابعي عبر عصور التاريخ المختلفة>²، فإن هذا سيسمح لنا - فيما سيأتي من فقرات هذا المقال - بالوقوف عند مفردات من قبيل: في العصر الجاهلي - في العصرين الإسلامي والأموي - في العصر العباسي، وذلك في سبيل تجلية ملامح التصور النسقي للمديح

2 - في العصر الجاهلي:

يبدو مما هو متواضع عليه بين الدارسين أن إطلاق هذا الاصطلاح (العصر الجاهلي) ينصرف إلى الفترة التي سبقت الإسلام بمائة وخمسين سنة على الأقل ومائتي سنة على الأكثر، وفي ذلك يقول الجاحظ: >حوماً الشعر (العربي) فحديث الميلاد، صغير السن، أول من نهج سبيله، وسهل الطريق إليه: امرؤ القيس بن حُجر، ومُهلهل بن ربيعة...ويدل على حداثة الشعر، قولُ امرئ القيس بن حُجر:

إن بنى عوف ابتوا حسبا	ضايعة الدخولون إذ غدروا
أدوا إلى جارهم خفارتهم	ولم يضع بالمغيب من نصروا
لا حميرى وفى ولا عدى	ولا است غير يحكمها الثغر
أكن عوير وفى بزمته	لا قصير عابيه ولا عور

¹ - ميشيل فوكو، 1987، ص. 110

² - د/ ضياء الكعبي، 2015، ص. 143

فانظر، كم كان عمرُ رُزارةٍ وكم كان بين موت رُزارةٍ ومولد النبي عليه الصلاة والسلام؟ فإذا استظهرنا الشعر، وجدنا له إلى أن جاء الله بالإسلام خمسين ومائة عام، وإذا استظهرنا بغاية الاستظهار فصانتي عام.¹

ولعل هذه الفترة التي رسمها الجاحظ حيزاً لأولية الشعر العربي، ومن ثم حدودنا للعصر الجاهلي هي التي اكتملت في أوائلها خصائص اللغة العربية، <وتكامل فيها نشوء الخط العربي وتشكله تشكلاً تاماً>²، إضافة إلى أنها هي التي وعها التاريخ؛ لأن ما قبلها مجهول³

ويجدر بنا أن ننبه - هنا - إلى أن صفة الجاهلي الموسوم بها هذا العصر ليست من الجيل الذي هو ضد العلم، <جوانما هي مشتقة من الجيل بمعنى السفه والغضب والنزق، فهي تقابل كلمة الإسلام التي تدل على الخضوع والطاعة لله جل وعز وما ينطوي فيها من سلوك خلقي كريم. ودارت الكلمة في الذكر الحكيم والحديث النبوي والشعر الجاهلي بهذا المعنى من الحمية والطيش والغضب، ففي سورة البقرة: (قالوا أنتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين)...، وفي الحديث النبوي أن رسول صلى الله عليه وسلم قال لأبي ذر - وقد عبر رجلاً بأمه -: "إنك امرؤ فيك جاهلية". وفي معلقة عمر بن كلثوم التغلبي:

ألا لا يجهلن أحد علياً فجهل فوق جهل الجاهلينا⁴

إن هذا النص الذي دار حول كلمة "الجاهلي" التي نزع منها أنها أطلقت على هذا العصر مع حلول "النسق الناسخ" الذي هو الإسلام يساعد على تجلية ملامح نسق هذا العصر، ولكن كما استقرت في الذهنية الإسلامية، والتصور الإسلامي للناسخ... بيد أن هذا لا يعني أنه ليس لنسق هذا العصر - بما هو منظومة ذهنية وأخلاقية، و<مجموعة من العلاقات المترابطة والمنسجمة قابلة للانتقال من جيل إلى جيل...، لما لها من مرونة ومرجعية دلالية خاصة>⁵ - توصيفات أخرى، يمكن تلمسها في تلك الروح الجماعية التي تندغم فيها الذات الفردية وتذوب، منتظمة في تمامك اجتماعي من النادر أن يتحقق له نظير في نسق آخر، ومن هنا كان مديح هذا العصر - باستثناء أخرياته - خالياً - تماماً - من العيوب النسقية التي نراها تتلبس المديح في العصور

¹ - الجاحظ، ص. 23 - 24

² - د/ شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص. 39

³ - نفسه، ص. 38

⁴ - نفسه، ص. 39

⁵ - أ. د/ جمال مجناح، محاضرة

الأخرى؛ مما أوحى لأحد الدارسين بأن يقول: <حولا تكاد تجد في شعر المهلهل وامرئ القيس وطبقتهما مدحا مبنيا على الملق والمداهنة>¹

وإذا أردنا أن نستوضح نسق هذا العصر أكثر فإمكاننا أن نقرب من نصوصه المديحية، ونستطلقها حسبما نترأى لنا في التصور النسقي، وقبل أن نخوض غمار ذلك لا نرى غضاضة في أن نقول مع الدكتور شوقي ضيف: <كان شاعر المديح في العصر الجاهلي هو شاعر الجماعة المحدودة بحدود القبيلة، وكان لسانها الذي يشيد بزعمائها وأبطالها فيما يؤنون من حقوق مجتمعيها وما يقومون به من دفاع عنها وذود عن حماها، راسمين فيهم المثالية الخلقية التي يقدروا أفرادها حق قدرها. وبذلك كانت المدحة في نشأتها تربية قيومة وسيرة زكية وصوتا قويا يحفز إلى الدفاع عن حمى القبيلة ونضال أعدائها أحر ما يكون النضال>²

ولعل مما يساهم في تقريب مندوحة في هذا المقام أن نثبت قليلا عند امرئ القيس رائد الشعر الجاهلي إن لم نقل الشعر العربي عموما، فمتى يمدح هذا الشاعر؟ وبأي عين ينظر إلى ممدوحه؟ إن امرأ القيس يمدح مديحه الموجب ولا نقول (السلعي) هذه المرة، وإنما نقول: (المكافئ) عندما يشعر بالامتنان لشخص أو مجموعة قدم أو قدمت خدمة تقتضيها مصلحة الجماعة (القبيلة) وواجباتها، ومن ثم تستحق الإشادة في نظر الكل مثلما يستحق الذم من تتعين عليه ويتقاص عنها، وفي هذا السياق نجد امرأ القيس يقدم مديحا موجبا/ (مكافئا) للمعلّى أحد بني نيم بن ثعلبة؛ لأنه أجاره من المنذر بن ماء السماء الذي كان يتعقبه، ومعلوم أن مسألة الجوار في المجتمع الجاهلي ذات نفع عومي؛ لما لها من أهمية كبيرة في حياة الفرد والجماعة في بيئة تتهددها الأخطار، وينعدم فيها الأمان، يقول: امرؤ القيس:

كأنّي إذ نزلت على المعلّى	نزلت على البواذخ من شمام
فما ملك العراق على المعلّى	بمقدّر ولا الملك الشامي
أصمّد نشخاص ذي القرنين حتّى	تولى عارض الملك الهمام
أقر حشا امرئ القيس بن حجر	بنو نيم مصابيح الظلام ³

إن امرأ القيس - في هذه الأبيات - يبدو أنه قد استشعر الأمان، وأحسن أنه قد نجا من خطر تلك المطاردة اللعينة التي كانت تؤدي بحياته بعد أن راح ضحيتها رفقاؤه من أبناء أسرته

1 - د/ محمد التونجي، ص. 775

2 - د/ شوقي ضيف، فصول في الشعر ونقده، ص. 13

3 - امرؤ القيس، 2004، ص. 159

الذين ظفر بهم النعمان - وهم في رحلة صيد - فقتلهم بدم بارد، ومن هنا فلا مأخذ عليه لإرجاء مدح الموجب لهذا المعلى ولنقره بني تيم "مصاييح الظلام".

وإذا كان هذا المدح الموجب الذي قدمه امرؤ القيس - هنا - ليس ملعياً؛ بمعنى أنه غير ذي طابع تكسبي، فهذا جيد، ولكنه غير كاف لجعلنا نقول بأن هذه الأبيات خالية من "العيوب النسقية"؛ إذ هناك قيم "الشعر" وروحه المناققة، ومبالغاته المقيمة، ومجافاته للصنق والقصد... ولكن تشفع لها نقاوة الفطرة، وعفوية البداوة اللتان تطفحان من بين حروفها ومن تحت كلماتها...

وإذا استمرت مراقبتنا لامرئ القيس عبر نسق مدحي آخر هو النسق السالب¹ فنجد الانطباع ذاته يتكرر لدينا؛ فالرجل في جميع الأصعدة يتحرك من منظور اجتماعي تكاد تنعدم فيه الأنانية، فعندما يقدم على تفريغ النسق السالب² فوق شخص أو جماعة، فلا بد أن هناك خطأ ارتكبه هذا الشخص أو هذه الجماعة في حق الشاعر من النوع الذي لا نقره الأعراف لقبالية؛ لنأخذ - مثلاً - قوله:

ألا قبيح الله البراجم كلها	وجدد يربوعا وغفر دارما
وأثر بالملحاة آل مشاجع	رقاب إماء يقتنين المفارما
فما قاتلوا عن ربهم وربيبهم	ولا أذنوا جارا فوظعن سالما
ولا فعلوا فعل العوير بجاره	لدى باب هند إذ تجرد قائما ³

إنه "مدح سالب"، ولكنه ليس من النوع الفاحش الذي يفرط في تتبع العورات، ويسف في ذكر المساوي بل هو عفيف نظيف، والأهم من هذا أنه مبرر حسبما يمليه النسق الأخلاقي في المجتمع الجاهلي، وذلك أن هؤلاء القوم تقاعسوا عن نصرة "ربهم وربيبهم" (عم الشاعر عمرو بن حجر الذي كان في جوارهم) فما قاتلوا دونه، ولا أخبروه أنهم تخلوا عن "جاره" فيرحل قيل أن يلحق به العدو. وكل من يقرأ في تاريخ العرب القديم، وخاصة العصر الجاهلي يدرك أن "تمة الجوار" كانت تصل عندهم إلى درجة "التقديس" ومن يفرط فيها يعتبر ندلاً خائناً...

ومن الجدير بالذكر - هنا - أن تنبه على أن الأبيات - أعلاه - رغم عففتها وطهارتها اشتملت على "هنة نسقية" تشير إلى مضمهر نسقي يستهين بالمرأة ويستقذرها، وذلك في قوله: "رقاب إماء يقتنين المفارما"؛ فهذه العبارة المستهجنة يمكن اعتبارها بمثابة "الجملة الثقافية" التي تكتنز حملات ثقافية لا تنتهي؛ فهن نساء وإماء (رقبات) وموظفات في البيداء، ومخبرات على سلوك معين (يقتنين المفارما)، وهي كلها أمور تستدعي في ذهن الجاهلي الاحتقار والشمزاز والذل والانتقار...

1 - نفسه، ص. 160.

وإن ندع الصحبة مع امرئ القيس - في هذه الفقرة - قبل أن نورد له نموذجاً آخر يتعلق بمدح الحيوانات والأشياء، وفي هذا النموذج يقول الشاعر:

وخرق بعيد قد قطعت نياطه	على ذات لوث سهوة المشي مذعان
وغيث كالوان الفنا قد هبطته	تعاور فيه كل أوطف حنان
على هر كل يعطيك قبل مواله	أقائين جري غير كز ولا وان
كتيس الظباء الأعفر انضرجت له	عقاب تذللت من شماريخ تهلان
وخرق كجوف العير قعر مضلة	قطعت بسهم ساهم الوجه حسان
يدافع أطاف المطايا بركنه	كما مال غصن ناعم بين أغصان ¹

بيدي صاحبنا - في هذا النموذج - قدراً غير قليل من الانصهار في الطبيعة، والارتباط الحميمي بها، وتبدو مفردات الطبيعة محتشدة - بشكل كبير - في هذا النص القصير؛ إذ نجد الغيث والظباء والعقاب وشماريخ تهلان (الجبال) والفيافي... إضافة إلى الحيوانات المتأنسة التي تمثلها - هنا - الناقة والفرس؛ إنه تناغم ملفت للانتباه بين الطبيعة والإنسان، وهو معجب على كل حال...

إن امرئ القيس الذي اخترنا نماذج كعلامة دالة على ما ذهبنا إليه، هو - في الواقع - مجرد مثال يعكس طبيعة المديح في العصر الجاهلي، وهي طبيعة تتضح - كما رأينا - في خفوت العيوب النسقية² إلى درجة ما يفضل طغيان "النحن" العشائرية على الأنا³ الفردية؛ مما يكرس - إلى حد ما - نوعاً من الاستلاب القسري لحرية الأفراد يجدون متفصلاً عنه في مدح ذواتهم وإطرائها، كما نجد عند عنتره في قوله:

إن تغدفي دوني القناع فإنني	طوب بأخذ الفارس المسفلنم
أنشي علي بما علمت فإنني	سمح مخالفتي إذا لم أظلم
فإذا ظلمت فإن ظلمي باسل	مر مذاقته كطعم العلقم...
...فإذا شريت فإنني مستهلك	مالي وعرضي وأفر لم يكلم
وإذا صحت فما أقصر عن ندي	وكما علمت شمائلتي وتكرمي
وحليل غائبة تركت مجدلا	تمكو فريصته كشندق الأعلم
سبقت يداي له بعاجل طعنة	ورشاش نافذة كلون العندم
هلا سألت الخيل يا ابنه مالك	إن كنت جاهلة بما لم تعلمي...

¹ - نفسه، ص. 164

... يخبرك من شهيد الواقعة أنني أغشى الوعى وأعف عند المغنم¹

<التحليل الثقافي لبنيات هذه الأبيات يجلي للمتلقى ثقافة الشاعر الواعية بالأسس التي يقوم عليها نظام القبيلة في المجتمع الجاهلي في تعامله مع الفرد. ويأتي إحساس الشاعر باستلاب هذا النظام الجمعي لحريته من حيث النسب واللون مدخلا لتعريف الفكر النسقي الجمعي، وتحديد مدخلات التعامل معه>²، ومن ثم تعكس استراتيجية الحوار بين عنترة/ الفحل من جهة، وابنة مالك/ الأنثى من جهة أخرى <حقوقية الأنثى/ دونية الفحل>³؛ بسبب استلاب حرية هذا الأخير الناتج عن النسب واللون.

بقي أن نشير إلى أن المديح في بدايات العصر الجاهلي وأواسطه كان يحكمه ذلك النسق البدوي الفطري الذي يطبعه الصدق وتسمه العفوية، فكان المديح - من ثم - يتأسس على المكافأة والرد بالمثل - كما سبق أن بينا - غير أنه - في خلال ذلك - كان يجري نسق 'مخاتل' ذو طبيعة ملتوية وملوثة... وقد بدأ هذا النسق المخاتل بكشف عن وجهه مع زهير بن أبي سلمى الذي احترق تسليع الكلمة⁴ بشكل لا يخلو من رواسب حياء، و<حقيقة أخلاق وشيء من التقوى>⁵، ومع النابغة الذبياني والأعشى أزيح الستار الرقيق عن الوجه القبيح لهذا النسق وتم تسليع البلاغة بشكل لا موارية فيه ولا حياء، وهذا ما يشير إليه الغدامي بالقول: <حدث تطور ثقافي خطير في أواخر العصر الجاهلي تغير معه النسق الثقافي العربي... وتحولت النحن إلى الأنا، مثلما تحولت القيم من بعدها الإنساني إلى بعد ذاتي نفعي أناني، وتحول الخطاب الثقافي إلى خطاب كاذب ومنافق>⁶.

1 - حسين الزورني، 2002، ص. 255 - 258

2 - د/ يوسف طيمات، 2004، ص. 76

3 - نفسه، ص. 73

4 - نقصد بتسليع الكلمة جعلها كالبضاعة التي تباع (تعملى) لمن يدفع ثمنها ماليا بغض النظر عن استحقاقه لها

5 - نزار قباني، 1989، ص. 19

6 - د/ الغدامي، 2000، ص. 143

والآن بإمكاننا أن ننقل الحديث إلى الفقرة الموالية:

3 - في العصرين الإسلامي والأموي:

3 - 1 - صدر الإسلام:

إذا كان النسق في العصر الجاهلي ارتكز على النحن العشائرية، فإنه - في صدر الإسلام - تأسس على النحن أيضا، ولكن ليس بما هي عشيرة وقبيلة، إنما بما هي أمة ودولة ومجتمع؛ ولذلك حاول الإسلام أن يلغي من تركيبة هذا النسق الأبعاد المرتبطة ارتباطا حميميا بالولاء القبلي كالعصبية والمنافرات والمفاخرات، وكما يقول أحد الدارسين: <<كان العرب - في الجاهلية - يتفاضلون بالعصبية ويتفاخرون بالأنساب، فلما جاء الإسلام كان في جملة ما بذله من أحوالهم أنه جمع كلمتهم وصاروا بدا واحدة على اختلاف أنسابهم ومواطنهم، وبعد أن كان اليمني يفاخر الحجازي، والمضري يفاخر الحميري، ونحو ذلك من مفاخرات القبائل والبطون والأقحاذ، جاء الإسلام فجمعهم تحت راية واحدة باسم واحد هو الإسلام، فقال الرسول: "المسلمون إخوة"¹ وقال من خطبة ألقاها يوم فتح مكة: "يا معشر قريش إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظيها بالآباء، الناس من آدم وأدم من تراب" وقال من خطبة في حجة الوداع: "أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لأكم وأدم من تراب وأكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى">>² يمكننا أن نستشف من هذا الاهتمام، أن هناك معالم نسق جديد أخذت في التبلور، تبعا لتقدم الدين الجديد وانتشاره أفقيا وعموديا؛ الشيء الذي سمح للبعض أن يقول: <<إن ظهور الإسلام انقلاب ديني سياسي اجتماعي، ولا بد لكل انقلاب من آثار يخلقها في نفوس أصحابه وعقولهم، فيحدث تغييرا في آدابهم وعلومهم، والتغيير الذي أحدثه الإسلام في آداب الجاهلية يرجع إلى ثلاثة أوجه:

أولا: أنه أبطل بعض تلك الآداب

ثانيا: أنه نوع البعض الآخر

ثالثا: أنه أحدث آدابا جديدة لم تكن من قبل...>>³

وحسب هذا الدارس، فإن هذا الذي أبطله الإسلام من آداب الجاهلية يرجع إلى الكهانة وفروعها، والذي نوع فيه هو الشعر والخطابة، وأما الذي استحدثه استحداثا، فيمكن التمثيل له

1 - لم ألق على هذا الحديث ولكن معناه صحيح بطبيعة الحال إذ تؤكد الآية: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ) لحجرت الآية: 10

2 - جرجي زيدان، 2012، ص. 223

3 - نفسه، ص. 225

بالعلوم الشرعية واللسانية....¹ ولعل ما ذهب إليه هذا الدارس - هنا - لا يصدق على صدر الإسلام وإن كنا نستطيع قبوله في العصور التالية بعدما تبلورت الأنساق، وتقاطعت، وتولد بعضها من بعض، وإلا فمن <<الغلو أن نقول إن تعاليم الإسلام قد بلغت إلى كل نفس وأثرت في كل قلب حتى يكون تغيير العقلية العربية تاماً من كل وجه، فإن ذلك إن صدق على السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار الذين أسلموا قبل الفتح لا يصدق على من أسلم من بعده، ولا على الأعراب المتمردين - بطبيعتهم - على كل قيد من دين أو قانون أو سلطان، فكانوا لجفائهم وغلظ قلوبهم أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله>>²

حاول الإسلام - إذن - أن يبلور نسقاً متميزاً قائماً على الأخوة والمحبة والتسامح بعيداً عن الحمية والعصبية والنعرات العرقية والقوية الضيقة، ومن هنا كان رفضه لأي صوت يخرج على هذا النسق، من ذلك أن الطفيل بن عمرو الدوسي أتى <<النبي صلى الله عليه وسلم فعرض عليه الإسلام، فقال له: إني رجل شاعر، فسمع ما أقول: فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: هات، فقال:

لا والله الناس نألم حريمهم ولو حاربتنا منهيب وينو فهم
ولما يكن يوم تزول نجومه تطير به الركبان ذو نبا ضخم
أسلما على خسف ولست بخالد ومالي من واق إذا جاءني حتمي
فلا سلم حتى تحفز الناس خيفة ويصبح طير كائنات على لحم

فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: وأنا أقول فاستمع، ثم قال: "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم، قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد". ثم قرأ: "قل أعوذ برب الفلق". ودعاه إلى الإسلام فأسلم، وعاد إلى قومه>>³

إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم تعجبه من الطفيل تلك الأبيات التي تفوح منها رائحة العصبية الننتة، ولذلك دعاه إلى الاستماع إلى القرآن الكريم واختار له سورة التوحيد التي تعرض الفكرة المحورية للإسلام؛ هذه الفكرة التي تعتبر أنفذ السهام التي يوجهها الإسلام للنسق الجاهلي، بيد أن هذا لا يعني أن الإسلام استطاع القضاء النهائي على مختلف تجليات النسق الجاهلي، فقد بقيت رواسب من هذا النسق تتفاعل - إن لم نقل تتصارع - مع مركبات النسق الجديد، وهذا ما أدى بهذا الأخير إلى التصالح مع بعض هذه الرواسب النسقية؛ وخاصة تلك التي أفرزتها أخريات

¹ - نفسه، في نفس الموضع يتصرف

² - أحمد حسن الزيات، ص. 83

³ - أبو الفرج الأصفهاني، ص. 481

العصر الجاهلي، وتعني هنا "بيع المديح" فقد دفع الرسول صلى الله عليه وسلم ثمن منحة أمداها له كعب بن زهير،¹ ونفس الشيء فعله الخلفاء، «حريروا أن أعرابياً وقف على علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال: إن لي إليك حاجة رفعتها إلى الله قبل أن أرفعها إليك، فإن كنت قضيتها حمدت الله تعالى وشكرتك، وإن لم تقضها حمدت الله تعالى وعذرتك، فقال له علي: خط حاجتك في الأرض، فأني أرى الضر عليك، فكتب الأعرابي على الأرض إني فقير فقال له علي: يا فقير؛ ادفع إليّ حلتي الفلانية، فلما أخذها مثل بين يديه فقال:

كسوتني حلة تبلى محاسنها فسوف أكسوك من حسن الثنا حلاً
إن الثناء ليحيي ذكر صاحبه كالغيث يحيي نداء السهل والجبل
لا ترهد الدهر في عرف بدأت به فكل عيب سيجزى بالذي فعلا

فقال علي: يا فقير، أعطه خمسين ديناراً، أما الحلة فلمسألتك، وأما الدنانير فلأدبك»²
إنها "اللعبة" الثقافية ذاتها التي توثقت عراها - أيام المناظرة والغساسنة - بين المادح والممدوح، وإن بدت - في صدر الإسلام - كنسق كامن مضمحل ينادي على نفسه كلما أتيحت له الفرصة، وقد يقال - أيضاً - إن المساجلة التي دارت بين شعراء المشركين وشعراء المسلمين ما هي إلا عودة للنسق الجاهلي من خلال قيمة الثأوية والمضمرة في النسق الإسلامي الجديد، وإذا كانت النصوص تتناهل فيما بينها، فإن الأنساق هي الأخرى يتولد بعضها من بعض، ويهاجر أحدها في الآخر...
3 - 2 - العصر الأموي:

سبق أن ألمحنا - في الفقرة المتعلقة بالعصر الجاهلي - إلى أن الأنساق الثقافية تغيرت تغيراً ملحوظاً في أخريات هذا العصر؛ الشيء الذي ساهم في بلورة الخطاب الثقافي "المتسول" (النكسي)، ومر معنا أن الإسلام - بتعاليمه ومثله ورسائله الشمولية - كرس نسقاً مغايراً أو إبدالاً ثقافياً ذهب البعض إلى اعتباره (انقلاباً شاملاً) في مجالات متعددة، كما سلفت الإشارة إلى ذلك؛ غير أننا خلصنا إلى أن هذا النسق "المغاير" الذي أحدثه الإسلام ظل يستبطن ذلك المعطى "النسقي" الذي انتهى إليه العرب في أخريات عصرهم الجاهلي؛ مما جعل الثقافة/ السلعة لا تغيب عن أنظارنا - بشكل كامل - في صدر الإسلام (العهدين: النبوي والراشدي)

وهنا ونحن على أعتاب العهد الأموي نطل على الثقافة العربية من خلال أنساق المديح، فنجد النسق الإسلامي قد اختمر وتبلورت معالمه مستثمرة ما ترسب فيها من أنساق جاهلية (على

¹ - ابن الأثير، ص. 340، يتصرف

² - ابن رشيقي، ص. 4

النحو الذي استقرت عليه في أخريات العصر؛ حيث ظهر ما كان مضمرًا في المتن الثقافي أيام النبي صلى الله عليه وسلم، وخلفائه الراشدين، وتجلت ملامح نسق هجين ينطبع بطابع الإسلام ويعطن عن المضمر النسقي الذي اختزنه هذا الأخير من الموروث الجاهلي

ومما ضاعف هذه الهجنة أكثر >>أنه مع الفتوحات الإسلامية الكبيرة التي أحرزها المسلمون في العهد الراشدي وتمددت رفعتها في العهد الأموي دخلت أفواج هائلة من مختلف الأجناس البشرية تحت ظل الدولة الإسلامية وامتزجوا بالجنس العربي، وكان هذا الكم البشري الهائل - بطبيعة الحال - له عاداته وتقاليده ونظراته للحياة الغربية على المجتمع المضيق، والمختلفة والمتباينة فيما بينها؛ مما شكل صدمة للوعي العربي فبدأ يصوغ خطابه الثقافي في ضوء معطيات هذا المجتمع الهجين، طبعًا كان بإمكان العقيدة الإسلامية أن تخلق نوعًا من التناغم والانسجام في مجتمع كهذا لو كان يصدر عنها بشكل مخلص، ولكن هيبات. فالعصبية والتكالب على المصالح والابتعاد عن منهج الإسلام وطريقه... كل ذلك كان هو سيد الموقف>>¹

وقد انعكس ذلك - بشكل جلي - على أنساق المديح؛ فقد >>كثر المدح (النسق الموجب/ الملهي)، والتفاخر (مدح الذات)، والهجاء المقذع (النسق السالب) في شعر الإسلاميين (الأمويين)، لعلاقة هذه الأغراض بالأحزاب السياسية، وكثر الشعراء الغزلون الذين قصروا همهم على الغزل والتشبيب (مدح المرأة) لتأثير المندنية الجديدة في نفوسهم>>²

وهكذا وجد الخطاب الثقافي المتناقض طريقه إلى النفوس >>فعبيد الله بن قيس الرقيات القرشي كان يزيروا بكره الأمويين ويهجوهم، فلما قتل مصعب بن الزبير وأخوه عبد الله، انحاز إلى عبد الملك بن مروان فمدحه...، والفرزدق كان يتشيع لعلي وأبناء علي، ولكنه لم يستكف من مدح خلفاء بني أمية... وكذلك فعل الكميت...>>³

ومما يدل على تمحيز المديح للبيع "الوقح" - في هذا العصر - هذه القصة التي رواها ابن سلام قائلا: >>وسمعت الحارث بن محمد بن زياد، قال: كتب يزيد بن المهلب حين فتح جرجان، إلى أخيه مدركة أو مروان: أحمل الفرزدق ليقول في آثارنا، فإذا شخص فأعط أهله كذا وكذا. قال: أحصيه قال: عشرة آلاف درهم، فقال الفرزدق: انفعها إلي. قال: اشخص وأدفعها إلى أهلك. فأبى، وخرج وهو يقول:

1 - الشيخ ولد باباء، مقال

2 - بطرس البستاني، ص. 282

3 - نفسه، ص. 312

دعائي إلى جرجان والري دونه لأتوسه إنسي إذن لـ زور
لأتسي من آل المهلب دائرا بأعراضهم والدائرات تدور
سأبي وتلبي لي لي تميم وربما أبيت فلم يقدر علي أمير¹

يبدو أن الفرزدق امتنع عن المثل أمام المهلب في جرجان لامتناع هذا الأخير من الدفع المسبق؛ إنه الاتجار بالكلمة، والمساومة على الشاء الكاذب... ينخرط فيه الجميع من ماذح وممدوح ووسط، ولا يشفع للفرزدق هذا التعالي المفتعل الذي يختم به أبياته هذه؛ فهو ادعاء "شعري" لا مكان له في الواقع، وقد يكون من رواسب النسق الجاهلي المتأسس على التحن القبلية الذي يمثله الفرزدق - في هذا العصر - أقصى غايات التمثيل، على غرار قوله:

لنا حيث أفاق البرية تلنقي عديد الحصى والقسوري المختد
ومنا الذي لا يطق الناس عنده ولكن هو المستأن المتصف
تراهم قعودا حوله وعيونهم مكسرة أبصارها ما تصرف
وبيتان: بيت الله نحن ولاتيه وبيت بأعلى إيلياء مشرف
تري الناس ما سرنا يسرون خلفنا وإن نحن أو مانا إلى الناس وقفوا
ألوف ألوف من رجال ومن قنا وخيل كرعوان الجراد وحرثف
ولا عز إلا عزنا قاهر له ويسألنا النصف الذليل فننصف
وإن فتوا يوما ضرينا رؤوسهم على الدين حتى يقبل المؤلف²

هي - إذن - عودة النسق الجاهلي بضميره الجمعي المتكلم، ولكن بشكل "تحليلي" تسرب إلى هذا النسق من تفاعل الأنساق عموديا وأفقيا، وسيرويته عبر الزمن؛ حتى لم يعد محتفظا بأدنى درجة من صدق الفطرة وعفوية البداوة، وعلى حد قول أحد الدارسين، فإن «حتدمهم (الأمويين) في الحضارة أضعف فطرتهم، فخرجوا عن سداجة البدوي في جاهليته، وظهر على شعرهم ترف العصر ورخاؤه، وأثر انتقالهم من الخيام إلى القصور، واختلاطهم بعد الفتوحات بأبناء المذنيات القديمة كالفرس في العراق وفارس، والروم في الشام ومصر»³.

¹ - ابن سلام، ص. 46

² - أبو زيد القرشي، ص. 90

³ - بطرس البستاني، ص. 282

بقي لنا - ونحن نروم استجلاء تصور نسقي للمدح في الشعر العربي القديم - أن نتوقف عند الفقرة الموالية:

4 - في العصر العباسي:

ليس العصر العباسي عصرا واحدا، وإنما اصطلاح الدارسون علي توزيعه إلى أربعة عهود، على شاكلة ما يوضح لنا جرجي زيدان في هذا الاقتباس الذي يقول: <حققنا هذا العصر أو الدولة إلى أربعة أعصر لكل منها صفة مشتركة في السياسة والاجتماع والأدب يمتاز بها عن سواه... و... نريد هنا بيان الحكمة في ذلك التقسيم:

فالعصر الأول: (سنة 132 - 232 هـ) هو عصر الإسلام الذهبي من حيث السياسة والدولة، أو هو عصر الرشيد والمأمون والبرامكة، وقد بلغت فيه الدولة الإسلامية أوج مجدها، وفيه نشأت أكثر العلوم الإسلامية، ونقلت أهم العلوم النخيلة.

والثاني: (سنة 232 - 334 هـ) هو فترة بين العصرين الأول والثالث، اشتغل فيها رجال الدولة بأنفسهم عن نصرة رجال العلم والأدب.

والثالث: (سنة 334 - 447 هـ) هو عصر الإسلام الذهبي من حيث نضج العلم والأدب، ولا سيما اللغة وعلومها والتاريخ والجغرافيا، وفيه تعاصرت عدة دول تعاون ملوكها وأمراؤها ووزراؤها على الاشتغال بالعلم والأخذ بناصر العلماء.

والرابع: (سنة 447 - 656 هـ) فيه ظهرت ثمار العلوم ونضجت الموسوعات والمعاجم التاريخية والجغرافية وغيرها¹

ومع أنه لا يخفى ما في هذا التقسيم من مبالغة في ربط الأنواع والظواهر الأدبية بالتحويلات السياسية على نحو مباشر، فإنه يمكن القول إن النسق - في هذا العصر أو الأعصر، بما هو ذهنية عامة ومواضع أخلاقية ونظرة معينة للحياة - ظل يتسم بسمات ثابتة اكتسبها من التراكمات الثقافية والحضارية التي سبقت، والتي أثراها وعمقها بروافد ثقافية تسنت له من الترجمات النشطة التي أشرف عليها ملوك هذه الحقبة التي غطت خمسة قرون وتزيد، ناهيك عن الانصهار الاجتماعي العميق الذي أشرنا إلى بوانده في الفقرة السابقة.

ولعلنا - لتجلية ملامح هذا النسق أكثر - نحتاج إلى شهادة شاهد آخر من مؤرخي الأدب، وليكن هذه المرة أحمد حسن الزيات في قوله: <أما الدولة العباسية فقد اصطيفت بصيغة فارسية؛ لأن الفرس هم الذين أوجدوها وأبدوها، فاتخذت عاصمتها بغداد أقرب الأمصار إلى بلادهم، وأطلق

¹ - جرجي زيدان، 2012، ص. 382

الخلفاء أيدي الموالى في سياسة الدولة فاستقلوا بشؤونها، واستبدوا بأمورها، وكالوا للعرب من الحقارة والمهانة صاعا بصاع. فضعت العصبية العربية، وعلا صوت الشعوبية، ونشأ من ذلك دخول العناصر الفارسية والتركية والسريانية والرومية والبربرية في تكوين الدولة، وتمازجهم بالتزاوج والتناسل، واختلاط المدنية الآرية بالمدنية السامية، ولكل منهما لغة وأخلاق وعادات واعتقادات أثرت في الأخرى. ناهيك بما امتازت به هذه الدولة من إطلاق الحرية في الدين، وتعدد الفرق، وشيوع المقالات المختلفة في الإلحاد والسياسة، وتكاثر الجوارى والظلمان، والاسترسال في الخلاعة والمجون، والتأنق في الطعام واللباس، والتنافس في البناء والرياش»¹

إن الزيات - في هذا النص المقتضب الذي اقتبسناه منه - يشير إلى سمات وطوايع سياسية واجتماعية وفكرية، وسمت وطبعت هذا العصر الذي نخصه بالحديث في هذه الفقرة، ومن هنا بإمكاننا أن نقول تأسيسا على ذلك إن النسق - في هذا العصر - ليس بسيطا وشفافا كما عهدنا في العصر الجاهلي، وبشكل قريب من ذلك في العصر الإسلامي؛ بل هو نسق مركب ونو طبقات متعددة؛ بيد أن تركيبه وطبيعته لم تنشأ بين عشية وضحاها - كما يقال - وإنما أخذت طريقها عبر الزمن على شكل أنساق معارضة لا تستطيع للظهور العلني خوفا من الرقيب الثقافي، ولكن قدرتها على التستر في ثلالي "المتن" أتاح لها الكمون حتى تمتص من العناصر الثقافية ما تتقوى به، ويعينها لتتادي على نفسها عندما يحين الوقت، وتسمح الفرصة..

ويمكننا - هنا - أن نستأنس بالشهرستاني الذي يرى أن كل الملل والنحل والفرق والشبهات التي عرفها الإسلام في تاريخه الطويل، نشأت وتخلقت في العهد النبوي مع خصماء الدعوة من الكفار والمنافقين (أصحاب الخطاب المعارض)، يقول الشهرستاني: «حوكما قررنا أن الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أول الزمان، كذلك يمكن أن نقرر في زمان كل نبي ودور صاحب كل ملة وشريعة: أن شبهات أمته في آخر زمانه؛ ناشئة من شبهات خصماء أول زمانه من الكفار والملحدين وأكثرها من المنافقين، وإن خفي علينا ذلك في الأمم السالفة لتمادي الزمان، فلم يخف في هذه الأمة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي عليه الصلاة والسلام، إذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى، وشرعوا فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى، وسألوا عما منعوا من الخوض فيه، والسؤال عنه، وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدل فيه»²

¹ - أحمد حسن الزيات، ص. 211

² - الشهرستاني، 1975، ص. 21

تلك - إذن - هي جذور النسق؛ حسب رؤية الشهرستاني، وما يقال عن الأنساق التي تمثل "شبهات" يمكن أن يقال عن غيرها؛ فالقانون واحد والقاعدة مطردة، سوى أنه يحسن بنا أن ننزل إلى المديح، ونتفحص في نماذجها، وإن بشكل سريع؛ لنعرف مدى تجاوبها مع الأنساق الظاهرة والمضمرة في هذا العصر الذي يجسد - حسب باحثين - مرحلة النضج للعقل العربي، ومن ثم وجد هذا العقل <سبيلا للبحث، ومجالا للتفكير>¹

ولنتوقف مع أبي تمام بوصفه ممثل النسق؛ حتى لقد وصل هذا النسق عنده <خفي هيئته حدا لا يتحكم بالخطاب الرسمي فحسب، بل بالخطاب المعارض أيضا>²، يقول أبو تمام:

لا تنكري عطيل الكريم من الغنى	فالسبيل حرب للمكان العالي
وتنظري خيب الركاب بنصها	محبي الفريض إلى مميت المال
قد قلت وهي تنال من عرض الفلا	بملاطس في الوخد غير أوال
أحوامل الأثقال إنك في غد	بفناء أحمل منك للأثقال
لما بلغنا ساحة الحصن انقضى	عنا تعجرف دولة الإحمال
بسط الرجاء لنا برغم نوائب	كثرت بهن مصارع الأمال
أعلى عذاري الشعر إن مهورها	عند الكريم وإن رخصن غوالي
ترد الظنون به على تصديقها	ويحكم الأمال في الأموال
أضحى سمي أبيضك فبك مصدقا	بأجل فائدة وأيمن فال
ورأيتني فقلت نفسك مسيها	لي ثم جئت وما انتظرت سوالي
كالغيت ليس له، أريد غمامه	أو لم يرد، بد من التهطال ³

ظاهر هذا المقطع هو تثنين لفضيلة "الكرم"؛ حيث ينطلق الشاعر من إثباتها لنفسه، ثم يجهد نفسه - بوسائل لغوية متعددة - في إلصاقها بمدحها، وإذا كان هذا هو ظاهر الخطاب، فإن مضمرة وباطنه هو استكثار العطاء، من حيث كون الكرم فاعلية اجتماعية وأخلاقية تدعو إلى العطاء وتكرسه، غير أنه - هنا مجرد من معناه، ومفرغ من محتواه؛ فاللغة لم تعد دوالا حية تشير إلى مدلولات موجودة على الأرض، وإنما أصبحت ألفاظا ميتة عالقة في الهوى يستعملها السيد الشاعر بطريقة "شعرية" لا تحقق لها في واقع الناس، ولا في حياتهم ومن هذا المنطلق أمكننا أن

1 - أحمد حسن الزيات، ص. 210

2 - د/ الغدامي، 2000، ص. 177

3 - أبو تمام، 2014، ص. 280 - 281

نتحدث عن تحول جذري في المنظومة الأخلاقية العربية، تبعاً لزيغ "الذال اللغوي" الذي يشير إليها، فالتحول >حفي مدلول قيمة الكرم لم يكن تحولاً في مفردة أخلاقية، بل إنه تحول في منظومة القيم العربية كلها؛ ذلك لأن الكرم قيمة مركزية يعتمد عليها النظام الأخلاقي العربي، وتتمركز حولها المنظومة الأخلاقية العربية، ولذا فإن أي تغيير يحدث في مفهوم الكرم سوف يمس النظام الذهني والنظام المسلكي للذات العربية. فالكرم هو لب العلاقة بين الذات والآخر، وهو ضابط السلوك بين الإنسان والإنسان، في الموقف من الغريب والمحتاج والضعيف، وفي الساحة والأريحية النفسية وقبول الآخر، وفي حس الأمان والتأمين والتواصل الإنساني غير النفعي. وإذا ما جرى تغيير في مدلول الكرم كفعل وكتصور فإن هذا التغير سيؤثر سلباً على كل ما يتعلق بعلاقة الذات مع الآخر، وعلى المعنى الإنساني في العلاقات البشرية، وهذا ما حدث فعلاً، مذ حل البديل الشعري بنسق الرغبة والرغبة، وصار الكرم الفحولي كقيمة سلبية، يتولد عنها كائن ثقافي غير إنساني وغير تسامحي، مصطبغ بالصبغة النسقية، وموهل لأن يصبغ الخطاب الثقافي كله بهذه الصبغة، وهذا ما حدث فعلاً. وتغيرت علاقة الفرد بالفرد لتخضع لقانون الرغبة والرغبة، تبعاً للنسق الثقافي الذي منته ثقافة المدائح<>¹

وإذا انتقلنا مع أبي تمام في نسق آخر من أنساقه المديحية، وليكن مدح الذات، وجنناه يمثل "الأنا الفحولية" ويجسدها أبلغ تمثيل وأكمل تجسيد؛ لنستمع إليه وهو يقول:

طلبته أيام وطالب مثله	أخرى فأصبح طالبا ومطلوبا
هي عزمة كالسيف إلا أنها	جلت لأسباب الزمان قضوبا
خطبت خطوب الدهر منه خطة	تجت عليه تجاريا ونكوبا
صرمت حبال الدهر منه صرمة	تركت بقلب الدائيات وجوبا
ولرما استبكته نكبة حاد	نكات بباطن صفحته ندوبا
لا أنه خذاته أسباب الغنى	أوراح من سلب الملوك سلبا
لكنه عجب وليس بمعجب	أن شام من حكم الزمان عجبا
يوما بمنقطع الشروق مقامه	ويقيم يوما بالغروب غريبا ²

يبلور أبو تمام مدحه لذاته في هذه الأبيات، من خلال ثنائية الشاعر والدهر، وهو في الظاهر من القول يشكو مصائب الدهر وخطوبه ونكباته، ويتبرم منها، دون أن يتسى أن ينوه بذاته

¹ - د/ الفلامي، 2000، ص. 152 - 153

² - أبو تمام، 2014، ص. 624 - 625

طبعاً، أما إذا نحن غصنا على مضمونها (الآبيات) فنجد ذاتاً "فحولية" طامحة، لا تقيم وزناً للآخرين، ولا تجد من تقتنع به ندا ونظيراً وخصماً مكافئاً إلا الدهر الذي هو فوق الناس ومتعال عليهم، وحكمه ماض على الجميع لا يستطيع أحد أن يقف في وجهه؛ أليس هو القدر ذاته؟ لكن أبا تمام "الفحل" يستطيع - حسبما توحى به هذه الآبيات - أن يقول لا للدهر؛ أليس هو القاتل: هي عزيمة كالسيف إلا أنها جعلت لأسباب الزمان فضوياً

إنها الذات "الفحولية" الشعرية التي تتعالى على المنطق والمعقول والمألوف، وربما كان للأساق الثقافية التي كانت في الأصل أساقفاً معارضة دورها في خلق مثل هذا الخطاب "التفحيلي" المارق من الدين والعقل...

وحري بنا ألا ننهي هذه الفقرة قبل أن نأتي بنموذج آخر من النسق السالب الذي اعتبره أحد رواد النقد الثقافي يمثل "النواة النسقية" للنسق الموجب/ السلبي، أو حسب تعبيره المدح والهجاء،¹ يقول أبو تمام مرة أخرى:

عياش يا ذا البخل والتصريد	وسلالة التضييق والتكريد
البرد يقتل والكزاز يدون ما	أحكمته من شدة التبريد
لؤم تدين بحلوه ويمره	فكأنه جزء من التوحيد...
... ما كان خبرني القياس بباطل	عنكم ولكن جرت في التقليد
فطرحت في طمعي بدا أخرجتها	من طاعة التوفيق والتسديد
ورجوت نائلكم رجاءكم العلا	بذكر العجبان والبعثيد
ونسيت مسوء فعالمكم نسيانكم	أس بكم في كورة البشروود ²

يظهر من عرض أبي تمام لمديحه السالب الذي يستهدف به عياشاً في هذه الآبيات، أن الشاعر قصده بالمدح الموجب/ السلبي، ولكنه خيب أمله فلم يعطه، ولذلك يكون اللؤم المعير به هنا هو لؤم "شعري" لا تحقق له إلا من قبيل أنه لم يصل الشاعر، وإن كان عطاؤه مبدولاً بكثرة وسخاء لمن يستحقه من الفقراء والمحتاجين، ومن هنا فمن الواضح أن ما قلناه - سابقاً - عن الكرم كقيمة أخلاقية تشوهت مع الشعر خاصة في هذا العصر، يصدق - بحذاقيره - على اللؤم هنا؛ إذ هو "قيمة" غير مرغوب فيها أخلاقياً؛ لما لها من تداعيات سلبية على المجتمع، ولكن اللؤم

¹ - د/ الغمامي، ص. 162 بتصرف

² - أبو تمام، 2014، ص. 420 - 421

الذي يتحدث عنه الشعراء شيء آخر فهو لا يظال إلا الشعراء - وحدهم على فرض أنه طالعهم -
ومن ثم فليست له أبعاد اجتماعية

المصادر والمراجع

أولا المعاجم:

ابن منظور: لسان العرب، دار الصادر بيروت، لا تاريخ

د/ محمد التونجي: المعجم المفصل لألفاظ الأدب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1999

ثانيا: المصادر:

ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج: 1، من إصدارات موقع الوراق

ابن رشيقي: العمدة، إصدار الموقع السابق

ابن سلام: طبقات فحول الشعراء من إصدار نفس الموقع

أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج: 3، إصدار نفس الموقع

أبو تمام: الديوان، تحقيق: محمد خدّاش، دار الغد الجديد، 2014

أبو زيد القرشي: جمهرة أشعار العرب، إصدار موقع الوراق

امرؤ القيس: الديوان.

قدامة بن جعفر: نقد الشعر، الوراق

ثانيا الكتب والدراسات المختلفة:

مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004

أ، د/ جمال مجناح: الأنساق الثقافية المضمرة وقضايا الهامش، درس 2 و 3 في شكل مقال منشور

في صيغة pdf

أحمد حسن الزيات: تاريخ الأدب العربي، دار نهضة مصر، القاهرة - القاهرة

بطرس البستاني: أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، دار الجيل، بيروت

الجاحظ: الحيوان، موقع الوراق

جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012

حسين بن أحمد بن حسين الزوزني: المعلقة السبع، دار إحياء التراث العربي، 2002

د/ شوقي ضيف: العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، وفصول في الشعر ونقده، دار

المعارف، بلا تاريخ

د/ ضياء الكعبي: السرد العربي القديم، الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2015

د/ عبد الله الغدامي: النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000

د/ يوسف عليمات: جماليات التحليل الثقافي: الشعر الجاهلي نموذجا، وزارة الثقافة، عمان، 2004
الشهرستاني: المثل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1975،
المجلد الأول

الشيخ ولد باباه: ملاحظات على هامش الثقافة العربية، ح: 1، موقع موريتانيا الآن
ميشال فوكو: حفریات المعرفة، ترجمة سالم يقوت المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1987
نزار قباني: قالت لي السمراء، منشورات نزار قباني، 1989

الحوارية الروائية: بين سوسيوولوجيا النص السردي وتعدديته اللسانية

مع التطبيق على بعض نصوص المدونة الروائية لأحمدو بن عبد القادر

أحمدو بن كعيد

مدرسة الدكتوراه: النص والمناهج

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة واکشوط العصرية

مقدمة

يهدف هذا المقال إلى الكشف عن دور الحوار والاحتكاك بين شخصيات النصوص السردية المدروسة، وتوزع شبكات الأصوات المنبثقة عبر قنوات الحوار المختلفة، مع محاولة فهم كيف تتوقع هذه الأصوات داخل برنامج السرد العام، لتصب في نهاية المطاف، وعبر إبدالات تفاعلاتها الثنائية والجماعية، في رؤية النص الروائي لعالمه الخارجي، وهو في حالة حوار ضمنى مفتوح مع سياقه الداخلي. فمثل هذا الفهم سيساعدنا على إدراج المدونة المدروسة في بنيتها السوسيو - تاريخية العامة. وذلك باعتبار التعددية إن هي إلا نتيجة لاختراق النص الروائي من قبل لهجات مجتمعتها الحاضر لها، باعتبار تلك اللهجات استحضارا لفئاته النمطية، وكل ما يقوم به الكاتب إنما هو مسرحة لتلك اللهجات (الأصوات) لتبني دالا كبيرا (الرواية) المشرع على كل التأويلات.

توطئة

في البداية نرى أنه من المهم في سياق هذا المبحث أن نشير إلى التداخل فنيا ودلاليا ما بين الصوت وبين الشخصية، ويمكن اعتبار الصوت (الحوار) نوعا من التعبير لهذه الشخصية، والسماح لها بأن تتشكل تدريجيا في النمو المبني genre للنص الروائي، فهو إذن داخل في حزمة المحددات النصية التي ترسم على مدار السرد السمات الاجتماعية والنفسية والإيديولوجية لمكونات البنية الممتلئة لهذا النص الروائي. في هذه المصادرة تمثل حجر الزاوية في منهجية التعامل مع موضوع البحث، باعتبار أن الشخصية/ الصوت/ اللهجة هي المفاتيح الإجرائية، التي ستساعدنا على مقارنة مضامين المدونة الروائية فيما وتفسيرا في إطار بعدها البنوي التكويني. فهناك نقاط تماس كثيرة في ممارسة النص بين المشتغلين في سوسيوولوجيا النص أمثال جورج لوكاش ولوسيان جولدمان وبير زيمان وبين المنهج الجواني عند ميخائيل باختين المتمحور حول التعددية اللسانية للأثر الأدبي.

1- التعددية اللسانية: عبر تجليات الأصوات الاجتماعية

وفي هذا الأفق المقارب لعلاقة الثلاث الشخصية/الحوار/السمة يستأنس جورج لوكاش بحوارية أفلاطون لتجلية أبعاد جدلية العلاقة ما بين الشكل الفني (الحوار) وبين المضامين الفكرية المتولدة عنه: "لا تكين" مآدبة" أفلاطون بفعالها الباقي على مر الأجيال إطلاقاً لمضمونها الفكري فحسب. إن نضارة هذا الحوار ترجع (بخلاف حوارات أخرى كثيرة ثبت فيها أفلاطون على الأقل أجزاء من نظامه هامة بنفس الدرجة) إلى أن هنا جملة من الأشخاص الهامين مثل سقراط والسبيداس وأرسطوفان وكثيرين غيرهم يمثلون أمامنا في خصوصيتهم الفردية الحية، وإلى أن هذا الحوار لا يقدم لنا أفكاراً فحسب بل شخصيات يمكن أن تستعاد معايشتها. . . . إن أفلاطون فنان كبير استطاع عرض ظاهرة أشخاصه ومحيطهم ببراعة تشكيلية يونانية الأصالة. . . . وكثيرون من مقلدي الحوارات الأفلاطونية ساروا على هذا المنوال، غير أننا لا نجد لديهم أي أثر لهذا التألق بالحياة.¹ من الدال عند قراءة هذا النص أن جورج لوكاش يلح على التنبيه إلى خطورة أن يهتم الكاتب، فحسب، بتأدية الأفكار بتقنية الحوار، لأن ذلك قد يؤدي إلى عزل الأشخاص عن محيطهم المعيش وإفراغهم من بعدهم التمثيلي لهذا المحيط، فهمة الكاتب الروائي تتغيا مقاصد متعددة؛ من ضمنها التصوير الحي لعالم الناس في مكوناته المختلفة، وتمرير رسائل عديدة تاريخية، إيديولوجية، وفلسفية . . . الخ.

ويعتبر مبحث حوارية النص من أبرز مساهمات الناقد الروسي ميخائيل باختين؛ إذ حاول من خلاله أن يعرف بالرواية كنص متعدد الأصوات، فقد مكّنه هذا المسلك النقدي من التمتع على منتصف المسافة ما بين البعد الفني للأدبي والبعد الاجتماعي المودلج لدراسته، وهو بذلك يحاول أن يوفق بين التزامه الإيديولوجي كناقد ماركسي يعيش في ظل النظام الشيوعي وبين التزامه كناقد أدبي. فقد عمل على تجاوز ثنائية الشكل والمضمون، التي كانت تشطر الساحة الأدبية إلى تيارين؛ أحدهما يبحث في المظهر الشكلي للأدبي (الشكلايون الروس، البنيوية الشكلية خصوصاً مع النقاد الفرنسيين)، أما الآخر فيشتغل على مضامين النص الأدبي (اتجاهات النقد الإيديولوجي الماركسي، ويمتدنى من ذلك البنيوية التكوينية التي حاولت التوفيق بين التيارين الشكلي والمضموني)، وهو ما يوضحه بجلاء النص التالي:

"أمام هذين الموقفين - التيارين اتخذ باختين موقفاً مغايراً ومتجاوزاً لهما إذ رفض ذلك التصور الشكلي الذي يختزل النص في تقنياته وأساليبه وبناء الوظيفة - الداخلية، مثلاً رفض

¹ لوكاش جورج، دراسات في الواقعية، ترجمة نايف بلوز، 1985، ص: 23

التصور الآخر الذي يختزل النص الأدبي في "مراوئته" ووظيفته الأيديولوجية كما لو كان "وثيقة" محسنة الصياغة فحسب. وميرر رفضه أن كلا الطرفين "يشين" النص الأدبي بذلك الاختزال تحدياً، والأخطر من هذا أن كليهما يصدر عن توهم امتلاك الحقيقة "العلمية" أو "الموضوعية" من قبل النقد.¹

لقد حاول باختين أن يتغلب على هذه الثنائية بوضع النص تحت حمام "مقارباتي شامل" (اللسانيات، وفقه اللغة، والدراسات الأدبية، واجتماعيات النص... .). لقد استند باختين إلى مصادر متعددة، وكان القاسم المشترك بينها رفض "الإملاء الماركسي في مجال سوسولوجيا الأدب"، والانفتاح أكثر على الكتابات الغربية المتأثرة باللسانيات النيوية والاتجاهات السيميوطيقية الجديدة وسوسولوجيا النص الأدبي "المعتلة"، مما عرضه لاضطهاد السلطة الماركسية، على الرغم من ممارسته أسلوب النقية من خلال الكتابة بالأسماء المستعارة.

1-1- التعددية اللسانية: الاصطلاح والسياقات النقدية

من الصعب اقتراح تعريف للتعددية اللسانية في المقاربة الباختيوية، فقد قادته دراسته لدرستيفسكي إلى اكتشاف مميزات الرواية الحديثة التي قادت إليها تجربة هذا الكاتب الروائي الروسي، في قدرته على المزج بين مستويات مختلفة من المرد والشخصيات والخلفيات الأيديولوجية، وهذا كله حدا به إلى أن يهتم عند دراسته لهذا النوع الأدبي، بأبعاد لسانية وتواصلية، والحفر في مكونات نصية الرواية من خلال طابعها التقاضي التعددي، بالإضافة إلى تناوله ضمن سوسولوجيا النص الروائي وحمولاته الأيديولوجية. كما أنه استخدم مفاهيم متعددة مثل الحوارية dialogisme، والتعددية اللسانية والتعددية الصوتية، وكلها اصطلاحات تحيل إلى وجود لهجات اجتماعية مرتبطة بالبيئات، والطبقات، والبعد الأيديولوجي المرتبط بروية العالم، ومستويات الوعي المتمظهر في النص الروائي، كما تحدث كذلك عن أشكال تتداخل وعي الشخصيات ولهجاتها، من خلال مصطلح التهجين Hybridation، كسرد يجمع بشكل حوارى، بين وعين لشخصيتين داخل المقطع السردى الواحد، إنه "مزج لغتين اجتماعيتين داخل ملفوظ واحد، وهو أيضا التقاء وعين لسانيين مفصولين بحقبة زمنية، ويفارق اجتماعي، أو بهما معا، داخل ساحة ذلك الملفوظ"²، كما تناوله بعض النقاد تحت مسمى السرد الحوارى Narration dialogique، وفي إطار المصطلح

¹ ابن سعيد الزهراني معجب، نحو التلقي الحوارى، 2002، ص: 6

² باختين ميخائيل، الخطاب الروائى، ترجمة: محمد يرادة، 2009، ص: 222

الأخير يعرفه جيرالد برنس¹ "سرد يتميز بتفاعل عدة أصوات، وعدة أشكال للوعي، أو وجهات نظر حول العالم، لا توجد إحداها أو تكون متوقفة (تكون لها هيمنة أكبر) على الأخريات".²

من الواضح أن هذه التعريف بالغ الاختزال، ولعل ذلك يعود إلى صعوبة استيعاب كل العناصر التي يحشدها باختين في مقارنته التعددية للنص الروائي، فباختين يعرف ممارسة بمنهج النقدي فيما هو يعرف بخصوصية الرواية الحديثة، وفي سياق ذلك يقرر: "إن الرواية هي النوع الاجتماعي للغات، وأحياناً للغات والأصوات الفردية، تنوعاً منظماً أدبياً".³

وفي الواقع، فإن هذه النظرية تستقي أسسها من مصادر متعددة لسانية وسوسولوجية. وحول هذه الروافد التنظيرية كتب محمد برادة في مقدمته لترجمة كتاب تودوروف: "نقد النقد" ما يلي مؤكداً أن: "طرح باختين لنظرية الرواية" يمثل في تاريخ نظريات الرواية قطيعة إبستمولوجية لا جدال حولها"، كما لا يجهل أنه قارب الرواية بعيداً عن مقولات ربطها بـ "الطبقة البرجوازية" بما أنه "يتخذ من اللغة حجر الزاوية عندما يقرأ تاريخها (الرواية) ويعيد تأويله".

مع هذا يعود قيلج على أننا "نجد تعريفات أخرى يلتقي فيها (باختين) مع منظرين آخرين سبقوه (هيجل، الرومانسيون الألمان، لوكاش)، وأهمية الإلحاح على هذا الجانب يمكن أن تولد بعداً نقدياً حوارياً في قراءتنا لباختين اليوم. فمن منظور تاريخي - تعاقبي يمكن القول بأن باختين لم يكن يحاور نص نستوفسكي "الحواري" فقط وإنما كان يتفاعل "حوارياً" مع مرجعية كاملة سبق وأن قلنا إنها ماثلة في "الفكر الألماني".

إن باختين يدخل إلى تعددية أصوات الرواية من خلال تعددية لهجاتها، المطبوعة بسمات لغاتها المحلية، وهي سمات تنسدها إلى سياقاتها الاجتماعية الحاف، وهي كشفرات لسانية/رمزية تقرض قدرة المتلقي على تفكيك هذه اللهجات/الرمز والنفاذ عبر ذلك إلى مدلولات ها الخطابية.

فهناك حوارية أفقية على مستوى مكونات البنية الممثلة للنص *actorielles structures*، وكذلك بين النص وسياقه السوسيو- تاريخي، ولكن هناك أيضاً حوارية عمودية ما بين هذه البنية السطحية الممثلة للنص وبين بنيته العاملة العميقة *structures actanciennes profondes*، وهو ما يسمح لها أن تقوم، من خلال تيماتها *ses thèmes* وإحالاتها اللسانية بدور حوار "خطابي" ما بين اللبث/الكاتب وبين المتلقي/القارئ.

¹ برنس جيرالد، قاموس السرديات، ترجمة السيد إمام، 2003، ص 44

² ابن سعيد الزهراني معجب، نحو التلقي الحوارية، 2002، ص: 29

2.1- التعددية اللسانية: التناص والإيديولوجيا

إن هذه المقاربة الحوارية عند باختين لتعددية الرواية يترتب عليها أنه في نهاية العملية التواصلية تتكشف مواقف الكاتب ورواه الإيديولوجية. وهو ما يمكن أن نقدم له على سبيل المثال حوارية شخصيات بوبكر وديلول وطلالينا في رواية "الخير المجهول"، وارتباطها بتيارات موجهة ضمناً لتمثيل الأنماط الاجتماعية المتفاعلة في فضاء النص الروائي، أما وجهة نظر الكاتب فقد أطلقت "فنياً" من خلال تبنيه لنظرة المجتمع لنفسه من خلال لغاته بتسمياتها الطبقيّة (حسان، الزوايا، زناقة)، كما تمت إزاحة الستار عنها "بنائياً" عبر المصائر التي انتهت إليها المواجهة بين الفئات المذكورة.

وفي إطار هذا البعد الحوارى الإيديولوجى، يفرق باختين تاريخياً وجغرافياً بين الأدب الروائى المعبر عن الصراع الطبقي في الغرب، حيث وصل التمايز الإيديولوجى المرتبط بالمصالح إلى ذروته التطورية، وبين الوعى الطبقي في الدول السائرة في طريق النمو، حيث يتم الصراع المرتبط بالوعى الإيديولوجى بين فقراء وأغنياء، كما هو الحال مع مجتمع المدونة المدروسة، فنقرأ لباختين في هذا الموضوع التصنيف التالى:

"أما الصراع الإيديولوجى في البلدان المختلفة فيتجلى بين طبقات معنوية، أي بين شرائح اجتماعية لم تتبلور سيميائياً الطبقيّة بعد. وهذا الصراع من الناحية الواقعية صراع بين الأغنياء والفقراء، ما لم يستقر في توازن اجتماعى يحدد المصالح الاقتصادية ويجسد الطبقات كمقولة واقعية وليست مقولة اسمية فقط".¹

ومن ما تقدم، يتضح أن للرهان المنوط بأبعاد هذه الحوارية التداولية يتمثل في الكشف عن مختلف الجوانب التي يحيل عليها الأثر الأدبى، وهو يبني شكله الدال فنياً، ويميط اللثام عن مضامينه الاجتماعية والتاريخية، وعن تموقع رواته وشخصياته. هذه التعددية في لغات النص كشكل فنى حائل لتعدديته "التناصية" هو ما رام النص التالى النقاط والتعبير عنه:

"لقد رأينا أن التعددية اللسانية الاجتماعية، ومفهوم تنوع لغات العالم والمجتمع، التي تقوم بمسرحية التيمات الروائية، يمكن أن ندخل إلى الرواية، إما على شكل قوالب أسلوبية غزل، ولكنها ضخمة بصور قوليتها المتحدثة عن لغات الأجسام، المهن، الخ، وإما كصور مجسدة لمؤلف مفترض، لساردين، لشخصيات، في النهاية. فالقارئ لا يمتلك لغة واحدة وموحدة، وتعتبر عن سداجة (أو اصطلاحاً) غير قابلة للاعتراض وقطعية الدلالة. فلقد سبق أن تلقاها طبقاتية ومنقسمة

¹ العيسوي شاكر، في بعض المفاهيم والأفكار، 1996، ص: 68

إلى لغات مختلفة. ولهذا السبب، وحتى لو بقيت هذه التعددية اللسانية خارج الرواية، وحتى لو عبر الكاتب بلغة واحدة، مثبتة تماما (بدون مسافة، وبدون انزياح، أو تحفظات) فهو يعلم أن هذه اللغة ليست لها نفس الدلالة عند الكل، أو غير قابلة للاعتراض، إنها ترن وسط تعدديتها اللسانية. وهكذا نخلص إلى القول إن التعددية اللسانية للرواية أو تعددية أصواتها، أو طرق استدعاء شخصياتها إلى ركح النص الروائي بكل حمولتهم السميوية - تاريخية، إنما هي مفارقة نقدية، دافعيها الرئيس الاقتراب أكثر إلى الخصوصية تعددية الإنتاجية الأدبية، التي يتشكل في فضائها جسم النص الروائي، ويسعى عبرها الكاتب إلى خلق نوافذ سميوية دلالية وأسلوبية، تسمح بالتمفصل مع قطب التلقي فهما وتفسيراً.

ربما يكون من المفيد الإشارة إلى أن قدرة الكاتب على التحكم في بناء الكتل السردية للنص الروائي وبنيتها، وصولاً إلى اكتمال الهيكل العام للمتن الروائي، يرتبط بقدرة الكاتب على توزيع الأدوار الحكائية، واستخدام صيغ السرد المناسبة، وتحديد المسافة الضمنية بين كل من أطراف الثالوث المؤلف/ السارد/ الشخصية، وترتبط هذه "التوزيعة السردية" لأصوات المتن الروائي بأحد أبرز الملامح الفنية في الرواية العربية، التي سماها محمد نجيب التلاوي روايات الأصوات العربية: "رواية الأصوات لم تعد مشغولة بتأكيد الثوابت القيمة في المجتمع قدر تركيزها على إعادة توزيع الأضواء على الثبرات الصوتية المتباينة بين القيم الثابتة والأخرى المتحولة في المجتمع، وهو أمر استتبع طريقة بنائية خاصة تتأبى على البطولة الفردية والنهاية المحددة".¹

تقوم هندسة توزيع الأصوات داخل المتن الروائي تارة على الشكل التناوبي - التعاقبي، من خلال وصلات سردية تسند لكل من الشخصيات الرئيسة (كأصوات مجموعات أزناكه (أولاد احميدان) وحسان (أولاد اسويلم) والزوايا (أولاد عبد الرحمن) (القبر المجهول)، وحزمة الأصوات الواردة في الأسماء المتغيرة: عبد الصمد، عبداتي، سيفيل بوجناح . . .)، أو على الشكل الحوارية بين طرفين من الأصوات الرئيسة، أو داخل الفضة الواحدة (حوارية أولاد احميدان مع العرافة وحوارية بويكر ولد عثمان مع زوجه، والحوارية الجدلية التي دارت في مسجد أهل عبد الرحمن).

يمكن القول إن الظلال الاجتماعية والإيديولوجية للأصوات داخل الرواية تختلف بحسب النوع الأدبي الذي تنتمي إليه هذه الرواية (الرواية التاريخية والاجتماعية والفلسفية)، فـ "الأدبية السردية" توجه المؤلف إلى بناء علاقات مختلفة بين الأصوات وإحداثيات محيطها الخارجي

¹ التلاوي محمد نجيب، وجهة النظر في روايات الأصوات العربية، 2000. ص: 8

وتوضيحا لذلك نجد الحوار في القبر المجهول يتعقد حول الصراع العسكري الدائر في الفضاء القبلي. وعلى هامش ذلك يتولد شكلان من الحوار، يمكن بسطهما تحت النموذجين التاليين.

- الحوار الأفقي:

يجري هذا الحوار داخل النمط الاجتماعي الواحد أو بين نمطين مختلفين اجتماعيا، مع تلويحه بالمحددات الخاصة لتلك الأصوات. ففي فضاء أهل احميدان (أزناكه / الرعاة) يدور جدل حول قراءة المؤشرات الفيزيائية للمناخ واستشراف المستقبل (وهذا الأخير ترتبط به حياة المجتمع البدوي الرعوي)، ويفترض السارد لهذا الحوار ثنائية المرجعية الدينية الممثلة بالكزانه (العرافة)، والمرجعية المعرفة الطبيعية التي يصدر عنها ديلول في استشرافه لظواهر الطبيعة.

نقول العرافة: "ثلاثة أشياء لا يعرفها إلا الله الجنين في بطن أمه هل هو ذكر أم أنثى؟ المطر متى سينزل؟ ومتى وأين سيموت الإنسان؟"

فينطلق صوت من الجانب الآخر: "هل رأيت يا ديلول كيف يوضح جواب العرافة مدى جهلك؟!... المطر... الخريف سيأتي هذا العام قبل أوانه! لعنك الله من ثرثار جاهل".

ديلول: "نحن في الجهل سواء، إن لم تكن أجهل مني يا حمار النار... ها ها ها...!"
صوت آخر يوجه الحديث إلى ديلول: "وأنت لماذا أصررت الليلة على أن تتمسك بزعمك القائل إن الغيث سيأتي قبل إياه؟!"

ديلول: "سمعنا فقط ممن سبقونا للحياة، يروون عن سبقوهم، أن الرياح الندية عندما تحمل الحصى - طاردة ريح الشمال، في فصل الصيف - دلائل المطر... وتجارينا مع الحياة تبرر صدق دعواهم".¹

وتظهر الشحنة الإيديولوجية في هذه الحوارية محمولة على الدال (الجهل)، كوسم ثقافي محيل على هوية هذه الفئة من زاوية الآخر. فالوضعية الوجودية لهذه الفئة الاجتماعية تتحدد حسب الأطروحة السارترية² في العلاقة بالآخر كنوع من النفي، يتحول فيه الوسم الاجتماعي إلى وصمة stigmatisate مؤشرة على تنني المرتبة الاجتماعية.

وفي هذا المقطع الحواري المحدود تبرز اللغة الحاملة للإيديولوجية من خلال التشبيه المبتذل حمار النار، فهذه اللغة/الخطاب تشبك النص الروائي بخلفيته الاجتماعية، وهو ما أشار إليه بيير زيمّا عند تأكيده على أن النص الأدبي (سواء كان قصيدة أو رواية) "يعكس الخطب

¹ ولد عبد القادر أحمدو، القبر المجهول، 2002. ص: 11

² جان بول سارتر، الوجود والعدم (n° 1)، page : 530 l'être et le néant, collection tel

واللهجات الاجتماعية التي تحيط به¹، فهذا التشبيه يستند إلى مدلولات كثيفة يمكن استخلاصها من المحددات العرفية للذال (الحمار).

وتتميز هذا الحوارية باشتغالها على ثنائية صوتية معبرة عن الاشتباك الداخلي بين مقاصد الكاتب ومتضمنات كلام الشخصية، مثل ما أشار إليه ميخائيل باختين عند حديثه عن الحوار الثنائي الصوت: "إنه يخدم، بأن، متكلمين ويعبر عن نيتين مختلفتين: نية مباشرة - هي نية الشخصية التي تتكلم، ونية - مكسرة (ضمنية) - هي نية الكاتب"².

واستناداً لذلك، يحضر المؤلف في هذا المقطع الحوارية الذي يقدم لنا رؤيتين مختلفتين للعالم، طبقاً لسلمية سرديّة يمكن تشريحها على النحو التالي:

- المؤلف: مصدر الوثيقة التي تستند إليها الرويتان؛

- السارد: تسجيل محاورة الشخصيات؛

- الشخصيات: عرض وجهة النظر مباشرة.

وبذلك يهيمن المؤلف على توجيه أصوات المشهد ووضعية الخطاب، إذ يفرغ ضمناً أقوال الشخصيات من كل "ذاتية"، يجعلها تتحاور بملفوظات تتميز بطابعها اللا شخصي، لأنها تتعلق بمحتوى محايد واستاتيكي (مقتبس من النصوص الدينية أو من الخبرة المتوارثة). ويرتب على ذلك أن "تتأني" هذه الأصوات كأدوات يستخدمها الكاتب لمسرحة رؤيته المسبقة للمادة الروائية.

ورغم ذلك، فإن هذه التعددية في الأصوات تجعل هذا الحوار/ وجهة النظر يقدم نفسه كأنه خطاب حول السيرة الجماعية لفئة الشخصيات المتحاور. وهنا تتعدد المداخل التأويلية والتخريبية لدلالات الأصوات الروائية، سواء تعلق الأمر بمنظور المؤلف الذي يهتم ضمناً بتسجيل وتوثيق الظاهرة الجماعية على مستوى ثقافتها ورؤيتها للذات وللآخر، أو بمحاولة مظهر أشكال الاضطهاد والتعالي الكامنة في الخطاب الاجتماعي العام، أو تعلق الأمر بمنظور الشخصية التي تتجلى عبر خطابها، وكأنها تحاول مجابهة النفي الصادر عن الآخر (الزوايا، حسان . . .)، وتصر على التمسك بهويتها الخاصة وطريقتها في امتلاك المعرفة (سمعنا فقط ممن سبقونا للحياة، يروون عن سبقوهم . . .)، وبذلك تتقاطع في متضمنات هذا الحوار أبعاد مختلفة: تاريخية وإيديولوجية وجودية.

¹ زينا بيير، النقد الاجتماعي، ترجمة عابدة لطفي، 991. ص 59

² ميخائيل باختين، الكلمة في الرواية، ترجمة يوسف حلاق، 1988. ص 91.

لقد اختار الكاتب أن يقدم هذا الحوار في لغة محاكية للكلام الفعلي السائد في وسط الشخصيات المتحاورين، في أسلوب طبعه بلمسات هزلية، محاولاً بذلك خلق نوع من التماهي بين الشخصية وكلامها، وبعبارة أخرى، منح اللغة/ الحوار الوظيفة الإشارية للإيقونة، وهو ما يمكن اعتباره قيمة بلاغية زائدة في تصوير هذه الشخصية وإدراجها بسجلاتها المرجعية في سياق السرد بالأسلوب المباشر. ولا بد من الإشارة في هذا السياق - عند الحديث عن مشكلة الخطاب لصاحبه، إلى وجود إشكالية عند نقل حوار الشخصية الروائية بغير لغته الأصلية، إذ تتشكل مسافة ما/حاجز نفسي/انزياح لساني. - بين هذه الشخصية وكلامها، مما يؤثر على محاولة الكاتب تطبيع حواريات أشخاصه وإضفاء واقعية عليها، حرصاً منه على تضيق الهوية بين المحاكاة والموضوع، بين النص والمرجع الخارجي. وهذا ينطبق إلى حد ما على المقطع الحواري الذي نشغل عليه، فقد أدى تقديم حوار الشخصيات في أسلوب اللغة العربية الفصحى إلى الحد من تعدية اللغة إلى الدلالة الإيقونية على هوية المتحاورين.

لقد لاحظ ميخائيل باختين أن الكاتب يلجأ إلى هذه اللغة الموسومة بطابعها الاجتماعي الخاص " بوصفها المقاربة اللفظية للناس وللأشياء المألوفة بالنسبة لفئة ما من فئات المجتمع، بوصفها وجهة النظر الشائعة والتقييم الشائع. المؤلف يفصل نفسه بقدر أو بآخر عن هذه اللغة العامة، يتحى جانباً ويشتد هذه اللغة، جاعلاً مقاصده تنعكس خلال الرأي العام (السطحي دائماً والمراثي في كثير من الأحيان) المتجسد في اللغة".¹

ويمكن القول إن " السجل العامي" في كلام شخصيات هذا الحوار يحيلنا على تخرجين مختلفين، يتعلق أحدهما بمقاصد الكاتب في فضح اللسان الجمعي ذي الطابع المؤسسي (إذ يمثل معجماً مشتركاً يسهر على حفظ "بطاقات هوية" محددة لمراجع فئات المجتمع الرئيسة)، بما ينطوي عليه من مفردات تمارس العنف والاضطهاد ضد بعض الفئات الهامشية، ومن جهة أخرى يتعلق بوسيلة دفاعية تلجأ إليها الشخصية التي تعيش في الملم الأمفل من الهرم الاجتماعي لاستحضار لغة الآخر المستفزة للسخرية منها وإفراغها بذلك من قوتها التشهيرية.

- الحوار العمودي:

ومن المقاربة أعلاه للحوار الأفقي ننتقل إلى ما يمكن تسميته " بالحوار العمودي" الذي يجري بين شخصيات تنتمي إلى مستويات اجتماعية متميزة (من منظور سياسي أو ديني أو اقتصادي). وفي هذا النوع من الحوار تتمسك أو تجبر الشخصية على اتخاذ مسافة معينة من الطرف الآخر،

¹ ميخائيل باختين، الكلمة، ترجمة يوسف حائق، 1988، ص 64-65.

ويتم ذلك باعتماد "سجل كلامي"، ملون بالخصوصية الاجتماعية للشخصية المحاوره ويمكن أن
نمثل لهذا الحوار العمودي بالمقطع التالي بين بويكر ولد عثمان رئيس قبيلة حسان أولاد اسويلم
وديلول القادم من زنافة أولاد احمدان:
" ديلول: السلام عليكم أيها المغافرة!
بويكر: وعليكم السلام يا ثور الزنافة؟

وضحك ديلول وهو يتدبر في ذهنه المعنى المزدوج للكلمة والنعت الذي وصفه به رئيسه.
فهو يرى فيه تعبيراً عن "حقيقة راسخة وتصنيف ثابت في ذهن رجل حسان أصيل سلطوي يحتقر
الزنافة ويراه مجرد حيوانات ناطقة ومصدرا للحائث والذبايح والصوف".¹

في هذا المستوى من الحوار غير المتكافئ يلتزم الطرف ذو المكانة الأدنى بسجل لمائي لـ
التعظيم، يوجي بالاحترام الشديد والخضوع: "يا المغافرة"، بينما يمارس الطرف الآخر سلوكاً خطابياً
ينم عن التعالي والسيطرة وعن تنكبي مرتبة من يتحاور معه: "يا ثور الزنافة". ويصير هذا التعارض
بين الالتزام/اللامبالاة حداً موسوماً اجتماعياً فارقاً بين الطرفين، وبعبارة أخرى، يصبح مستوى
الخطاب في هذا المقام معبراً عن "القوة الكمونية السلطوية" لدى كل من المتكلمين.

ومن الواضح، أن هذا التباين في لغات الحوار، أو بعبارة أدق، هذا الخرق الذي يمارسه
الطرف الأخير لقواعد اللياقة في الكلام، هو الذي يزود الراوي بأداة فنية/بلاغية لوسم طبيعة
المسافة الفاصلة بين المتحاورين، ومن ثم استثمار كل ذلك لإبراز الملامح السيمائية لشخصياته.
ومن نتائج هذا اللاتكافؤ في الحوار العمودي أن الطرف (ديلول) لا يملك حرية التعبير في الكلام،
إذ يحدد له مسبقاً، وطبقاً لقواعد عرفية محيطة للحوار، نوع الخطاب التواصلية. فهذه القواعد
تتحكم في التفاعلات الاجتماعية التواصلية، كما يقول عنها فان دايك: "إنها ذات طبيعة اجتماعية
أيضاً، إذ إنها تميز مجموعة أو جماعة أو المعرفة المشتركة، وحماك تحدد التفاعلات الاجتماعية
في هذه المجموعة أو الجماعة".²

وهذه الملاحظة الأخيرة تقودنا إلى ضرورة التعمق أكثر في "سردية" أصوات النص
الروائي، والبحث في أشكال العلاقة القائمة بين الراوي وشخصياته من جهة الكينونة والظهور، وبين
الشخصيات نفسها من جهات الاستطاعة والضرورة. ولا بد من ربط ذلك كله بالقرام الكاتب
واستراتيجيته إزاء المتلقي.

¹ ولد عبد القادر أحمدو، القبر المجهول، 2002، ص 36

² فان دايك تون أ، علم النص ترجمة سعيد حسن بحيري، 2001، ص 357

إن التنوع في زوايا الرؤية عند السارد وصيغ العرض المختلفة (التناوب بين تدخلات السارد، والديالوج، والمونولوج) يؤكد على جوهرية الثنائية المؤسسة للنص الروائي: صوت الكاتب/السارد وتجليات أصوات شخصيات الحكاية. وهذا يضطرنا ولو بشكل عابر للتفكير بالعوالم الأصلية ontologique للمرجع الروائي التي حاول الكاتب تجسيدها في نصه السردي، وهي عبارة عن سلسلة من المشاهد المتعاقبة: شخصيات، أفعال وأقوال، باعتبارها العناصر الرئيسية المشكلة للفضاء المشهدي.

وعند نقل هذا المرجع في مجموعه إلى النص الروائي، يغيب الكثير من مكوناته الأصلية بسبب تقنيات الحذف والاختصار وتبشير جوانب دون أخرى. ويمكن القول إن الصيغ السردية تسمح زوايا متفاوتة الحجم من عالم الشخصية حسب وجهة نظر الراوي.

ومن ما تقدم، يتضح أنه لا يوجد في النص السردي إلا صوتان هما: صوت الشخصية التي يتم استحضارها بشكل مباشر في الديالوج أو صوت الكاتب الذي يكلم هذه الشخصية عبر المونولوج أو التعليق بالضمير الغائب.

إن استراتيجية الكاتب/السارد في تكليم شخصياته تقوم على التحكم الشديد في الحجم الذي تتم إضاعته عن طريق السرد بالنسبة لحجم القصة ككل. وهي مساحة محدودة مما كان يجب - افتراضاً - سرده على مستوى الحلقة السردية التي تحتوي على عناصر صائتة بطبيعتها (كالشخصيات) أو صامتة كمكونات المشهد المختلفة، مجسدة للتناظر الضمني بين الحجم الكلي للحكاية والنص المسرود.

2 - التعددية اللسانية: التلقي، التوقع، والمسافة

ومن ما سبق، نتجلى الأهمية البالغة لمساهمة باحثين في إثراء التحليل الروائي من خلال مفهوم التعددية اللسانية أو الحوارية، الذي يحاول بنية النص السردي، والربط، عند التحليل، وبشكل متواز، بين كل من البعد اللغوي والبعد الدلالي، وذلك من خلال النظر في أدوار الشخصيات والبعد الاجتماعي في مجالاتها الكلامية.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن تحليل تقنية الحوار والتعددية اللسانية على صعيد المدونة الروائية، قد سمح لنا بتلمس الخارطة الاجتماعية للبنية الكبرى التي انبثقت في ظلها هذه الأعمال السردية. وسنمارس هذا التحليل، واضعين نصب أعيننا نظرة باحثين إلى الرواية القائلة: "إنها تنوع كلامي اجتماعي منظم، تتباين فيه أصوات فردية متعددة، ويتجسد ذلك التنوع الاجتماعي

من خلال وحدات التأليف الأساسية التي تتكون من كلام المؤلف وكلام الرواة وكلام الأبطال.. إذ يكون التنوع الكلامي موجوداً في كل وحدة من هذه الوحدات، وبهذا التنوع تتعدد الأصوات الاجتماعية¹. وقبل تحليل استراتيجية الكاتب في مسرحة الأصوات في أبعادها المختلفة، نرى من المفيد إجرائنا الإشارة إلى الخصوصية الدلالية والسميائية للنص الحوارى في سياق المتن الروائي، فهو من جهة يقدم نفسه كوثيقة - محضر موجها بالاستقلالية والمحايدة، أي كنص "خام" قابل لعمليات تحويل مختلفة، ويستمد وظيفته وخطاباته - الشارحة meta-discours من عملية التلقي ومقاصد فعل القراءة، ولكنه مدين على مستوى وجوده و"انقرايته" إلى الكاتب، وهو من جهة أخرى، واعتباراً لاندراجها في سياق الحكائي (في علاقته بعمليات وبعديات هذا السياق) يمكن النظر إليه في تركيبته النحوية كمسند إخباري عن شخصيته.

ونجد نفس "الأسلية" للغة حوار الشخصيات (الموسومة بطوابع الكلام القوي) حاضرة في رواية (الأسماء المتغيرة)، من خلال مقطع الحوار التالي الذي يدور في فضاء جماعة من الزوايا: مريم (موجهة كلامها لابن عمها حمود الذي دخل عليها عريان بعد أن سلبه أحد اللصوص ثيابه):

- ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن... هاك... خذ... اليس

- هل هي دراعة محمد؟

- بل أخرى.

- من أين جاءت؟

- لن أحدثك بشيء ما لم تلبسها. أقسم بالله أنها ليست دراعة محمد.

لامس الثوب الجديد الناعم جسم الرجل المتقلص بفعل البرد والتعب وقال:

- علي الآن أن أعيد تأدية الصلوات التي صليت عارياً، ولكن قل لي يا الله عليك ما شأن هذه الدراعة، إنها أضن من دراعة محمد..

...

- يبدو أنه كان منهمكاً في أعمال التجارة... كما أنه سيزوج.

- وهل عرف أصهاره؟

- أجل: أرسل إلينا اليوم خاطباً يريد يد زيتب وأجبت بالترحيب... لعل أقاربه منحوها له؟ جزاهم الله خيراً. المرأة كلها عورة ولا يسترها إلا أبناء عمها.²

¹ أحمد القرطوسي عبد الهادي، سيميائية النص السردي، 2007، ص: 8 - 9

² ولد عبد القادر أحمدو، الأسماء المتغيرة، 1981، ص 27 - 28

وفي سياق هذه الأبعاد الثالوثية المحمولة على النص/الكاتب/المتلقي يمكن الكشف عن حركية الإنباء النصي بين تمظهر بنيته السطحية وبين بنيته العميقة المجردة حسب المتجهات التالية:
 فمن المشخص (حمود، مريم، عبد الصمد) «.....» إلى المجرد (الاقتصادي، الاجتماعي...)؛
 ويعبارة أخرى، من ما بعديات النص (المقطع الحواري وأصواته) «.....» إلى ما قبلياته (منظور الكاتب) والخطاطة الإنتاجية للرواية ككل.

ونكمن الإشكالية هنا في تحديد العلاقة بين وجهة النظر الشخصية ووجهة نظر الكاتب المحايدة حول التيمات المتعلقة بفئة المجتمع الزاوي فهي في تأويلياتها المباشرة تعبر عن منظور أصواتها الممثلة للشخصية القاعدية (الزوايا) حول قضايا المعرفة والاقتصاد والزواج، الخ، ولكنها لا تعبر عن وجهة نظر الكاتب، فكيف إذن ترتبط بمشروع الكتابة؟ وهل يتم حصرها على مستوى الكتابة/الإنتاج كأدوات للتصوير، والتوثيق أي ربطها بوظيفتها الفنية دون تحدية ذلك إلى ' الماورائية الإيديولوجية'، أم يمكن التعامل معها كما هو الشأن في الحوارية التي اشتغلنا عليها أعلاه في القبر المجهول كنوع من التعرية لمظاهر التناقض في نظرة الزوايا إلى العلاقة بين الثقافة والاقتصادي كما كشف عنه مونولوج حمود وللنظرة المضطهدة للمرأة التي عبرت عنها مريم في اقتباسها للمأثورة الاجتماعية (المرأة كلها عورة)⁴⁴.

وهذه التساؤلات تدفع بنا إلى تساؤل إضافي عن لجوء الكاتب إلى هذا الحوار الموجز المحصور بين الصوتين (حمود، مريم) وهما يتحدثان عن وضعيات شخصين غائبين (عبد الصمد، زينب)، لماذا لا تتم مسرحة هذين الشخصين الأخيرين للتعمق أكثر في الأبعاد الإنسانية والفكرية والاجتماعية التي يدور حولها المقطع الحواري؟

ربما يمكن تفسير ذلك باعتماد الكاتب على تقنية الإيجاز وضغط تضمينات حكاية يقتضيها المقام في وحدات سردية محدودة، رغم أن ذلك يوحي ضمناً بأن بعض الشخصيات/الأصوات استخدمت كذرائع فنية أي كخطاطات سردية، تسقط عليها بشكل مسرح مكونات المادة الروائية/الوثيقة التي انطلق منها الكاتب إلى كتابة الرواية، وهذا ما عبر عنه باختين في المقبوس التالي: "إن التعددية اللسانية المدخلة في الرواية (معما كانت أشكال هذا الإدخال) هي خطاب الآخر في لغة الآخر، كوسيلة تعكس التعبير عن مقاصد المؤلف. يكشف مثل هذا الخطاب خاصية الثنائية الصوتية (Bivocal). المستخدمة، وفي نفس الوقت، من قبل متكلمين وتعبر عن مقصدين مختلفين: كلام الشخصية المباشر، والكلام العاكس للمؤلف".¹

¹ باختين ميخائيل، الكلمة، ترجمة يوسف حلاق، 1988. ص: 144

وهذا يقودنا إلى ضرورة النظر في المسافة القائمة بين بنيتين متمفصلتين حول أصوات النص الروائي إحداهما تتخذ من المجتمع مركزا لها أما الثانية فتتحلق حول موقع للكاتب/السارد.¹

2-1- التعددية اللسانية: مظهرات النواة - المنطلق

وتأسيسا على ما تقدم، فإننا نرى أنه قد حان الوقت لتعميق النظر أكثر في مظهرات التعددية اللسانية داخل البنية العامة للمدونة الروائية، وذلك من أجل المحافظة على منظور نقدي شامل لهذه المدونة في مقارباتها المختلفة، وفي هذا السياق نرى من المهم أن نشير إلى أن هذه التعددية اللسانية ما هي إلا مظهر لسانی رمزي لتجليات النواة - المنطلق للمدونة الروائية، وليكن منطلقنا في البداية الأسئلة التالية:

هل تستند هذه التعددية الما قبلية في تمريرها إلى سطح النص إلى مكونات انتروبولوجية مجردة، أم يتم التوكؤ على مكونات عرقية *ethnique* مشخصة؟ وهل يقتضي تنظيرها وتفكيكها إلى تصور بنية توليدية خاصة بالمرجع المجتمعي وأخرى لمشروع إنتاجية النص الروائي؟

إننا نرى - قياسا على البنيوية التوليدية في مجال النحو، أنه لا يمكن تنظير مظهرات ومسارات التعددية اللسانية ما بين البنية المجتمعية العميقة والبنية السطحية النصية إلا في مستوى افتراضي بحث *axiomatique*، لأن الكائن الإنساني يتم تطبيعته في وقت مبكر من حياته وقوليته في إطار المشترك الجمعي (على مستوى سلوكه ولغته ومصادر خطابه الفوقي *méta-discours* الثقافي والأنثروبولوجي). بل إن هذه القولية الشاملة تمتد إلى سيميائيه الخارجية على مستوى لحن القول والذي، فلا يبقى أمامنا إلا الانطلاق من البنية "العرقية" أو "الفئوية" (بنية اجتماعية، بنية ثقافية، بنية مهنية...)، واعتبار هذه البنية/المرجع الخارجي الذي تستلهمه الرواية، وهي بنية قد تكون بسيطة (فئة اجتماعية: كفئة الزوايا أو فئة حسان مثلا، أو فئة مهنية: عالم المدرسين، عالم الجندية...)، كما قد تكون مركبة (مجتمع القبر المجهول بكل مكوناته).

ولا شك أننا إذا ما تساعلنا عن معادل المكون التركيبي والدلالي (في النحو التوليدي) على مستوى هذه البنية المجتمعية فإن عددا هائلا من المكونات سيتبادر إلى أذهاننا، مما سيفضي لا محالة بالتنظير إلى فوضى المصادر والاقتراحات الاعتباطية. وفي إطار هذه النسبية، نعتقد أن هذه البنية الافتراضية يمكن حملها على المكونات التالية:

¹ من أجل التعمق أكثر حول مسافة الراوي من شخصياته يمكن الرجوع إلى كتاب: جيرار جويليت وآخرون: من وجهة النظر إلى التشير...، 1989. ص: 41 وما بعدها.

- البنية العميقة: مكون فردي نفسي: (الدوافع بتجلياتها المختلفة. .)،
- مكون جمعي عرقي: قيم عامة فئوية، دينية، ثقافية،
- قواعد موجهة للسلوك في مجال اللغة والتغذية والزبي والعلاقة بالآخر؛
- البنية السطحية: الأقوال والأفعال والسميائية المميزة للغة الاجتماعية.

وفي مجال الكتابة الروائية تتم المسرحية بإسقاط البنية الأولى على البنية الثانية، وإكساء هذه الأخيرة لبومها من الأصوات والبرامج السردية، وبذلك يتم الربط بين البنييتين بطريقة تناظرية انعكاسية. وهنا فقد يستفاد من "المنطق المودالي" عند كيرماس (جهات والقدرة، والمعرفة، والإرادة، والضرورة، وجيتا الكينونة والظهور)¹ لتتبع ووصف وفهم حركية الشخصية من منظور البنييتين ضمن البرنامج السردى العام للرواية. وهو ما حاولنا القيام به في الفصول السابقة عند الكلام على الشخصية القاعدية ومصادر الرواية في النصوص السردية المدروسة.

ولعل استخدام منظومة البنية التوليدية عند تشومسكي أكثر وجهة في تطوير العلاقة بين البنية العميقة والبنية السطحية في منظورها الاجتماعي، أما على صعيد منظور الكاتب فنعتقد أن ما يلائمه هو المقاربة التوليدية التي تبنتها جوليا كريستفا حول إنتاجية النص ضمن ما أسمته النص - التوليد Génio-Texte والنص-الصوت Phéno-texte، ففي هذه الإنتاجية يخضع النص لعملية تحويل شاملة ومفتوحة، في كل مستوياته اللسانية والرمزية والإيديولوجية.²

2-2- التعددية اللسانية: النص وما قبلهاته

ومن ما تقدم، يتضح أن مثل هذا الربط الألفي- على مستوى المنظور الاجتماعي-بين المجردات العميقة وبين تظاهراتها السطحية سيبدد النص إلى منظور سردي استاتيكي "أنموذجي"، إذ يخضع معالجة المكونات العميقة لمتطلبات ومسبقات مناريوهات الإنتاج. وفي هذا خرق لمبدأ "الواقعية" في الرواية ذات المنحى التاريخي، لما تقترضه من دينامية ومفاجآت في مسارات الشخصية ومصيرها.

وهكذا تظل الرواية تتطور تحت مفعول ثنائية النمطي و/أو الواقعي. وتنفذ بنا هذه الملاحظة إلى الاستنتاج بأن الكاتب لا يستطيع أن يرفع قبضة التحكم عن مسار الرواية التطوري، وعن توجيه هندسة تعدديتها الصوتية. ومما يزيد من حدة هذا الصراع بين النمذجة/الكتابة وبين الدينامية/الواقع محدودية الأدوات الروائية التي يمكن أن يشغلها الكاتب على

¹ GRIMAS A. J. 1983, p. 76-80

² ينظر للمزيد من التعمق في نظرية الإنتاجية عند كريستفا يمكن النظر في كتابها: السيميائية، بحث في دلالية التحليلية، 1969

مدار العملية السردية le Processus، والمتعلقة في صيغ الرؤية عند الراوي المعروفة (الشاملة/الموازاة/المحايدة، والقولية أو المشهدية. ١) المتطرق إليها أعلاه.

ويمكن القول إن إشكالية هذا الانشطار بين بناء النموذج وبين استحضار الواقع تكمن في قضية وجهة أسلوب السرد الذي يتبناه الراوي عند المتلقي، فهو إن لجأ إلى صيغة الراوي العليم سيقدم فعلا حكاية تخيلية متكاملة، ولكنه سيؤخذ عليه أنه يلعب بشخصيات تشبه النمل وتفكر إلى الحرية والواقعية، وإن هو بحث عن الموضوعية في استحضار شخصياته وتوغل لذلك بصيغة سردية محايدة (الراوي الذي يعلم أقل من الشخصية) حرم قارئه من تفاصيل وخلفيات ضرورية لتلقي العمل والتفاعل معه عبر خطوطه السردية المتنوعة.

ومن هنا يميل بعض الكتاب إلى المزج بين هذه الصيغ المختلفة بحثاً عن نقطة تعادل مناسبة في المسافة الافتراضية بين النص الروائي ومرجعياته المجتمعية والإنتاجية، بين بنيته المجردة وتجلياتها السطحية.

2-3- الحوارية * النصية: لعبة الخفاء والتجلي

وتكملة للحديث الذي أدريه حول الحوار العمودي، يواصل السارد عرض وجهة نظر الشخصية من خلال المونولوج المسرود، كالمقطع الذي ورد في الحوار المستشهد به أعلاه: "وضحك ديلول، وهو يتدبر في ذهنه بعمق المعنى المزدوج للكلمة والنعت الذي وصفه به رئيسه"،¹ فمن خلال هذا الإضمار في كلام الشخصية/ديلول يتضح أن هذا الأخير لا يملك في مواجهة الطرف الآخر إلا قدرة خطابية محدودة ومقيدة، ولكن وحدة "تيار الوعي" لشخصية ديلول (الصائت والصامت) تجعل الكاتب/السارد يمارس ما يشبه لعبة الخفاء والتجلي في استحضار أصوات شخصياته المقموعة في مقام التواصل، من خلال تعليقاته ومونولوجاته المسرودة.

ويمكن توجيه موداليات الكينونة والظهور بجهات الإمكان والضرورة باعتبار وجود صيغ سردية مختلفة لهذا المقطع المونولوجي، ومن ضمنها الخروج من الإضمار (الصوت الخفي) إلى الإعلان (الصوت المسموع)، فيعبر ديلول عن مشاعره بصراحة لمحاورة بويكر. ولكننا رأينا أن هذه الصيغة لا تتناسب مقام الحوار العمودي، حيث لا يملك أحد أطراف الخطاب (إلا قدرة محدودة في التكلم، عليه أن يلتزم بها خوفاً من الوقوع تحت طائلة العقاب المبطن في كلام الطرف الآخر، ومن هنا كان هذا المونولوج تعبيراً عن وجهة نظر السارد إزاء شخصيته/ديلول أكثر من تعبيره عن وجهة نظر الشخصية المعنية.

¹ ولد عبد القادر أحمد، القبر المجهول، 2002، ص 36.

فما لا نستطيع الشخصية قوله علنا يتولى السارد عرضه عنها، ومن هنا تبرز الحقيقة الحكائية المزدوجة لدور كل من الراوي والشخصية، وتتمثل في أن تعليقات السارد تبدو أحيانا كثيرة كامتداد لصوت الشخصية، وفي أشكال سردية أخرى يظهر العكس، إذ يتجلى صوت الشخصية كامتداد لحكاية الراوي.

واستنادا بكل ما تقدم، فإنه قد يمكن القول إن تحليل أشكال الحوار والتعدد اللساني في المدونة يفسر لنا استراتيجيات الكاتب في كل من الحوارين (الأفقي والعمودي)، التي تقوم على استحضار عناصر " القصة الكلية" المفترضة، بحسب مقامات التواصل، وذلك من أجل إشراك المتلقي في التعرف إلى الشخصيات الروائية من خلال تفاصيل " سيميائية"، تمثل وجهات نظرها المختلفة (بأصواتها الخفية والمسموعة)، مما يساهم في تحقيق مبدأ " واقعية" العمل السردى من خلال لعبة المحتمل والتاريخي.

المصادر والمراجع

المصادر:

- 1- محفوظ نجيب، الكرنك، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2006
- 2- ولد عبد القادر أحمدو:
- الأسماء المتغيرة، ط1، دار الباحث للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 1981
- القبر المجهول، طبع مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث، الرباط، 2002

المراجع:

- 3 - ابن سعيد الزهراني معجب، نحو التلقي الحوارى: مقارنة لأشكال تلقي ميخائيل باختين في السياق العربى، كلية الآداب - جامعة الملك سعود، الرياض 2002
- 4- أحمد القوطسى عبد الهادي، سيميائية النص السردى، منشورات الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق، 2007
- 5- التلاوي محمد نجيب، الرواية العربية المتعددة الأصوات، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000
- 6 - العيساوي شاكراً، في بعض المفاهيم والأفكار، دار الينابيع، دمشق، 1996
- 7 - باختين ميخائيل:
- الخطاب الروائى، ترجمة محمد برادة، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2009
- الكلمة في الرواية، ترجمة يوسف حلاق، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1988
- 8 - برنس جيرالد، قاموس السرديات، ترجمة السيد إمام، ط1، ميريت للنشر والمطبوعات، القاهرة، مصر، 2003

- 9 - تودوروف تريفان، الألب والدلالة، ترجمة محمد نديم خشفه، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب- سوريا، 1996
- 10- جيرار جينيت وآخرون، نظرية السرد من وجهة النظر إلى التثوير. ترجمة: 11- ناجي مصطفى، منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي، الطبعة الأولى، 1989
- 11 - زيماسير، النقد الاجتماعي، ترجمة عائدة لطفي، ط1، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة مصر 1991
- 12 - فان دايك تون آ، علم النص (مدخل متداخل الاختصاصات)، ترجمة سعيد حسن بحيري، ط1، دار القاهرة للكتاب، 2001

13 - Julia Kristeva, sémiotiké, recherche pour une sémanalyse, seuil, paris, 1969

14 - GREIMAS A. J, Du sens 2, Éditions du Seuil, 1983

المكان في التنظير السردى

باركل بن ددي بن عالي
مدرسة الدكتوراه: النص والمناهج
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة تراكشوط العصرية

مقدمة:

يعتبر المكان أحد المكونات الأساسية في البناء الروائى حيث إن الأحداث التي يؤلف الكاتب الروائى بينها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالزمان والمكان باعتبار أن كل شيء في الحياة خاضع لهذين العاملين، فالأحداث تتجسد في المكان في ظل حركة زمنية بمقتضاها يتحدد المدى الزمنى الذي تشغله، حيث إن الأحداث يمكن أن تتزامن في آن واحد وفي مكان واحد، ولكن في حالة تجسيدها خطابياً لابد من أن تتفاوت نظراً لخطية اللغة، ويخضع ذلك لتقنية معينة بها ينساب السرد في تتالي الأحداث وفقاً لزاوية النظر التي ينظر بها مؤلف ما إلى الأحداث بهدف التنسيق بينها في خطاب فني ينصغ بصيغة أدبية خاصة تميزه عن الكلام العادى.

ذلك أن زاوية النظر قد تختلف باختلاف إدراك المؤلفين للصور الحياتية التي تتألف منها البنى الاجتماعية التي هي مصدر الرؤى الفكرية المراد إبرازها في المضامين الأدبية، باعتبار أن الأدب في مختلف صوره إنما يرسم صورة موازية لعالم الواقع المؤلف وتمتاز الرواية عن غيرها من الأشكال الأدبية لأنها تبحث دوماً عن واقع أفضل في زمن ضائع، ولذا فمؤلفها ينحاز نحو تجسيد الصور التي قد تنعدم في الواقع بل ربما يستحيل وجودها رغم وجود مناظر لها في الحياة الاجتماعية المألوفة، وقد يتطلب الأمر إعمال المكونات السردية بكل أشكالها فيتحيل حينئذ زماناً ومكاناً ليربط الحدث بهما تخيلياً كما يتخيل الأشياء الفاعلة في الزمان والمكان ليكون باختصار يعيش عالمه الخاص به حيث ينساب بمخيله في فضاءات متعددة تفتح أمامه سبيل الخلق الأدبي فينتج بذاً من رحمه رؤى فكرية تتأى عن فهم القارئ العادى لذا ينبغي للنقاد أن يقف بشكل دقيق على الصور التي قد يستخدم بها المؤلف تلك المكونات السردية إذ كلها يتنوع بأشكال مختلفة كما نرى في المكان إذ نجد فيه فضاءات متعددة يتعلق الأمر بالانغلاق والانفتاح وغيرهما من الصور التي يظهر المكان الروائى بها لذا ينبغي لنا أن نقف عليه لغوياً واصطلاحياً.

1. المكان: التعريف اللغوي والاصطلاحي

1. 1 والمكان لغة المنزل يقال فلان رفيع المكان، أو له مكانة عالية، وجمعه أمكنة، وقد

تم استعمال اللفظة في اللغة العربية قديماً للدلالة على المنزل الحسي والمنزلة المعنوية

معاً،¹ وربما أطلقه شعراء العرب على المنزل الخالي بعد الإعمار، وباختصار فالكلمة

تعني علو المنزلة من حيث الوجود الحسي والمعنوي، يقول طرفة بن العبد:

هليت لنا مكان الملك عمر رغوئا حول قبتنا تخور²

ومعناه أن كلمة المكان تعني في اللغة محيطاً محدداً تتكون فيه الأحداث فيحتضنها ويحفظ

بها وكأنه من هذا المنظور السردى سياج نتصوره بطرق مختلفة انطلاقاً من عالم الواقع الذي

نعيش فيه ذلك أن التخيل لفضاء ما ينبغي أن يتكأ بشكل أو بآخر على الصور الموجودة واقعياً

والأمكنة بالشكل الواقعي تظهر بصور متعددة فهناك المدن والقرى وأشياؤها ومظهراتها وهناك

الصحاري وحيواناتها وأشياؤها وكل هذا يشكل أمام الراي صوراً يحتاج إلى وصفها وحينئذ يلجأ إلى

محددات تتعلق أولاً بالمكان الذي نقرأى تلك الصور فيه إذ قد لا يخلو شيء من مكان يرتبط به

فيبدو من خلاله على شكل يمكن وصفه برؤية معينة، ذلك أن الفضاء حيث كان ينقسم إلى أشياء

وبشر ولكل من ذين في الوجود صفاته التي ينبغي أن يوصف بها.³

1. 2 والمكان الروائي في اصطلاح السرديين هو جملة العوالم التي تكتنف أحداث الأعمال السردية

الأدبية والآلية التي يتجسد بها في السرد هي الوصف وهو أسلوب إنشائي يتناول ذكر الأشياء

في مظهرها الحسي ويقدمها للعين فيمكن إذن القول بأنه لون من التصوير يخاطب النظر ويمثل

أمامه الأشكال والألوان والظلال في حلية أسلوبية ذات خلق جمالي وتفسيرى ورمزي في أن معاً،

وبذا تظهر الرواية الأدبية مسرحية ذهنية تتحرك شخصياتها وترتب ديكورها في ذهن القارئ،

فتبدو بذلك فناً زمنياً كما تبدو فناً مكانياً كالرسم والنحت ذلك أنها قد تخلق من الأشياء

والأشخاص عالماً تخييلياً يصور الواقع فيجسد بواسطته واقعاً فناً يحدد الأشكال والهيئات تحديداً

نووعياً يجلي الصور أمام المتلقي الذي قد يعجز ذهنه عن إدراك الأشياء في غير إطارها

المكاني، ولذا اعتبر بعض الدارسين الرواية الأدبية رحلة زمنية في المكان إذ أن المفاهيم

¹ - إبراهيم منكور وآخرون، 1972، مادة كون.

² - سليمان يوسف الأعلم للشتمري، 1982م، ص: 439.

³ - عبد الصمد زائد، 2003، ص: 83.

المجردة قد تتشكل بالمكان، فالسمو والرفعة واليمن والشؤم والعدل والحيف وغيرها كلها مفاهيم مجردة في الظاهر ولكن مكانيتها تكمن في تجسيدها فنيا داخل الأعمال الإبداعية.

1. 3 - والمكانية قد تدرك حسيا من خلال الأشياء التي تشغل الحيز، كما تدرك من خلال الفراغ الذي قد يكون مهيبا لاستقبال عينات الأشياء بهدف التعمير ولتجسيد كل ذلك سرديا يلجأ المؤلف إلى آلية الوصف فيقدم المكان من خلال مقاطع وصفية مستقلة أو من خلال لمحات سردية ترد ضمنيا داخل النسق الروائي.¹

1. 4 - والمكان في الرواية قد يحتوي مدنا وقارات وقد يتقلص فلا يتجاوز حانة واحدة أو بيتا أو مقهى، والمؤلف السردى في كل تلك الحالات يميل أكثر إلى تقنية الوصف فيقدم المكان من خلالها حسب الطريقة التي تلائم عمله السردى وحينها يستطيع تقديم المكان بواسطة التجسيد الفنى للمواقع في المدينة أو في الصحراء كما نرى في الرواية الموريتانية حيث نجد الكاتب فيها يتخيل الرحلات البدوية في الصحاري كما يتخيل المشاهد المادية ومن ثم يتصور الأحداث داخل المواقع المكانية، وحينها يقدم الحياة الاجتماعية فتبدو خطابيا بمجمل صورها وبذا يجعلنا أمام عالم يمتد في فسحة مكانية واسعة تتحرك فيها مجموعة من الأشخاص يعيشون زمنا خاصا بهم وبذا يخلق واقعا جديدا قد يحاذي الواقع المرني المعيش وقد يبتعد عنه وفي كلتا صورتين لا ينبغي للقارئ مهما كانت قوة إيهام الكاتب له أن يعتقد بأن العالم الجديد المقروء نسخة من عالم الواقع لأن الأحداث المتضمنة في العالم الجديد لم تكون حاضرة كما يقول تودوروف إلا في حالة الخطاب المرجعي الذي يتجسد بواسطة الحكى.²

2. الحضور المكاني في الرواية

1-2- والحق أن الرواية في كل ما سبق لا تكشف المكان بقدر ما تكشف نفسها إذ ينبغي عرضها له وحضوره فيها إلى مقامه منها وأثره الفعال فيها ومساهمته الجلية في بناء عالمها ومعناه أنها قد تتخذ منه مطية للتنسيق بين أحداثها مما يؤهلها لأن يكون معدنا من معانها وعنصرا بارزا يساهم في توزيع فضائاته في الإشارة إلى منابذ الشخصيات وتحديد مواقعها وضبط محتوياتها واتجاهاتها الحركية بالإضافة إلى رسم مواقفها ومدىها بالدوافع إلى الفعل لأن كيفية تفاعل الشخصيات مع ما استقر في المكان من الأشياء والموجودات هي المولدة للوعي وهي المساهمة في إنشاء المواقف والقرارات وهي كذلك المساعدة على اختيار هيكل عام لمكان تجد فيه بنية العالم الروائي دعائمها

¹ - محمد ولد عبد الحى، 1989م، ص: 114.

² - تودوروف (تيفزان) 2005م، ص: 35.

وأسمها فتشتق حينها مما اجتمع من أنواع الفضاء وما انعقد بينها من الصلات معانيها ودلالاتها وعندها يمكن القول إن المكان قد فعل فعله حتى في لغة الأثر وما تخبرته من الأساليب وارتضته من ضروب المجاز.

2. 2 - وقد يبدو من خلال تفاعل المكونات داخل السردية أنك حينما تولى بك النظر في الفن الروائي يطالعك أثر المكان حتى لتكاد تقتنع بأنه لا سبيل لك إلى الاستغناء عن دراسته إن شئت الأخذ بطرف من دراسة الرواية لمعرفة العقدة الأساسية التي قد يطرحها الفن الروائي عن أمة ما، والتي قد يعمل المؤلف فيها على أن يكون عمله محكوما في مساحته وفي مشهدياته وفي كل ما يقيم من العلاقات بين عناصره بمنطقية خاصة قائمة بذاتها في صورة تتفاعل عناصرها وفق سيرة معينة.¹

2. 3 - ذلك أن الرواية في مرامها الأساسي تسعى لأن تكون نسخة من عالم الحياة الإنسانية وعينة من مناحي واقعها وصورة من جملة مركباتها والمكان هو الطرف أو الوعاء أو الإطار الذي تتجسد فيه صور الحياة بمعانيها الحقيقية، فتكون ماثلة للعيان منقسمة بين الموجودات والذهنيات حيث تجد قوى الإدراك مكانتها فتترك الفضاء المادي المحسوس وتتخيل الفضاء الخيالي بوصفه كيانا مجردا لا وجود له إلا في مستوى مراكز الوعي المولدة لصورته، وقد عرف منه الإنسان أنواع كثيرة من أبرزها الفضاء الغيبي الممتد فيما وراء الحياة والمادة والواقع.²

2. 4 وفي ذلك المستوى نتعاطى مكانا غائبا لا سبيل لإحضاره في الوجود رغم أننا اصطللنا على إيجاده في ذهن حيث نتصور بمقتضاء فضاءات عديدة كالفضاء الثقافي المجرى الذي نتصور من خلاله أماكن الرقعة الجغرافية التي نعيش فيها كما نتصور بواسطته ما عرفته من أحداث التاريخ ووقائع العمران وما لايس ذلك من فكر وفنون وطرائق عيش وغير ذلك مما يسمها ويميزها، ويتجسد هذا الفضاء أكثر في نظرنا في الرواية الموريتانية إذ نرى فيها تظاهرات مكانية خاصة ببيئتنا مما يبين لنا أن الراوي فيها يتخيل فضاءات تتناظر فضاءات واقعنا ومن خلال ذلك يجسد رواه لصور تطورات الحياة الاجتماعية في أمنا وفي هذا السبيل قد يحاول الكاتب أن يكون متمشيا مع الاختصاصات الزمنية وبذا يتم التلميح إلى أماكن قد لا يجوز وجودها في الواقع الذي تنسب إليه. 2. 5 ذلك أن المؤلف الموريتاني يحاول خلق الأحداث في الزمان والمكان غاضا النظر عن صور تلك العلاقة الواقعية التي ينبغي أن تكون في الحسيان نظرا لأن التخيل الإنساني قد يصعب عليه تكيف صور لم يشاهد مثيلا لها قط باعتبار أن المبدع بطبيعته يصرف اهتمامه إلى خلق

¹ - انظر: يميني العيد، 1999م، ص: 118.

² - انظر: عبد الصمد زايد، سابق الذكر، ص: 16.

عالم موازن لعالم الواقع ليوهم القارئ أنما يتحدث به نصيا قد تجسد مكانيا وزمانيا وحينها يقاس نجاح الكاتب من عدمه في القدرة على التلاعب الإبداعي بالمكونات السردية التي تتفاعل بطرائق اشتغالها داخل النص السردى، حيث تكون الأفعال مرتبطة بالزمان كما تكون الأسماء مرتبطة بالمكان، وبالتعاطي الفني بين المكونين يخلق الفنان فنه فيصور الأحداث بمجموعة من الوقائع تسرد على شكل سلسلة فنية تنتظمها حبكة تجعل من الأسماء المسرودة بناء متماسك الأجزاء يؤدي هدفا واحدا يختبئ في عقدة السرد التي يصعب على القارئ العادي اكتشاف قيمتها وطريقة تنظيم أحداثها في الرواية، خصوصا وأن الأحداث قد تقع في زمن واحد لكنها في الخطاب لابد أن تأتي مرتبة واحدة بعد الأخرى إذ العلامات اللسانية تأخذ شكل مثالية خطية أثناء عملية التواصل بالمشكوب أو المنطوق.¹

2. 6 والمكان في تلك الصورة ينبغي أن يكون حاضرا تتحرك شخصيات العمل الروائي في حوضه، إذ فيه تتضح العلاقات فيما بينها وفيه يتم تأليف الأحداث فتنقل الصورة من شكلها التخيلي إلى شكلها الفني، وقد يتخذ السرد لتحقيق هذه الغاية طرقا عديدة منها السرد المباشر وغير المباشر ومنها من الناحية الفعلية تغيير مواقف الشخصيات حيث تكون الشخصية في مكان مرة ثم تكون مرة أخرى في مكان لتظهر في السرد بمظاهر متنوعة فنيا مما يؤدي بنا إلى الجزم بأن المكان هو العمود الفقري في السرد الروائي إذ به تتبين صور تطورات الأحداث التخيلية وكيف تخيل المؤلف حركات الشخصيات فيها، ذلك أن الشخصية قد تبدو بأفعال في مكان ثم تبدو في مكان آخر بأدوار مختلفة وهكذا يتفاعل الصراع داخل الرواية فيحدث التشويق والإيهام، ويكون العمل الفني حينها كيانا مستقلا له عوالمه ورواه ويكون القارئ الماهر في تطلع مستمر إلى معرفة القيمة رغم تمنعها، ذلك أن الراوي قد يفسح المجال أمام الخيال ليتصور عالما ينأى بالتوليد الخيالي عن ملامسة العالم الواقعي، وعندها يحتاج الناقد إلى تدقيق زاوية النظر ليفك الحبكة فيدخل مع المؤلف في عالمه وبذلك يعرف كيف تخيل الكاتب الأماكن وملأها بالمشاهد، وكيف خلق عالما فسيحا أمام الراوي وترك له حرية التعبير مبدئا بذلك حياته في علاقته بشخصياته وأحداثه التي يحاول تجسيدها داخل العمل الفني.²

2. 7 وفي الصورة الأنفة يظهر المكان مكتفا كل الأدوار حيث إن الشخصيات عندما تتنوع مواقفها ينبغي أن تتغير الصور المكانية مع ذلك ليكون هناك تجانس مستمر بين الأماكن

¹ - انظر: محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم، 2000م، ص: 125.

² - انظر: تودوروف وآخرون، 1997م، ص: 112.

والشخص في فضاء يتفعل به المتخيل الإنساني بشكل غامض، يدركه الكاتب كما يقول "كولد مان" بحسبه النفاذ فيكشف للآخرين عنه في سطور تعتمد المكان آلية تحد من خلالها الصورة لتكون بارزة في ذهن المتلقي.¹

2. المكان بين الواقع والاحتمال

3. 1 فالمكان إذن أداة يخلقها الروائي عندما تحركه تلك القوى الغامضة التي تحاول خلق عوالم استثنائية ترى فيها أماكن تشير إلى البحث عن مواقع محتملة معناه أن المكان في الرواية يتجانبه الواقع والاحتمال معاً، لذا يمكن للروائي أن يجسد لنا أماكن قد نعجز عن اكتشاف صورتها الكلية نظراً لتغلغل الفكر التخيلي نحو التوليد، ذلك أن تصوير الطبيعة الإنسانية بكل جوانبها قد يكون متاحاً أمام الأديب وبذا يعمد إلى خلق أشكال مكانية يجسد من خلالها عمله باعتبار أن فضاءات الحاضر غير المكتمل تشكل نقطة ل انطلاق الفكر الإبداعي عند الإنسان المبدع، ولذا يذهب باختين إلى "أن الأديب ينطلق أولاً من حاضره يصف الحياة الاجتماعية فيه ثم يلوح من خلالها بواقع أفضل ولا غنى له في هذه الحالة عن تفعيل آلية المكان بوصفها التقنية الأساسية التي بواسطتها يتم تفاعل المكونات السردية الأخرى داخل النسق السردى".²

3. 2 ولعله من الأجدى بالتخيل أن يبدأ انطلاقاً من الفضاء المؤلف لأن الإنسان قد لا يدرك تصويره شيئاً لا يعرف له مثيلاً في الواقع وعندها تجد المكونات السردية للعمل الروائي مكانتها في التخيل فتكون حاضرة عند المبدع بكل صفاتها على صعيد الزمان والمكان وحينها يحاول تركيز رؤيته على كلية العمل واستمراريتها الجمالية ليوصل إلى فضاءات مكانية قد تكون أرحب لتوليد الوحدات الفكرية المتتالية بانسجام ونمط معينين بحيث تحتوي الكلية العامة بالية المكان على مشاهد تبدو فيما بعد مترابطة في شكلها النهائي، ولذا رأى تودوروف كما بدا لنا من كلامه أن العمل السردى الأدبي يتحول من وعي فردي بواقع مكاني إلى وعي جماعي بواقع مكاني محتمل.³

3. 3 لذا يبدو المكان بأهمية وخصوصية لا تقل شأنًا في الرواية عن أهمية الزمان وأصالته فيها حيث إن ذكر الأحداث الزمانية ينبغي أن يصاحبه ذكر الأمكنة التي جرت فيها وتبعاً لذلك نتبين المشاهد فنجد بعضها في قصر شامخ منيف وبعضها في بيت تسكنه الأثباح والكل يتعايش في الرواية بفنية ممتازة ليشكل فضاء غنياً بمكوناته التي يتفاعل فيها المؤلف وغير المؤلف بالية

¹ - انظر: كولمان (السيان) وآخرون، 1988م، ص: 12.

² - انظر: باختين (مخائيل)، 1986م، ص: 65.

³ - انظر: تودوروف (شيفرتان) وآخرون، سابق الذكر، ص: 115.

المكان إذ اتساع الفضاء المكاني في الرواية هو الذي يمكن الأحداث من التماسي والتفاعل أكثر ويفتح المجال لنقل المشاهد الوصفية الدالة التي تجعل العمل الأدبي كما يلوح إليه عبد الصمد زايد نظاما واحدا مغلقا لا مجال إلى الفصل فيه بين المعنى ومركزاته اللغوية والتقنية بشكل عام.¹

3. 4 فالمكان إذن يشكل مواقع حيوية تربط بينها شبكة من التفاعلات تتحدد بفضلها مراتب الأشياء وأدوار الكائنات وخصائصها ونصيبها من الحياة وقد تتراكم وتتداخل من ذلك مثلا أن الفضاء الاقتصادي الذي يظهر في السرد الروائي لا يتسع للوظيفة الاقتصادية فحسب بل قد ينصبغ في بعض الأحيان بصيغة اجتماعية يسببها ما تتحده مواقف الناس من اللقاءات والمودات، ومن هذا المنظور يمكننا التلميح إلى أن مكانا واحدا يمكن أن تنقسمه وظيفتان أو أكثر كالشارع مثلا حيث يكون فضاء اقتصاديا واجتماعيا في آن معا، وينعكس تصور ذلك لا محالة في الخطاب الروائي فيتبين حينها أن الفضاء المكاني لا يتحدد نوعه من خلال كيانه المادي ولا من خلال الوظيفة الفعلية المتعاطات فيه لذلك يمكن أن يعزى الإحساس بأن الفضاء الاجتماعي قد يتحول في بعض أجزائه إلى فضاء سياسي وفي كل تلك التصورات الفضائية يجسد الكاتب رؤيته للحياة من خلال توظيفه للمكان بحسب زاوية النظر التي ينظره بها، ذلك أن الوجود المكاني هو الأساس الفعلي لعملية التخيل باعتبار أن المبدع في بحثه الخيالي يستند إلى الوجود القائم ليحقق من خلاله غايته وعندها يخلق فضاء يتجول فيه فيفترض وجود الأماكن بحسب ما يريد باعتبارها الآلية المثلى في صناعة السرد الروائي وبذلك يبتعد كما يقول صالح أهويدي عن المطابقة فيما بين المادة الروائية المتخيلة ومرجعيتها الواقعية الخارجية التي يستمد منها المؤلف مختلف روائه بهدف تجسيد واقع أفضل أمام عين المتلقي.²

3. 5 ذلك أن الفضاءات المكانية هي التي تشكل الخيط الذي ينسق الأحداث تنسيقا هو مناط الحكمة القصصية التي هي أساس التشويق حيث ينساب السرد في اتجاه نقطة مركزية هي نقطة التأزم القصوى المعروفة روائيا بالعقدة إذ تتألف الأحداث داخل الخطاب الفني فيكون تحركها في مسرح مكاني تتبدى به السمات الأساسية للفواعل وحينها يجد الوصف الذي هو أداة نقل المشاهد مكانته فينسب الراوي بواسطته في تجسيد رؤيته للأشياء عبر المكان والزمان فتكون إذن البنية السردية قائمة على بعد تجريدي هو الزمان وبعد موضوعي قائم هو المكان، ويتبين من ذلك أن المكان يمتاز بأنه القادر أكثر على احتواء الأشياء وتوضيح رؤيتها، ومن هنا يبدو التعادل فنيا بين

¹ - انظر: عبد الصمد زايد، سابق الذكر، ص: 19.

² - انظر: صالح أهويدي، 2007م، ص: 222.

المكان والزمان حيث ترتبط الأشياء والأسماء بالمكان مقابل ربط الأحداث والأفعال بالزمان، وإن تعددت الأزمنة والأمكنة فستظل زمنا واحدا ومكانا وحدا يكتنف الأحداث بمظهره الحسي في أغلب مقتضياته فتبدو داخل السرد بصور مختلفة حيث يعتمد المؤلف إلى نقل تلك الصور في لقطات أو مشاهد وبذا يملأ فراغات مكانية متعددة بهدف أن يخلق فنا معادلا في ماهيته للواقع مما جعل بعض الواقعيين يرى أن الرواية تنهض أساسا على مبدأ مشكلة العالم الموضوعي وتأخذ بنفس ما يأخذ به من ضروب المنطق والتكبير وبذا يبرز التجانس الشديد كما يقول صلاح فضل بين الخطاب السردى الأدبي وغيره من الخطابات في الحياة العامة حيث يكون تحليل العلاقة بين الاثنين هو المدخل الملائم لمعرفة صور الفضاءات الواقعية التي يمتاح المؤلف منها لتجسيد فضاءاته المكانية في الخطاب الروائي الأدبي الذي قد يعتمد التلميح بدل التصريح وبذا يحل الغموض فيه محل الوضوح فتكون الصورة المجسدة فيه كتلة واحدة أمام القارئ فلا يستطيع فك رموزها سوى الماهر نظرا للتمنع الذي قد يعتمد المؤلف دوما إلى الميل نحوه وقت تأليفه لوحدات الأحداث المكونة للسرد الروائي.¹

3. الواقعية في المكان التخيلي

4. 1 لذلك المنظور السابق كان من الملامح الرئيسية في بعض الروايات تصوير الجو غير الواقعي بطريقة تبدو كأنها واقعية، وذلك إنما يحدث عن طريق إعطاء المؤلف لتفاصيل دقيقة ذات صلة جوهرية بالمرئيات المكانية، وقد يبرز ذلك أكثر في الفضاء المسرحي إذ يقوم الممثل فيه بتجسيد كل الملفوظات في حين يستحيل ذلك بالنسبة للراوي في المقام السردى، ذلك أن الرواية ينبغي لمؤلفها أن يتخيل الأمكنة أكثر من واقعيتها معناه أن التخيل لمختلف المكونات السردية هو الأساس الذي يقوم عليه العمل السردى الأدبي، ولذا فالمكان الروائي في حقيقة الأمر يظل مكانا تخيليا مهما كانت ملاسته للواقع إذ الهدف الأساس للروائي هو المشاركة في تجسيد الأفكار الملوحة إلى صور تغيير الواقع المكاني إلى واقع مكاني أفضل تعمر به الأذهان والتصورات الإنسانية المثلى، ولذا يعتقد كولدمان أنه من الضروري لكل كاتب أن يشارك بخياله في بناء الصور الفنية المجسدة لواقع محتمل في الزمن الضائع.²

4. 2 وذلك يتطلب من الكاتب استخدام فضاءات متنوعة عن طريقها تتناسق الأحداث باعتبار أن المكان يشكل المسرح الأساسي الذي ينبسط أمام الراوي ليركز المواقف المفروضة للشخصيات

¹ - انظر: د/صلاح فضل، 1997م، ص: 61.

² - كولدمان (السيان) وآخرون، سابق الذكر، ص: 38.

التمثيلية المعبرة كلها تخيلياً عن الوقائع داخل النسق السردى الذي ينساب مكانياً كما يقول محمد خرماش في إطار العلاقات الموجودة بين العناصر المكونة له والعناصر القصصية البرائية التي تتفاعل معها ضمن عالم يستمد من الصياغة الفنية وجاهته الأدبية.¹

4. 3 تلك الصياغة التي تستند فنياً على الفضاءات المكانية فيصور بها المؤلف الأجواء غير الواقعية بطريقة تبدو بالتخيل واقعية للغاية فيتنامي بها السرد من نقطة معينة إلى أخرى حيث تتوالى الوحدات السردية الناعمة للأحداث المتواشجة فيما بينها والتي تعتبر حركات الأبطال في المكان من أنسجتها الأساسية إذ تربط بين أجزائها على مختلف الصور والمشاهد فتتطور الأحداث إذن حسب الزمان والمكان بشكل تدريجي ينتج عنه تعدد طبيعي للأمكنة التي تمارس الشخص فيها أفعالها على كافة الأصعدة ضمن السردية الروائية، وهكذا يتشكل الفضاء المكاني لأي رواية عبر تلك الرحلة التي يقوم بها الأبطال والشخصيات الثانوية من مكان إلى آخر في ظل الفضاء العام الذي يكتنف الصور التخيلية وبذا يجد الروائي فضاء أكثر رحابة لتعدد وتنوع المكان حسب المسطرة السردية التي يصير إلى نظمها في سلسلة تتخلق في الغالب على ذاتها حيث تتواشج الأفكار وتتلاحم ضمن البناء الروائي فتختفي بذلك النيمة الأساسية في النسق فيصعب اكتشافها على القارئ الماهر دون بذل الجهد الجهد نظراً لأن السارد قد يبالغ أحياناً في توليد المعاني بكالية التخيل وحينها تكون الأماكن المتخيلة ذات بعد عميق وبالتالي فهي أماكن تتمتع بغناها داخل العمل السردى لفعل تلك اللف الزمكاني المتواصل كما يلحج إليه جرار جينت إذ يعتقد بأن الراوى قد يعمق رواه بتقنية التبليغ ليصل بالانحراف اللغوي إلى أبعد الحدود وبذا يكون عمله بناء محكماً في صورة تميل نحو الانغلاق والتمنع بأقصى حد ممكن.²

4. 4 وبذلك الانحراف تتفاعل المكونات فتتفتح على أفكار جديدة وفتيات جديدة تتماشى مع الواقع المكاني الذي يشكل المنظومة الاجتماعية المكتنفة للعمل الأدبي باعتبار أنها هي المبدعة للأعمال الأدبية في حقيقة الأمر إذ الكاتب حسب بعض الرؤى النقدية إنما يحدق بخياله النفاذ ليخلق من صينات واقع أمته فنه لذا قد نجده في بعض الأحيان يلامس الواقع وقد نجده يبتعد عنه تبعاً لمدى قوته التخيلية التي مهما بلغت منتظلم مسافة التخيل منفتحة أمامها حسب رؤية سعيد يقطين إذ

¹ - انظر: محمد خرماش، 2001م، ص: 6.

² - انظر: جرار جينت، 1997م، ص: 251-252.

يقول: (وبين التخيلي والواقعي مسافات قد تضيق أو تتسع ليس بحسب مبدأ الانعكاس أو المطابقة مع حقيقة خارجية لكن بحسب القدرة على تجسيد التجربة الإنسانية وتمثيلها على النحو الأنسب).¹

4. 5 ومعناه أن المتخيل عندما ينطلق من صور الواقع يخلق أماكن تتفاعل فيها المكونات السردية مما يسمح للمارد باستلهاهم العديد من الروى فيحدثنا مرة بمعرفة دقيقة عن الأحداث وحقيقة أماكنها ومرة بمعرفة دون ذلك ومرة يحدثنا عن أحداثه المتخيلة وشخصياته وتحركاتها في الزمان والمكان وكأنه لا يعرف عن كل ذلك شيئا وهنا يكون محايدا في السرد إلى حد ما حيث يترك المجال فسيحا أمام الشخص ليختار كل منها مكانه وحينها تتباين الأماكن وتتعدد رغم تعاضدها المستمر في فضاء واحد يشكل الفضاء العام للعمل الروائي الذي ينطلق انسيابيا بهدف كشف النقاب أمام القارئ عن نقطة اجتماعية أو نقاط اجتماعية في أمة ما تلمحنا إلى أن هناك واقعا قد يكون أفضل، ومن وظائف الرواية الأساسية البحث في ذلك المنظور قصد تبيان صور ذلك الواقع المفترض الذي لا نستطيع تصويره إلا بواسطة بنيات أدبية متناظرة يخلقها راو في عمل روائي تنظم به وحدات تعكس لنا الواقع الاجتماعي بمختلف أشكاله وألوانه.²

4. 6 ذلك أن الفضاء قد يتسامى بالخيال فيخلق لنا السارد من خلاله أماكن قد لا ندرك بالمنظور الطبيعي حقيقتها وبذا تبقى ماثلة في الذهن فتكون إذن أمكنة سردية فقط بالمفهوم اللغوي المجازي باعتبار أن خط الاستبدال اللغوي يظل في تهيئة تامة لاستقبال أي تركيب يؤلفه الإبداع الأدبي لذا نجد الخطاب التخيلي يحدثنا عن أماكن لا وجود لها إلا في الخيال ويسوق تودوروف تمثيلا لذلك قولة بعض المبدعين في الخطاب الروائي الخيالي (سكان كوكب مارس احتلوا بطنق الأرضية الثالثة).³

4. 7 نلاحظ أن الجملة السابقة بالغ المبدع فيها بإعمال الانزياح اللغوي والوسيلة التي يعبر بواسطتها هي التخيل الفضائي للمكان ولذا فقد خلقت بنية التركيب عالما خاصا بها وبذلك طبيعة كل عمل فني فإنه لابد أن يخلق فضاء مكانيا خاصا به يتصور فيه الأحداث والشخص والمواقف وكلما كان المبدع عظيما نفذت قدرته الخيالية في كافة عناصر العمل وفي كافة مكوناته وطرائق اشتغالها وعندها تظهر التفصيلات المميزة لعالم ذلك الخلق الأدبي، يقول بلزاك (إن عملي له جغرافيته وله تسويبه وعائلته وأمكنته وأنشأه وله لشخصه وأحداثه وله لشرفه ونبلاؤه وبرجوازيته...إلخ).⁴

¹ - انظر: سعيد قطيبي، 1997م، ص: 167.

² - انظر: تودوروف (تيفرتان)، 1987م، ص: 56.

³ - انظر: تودوروف (تيفرتان)، 2005م، ص: 100.

⁴ - انظر: صلاح فضل، 1986م، ص: 128.

5. المشاهد في الفضاء المكاني

5. 1 إن تأثير الفن وامتصاصه الكامل للمشاهد والأحداث واندماجه التام في العناصر المميزة لعالمه الفضائي الخاص كلها أمور تعتمد على التخيل المكاني في جوهرها بمعنى أن المبدع يجعل من المكان مرتكزا في تصويره ووصفه للمشاهد وتفصيله الزماني والمكاني للأحداث وكيفية سيرها ورؤيتها وحينها يصبح عمله الفني انعكاسا دقيقا للحياة وتركيبا دلاليا متكاملًا يتميز بقابلية التحول الدلالي حيث تتحول العلامة في كل سياقات العمل إلى علامة ذات دلالة مركبة تشير إلى مدلول آخر ولن يصل الفن إلى هذا المستوى إلا بفضل اتساع الفضاء المكاني أمام التخيل بوصفه الإطار الحقيقي الذي تنظم في ظله العلامات داخل النسق التركيبي للعمل الأدبي، حيث تتفاعل الأحداث فيما بينها لتشكل نسقا خطابيا يخلق بذاته بنية دلالية تخص به.¹

5. 2 ذلك أن الآثار التي قاومت الزمن وتجاوزت الجيل الذي أبدعت فيه كانت قد توفرت على بنية دالة وجمالية متميزة يتميز عنصر المكان فيها وبذا يمكن القول إن الأعمال السردية قد تجد شعبيتها أكثر بالتفاعل المكاني فيها، وبذا تختفي تيمتها وقت الممارسة النقدية فلا تظهر ببساطة نظرا لتلك التجاوزات والتوليدات التي يستخدمها المؤلف في خلق عينات الأماكن التي يتخيلها في كل المستويات بهدف أن يكسب نصه فردا عليا في الخلق الأدبي الذي يتم بتخيل يعي بشكل دقيق كيفية تمثيل المكان التخيلي المحتضن للعوالم المتناغمة في مشاهد متتالية بعضها يسوقك إلى بعض بغية تشكيل لوحة فنية واحدة تتعم بالصور التخيلية والتلميحات المختلفة التي يتفاعل الفضاء المكاني فيها بمختلف عيناته.²

5. 3 وبذا يتبين أن المكان هو الذي بواسطته تتحدد هوية الأحداث والفواصل حيث إن السرد في الأغلب يبدأ الحكاية عن تحرك البطل في فضاء ما نحو غاية معينة، وقد تشكل هذه الصورة الحلقة الأولى من حلقات السياق السردية حيث تتكون هناك أحداث متتابعة في قالب منطوق بذهنية ممتازة يتغلب بها المؤلف على تلك الصعوبات التي تعترض سبيل البطل فتعوقه عن تحقيق غايته الأساسية التي قد يكون هدفها تصوير الفضاء الواقعي من حيث أزمانه وسراعاته ومثله وتياراته الفكرية وتطورات الاجتماعية ومذاهبه في التعبير الفني من خلال إبداع أديب يعبر عن الجماعة التي ينتمي إليها فيسجل حركتها الواعية وعلاقاتها المتشابكة في مراحل سيرها الدؤوب تحت ظلال فضاءات مكانية تتواشج فيما بينها لتشكل عالما مليئا بالتداعيات المتطابقة والمتناقضة

¹ - انظر: ميزا قاسم، 1986م، ص126.

² - انظر: حسن ناظم، 1994م، ص: 125.

أحيانا مما جعل بعض النقاد يقول إن الرواية قد تجمع المتباعد وتفرق بين المتقارب بهدف خلق عالم فني منفرد بذاته.¹

5. 4 ويذا يكون المكان هو الذي يحدد بالتجسيد اللغوي كينونة النص وكيفية التفاعل فيه بين المكونات السردية التي يبث بها الراوي رؤيته للحياة فتبقى البنية العميقة في سرديته عصية على التحليل النقدي فتكون إذن كيانا مغلقا على ذاته يستمد من العناصر اللغوية المتناغمة فيه والمواقف الفكرية المتداخلة فيه فرادته ضمن فضاء أحادي ينكشف فيه فعل المكان بالوصف كما ينكشف فيه فعل الزمان بالحدث، ويذا تجد الشعرية مكانتها داخل التشكل السياقي للعمل الفني.²

5. 5 ويذا يكون العمل إضافة إبداعية تجديدية تتزاح نحو تغيير الواقع والفاعلية الدلالية لهذه الإضافة تنبثق من بنية النص اللغوية الفنية ذاتها بحيث يتم الجمع بين ما هو شكلي وما هو جوهري لإتمام تمثل القيم الفنية والإنسانية التي تضفي طبيعة الحياة وذلك إنما ينتج بعقد الصلة أكثر بين ميزات الإنسان الفردي والإنسان الاجتماعي أي أنه لا بد من أن تبرز في العمل تلك الصلة التي تربط بين الفئات الاجتماعية في قضاياتها المختلفة وكياناتها المتنوعة وبهذه الصورة يتبين أن المكان مرتبط أساسي لبناء السرد الروائي لأنه يشكل ظرفا تهيئ فيه الأشياء وتتنوع فيه مواقف الشخصيات ورواها وفيه يرى المبدع الملهم قيمة عليا إذ تراه يجعل من منزل قديم آثر لانهايار شهرة أكبر من شهرة قصر منيف لأمير أو ملك ويذا ينقل القارئ بالإيهام من الظروف الخاصة لعالم ما إلى ظروف عامة ذات صلات متنوعة.³

5. 6 ذلك أن المبدع قد يتنوق الأحداث في المكان أكثر فيهتم بتحقيق ذوقه في عالم يكتنف العنيد من التناقضات، عالم يحمل الروائي صورته في أعماق نفسه ليظل باحثا عن المسيل الكفيلة له بتحقيق مأربه في تجسيد الصور وجعلها كيانا حيا معبرا عن رؤيته للحياة الاجتماعية ذات الوجوه المتعددة التي ينظر إليها كل مبدع من زاوية معينة، ويذا نجدهم يختلفون في تجسيد الصور، وقد ندرك جليا أن ذلك الاختلاف يعود إلى الصورة التي يتراءى بها المكان وغيره من المكونات أمام المبدع حيث إن الأحداث والشخصيات إنما تتم رؤيتها من خلال المكان والزمان، وقد ينظرها أي مبدع من زاويته التي ينظر بها للمكان والزمان، ومن هنا يتاح له كما يقول ميشال ازرافا أن يتنوق

1- انظر: يمى العيد، سابق الذكر، ص: 33.

2- انظر: ليو ديب (كمال) في الشعرية، 1987م، ص: 22.

3- باختين، (ميخائيل) سابق الذكر، ص: 30.

الأحداث مكانيا وزمانيا فيكون باحثًا في فنه عن علاقة شخوصه بالأحداث داخل المكان وفق
سيرورة زمنية بواسطتها تنتمى الأحداث وتتوالى في إطار مكاني محدد.¹
قائمة المصادر والمراجع:

- (1) إبراهيم مذكور وآخرون، المعجم الوسيط، معجم اللغة العربية، القاهرة، 1972، مادة كون.
- (2) أبو ديب (كمال) في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1987
- (3) باختين (مخائيل)، الملحمة والرواية، ترجمة جمال اجيد، معهد النماء العربي، بيروت، 1986
- (4) تودوروف وآخرون، دراسات في نظرية الأنواع الأدبية، ترجمة الدكتور خيرى دومه، دار
شوقيات للنشر والتوزيع، 1997
- (5) تودوروف، الشعرية، ترجمة شكر المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال، الدار البيضاء، 1987
- (6) تودوروف، مفاهيم سردية، ترجمة عبد الرحمن مزيان، منشورات الاختلاف، نسخة إلكترونية، 2005
- (7) تودوروف، مفاهيم سردية، ترجمة عبد الرحمن مزيان، منشورات الاختلاف، 2005
- (8) جزار جينت، خطاب الحكاية، ترجمة محمد معتصم وآخرون، الهيئة العامة للطباعة الأميرية، 1997
- (9) حسن ناظم، المفاهيم الشعرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994
- (10) سعيد يقطين، قال الراوي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997
- (11) سليمان يوسف الأعلم الشنتمري، الشعراء السنة الجاهليون، دار الفكر بيروت، 1982
- (12) ميرزا قاسم، مدخل إلى المسموطيقا، منشورات سيدي عثمان، الدار البيضاء، 1986
- (13) صالح اهويدي، لعبة النص، دائر المعارف والإعلام الشارقة، 2007
- (14) صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1997
- (15) صلاح فضل، منهج الواقعية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1986
- (16) عبد الصمد زائد، المكان في الرواية العربية، دار محمد علي للنشر، تونس، 2003
- (17) كولدمان (ليسيان) وآخرون، الرواية والواقع، ترجمة الرشيد بنحدو، دار قرطبة الدار البيضاء، 1988
- (18) محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم، بنية الخطاب ودلالاتها في رواية القبر المجبول، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2000
- (19) محمد خرماش، إشكالية المناهج في النقد الأدبي المغربي المعاصر، مطبعة أنفو فاس، 2001
- (20) محمد ولد عبد الحي، التجديد في الأدب العربي بموريتانيا كلية الآداب منوبة تونس، 1989
- (21) ميشيل ازولفا، الأسطورة والرواية، ترجمة صبحي حديد، دار الحوار للنشر والتوزيع اللاتنية، سوريا، 1985
- (22) يمنى العيد، تقنيات السرد الروائي، دار الفارابي بيروت، 1999

¹ - انظر: ازولفا (ميشول)، 1985م، ص: 21.

نقد الشعر في شروح الشناقطة للشعر العربي القديم

"كتاب عقل الشوارد في شرح ما جاء في طرة ابن بون من الأبيات الشواهد
للعلامة محمد بن أحمد بن الغزالي ت1360هـ (نموذجاً)"

أحمد أبو بكر الإمام

مدرسة الدكتوراه: النص والمناهج

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة نواكشوط العصرية

مقدمة:

فرضت كتب شرح الشواهد منذ شرح أبي جعفر النحاس (ت338هـ) لأبيات سيويه إلى شرح عبد القادر بن عمر اليفغادي (ت1093هـ) لشواهد الكافية (الخزانة)..
فرضت هذه الكتب على المؤلفين - فيما بعد - الرجوع إليها للاستفادة منها ومتهم محمد بن أحمد بن الغزالي الشقراوي (ت1360هـ)، وهو مؤلف كتاب "عقل الشوارد في شرح ما جاء في طرة ابن بون من الأبيات الشواهد"، الكتاب الذي لا يمكن فصله عن سياقه العام المشار إليه لكن له سياقاً خاصاً نرجح أن له أكبر الأثر في تأليفه.

فـ"الطرة" عنوان اشتهر به كتاب سماء مؤلفه المختار بن بون (ت1220هـ): "الجامع بين التسهيل والخلاصة المانع من الحشو والخصاصة"، وقد حظي بشروح وافرة ومتنوعة من العلماء الشناقطة فتشعبت اختصاصاتها، حتى اختص بعضها بمفاهيم ومصطلحات الطرة، مثل كتاب "روض الحرون من طرة ابن بون" لعبد الودود بن عبد الله الحبيلي (ت1268هـ)، واختص بعضها الآخر بغوامض الطرة وشواهداها من الأحاديث والآثار، مثل كتابي: العين الثرة فيما يخفى من الطرة وإنارة الأفكار والأبصار بشواهد النحو من الأخبار والآثار، وكلاهما من تأليف محمد مولود بن أحمد فال اليعقوبي المتوفى سنة (1323هـ)¹.

هذه الشروح وغيرها كشرح الاحمرار للأمين بن أحمد بن الغزالي (ت؟) الشقيق الأكبر لمؤلف كتاب عقل الشوارد²، ربما جعلته يحس بندرة التأليف في شواهد النحو الشعرية لدى

¹ - د. يحيى بن البراء، ألفية ابن مالك وتأثيرها في الثقافة الموريتانية، 1982م، ص (70، 72).

² - نفسه ص 104.

الشناقطة فانيبري يحاول سد ذلك الفراغ مستعينا بكثير من المؤلفات، ومن المؤكد أنه تأثر بما فيها من آراء نقدية قبولاً أو رفضاً وهو ما ستحاول رصد عينات منه في النقاط التالية:

1- أنماط النقد في كتاب عقل الشوارد:

يلزمنا التنبيه هنا إلى أن طبيعة الكتاب ستفرض علينا توسيع مفهوم النقد والعودة به إلى عهوده الأولى، حيث يمكننا أن نميز -على الرغم من التداخل- تمييزاً إجرائياً بين ثلاثة أنماط من النقد الأدبي في هذا الكتاب، هي: النقد اللغوي (المعجمي والصرفي والنحوي والبلاغي)، والنقد الاتطباعي والديني، ونقد رواية الشعر.

وهذا التقسيم والتسمية مسئلهمان من قراءة الكتاب لا من المصطلحات القارة للنقد الأدبي الحديث والمعاصر، وعلى الرغم من قوة التقليد لدى المؤلف ممثلاً في كثرة النقل عن السابقين ستلاحظ الكثير من التحري والتدقيق، وسيكون النصيب الأكبر هنا لنقد رواية الشعر لأن المؤلف أولاهها من العناية ما لم يوله لأي نمط آخر لكن بعد المرور بأمثلة يسيرة من الأنماط النقدية الأخرى المشار إليها آنفاً:

1. 2- النقد المعجمي: ونعني به التمييز الدقيق بين الدلالة المعجمية لبعض الألفاظ التي قد نزلها مترادفة لتقارب معانيها، مثل ما ورد في شرح بيت شاهد لورقة بن نوفل حيث أدى إلى الاستطراد في ذكر قصيدة البيت وشرح بعض أبياتها ومنها هذا البيت:

ويظهر في البلاد ضياء نور يقيم به البرية أن تموجاً¹

فقد قال المؤلف في شرح هذا البيت: "وقوله: ضياء نور قال السهيلي: الضياء والنور غيران فإن النور هو الأصل والضياء منتشر عنه بدليل: {قُلْنَا أَضَاءَتْ مَا خَوْلُهُ دُخْبُ اللَّهِ يُلْوَِرُهُمْ} [البقرة/ 16]، فعلق الذهاب بالنور لينتقي للضياء بانتقاله بخلاف العكس وفي أسمائه تعالى النور لا الضياء"².

ومن اليسير أن نلاحظ هنا حضور الغاية التعليمية المتمثلة في النقل الحرفي للمعلومات التي يرى المؤلف أنها مفيدة دون أن يعلق برفض أو تدقيق من أي نوع، ولعل السبب في ذلك هو أن سياق الآية يحتم الاختلاف الجلي بين كلمتي الضياء والنور وإن كان من اليسير الظن بأنهما مترادفتان.

1- غسان عزيز حسين، ورقة بن نوفل ميثاق الرسول: عصره - حياته - شعره، جمع وتحقيق وشرح ودراسة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط1/ 2002م، ص122.

2- أحمد أبو بكر الإمام، دراسة وتحقيق: كتاب عقل الشوارد في شرح ما جاء في طرة ابن بون من الأبيات الشواهد للعلامة محمد بن أحمد بن الغزالي، أطروحة دكتوراه 2018/ 2019م، ص 382.

وعلى الرغم من ذلك لا يخلو نقل المؤلف من إشارة ضمنية إلى ضرورة التدقيق الجمالي والبلاغي سواء تعلق الأمر بالقراءة والتحليل أو بالاستعمال، فاستخدامنا للكلمات التي قد نظنها مترادفة أو متطابقة في المعنى ربما يوقعنا في الخطأ، بسبب غياب الدقة في الفهم أو التعبير إن لم نقم بالتحري اللازم.

1. 3- النقد الصرفي: ونقصد به التمييز الدقيق - أيضا - بين الدلالات البلاغية للصيغ

الصرفية مثل ما ورد في شرح بيت النابغة الذبياني:

أَنَا اقْتَسَمْنَا وَحُطِّبْنَا بَيْنَنَا فَحَمَلْتُ بَرَّةً وَاحْتَمَلْتُ فَجَارًا¹

وهو بيت يستشهد به النحاة على أن بَرَّةً علم جنس للبر وفجار علم جنس للفجرة بمعنى الفجور وأثناء الشرح قال المؤلف: "وقال في البر حَمَلْتُ وفي الفجور اخْتَمَلْتُ، لأن العرب إذا استعملت فعل وافعل بزيادة التاء كان الذي لا زيادة فيه يصلح للقليل والكثير، والذي فيه الزيادة للكثير خاصة نحو قُتِرَ واقتدر وكسب واكتسب فأراد أن يهجو بكثرة غدره وإيثاره للفجور، فذكر اللفظة التي يراد بها الكثير ليكون أبلغ في الهجو ولو قال: حملت فجار لأمكن أن لا يكون غدر إلا مرة واحدة".²

لم يصرح المؤلف هنا بالنقل عن أي مصدر كما فعل في المثال السابق فلهذا اعتمد فيما ذكره على ملكته النقدية التي اكتسبها من معارفه اللغوية، فالقاعدة الصرفية العامة تقول إن كل زيادة في الكلمة تؤدي إلى تغيير أو زيادة في المعنى، وهذا يقتضي وجود فرق بين حمل واحتمل، كما يؤكد التنبيه الضمني الوارد في المثال السابق فالتدقيق في فهم التعبيرات اللغوية أو استخدامها أمر توجبه طبيعة اللغة ذاتها.

1. 4- النقد النحوي: ونقصد به تفضيل احتمالات إعرابي على آخر لكونه أبلغ وأدق تعبيراً عن

المعنى المقصود كما في شرح البيت التالي:

مَنْ صَدَّ عَنْ نِيرَانِهَا فَأَنَا ابْنُ قَيْسٍ لَا بَرَّاحٌ³

وهو بيت يستشهد به النحاة على أن "لا" تعمل عمل ليس فكلمة "براح" اسمها وخبرها محذوف تقديره لي، لكن المؤلف ذكر احتمالاً آخر للإعراب وفضله فقال: "وجملة لا براح لي حال

¹ - النابغة الذبياني: الديوان بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط2 (د. ت) ص55.

² - أحمد أبو بكر الإمام، ص (395، 396) م ص.

³ - عبد القادر بن عمر البغدادي: خزائن الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون،

الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط4/ 1997م ج1 ص467 م ص.

مؤكدته لقوله أنا ابن قيس، كأنه قال أنا ابن قيس ثابتاً في الحرب وإتيان الحال بعد أنا فلان كثير كقوله: أنا ابن دارة معروفاً بها نسبي، ويجوز نصب ابن قيس على الاختصاص فيتعين جعل جملة لا براح لي خبراً لأننا وهو أفخر وأمدح¹.

تكن قوة الملكة النقدية لدى المؤلف هنا في تفضيله إعراب جملة "لا براح" خبراً على إعرابها حالاً، لأن مقام الفخر في الحرب يقتضي من الشاعر أن لا يفخر إلا بما يناسب ذلك، وهو عدم الترحيح من مكانه المعبر عنه بجملة "لا براح" ذات الخبر المحذوف "لي" للدلالة على نفور الشاعر من نسبة البراح إليه ولو في سياق النفي، أما الاحتمال الإعرابي الآخر الذي يعتبر كلمة "ابن" خبراً عن المبتدأ "أنا" فهو ضعيف من الناحية البلاغية وإن كان مقبولا من الناحية النحوية، لأن إخبار الشاعر بأنه ابن قيس لا يضيف قيمة كبيرة إلى معنى الفخر الذي يقصده، بل نصب كلمة "ابن" على الاختصاص هو الأقوى والأبلغ لسمو المعنى فيه، والاعتراض بجملة الاختصاص (أعني ابن قيس أو أخص)، يضيف على المعنى من الفخامة والجمال ما لا نجده في الإعراب الآخر، وما دام هذا المعنى هو الأكثر بلاغة فالأفضل توجيه إعراب الجملة انطلاقاً منه كما أكد المؤلف.

1. 5- النقد البلاغي: ونقصد به توظيف المؤلف للمصطلحات البلاغية في شرحه لبعض

الآبيات إمعاناً منه في التوضيح كقوله في شرح بيت طرفة:

رأيت بني غبراء لا ينكرونني ولا أهل هناك الطرف الممدد²

وهو شاهد على إمكان الجمع بين "ها" التنبيه وكاف الخطاب التي تلحق أسماء الإشارة وخاصة "ذا" التي ليس من الشائع اجتماع الاثنين فيها، وقد بالغ المؤلف في توضيح معنى البيت فصرح بأن عبارة "بني غبراء" كناية عن الفقراء وعبارة "أهل الطرف الممدد" كناية عن الأغنياء³ فوظف مصطلحات البلاغة في الشرح.

ويؤكد عدم وقوف المؤلف عند الكنايتين لتوضيح دلالتيهما على المعنى وسر الجمال فيهما أن غايته الأولى من شرح الشواهد الشعرية، هي غاية لغوية نحوية أو صرفية خالصة وليست غاية نقدية فنية، بل صعوبة معاني الآبيات وما تقتضيه من استطراد أحياناً في الشرح هي التي تفرض

1- أحمد أبو بكر الإمام ص 569 م س.

2- طرفة بن العبد: الديوان بشرح الأعظم للشنترلي، تحقيق: دية الخطيب ولطفى المسقال، إدارة الثقافة والفنون - دولة البحرين، المؤسسة العربية، بيروت - لبنان، ط 2/ 2000 م ص 45.

3- أحمد أبو بكر الإمام ص 401 م س.

عليه التطرق إلى قضايا نقدية وبلاغية، وهذا ما لم يحصل للمؤلف عند شرحه لهذا البيت، لأن محل الاستشهاد فيه لم يكن على درجة كبيرة من التحديد بل كان في غاية البساطة.

2- النقد الانتطباعي والديني:

ونقصد بالانتطباعي إصدار الحكم النقدي العام الذي يعبر عن استحسان أو استهجان دون ذكر مسوغات قائمة على أسس فنية واضحة، كما نقصد بالديني الحكم النقدي الصادر على أساس الدين من غير مراعاة للقيم الفنية المعروفة عند النقاد.

ويمكن الجمع بين الاثنين طلباً للاختصار في القول الذي نقله المؤلف عن أبي عمرو الشيباني: "لولا أن نواس أقصد بهذه الألفاظ - يعني وصفه للخمر - لاحتجنا به لأنه محكم القول لا يخطئ¹". إن عدم احتجاج الشيباني بشعر أبي نواس لم يكن له أساس إلا وصفه للخمر ومجالس شربها وكل ذلك مخالف للدين، وما دام مناقياً للدين فالواجب ترك الاحتجاج به لا لأنه غير صالح بذاته لذلك، بل لأنه يحمل دعوات ضمنية إلى مخالفات شرعية فيها استهتار بالدين وذلك كاف لرفض الاستدلال به.

أما كون أبي نواس محكم القول لا يخطئ فهو حكم نقدي انتطباعي يتضمن الإقرار لشعره بالنفوق المطلق من غير برهنة ولو بمثال واحد.

وليس هذه هي كل الأنماط النقدية الواردة في كتاب عقل الشوارد بل لعل أهمها على الإطلاق نقده لرواية الشعر فكيف كان هذا النمط من النقد في الكتاب؟

3- نقد رواية الشعر في كتاب عقل الشوارد:

تتجلى أهمية نقد رواية الشعر عند مؤلف كتاب عقل الشوارد في كونها شغلت الحيز الأكبر من المقدمة التي مثلت الجانب النظري في الكتاب، فقد أكد فيها أن رواية الشواهد الشعرية نكتتها صعوبات كثيرة، منها تشتت النصوص في المؤلفات وكثرة التصحيف فيها، ومنها إهمال كثير من المؤلفين واكتفاؤهم بما وقع في أيديهم من معلومات عنها دون تمحيص أو تدقيق.

وصحة رواية البيت الشاهد هي التي تجعل القاعدة اللغوية المبنية على أساسه قابلة للتسليم بها وتعميمها على بقية التراكيب المماثلة، كما أن التأكد من صحة نسبة البيت لصاحبه يمكن من الحكم بقبليته للاستشهاد أو عدمها، لأنه إما أن يكون من شعراء عصر الاستشهاد وهم الشعراء المتقدمون على منتصف القرن الثاني الهجري، وإما أن يكون من المتأخرين عن ذلك التاريخ فلا يستشهد بشعره.

¹ - أحمد أبو بكر الإمام ص 313 م س.

يضاف إلى هذا أن المعنى الدقيق للبيت الشاهد يصعب ضبطه أحياناً ما لم يوضع في سياقها من القصيدة التي ينتمي إليها¹، وهنا تتعدد أوجه نقد الرواية في الشعر لدى المؤلف ولعل أهمها ما يتعلق بالألفاظ البيت نفسه أو بنسبته إلى قائله كما سنوضح في التفصيل الآتي:

3. 1- نقد رواية الألفاظ: إذا لم تثبت رواية البيت باللفظ الذي هو محل الاستشهاد فإن ذلك سيؤدي إلى تصف الاستشهاد من أساسه، لأن ثبوت التصحيف أو التحريف فيه يمنع من الاستشهاد به مثل الاحتمال الذي صرح المؤلف بإمكان وجوده في البيت الذي أنشده سيبويه هكذا:

ونحن اقتسمنا المال نصفين بيننا فقلت لهم هذا لها ها وذا ليا²

وهو شاهد على أن الفصل بين "ها" التثنية واسم الإشارة "ذا" بالواو قليل لكن المؤلف شكك في إمكان الاستشهاد بالبيت ضمناً لوجوده برواية أخرى مخالفة، بيد أنها الوحيدة التي أمكنه الوقوف عليها بعد البحث في عدد من المجاميع ودواوين الشعر، فقد قال: "وقد وجدت بيتاً يشبهه في قصيدة لمجنون بني عامر تزيد على عشرين بيتاً ولا أترى هل هو بيت الشاهد وتصحف على سيبويه³". ثم ذكر عدة أبيات من القصيدة إمعاناً منه في تقوية الاستدلال على احتمال خطأ سيبويه بسبب وقوعه في التصحيف، وها هو البيت الذي ذكره المؤلف باعتباره الرواية الصحيحة المحتملة للبيت الشاهد وقبله بيت آخر من القصيدة:

قضى الله بالمعروف منها لغيرنا وبالشوق والإبعاد منها قضى ليا
قسمت الهوى نصفين بيني وبينها فنصف لها هذا لهذا وذا ليا⁴

وإذا كان خطأ سيبويه في هذا البيت محتملاً لا مؤكداً فإن خطأ ابن مالك في إنشاده للبيت التالي مؤكد:
سرينا إليهم في جموع كأنها جبال شرورى لو نعان فننهدا⁵

1- أحمد أبو بكر الإمام، ص 251، م س.

2- سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: الكتاب بتحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، ط 3/ 1983 م ج 2 ص 354.

3- أحمد أبو بكر الإمام ص 410 م س.

4- مجنون ليلى: الديوان بتحقيق: عبد الستار أحمد فراج، الناشر: مكتبة مصر (د. ت) ص 236.

5- أحمد أبو بكر الإمام ص 418 م س، وابن مالك: شرح التسهيل، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، ود. محمد بدوي المخزون، حجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط 1/ 1990 م ج 1 ص 229.

وقد أنشده شاهداً على أن لو المصدرية قد تَغني عن فعل التمني فينتصب الفعل بعدها مقترناً بالفاء والأصل وددنا لو نعان فننهذ وتقدير المصدر وددنا الإعانة.
 لكن المؤلف وقف خلال بحثه في المتاح له من الكتب التي يبدو أنها متنوعة على البيت ضمن قصيدة في كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير فقال: "وهذا البيت هكنا أنشده ابن مالك والرواية: وذكر المؤلف أن ابن مالك صحف من البيت أربع كلمات هي: نلفاء، أو، نِعاف، ثمهد. كما استترك المؤلف على محمود العيني الذي نسب البيت لمجهول¹ فأكد أنه من قصيدة لأعشى بني همدان وبين مناسبتها، وهي اعتذار الشاعر للحجاج بعد أن قبض عليه، ثم استدلل بقرينة المقام بعد استدلاله بالرواية على أن مقام الاعتذار لا يسمح للشاعر بتمني العون على الحجاج صراحة وهو واقف بين يديه يعتذر إليه².

وهنا ينبغي التنويه بالملكة النقدية الحسيفة لدى المؤلف حيث لم يكتف بوقوفه على الرواية الصحيحة في مصدر تاريخي بعيد كل البعد عن كتب النحو وشروح الشواهد، بل قرر أن مقام الاعتذار يجعل رواية ابن مالك مستحيلة وغير قابلة للتصديق بها على الرغم من التقارب بين الكلمات المصحفة.

وقد يؤكد المؤلف وجود التحريف في رواية البيت مستعيناً على صحة الرواية المعتمدة لديه بضعف المعنى في الرواية الأخرى مثل ما حصل له مع بيت جرير الذي يقول فيه مفخرة خصمه الأخطل:
 تركنا الخيل والنعم المفدى وقلنا للنساء به أقيمي³

وهو البيت الذي يستشهد به النحاة على إمكان عود ضمير المفرد المؤنث وهو باء المخاطبة في فعل الأمر "أقيمي" على الجمع من النساء، وقد قال المؤلف بعد توضيحه لوجه الاستشهاد: "والبيت من قصيدة لجرير هجا بها الأخطل، وافترى عليه بقوة قومه ومنعهم لبلادهم وأموالهم من العدو، ولكن صدره محزّن جداً وصوابه: "منعنا الجوف والنعم المندى" وقبله يخاطب الأخطل:

وأعيننا أياك أيا غويث فأعيا من مجاهدة الخصوم
 وأدركننا الهذيل بلافتلات دم الأشداق من علك الشكيم
 ضغنا في القذ أدر تغلبي ضبيح الجلد من أثر الكلوم

¹ - بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العيني: المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية، تحقيق: د. علي محمد فاخر وآخرين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة 2010م ص 1899 م س.

² - أحمد أبو بكر الإمام ص 419 م س، وابن الأثير ج 4 ص 217 م س.

³ - أحمد بن محمد المامي اليعقوبي: تقريب طرفة ابن بونا على ألفية ابن مالك، 2006م ص 56.

متعنا الجوف والنعم المندى وقلنا للنساء به أقيمي¹

ثم قال بعد شرحه للأبيات معطلا قوله بأن صدر البيت محرف: "وليت شعري إذا كانت الرواية: تركنا الخيل والنعم المفدى بم يفتخر بعد ترك الخيل والنعم وقوله للنساء يقمن فيه؟²".

فالرواية الأولى تدل على الفرار أمام العدو خوفا منه وهو ما لا يمكن أن يفاخر به الشاعر خصمه على عكس الرواية الثانية التي يستوجبها مقام الفخر، وهل ذلك حجة كافية بالنسبة للمؤلف تغني عن الرد على الرواية برواية أخرى مماثلة أو أقوى؟ لعل عبارة "وصدره محرف" دالة أنه اطلع على الرواية الصحيحة.

وقد يكون الشذaque أنفسهم مصدر التصحيف أو التحريف في البيت حسب رأي المؤلف كما في المشطور التالي: هن صديق للذي لم يشب، وهو مما يستشهد به بعض النحاة على أن لفظ فعيل يمكن الإخبار به عن المبتدأ الجمع دون مطابقة، حيث قال عنه: "وهذا بيت من الرجز لا تعرف له تنمة وزعم بعض تلامذة ابن بون أنه عجز بيت من المتقارب وألحق من نفسه صدرا فقال: يعانين من شبيهه قد بدا وهن صديق الذي لم يشب

وهذا لا أصل له وإن كان هو الموجود في الطرر³".

وهنا نلاحظ خروج المؤلف على عادته التي دأب عليها في الاستدلال الموازي دائما لاعتراضاته على المؤلفين السابقين، حيث لم يذكر دليلا يؤكد ما ذهب إليه من إنكار لوجود البيت في الطرر على هذا الشكل، ولعل عدم وجود البيت في الكتب التي اطلع عليها هو دليله الوحيد على أنه من انتحال الشناقطة.

3. 2- نقد رواية النسبة: وقد يكون خطأ المؤلفين في نسبة البيت لا في ألفاظه كما

حصل لآين هشام الأنصاري (ت 761هـ) مع هذا البيت:

وربما فات قوما جل أمرهم من التائي وكان الحزم لو عجلوا

1- أحمد أبو بكر الإمام ص (343، 344) م س، ومحمد إسماعيل عبد الله الصاوي: شرح ديوان جرير، مطبعة الصاوي 1353هـ ص 497.

2- أحمد أبو بكر الإمام ص 344 م س.

3- يوجد ما يؤكد قول المؤلف قصص البيت ليس في بعض الطرر، انظر على سبيل المثال: أحمد بن محمد العامي ص 137 م س.

حيث نسبته في مغني اللبيب للأعشى¹ بناء على الظن بأنه من قصيدته؛ ودع هريرة إن
الركب مرتحل..، لكن المؤلف حاول تصحيح هذه النسبة فأكد أنه من قصيدة عدتها واحد وأربعون
بيتاً للقطامي يمدح فيها عبد الواحد الأموي، ومنها قبل البيت:

والناس من يلق خيراً قائلون له ما يشتهي ولأم المخطئ الهتل
قد يدرك المتأني بعض حاجته وقد يكون مع المستعجل الزلل

لكن البيت ليس في ديوان القطامي² مع أننا لا نستبعد اطلاعه عليه في نسخة أخرى منه
غير متاحة لنا الآن.

وقد يرد المؤلف في شأن نسبة البيت على عدة مؤلفين مستدلاً بروايات تاريخية أكثر دقة
مثل هذا البيت:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف³

وهو البيت الذي يستشهد به النحاة على جواز حذف الخبر إذا تضمنت الجملة قرينة دالة
على معناه، مثل كلمة "راض" الدالة في عجز البيت على أن الخبر المحذوف في صدره "راضون"،
وقد سعى المؤلف صاحب البيت ومناسبته والقصيدة التي هو منها وذكر ثلاث قصائد مماثلة لها
في الوزن والروي، منها ما قيل في المناسبة نفسها كقصيدتي مالك بن العجلان ودرهم بن زيد،
ومنها ما قيل بعد المناسبة بفترة كقصيدة قيس بن الخطيم التي سببت خطأ عدد من المؤلفين في
نسبة البيت إليه.

وقد رد المؤلف عليهم جميعاً فقال: "وعرف من إيرادنا لهذه القصائد ما وقع من التخليط
للعيني⁴ وللعباسي في معاهد التنصيص⁵، فإنهما أوردا البيت الشاهد في شعر قيس بن الخطيم
الذي نقلنا ونسبناه له كما نسبته له الأعلام الشنتمري⁶ وابن هشام اللخمي¹، والصواب أنه لعمر بن
امرئ القيس نسبة له الخطيب التبريزي² وأبو منصور الجواليقي³ وابن بري⁴ والله تعالى أعلم⁵."

¹ - ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب، 2003م ص 294.

² - القطامي: الديوان بتحقيق: د. إبراهيم السامرائي وأحمد مطلوب، 1960م ص 25 وليس فيه البيت الشاهد.

³ - أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي: جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام بتحقيق: علي محمد
البحاوي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ت) ص 531.

⁴ - العيني ص 534 م س.

⁵ - العباسي: معاهد التنصيص ويهامشه بدائع البداهة لعلي بن ظافر الأزدي، (د. م. ن) ج 1 ص 67.

⁶ - الأعلام الشنتمري: تحصيل عين الذهب بتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان 1994م ص (96، 97) م س.

وفي بعض الأحيان لا يكتفي المؤلف في نقده لرواية النسبة برواية أخرى مضادة بل ينظر في مدى الانسجام بين أبيات النص، فيستدل بتناظر معانيها على أنها لا يمكن أن تشكل نسيجاً لنص واحد كما في رده على العيني حول نسبة البيت التالي:

فأما كرام موسرون لقيتهم فحسبي من ذي عندهم ما كفانيا⁶

وهو بيت يستشهد به النحاة على إعراب "ذو" الموصولية عند قبيلة طي بالحروف كإعراب "ذو" التي بمعنى صاحب، ومعه أبيات أخرى لا يد من ذكرها كلها - هنا - ليتضح عدم تناسبها مع الأبيات التي ضمها العيني إليها:

ولست بهاج في القرى أهل منزل على زادهم أبكي وأبكي اليواكيا
فأما كرام موسرون لقيتهم فحسبي من ذي عندهم ما كفانيا
وأما كرام معسرون عذرتهم وأما لنام فأنخرت حياتيا
وعرضي أبقي ما أنخرت ذخيرة وبطني أطويه كطي رانيا⁷

يقول المؤلف مستعرضاً قول العيني قبل الرد عليه: قال العيني: قائل البيت هو منظور بن سحيم الفقعسي شاعر إسلامي وهو من قصيدة يقولها في امرأته وأولها:

ذهبت إلى الشيطان أخطب بنته فأدخلها من شقوتي في حباليا
فأنقذني منها حماري وجبني جزى الله خيرا جبتي وحماريا
ولست بهاج في القرى أهل منزل..

1- لا نسبة للبيت في اللوائد المحصورة في شرح المفصورة، تأليف: محمد بن أحمد بن هشام اللخمي، تحقيق: د. أحمد عبد الغفور عطار، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، ط1/ 1980م ص230 بل فيها عبارة: قال الشاعر.
2- لا ذكر للأبيات ولا لعمرو في شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، تأليف: الخطيب التبريزي، تحقيق: غريد الشيخ، منشورات محمد علي بوضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1/ 2000م.

3- لا ذكر للبيت للشاهد في شرح أدب الكاتب للجواليقي، تحقيق: د. طيبة حمد يودي، جامعة الكويت ط1/

1995م، وفي صفحته 222 أبيات من قصيدة عمرو بن امرئ القيس.

4- عبد الله بن بري: شرح شواهد الإيضاح لأبي علي الفارسي، تحقيق: د. عيد مصطفى درويش، الهيئة العامة

لشؤون المطابع الأميرية - القاهرة 1985م ص127.

5- أحمد أبو بكر الإمام ص504 م س.

6- أحمد بن محمد المامي ص107 م س.

7- التبريزي: شرح الحماسة ص (712، 713) م س، وأبو علي أحمد بن محمد المرزوقي: شرح ديوان الحماسة لأبي

تمام بتحقيق: غريد الشيخ، 2003م ص (813، 814) م س.

إلى آخر الأبيات الأربعة.. قال: وقصته أنه خلق شعر رأس امرأته فرفعته إلى الوالي فجلده واعتقله وكان له حمار وجبة فدفعهما إلى الوالي فسرجه¹.
ثم يواصل المؤلف رده على العيني قائلا: ولا يخفى أن هذين البيتين غير مرتبطين بالأبيات الأربعة ولا مناسبة لهما معيا وقد ذكر صاحب لسان العرب هذه القصة ونسبها لمصباح بن منظور الأسدي²، قال: "كان مصباح بن منظور الأسدي خلق شعر رأس امرأته فرفعته إلى الوالي فجلده واعتقله، وكان له حمار وجبة فدفعهما للوالي فسرجه فقال:

لقد أشمكت بي أهل قيد وغادرت بجسمي خيرا بنت مصان باديا
وما فعلت بي ذاك حتى تركتها تغلب رأسا مثل جمعي عاريا
وافلتني منها حماري وجبتي جزى الله خيرا جبتي وحماريا³.

وقد جمع المؤلف في نقده لرواية العيني بين نقد الرواية في الألفاظ ونقد رواية النسبة فلا الأبيات متصلة متناسقة المعاني، ولا الشاعر الذي سماه العيني وصرح أنه قائلها يتفق في الاسم مع الشاعر الذي سماه ابن منظور في معجمه لسان العرب.

وهكذا اتضح لنا أن شعرية شواهد النحو هي التي فرضت على مؤلف كتاب عقل الشوارد أن يتطرق أحيانا إلى قضايا ذات بعد نقدي، فكلما كان البيت الشاهد أعمق معنى كان ذلك أدعى إلى التوسع في شرحه ولو تطلب الاستطراد في قضايا نقدية، وقد حالفه التوفيق في الأغلب حيث كان يستعين في الرد على أقوال المؤلفين بأقوال آخرين أقوى برهانا أو بمنطق الأحداث المشكلة لمجمل مناسبة البيت الشاهد.

ولم يفكه الاستدلال الصريح أو العزو الصحيح إلا في حالات نادرة وربما كان السبب في ذلك اعتماده على نسخ أو مصادر قد لا تكون هي المتاحة لنا الآن.

1- للعيني ص (186، 187) م س.

2- أحمد أبو بكر الإمام ص 436 م س.

3- ابن منظور: لسان العرب بتحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرين، طبعة دار المعارف (د. ت) ص 750 م س، وعند شرحه لكلمة "جمع" حيث أنشد البيت الثاني أطلق على الشاعر اسم: منظور بن صبح ص 680.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن الأثير: الكامل في التاريخ بتصحيح: د. محمد يوسف النفاق، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1/ 1987م
- أحمد أبو بكر الإمام، دراسة وتحقيق: كتاب عقل الشوارد في شرح ما جاء في طرة ابن بون من الأبيات الشواهد للعلامة محمد بن أحمد بن الغزالي، أطروحة دكتوراه 2018/ 2019م
- أحمد بن محمد المامي اليعقوبي: تقريب طرة ابن بونا على ألفية ابن مالك، 2006م
- الأعظم الشننمري: تحصيل عين الذهب بتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان 1994م
- البخداي عبد القادر بن عمر: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط4/ 1997م
- التبريزي: شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، تحقيق: غريد الشيخ، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1/ 2000م
- الجواليقي: شرح أدب الكاتب تحقيق: د. طيبة حمد بودي، جامعة الكويت ط1/ 1995م
- أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي: جبهة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام بتحقيق: علي محمد البجاوي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ت)
- سيويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: الكتب بتحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، علم الكتب، ط3/ 1983م
- طرفة بن العبد: الديوان بشرح الأعظم الشننمري، تحقيق: درية الخطيب ولطفى الصقال، إدارة الثقافة والفنون - دولة البحرين، المؤسسة العربية، بيروت - لبنان، ط2/ 2000م
- العباسي: معاهد التصنيف وبهامشه بدائع البدائع لعلي بن ظافر الأزدي، (د. م. ن)
- عبد الله بن بري: شرح شواهد الإيضاح لأبي علي الفارسي، تحقيق: د. عيد مصطفى درويش، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - القاهرة 1985م
- العيني بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى: المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية، تحقيق: د. علي محمد فاخر وآخرين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة 2010م
- غسان عزيز حسين: ورقة بن نوفل مبشر الرسول: عصره - حياته - شعره، جمع وتحقيق وشرح ودراسة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط1/ 2002م
- القطامي: الديوان بتحقيق: د. إبراهيم السامرائي وأحمد مطلوب، 1960م
- ابن مالك: شرح التسهيل، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، ود. محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1/ 1990م
- مجنون ليلى: الديوان بتحقيق: عبد الستار أحمد فراج، الناشر: مكتبة مصر (د. ت)

محمد بن أحمد بن هشام اللخمي: الفوائد المحصورة في شرح المقصورة، تحقيق: د. أحمد عبد
الغفور عطار، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، ط1/ 1980م
محمد إسماعيل عبد الله الصاوي: شرح ديوان جرير، مطبعة الصاوي 1353هـ
المرزوقي أبو علي أحمد بن محمد: شرح ديوان الحماسة لأبي تمام بتحقيق: غريد الشيخ، 2003م
ابن منظور: لسان العرب بتحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرين، طبعة دار المعارف (د. ت)
الناطقة الذبياني: الديوان بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط2 (د. ت)
ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب، 2003م
د. يحيى بن البراء، ألفية ابن مالك وتأثيرها في الثقافة الموريتانية، 1982م

المهارات اللغوية وعوامل تنميتها

أحمد معطوم ولد محمد أعيد الله
مدرسة الدكتوراه: النص والمناهج
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة نواكشوط العصرية

تقديم

تعليم اللغة مشغل كبير من مشاغل البحث اللساني والتربوي على حد سواء منذ عقود مضت، لما له من ارتباط بالحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية للناس. فلم تعد اللغة وسيلة للتواصل والثقاف فحسب، بل أصبحت عاملا اقتصاديا، وسلعة رابحة في ميدان المعاملات، والمبادلات في شتى المجالات، وأضحت الحاجة إلى استراتيجيات ناجعة لتعليمها تزداد يوما بعد يوم. سواء تعلق الأمر بلغتنا العربية التي لم تعد لغة مكتسبة كما كانت من ذي قبل؛ سليفة يتناقلها الناس جيلا عن جيل عن طريق السماع، أو بلغات الأمم الأخرى التي أصبحت معرفتها ضرورة تفرضها الحياة المعاصرة في زمن لا مكان فيه للمنتوقع على نفسه.

لقد توزع البحث في هذا المجال تياران أساسيان: تيار تجريبي يرى اللغة سلوكا يأتي استجابة لمؤثر ما، ويتم التعود عليه عن طريق المحاكاة، وعوامل التحفيز والتعزيز،¹ وهو الذي أخذت منه أغلب نظريات التعليم أسسها النظرية، وعدتها المنهجية فيما سطرته من مقاربات لتعليم اللغة. وتيار معرفي يقول بفطرية القدرات المعرفية،² وبأن اللغة قدرة من قدرات العقل الفطرية تنمو وتتطور وفق شروط معينة تحددها البيئة،³ شأنها في ذلك شأن القدرات البيولوجية الأخرى التي فطر الله عليها الناس. وهو تيار رغم سيطرته على التوجه العام للبحث في مجال اللغة منذ أزيد من نصف قرن، فإن استفادة نظريات التعليم عموما، واللغة خصوصا منه مازالت محدودة. وانطلاقا من إيماننا الثام بأن التأسيس على هذه الخلفية سيعطي نتائج أفضل، فإننا سنتناول في هذا المقال المهارات الأساسية الكبرى للغة من هذه الزاوية المختلفة نظريا، ومنهجيا عن الدراسات السابقة لهذا الموضوع، وخاصة في إطار النظرية التوليدية. وذلك بالوقوف عند القدرات الذهنية والعقلية

¹ أنور محمد الشرقاوي 2012م، ص 268

² أنور محمد الشرقاوي، 2012، ص 156

³ تشومسكي، 2009م، ص 42

للإنسان، وما زود به من استعداد فطري لمعرفة اللغة بمهاراتها المتنوعة، والاستراتيجيات الكفيلة بتطويرها وتنميتها من أجل كفاية لغوية أفضل.

1-المهارات اللغوية

1-1 تعريف المهارة اللغوية

تدل كلمة "مهارة" في اللغة العربية على: الجَدُّق في الشيء ومنها: الماهر: وهو الحاذق بكل عمل،¹ والجمع: مَهْرَة.² أما في الاصطلاح فقد عرفت تعريفات عديدة، بعضها عام، وبعضها خاص: فمن التعاريف العامة ما عرفها به مان Munn من أنها: "الكفاءة في أداء فعل ما".³ و Good في قاموسه للتربية من أنها: "الشيء الذي يتعلمه الفرد ويقوم بأدائه بسهولة ودقة، سواء كان هذا الأداء جسميا أو عقليا".⁴ ومن التعاريف الخاصة بالمهارة اللغوية تعريف زين كمال لخويسكي في كتابه المهارات اللغوية، حيث عرفها بأنها: "أداء لغوي يتسم بالدقة والكفاءة فضلا عن السرعة والفهم".⁵ أي البراعة في استخدام المعرفة اللغوية المخزنة في ذهن المتكلم. ويعرفها جرجس ميشال في معجم مصطلحات التربية والتعليم بأنها "كفاءة يغلب عليها الطابع العملي التطبيقي، وتكتسب بالتمرس والدرية ويسهل قياس تحصيلها من خلال الأداء العملي".⁶ أي أنها كفاءة مكتسبة عن طريق التجربة ويقاس مداها عن طريق الأداء.

يلاحظ أن هذه التعريفات جميعها تركز على الجودة والإتقان في الأداء، ويهمل بعضها الجانب الأهم من المهارة، وهو الذخيرة اللغوية التي يتم أداؤها. فالمهارة بقدر ما تعنى الجودة والحقق في الأداء، فهي تعنى كذلك جودة المعرفة المكتسبة، وإتقانها قبل تجسيدها في الأداء. وهي مهارة من الضروري حصولها بكفاءة عالية، حتى يتسنى الأداء الذي قد لا يعكس بالضرورة المعرفة الضمنية باللغة كما يقول جفيري بول: "فما أفعله لا يعكس دائما ما أعرفه بشكل مضبوط، وذلك بسبب الأعباء الإضافية التي يتضمنها الإنتاج الفعلي للكلام في الواقع".⁷ فالمهارة اللغوية يجب أن تشمل الجانبين معاً، إتقان وحقق المعارف اللغوية المتعلمة، وفهمها، وتخزينها بطريقة جيدة، وجودة

¹ محمد بن منظور، 1997م، ج ٥، ص 184.

² محمد بن منظور، 1997م، ج 5، ص 184

³ رشدي أحمد طليعة، 2004م، ص 29

⁴ رشدي أحمد طليعة، 2004م، ص 30

⁵ مصطفى بن عطية، 2016، ص 32

⁶ مصطفى بن عطية، 2016، ص 32

⁷ جفيري بول، 2009، ص 37

استخدام هذه المعارف في فعل كلامي منطوق أو مكتوب. وتعبير تشومسكي: نظام منطقي للمدخلات، ونظام لإنتاج المداخلات.¹ وبناء على ذلك يمكن تعريف المهارة اللغوية بأنها هي: الكفاءة اللغوية الحاصلة من تفاعل القدرات الفطرية والخبرات المكتسبة، والتي يتم استخدامها بكفاءة عالية في أداء لغوي مفهوم.

وتتكون اللغة من مجموعة من المهارات يتطلب إتقانها أساليب واستراتيجيات عامة، وأخرى خاصة تختلف من متعلم لآخر حسب مستواه الفكري والإدراكي. ويمكن تصنيف هذه المهارات إلى مهارات استقبال، ومهارات إنتاج.

2-1 مهارات الاستقبال

ونقصد بها المهارات المتعلقة باستقبال اللغة، واستيعابها وتخزينها في الذاكرة، فاللغة نظام من العلامات المتواضع عليها اجتماعياً² بقوانينها وقواعدها المختزنة في الذاكرة الجمعية للمجتمع، لكن الفرد مهيأ فطرياً لمعرفة هذا النظام. فاللغة جانب فردي وجانب مجتمعي.³ فعلى الرغم من كونها سابقة على وجود الفرد، فإن الفرد بما زود به من قدرات معدة خصيصاً لاستقبال اللغة وفهمها يكتسبها، وقنوات استقبال المعلومات متعددة،⁴ ولعل من أكثرها التصاقاً باللغة السمع والبصر.

1-2-1 مهارة الاستماع

السمع قدرة من القدرات البيولوجية التي فطر الله عليها الإنسان، مهمتها لالتقاط الأصوات أيما كان نوعها أو مصدرها؛ فالطفل السوي يجد نفسه وهو يسمع أصوات العالم من حوله. دون أن يكون له أي دور في ذلك وحتى دون إدراك كنه تلك الأصوات. وتنمو هذه القدرة وتتطور تدريجياً تبعاً لعوامل النمو الطبيعي، ففي الأيام الأولى من بروفه للعالم يبدو وكأنه لا يشعر بالأصوات من حوله، فلا يعبرها كبير اهتمام، لكنه ما يلبث أن يبدي نوعاً من التفاعل معها بالحركة حيناً، وبالالتفات تجاه مصدر الصوت حيناً آخر، وهكذا في كل مرحلة من مراحل نموه يتطور تفاعله مع ما يسمع. فقد يبدي مثلاً نوعاً من الانزعاج من الصوت فيعبر عنه بالبكاء، أو الرضي فيعبر عنه بالضحك. وبما أنه مزود أصلاً بجهاز فطري لالتقاط الأصوات اللغوية وتمييزها عن غيرها من الأصوات الأخرى، فإنه يستمع لا إرادياً لأصوات أمه وأفراد أسرته التي ما تلبث أن ترسم في ذهنه

¹ تشومسكي، 2009، ص 256

² فرديناند دي سوسير، 2008م، ص 27

³ فرديناند دي سوسير، 2008م، ص 22

⁴ أنور محمد الشرقاوي، 2012، ص 165

محددة نظامه الصوتي وفق البنية الصوتية للغة محيطه، فيتمثلها تمثلاً تاماً؛ لأن ملكته اللغوية الفطرية معدة سلفاً لاستقبال أصوات اللغة وتخزينها في صورة متناهية في الدقة، لكن إخراجها يتطلب نمو جهاز النطق، لذا فإن نطقه لهذه الأصوات يتأثر كثيراً بنموه الجسمي والحركي، ويمدّ قدرة جهاز النطق على أداء وظائفه،

فالسماح والاستماع هما الدخول الأول لمعرفة اللغة بجميع مستوياتها أصواتاً ومفردات ونظاماً، فبهما يعرف البنية الصوتية للغة، ويعرف مسميات الأشياء المتواضع عنها في مجتمعه اللغوي، كما يعرف النظام التركيبي لهذه اللغة. لذا فإن الشخص الذي يولد وهو أصمّ تستحيل معرفته للغة؛ لأن تعطل جهاز السمع ينتج عنه عدم سماع اللغة، وسينعكس ذلك على القدرات اللغوية الأخرى التي ستبقى حبيسة وضعها الفطري، فستعطل جهاز النطق، وإن أصدر بعض الأصوات فإنها لن تكون أصواتاً لغوية، إذ لا سبيل إلى معرفة أصوات اللغة والحديث بها إلا عن طريق السمع، فالصمم الخلقي، يؤدي حتماً إلى البكم، وسيكون صاحبه بحاجة إلى نظام تواصل بديل عن اللغة.

1-1-2-1 من السماع إلى الكلام

التدرج سنة كونية فطر الله عليها الكثير من مخلوقاته، تبدأ بوضع، ثم تتطور شيئاً فشيئاً حتى تصل منتهاها، والإنسان ليس استثناء من هذه القاعدة الكلية، يبدأ نقطة، ثم يتطور خلقه حتى يكتمل. قال تعالى: (ثُمَّ خَلَقْنَا النَّفْسَ عََلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعُقَّةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكُنُوتُنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ)¹. ويخضع نموه في شتى المجالات لهذا القانون العام، ومنها مهاراته اللغوية، فبعد أن خلقه الله وهباً لتعلم اللغة بما زوده به من قدرات خاصة بالتعلم، قال تعالى (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)². تبدأ القدرات اللغوية تنمو تدريجاً بما يتوفر لها من أسباب النمو. وإذا كان المدخل الأساس للغة هو السماع، فإن معرفتها وإنتاجها سيخضعان حتماً لهذا القانون. وقد حدد بعض الدارسين مراحل لهذا التطور نصوغها على النحو الآتي:

¹ المصحف الشريف، سورة المؤمنون، الآية 14

² المصحف الشريف، سورة النحل، الآية 78

1-1-2-1 مرحلة الانفعالات

وهي مرحلة ما قبل الشهر الخامس، وفيها يقتصر الطفل على إصدار بعض الأصوات والحركات المعبرة عن الانفعالات اللاإرادية في بداية الأمر،¹ ثم الإرادية تعبيراً عن حاجاته، كيكائه لشعوره بالجوع والعطش، أو عندما ينتزع منه ما كان يلعب به من ألعاب ونحوها.

2-1-2-1 مرحلة نطق الأصوات

وتبدأ من الشهر الخامس حتى أواخر السنة الأولى. يبدأ في محاولة إصدار الأصوات والمقاطع الصوتية القصيرة.² لكن ذلك لا يتجاوز في بداية الأمر حدود المحاولة. على الرغم من أن البنية الصوتية للغة الأم تكون قد استقرت في ذهنه؛ حتى إنه ليعرف بعض الكلمات بدلالاتها، ويتفاعل مع ما يوجه إليه من أوامر ونواهي، فإنه لا يستطيع نطقها لعدم قدرة أعضاء نطقه على أداء وظائفها. فقد أكد الأستاذ بريير preyer "أن النطق الواضح بالكلام لم يبدأ عند ابنه إلا في الشهر الثامن عشر مع أنه منذ الشهور الأخيرة من السنة الأولى كان يفهم ما يقال له وما يسمعه".³ ما يعنى أن اكتساب اللغة يتم في وقت مبكر من اتصال الطفل بالبيئة اللغوية من حوله بواسطة السماع. يقول الغالي أحرشوا "وبصورة جد دقيقة فإن اكتساب اللغة يبدأ حتى قبل أن يتلفظ الطفل بألفاظه الأولى فهو يبدأ حينما ينشئ الطفل والأم سيناريوهات للتفاعل والتواصل في ظل سياق اجتماعي مشترك".⁴ لكن إنتاج هذه اللغة المكتسبة يتطلب نمو جهاز النطق وتدريبه على القيام بوظائفه، وهو ما يلاحظ لدى الأطفال في نهاية هذه المرحلة من محاولة لنطق الكلمات التي يكثر ترديدها على مسامعهم، وتكرار لأصوات معينة مثل (بايا، ماما، ندا) تعبيراً عن أخرى عجزوا عن نطقها.

3-1-2-1 مرحلة الكلام

وتبدأ من أواخر السنة الأولى إلى حدود السنة الخامسة، ويتدرج فيها الطفل من نطق أصوات الأشياء للدلالة عليها، كـ "بُوخ" تعبيراً عن البقرة و"هَو" تعبيراً عن الكلب، إلى نطق الكلمات مع إسقاط بعض حروفها أو استبدالها بحروف أخرى، أو تقديم بعضها على بعض،⁵ لكنه بنمو قدراته السمعية والإدراكية والحركية يتجاوز هذه الأخطاء التي يرجع الكثير منها إلى الأداء المرتبط بجهاز النطق ووظائفه. فلا يصل في الغالب السنة السادسة إلا وهو يتحدث اللغة حديثاً جيداً، وإن

¹ علي عبد الواحد وافي، 2003م، ص 163

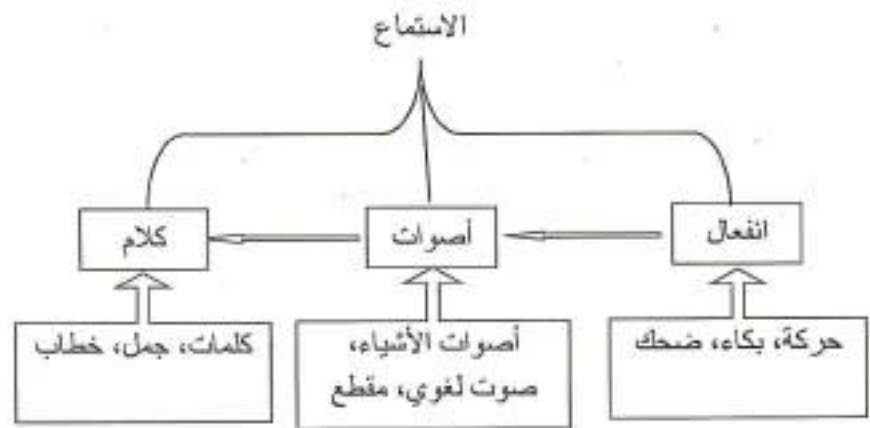
² علي عبد الواحد وافي، 2003م، ص 165

³ علي عبد الواحد وافي، 2003م، ص 166

⁴ أ. د. الغالي أحرشوا، العلاقة أم - طفل وسيرورة اكتساب اللغة، ص 9

⁵ علي عبد الواحد وافي، 2003م، ص 169

بقيت معه بعض العيوب في النطق فما يلبث أن يتغلب عليها إذا لم تكن ناتجة عن عيب خلقي. فما يريده الطفل من مفردات اللغة ليس مجرد محاكاة لما سمعه، ولو كان الأمر كذلك لما وقع في أخطاء من هذا القبيل. وإذا كان هذا الرقي والتطور ناتج بالدرجة الأولى عن عوامل ذاتية وأخرى فطرية، فإن العوامل الخارجية لها هي الأخرى دورها في هذا الرقي فالميكانيزم القطري (LAD) يستلزم تدخل الراشد عبر استخدام ميكانيزم (LASS) آخر ينعت بالنظام الداعم للاكتساب بحيث أن التفاعل بين هذين الجهازين؛ هو الذي يصير اكتساب اللغة عند الطفل أمراً ممكناً.¹ فالنظام الداعم للاكتساب يأتي من المحيط الخارجي. الخطاطة التالية تعكس هذه المراحل والعلاقة بينها.



2-1-2-1 اكتساب أصوات اللغة الثانية

إذا كانت مهارة الاستماع لدى الطفل تنشط اعتباطياً في وقت مبكر من اتصاله بمحيطه اللغوي. فيكتسب أصوات لغته الأم وكيفية تأليفها، وترتبط الصور المنطقية عنده بالصور الصوتية الدالة عليها، فإن تنمية هذه المهارة منوطة بما يتلقاه الطفل من تدريب على الاستماع للغة في استعمالات متنوعة، وبطرق تحقيق مختلفة. فبالاستماع تتكون لديه القدرة على إدراك الأصوات، ونظمها في مقاطع وكلمات دالة، ثم يرتب الكلمات في جمل وفقاً للقوانين التي يكتسبها من محيطه، وما تنتجه ملكته اللغوية من خيارات ممكنة. فالاستماع إلى تتابع الأصوات داخل الكلمات، وتتابع الكلمات داخل الجملة الواحدة، ينمي عند الطفل القدرة على فهم الكلمة وبناء

¹ أ. د. الغالي أحرشوا، العلاقة أم. طفل وسيرورة اكتساب اللغة، ص 2

الجملة¹. وستأثر لغته بما يسمعه من ترقيق وتثخيم، وتغيم للأصوات، كما يتأثر بحدة الصوت وسرعة الكلام، وما يحدث فيه من أخطاء. فإذا نشأ الطفل في محيط ينطق بعض أصوات اللغة نطقاً غير سليم، أو يقدم ويؤخر بعض الحروف أو يبدلها، فإنه سيكتسبها بنفس الصفات التي سمع من المحيطين به. وهو ما ينعكس سلباً وإيجاباً على أدائه اللغوي، ثم إن قدرات الأطفال على إدراك الحقائق الصوتية للغة المتعلمة متفاوتة كذلك ما يجعل المدرس مطالب باعتماد استراتيجيات تعليمية تراعى ذلك كله.

1-2-1-2-1 استراتيجيات لتعليم الأصوات

قد لا يطرح اكتساب أصوات اللغة الأم كبير مشكل للطفل، لأنه أمر يتم لا إرادياً حتى قبل نمو قدراته الإدراكية والعقلية، لكن تعلم أصوات اللغة الثانية يتطلب استراتيجيات تعليم وتعلم خاصة، ذلك أن المتعلم عرف نظاماً صوتياً يختلف عن النظام الصوتي الجديد ما يصعب عليه مهمة معرفة نظام آخر مغاير له، وسيكون بحاجة إلى طرق ووسائل قادرة على إعادة ضبط قدراته الحسية السمعية لتتكيف أكثر مع الذبذبات والمقاطع الصوتية الجديدة المختلفة عن النظام الصوتي للغته الأم. ومن الاستراتيجيات المعينة على ذلك.

✓ شد انتباه الطفل حتى يصغي جيداً إلى أصوات اللغة المتعلمة، ويعتبر رفع الصوت، وترقيقه، وتثخينه، والتثخيم، وتغيير النبرات، والتفاعل مع الكلام عوامل مهمة لشد الانتباه.

✓ نطق الأصوات أمام الطفل بسرعة منخفضة تتناسب وقدراته السمعية والإدراكية، وبطريقة واضحة تحافظ على مخارجها، وسماتها المميزة،

✓ تعويد الطفل على إعادة نطق الصوت، واستعماله في مقاطع وكلمات مختلفة، حتى يتمكن من نطقه نطقاً سليماً،

✓ الإكثار من التدريبات اللغوية مع إبراز الأصوات المتشابهة،

✓ استخدام الوسائل السمعية البصرية،

✓ تسجيل حديث المتعلم، وإعادته على مسامعه، وتبنيه على الأخطاء النطقية التي وقع فيها،

✓ خلق بيئة تتحدث اللغة المتعلمة، فتعويد المتعلم على سماع اللغة ينمي مهاراته فيها، واقتصار سماع اللغة المتعلمة على القسم مع عدم الالتزام المدرسين في الغالب بها يضعف مستويات التلاميذ فيها، فالتعليم الناجح للغة يقتضي وضع المتعلم في بيئة تتحدث تلك اللغة، أو خلق

1. عبد الفتاح أبو معال، 2005م، ص 125

بيئة بديلة عنها. كفرض الحديث باللغة المتعلمة في المؤسسة التعليمية، أو حتى داخل البيت ساعة من الوقت يوميا.

2-2-1 مهارة القراءة

لا نقل مهارة القراءة شأنًا عن سابقتها، إلا أنها مهارة مكتسبة بالدرجة الأولى وإن أكانت تعتمد على القدرات العقلية والإدراكية التي هي جزء من الطبيعة الإنسانية التي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات الحية؛ فيها يفقه، ويفهم، ويتعلم. فإذا كان السماع هو الوسيلة إلى معرفة اللغة، فإن القراءة هي الوسيلة لمعرفة العلوم كلها، لذا كانت أول ما أمر به الله تبارك وتعالى رسوله محمدا صلى الله عليه وسلم. فقال جل جلاله: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ)¹. وفي المجال اللغوي تعتبر القراءة ثاني وسيلة لتعلم اللغة، وتنمية قدرات الفهم والإدراك لدى الإنسان بصفة عامة والطفل بصفة أخص فهي:

- ✓ تنثر الرصيد اللغوي للطفل.
 - ✓ تدريبه على نطق الحروف نطقا سليما.
 - ✓ تمكنه من فهم النصوص فيها جيدا
 - ✓ تنمي قدرته على ضبط قواعد اللغة.
 - ✓ تنمي القدرات التواصلية لديه
 - ✓ تعمل على تطوير معارفه، وتنميتها
 - ✓ تعزز مكتسباته، وتكسيه الجرأة والثقة في النفس
- هذا إضافة إلى ما تطلع به من وظائف نفسية واجتماعية وعقلية مهمة في حياة المتعلم، تتمثل في إشباع رغباته وميولاته النفسية، وتنمية قدراته العقلية.²

1-2-2-1 التدريب على القراءة

ينبغي أن يدرّب الطفل في سن مبكرة من عمره على القراءة، التي من خلالها يعرف الحروف وطريقة رسمها، وانتلافها مع بعضها البعض لتشكل الكلمة، ويلعب البصر دورا كبيرا في معرفة القراءة، فهو الواسطة الحسية التي تنثر عن طريقة المعاني اللغوية كنوع من الاستجابة للكلمة المكتوبة، كما أن السمع واسطة حسية تنثر عن طريقة نفس المعاني اللغوية كنوع من الاستجابة

¹ المصحف الشريف، سورة العلق من الآية 1 إلى 5

² حاتم حسين البصيص، 2011م، ص 31

للكلمة المنطوقة".¹ وكما أن الأطفال تختلف قدراتهم السمعية فإن قدراتهم البصرية تختلف كذلك، لذا على المدرس أن يأخذ هذا الاختلاف بعين الاعتبار، وأن يكيف نفسه مع حاجيات الأطفال البصرية سواء منهم الذين يعانون من حدة في النظر أو قصور فيه.² ومن الاستراتيجيات المعينة على تطوير مهارة المتعلم في القراءة:

- ✓ اختيار نصوص قصيرة سهلة اللغة للتدريب
 - ✓ قراءة النص أمام التلاميذ مرات عدة، ثم إعطاءهم بعض الوقت لقراءته مرتين أو ثلاثة قراءة صامتة،
 - ✓ إشراك التلاميذ في القراءة، والحرص على متابعتهم لقراءة زملائهم في القسم
 - ✓ تعيين فقرات قصيرة للقاصرين في مجال القراءة لمعاودة قراءتها عدة مرات
 - ✓ تعويدهم على استخدام النظر، ووضع الأصبع على الأحرف أثناء قراءتهم لها. لما في ذلك من ترميخ لها في ذهن بصورتها المنطوقة والمكتوبة
 - ✓ استخدام الرسوم والصور بالنسبة للمبتدئين لما تتركه من أثر في ذهن المتعلم عن الكلمة ومعناها.
- وقد حدد بعض الدارسين بعض المهارات النوعية التي من الضروري أن يجيدها المتعلم في المراحل الأولى من تعلمه للقراءة كشرط أساسي للفهم الجيد ومن هذه المهارات:³
- نطق الكلمات نطقاً صحيحاً مضبوطاً بالشكل.
 - نطق الحركات القصيرة والطويلة.
 - القراءة في جمل تامة، والبعد عن القراءة المنقطعة.
 - تنوع الصوت؛ حسب الأساليب المختلفة، كالاستفهام، والنداء، والتعجب، وغيرها.
 - استخدام الإشارات باليدين، والرأس؛ تعبيراً عن المعاني والانفعالات.
 - مراعاة النبر والتنغيم، ومواقع الوقف.

2-1 مهارات الإنتاج

ونعني بها المهارات المتعلقة بالشق الثاني من اكتساب اللغة، وهو الخرج، فإكتساب اللغة لا يقتصر على ما يستقبله المتعلم من دخل بشكل موجه أو غير موجه. بل إن قدرنا كبيراً من عميلة الاكتساب بتعلق بما يستعمله المتعلم من هذا الدخل. فجهاز اكتساب اللغة يأخذ الخبرة كدخل

¹ عبد الفتاح أبو معال، 2000م، ص 129

² عبد الفتاح أبو معال، 2000م، ص 130

³ د. حاتم حسين البصرى، 2011م، ص 59

ويعطى اللغة كخرج يتم تمثله داخليا في الدماغ¹. فالمتعلم يسمع الكثير من اللغة ويفهمه في حينه، لكنه لا يستخدمه في محادثاته. ثم إن الخرج ليس مجرد ممارسة لمعرفة مسبقة على حد ما كان سائدا في درس الاكتساب² بل هو وسيلة من وسائل التعلم، وتثبيت المعلومات اللغوية، وتجريبها في وضعيات مختلفة قصد توصيل رسائل مفهومة. فمن خلال تركيب الجمل، واستعمالها في حوارات تفاعلية مع الآخرين، وما يتلقاه المتعلمون من تقويم يكتشفون قواعد اللغة، وطرق استعمالها. ويتم إنتاج اللغة عبر نوعين من الاستعمال: استعمال شفوي ويمثله التعبير المنطوق (المحادثة)، واستعمال كتابي، ويمثله التعبير المكتوب (الكتابة).

1-2-1 مهارة المحادثة

القدرة على الكلام هي إحدى القدرات اللغوية الفطرية، فما من طفل سوي سليم من عيوب النطق إلا ويمتلك هذه القدرة، فيحدث لغة قومه، أو أي لغة توفرت له أسباب اكتسابها رغما عنه، فلا يستطيع منع نفسه من سماع اللغة، ولا من معرفتها والتحدث بها، لأن آليات السماع والحديث تنشط تلقائيا، وتمارس وظائفها في استقبال اللغة واستخدامها دون تدخل من الشخص نفسه؛ فالأكتساب هنا هو "شيء ما يحدث للطفل وليس الطفل هو الذي يقوم به"³. والتفاوت في استخدام اللغة عبر أداءات لغوية تواصلية راجع بالأساس إلى الفروق الفردية في التحصيل واستراتيجيات التعلم. فقد يكتسب المتعلم رصيدا معرفيا ولغويا كبيرا، ويبذل في بعض المهارات اللغوية، فيما يخفق في البعض الآخر. كمن يجيد الكتابة مثلا، ويستطيع بفكره وتنظيره المكتوب أن يقع وينظر. لكنه حينما يتعلق الأمر بالتعبير الشفوي يكون عاجزا في كثير من الأحيان عن التعبير عن هذه الأفكار، والإقناع بها في حواراته ومحاججاته. ومن هنا تتجلى أهمية مهارة المحادثة والتعبير الشفوي، وضرورة اكتسابها في مراحل مبكرة من تعلم الطفل حتى تساهم في تسهيل مهاراته الأخرى. هذا إضافة إلى ما تطلع به المحادثة من دور في ترسيخ المكتسبات اللغوية وإثرائها. فهي تكسب الطفل:

- ✓ ثروة لغوية تمكنه من التعبير عن أفكاره.
- ✓ الدربة على التعبير عن الأفكار بوضوح.
- ✓ ربط الأفكار بعضها ببعض وترتيبها ترتيبا دقيقا ومنطقيا.
- ✓ تصحيح وتعزيز المكتسبات اللغوية

¹ تشومسكي، 2009، ص 133

² سوزان م جاس، ولاري سلينكر، 1430هـ، ص 429 وما بعدها

³ تشومسكي، 2009، ص 39

✓ ترسيخ القواعد في الذهن.

وعالبا ما يتهرب التلاميذ من الحديث باللغة الهدف خوفا من الوقوع في الخطأ أمام زملائهم في القسم. وهنا يأتي دور المدرس في انتزاع هذا الخوف وتشجيع التلميذ على التعبير حتى ولو كان بلغة مكسرة، ويجب أن لا يكون التصحيح بطريقة محرجة، بل إن تجاهل بعض ما يقع فيه التلميذ من أخطاء في بداية تعلم اللغة قد يكون ضروريا لتجاوز عائق الخوف.

1-1-2-1 التدريب على المحادثة

إن تنمية قدرات التلميذ التواصلية تتطلب قيامه بمجموعة من الأنشطة التي من شأنها أن تساعد في تكوين مهارة المحادثة لديه، من خلال تدريبيه على الكلام والتعبير الشفوي الذي من خلاله يستطيع تنمية وتطوير قدرته على إنتاج اللغة في مواقف مختلفة ومن ذلك:

- ✓ التدريب على التعبير الشفوي من خلال المشاركة الفعلية في الدرس
- ✓ الحوارات الثنائية بين التلاميذ، ويجب أن يترك للمدرس للتلاميذ الحرية الكاملة في طرح الأسئلة والإجابة عليها، ويكتفي بدور المراقب المتابع لما يقع فيه التلاميذ من أخطاء، والعمل على تصحيحها في ما بعد،
- ✓ حفظ المقطوعات الشعرية والحكم والأمثال، والآثار القصيرة، ما يزود المتعلم بكم من المفردات والأساليب اللغوية،
- ✓ قراءة القصص والحكايات لإغناء معارف الطفل، وتوسيع خياله. وحكاية الحكايات والقصص.

2-2-1 مهارة الكتابة

لقد اقتصر التنظير في اللسانيات النوليدية على مهارتي الحديث والاستماع فيما سمته ثنائية المتكلم المستمع المثالي. فلم تعط عناية كبيرة للمهارات الأخرى على أهميتها، لأن الكتابة نوع إنتاج اللغة واستخدامها لأغراض تعبيرية وتواصلية، فالمخرج اللغوي إما أن يكون تعبيراً شفويا أو كتابيا. وإذا كانت القراءة والاستماع تزودان الطفل برصيد لغوي ضخم، فإن هذا الرصيد ليس كافيا لبناء كفاية لغوية كاملة بل لا بد من استخدامه في مخرج شفوي أو كتابي؛ ومن هنا كانت الكتابة هي ثاني المهارات التي تمكن الطفل من توظيف هذا الرصيد، والتعبير والأساليب التي اكتسب في كلمات وجمل منسوجة نسجا محكما. فبواسطة ممارسة الطفل للكتابة يتم تدريبيه على القواعد، واستخدام اللغة استخداما صحيحا. الأمر الذي يتطلب مجموعة من الأنشطة التحضيرية، والتي منها:¹

✓ تنمية مهارة الطفل في مجال الاستعمال الوظيفي للغة وذلك من خلال توعيته بأهمية التعبير عن أفكاره وأحاسيسه.

¹ د. الغالي أحرشوا، 2002م، ص 69

✓ تطوير التواصل عبر الانتقال من جهة من التعابير القليلة البتيلة إلى المونولوج الجماعي الذي يشارك فيه أطفال

الفصل إلى الحوار التبادلي الذي تحترم فيه قواعد الحوار عن طريق الإصغاء وانتظار الدور، ومن جهة أخرى عبر التحول التدريجي من اللغة الضمنية إلى اللغة الصريحة التي تسمح بالتواصل عن بعد، وتهيئ الطفل للتعبير الكتابي.

✓ تعليم الطفل كيف يكيف لغته للوضعية الاجتماعية من خلال موضعه في موافق تتطلب منه: التعريف بنفسه، وتقديم التحية والشكر والتحدث أمام المجموعة، والتحاور ضمنها والتفاعل مع الآخر.

✓ .نتيح للمتعلم فرصة للتفكير والتعبير عن الفكر بأسلوب رصين قد لا يتأتى في التعبير الشفوي.

فهذه أنشطة من شأنها أن ترفع من قدرات الطفل على التواصل والقراءة والكتابة وغيرها من المهارات اللغوية.

2-2 تنمية مهارة الكتابة

تتطلب تنمية مهارة الكتابة جملة من الخطوات المنهجية والأنشطة التدريبية؛ فالأطفال في الغالب يمتلكون قدرات كبيرة في الرسم والمحاكاة توهلهم لإتقان الكتابة في وقت مبكر من ممارستهم لها، إلا أن إجادة هذه المهارة تتطلب تدريباً خاصاً ومتدرجاً وفق المراحل التالية:

✓ رسم الحروف منفصل بعضها عن بعض

✓ تركيبها في كلمات قصيرة

✓ ضبط الكلمات بالشكل

✓ تركيب جمل وضبطها بالشكل

✓ ضبط قواعد الكتابة الإملائية والصرف تركيبية

✓ إملاء جمل وفقرات قصيرة لكتابتها

✓ الاستعانة بأدوات الكتابة

✓ استخدام علامات الترقيم

✓ تهذيب الأسلوب في التعابير الكتابية والشفوية

✓ تعزيز التلميذ على التعبير الكتابي من خلال تكليفه بتركيب جمل دالة تعبر عن شيء ما،

وتحرير وضعيات يبرز من خلالها قدراته الفكرية والتخيلية، ومدى تمكنه من قواعد الكتابة.

وأثناء تعليم الكتابة "من المستحسن أن يوجه المعلم الطفل لاستعمال واحدة من يديه، فيعوده

السرعة والإتقان في الكتابة".¹ وينبغي أن تكون اليمنى في حال تعلم اللغة العربية المكتوبة

¹ د. عبد الفتاح أبو معال، 2000م، ص 106

والمقروءة من اليمين إلى اليسار. وإن كانت بعض الدراسات ترى أنه من الأفضل أن تترك للطفل حرية الاختيار في الكتابة بأي يديه شاء أو بكليتهما لما يمكن أن ينتج عن محاولة تغيير هذا الاختيار من إريك للتمييز، وتأخير لنمو مهارته في الكتابة.¹ وحينما يتقن التلميذ الكتابة في بعدها الوظيفي كأداة للتعبير، فإنه بالقراءة والمطالعة، وتطوير قدراته الذاتية يستطيع أن يصل مرحلة الإبداع في الكتابة.

ويشار إلى أن الفصل بين هذه المهارات وكيفية تنميتها لا يعدو كونه فصلا إجرائيا لغرض التعرف عليها وضبطها، فهي مهارات متداخلة ومتكاملة، وتنمو جميعها بشكل تدريجي عبر مراحل وتطورات متلاحقة ومتماشية مع النمو البدني والعقلي، وما يتلقاه المتعلم من استراتيجيات لتطورها. لذا فإن مدرسي اللغة يجب أن ينتبهوا أثناء تقديمهم للدروس لهذا التكامل، فلا يهملوا جانباً من اللغة على حساب جانب آخر، بل إن الطريقة التكاملية في تعليم اللغة تبدو هي الأنجع لتنمية هذه المهارات. ولعل درس النصوص هو أفضل وسيلة لتحقيق هذا التكامل.

2- عوامل تنمية مهارات اللغة

إضافة إلى ما سبق تناوله من استراتيجيات وطرق تدريب، يتوقف جانب كبير من اكتساب اللغة وتنمية مهاراتها على البيئة، لأنها هي التي تحدد معالم النظام اللغوي الذي سيخذه الطفل لغة خاصة له، فهي تشكل متغيرات يمثّية مفاتيح كل مفتاح منها يعطي نظاماً لغوياً معيّنًا، وملكة الطفل الفطرية مستعدة لقبول جميع هذه المفاتيح. يقول تشومسكي: "تخضع هذه الملكة لمجموعة من المتغيرات المختلفة باختلاف البيئة، فهي قابلة لمجموعة من المتغيرات كمفاتيح يعطي كل منها نظاماً لغوياً معيّنًا يختلف عن النظام الذي يعطيه الآخر".² فالبيئة تزود الطفل ببعض المعطيات اللغوية تتضمن أصوات اللغة ومفرداتها وتركيبها في سياقات تواصلية معينة وفقاً لما تقتضيه الأحكام المعيارية المفيدة لاستعمال اللغة في تلك البيئة، وبناء على ما يمتلكه هذا الطفل من قوانين كلية مسبقة، ومن فروض عن اللغة المكتسبة، فإنه يعمم هذه الأحكام في سياقات أخرى وعلى نطاق أوسع فهو يكتسبها "على أساس أدلة قليلة، لكنها تنطبق على مدى أوسع ويكون تطبيقها دقيقاً".³ والبيئة نفسها مقيدة بشروط تفرضها الملكة الفطرية؛ فلا بد أن يكون ما تقدمه من معطيات

¹ ينظر، د. عبد الفتاح أبو معال، 2000 ص 106

² تشومسكي، 1990م، ص 102

³ تشومسكي، 1990، ص 209

لغوية يخضع لشروط المقرئية، بمعنى أن تكون الأجهزة الأخرى قادرة على قراءته؛¹ أي الأجهزة التطبيقية الإدراكية، والأجهزة المفاهيمية القصدية.² فاكساب اللغة في شق منه عملية وضع للمفاتيح في وضع معين بناءً على المادة الأولية المقدمة؛ أي أنها عملية تثبيت للقيم التي تأخذها المتغيرات³ من البيئة، أما الشق الثاني فتدخل فيه مبادئ الملكة القطرية بما تقرضه من شروط.

وحيثما يتعلق الأمر بتعلم اللغة الثانية فإن هذه الملكة بمبادئها وشروطها التي تقرض على البيئة تبقى كما كانت، لكن البيئة لن تكون كافية وحدها لإكساب اللغة، بل لابد من شروط أخرى توفر بيئة خاصة يندمج فيها المتعلم، ويتفاعل مع مكوناتها. فيسمع اللغة، ويعيد إنتاج ما سمع في حوارات متبادلة، إذ ينتج نتاج التفات مع المتكلمين الأصليين وغير الأصليين كثيرا من حالات الترجيع المصحح للمتعلمين.⁴ فتعلم اللغة الثانية يختلف عن تعلم الأولى في مدى فاعلية الدليل السلبي إذ يلعب التصحيح دورا أساسيا فيه؛ لأنه يمد المتعلم بمعلومات دقيقة عن مدى اختلاف اللغة الهدف عن اللغة الأم. ويوفر التغذية الراجعة الضرورية في المواقف التعليمية.⁵ وتنقسم البيئة إلى بيئة عامة وبيئة خاصة:

1-2 البيئة العامة

ويمثلها الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه المتعلم. سواء تعلق الأمر بالفضاء الضيق المتمثل في الأسرة، أو الأوسع كالمجتمع. مع أن الأسرة نفسها مفهوم واسع يشمل⁶ الآباء والأمهات والأقرباء والمربين، وأوضاع المنزل من الناحية الاقتصادية، والدينية والاجتماعية العامة⁷، وهي الحضان الذي يحتضن الطفل ويعمل على تكوينه وتنمية مهاراته، ويلعب الوالدان دورا أساسيا في تنمية قدرات الطفل اللغوية بوصفهما الأكثر اتصالا به، لذا فأدائه اللغوي في السنوات الأولى من عمره يتوقف على ما اكتسبه من خبرات وما تكون لديه من مهارات لغوية من خلال اتصاله بوالديه، وتبدو لغة الأم الأكثر ملائمة من غيرها لقدرات من خلال التكلم ببطء واعتماد الملفوظات القصيرة، والنبرات المناسبة والتكرارات المطلوبة والوقفات الضرورية والتخيمات اللازمة، نجدها توفر له فرصا مواتية لمعالجة العدة اللغوية وتقطيع سلاسلها اللفظية إلى وحدات لسانية

¹ تشومسكي، 2009، ص 43

² تشومسكي، 2009م، ص 44

³ ينظر، تشومسكي، 1990، ص 96

⁴ سوزان م جاس، ولاري سلينكر، 2009م، ص 434

⁵ د. أنور محمد الشرفاوي، 2012م، ص 285

⁶ عبد الرحمان التومي، 2007، ص 109

ملائمة والانتباه إلى أشكالها المتطورة فسد تأملها والتفكير حول مضامينها ومدلولاتها".¹ ومن ثم فهي أكثر أفراد الأسرة تأثيراً في الطفل، لما تتميز به لغتها من خصائص تجعلها مناسبة لقدرات الطفل أكثر من غيرها، حيث المحاكاة والتقليد والثبات، والتغذية الراجعة وغيرها من الخصائص.² وحتى تلعب الأسرة الدور المنوط بها في تنمية مهارات اللغة فإن عليها أن تكون واعية بحاجيات الطفل وما ينبغي أن يوفر له في كل مرحلة من مراحل نشأته، وهنا يجدر بنا أن نميز في نوع الرعاية التي يتطلبها الطفل بين الطفل قبل التمدرس والطفل بعد التمدرس:

1-2-1 الطفل قبل التمدرس

- ✓ يبدأ الطفل تعلم مهارتي الاستماع والحديث في وقت مبكر من حياته من خلال ما يلقاه من محيطه الأسري، فيعرف أصوات اللغة وينيتها المقطعية، ونظامها الصرف تركيبى، ثم يبدأ في نطقها والتعبير شفويا عن حاجياته تبعاً لما اكتسبه من طرق لتحقيق هذه الأصوات من خلال سماعه لحديث أفراد أسرته، وهنا على الأبوين أن يكونا مدركين أنهما المسؤولين الأولين عن تنمية هاتين مهارتين لدى الطفل في هذه الفترة. ويتطلب ذلك منهم:
- ✓ التحدث إلى الطفل ومداعبته، والحرص على أن يكون ذلك بأصوات لغوية واضحة
- ✓ اختيار المقاطع الصوتية، والكلمات القصيرة السهلة للنطق
- ✓ استعمال الجمل البسيطة، والتعابير التي يكثر استعمالها في الحديث اليومي والمرتبطة بعالم الطفل، من ألعاب وحاجيات ونحوها.
- ✓ الدخول مع الطفل في حوارات ودية تنمي قدراته التواصلية،
- ✓ تشجيع الطفل على الاطلاع وحس الاستكشاف، والإجابة على تساؤلاته إجابة منطقية وفي حدود مذكراته.
- ✓ الانتباه إلى ما ينشأ لديه من مواهب وتنميتها
- ✓ إتاحة الفرصة للطفل للعب مع أترابه في المنزل والروضة ونحوها
- ✓ تمكين الطفل من التفرج على برامج الأطفال، عبر وسائلها المختلفة، وكذا الألعاب اللغوية التي تنمي الذكاء وتنثري المعارف.

1-2-2 الطفل بعد التمدرس

حينما يبلغ الطفل من التمدرس تصبح الأسرة مطالبة بإحاقه بالمدرسة، وتكثيف العناية به، لأنه أكثر ما يكون بحاجة إلى الرعاية والمتابعة في هذه المرحلة؛ حيث يتحرر بعض الوقت

¹ د. الغالي أحرشوا، 2009م، ص 86

² ينظر، الغالي أحرشوا، 2009م، ص 13-15

من سلطة البيت، ويفتح على عوالم جديدة حيث زملاء الدراسة وغيرهم، كما أن استيعابه للمعارف التي يتلقى في المدرسة يتطلب مواكبة من الأسرة. فبتكاملها تتحقق الأهداف، وبإخلال أي منهما يواجهه تكون النتائج عكسية لا قدر الله. يؤكد ذلك مبارك ربيع في كتابه 'عواطف الطفل'، حين يقول: "وأي إغفال لهذا التكامل سواء من قبل المدرسة أو الأسرة، فهو مجرد انحراف له نتائج السلبية على تكوين الطفل بالتالي على ما يترتب على ذلك من مواقف تمس تقدمه في الدراسة وفي الحياة الاجتماعية عموماً"¹ فعلى الأسرة:

✓ توفير أدوات الدراسة ولوازمها

✓ توفير الأجواء النفسية والاجتماعية المريحة للطفل داخل البيت

✓ التواصل مع هيئة التدريس للاطلاع عن قرب على واقع الطفل داخل المدرسة

✓ الحرص على إنجازاته للواجبات والفروض المنزلية المطلوبة منه

✓ خلق فضاء تعليمي داخل البيت، بأن يجد الطفل بالبيت من يساعده ويشجعه.

✓ تخصيص وقت للحديث معه باللغات المتعلمة والاستماع منه.

2-2 البيئة الخاصة

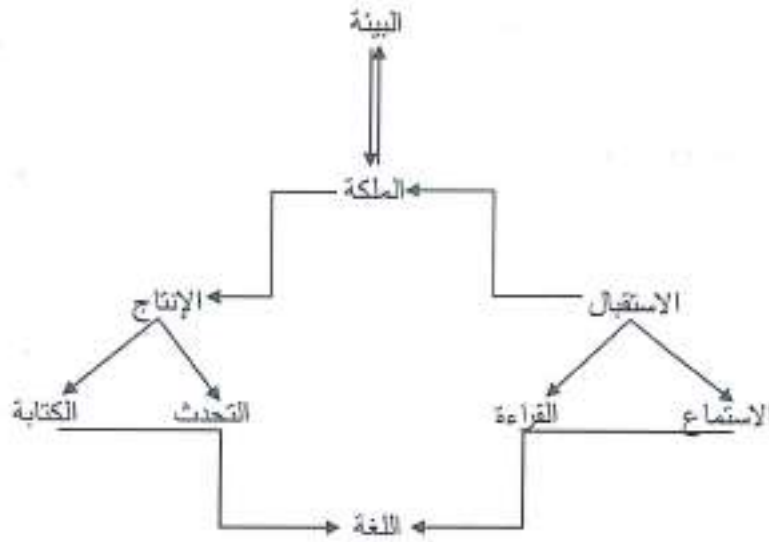
وتتمثل أساساً في المدرسة. وتعلم اللغة فيها يختلف تماماً عن تعلم اللغة في البيئة العامة لعامل التوجيه والانتقاء. فهي تمثل الإطار المؤطر للطفل والمنهج للمعلومات والخبرات التي يتلقاها من محيطه الأسري، فالطفل غالباً ما يلتحق بالمدرسة وهو مزود بكم كبير من المعارف التي اكتسبها بطريقة عفوية من محيطه الأسري، وقد تشكل لديه توجه معرفي معين، وهنا يكون دور المدرسة هو "العمل على تدعيم هذا التوجه والدفع به إلى مداه الأقصى. من خلال تحويل المعارف المرتبطة بهذه المعطيات من معارف عفوية إلى معارف علمية. وبالتالي تحقيق الانسجام بين النمو والتعلم الذي تعتبره الميكولوجيا المعرفية تحويلاً للمعارف من حالة بدائية أولية؛ أي الطفل المبتدئ، إلى حالة نهائية مستقرة، أي الراشد الخبير"². فمهمة المدرسة إذن هي تحويل هذه المعارف من وضعها الطبيعي العفوي إلى وضع علمي منظم، إضافة إلى ما تزوده به معارف ومهارات وذلك تكون قد ساعدت في تنمية كفاية الطفل وتطوير مهاراته نحو الأفضل، فمهمة المدرسة يجب أن تتجاوز شحذ ذهن الطفل المتعلم بالمعلومات الجاهزة إلى خلق مجموعة من المهارات العالية، التي من شأنها أن تطور من مهاراته اللغوية وتجعله فاعلاً في العملية التربوية لا مجرد مستهلك.

¹ عن، عبد الرحمن التومي، للكفايات وتحديات الجودة، ص 110

² بن عيسى زغبوش، 2005م، ص 42

والمدرسة مفهوم واسع يشمل: المؤسسة، الإدارة، المدرسين، المناهج التربوية، المقررات الدراسية. وتلعب المناهج ومقررات التدريس واستراتيجياته دورا كبيرا في نجاح مهمة هذه البيئة الخاصة التي يجب أن تعد بعناية، ووفق دراسات متخصصة، مع مراعاة حال المتعلم وقدراته الخاصة، وتكيف المقررات والاستراتيجيات مع هذه القدرات.

فالبيئة بنوعها هي التي تزود المتعلم بالمدخلات اللغوية وتعمل على تعزيزها وتقويمها. فحينما يواجه الطفل السوي تجربة لغوية في بيئة ما، فإنه يحدث تفاعل طبيعي بين ملكته اللغوية الفطرية وتلك البيئة؛ حيث تحدد الملكة نظامها اللغوي الخاص عن طريق الاستقبال، فبالسماع تكتسب البنية الصوتية للغة، وأنظمتها الصرفية والتركيبية، ومعجمها، وتثري القراءة هذه المكتسبات وتطورها، وفي الجانب الآخر من الملكة يعمل إنتاج واستخدام هذه الخزانة اللغوية المكتسبة في سياقات تواصلية تفاعلية عبر تعبير منطوق أو مكتوب على تعزيز هذا المكتسبات وترسيخها، كما تعكسه الخطاطة التالية:



الخاتمة

إن اكتساب اللغة وتنمية مهاراتها الأساسية بطريق أسرع وأكثر نجاعة يقتضي وضع مقاربات للتعليم تأخذ خصوصية الإنسان وقدراته الفطرية بعين الاعتبار دون إهمال للتيارات الأخرى وما تطرحه من خيارات منهجية لتعليم اللغة، فإذا كان اكتساب اللغة الأم يتم بشكل لا إرادي؛ حيث تنشط مهارات الاستقبال لتفعل هذه القدرات عن طريق السماع، ويتم تعزيزه لاحقاً باستخدام الحصيلة اللغوية المكتسبة في منجز تعبيرى منطوق أو مكتوب، فإن تعلم اللغة الثانية يتطلب إضافة إلى دور هذه القدرات:

- وضع خطط واستراتيجيات خاصة قادرة على تنمية جميع المهارات المستقبلة والمنتجة للغة وفق منهج تكاملي، مع مراعاة ما تتطلبه كل مهارة على حدة، وما قد يتطلبه المتعلم نفسه من تكييف لهذه الاستراتيجيات مع قدراته الحسية والإدراكية، وأوضاعه النفسية والاجتماعية.
 - خلق بيئة خاصة غنية تقدم للمتعلم اللغة بجميع مستوياتها وفنونها، وتوفر له فرصاً لاستخدامها في أنشطة تعبيرية ترسخ مكتسباته وتعزيزها.
 - تصميم مقررات لغوية مسموعة ومرئية بلغة سهلة ومتداولة في الاستعمال اليومي للمتعلمين، وبأسلوب بسيط مع مراعاة ضرورة التنوع في الأساليب.
 - تعزيز التلاميذ على الحديث باللغة المتعلمة في جميع أنشطتهم التعليمية والتربوية، وفي حواراتهم الثنائية والجماعية.
 - تشجيعهم على القراءة والمطالعة لما تطلعن به من نور في إثراء معارفهم، وتحسين مداركهم، وتطوير ذواتهم.
- ومع أهمية مهارات اللغة جميعها فإن المناهج التربوية يجب أن تركز أكثر وخاصة في المراحل الأولى من تعليم اللغة على القراءة والتعبير، لأن إتقانها كاف لتمكين المتعلم من تحقيق كفاية عالية في معرفة اللغة وإتقان مهاراتها الأخرى.

المصادر والمراجع

د. عبد الفتاح أبو معال، تنمية الاستعداد اللغوي عند الأطفال، دار الشروق، صان، الطبعة الأولى 2000م.

- ابن منظور، لسان العرب مادة مهر م1 محمد بن منظور) ت: (711 لسان العرب، دار صادر، بيروت) دت، ط 1.

- بن عيسى زغبوش، ملخص عن الكفايات، مجلة علوم التربية، العدد التاسع والعشرون - شتبر 2005

- تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ترجمة عدنان حسن، دار الحوار للنشر والتوزيع بسوريا، الطبعة 1، 2009م.

- تشومسكي، اللغة ومشكلات المعرفة، ترجمة حمزة بن قیلان المزیني، الدار البيضاء، دار توفال، الطبعة الأولى 1990م.
- جيفري بول، النظرية النحوية، ترجمة مرتضى جواد باقر، الطبعة الأولى، بيروت، 2009م.
- د. الغالي أحرشواو، العلاقة أم . طفل ومبرورة اكتساب اللغة.
- د. أنور محمد الشرقاوي، التعلم . نظريات وتطبيقات، مكتبة الأنجلو المصرية، 2012م
- د. حاتم حسين البصيص، تنمية مهارات القراءة والكتابة استراتيجيات متعددة للتدريس والتقويم، الهيئة العالمية السورية للكتاب، دمشق، 2011م
- د. رشدي أحمد طليعة، المهارات اللغوية: مستوياتها وتدريبها صعوباتها، ط1، 2004م 145هـ، دار الفكر العربي.
- د. عبد الرحمن التومي، الكفايات وتحديات الجودة، مطبوعات الهلال . وجدة، الطبعة الثانية 2007م.
- د. عبد الطيف الصوفي، فن القراءة أهميتها: مستوياتها، مهاراتها، أنواعها، دار الفكر دمشق، 2007م
- د. علي عبد الواحد وفي، نشأة اللغة عند الإنسان والطفل، نهضة مصر للطباعة والنشر، 2003م،
- د. الغالي أحرشواو، الطفل بين الأسرة والمدرسة، منشورات علوم للتربية 19، الطبعة الأولى 2009م.
- سوزان م جاس، ولاري سلينكر، اكتساب اللغة الثانية: مقدمة عامة، ترجمة الدكتور ماجد الحمد، الرياض، 1430هـ، 2009م.
- فرديناند دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، 2008م
- محمد بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى، 1997م،
- مصطفى بن عطية، الأداءات الكتابية ودورها في تنمية المهارات اللغوية لدى تلاميذ المرحلة الثانوية، دراسة لسانية ميدانية. أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، الجزائر

الأخبار والشعر: إشكالية التأثير والتأثير

أم كلثوم بنت المعلى

مدرسة الدكتوراء: النص والمناهج

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة نواكشوط العصرية

ملخص

تطرح هذه المعالجة إشكالية التأثير والتأثير بين الشعر والأخبار، حيث يراد تناولها من زوايا اتصال تم حصرها في كل من مستويات التداخل والتفاعل الحاصل على مستوى بنية كل من الشعر والخبر، وذلك من منطلق أن هذا الموضوع لم يحظ من الاهتمام بما يتناسب مع حضوره المحوري في المجال النقدي، لاسيما إذا ما قورن ذلك بمدى تعلق كل من الشعر والخبر وامتزاجها في التراث العربي، مما يثير الكثير من علامات الاستفهام حول هذه لظاهرة المضطربة في الأدب العربي القديم.

تقديم

يدخل طرحنا لهذا الموضوع، في سياق تناول بعض الظواهر الأدبية الملفتة في التراث الأدبي العربي، لاسيما حين تحوي تلك الظواهر من الطرافة والأهمية ما يجعلها جديرة بالتناول والتحليل. وقد اخترنا أن يكون متعلقا بزوايتي التأثير والتأثير في الصلة بين الشعر والخبر، تلك الصلة التي يمكن القول إنها بقيت في الظل عهودا كثيرة، بالرغم من تعدد السياقات المتبادلة بين الشعر والخبر، وتعدد أوجه العلاقة بينها، ولعل من أكد مظاهر اتصال الشعر بالأخبار، التداخل المتمثل في اشتراكهما بنية نصية واحدة، إضافة إلى ما يؤدي إليه التداخل عادة عن مظاهر التفاعل بين الشعر والخبر، ولئن كان كل من الشعر والخبر جنسا أدبيا مستقلا من حيث خصائص البناء وأنماط التلقي، إلا أن هذه المعالجة لا تنظر إلى أي منهما منفردا، وإنما تطرح العلاقة بينهما وهما في وضعية تجاور وحال تحاور، داخل قالب نصي واحد غلبت عليه تسمية أحدهما، وقد كان من مسوغات هذا الاختيار أن ذلك التجاور هو الصيغة المضطربة، إلى حد غدت معه النمط المهيمن في الأدب العربي القديم، حيث تحلى الأخبار والخطب بالشعر، إلى جانب النصوص الخبرية المتنوعة التي تتخللها الأشعار، كما نجد النصوص الشعرية الممتزجة بالأخبار ذات المنحى العجائبي طورا، وأخبار ترقيفية طورا آخر، كما تُلقي القصص في قالب شعري، وجمع بين

الخصائص الشعرية و السردية، ومن هذا المنطلق لا يكون من المبالغة القول إن التداخل بين الشعر والأخبار، ظل الصورة الأدبية السائدة في الثقافة العربية قديماً.

ونظراً لتعدد الإشكالات التي تطرحها - في نظرنا - علاقة الشعر بالخبر، فسأخذ منها على سبيل التمثيل، إشكاليات تتعلق بأثر الأخبار في إنتاج النوع الشعري كمستوى أول، ثم التطوير له باعتبار ذلك ثاني مستويات تشكل الوعي النقدي، وأخيراً أثر الأخبار في تكوين أفق الانتظار، وصياغة سياق التلقي المتعدد الخلفيات والروافد.

ولعل أهمية هذا الموضوع تكمن في مستويين: أولهما يتعلق بجانب الجدة فيه، حيث يمكن القول إنه موضوع لم يتطرق إليه الدرس النقدي بالصيغة والنهج اللذين ارتضيناها لمقارنته - هذا على الأقل في حدود ما أتيح لنا الاطلاع عليه -، أما المستوى الثاني: فيتعلق بمكانة كل من الشعر والخبر في التراث العربي، بوصفها ركيزتين استقرت عليهما الثقافة العربية بمختلف مظاهرها وتجلياتها، ومن ثم فإن تناول العلاقة بين هذين المكونين - بل المصدرين - من مصادر التراث العربي، ومحاولة استجلاء أنماط الصلة بينهما وهما في حال تداخل بنيائي وسياقي، ووضع تفاعل، مبحث جدير بأن يطرح على محك التحليل والنقاش، سعياً إلى الوقوف على ما أمكن من حقيقة هذه العلاقة المعقدة، التي بقيت في دروب النسيان زمناً طويلاً، ولم يكتب لها أن تكون محط نظر البحث إلا في فترات متأخرة.

ويمكن القول إن تلاحم الشعر والخبر وتداخلها في الأدب القديم، أمر يشي بوجود مسوغات خفية وتناجح حتمية، ومن ثم يحفز بل يشجع على تتبع سياقاتهما الممتدة بدرجة أولى، والمفيدة بلا شك في كشف بعض الحقائق النقدية القديمة، ورفع اللبس عن جزء آخر من المسائل التي ظلت عالقة في مسالك الاختلاف، ولم يكن من مظنة للحسم فيها إلا ما كانت الأخبار تجود به على القارئ من نقد وتطهير وترسيخ للوعي الأجناسي الجمعي، فيسعه في فهم النصوص وتنزيلها في السياق الذي ترتضيه أعراف التلقي المهيمنة حينها.

وسنحاول من خلال الخطوة الأولى في معالجتنا لهذا الموضوع، التعرف على منزلة كل من الشعر والأخبار في الأدب العربي القديم، كما سنحاول تتبع الصلات والعلاقات التي كانت قائمة بين هذين الجنسيتين من أجناس الأدب العربي.

1- الأخبار والشعر في التراث العربي:

لم يزل الشعر والأخبار صنوين قلما افترقا، فكل منهما يستدعي الآخر، سواء في المرويات الحكائية التي كانت مادة للمجالس والأسمار واللقاءات الأدبية، أو كان ذلك ضمن أسفار اللغة

والأدب، فيأتي الخبر في الغالب ليعلل ويؤصل ويفسر النصوص الشعرية، بينما تأتي هذه الأخيرة لتعضد جانب الصحة في هذه الأخبار.

إن الحضور اللافت للشعر في المصنفات إلى جانب الأخبار وغيرها من الأنماط النثرية، مع افتراض وعي المؤلفين به - في اعتقادنا -، ظاهرة خرية بالدراسة والبحث عن جذورها ومسوغاتها، وأبعادها اللاحقة بالنسبة لكلا الجنسين الأدبيين، إبداعا ووعيا أجناسيا وتقبلا، عن طريق إعادة قراءة المفاهيم على ضوء المصنفات الأدبية القديمة، وتحديدًا تلك التي تعكس مستوى معينًا من النضج الأجناسي، من خلال تجاور الأجناس النثرية وتجاورها، وإن جاء ذلك التجاور خافتًا أحيانًا، هذا إلى جانب الشعر حيث نشأت "بين الشعر والأخبار علاقة مخصوصة فيها شيء من التواطؤ والصراع"¹، مع أنه يمكن القول بشيء من الاطمئنان إن هذا النضج الأجناسي² لم يبلغ مداه، نتيجة غياب وعي أجناسي متبلور يعترف بخصوصية كل جنس أدبي، وهو ما يمكن أن يكون مسوغًا طبيعيًا لما تفتن إليه الباحثون، وشكوه في دراساتهم من غياب تحديد دقيق للخبر كجنس أدبي ذي بنية قارة، وسياقات تتحكم في إنتاجه في التراث الأدبي العربي.

1.1... الشعر في التراث العربي

لقد ساد شبه إجماع على ما يتميز به الشعر من خصائص فنية، جعلته أشرف مراتب القول عند العرب، فهو عندهم سجل المآثر والداعي إلى المكارم، المؤثر في الأنماط الثقافية، وهو أساس التفكير النقدي والبلاغي القديم، وهذا ما عبر عنه الجرجاني وهو يعرض رأي الناقد البصير بالشعر، حيث يعتبره "مجنى ثمر العقول والألبياب، ومجتمع فرق الآداب، والذي قيد على الناس المعاني الشريفة، وأفادهم الفوائد الجليلة، وترسل بين الماضي والغابر، ينقل مكارم الأخلاق إلى الولد عن الوالد، ويؤدي ودائع الشرف عن الغائب إلى الشاهد، حتى ترى به آثار الماضين مخلدة في الباقين، وعقول الأولين مردودة في الآخرين"³.

وليس هذا الرأي مقتصرًا على ناقد بعينه، وإنما هو مظهر من مظاهر تغلغل الشعر في البيئة الثقافية القديمة، كرمته شروط النظم التي كانت مهيمنة.

¹ . محمد القاضي، 1998 م، ص 541.

² . نضج النضج الأجناسي وجود أجناس أدبية متعددة ومتمايزة، مما يترك لدى المتلقي وهيا بملاهيم ومقومات وملامح كل منها مما يجعله قادرًا على التفريق بينها، سواء المتلقي العادي، أو المتلقي الخبير (الناقد).

³ - الإمام أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، 1989 م، ص 15.

لقد انحدر الشعر العربي من عصور موهلة في التاريخ حتى وصل إلى عرب الجاهلية قبل الإسلام بقرون معدودات وهو نسج قني في غاية الجودة. ثم كان الإسلام بكتابه المعجز، فتغيرت أساليب الشعر نوع تغير لم يظهر ندياً إلا في العصر الأموي. ثم جاء العصر العباسي فلانت قناء الفصحى في نفوس العرب باختلاط الشعوب المسلمة اختلاطاً شديداً، فتغيرت مرة أخرى أساليب الشعر نوع تغير حتى ظهر جلياً في النزعة البديعية عند أبي تمام. فأذكى شعره ومعارضه في الطريقة شعر البحري حركة نقدية أثرت كتاب الموازنة للأمدي، ونظرية صود الشعر للمرزوقي¹.

بيد أن الإنصاف يستلزم منا التنبيه إلى أن الشعر بوصفه جنساً أدبياً، قد حظى بالعناية والاهتمام في كل الثقافات والحضارات التي عرفتها البشرية، حيث تشترك الإنسانية كلها في الاعتراف بقيمة الشعر وعظم تأثيره ولكن الكثيرين يختلفون في رؤية السر الذي تكمن فيه روح هذه القوة {...} ولعل هذه الصعوبة هي السر فيما ذهب إليه بعض المفكرين، من أن الشعر ضرب من النبوغ أو الإلهام لا يصدر فيه الشعراء عن حكمة، ولكنهم يرددون كلاماً حسناً كالهيئة لا يفهمون معناه²، فالشعر ذلك القبس المجرد واللغز المحير، الذي يتفق الذوق البشري على استحسانه، ويختلف في تعليل سبب ذلك الاستحسان، فمع وفرة تعاريفه وثبات مقوماته الأساسية، لا تكاد تجد اتفاقاً على ماهيته.

وعندما كان قانون التنوع يقتضي حتمية وجود أجناس أدبية متعددة، فقد وجد إلى جانب الشعر العربي أنواع نثرية عديدة منها القصص والنوادر والأخبار والسير والمقامات ... فهناك من يعتبر أن "السرود موجود في تراثنا العربي القديم، مثله مثل الشعر على الرغم من أن السيادة كانت آنذاك للشعر، إلا أن السرود كان له حضوره في المقامات والسير الشعبية والرسائل الأدبية، وغير ذلك من فنون النثر الأخرى، وهذه الأنواع النثرية المتعددة ما هي في الحقيقة إلا خبر تم تطويره، لاسيما أنه مصاغ بالشكل الذي اقترحتة الثقافة العربية آنذاك، من حيث اعتماد النظام الإسنادي والتلويع بما هو تاريخي وواقعي"³. أي أنه يرى الخبر بمثابة نواة لتلك الأنواع السردية.

¹ . رحمة بنت أحمد الحاج عثمان، 2010، ص38

² . بدوي طهانه، 1979، ص: 245 - 246

³ . ميادة عبد الأمير العامري، 2011م، ص:21

2.1... الخبر الأدبي

وقد وقع اختيارنا على الخبر قسيما للشعر في هذه المعالجة، انطلاقا من حضوره البارز في التراث العربي بشكل عام، وارتباطه بالشعر على نحو أخص سواء إبان سيطرة النظام الشفاهي، أو في المصنفات الأدبية.

ونحن هنا نقول "الخبر الأدبي"، والمقصود منه هاهنا بصورة خاصة، الخبر في شكله المكتمل على يدي الأصفهاني في الأغاني، وهو أكبر مدونة للأخبار في الأدب العربي، ويمكن اعتبار { تاريخ تأليفه الربع الثاني من القرن الرابع الهجري }، الغاية القصوى التي بلغها الخبر في الازدهار ووضوح الخصائص الجمالية¹.

قد لا نمانع من حيث المبدأ في تقبل الطرح القائل: "إن القدماء في سائر الأمم كانوا يقسمون التعبير الأدبي إلى قسمين: نثر وهو هذا الكلام المطلق الذي لا يمسك انسيابه وزن ولا تحده قافية، وشعر وهو هذا الكلام الذي التزم فيه قائله تلك الحدود، (...) بغض النظر عن إشارات ذكية تتحدث عن الشعور والوجدان ... في التراث النقدي العالمي ... هو المقياس المعتمد²، كما لا يمكننا أيضا أن نتجاهل، أن من بين تلك الإشارات الذكية، إشارات إلى تقسيم الشعر إلى أغراض، وتقسيم النثر إلى أشكال أو أنماط، بل إلى أغراض أحيانا³، وما كان التراث العربي بدعا من أمره في هذا الشأن، فقد عني النقاد قديما بذكر الأنواع النثرية الرئيسة، كالخطب والنوادر والأخبار ثم المقامات والحكايات والأسعار...

والخبر يعبر به "في اللسان العربي عن تتبع الأحداث بواسطة الكلام بالألفاظ مختلفة: كالقصص والحكاية والحديث والخبر. وكلها ألفاظ تفيد بدرجات مختلفة معنى التتبع (تتبع الأثر بواسطة الكلام، المحاكاة بواسطة الكلام، وهما في النهاية حديث أو إخبار عن الحدث) غير أن كل لفظ من هذه الألفاظ قد تمحض داخل الثقافة العربية أو كاد يتمحض لدلالة أخرى⁴.

فالخبر في مجال الأدب، يأتي للدلالة على بنية سردية مكنتزة ذات سند ومتمن، تتعلق بحادثة أو حوادث، وتحمل رسالة ذات بعد توجيهي، أو ترفيهي أو إبداعي، وهنا نعود لنجدد القول إن من أهم مسوغات طرقتنا لهذا الموضوع، كونه لم يلق من الاهتمام والطرح بما يتناسب مع

¹ . محمد القاضي، الخبر في الأدب العربي، مرجع سبق ذكره، ص: 8

² . عبد الرحمن إبراهيم محمد، 1981م، ص: 171-172

³ . لعلي بالأغراض في النثر ما وجد منذ العهد العباسي من مضامين يمكن أن توصف تجوزا بالأغراض منها على سبيل التمثيل الغزل النثري، والذي كان التوسل قلبه الأساس.

⁴ . محمد بن أحمد تقي، 1997م، ص: 22

محوريته في الدراسات النقدية الحديثة، بل إنه يجوز القول إن التقصير في دراسة الخبر ظل السمة الأبرز في جل الأعمال النقدية التي تناولت التراث الأدبي، ونحن في هذا الحكم نستند إلى مجموعة قرائن، منها ندرة الدراسات المتعلقة بالخبر بوجه عام، فإذا استثنينا عمل محمد القاضي "الخبر في الأدب العربي"، وعمل بشرى فانت "الخبر والحكاية"، لا نكاد نظفر بدراسة تتناول الخبر بالدراسة، وتتمحض لهذا الغرض فتشبعه تحليلاً وتفسيراً، كما أن من القرائن كذلك غياب الخبر أو تعييبه على الأصح، في أعمال لا يسوغ بحال من الأحوال غيابها عنها، ومن ذلك على سبيل المثال أن كتاباً بعنوان: "النثر العربي القديم من الشفاهية إلى الكتابية فنونه مدارس وأعلامه"، لم يتطرق البتة إلى الخبر، ولم يذكره ولو بشكل عرضي حتى وهو يعدد أنواع النثر السردية الشفاهية والكتابية، حيث قسم الباحث السرديات الشفاهية إلى قصيرة وطويلة، لكنه لم يذكر الخبر ضمن أي منها، وإنما اكتفى بالسير والملاحم، ولا يخفى ما ينطوي عليه هذا التصنيف من النقص، إذ كيف يسوغ أن يغيب الخبر وهو أحد أبرز أصناف السرد الشفاهية في الأدب القديم، وهو قابل لأن يدرج ضمن كل من السرد القصيرة والطويلة، وكانت المفاجأة غير المتوقعة أن القسم الثاني من هذا التصنيف أيضاً جاء خالياً من أي ذكر للخبر، أو حتى من مجرد الإشارة إلى وجوده ضمن السرد الكتابية قديماً.

3.1... تركيب

لقد كان للتلازم الذي أشرنا إليه أنفاً بين الشعر والخبر، مظاهر وتجليات، جسدت مجتمعة العلاقة التداخلية والتفاعلية بينهما، وكانت حافزاً لن طرح العديد من التساؤلات والاثارات، ومن تلك المظاهر تأثير الأخبار في الوعي بالنوع الشعري، من خلال وجود الدباجة الخيرية للنص الشعري، التي كانت تسهم من خلال الوصف الدقيق والتعليل الموجه في توثيق الأحداث، فالسند وسيلة الأخباري في تهيئة المتلقي ذهنياً، وحمله على الاقتناع ولو جزئياً بمصداقية المتن الخبري، من هنا كان دور الأخباري ومن خلاله الأخبار، كبيراً في تبلور الوعي بالشعر بوصفه الجنس الأدبي المركزي، فقد وشى بأن ثمة مستوى من الإدراك الأجناسي لدى واضعي هذه الأخبار وما ينبثق عنها من الشعر، وجه عنايتهم وكان الحافز على المضي في مسارهم السردية، وإلا فما الداعي لأن يجهد الراوي ذهنه وينحل أحد شخوصه نصاً شعرياً؟ قد يتضمن من المقومات الإبداعية أضعاف ما تملكه نصوص أخرى، تبوأ مكانتها في المخيال الجمعي بمجرد نسبتها إلى اسم مشهور، مما يعني أن ثمة حضور قويا للخبر في تكوين الوعي بالشعر كنوع أو جنس أدبي، ولعل تاريخ الأدب هو المجال الأنسب لإبراز ذلك الحضور، أو على الأصح للاطلاع على طبيعته ومكانته، لاسيما

إذا استحضرونا القيمة القرائية إذا جاز هذا التعبير، لما يرد من الأخبار في سياقات القصائد، ودوره بالغ الأهمية في إطلاع المتلقي على ما وراء النص، أو لنقل إنه يتيح له الاطلاع على جزء من السياق الذي أنتج النص الشعري، فقد كانت وقائع تلك السياقات، وما يربط بينها من أخبار - أو ما يفترض أنه كذلك -، عنصرًا مسئولًا عن تهيئة الحاضنة الأدبية للمجتمع، وقد جاء ذلك على نحو أسهم في إكساب المتلقي وعيًا أجناسيًا بالشعر من ناحية، ثم بالنظرية الشعرية من خلال ما تكرسه أخبار الشعر، من حيث تبيان مناسبة قوله، وإيضاح ما يحيل إليه من وقائع وما يوثق من أحداث، وما يحاك حول موهبة فرض الشعر وماهيته، وما يحمله تاريخ الأدب من إحياءات ودلائل تجعل الوعي يتولد بشكل تلقائي، ثم الوعي بسياقات التلقي، لاسيما بعد أن تطور دور الخبر إلى بلورة هذا الوعي، على نحو يجعل المتلقي يستثمر الخبر للتعرف على حيثيات القصيدة وما تحيل إليه الجمل والوقائع الشعرية، وهو ما تمتلئ في مرحلة التدوين أخبار الشعراء والتعليق على الأشعار بالتفسير والتعليل، وإيراد الأخبار على هوامش النصوص، ثم وجود بعض الشعر في ثنايا تلك الأخبار وهلم جرا، أي أن للشعر والخبر دورة تعاقبية، مما يعكس مدى عمق وتعدد أوجه التداخل والتفاعل في العلاقة بين الشعر والخبر.

وأكثر من ذلك نجد شروط التلقي في التراث العربي، تعول على الأخبار في إنزال النصوص الشعرية في سياقاتها المختلفة، إلى حد يجعل القارئ أو المتلقي أحيانًا، يتوقف عن ممارسة دوره في فهم النص، حتى تقوم الأخبار بدورها في إرساء محددات توجه فهمه، بشكل غير مباشر تارة، وبشكل صارخ تارات أخرى، والمفارقة تكمن في رضا المتلقي على اختلاف أنواعه، وعدم اعتراضه على هذا النمط من التدخل من حيث المبدأ.

2- سياقات التداخل والتفاعل بين الشعر والأخبار

يبدو التداخل بين الشعر والخبر سمة غالبة في التراث العربي، كما أشرنا في موضع سابق، بيد أن استقراء النصوص التي يمتزج فيها الشعر بالخبر، يسلمنا إلى وجود مظهر آخر من مظاهر الاتصال بين التفاعل بين النص الشعري والمتن الخبري هو التفاعل، كما نجد لهذا التفاعل أنماطًا عدة ناتجة عن انصهار الأخبار والشعر معًا في قالب واحد قد يكون قصيدة، وقد يأتي في صيغة خبر، إن ميلاد كائن أجناسي مركب من جنسين أدبيين، هو مظنة لبروز خصائص جديدة تحتفظ بمقومات كل جنس وقد تصنيف إليها بعض مظاهر التفاعل النصي في صور وتجليات

عديدة، فالنفاعل هو نوع من أنواع التداخل ولكن في أقصى صورته بحيث تندمج مع النصوص وتنمهي لتشكل نصا واحدا، وقد يكون النفاعل بين نصين أو متعددا أي بين عدة نصوص.¹

فالنفاعل وإن كان في ظاهره موحدا، من حيث هو اندماج لعناصر تداخلت بحيث تظهر في كل منها سمات الآخر إن هي افترقت، إلا أن ثمة نمقا آخر من النفاعل، يولّي أو على الأصح يكمل ما بين الأنواع الأدبية من أنماط تفاعل، وهو ما ينشأ من علائق وما يتم بناءه من جسر تواصلية بين المتلقي والأنواع الأدبية وهي في صيغة تداخل وحالة تفاعل، وقد قادنا تتبع المستوى التفاعلي بين الشعر والخبر إلى التفريق في تناولنا لمستويات التفاعل بين نوعين أساسيين منه أولهما:

2.1... التفاعل الخارجي:

ونعني به ذلك النشاط المترتب على تجاوز نوعين أدبيين كالشعر والخبر على سبيل المثال في النموذج الذي يرد من خلال هذا العمل الوقوف على حقيقته واستجلاء ما يربطه من وشائج ما يتسم به من خصائص، ولنا أن نستحضر أن لهذا التجاور سقفا أعلى يمثلته تعايش الأنواع الأدبية داخل الثقافة الواحدة، وهو تعايش يحكمه بطبيعة الحال قانون المرجعية فيه هي سلطة المتلقي التي تقضي بهيمته نوع أدبي بوصفه مركز اهتمام الذائقة، وتراجع أنواع أخرى تظل على الهامش، وهو قانون قابل للتحيين بمعنى أن العامل الزمني لا يفتأ يفعل فيه فعله، وهو ما تنتج عنه ديناميكية النظام الأجناسي العام، ويجعل منه بنية غير قارة بالمفهوم المطلق لكنها محددة المعالم في بناءها العام، كما أن من تجليات التفاعل الخارجي أو غير المباشر كذلك تجاوز نوعين أدبيين أو أكثر في مصنف بعينه وهو ما يمثلته انطلاقنا في مقاربتنا للعلاقة بين الشعر والخبر من خلال أي من نماذج المدونة التي أشرنا إليها في مفتتح حديثنا، كما أنه له تجليا آخر أكثر خصوصية، وهو ما يمكن ملاحظته حين نحوي بنية الخبر على نص شعري، أو يستدعي البحث في المعاني الشعرية الاستعانة ببعض الأخبار سعيا إلى جعل المتلقي على بينة مما حصل أو يتخيل أنه كذلك، في سياق أدبي أو ثقافي معين، أو يكون النص الشعري بمعنى أن هذا النوع المركب من نوعين أدبيين ربما تجوز مقاربته باعتباره كائنا أدبيا جديدا من منظور الأجناسية، وذلك من منطلق أن أي خلط أو مزج بين نمطين، يؤدي إلى تشكل نمط مركب، قد يحمل بعضا من خصائص كلا النمطين، أو يحتفظ بها كلها، ولكنه يضيف إليها في الآن ذاته خصائص جديدة.

لقد ساهمت التقاليد الخبرية، في جعل الشعر ينصاع في لحظة من اللحظات لمقتضيات تلك التقاليد، القائمة في الأساس على ربط القصيدة أو المقطوعة، بل وربما البيت الواحد، بالمسياق

¹ - نبول طاهر، 2011، ص 34

الموسيوثقافي الذي أنتج فيه، والظروف التي اكتتفت شكل هذا النمط من التعبير الأدبي، قبل أن يغدو تمظيها لبحث الذائقة عن البعد الجمالي في النصوص.

إن مما يمكن أن يعد من الصيغ الخارجية للتفاعل الحاصل بين الشعر والسرد بشكل عام، بناء نمط من الألفة لدى الذائقة العربية بين الشعر وغيره من فنون الأدب النثرية، فقد كانت الخطب والقصص والأخبار تحلى بالشعر مشافهة وتدوينا، ويسوغ المزج بينها عادة باعتباره جزءا من تقنيات بجا إليها الراوي أو المؤلف طلبا للتشويق ودفع الملل، وهو ما جعل من هذا السلوك مطلباً أدبيا يلبي حاجة المتقبلين، فالأخبار عادة تنزع إلى "ابتلاع" ما يحوم حولها من شعر وأمثال ونقد، ومنافرات وصور بلاغية وغيرها، وتمثلها بإكسابها الخصخصة السردية التي تندرج بواسطتها في مجال الأخبار¹.

ومن هذه الزاوية نتجلى مظاهر التفاعل بين الأجناس والأنواع الأدبية على مستويين، أحدهما أفقي، ويمثله ما أشرنا إليه من تجاور بين هذه الأنواع داخل الكتاب، أو في المرويات الشفوية، أما المستوى الآخر فهو عمودي، ويجسده التمازج بين الشعر والخبر على مستوى البنية والمضمون.

2.2... التفاعل النصي:

قد يكون من المفيد التمهيد بلمحة تعرف بمفهوم التفاعل النصي، ومستوياته ومنزلته في المقاربات النقدية المعاصرة.

ربما من شبه المسلم به القول "إن التفاعل النصي مفهوم ما بعد بنوي، ظهر على يدي جوليا كريستيفا من خلال اشتغالها على أبحاث ميخائيل باختين وفي حقل السيميائية بالذات، لكن ولادته هذه ولادة المصطلح Intertextualité، فقط أما ولادته الحقيقية فقد كانت على يد ميخائيل باختين، و إن اشتغل بمصطلح آخر هو التفاعل الذي أطره في نظرية الحوار والتعدد الصوتي 1921م²، كما أنه لا يمكن تجاهل ما يمكن أن يكون بواكيراً لظهور المفهوم، بدأت مع العالم اللغوي فرناند سوسير، حيث رأى أن "سطح النص مكوكب تبنية وتحركة نصوص أخرى حتى لو كانت مجرد كلمة مفردة"³، مما يدل على أن سوسير فطن إلى أنه يشترك في بناء النص عناصر متعددة، حيث تعدد نصوص سبارة، تجعل منه مركبا يحيل إلى العديد من المراجع، وينفتح على خلفيات تتعدد بتعدد ما أمناح منه المبدع لحظة إبداعه، من نصوص وتجارب إبداعية، صهرتها مخيلته، لتعدد استخدامها بشكل قد لا يكون المبدع واعيا به بشكل كاف.

1 - الخبر في الأدب العربي، ص 406

2 - التفاعل النصي، مرجع سابق، ص 86

3 - المرجع السابق، الصفحة نفسها

ولعل من الصيغ المحققة للتفاعل النصي، وجود الشعر السردى، الذي يمكن أن تصنف ضمنه، القصص والمغامرات الشعرية، والسرد الشعري، بما يحيل إليه من تضمن الأنواع السردية سواء كانت أخباراً أو حكايات، لبعض الشعر، أو تضمنها بعض خصائص الشعر، من موسيقى أو نغمية أو غير ذلك، حيث يمتزج في كل منهما الخصائص الأجناسية، وتتداخل الصيغ القولية المميزة لكل جنس أدبي، مما يجيز القول، إن التناص ليس المظهر الوحيد للتفاعل بين نصوص أدبية رحالة أو سيرة بتعبير كريستيفا، تشكل أطلالها المنظمة، نصوصاً جديدة عن وعي أو دون وعي، بل إن تداخل الشعر والخبر هو الآخر، وبروزه في قالب نصي ثابت، تتم فيه المزاوجة بين الشعر والخبر على نحو يفترض التعلق بين الإثنين معنى ومبنى، بحيث لا يحتفظ أي منهما ببنية متماسكة، إذا ما تم الفصل بينهما، لهُو أحد مظاهر التفاعل النصي، التي تولى الراوي أو لنقل الأخباري -في فترة معينة- تنسيق معارها، المكون من الشعر والخبر كل بخصائصه ومقوماته الأجناسية، كما كان للتلقي دوره في ترسيخ هذا النمط من التفاعل، من خلال إقراره للمزج بين الأجناس، وتسويغ التلازم بينهم بكونه مظنة لدرء الملل ودفع السأم، والترويح عن المتلقي، مما ساعد على تجذره واستحالة سلوكا تصنيفيا.

3- استخلاصات

نصل إلى آخر محاور هذه المعالجة، التي تسعى -رغم تواضع العدة المنهجية والمعرفية- إلى تبين بعض أوجه العلاقة بين الشعر والخبر، كما تحاول الوقوف على ما أمكن من نقاط التأثير والتأثير الذي كان للتداخل محركها، والتفاعل المحفز على نشوئها.

لعل من أهم ما خرجنا به من خلال تناول هذا الموضوع الطريف والمحوري، ما يلي:

1.3....: في إطار تأثير الأخبار في الشعر: يوجد ما يمكن أن يسمى المنظور الإبداعي، وهو في نظرنا المسئول عن إنتاج كل من الشعر والخبر، ولا يمكن تجاهل أثره في اختصاص كل منهما بملامح وجماليات تحفظ له تميزه الأجناسي، وقد أخرج لنا هذا المنظور صورة أخرى يمتزج فيها الشعر بالخبر، في قالب نصي مركب، ممتع وجدير بالبحث في اعتقادنا، لتوفره على عديد صيغ لاشك أن لكل منها دلالتها في السياق الأدبي العام، ومن تلك الصيغ على سبيل المثال أن يطغى حضور الشعر في الخبر، فيكون محور الصراع، وبؤرة التوتر، والمسيطر على مجمل الأفعال السردية المكونة للخبر، وقد تهيمن سردية الخبر وشخصه، وحينها يكون الشعر مجرد عنصر من العناصر المكونة له، والأمر ذاته جائر حين يكون النص شعرياً، ويكون حضور الأخبار فيه قوياً، كما يمكن أن يكون حضور كل من الشعر والخبر متوازياً، ويمكن أن يمثل لهذا النمط بالأخبار

المؤطرة للشواهد الشعرية، فغالبا ما يكون ثمة مستوى من التكافؤ الكمي والكيفي، بين النص الخبري والشاهد الشعري.

2.3... دور مرحلة التنظير للشعر: حيث يمكن القول إنه كان من أهم أسباب ظهور متلازمتي الشعر والخبر في الثقافة العربية القديمة، ويمكن تعليل هذا الحكم بما يلاحظ من ارتباط بين الممارسة النظرية للشعر، بوصفه جنسا أدبيا، وبين الطبيعة المرنة للخبر، ومحوريته وحضوره المرتبط بدوره في فضاءات المجالس وكيفية إدارتها، وتعامل شخصيا مع المواضيع التي تكون مادة للنقاش، ومن بينها النظرية الشعرية، لذلك وجدنا أن العلاقة بين الأخبار والتنظير للشعر جد وثيقة من هذه الزاوية، والنماذج النظرية للشعر لا تكاد توجد منبثة عن الأخبار الواصفة والمفسرة والمؤصلة أو الموجهة.

ففي كل عنصر من عناصر النظرية الشعرية، لابد من وجود أخبار تتولى عرض مسوغات هذا العنصر، وتيسر اختلاف الآراء حوله، وهنا لن تكون الأخبار بطبيعة الحال ناقلا بريئا لتلك المحتويات، المفتحة على عدة مجالات منها الأيديولوجيا، ومن هذه الزاوية تحديدا ينبع ما نجده من تخوين للرواة، واتهامهم بالنحل والوضع والتدليس، وهو اتهام لا يمكن تقييمه في مثل هذه العجالة، وإنما يؤكد من الإشارة إليه تبيان علاقة الأخبار بالشعر في مراحل التنظيرية، وتلك العلاقة حمالة أوجه نظرا لتعدد زوايا النظر الممكنة إليها.

وبخلاصة القول إنه يندر أن نجد جزءا من أجزاء النظرية الشعرية العربية القديمة بمعزل عن الأخبار، وعلى هذا الأساس يجوز تصنيف الأخبار تبعا لمضامينها، وهو ما يمكن أن يكون مفيدا في التعرف على جوانب من تأثيرها في التنظير للشعر والعكس ممكن.

3.3... في مسار تتبع أثر الخبر في الشعر: كان عنصر التلقي يحضر بوصفه طرفا مؤثرا في الأدب بوجه عام، ومتصلا بالأخبار من ناحية الأفعال المتلقي وتفاعله بمحمولات الأخبار من شعر ونقد، وقد قادنا استقراء هذا الجانب، إلى أن نعتبر عامل التوجيه في الأخبار مكن ذلك التفاعل وأحد أسبابه المباشرة، لاسيما إذا استحضرنا أن المتلقي قد خامره بعض الوعي، بدور الرواة في التحكم بمحددات فهم النصوص الشعرية في سياقات مختلفة، وقد كان للأخبار دور فعال في تشكيل ذلك الوعي. ولعل كون الرواية كانت قناة لنقل مختلف العلوم الشرعية واللغوية والأدبية، قد عزز منزلة الخبر وصلته بمختلف مجالات المعرفة، ليكون له حضور مزدوج، تبعا لوجود بوصفه ناقلا لمحتوى معين، ووجوده كجنس أو نوع أدبي له مقوماته وجمهوره وأنماط تلقيه، كما له عديد نوافذ يفتحها على باقي الأجناس والأنواع الأدبية.

رابعاً: وجود مظهرين من التفاعل بين الأخبار والشعر، أحدهما خارجي عام، له وجود أفقي مرده التجاور بينهما، الآخر وداخلي أخص من الأول، لكونه يعكس الصيغ الداخلية لتجاور الشعر والخبر في قالب نصي واحد، مع إمكانية النظر إلى التداخل بين الشعر والخبر، من زاوية كونه مظهراً من مظاهر التفاعل النصي، لاسيما بعد تجذره في المجال الأدبي التراثي، بعد احتفاء التلقي بهذه الصيغة التي أصبحت مضطردة، تحت تعليقات معروفة.

أخيراً ..

نأمل أن تكون هذه المعالجة المتواضعة، قد وفقت في إثارة أهم إشكالات هذا الموضوع، الذي لم يحظ بعد بما يكفي من طرح وتحليل، كما نرجو أن تكون باعاً لفتح آفاق بحث جادة، ودافعا لتطوير زوايا النظر إلى هذا الموضوع، وأدوات مقارنته منهجياً ومعرفياً.

المراجع:

- الأحمد (نهله فيصل)، 2010م، التفاعل النصي التناصية: النظرية والمنهج، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة
- الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن)، دلائل الإعجاز تحقيق محمود محمد شاكر، 1989م، مطبعة المدني، القاهرة
- القاضي (محمد) 1998م، الخبر في الأدب العربي دراسة في السردية العربية، منشورات كلية اللغة العربية، بيروت
- نتا (محمد بن أحمد)، 1997م، المتكلم في الرواية، مجلة الموكب الثقافي
- رحمة بنت أحمد الحاج عثمان، 2010م، التطرق على قضية الحداثة في الشعر العربي المعاصر، مجلة علوم إنسانية
- طبانه (بدوي -)، 1979م، فن الشعر بين الغاية والمفهوم، مجلة للغة العربية
- طاهر (ديول)، 2011، السرقة الشعرية في التراث النقدي العربي، المصطلح والمفهوم، المصنف ابن وكيع نموذجاً، ورقلة
- عبد الرحمن إبراهيم محمد، 1981م، نظرية الشعر في كتابات صلاح عبد الصبور، القاهرة
- ميادة عبد الأمير العامري، 2011م، البنية السردية في كتاب الأغاني، البصرة

الأشكال السردية التراثية الموريتانية: شعرية التشكل

زيث بنت عابدين

مترسة الدكتوراه: النص والمناهج

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة نواكشوط العصرية

مقدمة

0.0 يسعى هذا البحث في مقاصده النظرية والمنهجية إلى التعرض لإشكال نقدي لا زال بحاجة للإثارة والبحث والتحليل في الدراسات السردية الموريتانية، يتعلق بمدونة السرد التراثي الموريتاني في سياقات ظهور أشكال كتابته وشعرية تشكيلها. وهو مشغل نقدي أنجزنا ضمنه بحثاً، تناول " شعرية الرسالة في السرد الموريتاني"، غير أننا نسعى في هذا المستوى إلى توسيع دائرة البحث بالانتقال من الجزء إلى الكل سعياً للمساهمة في تعميق التصور النقدي لقضية أساسية من قضايا السرد العربي في موريتانيا، تتعلق بظهور الأشكال السردية التراثية وشعرية تشكيلها في الأدب العربي في موريتانيا، وفقاً لرؤية نقدية تتبنى السرديات التاريخية منهاجاً في المقاربة والتحليل.

1. الأشكال التراثية الموريتانية: سياقات الظهور

1.1. إن المتتبع لنصوص المدونة التراثية الموريتانية يجد ثباتاً بينا واختلافاً بارزاً على مستوى خطاباتها وأشكال كتابتها، وهذا الاختلاف والتباين يوحى باختلاف وتمايز على مستوى سياق تشكل تلك النصوص، حيث يمكن لقارئ المدونة التراثية الموريتانية التمييز بين ثلاثة سياقات كبرى وجهت عملية إنشاء النصوص وكتابتها عبر مراحل تطورها وتحولاتها المختلفة، وهي السياقات التي نعرضها فيما يلي، مبرزين انعكاساتها ودورها في تحديد نمط شعرية الكتابة التراثية في موريتانيا.

أ. الأدبية العالمية وسياق الاحتضان النثري الأول:

2.1. مثل الوسط الأدبي "العالم" (نسبة إلى العلم والعلماء) الحاضن الأول لأشكال كتابة النص السردية التراثية المحلي في أول ظهوره >> ذلك أن النثرية الأدبية للخطاب السردية الموريتاني في منشئها كانت نثرية تراثية محلية وليدة تعاطي أساليب من القول النثري العربي الفصيح، التي ألغها وتعاطاها متكلمو الفصحى في هذه البلاد>>¹.

¹ محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم، 2001، ص: 83

هذا التوجه "البلاغي" ظهر مع زمرة من "العلماء الأدباء" الذين اطلعوا على كم هائل من التراث العربي الأدبي باعتباره جزءا من التكوين العلمي "المحضري"¹، وإراثا ثقافيا ينبغي الاعتراف به وتداوله وتعيده، فظهرت << ثقافة علمية تنسم بسعة الاطلاع في ميادين العلوم الدينية في أول أمرها ثم تطورت فشملت المعارف الأدبية المعروفة >>². غير أن امتحان هؤلاء للكتابة النثرية وممارستهم لها ظل خافتا ومبعضا، بفعل طبيعة تكوينهم العلمي الديني الذي لم يسمح بإعطاء عناية كافية لمساحات القول والاهتمام الأخرى، فتضاعفت المستويات الفنية في كتاباتهم السردية، حتى ليكاد الباحث المتعجل يميل في حكمه على تلك اللحظة من تاريخ تشكل السردية التراثية للإنكار والنفي، ولعل هذا ما جعل الدكتور محمد ولد عبد الحي يدعو للتأني في تتبع هذا الإنتاج المبعثر في ثنايا كتب القوم ومراسلاتهم، قائلا: << إن قراءة متأنية لما تركه القوم من نصوص تاريخية واجتماعية، ورسائل وفتاوى وإجازات وتوقيعات، ومقامات وقصص وغيرها تبين أن للقوم أدبا نثريا لا يستهان به، وإن كان غير متميز بصورة مستقلة فهو يوجد في مقدمات كتب في مجالات أدبية ومكاتبات سياسية وفقهية، ورسائل إخوانية >>³.

لقد قام كثير من هؤلاء "العلماء الأدباء" - إن جاز النعت - بمحاكاة الأنواع النثرية التراثية العربية بأشكال كتابتها المختلفة، ولعل أبرز تجليات هذا المظهر تلك التي نجدها في نص الكرامة⁴ الذي ظهر مبكرا مع والد خالنا وسيدي محمد الخليفة... وغيرهم، وظهرت نصوص الرحلات⁵ التي دونها الحجاج الشناقطة الذين كانوا يذهبون إلى الحرم برا، ثم يعودون بكم من المشاهدات والروايات

¹ مثلت المحاضرة (المؤسسة العلمية الموريتانية المعتمدة قبل قيام الدولة) فضاء واسعا لدراسة التراث الأدبي العربي من خلال عدة مقررات لغوية وأدبية شملت أهم كتب النحو والبلاغة والدواوين الشعرية... إلخ، وكان من سمات شيخ المحاضرة أن يكون أدبيا عالما ولغويا ونحويا وميدعا يكاد يكون مرجعا في كل العلوم والفنون معرفة وممارسة.

² محمد المختار ولد أبيه، 2003، ص: 24، 25.

³ محمد ولد عبد الحي وددود ولد عبد الله، 1995، ص: 199.

⁴ من أمثلة نصوص الكرامة في السردية التراثية الموريتانية "كرامات أولياء تاشمته" لوالد ولد خالنا (ت: 1797م) والطراف والتلاتد في كرامات الشيخين الوالدة والوالد للشيخ سيد محمد الخليفة (ت: 1826) والنجم الثاقب للذابغة الغلاوي (ت: 1829) و"عقود اللاكي وغرف العوالي في كرامات الشيخ أحمد أبي المعالي" للعربي بن اليماني... إلخ. ⁵ يعتبر مخطوط رحلة البرثي الولائي (ت: 1800م) أول نص رحلي (1204 هـ - 1789 م). بالإضافة إلى النصوص الرحلية التي ظهرت لاحقا، من قبيل رحلة "المنى والمكة" لولد أطوير الجنة (ت: 1849) عام 1830م، والرحلة الحجازية لمحمد يحيى الولائي (ت: 1912م) عام 1894م... إلخ.

والمعارف التي يقومون بتدوينها لاحقاً في رحلاتهم تلك. وكان للترسل¹ حضور قوي في النثرية التراثية الموريتانية باعتباره وسيلة التواصل الرسمية في غياب وسائل التكنولوجيا الحديثة، وهو الاستخدام الذي تنتج تراكماته لاحقاً ترسلاً سردياً أدبياً، وعلى مستوى النص المقامي² نجد نماذج مبكرة من النصوص المقامية المحاكية لمقامات البديع والحريري. لقد مثلت تجارب هؤلاء سياق احتضان أول لظهور أشكال الكتابة السردية التراثية في موريتانيا ضمن ما يمكن أن نصطلح على تسميته بـ: "الكتابة الأدبية العالمية"، قبل أن يتراجع هذا الاحتضان وينحصر لصالح سياقات أخرى مهيمنة ومحتضنة لنمط الكتابة السردية التراثية الموريتانية في مرحلة أخرى من مراحل تحولاتها.

ب. التحول الثقافي ومظهر الانفتاح المزدوج في الخطاب السردى التراثي:

3.1 إذا كانت "الأدبية للعامة" قد مثلت سياق احتضان أول لأشكال الكتابة السردية التراثية يتوسل في بناء خطاباته وشعرية قوله بالنموذج السردى العربى التراثي، فإن التحول الثقافي الذي طرأ على الساحة الوطنية قد سار بالخطاب السردى التراثي المحلي في منحى آخر وفق سياقات جديدة أسمى معها السارد الموريتاني سارداً "أدبياً" و"ثقافياً" حيويًا يأخذ من تراثه العربى بحجم أقل من ذي قبل ويفتح على فضاءات الأدبية العربية المعاصرة بما أتيح له من وسائل لم تكن معهودة جعلته أكثر اتصالاً بحاضره العربى المعاصر في ظل قيام الدولة الحديثة، فلم يعد هذا السارد يكتب في ضوء محاكاة النص النثري العربى التراثي فحسب، وإنما غدا يكتب نصه وفق إملاءات المتغير الاجتماعى والثقافى الذى يرى نفسه جزءاً منه، هذا الازدواج السردى مثل لحظة تحول انتقل معها النص السردى التراثى المحلى إلى طور تشكلى آخر ماضى لسابقه ومتفاعل مع حاضره، ومن أبرز نصوص هذا السياق أعمال المختار بن حامد،³ وكتابات محمد فال ولد عبد اللطيف.⁴

¹ من أمثلة النص الترسلى في تلك الحقبة رسالة "اللغة" لمحمد اليدالي الديمانى (ت: 1750) والرسالة "العجالة" أو "الطوية" للشيخ سيدي المختار الصغير (بادي)، ورسائل المختار بن حامد في أربعينيات القرن الماضى... إلخ.

² من أمثلة النصوص المقامية الموريتانية: مقامات محتض باب ولد أعبيد (ت: 1860م)، ومقامات لخديجة بنت أحمد (زوجة الحارث ولد محتض الشقروى) (1318هـ - 1900م) "ولما بعث" تحاكى فيها مقامات الحريري، ومقامات عبد الله العتيق بن ذي الخلال اليعقوبى (ت: 1924)... إلخ.

³ كتب المختار بن حامد مجموعة مقامات تتعالق مع أشكال السرد التراثى العربى بحضور السياق الاجتماعى والثقافى الجديد.

⁴ صدرت لمحمد فال ولد عبد اللطيف مجموعة نصوص سردية تدرج في إطار السرد التراثى من بينها رسائله: "الفش بين الكسكس والعش"، و"الرسالة الزينية"، و"رسالة" جيدة السبك في أخبار الملك.

ج. النص المحضري وهيمنة خطابه الفقهي في أشكال المسرود التراثي:

4.1. من أبرز سياقات تشكل النص السردى التراثى الموريتانى سياق هيمنة الخطاب الفقهي المحضري، المتبلور في استلزام القوالب الفقهية ونسقتها اللغوي، حيث قامت مجموعة من المبدعين الموريتانيين بممارسة أنماط من الكتابة تتعلق في خطاباتها وأشكالها مع النص الفقهي المحضري وتتبنى قوالبه أحيانا، وهو التوجه الذي تجلى في مظهرين إبداعيين، أحدهما ظهور أشكال سردية جديدة¹ لم تكن موجودة في التراث السردى العربى، أما الثانى فتتمثل في إعادة تشكيل بعض الأشكال التي كانت قائمة في السردية العربية التراثية، لتتشكل في حلة جديدة² تستمد شعورية خطابها وخصوصية نصوصها من النثرية الفقهية السائدة. لا يعني هذا التقسيم الذي عمدنا إليه وفق قراءتنا لسياقات ظهور النصوص السردية التراثية الموريتانية القول بالقطيعة بين نصوص المدونة السردية التراثية الموريتانية خلال مراحل تحولها، بقدر ما هو محاولة لرصد تلك التحولات التي اكتسفت سياقات تشكل نصوص هذه المدونة، كما لا يعني إيرادنا لتلك السياقات على هذا النحو تسلسلا زمنيا لظهور تلك الأشكال، ذلك أن العلاقة بين نصوص هذه المدونة علاقة اتسمت بطابع التعايش³ في أغلب الأحيان.

2. الأشكال السردية التراثية الموريتانية: شعورية التشكل

1.2. خلال سياقات نشأة النوع السردى التراثى الموريتانى يمكن أن نميز في إطار رصدنا لشعورية تشكل أنماط كتابة هذا التراث السردى بين نمطين من أنماط الكتابة السردية التراثية الموريتانية - عبر مسارات تشكلها ومراحل تحولها المختلفة - مثل أحدهما امتدادا لنمط الكتابة السردية التراثية العربية وأشكال كتابتها، فيما تشكلت الأخرى في سياق الخروج على سلطة التراث السردى العربى ومرجعه الثقافى وأشكال كتابته خروجا اقتضى الإضافة طورا (لحظة التحول الثقافى والاجتماعى إبان قيام الدولة ومتغيرها الاجتماعى والحضارى)، والقطيعة معه طورا آخر (لحظة هيمنة سلطة الفقهي وقوالبه)، وهو ما يقودنا إلى اعتماد التقسيم الآتية :

¹ نقصد هنا نصوص الأقفاف التي ابتدعها السارد الموريتانى من وهي قوالب النثرية الفقهية (القف الخليلي)

² تجلى هذا المظهر بقوة في النصوص الترسلية الأدبية المناهضة للمراسلات النثرية التي أنتجتها "الأدبية العالمية" وتجلست هذه الصيغة الجديدة في نصوص محمد فال ولد عبد اللطيف

³ نعني بكلمة التعايش استمرار حضور أنماط الكتابة السردية التراثية التي تتم مناهضتها بأنماط أخرى لا يؤدي ظهورها إلى اختفاء الأولى وإنما يستمر كل نمط في منحاى السردى الفنى، أو بمعنى آخر تعايش الأنواع السردية المتعاقبة مع التراث السردى العربى مع تلك المتمحضة محليا.

أشكال سردية متمحضة عن النظرية العربية التراثية:

2.2. لقد كان الموريتاني منفتحاً على الموروث الثقافي العربي بقوة في مقررات مؤسساته العلمية التراثية (المحاضر) التي يدرس شيوخها لطلبتهم إلى جانب القرآن الكريم وعلومه والحديث الشريف والسيرة النبوية المتون اللغوية والدواوين الشعرية وكتب البلاغة القديمة. باعتبارها مقررات دراسية لا غنى لطلاب العلم عنها. وهو ما يفسر اهتمام المبدع الموريتاني الميكر بالسرد وكتابته، وهذا الاهتمام لا يتناقض مع انبهاره بالمبدع العربي الذي لم يعن بإنتاج السرد مبكراً، لكنه اختلف في الوضع، فالمبدع الموريتاني بكر في العناية بالمسرود لأنه أفاق على نماذج فقد كفاء سلفه لحظة الإنشاء السردية الأولى، وأنصح له أشكالها، فوجد أمامه مبدعاً عربياً تعاطى الأدب شعراً ونثراً، ومن ثمة لم يطرح له إشكال إنشائه وتعاطيه، أو على الأقل لم يكن هذا الإشكال بالنسبة له قائماً بنفس الحجم الذي كان عليه عهد سلفه. وإذا كان انفتاح الموريتاني على مرجعه الثقافي جعل منه شبيهاً وصنوا لسلفه العربي في اهتمامه بالمنظوم وتعاطيه له، فإن هذا الانفتاح هو نفسه الذي جعله (الموريتاني) يهتم في لحظة مبكرة على خلاف سلفه العربي بالسرد وأشكال كتابته في ضوء نماذج الكتابة النظرية التراثية العربية التي مثلت حاضنة لتجربة الكتابة السردية التراثية المحلية في مرحلة معينة، قبل أن تولد فضاءات المدينة وعوالمها وما صاحبها من تحولات وانفتاح على المرجع الاجتماعي.

3.2. هذا الأفق الإبداعي غدا التوجه الأدبي الجديد الذي من خلاله ستكتسي تجربة الكتابة السردية التراثية الموريتانية طابعها الخاص وتبنى ملامح خصوصيتها في إحدى أهم مراحل تحولاتها، سواء في لحظة الوصل بين السردية التراثية العربية والسردية التراثية المحلي وأشكال كتابته يوم كان السارد الموريتاني يحاكي الأنماط والأشكال السردية التراثية العربية، أو في لحظة الفصل بين التراث السردية العربي والتراث السردية المحلي يوم أصبح السارد الموريتاني يسرد نصه في قوالب جديدة غير ذات جذور في النظرية العربية التراثية. لقد مثلت لحظة الوصل أو الاتصال بالتراث النثري العربي لحظة بارزة ومهمة في زمنية التشكل السردية التراثية من خلال إنتاج مدونة عريضة¹ وإن لم يسعها ظرفها الزمني الذي كتبت فيه، فضاء أغلب نصوصها مثلت نصوصها امتداداً لأشكال الكتابة السردية التراثية العربية، وولدت تراكماتها أنماطاً تعبيرية

¹ أدى تشكل هذه النصوص في ظل بداية المجتمع وغياب دور النشر إلى ضياع الكثير منها، وكثير منها لا زال إلى اليوم رهين مكتبات شخصية في أقاليم بعيدة عن وسط الطبع والنشر مرقونة في بعض الأوراق المتهاكة بطريقة تصعب معها قراءته وتمييزه.

سردية مكتملة تفاوتت في درجة إخلاصها للنموذج التراثي العربي وتقيداً ببنياته السردية. وعُتبت بتوظيف الموروث الشعبي ودوائر قوله المجسدة لبعض ملامح خصوصية خطاباتها.

4.2. ويمكن حصر الخطايات السردية الموريتانية المتعلّقة مع الكتابة السردية التراثية العربية في أربعة أشكال سردية محلية نوردّها تباعاً وفق ترتيب في - لا زمني - (من البسيط إلى المركب).

الرحلة:

5.2. يعتبر الشكل الرحلي أحد الأشكال السردية العربية التراثية التي ابتعتها السارد الموريتاني وكتب على غرارها، فكانت رحلته - كرحلة سلفه (الرحلة العربي) - تضم الأدبي، غير أنه يكثر فيها غير الأدبي من النثني¹ والتاريخي والمعماري والعلمي... إلخ، فهي جماع معارف "شرعية" يسرد فيها الرحالة مشاهداته في الأمصار والأقطار التي يجوبها، ويضمنها من آدابها وتاريخها ومعارفها وعاداتها، ويكثر فيها من العلوم الشرعية .

هذا المنزع الشرعي عائد لمظهر لاقى في النصوص الرحلية التي أنتجها الموريتاني، هو كونها ذات وجهة موحدة (بلاد الحرمين)، فهي عبارة عن رحلات حج قادت أصحابها إلى التطواف بمدن شتى في طريقي الذهاب والإياب من وإلى بلاد الحرمين، حتى إذا رجع الرحالة "الحاج" من رحلته، طفق يسرد أحداثها ويدون مشاهداته في البلاد التي زارها واصفاً أهلها وعمرانها وتضاريسها... إلخ. ولم نغف في المدونة السردية الموريتانية على نصوص رحلية متمحضة في شكلها الرحلي غير تلك التي أنتجها الذاهبون للحج، اللهم ما كان من أمر رحلة ولد عبد اللطيف وزملاته التي قادتهم إلى بوركسل² وهي - وإن بدت ترسلًا - إلا أنها تتعلّق مع جماليات الكتابة الرحلية بوضوح يُخرجها من الوجهة المعهودة (بلاد الحرمين) إلى عوالم الحضارة الغربية في (فرنسا وبروكسل)، ورغم أن الكاتب قد نشر هذا النص ضمن مجموعة نصوص ترسلية في كتيب منشور تحت عنوان: "ثلاث رسائل"، إلا أن المُطلع عليه يجد أنه نص تتنازع شكلان (الرحلة، والرسالة) لدرجة قد تُجيز القول بتنزله في دائرة "أدب الرحلة"، وفي اعتقادنا أن نص ولد عبد اللطيف - إن

¹ كان الرحالة الموريتانيون كثيراً ما يضمّنون نصوصهم الرحلية فتاوى واجتهادات فقهية، ومن ذلك الانتقاد الذي أورده ولد أطوير الجنة في رحلته الشهيرة "المنى والمكة" لأتباع المذهب الشيعي في طرابلس، وحديثه المطول عن أصحاب المذاهب الفقهية، وهو ما يشي بتضلع الشناقطة في مجالات العلوم الشرعية المختلفة . انظر: مجلة الوسط: المعهد الموريتاني للبحث العلمي، العدد: العاشر 2006، ص: 93

² نقصد عمل محمد فال ولد عبد اللطيف الموسوم بـ: "بلوغ الأمل من زيارة فرنسا وبروكسل"، والذي حاول الكاتب فيه سرد أحداث رحلته إلى فرنسا وبروكسل في إطار ملتقيات تكويتية، في ثوب سردي يتوسل بالأسلوب الفقهي.

صح تصنيفه كرحلة - مثل وجها مغايرا ولحظة ثانية في سياق تشكل النص الرحلي الموريتاني جمع فيها السارد بين التراث العربي، والنسق اللغوي الفقهي، والمتلفظ الحدائي الجديد في آن. وإذا ما استثنينا النص المشار إليه أنفاً، والمتنازع في تصنيفه السردى، أمكننا القول إن النص الرحلي الموريتاني كان نصاً وفيما لشكل الكتابة الرحلية في التراث السردى العربى موسوعى المتن مزدوج الخطاب بسرد محكيه بطرق ثنى تؤرخ تارة وتصف تارات - سنن خطابات الشكل الرحلي في التراث العربى - غير أنه كان في معظم خطابات منحاذا بقوة للدينى خافيا في مستويات أدبيته، وذلك أمر جذره سياق كتابة هذا النص.

الحديث:

6.2. إذا كان منشأ الحديث في التراث العربى منشأ دينيا محضاً، فإنه في التراث الموريتاني يمزج بين الدينى والحدائي منفحاً على نثرية ذات خطابات متعددة ولدها فضاء المدنية الحديثة، فهو يتعالق مع الخطاب السياسى والإعلامى والمتلفظ الشفاهى السائد في لغة التخاطب الجديدة المتشكلة في فضاء المدينة الخارجة على مألوف الموريتاني البدوى. إن تجرية كتابة الحديث في التراث السردى الموريتاني تجرية ذات جذور في التراث العربى تشبه تجرية المويلحى في تعالقها مع المقامة وآليات كتابتها، غير أنها ترسم لنفسها ملامح خصوصية وتمايز عن جذورها في التراث السردى العربى السابقة عليها، على نحو تتخلص معه درجة التماهى مع النموذج التراثى العربى بخلاف النص الرحلي. ذلك أن سياق التشكل في نص الحديث هو سياق ثقافى واجتماعى جذره واقع معين في لحظة زمنية محددة تمثلت في فشو الفساد السياسى وتأزم الوضع الاقتصادى والمعيشى للفرد الموريتاني إثر سياسات التلاعب والتهميش المتكررة من جهة، والفساد الاجتماعى من خلال انتشار ظواهر الشعوذة والدجل والاحتيال من جهة أخرى، وفق ما تجسده نصوص مدونة الحديث في التراث السردى المحلى مع بداية تسعينيات القرن الماضى من خلال تجرية محمد المختار ولد عبد الله¹ الذي تعتبر نصوصه المنشورة تحت عنوان: "أحاديث جابر" المدونة الوحيدة المنضوية تحت هذا الشكل السردى الذى كان تشكله ولید تحول نثري توج بتراجع سلطة النثرية الفقهيّة - الحاضرة لمعظم نصوص التراث السردى في هذه البلاد - وظهور النثرية الحديثة وخطابها الساخر، فعلى الرغم من تعالق الحديث مع النص الدينى (الحديث) إلا أن ظهوره في هذه البلاد ارتبط بتراجع على مستوى النثرية الفقهيّة وحضور للنثرية العربية الحديثة وأشكال تعبيرها الساخطة، ومن ثمة يمكن القول إن سياق تشكل الحديث الأدبى في هذه البلاد هو سياق مغاير في

¹ محمد المختار ولد عبد الله: كاتب صحفى، اشتغل بكتابة الحديث من خلال مجموعته المسماة "أحاديث جابر".

خروجه على سلطة الفقهي، وعلى شكل الخطاب في التجربة السردية التراثية العربية، وانفتاحه على الخطاب السردى الحدائى
المقامة:

7.2. يمكن القول إن الشكل المقامى كان الشكل السردى التراثى الأكثر رواجاً، والأوسع انتشاراً وتداولاً من بين أشكال الكتابة السردية التراثية، فقد راجت نصوصه في الأوساط الثقافية المحلية، وبالأخص مقامات الحريري، التي يبدو أنها كانت جزءاً من الثقافة الموريتانية يستوي فيه الخواص والعوام حتى أمست مادة إنشادية رانجة في خدائد الغلمان والإماء، يتغنون بها على قرع الدقوف،¹ حتى قيل إن الإماء في مدينة تنيكي² للتاريخية المندثرة كن يهرسن الزرع وهن يتغنين بمقامات الحريري. هذه الروايات والشواهد تضي بدرجة تفاعل كبرى مع الشكل المقامى في الثقافة الموريتانية. وهذا الاحتفاء لم ينحصر في الرواية وحسب، بل برز كعمارة، فكانت ثمة حميمية بين الموريتاني (دارس، ومبدعاً، ومتلقياً) والشكل المقامى، لم توجد بينه وبين غيره من أشكال الكتابة السردية التراثية. وهذا يقودنا إلى رصد مظهر من مظاهر التناقض له مسوغاته الموضوعية، ذلك أن العدد الضئيل المتداول من النصوص المقامية في مقرراتنا ومكتباتنا الموريتانية يتنافى وحجم الحفارة والتفاعل (المتواتر عليه) الذي كان الموريتانيون يولونه للشكل المقامى حتى أثر عن بعضهم حفظ مقامات الحريري التي يبدو أنها كانت ضمن المقررات المدرسة في بعض المحاضر التقليدية³ في مراحل متقدمة من التكوين المحضري. وهو ما يجعلنا نعتقد جازمين أن هذه النصوص ضاع كثير منها في مناكب البلاد.

وكما كانت المقامة الشكل الأكثر رواجاً في كتابات المبدعين الموريتانيين، فقد كانت طريقة كتابة هؤلاء لنصوصها تعكس وفاءهم لشكلها السردى في التراث العربى ونظام كتابته المعهود إذا ما استثنينا تقلص حجمها في التجربة الموريتانية عما كانت عليه لدى روادها في التراث العربى، فالنص المقامى الموريتانى نص وثيق الصلة بأصله في التراث السردى العربى منذ لحظة التشكل الأولى عدا ما يكون من تباين على مستوى العناصر الثانوية التي تتحدد وفقها ملامح الخصوصية بين النصين.

¹ انظر: المختار بن حامد، 2009، ص: 13

² مدينة موريتانية قديمة يرجع تاسيسها إلى القرن السادس، كانت مركز إشعاع علمى ومعرفى قبل أن تتدنر وتؤول إلى خراب بعد عاصفة وزدهار في القرن العاشر إثر حرب أهلية طاحنة، انظر: بلاد شقيط المتارة والرباط (مرجع مذكور)، ص: 74

³ كانت مقامات الحريري جزءاً من المعارف التي يدرسها طلبة المحاضر على شيوخهم، واشتهر بعض الطلبة النابيين بحفظها عن ظهر قلب. انظر: البرتلي (الطالب محمد بن أبي بكر) / فتح الشكور في معرفة أعيان طماء التكرور، ترجمة سيد أحمد بابا الفقيه بن الحاج أحمد، المطبعة الأولى (1981)، ص: 32

الكرامة:

8.2. ظهرت الكرامة في السرد التراثي الموريتاني كشكل أدبي سردي يقيم تعالفاً مع الكرامة الصوفية، مندرجا بذلك في إطار "أدب المناقب"، وقد ساهمت طبيعة المجتمع (بنخبته العالمية وعامته المقدسة لأهل العلم والفضل) في تجذير هذا اللون من السرد الذي شاعت روايته شفاهياً في أوساط المجتمع، وباتت تصوصه تستقبل بتفاعل واسع من طرف العامة، يكاد ينحى بهذه الروايات منحي تقديسياً يسمي فيه أصحاب هذه الكرامات ملاذاً لكل ذي ضائقة أو ذي حاجة مستعصية. هذه النظرة التقديسية لدى العامة تجاه هذا النوع من السرد خلقت أرضية مناسبة لتتامي الكرامة في شكلها الشفاهي الذي لا يستطيع الباحث إحصاء أوجه الرواية فيه، وربما تكررت نسبتها لهذا "الولي" وذلك، غير أن الشكل الكتابي للكرامة فيما بعد نأى بها عن إشكالي النسبة والانتحال، وبدا بالفعل نصاً أدبياً سردياً وثيق الصلة بالنص الكرامي في السردية العربية التراثية من حيث الشكل السردي.

لم يكن التفاعل مع نصوص هذا الشكل ورواياته الغزيرة في الثقافة الموريتانية محصوراً في العامة وإن كانوا أضنى وأسرع في التفاعل مع مختلف رواياتها _ بل نجده بقوة في أوساط أهل العلم والفضل أنفسهم، يروونها ويؤكدون صحة أحداثها ونسبتها لأناس بعينهم ممن سبقوهم أو عاصروهم، ويحدثون بها في مجالس طمعيهم وفي كتبهم، وهذا الحضور يجد تفسيراً له من أوجه ثقافية ودينية مختلفة لعل أبرزها فشو الطرائق المذهبية وخطاباتها الصوفية في البلاد، مما يكرس ثقافة "الولي" و"الكرامة".

وإذا كان تلفظ المقامة وتداولها بين الموريتانيين (إنتاجاً وتلقياً) ذا منشئ لغوي أدبي، فإن تداول الكرامة وكتابتها وقصصها وسماعها ذو منشئ صوفي مشوب بالخطابات السردية الصوفية وأشكال كتابتها وروايتها في التراث الأدبي العربي من جهة، وبالسلك الصوفي نفسه السائد في البلاد الحاضن لهذه الكتابات. لقد عرفت السردية الموريتانية الكتابة العجائبية في وقت مبكر على يد مجموعة من "العلماء الأدباء" على نحو ما أشرنا آنفاً. أما الروايات الشفاهية المنصوية تحت هذا اللون فلا يمكن حصرها، فتأتي تارة على لسان تلامذة الشيخ "الولي" ومريديه، وتارة على لسان الراوي العامي الذي يخلط عادة في روايته بين الأحداث ويضيف إليها تبعاً لهواه وولائه، وربما

¹ عرفت موريتانيا انتشاراً واسعاً للطرق الدينية الروحية التي كانت تمثل بالنسبة لهم في مراحل معينة نوعاً من الاحتفاء من الفساد الديني الذي يسود الشعوب، ومن أبرز هذه الطرق في موريتانيا: الطريقة القادرية (نسبة إلى عبد القادر الجيلاني ت: 561 هـ، 1167 م)، والطريقة الشاذلية (نسبة إلى الإمام أبي الحسن الشاذلي ت: 656 هـ)، والطريقة القبيضية (نسبة إلى أبي القاسم محمد بن مختار بن محمد بن سالم القبيضي المضاري ت: 1230 هـ - 1815 م).

يفتحها انتحالا، وربما نحا منحى خرافيا في سرد أحداثها، وهذه الشفاهية لا تنفي - في نظرنا - عن تلك الروايات سرديتها، غير أن لغتها العامية تنحو بها منحى شعبيا، ذلك أن معظم تلك الروايات يسردها رواها باللهجة العامية المحلية (الحسانية).

9.2. وقد يعجب الناظر لاعتبارنا هذا الشكل ذا سرديّة مركبة، والواقع أن المتتبع لنصوص هذا الشكل على المستوى المحلي يرصد لحظتين أساسيتين من لحظات التشكل. فإلى جانب الخطاب الكرامي "المنقبي" الشفاهي ظهر خطاب كرامي "منقبي" مدون ينحو منحى التركيب في سرديته، وهو التوجه الذي مثلته كتابات الدكتور محمد نّقا في نصه المنشور ضمن مجموعته السردية القصصية والذي عنوان المجموعة كلها باسمه (من كرامات الشيخ).¹ لقد كانت تجربة محمد نّقا لحظة ثانية من تحولات الخطاب الكرامي في السردية التراثية الموريتانية انتقل فيها من سلطة التعبير البلاغي لدى "الأدباء العلماء" إلى مرحلة التضج الفني، متوسلا بآليات الكتابة السردية الحديثة في تعالق بارز مع القص القصير. ويمكن القول إن النص العجيب في السردية التراثية الموريتانية هو نص تشكل في لحاف الشفاهية قبل أن تتبلور لحظة تشكله الكتابي في مرحلة لاحقة من تطور تراكمات خطاباته الشفاهية البسيطة التي طغت على خطاباته المركبة المدونة، نظرا لطبيعة التلقي ونمط المرجع الثقافي السائد.

3. أشكال سرديّة متمحضة عن النثرية الفقهيّة وأساقها

1.3. أدت تراكمات استخدام النثرية التراثية في لحظة تشكّلها وكتابتها الأولى إلى تحول جديد على مستوى السردية التراثية المحلية وطرائق كتابتها تجلّى هذا التحول في مظهرين مختلفين تمثل أحدهما في إعادة تشكّل نوع سردي قديم (الترسل الأدبي) في أحضان النثرية الفقهيّة السائدة بمؤسسات العلوم الشرعية التقليدية المنتشرة في البلاد، فيما تجلّى مظهر التشكّل الثاني في ظهور أشكال سرديّة جديدة لم تكن قائمة، جاءت وليدة تحول جذري على مستوى بعض النثرية التعليمية الفقهيّة التي قام السارد الموريتاني بتطويرها بعد ما كانت تستخدم لغايات تعليمية محضة - لغايات أدبية جمالية جديدة تخرجها من طورها التعليمي ونظامه النثري إلى ثراء الاستخدام الأدبي وشعريته. هذا التطويع أدى لظهور أنماط جديدة من الكتابة تجسدت سردا أدبيا في قوالب نثرية

¹ مجموعة سرديّة أثارت جدلا حول تصنيفها، وشملت في نصوصها الكرامي والقصصية، نشرت في دوريات ومجلات عربية ومحلية عبر فترات مختلفة.

فقهية من خلال ما عرف في السردية الموريتانية بـ: 'الأقفاف'¹ و'الفتاوى'². وهو التوجه الذي ظهر مع مطلع سبعينيات القرن الماضي والذي سعى أصحابه للتفاعل مع الذائقة المتلقية المنجذبة للخطاب العلمي المحضري وبلاغة قوله السائدة في فضاءات التخاطب اليومي بين الطلبة ومشايخهم في قلاعهم العلمية التقليدية المنتشرة بأطراف البلاد، وبذلك "بدأت بعض قوالب الكتابة الفقهية تأخذ أبعاداً أدبية في الكتابة الفنية تخرجها من وظيفتها التعليمية التي كانت تؤديها داخل المؤسسة المحضرية إلى وظيفة إبداعية جمالية جديدة تمحصها قوالب أدبية، وتجعل منها أشكالاً سردية خاصة"³.

2.3. هذا التوجه هو في نظرنا انعكاس لثقافة سائدة ومهيمنة على الذهنية الموريتانية بما فيها ذهنية المبدع نفسه، وتصيد للذائقة الناشئة في فضاء الديني وخطاباته المقدسة من وجه ثان، وهو من وجه ثالث استجابة لواقع طارئ تمثل في قيام الدولة وظهور إشكالات المدنية الحديثة في مجتمع لم يجرب المدنية من قبل ولم يخبر متغيرها الاجتماعي والسياسي والحضاري، فجاءت هذه الأشكال لتعبر عن هذا المتغير الجديد بخطابات ساخرة تسعى لفضح البنى الاجتماعية و تعرية إشكالاتها من خلال أنماط كتابة تطوع قوالب النثرية الفقهية لخطاباتها الإبداعية السردية المغايرة لسمات التخاطب في النص التعليمي العادي.

3.3. وإذا كنا على المستوى الأول قمنا برصد أربعة أشكال من أشكال الكتابة السردية التراثية الموريتانية المتعلقة مع أشكال الكتابة التراثية العربية، فإننا في هذا المستوى نرصد ثلاثة أشكال سردية تراثية موريتانية تشكلت بالتعلق مع النثرية الفقهية المحضرية، نعرضها وفق الترتيب التسلسلي الفني السابق (من البسيط إلى المركب).

الرسالة:

4.3. لربما يعجب الناظر لإدراجنا الشكل الترسلّي ضمن خانة السرد المتمحّض عن النثرية الفقهية وهو يرى أن الترسلّ نمط سردي أصيل في الممارسة السردية العربية له نصوصه ورواده، لكننا ونحن ندرجه في هذا الباب (السرد المتمحّض عن النثرية الفقهية) إنما نتطّلق من حقيقة "قنية" تكشف لنا بتتبّعنا لنصوص المدونة الترسلية في النثرية الموريتانية، تلك المدونة التي تبدو ذات نثريتين يغلب على بعضها طابع التخاطب النثري العادي، في حين يتسم النمط الآخر بسمات أدبية

¹ جمع: قف؛ وهو عبارة عن مقطع قصير يقطع به طالب المحاضرة من النص الفقهي المعروف مختصر خليل كمرور يومي يقوم الطالب بحفظه ويتلقى شرحه من طرف شيخ المحاضرة. فيو إذن مصطلح علمي فقهي محظري شائع.

² شكل سردي محلي يحاكي القالب الفقهي المعروف "الفتاوى الفقهية". ويطوع خطابه لغايات أدبية.

³ محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم، 2001، ص: 84

وبناءً فني مغاير لنمط الاستخدام النثري الأول. أي أن ثمة لحظتين ترسلتين مختلفتين، تمحضت أولاهما للسرد التواصلي العادي، فهي نثرية بلاغية تبتغي تكوين جزء من التاريخ البشري يؤرخ لوقائع تاريخية سيرية، أو تتطلق من غايات اجتماعية تنشذ فض نزاع أو إقامة صلح بين أطراف متنافرة، أو غايات تربوية سلوكية تسعى للتوجيه والإرشاد، أو توضيح إشكالات علمية... إلخ. ذلك أن الشكل الترسلّي كان الشكل النثري الكتابي الأكثر رواجاً في الثقافة الموريتانية كوسيلة للتواصل _ قبل أن يتمحض شكلاً أدبياً _ يقوم القوم عن طريقه بحلّ جسام المعضلات في وسط لم تكن سلطة التحاكم المدنية حاضرة فيه إلى عهد قريب، وهو ما يفسر حضور أغراض ومضامين شتى في متون النصوص الترسلية التي أنتجها القوم في تلك الحقبة من تاريخ تشكّل النص الترسلّي في التراث النثري الموريتاني، فأنت تجد في مراسلات القوم الخطاب التعليمي والإصلاحي والتوجيهي¹، وربما تمحض بعضها لسرد تاريخ² أشخاص وعشائر ووقائع بعينها، وذكر الأنساب والأحكام الشرعية والفتاوى الفقهية... وغيرها من المضامين التي تملئها حاجة القوم، والتي تُخرج تلك المراسلات عن حيز السردية الأدبية. فهي بهذا المعنى مراسلات عامة لا تنزل - البتة - في إطار السرد الفني (الأدبي)، وإن كانت نصوصها مكتوبة بالفصحى ومتوسطة في نهجها بأنموذج الترسلّ المألوف في النثرية العربية التراثية (من حيث الحجم ووجود الباث والمثلي، وتحري الألفاظ الجزلة والعناية بالسبك اللغوي العام). غير أنه لا يمكن إدراجها في الترسلّ الأدبي بحال من الأحوال لتمحضها لغايات أخرى لا تمت إلى الأدب بصلة.

لقد نأى الظروف التاريخي للبلاد _ في تلك اللحظة _ بهذا الشكل عن دوائر الأدبية وجماليات قولها. غير أن تضاعف مؤشر الأدبية في تلك المراسلات لا ينفي كونها الحاضنة الأولى لتشكّل السردية الترسلية التراثية المحلية في لحظتها الثانية، فتطويع الموريتاني لمضامين الفصحى في مراسلاته ذات الأغراض والمضامين التاريخية والاجتماعية والتعليمية والتوجيهية، هو ما أدى لاحقاً إلى تمحض هذه الاستخدامات الترسلية نصوصاً سردية أدبية لها أدبية قولها المتعلقة مع الشكل الترسلّي في التراث الأدبي العربي (تسمية) ومع النثرية الفقهية السائدة في البلاد (خطايا وقالبا)، لنصبح بذلك أمام نصوص ترسلية غير ذات السردية التواصلية العادية، ذلك أن الاستخدام الترسلّي

¹ تمثل هذا المظهر المراسلات التعليمية والتوجيهية التي كان العلماء والمريون يبعثون بها إلى أشخاص بعينهم بغض النظر عن موقعهم، فقد يكون المرسل إليه ابناً، أو تلميذاً من تلامذته، أو قريباً أو جهة سلطوية بعينها... إلخ.
² من أسئلة السرد التاريخية الرسالة الغلاوية للشيخ سيد محمد الخليفة التي تعبر من أشهر النصوص الترسلية الموريتانية في حقبة ما قبل الدولة ورغم ضخامة حجم هذه الرسالة وجزالة لغتها وضلّاعة صاحبها في الأدب والشعر، إلا أن هيمنة التاريخي فيها، نأت بها عن شعرية السرد الأدبي وجمالياته وبقيت بذلك في دائرة السرد التاريخي.

النثري التواصل العادي سابق على الاستخدام الترسل السردى الأدبي الذي ظهرت بداياته الفعلية في مطلع سبعينيات القرن الماضي مع كتابات محمد فال ولد عبد اللطيف،¹ إذا ما استثنينا نصوصاً ترسلية مثلت في نظرنا حلقة وصل بين اللحظتين الترسلين (البلاغية والأدبية) من قبيل نص الشيخ محمد البدالي في الربع الأول من القرن الثامن عشر الموسوم برسالة "اللغة"،² وهي نص يتعلق مع النازلة الفقهية في تشعبها وتعقيدها، وهذه الرسالة وإن كانت تحمل بعض ملامح الأدبية إلا أنها تنزل في إطار المراسلات الاعتزالية، فرغم جزئيتها وكثرة ما ضمنها صاحبها من أشعار الأولين وآخرين، فقد نزلت إلى اللغة بما حوت من الآراء الفقهية في مسألة الخلاف والصلح والادعاء... وغيرها من المضامين التي تتأى بها عن الأدبية، والأمر نفسه ينطبق على مراسلات المختار ولد حامد³ التي ذيل بها محقق مقاماته تحقيقه، فهي رسائل ذات طابع اجتماعي تحمل سلاماً من المختار إلى صديق، أو تعرض لفضائل شيخ من أهل الفضل أو فئة من فئات المجتمع، وينتهج المختار في هذه الرسائل أسلوب المسجع اللغوي وهي رسائل قصيرة من حيث الحجم، لا تتجاوز الصفحة أو نصفها. فهي في الحقيقة منطقة وسطى في السردية التراثية الموريتانية بين الترميل التواصل المحض والترسل الأدبي.

5.3. ومن اللافت الذي لا ينبغي تجاهله أن الشكل الترسل السردى في التجربة الموريتانية لم ينقيد بشكل الكتابة الترسلية في السردية التراثية العربية، فقد تشكل هذا النوع الترسلى نصاً سردياً قصيراً، واختلط المبدع فيه منحى أدبياً مغايراً للمنحى الأدبي الترسلى العربى من خلال انفتاحه القوي على النثرية الفقهية وأنساق تعبيرها (المتون والأنظمة الفقهية)، التي يستمد السارد منها نثرته الأدبية الترسلية الجديدة العابثة بالنظام النثري الفقهي وأنساقه اللغوية في تطويع منها للقولب الفقيه (الفتاوى الفقهية، والأنظمة الفقهية)، لبناء سردية أدبية في قولب فقهية،⁴ بنكهة أدبية تجعل

¹ كاتب موريتاني له مجموعات سردية مختلفة، اشتهر بكتابة الشكل الترسلى، له مجموعة رسائل منشورة كتبها في العقد الأول من تاريخ تأسيس الدولة الموريتانية

² رسالة اللغة هي رسالة كتبها صاحبها (الشيخ محمد البدالي) للاعتذار إلى ابن شيوخه في شأن نزاع حول دافعة في إله ادعاه رجل من قوم محمد البدالي.

³ كتبت هذه الرسائل في أربعينيات القرن الماضي (قبل قيام الدولة)، والمحقق المنشور من هذه الرسائل خمس، تناولت موضوعات شخصية واجتماعية لا تجلى صوراً أدبية بقدر ما تبدو تطويعاً لغوياً للتعبير عن مقاصد اجتماعية يذكر فيها المختار مقصوده على وجه الاستدراج والثناء والتكظيم.

⁴ مثلت نصوص محمد فال ولد عبد اللطيف هذا التوجه السردى المتوسل بالنثرية الفقهية المنفتحة على الموروث الشعبي في رسائله: الكوس، والفيش بين الكسكس والعيش، والرسالة الزيلية.

من الجد النثري الفقهي" هزلا أدبيا" سرديا طريفا وساخرا ابتغاء فضح البنى الاجتماعية من خلال توظيف مكثف للمتلفظ الشفاهي ومفرداته "الدخيلة" المثبتة للتعبير عن ظواهر المدنية الجديدة على المعجم اللغوي الشعبي الذي لم يعرف متلفظه غير المعجم البدوي، فكان لابد من التواضع على ألفاظ جديدة للتعبير عن المتغير الحضاري الجديد، وهي الألفاظ التي صيغت في معاني ذات دلالات محملة بالمطراف والمخطط.

لقد كانت الرسالة السردية الموريتانية نصا خارجا على نمط الكتابة الترسلية الأدبية في التراث العربي من حيث الخطاب والشكل، تجلّى هذا الخروج في مظهرين، أحدهما تمثل في الانفتاح على المرجع الاجتماعي من جهة والنسق الفقهي وبلاغة قوله من جهة ثانية، وتمثل الآخر في تقلص حجم نصوص هذا الشكل في تجربة كتابته الموريتانية بسرديتها ذات الأبعاد الثلاثية، المتعاقبة -نسبيا- مع الشكل الترسلي في التراث العربي، والمنفتحة بقوة على النسق اللغوي "المحظري" وقوالبه، وعلى المتلفظ الشفاهي الشعبي المازج بين المدنية والبدوية.

من هذا المنظور جاء إدراجنا للشكل الترسلي الأدبي الموريتاني ضمن خانة المتمحض عن النظرية الفقهية، فالرسالة السردية الموريتانية تعتبر الشكل الأكثر تحررا من سلطة "أصله" على عكس بقية الأشكال السردية التراثية المحلية (المقامة، الرحلة، الكرامة) التي باتت منسجمة إلى حد كبير مع أصولها في التراث السردى العربي. وانطلاقا من ذلك نتحد ملامح شعرية الشكل الترسلي المحلي وخصوصية تشكله.

الفتاوى:

6.3. إذا كانت الكتابة الترسلية الأدبية في هذه البلاد قد نزعحت منزعا فقها واشتقت أساليب فنية تخرج على النمط الترسلي الأدبي المألوف في التراث العربي، فإن ثمة أنماطا من الكتابة السردية المتمحضة عن النسق النثري الفقهي يمكن اعتبارها أشكالا أدبية "محلية" لم تعهد من قبل ولم تعرف في الممارسات السردية التراثية، ومن هذه الأشكال ما عرف محليا بـ: "الفتاوى" التي تشكلت من رحم النظرية الفقهية السائدة المهيمنة في الأوساط الثقافية والعلمية الموريتانية، فطفق المبدعون الموريتانيون يتجهون لتطويعها لغايات أدبية تتجاوز الغاية العلمية والتعليمية وتسلك مسلكا إبداعيا يقيم فيه السارد لخطابه الأدبي الجديد جسور تفاعل مع الذائقة المحلية من خلال الانفتاح على جماليات القول في الخطاب الفقهي المألوف لديها.

لم تُعهد الفتاوى - بصيغتها الأدبية - في السردية العربية، فهي شكل سردي محلي تشكل في هذه البلاد من خلال تطويع الاستخدام اللغوي الفقهي، >محققا بذلك نوعا من المعارضة الفنية

ما بين النص الديني الجاد (الفتاوى)، والنص السردي الجديد الساخر¹. ولا يبتعد سياق تشكل هذا النص كثيراً عنه في الرسالة، فهو وليد تراكمات نثرية تعتمد بلاغة من القول تتوغل بالفتاوى الفقهية، من جهة، وهي في الوقت نفسه استجابة لواقع محلي خاص يسعى السارد لعرضه وقضج البنى المختلفة فيه، مستفيداً من حرمة القالب الديني في جرأته على تناول المسكوت عنه من النظم والعادات، وتسويغه للمخرج الأدبي الذي يصور تلك الظواهر ويلج دوائر المحظور الذي لم يكن ليبلجها لولا سلطان الأدب وحرمة القالب الذي تلبس به فأسمى المبدع في مأمن من مجتمعه بحتمي بسلطان الأدب وسلطان الدين، وهو يقدم فتاواه "الأدبية"². رغم ما شاب تشكل هذا الشكل السردى من ارتباك يجلى في نصه اليتيم الذي لم يوجد له امتداد في السردية التراثية الموريتانية، لأسباب ترتبط - في نظرنا - ارتباطاً وثيقاً بالمبدع نفسه، حيث يتبادر للقارئ حين يطلع على نص ولد عبد اللطيف أن الأمر لا يخلو من خلط وتخليط على مستوى لحظة الكتابة، حيث نشر ولد عبد اللطيف هذا النص مع رسالتي: "الفش بين الكسكس والعيش"، و"الكوس"، ورسم فوق غلاف الكتيب عنوان كبير كتب بخط عريض يحمل وصفا لمضمون الكتيب "مجموعة رسائل"، ووضعت بجانب هذا العنوان نقطتين تقسير، ثم كتب أسفل ذلك أسماء الرسائل مصدرة بعنوان نصنا هذا (فتاوى الشياطين)، وهذا الفعل - وإن بدا شكلياً - إلا أنه بالنسبة لنا يحمل دلالات معينة ذات أهمية قصوى، فحين لا يدقق الكاتب تصنيف نصه فإن في ذلك شاهد عدل من تصرفه على كونه لم يع حقيقته الفنية لحظة كتابته، ومن ثم فإنه يمكن القول إن ولد عبد اللطيف كتب فتاواه في أفق الكتابة الترسلية، وخيل له - كما خيل لكاتب الحديث من قبل - أنه كتب رسالة وليس فتاوى، وزين ذلك في قلبه فأعرض عن إعادة كتابة الفتاوى لأنه يعتبرها نصاً ترسلية وفق ما صرح به في بداية تقديمه لنص الفتاوى >>...هذه رسالة فتاوى الشياطين<<. وتلك ظاهرة بارزة لها تأثيرها ودورها في تحديد ملامح شعرية التشكل وتوجيه مسار الكتابة الإبداعية.

الأقفاف:

7.3. القف بمفهومه السردى الأدبي هو شكل سردي قصير³ متمحض عن أحد قوالب النثرية الفقهية المحضورية المائدة في الثقافة التعليمية الموريتانية التقليدية (القف الخليلى)⁴، ويعتبر هذا

¹ محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم، 2001، ص: 92

² ظهر هذا اللون السردى مع الكاتب محمد فال ولد عبد اللطيف، ولم يوجد منه - فيما نشر وتم تداوله - سوى نص واحد يتيم كتبه ولد عبد اللطيف في منتصف السبعينات (1976م)، ونشر في عام 1982م تحت عنوان فتاوى الشياطين

³ من أقدم تصوص الأقفاف السردية: قف "الأثافي" لأحمد ولد أحمدون الحسني (ت: 1333)، وقف: الحانوت لعبد الحي، وقفي: "الوكاف"، و"أمينة" لمحمد سالم ولد محوي، وقف: "الكزرة" لأحمد ولد حمين، وقف: "الشاي"

الشكل السردى بدعا في السردية التراثية، فلم توجد لهذا الشكل جذور في السرد التراثي العربي. فهو نمط سردي ابتدعه السارد الموريتاني وتشكلت بنيته السردية بالتعلق مع النسق اللغوي الفقهي الخليلى وقالبه، ومع المتلفظ الشفاهي المزدوج، بأسلوب ساخر يعبر به السارد عن جزء من معاناة المجتمع وغبن المواطن في مجالات شتى وأحيانا أخرى يتجه للسخرية من سلوك ما أو عادات وقلاوهر يعينها مما يستهجن في الوسط الموريتاني المحافظ. فكأن السارد يستغل القلب الفقهي الخليلى لتوظيف مكانته ورمزيته الدينية في فضح وتشنيع تلك الظواهر السلوكية والبنيت الاجتماعية، فإذا كان القف الخليلى حصّة يومية ثابتة في المسطرة التعليمية يمر الطالب فيها بلحظتين أساسيتين هما: حفظ المتن، ثم تفسيره وشرحه، فإن القف السردى هو تقرير يومي عن مظهر اجتماعي أو ثقافي أو حتى سياسي يستدعي تشخيصا وتفسيرا وعلاجاً. وحتى لا تتكاثر الواردات على السارد في نصه وينهك بها المتلقي فإنه سلك مسلك القلب الفقهي في الاختصار، حيث تمحضت نصوص الأقفا سرداً قصيراً يحاكي من حيث شكله حجم القف الفقهي، فلا يتجاوز القف السردى غالباً الصفحة الواحدة أو ينقص قليلاً. وإذا كان النص الترسل يفتح في خطابه السردية على الأنظمة والمتون الفقهية المختلفة، فإن القف السردى قد تشكل في ضوء نمط محدد وقالب فقهي بعينه (القف الخليلى)، وهذا التشكل السردى لم يخل خطابه من الانفتاح على المتلفظ الشفاهي الشعبي، فغالباً ما تكون مفردة من مفردات اللهجة الحسانية تم التواضع عليها حديثاً في ظل مجتمع الدولة الجديد (قف "الوكاف"، قف "الكرزة"،² إلخ). كما يظهر الانفتاح على المرجع الاجتماعي ومتغيره السياسي والثقافي والحضاري جلياً في عناوين نصوص الأقفا (قف "المسؤول"، قف "المترشح"، قف "الإنترنت" إلخ).

لقد ساعد الحجم القصير لنصوص هذا الشكل في رواجها وتداولها بكثرة، أضف إلى ذلك طبيعة أسلوبها السردى البديع في سخريته وقوة تأليبه للذائقة واستمالته لها وهو يستبطن فيها القول المأثور "حدثوا الناس بما يعرفون"، والذائقة الموريتانية ذائقة تتفاعل بقوة مع الطريف والساخر، حتى وإن اشتمل هذا الطريف على النقد والتعريض. ومما يؤكد انسجام الموريتاني مع هذا الشكل السردى

لمجموعة تسمى نفسها (عصر الوسط)، وقف "بي" لجمال ولد الحسن، وقف "البواب" (ممتاز)، وقف "المسؤول" (مجهول القائل)، ويكثر في نصوص الأقفا غياب أسماء أصحابها.

¹ نسبة إلى الشيخ خليل بن إسحاق المسري المالكي المتوفى (776 هـ - 1374م)، صاحب كتاب "مختصر خليل" في الفقه المالكي الذي يعد من أشهر الكتب الفقهية في المذهب المالكي وأكثرها ذيوفاً، وهو المتن الفقهي المعتمد في المحاكم الموريتانية.

² مصطلح يطلق على أحياء توجد عادة في أطراف المدينة لا تخضع لنظام التخطيط العمراني العادي

القصير كونه - وهو من أشكال الكتابة السردية التراثية - لا زال قائما إلى اليوم تنتج نصوصه وتداول إلى جانب النصوص السردية الحديثة من روايات وقصص وغيرها، فنصوص هذا الشكل لا تزال حاضرة بقوة بسرديتها القصيرة المميزة التي يبدو أنها خالطت شغاف قلب المبدع ومتلقيه في آن. إنه الشكل السردى القادر - فيما يبدو - على مساهمة لحظات التحول الاجتماعى والثقافى والإبداعى.

4. تركيب

1.4. إذا ما تجاوزنا المنحى التصنيفى فى رصدنا لشعرية شكل الأشكال السردية التراثية الموريتانية وما يتطلبه هذا العمل من دقة وتقسيم سعيا للوقوف على تصنيف سليم بخرجنا من إشكال التجنيس والتميط المضللين، فإننا ملزمين من منظور علمى موضوعى للإشادة بهذه المدونة السردية التراثية، إشادة نبغى من ورائها لفت أنظار الباحثين حتى يتوجهوا إليها بالبحث والدراسة سعيا لبناء رؤية نقدية دقيقة حول هذه المدونة، حتى نفتح المجال لتطويرها وغريتها، ذلك أن أي عمل إبداعى إنما يتطور ويتجدد بفحصه ونقده، نقدا يبين للباحث - كما للمبدع - مكان الحسن، وصور الوهن والضعف. وهو أمر تنتجه هذه المدونة من حيث كميا وكيفيا بما تطرحه من تساؤلات نقدية وإشكالات أدبية شتى.

2.4. ونحن نعتقد جازمين أن هذه النصوص - ذات المرجعية التراثية - ضاع معظمها واختفى كثير منها¹ فى ذاكرة النسيان باعتبار أن أغلبها سابق من حيث زمنية تشكله على تاريخ قيام الدولة المدنية، ومن ثمة فإنه لم يتح لأصحابها الاستفادة من المدنية وآلياتها الحديثة من طباعة ونشر، أضف إلى ذلك أن المبدع الموريتاني شخص يحب طمر نفسه - غالبا - ويحسب ذلك من أوجه التواضع المحمود، وربما حدا به ذلك لعدم إفشاء منتجه الإبداعى كثيرا، اللهم أن يرسل به خواص - كما هو الحال فى مراسلات القوم - أو يعلبه على أحد تلامذته يكتبه بخط "محظري" لا يكاد يبين، وبهذا وذاك تغل دائرة تداول هذا الإنتاج محصورة وضيقة ويظل بقاؤه مهددا. ويترجح لدينا ضياع كثير من نصوصه. وهو أمر يتطلب نظرة جادة من طرف الباحثين والمهتمين بالأعمال الإبداعية والشأن الأدبي.

¹ توجد نصوص سردية تراثية محلية عثرنا على تسمياتها ونسبها، ولم نقف عليها، ولم نجد فى مصادر التراث السردى المحلى المتداولة، ولا فى ترجمات أصحابها سوى ذكر عناوينها، وأحيانا لا تورد الترجمات هذه العناوين ونكتفى بوصفها (يزد فى ترجمات البعض فلان له رسائل ومقامات ... إلخ، دون ذكر نصوصها أو الإحالة إليها).

قائمة المصادر والمراجع

I- المصادر:

- ابن جبير (محمد بن أحمد)، الرحلة، تحقيق حسين نصار، القاهرة 1992م.
- ابن طوير الجنة، رحلة المني والمنة، تحقيق: أ. د. حماد الله ولد السالم، بيروت 2013م.
- بديع الزمان الهمذاني (أحمد بن الحسين)، المقامات، تقديم: الشيخ محمد عبد، بيروت 2005م.
- الجاحظ: رسالة الغفران، تحقيق: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، القاهرة 1993م.
- الحريري (القاسم بن علي): مقامات الحريري، دار صادر - بيروت 1980م.
- الشيخ سيدي محمد الخليفة، الطرائف والتلائد، تحقيق: يحي ولد سيدي أحمد، الجزائر 2011م.
- ماء العينين ابن العتيق، الرحلة المعينية، تحقيق وتقديم: د. محمد الطريف، بيروت، 2004م.
- المختار بن حامد: المقامات، جمع وتحقيق: الحسين بن محنض، نواكشوط 2010م.
- محمد الأمين الشاه، شناسيل، منشورات مؤسسة منير، نواكشوط - موريتانيا 1992م.
- محمد الأمين الشنقيطي، رحلة الحج إلى بيت الله الحرام، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، 2005م.
- محمد فال ولد عبد اللطيف، مجموعة رسائل: فتاوى الشياطين، رسالة الفيش بين الكسكس والعيش، رسالة الكوس، دار الفكر - نواكشوط 1985م.
- محمد المختار ولد عبد الله، أحاديث جابر، نواكشوط 2003م.
- محمد يحيى الولاتي، الرحلة الحجازية، محمد يحيى ولد محمد المختار، تخريج وتعليق: محمد حجي، الرباط 1990م.

II- المراجع :

- إبراهيم صحراوي، السرد العربي القديم، الأنواع والوظائف والبنيات، بيروت 2008م.
- إيف ستالوني، الأجناس الأدبية، ترجمة: محمد الزكراوي، بيروت 2014م.
- بسملة عروس، للتفاعل في الأجناس الأدبية (مشروع قراءة لنماذج من الأجناس النثرية القديمة من القرن الثالث إلى السادس هجرية، منوبة 2008م).
- حسن عباس، نشأة المقامة في الأدب العربي، القاهرة 1990م.
- حسني محمود حسين، أدب الرحلة عند العرب، بيروت 1983م.
- خالد التوزاني، جماليات العجيب في الكتابات الصوفية (رحلة ماء الموائد لأبي سالم العياني أنموذجاً)، مركز الإمام الجنيد للدراسات والأبحاث الصوفية المتخصصة، 2015م.

- الخليل النحوي، بلاد شنقيط المنارة والرباط (عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة "المحاضر")، تونس 1987م.
- سعيد يقطين، الكلام والخير (مقدمة للمرد العربي)، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1997م.
- فرج بن رمضان: الأدب العربي القديم ونظرية الأجناس، دار محمد علي الحامي - تونس، الطبعة الأولى 2001م.
- المختار بن حامد: حياة موريتانيا، منشورات الزمن، الرباط، الطبعة الأولى 2009م.
- محمد المختار ولد اباه، الشعر والشعراء في موريتانيا، الرباط، 2003م
- محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم، الشعرية التاريخية وأدبية الأدب الموريتاني، القاهرة، 2001م
- محمد ولد عبد الحي وددود ولد عبد الله، موريتانيا الثقافة والدولة والمجتمع، بيروت 1995م.

سردية المتخيل في رواية "الحب المستحيل"

(طرائق التكثيف ومستويات اللغة)

سيداتي سيد الخير

مدرسة الدكتوراء: النص والمناهج

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة نواكشوط العصرية

مقدمة

يعتقد تودوروف أن العمل الأدبي مصنوع من كلمات كما يقول أي ناقد يسعى إلى التعرف على اللغة وما تتركز به من كنوز، إذ أن العمل الأدبي لا يختلف عن أي ملفوظ لسانی مصنوع من جمل تنتسب إلى مجالات كلامية منتظمة.

فالعمل الأدبي استخدام غير عادي للغة يقوم على سجلات مختلفة في الكلام وهذا الاختلاف في استخدام اللغة يعطي للعمل قيمته الفنية يظل الكاتب يسعى إلى صياغة التعالق اللغوي كي يحصل على زوايا متعددة ذات مكسب فني وجمالي يعطي للنص وللخطاب سرديتهما، واللغة هي المادة التي تستخدمها الأشكال السردية في بناء عالمها الروائي اللامحدود.

وقد حصر بعض الباحثين سردية الخطاب في طرائق اشتغال اللغة في ثلاث مكونات (الزمن-الصيغة-التأثير) باعتبارها مرتكزات الخطاب السردية، لذلك كانوا أصحاب ما سمي بـ"الحصريين"، الذين أخذ عليهم البعض إهمالهم للمتخيل وطرائق تكثيفه من عجائبية وخيال علمي و.... وكذلك إهمالهم لمستويات اللغة من ملفوظات ومعجم ونثرية محققة للأدبية في إطار توجه أصحاب السرديات "التوسيعية".

لذلك ميزت السرديات الحصرية في كل النصوص الحكائية بين مكونين هامين هما القصة والخطاب باستحواذ الأخير على موضوع اهتماماتها التطبيقية وحصرت مجالها ضمن مجاله، بينما أضاف أصحاب السرديات التوسيعية إلى اهتمامهم بالخطاب الروائي المادة الحكائية (القصة) باعتبار التلازم بين المكونين أو البعدين حتمية يفرضها التلازم بين المنهج والموضوع المدروس، وهو خيار نقدي تبنّته معظم الدراسات النقدية الحديثة.¹

¹ - محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم، 2012، ص: 22، 35.

وفي ضوء ذلك سنتبين مدى حضور متخيل الإدهاش في رواية الحب المستحيل لموسى ولد أبنو.¹ وقد قام بكتابتها بالعربية تحت عنوان: الحب المستحيل، ولمحاولة استحضار ما يحيل إليه هذا المفهوم من غرائبية بتيماتا المختلفة، وتضميناتها السردية المتداخلة التفسيرات والمونولوجات، سنحاول هنا، وبطريقة سريعة، كشف أهم مستويات سردية المحكي لدى الكاتب في هذه الرواية، مستعينين بمنهج السرديات الحديثة لاختبار مدى شعورية المحكي من خلال قراءة تشكل جانباً من المشغل الذي نهتم به في إطار شعورية المتخيل في روايات موسى ولد أبنو.²

1. القصة والسردية:

1.1. السردية والغرائبية:

بما أن المحكي الفانتستائي هو محكي الغموض الذي يذوب بفصل التفسير،³ فإن موسى ولد أبنو في الحب المستحيل استخدم التفسير في أكثر من مقطع سردي، وهذا التفسير هو مظهر من مظاهر السارد العالم بكل شيء (omni conscient) الذي يفسر الأحداث كلما تعقدت مع إدراك طبيعتها، وإيجاد تفسير فوري لها بحيث إن السارد - حسب الفوير - "هو إله علام بالمحجوب وبكل ما يخفى عن الشخصية التي تمارس التعجيب نفسه"،⁴ "الآن أكتشف سر هذه المهزلة البغيضة حول صورة مانكي، كانت طريقة وحشية لغسيل الدماغ"،⁵ هو خطاب من بين خطابات أخرى ثقافية واجتماعية وفلسفية وأسطورية وعلمية، وبعجائية مركبة، تتخذ علاقة الرجل بالمرأة سبيلاً إلى تعجيب الخطاب الروائي من خلال مزج الحب بالعاطفة بالعلم بالأسطورة والخرافة في كل ثنايا الحب المستحيل، بطريقة تميل إلى تمويج الخطاب والتفنن في تغريبه.

1- (موسى ولد أبنو كاتب جامعي موريتاني من مواليد 1956 بأبي تيلميت بولاية اترارزة، حاصل على دكتوراه في الفلسفة من السربون وإجازة في الصحافة من المعهد العالي للصحافة بباريس، عمل منذ 1984 وحتى 1986 خبيراً للأمم المتحدة بنيويورك في مجال الاتصالات، ثم استاذ للفلسفة بجامعة نواكشوط (1987)، شغل مناصب هامة في الدولة الموريتانية منها المدير العام للوكالة الموريتانية للصحافة 1990، وكذلك عمل لعدة سنوات مستشاراً ثقافياً لرئيس الجمهورية، يكتب الرواية والقصة القصيرة باللغتين العربية والفرنسية، من أعماله المنشورة بالفرنسية: *L'Amour impossible* (Editions L'Harmattan/Collection Encres Noires, Paris 1990) et (Barzakhe L'Harmattan, Paris 1993)

2- رواياته التي نعني هي: (الحب المستحيل بيروت: دار الآداب 1999)، مدينة الرياح (بيروت دار الآداب 1996) (حج اللجّار، دار الآداب للنشر والتوزيع 2003).

3- شعيب حليفي، 1997، ص: 86

4- نفس المرجع، ص: 173

5- موسى ولد أبنو، 1999، ص: 36

2.1: السردية وتنوع التيمات:

وتتنوع السرديات في الحب المستحيل بتنوع تيمات العجائبية، حيث يؤدي التفسير أحيانا وظيفة تغطي الغموض وإدراك الرؤية ووضوحها قصد تحقيق المعنى وإيصاله إلى القارئ واضحا، فكون " الحب العاطفي تجليا للرجبة في المخيلة"¹ هو تفسير علاج مانكي ب' البروجسترون"، يلجأ أحيانا موسى ولد أبزو من خلال إحدى الشخصيات إلى تقديم تفسير فوق طبيعى لاستغلال التيمة العجائبية بمستوى أصق، ولكنه يحقق موضوعيته من خلال اللغة التي يصوغها في ثقة مأكرة خطلنا لإعادة التأهيل تتأسس على مبدأ مفاده أن الجسم يواجه العقل...ذلك هو معنى التجارب التي أخضعناك لها"² وهي قضية نجد لها حضورا قويا في نصوص الروايات العربية المشابهة.³

وتسمد سردية النص تنوعها هنا من تنوع تيمات مواضيع الحكى المتخذة من العلاقة ما بين الجنسين منطلقا لعجائبية تراثية تستحضر الحب العذري في صيغة سردية (شفوية) تمزج بين الخيال العلمي والأسطورة متخذة من العجائبية أداة محورية للتعبير عن المتخيل النصي، بطريقة تسهم من موقعها في فتح النص الروائي العربي على مضامين سردية جديدة يعبر عنها التراثي والمعاصر في تعالق يضيف على المتخيل العلمي سردية متعددة المعاجم ومتنوعة الأبعاد الغرائبية.

2. القصّة والتضمين السردى:

تضمنت رواية الحب المستحيل عدة تضمينات أهمها:

-تضمن السارد لحكاية الإنجاب في الزمن الغابر

*مجموعة من التضمينات على ألسنة الشخصيات شملت:

-حكاية فك لغز الحب على لسان "اختاة" صم على لسان " افلاطون"

-حكاية إنجاب "مانكي" كما حكته لها والدتها وكما تذكرتها هي بنفسها

-حكاية جزء من طفولة "مانكي" في المقهى

-حكاية الفتاة الشقراء في المقهى.

وقد جاءت هذه الحكايات المضمنة في السرد المتضمنة في السرد الروائي لتظل مشدودة دائما إلى البؤرة أو الحكاية المركزية، كداعم لفكرتها ومسارها، إضافة إلى أنها تساهم في التحفيز والاستمرار وفي الاسترجاع والتضمين، مما ساهم في منح العجائبية سندا يعزز ويدعم مقولة

¹ - الرواية، ص: 10

² - الرواية، ص: 73

³ - محمد الأمين مولاي إبراهيم، (بدون تاريخ)، ص 115

خصوصية ذاكرة السارد، كما أن التجانب الذي تخلفه الرواية بين عناصر الحكاية المركزية من جهة وبين الحكايات الرديفة التي تتوع تسلسل الأحداث، يعطي للحب المستحيل حركة دينامية تساهم في تحفيز التعجيب وجو "الفانتازيا"، فكل الحكايات الرديفة توطرها الحكاية المركزية وتدخلها في علاقة حميمية مع المنظومات داخل النص، ولذلك تؤدي هذه التضمينات وظائف مختلفة تتراوح بين التفسير وتنشيط وتحفيز التعجيب في الرواية، فالحكاية في دور "اخانة" توازر القصة في ثنائية (مانكي- آدم) حيث استطاعت "مانكي" أن تخرج من المركز بخديعة، أما آدم فلم يستطع الخروج منه إلا بمؤامرة دبرتها معه "اخانة" كلفته تغيير جنسه "...فقد اشترط عليه أنى يحوله إلى امرأة عن طريق عملية جراحية تجرى له، تكلفه فقدان عضوه وزرع مكانه آخر نسائي".¹

لا يستحوذ "مانكي" وآدم على الحكاية في رواية الحب المستحيل، بل توجد حكايات أخرى رديفة تغذيها وتوطرها وتفسر جوانب من تداخلها السردي، وأهم هذه الحكايات هي تلك تدور الحكاية المركزية في سياقاتها الزمانية والمكانية والثقافية والاجتماعية والفلسفية، هذه "الحكاية الإطار" هي قصة تعايش مجتمعي الرجال والنساء في الزمن القادم وكذا صراعهما وتفاعلهما السرمدي، حيث يشتركان مع بقاء كل منهما في عالمه ووجدانه الخاص والمعتقد والغريب ومن أجل ذلك تم إنشاء ((مراكز للخدمة المختلطة...ومراكز إعادة التأهيل))، والتي تعمل على تحضير كل جنس ليلتحق بمجتمعه بعد تأهيله وتأديته لمهمة الخدمة ليظل الانفصال ما بين المجتمع الذكوري والأنثوي قائماً. تحضر هذه الحكاية من خلال سرد آخر مواز للحكاية المركزية يفسر طبيعة حياة كل جنس ويتتبع المسيرة التاريخية في الماضي والمستقبل، بعد تخليهما عن سنن التعايش الاجتماعي المعروف القائم على مؤسسة الزواج في الزمن الغابر، ومن هذه الأبعاد مثلت هذه الحكاية الإطار الزماني والمكاني للحب المستحيل.

3. القصة والشخصية العجائبية

1.3. العجائبية والتداخل والتفاعل:

ارتبط عالم الشخصيات في الحب المستحيل بسمات وملامح الشخصية العجائبية، من أحداث وأفعال وملفوظ يتعدد يتعدد وظائفه بحيث تبدو شخوص الرواية وكأنها شخوص استثنائية، ذات خواص مميزة تقوم على تيمة العجائبية والإدهاش، ومن أهم سمات الشخصية العجائبية في الحب المستحيل ظاهرة "التعارض" مع شخوص الواقع الخارجي وشخوص العالم الداخلي الذي تتحرك فيه، بل قد يطال هذا التعارض الشخصية الواحدة ذاتها، ويكون هذا جلياً أكثر أثناء

¹ - الرواية، ص 107

مستويات وصف الشخصيات المختلفة ووصف أفعالها، فـ" اخذنا" مثلا تجمع بين صفات الرجولة والأنوثة، فهي قصيرة وسمينة تقترب من الشكل الدائري الكروي، يدين ناعمتين دقيقتين ولكن لهما مع ذلك خشونة الرجال وقوتهم" تخرجه بقدر قوة جسمه"،¹ وقد يتعمق هذا التعارض ويتكثف باستخدام الاستعارات فـ"سوهو" مثلا تمثل" معبدا يغري بالانتهاك تشع منه رغبة مميتة... تجرّفها حمى ذهنية خارج حدود جسدها كما تتفتح الوردة لشمس الضحى"،² وقد يتعمق هذا التعارض إلى حد اشتراك الشخصيات في بعض سماتها مع الحيوان فـ (السامري) مثلا يتميز بصفات حيوانية توحي بها بعض مظاهر شخصه، تتور من أعلى مقدمة رأسه شعراته كالقرنين المديبين فوق جبينه، شكله ومشيته يذكران بحيوان زاحف،³ وهو استحضار لخيال علمي وعجائبي وأسطوري ساهم في تكثيف المتخيل المردي للرواية وأضفى جوا من التفاعل والتداخل جعل من العجائبية في النص مجالا لسرية القصة في الحب المستحيل.

2.3. العجائبية وتداخل المونولوج:

وهكذا يعمل التعارض في أوصاف هذه الشخصيات على تكثيف المتخيل الروائي من خلال تلك الخصائص الخارقة، مما يجعل الكاتب يحمل هم شخصه بطريقة استثنائية، وإذا كانت كل شخصية "هي سليله كاتيبها"،⁴ حسب تعبير (جي ميشو) فإن شخوص المحكي العجائبي في الحب المستحيل هي شبكة قائمة بذاتها في ارتباط نسجي مع باقي المكونات الأخرى تدعم بعضها البعض، تشترك في بعض الخصائص وتفترق في بعضها الآخر، بحيث تتفاعل التيمات مع الشخصيات في جنل فعلي يولد طاقة تخيلية تفسح المجال أمام القارئ كي يندهش ويتلّس بالتردد والحيرة.

ويتنوع وصف شخصيات الحب المستحيل ما بين وصف سماتها الداخلية والخارجية ليشكل الوصفان صيغة تكاملية، فالوصف الداخلي للشخصيات يمثل تصويرا باطنيا لهذه الشخصيات من حيث نفسياتها وتفكيرها وما يعتمل داخلها مما يكتف من عجائبية هذه الشخصيات ويبرز دورها في تكثيف المتخيل الروائي" لكن يسمتها هي تزيدها غرابة وتجعلها بعيدة عن صورتها الأكيفة المعهودة بسمة تعيد العاطفة والرغبة في الجسم الآخر يتحلى بالدقة في استيعاب شمولية هذه

¹ - الرواية، ص: 22

² - الرواية، ص: 28

³ - الرواية، ص: 28

⁴ - حمود ناصر حصون طعيل، 2016، ص: 70

الشخصيات المحتضنة لعالمها المتناقض، ويلجأ الكاتب أحيانا إلى وصف الشخصيات الثانوية ذات السمات المحدودة لكنها في ذات الوقت تؤدي أدوارا استثنائية شديدة اللعان وذات أبعاد في تبيين المشهد العجائبي مثل وصف بعض نزلاء نقاط التلاقي في مراكز إعادة التأهيل فقط لاحظ آدم "رجلا أصلع مقتول العضلات يطوله قليلا، يتدلى قرط ذهبي من حلقة أذنه اليسرى يغطي شاربيه شعر كث"،¹ وكذلك وصف الشيخ الثمانيني الذي انضم إلى ثورة آدم داخل مراكز إعادة التأهيل فقد كان "واسع الجبين، أصلع شعره الثلجي ينسدل على منكبيه، شاربيه دقيق مقصوص، لحيته الطويلة تتأعب الطاولة".²

وهكذا يزأج موسى ولد أينو بين هذه السمات عن طريق المزج بين "المغناطيسي" المتوغل في دقائق وتفاصيل هذه السمات وبين الأوصاف البلاغية فتتطبع صورة الشخصية واضحة بسحرها وتحولاتها المتفاعلة خاصة فيما يتعلق بالبطلين "آدم" و"مانكي"، بحيث تعضد هذه السمات مسيرتها المملوءة بالعراقل والصراعات التي تصنع لهما قدرهما العجائبي مما يساهم في بلورة وصنع شخصيتهما.

4. القصة وشخصية المونولوج الداخلي:

سيطر المونولوج الداخلي على السرد والحوار في الحب المستحيل منذ الفصل السادس، وقد استخدمته الشخصيات للتعبير عن أفكارها الحميمة وجرياناتها كتيار الماء في نهر اللاوعي،³ ولأن اللاوعي كان قائما في داخلنا فلا ندركه ولا نستطيع التعبير عنه وإنما ندرك ما يرد منه إلى وعينا، وقد أدى هذا التنوع في الحب المستحيل بين الحوار والسرد والمونولوج إلى إضفاء صبغة التنوع على السرد وخلق تكوينات وأشكال تفرز تصورا في الحياة والوجود، فجاء المونولوج الداخلي متناسبا مع هذا التصور كما هو الحال في مونولوج آدم "توصلت إذن إلى اجتياز المرحلة الأولى دون أن أصاب بالجنون"،⁴ وقد يفرز هذا المونولوج تساؤلات مصيرية تعمل على زيادة تكثيف المتخيل "ما الحب دون المحبوب؟ ألم تثبت التجربة المذهلة في الزنزانة أن المحبوب يمكن فصله عن الحب"،⁵ بل قد تشكل هذه التساؤلات المونولوجية نواة لأفكار وتصورات فلسفية للرواية يرمتها "لماذا أنجبتها هي نفسها ولا أخرى ولا أخرى؟ وبأي ذنب قتل ذلك الموهود؟ ولماذا لا ضلع لأحد

¹ - الرواية، ص: 66

² - الرواية، ص: 83

³ - ويلتر آلن، 1986، ص: 335

⁴ - الرواية، ص: 67

⁵ - الرواية، ص: 45

في حياته أو موته؟ لماذا يجب أن نكون؟ ثم نحيا كما وجدنا؟¹ وقد يأتي المونولوج ضمن حكاية طويلة داخل سلسلة من الحكى التخيلي عام يحمل صوراً مكثفة ذات إيقاعات كثيرة ومستبطنة الكثير من الصور "أحياناً يرى أن الحب تواصل بين كائنين في عالم الجمال وأحياناً يرى أن الحب يصيب من تسكنه روح من القمر، وفي بعض الأحيان لا يبحث عن معنى لهذه العاطفة التي لم يعد بإمكانه العيش دونها".²

ورغم أن المونولوج عادة يغطي عملية السرد ظاهرياً ويحاول تغييب السارد بوفرة تفاصيله، فإن المونولوج في الحب المستحيل نجا من ذلك باختصاره المونولوجات وتوزيعها وشحنها بالحيرة والإدهاش والتساؤل "هل الحب الذي نشأ في جسم رجل يمكنه أن يعيش في جسم امرأة؟... ما أكثر ما أقاسي لكي أكون امرأة".³

خاتمة:

إذا كان نودوروف يقيس العجائبية بمستويات الحيرة والارتباك والتردد فإن الشخصيات في الحب المستحيل تنوع مونولوجاتها وحواراتها بحكايات مفعمة بهذه الحيرة وذلك التردد متجاوزة كل العوالم الواقعية مستخدمة لأحداثها وأوصافها فوق الطبيعية، متجاوزة حدود المؤلف والطبيعي وذلك ببلاغة خاصة تضيف على الصورة بكل أبعادها مسحة دينامية وغنوان، من خلال صورة مشهدة تشرح التفاصيل وتجذب إليها الجزئيات والكليات في تناغم يخلق صورة غنية بحيرتها التي تبتدئ التنوع في التيمات منذ الوهلة الأولى، محتفظة بغرائبيتها الخاصة مستحضرة للتضمين السردى بوجود حكايات تعضد الحكاية المركزية (العلاقة الأزلية بين الرجل والمرأة)، محدثة بذلك تداخلاً وتفاعلاً يضيف على المحكى جمالية تتجلى من خلال تكثيف المتخيل الروائي، بخصائصه الاستثنائية والخرافة المنبثقة عن استمطار المونولوج والوصف في تفاعل دائم بين مستويات السرد أعطى للقصة في الحب المستحيل ألقها وخصوصيتها.

وبغض النظر عن ما تطرحه ازدواجية الكتابة (كتابة النص بالفرنسية وإعادة كتابته بالعربية) فقد حرصت الحب المستحيل على التداخل بين قصة النص ومجموعة من الحكايات التي عملت دائماً على إضاءة أبعاد الحكاية المركزية وأطرها لتظهر مدى تغير الإنسان في زمن المستقبل، ومدى تبدل نظرته إلى الحب وهو ما أضفى على الحكاية المركزية بعداً عجائبياً

¹ - الرواية، ص: 62

² - الرواية، ص: 67

³ - الرواية، ص: 108-127

وأسطوريا أغنى الخيال العلمي وكثف من المتخيل الروائي لدى السارد، ثم إن إعادة كتابة النص بلغة أخرى تفرض الانتقال من نثرية إلى أخرى لها نسقها اللساني الخاص القائم على طرائق مختلفة من الإبانة والإبلاغ .

ولئن عمد الكاتب تحت تأثير المتخيل العلمي إلى عدم الربط ما بين زمني القصة في النص العربي، فإنه قد رهن هذا الزمن وربطه بالزمن القديم من خلاله تغييره بعض الأصوات في النص واستعماله لبعض صيغ المرد التراثي التي ابتدعها.

المراجع:

- 1- (الحب المستحيل بيروت: دار الآداب 1999)، مدينة الرياح، بيروت دار الآداب 1996.
- 2- وولتر آلن، الرواية الانكليزية، صفوت عزيز جرجس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.
- 3- حمود ناصر حسون علعل، المكان في روايات علي بندر، بحث للحصول على درجة الماجستير من جامعة فلنسيا.
- 4- محمد الأمين مولاي إبراهيم، الأدب الموريتاني: خطاب النقد وشعرية النص، نشر اتحاد الأدباء والكتاب الموريتانيين (بدون تاريخ).
- 5- شعرية رواية الصحراء، شعرية الشكل وخصوصية النص (النص الموريتاني نموذجا) تقديم الأستاذ الدكتور سعيد يقطين، منشورات جامعة نواكشوط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
- 6- شعيب حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة 1997
- 7- Moussa Ould Ebnou, L'Amour impossible (Paris : Editions l'Harmattan/Collection Encres Noires ,1990) Barzakhe (Paris / L'Harmattan, 1993) (

دلالة البنية الخطابية والسياق في بعض روايات نجيب محفوظ (ليالي ألف ليلة نموذجاً)

عبد الرحمن سيديا
مدرسة الدكتوراء: النص والمناهج
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة نواكشوط العصرية

مقدمة

يسعى هذا المقال إلى استكشاف دلالة البنية الخطابية في بعض الأعمال الروائية عند نجيب محفوظ (ليالي ألف ليلة نموذجاً).
قد يكون من المفيد أن نتساءل في بداية هذه المقاربة لماذا اختار الكاتب هذا الشكل التراثي المعتق، شكل حكايات ألف ليلة وليلة ليعالج مجموعة من القضايا الثقافية والمناخية والتاريخية... التي تطرحها المرحلة؟
ولعل المقال سيعمل على إبراز تلك الدلالة التي كانت وراء هدم شكل روائي غربي قد تحكم في الكتابة الروائية العربية، ليُشيد على أنقاضه شكلاً جديداً استطاع أن يتبوأ منزلة بين منزلتين، فلا هو غربي محض ولا عربي صرف، وإنما هو نتاج لحوار مخصب وثرى بين ثقافتين مختلفتين، ونظم سياسية متباينة.

1- مدخل تاريخي

رغم خطر حملة نابليون (1798-1801) في طبيعة صلة العرب بالغرب، ورغم ما لمصر من أهمية في المراحل الأولى من النهضة، ورغم شهرة بعض الأعمال المنصّلة بالقصة والمنسوبة إلى المصريين في هذا الطور من مسار القصة في أدبنا، فإن السبق كان من نصيب الشام الذي تقدم سائر الأقطار العربية في بعض وجوه النهضة، وفي مجال الثقافة الحديثة على وجه الخصوص⁽¹⁾، ذلك أن الشوام عرفوا المطبعة منذ بداية القرن السابع عشر (1610) ومارسوا الترجمة قبل غيرهم، يشهد على ذلك أن المطران جرمانوس فرحات قد نشر في القرن السابع عشر أكثر من مائة عمل، بين مؤلف ومقتبس، ومترجم، بالإضافة إلى أن أهل الشام عرفوا الصحافة الخاصة قبل غيرهم، وفيها ظهرت أولى المحاولات القصصية في الأدب العربي، منبئة عن استعداد

(1) قسومه الصادق: الرواية العربية، مقوماتها ونشأتها في الأدب العربي الحديث، ب. ت. ص: 75.

واضح لاستلھام الأدب الغربي بسرته أسباب كثيرة^(١) لعل أهمها عراقة العلاقات الدينية بين أوربة والشوام المسيحيين، ولأن الشوام كانوا أول من هاجر إلى الغرب وأيضاً لطبيعة صلتهم بالتراث وبالغرب... وبخصوصيات المعطيات المحلية، فقد كانت بلاد الشام أكثر انفتاحاً وأوسع ميقاً، وهذا ما أكدته أنيس المقدسي: "أما في سوريا ولبنان، فقد كان أدب المناصرة للقصة النسائية أبرز في البيئات المسيحية، وفي هذه البيئات لم تكن المشكلة مشكلة الحجاب والانعزال الجنسي، ولذا ترى الأقلام أميل إلى النظر في حقوقها الأخرى..."^(٢).

لقد تم تأسيس أول مدرسة للإناث سنة 1843، كما أسس سليم البستاني سنة 1882 جمعية علمية أدبية تدافع عن المرأة، وهي أول منظمة عربية من نوعها^(٣).

ونظراً لما ذكر سابقاً من عوامل متعددة، فقد كان الشاميون مؤهلين أكثر من غيرهم لتقبل ضروب النتاجين الفكري والفني على شاكلة ما عرف في الغرب، فهم لم تعقم دواعي الحذر، كما لم توفهم غربة الروافد الأجنبية عن روح التراث، كما أنهم لم يترددوا في الدعوة إليها، فهذا بطرس البستاني يصرح: "إن العلوم والفنون الإفرنجية المبينة على مبادئ حقيقية قائمة إلينا من كل فج عميق، وما مكث فيه الإفرنج السنين العديدة، يمكن للعرب أن يكسبوه في أقرب زمان مع غاية الإتقان والإحكام.

ومن جانب آخر، فإنه إذا كان الإفرنجيون لم يستخفوا بأداب العرب، في أيام جهلهم، لأنها منسوبة إلى العرب، فإنه لا يليق بالعرب أن يستخفوا بعلوم الإفرنج^(٤).

ولما توطدت القوانين التي سنّها محمد علي في مصر، والتي تضمن المساواة، وتفتح آفاق النشاط التجاري للمسيحيين واليهود، فقد شجع المصريون الشوام على الهجرة إلى بلادهم، وكان تيار الإصلاح في مصر قد أثار جدلاً فكرياً أكد في نهاية القرن الماضي، على وجه الخصوص ضرورة معرفة الغرب، فكان الشوام حلقة الوصل بين الشرق والغرب^(٥).

ويتوجه أغلب ممثلي النهضة الثقافية إلى مصر، حيث خطت الرواية خطوة واسعة على درب نشأتها في الأدب العربي وتحول أكثر كتابها من ترسم التراث أو تقليد الغرب، ترجمة ووضعاً إلى محاولات توفيق متصلة بالقديم والجديد من جهة، وبالمعطيات السائدة من جهة أخرى. ويدل

^(١) نفس المرجع.

^(٢) المرجع السابق، ص: 78 (عن أنيس المقدسي 266).

^(٣) نفس المرجع (أنيس المقدسي، ص: 271).

^(٤) نفس المرجع، ص: 78.

^(٥) نفس المرجع، ص: 86.

هذا على أن الرواية الوافدة الجديدة، قد خضعت لمنظور مألوف، مصدره الأدب العربي القديم لا مقومات هذا الفن، كما ظهرت في موطنها، فالرواية حسب هذا المنظور لا تكون ذات قيمة إلا إذا كانت ترمي إلى غرض شريف أو فائدة حكيمة⁽¹⁾.

1-1- بداية تأصيل الفن الروائي في الأدب العربي

ولعل في ما تقدم ما يدلنا على بداية انتقال هذا الفن من طور الغربة والتقليد إلى بداية التفاعل مع هويتنا تراثا وواقعا. ومن أهم مظاهر هذا الانتقال إخضاع الرواية لبعض سنن الكتابة المعترف بها.

ويؤكد هذا التحول تغير واضح في ممارسة الرواية أفصح المجال لاستفادة كثير من المصريين من جهود الشوام السابقة⁽²⁾.

ومهما يكن من أمر، فإن نشأة الرواية العربية تطرح إشكالا حول هوية هذا الجنس الأدبي، فهل هو أصيل متجذر في التراث، أم دخيل وافد مع الثقافة الغربية؟

تطرح نشأة الرواية العربية إشكالا خاصا، مازال الدارسون حتى يومنا هذا، يتناولونه أو يشيرون إليه عند كل دراسة، تتعلق بالرواية، فهل هذا الجنس الأدبي الجديد للأدب العربي أصيل متجذر في التراث؟ أم هو جنس غربي وافد على الثقافة العربية؟ ولقد كانت الإجابة على التساولين متباينة، ذلك أننا نرى أصحاب ما يسمى بالاتجاه التأصيلي، يبنون الموقف الداعم لأصالة الرواية وتجزرها في التراث العربي، ولذلك فهي ليست جنسا وافدا في ما وفد من الغرب. ولعل ما يؤيد هذه الأصالة وهذا التجذر عند أصحاب هذا الاتجاه، ذلك التراث السردي الغني من قصص الفروسيات في الجاهلية، وأخبار العرب والسير الشعبية البطولية. إنه تراث سردي ضخم يجعل منه أصحاب هذا الاتجاه أصولا وجذورا للرواية العربية، مما يؤكد أن وشائج معينة تربط بين الرواية النوع الأدبي الجديد، وذلك التراث السرد العريق الذي مازال صامدا إلى يومنا هذا، يتحدى صولة الزمن⁽³⁾.

ومن أنصار هذا الاتجاه "فاروق خورشيد" في كتابه: "في الرواية العربية"، إذ يرى أن أصالة القصة العربية المعاصرة لا يمكن أن تقصر إلا في إطار أصالة أخرى ثانوية في التاريخ العربي: إن الإنتاج العربي المعاصر يصل إلى درجة من الأصالة تجعل من المذهل حقا أن يكون

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص: 87.

⁽²⁾ نفس المرجع والصفحة.

⁽³⁾ بوعزة، محمد، تحليل النص السرد، تقنيات ومفاهيم، ص. ص: 17-18. (نقلا عن فيصل دراج، دلالة العلاقة الروائية، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، قبرط، ط 1/1992، ص: 13).

هذا الفن ولید عشرات من السنين فحسب... أليست هناك جذور أعرق من النقل والترجمة للرواية العربية؟ ليس من المعقول أن أمة كالأمة العربية، سادت حضارتها العالم... ليس معقولا أن تعبر عن نفسها بأغراض شعرية لا تخرج عن المدح والهجاء والوصف والثناء... الشواهد كلها تشير إشارة واضحة إلى أن الألب العربي عرف القصة في كل عصوره، بل وعرف منها ألوانا وفنونا...⁽¹⁾.

أما الموقف التغريبي، فيجيز أصحابه أن هذا الجنس الأدبي، انتقل إلى الثقافة الغربية عن طريق الترجمة والنقل والتغريب، وبذلك تصبح نشأة الرواية العربية، بسبب الاتصال بالثقافة الأوروبية.

ويمثل هذا الاتجاه يحي حقي في كتابه: "قصر القصة المصرية" إذ نراه يصرح: "ولكن بقي فوق هذا وذلك شيء غريب اسمه الإحساس التغريبي بروح الفن القصصي ونبضه ومزاجه، لم يفز بهذا الإحساس بقدر كبير أو صغير إلا المتصلون بالثقافة الغربية اتصالا وثيقا، وبقيت القصص التي كتبها غيرهم رغم استيفائها للمقومات كافة مفتقرة لهذا العطر الخفي الذي يجعل القصة فنا، وهذه الظاهرة ممتدة حتى أيامنا هذه، فلا ضير أن تعرف أن القصة جاءتنا من الغرب، وأن أول من أقام قواعدنا عندنا أفراد تأثروا بالأدب الأوروبي والأدب الفرنسي بصفة خاصة.

إن هذا الاتجاه يربط ظهور الرواية العربية بالاتصال بالثقافة الغربية، مغفلا الشروط الاجتماعية والتاريخية التي هيأت السياق الثقافي الملائم لظهور الرواية في الثقافة العربية.

وهناك موقف آخر يتبوأ منزلة بين المنزلتين السابقتين، إذ ينطلق من منطلقات علمية، تتجاوز النزعة الإيديولوجية التي تملعب الموقفين السابقين، ذلك أن هذا الاتجاه لا يبحث في أصل نشأة الرواية العربية من منظور إشكالية الذات والآخر، إذ يتجاوز إلى البحث في الشروط الأدبية والاجتماعية التي كانت سببا في نشأة عوامل ثقافية، أدت إلى تكون جنس الرواية العربية في القرن التاسع عشر. ولعل أبرز ممثلي هذا الاتجاه أن يكون أحمد اليابوري في كتابه: "في الرواية العربية: التكون والاشتغال"⁽²⁾.

وجلي أن اليابوري، لا يعنى بالنتبع التاريخي لظهور الرواية، وصولا إلى الأصل الأول ولكنه يركز على وصف المكونات البنوية التي شكلت هذا الجنس، ولذلك فإنه لم يلجأ إلى استخدام بعض المصطلحات الخاصة (التأصيل، التغريب، نشوء أو نشأة الرواية)، نظرا إلى أن هذه المصطلحات تعتمد على التاريخ وتغفل بنية الرواية.

⁽¹⁾ خورشيد، فاروق، في الرواية العربية، ب. ت. ص. ص: 15-25.

⁽²⁾ بوغرة، محمد، نفس المرجع، ص 19.

ولا جدال في أنه قد كان للرواية هيمنة على بقية الأجناس الأدبية الأخرى في الغرب ثم تسلمت إلى العالم العربي خلال عصر النهضة، فانبهر بها جماعة من الأدباء واعتبروها الجنس الأدبي الوحيد الذي يمكن أن يعتبر معياراً به تقاس درجة ارتقاء الآداب، وكذلك طفقوا ينسجون نصوصاً تستثير بطرائق كتاب الرواية الغربيين.

وإذا كانت خطى هؤلاء الرواد قد تعثرت، في محاولتها السير على هدى هذا الجنس الدخيل، فإن التحاق بعض أعلام الأدب العربي بهم قد أدى إلى تراكم النصوص الروائية تراكماً، غمر أصوات الذين نسجوا على لون واحد من ألوان التراث السردى العربي، وصرف الأنظار عن حديث عيسى بن هشام للمويلحي الذي مثل اللبنة الأولى على طريق تأصيل الرواية العربية⁽¹⁾.

ولا يفهم من هذا أن الرواية التاريخية التي ظهرت بعض نماذجها في نهاية القرن التاسع عشر، أو خلال النصف الأول من القرن العشرين كانت محاولة لتأصيل الرواية العربية، إذ إن الذين ألفوها كان يحذوهم دافع البحث عن مادة تاريخية على أساسها يكتبون نصوصهم السردية، أو ربما كانت لهم رغبة في إطلاع القراء على جوانب مشرقة من التاريخ العربي الإسلامي، في فترة تعرضت فيها الحضارة العربية لتحذ صارخ من الثقافة الغربية، وكان هذا التحدي متعدد الجوانب وسافراً في نفس الوقت⁽²⁾.

ويمكن القول إن هؤلاء الكتاب لم يوظفوا فنيات التراث السردى العربي، بوعي بضرورة تلوين رواياتهم بلون محلي يبرز خصوصيتها وتفردها⁽³⁾.

2-1- الرواية والموروث الأدبي العربي

أما أولئك الذين اتخذوا التاريخ منطلقاً لإدانة المستعمر، فإنهم لم يتجاوزوا ذلك إلى فتح نصوصهم الروائية على خصائص تراثهم السردى، وبالتالي فإن تلك النصوص لم تنش بأي منزع تأصيلي. نظراً لأن التأصيل يتمثل في سعي القصاصين العرب إلى إبداع نصوص سردية تنصح عن عناصر أجناسية، تشترك فيها طبقة النصوص الروائية على أن تنفتح هذه النصوص على خصائص التراث السردى العربي، بغية تناول القضايا المطروحة بأسلوب ينم عن الابتكار، ويرسخ أقدام الكتاب في تربة الإبداع الأصيل، وبذلك يصبحون في حل من الدوران في تلك الروايات الأجنبية⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ د. الزمرلي، فوزي، شعرة الرواية العربية، بحث في أشكال تأصيل الرواية العربية ودلالاتها، 2007، ص: 9

⁽²⁾ نفس المرجع.

⁽³⁾ بدر، عبد المحسن طه، تطور الرواية العربية الجديدة في مصر، 1963، ص. ص: 84-115.

⁽⁴⁾ الزمرلي، فوزي، نفس المرجع، ص. ص: 9-10.

ولا يخفى ما يوحي به الحقل الدلالي لعبارة "التأصيل" من دلالة على عراقة الشيء الأصل وتجزره في ماضيه، إذ نجد في المعاجم العربية أن "التأصيل" مصدر من فعل "أصل" ومجرده "أصل"، وهو يفيد معنى الارتباط بالأصل (أصل الشيء إذا صار ذا أصل وكذلك تأصل)، والأصل هو النسب وهو أيضا الحسب أي ما يعده الإنسان من مفاخر آبائه.

ونظرا لأن الجيل الأول من الروائيين العرب، قد اقتفى خطى الكتاب الغربيين، فإننا لم نعد نسمع صوت المويلي لمدة سنوات، إلى أن أطل علينا محمود المسعدي برأعته المشهورة: "حدث أبو هريرة قال"، مع أن ذلك لم يغير وجهة الروائيين طيلة النصف الأول من القرن العشرين، رغم صدور الرواية عن رؤية تضرب بجذورها في تربة التراث العربي الإسلامي، وتفصح عن موقف تأصيلي واع وعميق، تتحاور فيه الثقافة التراثية العربية الإسلامية الأصيلة وما تسرب إلى العالم العربي من مؤثرات أدبية وفكرية غربية وربما كان السبب في أن هذه الرواية لم تؤت أكلها بالتأثير في مسيرة كتاب الرواية العربية التأصيلية، أن صاحبها، لم ينشر نصها الكامل الدال على انتمائها إلى الجنس الروائي، إلا في مطلع السبعينات من القرن الماضي.

ولذلك فإن الرواية العربية، قد ظلت تنهج أسلوب اتباع طرائق الكتابة الروائية الغربية، وكان دخول نجيب محفوظ معترك الكتابة الروائية عاملا حاسما أدى إلى تسارع خطى الرواية العربية نحو تقليد أساليب الرواية الغربية. وقد استطاع محفوظ أن يفتح فتحا جديدا في طريق الإبداع الروائي العربي الذي يسير على طريق محاكاة أساليب الرواية الغربية⁽¹⁾.

إلا أنه رغم سببه على طريق تقليد الرواية الغربية فإنه مع ذلك تمكن من تطويع الرواية العربية لسبر واقع المجتمع العربي وطرق القضايا الاجتماعية والنفسية والسياسية التي تشغل المجتمع العربي⁽²⁾.

لقد أغرت أساليب الرواية الغربية الروائيين العرب، بفتح رواياتهم على نفس الحقول التي منحت منها الرواية الغربية، لعلها بذلك تصل إلى مصاف الرواية العالمية⁽³⁾. لكن نكبة حزيران وما نتج عنها من نتائج بشعة شككت فئة من العرب في جدوى مشاريع التحديث التي تبنتها،

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص: 10.

⁽²⁾ نفس المرجع والصفحة

⁽³⁾ نفس المرجع والصفحة

مجتمعاتهم منذ عصر النهضة، بعد أن أسفر الغرب عن وجهه الحقيقي، ولاحت نيائته جلية ولذلك شرعوا في مراجعة توجهاتهم السابقة⁽¹⁾.

وفي جو الصدمة الرهيب، وتحت تأثيرها، دوت أصوات في سماء الأدب العربي الحديث، تنادي بالبحث عن أشكال جديدة تكفل التعبير عن الواقع الذي تمخضت عنه الهزيمة، وهنا دب النصدع في الشكل الكلاسيكي الذي ساد الرواية العربية طوال النصف الأول من القرن العشرين⁽²⁾. ولعل إلقاء نظرة على الروايات الصادرة إثر الهزيمة، يكشف عن أن العودة إلى التراث السردى العربي، شكلت هاجسا حقيقيا لدى الكتاب الذين صدمتهم النكسة، ذلك أنهم فتحوا نصوصهم على متناص تراثي متنوع: ثم فرعوا علاقتها بالتراث تفريعا، لونها على مستوى السطح بلون تراثي موهم يتخلصها المطلق من أشكال الرواية الغربية⁽³⁾.

ولما كانت طائفة من أعلام الرواية تقف في صف رواد التأصيل، وأسهمت في تنويع علاقات الرواية العربية بالنصوص المنتمية إلى الثقافة الشعبية، وإلى الثقافة العالمية، فإن تلك الموجة قد تسللت إلى سائر البلدان العربية واطرد نموها اطرادا لافتا للانتباه⁽⁴⁾.

2- نجيب محفوظ والرواية العربية

وهنا يقف نجيب محفوظ قمة شامخة، على طريق تأصيل الرواية العربية وربطها بتراثها السردى، فقد كشفت رواياته وعتباتها الكثيرة عن اطلاعه على الأدب القصصى الغربى، إلا أنه بعد أن قطع أمشاطا واسعة على طريق الرواية الغربية، أدرك مدى قصوره وعجزه عن اللحوق بموجاتها التجديدية، شأنه في ذلك شأن غيره من الروائيين العرب، ذلك أن الأزمة استهدت به وبجيله، وقد صور هذه الأزمة بقوله، "وتبين لي أننا مسبوكون بأجيال وأجيال، وأن تجاربنا تقتضي التعبير بأشكال اعتبرت في موطنها بالية وأن الأشكال الحديثة تمثل رؤى لا تبصرها أعيننا"⁽⁵⁾.

وقد لا تكون الأزمة التي صور نجيب محفوظ أزمة عجز وإنما هي ضياع وحيرة في متأهات التقليد، وربما أوجس الكاتب خيفة من عزوف القراء عن رواياته إن حادت عن أذواقهم الأدبية ونأت عن مرجعياتهم الفكرية.

⁽¹⁾ نفس المرجع السابق والصفحة

⁽²⁾ نفس المرجع، ص 11.

⁽³⁾ نفس المرجع والصفحة.

⁽⁴⁾ نفس المرجع والصفحة.

⁽⁵⁾ عاطف مصطفى، حوار مع نجيب محفوظ حول القصة ص: 14 (نقلا عن شعرية الرواية العربية، ص: 32).

فتصريحاته تشهد على انبهاره بالرواية الغربية، ونزوعه إلى تقليدها ظناً منه أن الشكل الغربي للرواية هو الشكل العالمي⁽¹⁾. كما صرح أنه تفلن لخطئه حين تبين أن ذلك الشكل شكل غربي مرتبط بالحضارة الغربية وأنه توجد أشكال متعددة للرواية والأدب والفن في العالم⁽²⁾.

ومع أنه ولى وجهه شطر وجهة أخرى، فإنه لم يفكر في أن يرتقي في أحضان التراث السردى العربى ليجد فيه منجاة من تقليد الرواية الغربية، ولما كان إيمانه راسخاً بأن الرواية الصحيحة هي النابعة من نغمة داخلية⁽³⁾.

ومن أجل ذلك أعرب عن تيرمه بكافة أنواع التقليد، وكان توافاً إلى البحث عما يتفق مع ذاته، بعد أن اعتقد أن تحقيق ذاته الحقيقية الأدبية، لا يجيء إلا بإلغاء ذاته⁽⁴⁾. أما محاكاة الروائيين الغربيين، فقد تصور في البداية أن الشكل الروائى الأوروبي مقدس والخروج عنه كفر⁽⁵⁾.

لقد توصل محفوظ إلى أن الخطوة الأولى في طريق الإبداع، هي نبذ التقليد، على أن تحذو هذه الخطوة نغمة نابعة من أعماق الذات، ولا يهم بعد ذلك إن قادتك تلك النغمة إلى القديم أو إلى الموديرنيزم⁽⁶⁾.

2-1- تطور الكتابة الروائية عند نجيب محفوظ

وخلق بنا أن ننبه إلى أن مدار هذا الكلام على الشكل القصصى، لا على المضمون، ذلك أن نجيب محفوظ وجيله من الروائيين العرب، قد توصلوا إلى تطويع اللغة العربية للفن الجديد وتمثيل أشكاله المناسبة والتعبير عن الشخصية المصرية⁽⁷⁾. وبذلك تمكنوا في تقديره من تعريب المضمون الروائى⁽⁸⁾.

⁽¹⁾ عاطف مصطفى: حوار مع نجيب محفوظ، ص: 14. (نقلاً عن شعيرة الرواية، ص: 32).

⁽²⁾ أحمد محمد عطية، أصوات جديدة في الرواية العربية، ص 12، (نقلاً عن فوزي الزمردي، شعيرة الرواية، ص 33).

⁽³⁾ نفس المرجع.

⁽⁴⁾ جمال الغيطاني، نجيب محفوظ يتذكر، 1980، ص 71.

⁽⁵⁾ نفس المرجع والصفحة

⁽⁶⁾ نفس المرجع والصفحة

⁽⁷⁾ عاطف مصطفى، حوار مع نجيب محفوظ، ص 14 (نقلاً عن فوزي الزمردي، شعيرة الرواية، ص 33).

⁽⁸⁾ أحمد محمد عطية، أصوات جديدة في الرواية العربية، ص 12 (نقلاً عن فوزي الزمردي، شعيرة الرواية، ص 33).

وسعى إلى تأسيس الرواية العربية المنشودة، كان لا مفر من الابتعاد عن التقليد، كما أنه لابد من الإخلاص للذات، وبذلك يتحقق الشرطان الأساسيان لبلوغ هذا الهدف، ولا يهم بعد ذلك إن كان الشكل قديماً أو حديثاً.

كما أننا نجد الكاتب يؤكد في مواطن أخرى، شروعه في العودة إلى التراث السردى العربى، من أجل تأصيل الرواية، بعد أن توصل إلى تعريب المضمون.

ولعل هذه الوجهة تتمثل في رواياته: "حكايات حارانتا" و"ملحمة الخرافيش" و"ليالي ألف ليلة" و"رحلة ابن فطومة" و"حديث الصباح والمساء". ومع أن محفوظ الشهير بالرواية الغربية واتباع طرائق كتابتها زمناً طويلاً، لكنه بدأ يدرك منذ السبعينات أنه قطع كل صلة بذاته، وابتعد عن خصائص التراث السردى العربى..

وتقدم رواية "ليالي ألف ليلة" نفسها مثلاً ساطعاً على العودة إلى التراث السردى العربى، إذ تستوحي نصاً أصيلاً متجذراً في التراث الشعبى العربى من أجل التعبير عن رؤية جديدة، في أفق كتابى جديد، فقد اعتمدت على نص تراثى سردي عابر للعصر والمصر، استطاع أن يحقق عالمية الأدب، لكونه أصبح في متناول كافة آداب العالم تقريباً.

على أنه لا ينبغي أن يفهم هذا التوظيف على أنه تقليد لحكايات ألف ليلة وليلة، ولا هو انفصال عن طرائق الكتابة الروائية الغربية، وإنما هو حوار متوازن ومخصب، بين نوعين من الكتابة السردية.

ورغم ما دأب عليه الروائيون العرب من السير وفق أساليب الرواية الغربية وخاصة نجيب محفوظ الذي عمل على تجاوز هذا الشكل الذي أسس إذ نجده في أعمال روائية تالية يتجاوز البنية السردية الواقعية التي أضحت سمة ملازمة لأعماله السابقة، وكانت روايته "ثرثرة فوق النيل" و"ميرامار" محاولتين للخروج من إطار الشكل الخطي للسرد، مثلما مثلنا اعترافاً بأن العالم ليس مفهوماً تاماً، كما توحي بذلك أعمال الكاتب السابقة، على هذين العاملين، ولذلك نرى الكاتب يلجأ إلى أسلوب زوايا النظر، ليقيم التقياس في عمله الروائى، يجعل فهم العالم وطرائق النظر إليه أمراً ملتبساً أيضاً⁽¹⁾.

ولا شك في أن الوعي الجديد قد أدرك أن سمة التجانس لم تعد قائمة في هذا العالم الشائك، الملتبس، وإن الأميأء وما يربطها من علاقات، لم تعد في حل من سهام الانتهاكات والتغير، في زمن اهتزت فيه الركائز المنطقية التي تقوم عليها العلاقات الإنسانية. ويدل هذا دلالة

⁽¹⁾ في الرواية العربية الجديدة، ص 12.

قاملة على أن الرواية العربية الجديدة أخذت منذ فترة تعيد صياغة الواقع بطريقة تقدم تخلخل ركانته المنطقية، وذلك من خلال إعادة إنتاج اللا تناسب وانهيار القيم وهزيمة الإنسان في مجتمعات التخلف والتبعية⁽¹⁾.

ومعلوم أن نصوصاً روائية عربية قد ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين خاصة رواية "زينب لهيكل" التي نشرت سنة 1924، ومع ذلك فلم يبدأ الإنتاج الروائي العربي بشكل منتظم ومتسع نسبياً إلا خلال ثلاثينيات القرن العشرين مع طه حسين وتوفيق الحكيم وإبراهيم عبد القادر المازني ويحيى حقي...⁽²⁾.

2-2- نجيب محفوظ والمرحلة الواقعية

لكن البداية الثانية التي دشنتها أعمال نجيب محفوظ، كانت أكثر رسوخاً، فمعد الأربعينات ومن خلال أعمال روائية متواترة ومتنوعة الأشكال والموضوعات، بدأت بكتابة ثلاث روايات مسئلة من التاريخ المصري الفرعوني، ثم تحول إلى كتابة واقعية شخص من خلالها المجتمع المصري خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها، ليتبع ذلك بنصوص توظف الشكل التراثي وتطرح أسئلة ذات طابع ميتافيزيقي، يزاوج بين التأمل الفلسفي والحكمة الصوفية..

"من ثم جاز لنا أن نقول مع آخرين بأن نجيب محفوظ يضطلع بالدور الذي أنجزته الرواية الأوروبية خلال القرن التاسع عشر، من حيث الكم والكيف اللذان مهدا الطريق أمام التحولات الحديثة للرواية العربية المعاصرة"⁽³⁾.

وتبرز من خلال ذلك خاصيتان أساسيتان في أعمال نجيب محفوظ، تتمثلان في استيعاء أهم الظواهر والعلائق الاجتماعية والتاريخية، يضاف إلى ذلك حرصه على تشخيص أعماق المجتمع المصري انطلاقاً من طرح أسئلة ثلاثة تتمحور حول الدين والسياسة والجنس.

لقد كان أسلوب نجيب محفوظ في مرحلته "الواقعية وحتى" "أولاد حارتنا" يقوم على تقديم وصف تفصيلي، يكاد يكون نوعاً من التسجيل الخارجي للصورة، لكل مشهد ولكل شخصية، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها لشدة دقته في الوصف والتفصيل، حتى لكانه يخطط هندسي للمكان والموقع بكل جزئياته، فيكون المروي له أمام شريحة لا ينقصها إلا دخول المعمل، أو أن يسجلها في محضر شرطة، ثم ينفذ الكاتب يديه تماماً من ذلك، ويتابع الشخصية في مدار

⁽¹⁾ نفس المرجع، ص 14.

⁽²⁾ برادة محمد، فضاءات روائية، 2003. ص: 57.

⁽³⁾ نفس المرجع، ص 58.

أحداثها دون إشارة إلى ما سبق إليه من تفصيل في الوصف ودقة في التصوير. ولا يكاد الكاتب ينهي وصف شخصياته حتى يتلشى كل ما تكلف من صبر، ومن تمحيص، فيغدو المروي له أمام شخصية مجردة من الحواشي الواقعية، يتابع حوارها النفسي أو تطور مسار الفكر عندها، ولذلك يتم التعرف على دخيلة الشخصية من خلال المقومات الرئيسية لها، لا من عوارضها الخارجية، فتتهزم الواقعية أمام نفسها، ويفلت منها غرضها، وهناك ظاهرة أخرى في أعمال نجيب محفوظ لا تقل خطراً عن الظاهرة السابقة، امتازت بها أعماله حتى وصلت إلى مراحلها الأخيرة، وهي ظاهرة الشمول الذي يسعى إلى أن يمد أسبابه على كل شيء، واتساع رقعة العمل الفني اتساعاً شامعاً المسافة.. وكثرة الشخصيات والمواقف سواء أكانت جلية أم نافية وتسلسلها في احتفاء شديد بالتفاصيل، والتطورات الكبيرة سواء بسواء، ويصرح نجيب محفوظ: "عندما بدأت الكتابة كنت أعلم أنني أكتب بأسلوب أقرأ نعيه"⁽¹⁾ بقلم فرجينيا وولف، ولكن التجربة التي أقدمها في حاجة إلى هذا الأسلوب. لقد اخترت الأسلوب الواقعي في هذا الوقت الذي كانت فرجينيا وولف تهاجم فيه الأسلوب الواقعي وتدعو للأسلوب النفسي. ومعروف أن أوروبا كانت مكتظة بالواقعية لحد الاختناق. أما أنا فكانت مثلهما على الأسلوب الواقعي الذي لم تكن تعرفه حينذاك، والأسلوب الكلاسيكي الذي كنت به كان هو أحدث الأساليب وأشدها إغراء وتناسبا مع تجربتي وشخصي وزمني، وأحسست أنني لو كنت كتبت بالأسلوب الحديث سأصبح مجرد مقلد"⁽²⁾.

ولعل النظر في أسلوب نجيب محفوظ في هذه المرحلة، يدعو إلى التساؤل عن السر في كثرة القوالب القديمة المحفوظة، الجاحظية تقريبا، والتي تتراص في كتاباته الروائية، ويحاول أدوار الخراط أن يجد تفسيراً لذلك: "لم أهتم في تفسير ذلك إلا لشيء واحد أحسسته بمعانتي، هو أن لهذه القوالب من العبارات والألفاظ تأثيراً وظيفياً هو تأثير المخدر أو المسكن استخدامها أجدى بكثير من الاستغناء عنها، فهي لا تزوع سواء بجنتها أو حيويتها أو بغيبابها وبالفراغ الذي تحسه عند افتقادها، بل هي تسمح للذهن أن يمر عليها دون أن يتوقف..."⁽³⁾.

ولكن الإرهاصات بأسلوب الكاتب الحديث تفاجئ في رواياته اللاحقة، ذلك لأنها ترمي إلى ما سوف يتمخض عنه في مرحلته الأخيرة، ويتجلى ذلك في الأحلام وفي الكوابيس، وهذيانات الحمى، والحوار الداخلي المنساب عند شخوصه في (السراب) و(خان الخليلي) و(الثلاثية)، وفي

(1) إدوار الخراط، فصول، المجلد السادس عشر، العدد الثالث، شتاء 1997، ص 327.

(2) نفس المرجع، ص 328.

(3) نفس المرجع، ص: 329.

خاتمة (بداية ونهاية) ثم تصل إلى ذروتها في روايته (اللس والكلاب) و(السمان والخريف)، وهنا يصل أسلوبه إلى أسلوب شاعري خاص، في إيجازه وتركيزه، فينبئ الأسلوب النفسي؟ الحديث في الربط بين الذات والموضوع، ونمجهما في كيان واحد، متحل من القوالب الجامدة، وسيطرة قواعد المنطق الجافة⁽¹⁾.

أما ما يطلق عليه أحيانا الواقعية الجديدة، فإن هذه الواقعية الجديدة، لا تحتاج إلى مميزات الواقعية القديمة التي تمثل صورة من الحياة، في الوقت الذي تتجاوز فيه الواقعية الجديدة التفاصيل والتشخيص الكامل، ولعل هذا ليس تطورا في الأسلوب، ولكنه تغير في المضمون، إن الواقعية القديمة أساسها الحياة، أما مع الواقعية الجديدة، فإن الدافع إلى الكتابة هو أفكار وانفعالات معينة تتجه إلى الواقع لتجعله وسيلة للتعبير عنها⁽²⁾.

3- نجيب محفوظ واستيحاء التراث المردي

لقد دأب الروائيون العرب على البحث عن مصادر جديدة للإلهام، ومن ذلك ما نراه من استعادة للتاريخ، الذي استقى منه بعض الروائيين موضوعاتهم، وقد حققت ثلاثية نجيب محفوظ نظرة على هذا الطريق، إذ تعاملت مع تاريخ قريب لا يزال ماثلا في الذاكرة، مستعلة تقنية تراوح بين الخاص والعام، وتنقل أسئلة الحاضر إلى الماضي القريب⁽³⁾.

ولا شك أن شكل الرواية يمثل موقفا خاصا لدى الكاتب، نم عن ثبرمه من النماذج السائدة، فما اختيار شكل "ألف ليلة وليلة" إلا للإفصاح عن موقف فكري يدل على التثبث بالذات الحضارية والتعلق بها، مثلما هو رفض للنماذج السائدة التي قدمها الغرب سواء أكانت أدبية أم سياسية، تمثلها أنظمة سياسية برهنت على إفلاسها وعجزها عن تحقيق المشروع النهضوي المطلوب. إن هدم الكاتب لشكل "ألف ليلة وليلة" هو رفض لهذه القوالب الجامدة، مثلما هو توظيف لها وتصرف فيها لتلائم رؤيته الجديدة.

إن هذا الهدم لشكل الكتاب هو هدم للنموذج التراثي الأدبي القديم، كما أنه هدم مجازي للنموذج السياسي العربي أيضا، وفي نفس الوقت هو نوع من الرفض الخاص للنموذج الغربي الأدبي والسياسي، لكن علينا أن لا يشتط بنا الخيال إلى أبعد مما يوحي به شكل النص، ذلك أن

⁽¹⁾ نفس المرجع والصفحة.

⁽²⁾ نفس المرجع والصفحة.

⁽³⁾ فضاءات روائية، محمد بريدة، تاريخ النشر، 2003، ص: 85.

في هدم شكل "ألف ليلة وليلة" هدماً للنموذج السردى العربى الغفل، الذى لم يوظف فى أفق جديد، وطبقاً لرؤية جديدة، ولكن توظيفه فى حد ذاته هو إعادة نوع من الاعتبار إليه.

أما التخلي عن الشكل الروائى الغربى فإنه يمثل نوعاً من الرفض له، لكن تحويله لشكل "ألف ليلة وليلة" إلى شكل روائى ينبئ عن عدم الرفض الكامل للنموذج الغربى.

ولعله أراد بذلك بناء موقف فكرى متوازن يتأسس على الحوار البناء، الذى يبقي على جسور الاتصال بين الإنسان وحضارته كما أنه لا يقطع صلته بالعالم المتقدم، منبع الحضارة الجديدة وما فيها من قيم يمكن الاستفادة منها فى بعض جوانبها، دون التقليد الأعمى لنماذجها.

ومن هنا جاءت هذه الرواية تعبيراً عن ذلك الموقف من الغرب الذى ساد بعد هزيمة 67، وتجلّى فى العديد من الأعمال الروائية التى راجع أصحابها مواقفهم من الغرب. كما كان شكلها ملاذاً آمناً لصاحبها من المتابعة لأنه مستوحى من حكايات موعلة فى الخيال، يعسر تنزيلها على واقع سياسى معين كالواقع المصرى بداية الثمانينات، رغم القرائن العديدة التى تشير إلى ارتباطها بتلك الفترة، وإن كانت يد الترميم قد عملت على إخفائها أياً إخفاء.

ولا شك أن عوامل متعددة قد ساهمت فى تطوير أسلوب الكتابة الروائية عند نجيب محفوظ، ويبدو ذلك جلياً من خلال بعض أعماله، فرواية "ليالى ألف ليلة" تبدو متميزة بالنظر إلى شكلها التراثى.

قائمة المراجع

- 1- الخراط، إدوار، فصول، المجلد السادس عشر، العدد الثالث، شتاء. 1997.
- 2- د. الزمرلي، فوزي، شعرية الرواية العربية، بحث في أشكال تأصيل الرواية العربية ودلالاتها، مؤسسة القنموس. 2007.
- 3- الغيطاني جمال، - نجبل محفوظ ل يتذكر ط 1، دار المسيرة، بيروت 1980.
- 4- برادة محمد، - فضاءات روائية، منشورات وزارة الثقافة، ط1، الرباط المملكة المغربية. 2003.
- 5- بدر عبد المحسن طه،- تطور الرواية العربية الحديثة في مصر، دار المعارف، القاهرة. 1963.
- 6- بوعزة، محمد، تحليل النص السردي، تقنيات ومفاهيم، الدار العربية للعلوم، ناشرون. نقلا عن فيصل دراج، (دلالة العلاقة الروائية، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، قبرط، ط 1/1992.
- 7- خورشيد، فاروق، في الرواية العربية، دار العودة، بيروت، ب. ت.
- 8- عطية، أحمد محمد، أصوات جديدة في الرواية العربية، (شعرية الرواية).
- 9- قسومة، الصانق: الرواية العربية، مقوماتها وتشأتها في الأدب العربي الحديث، الصانق قسومة، مركز النشر الجامعي، ب. ت.
- 10- مصطفى، عاطف، حوار مع نجيب محفوظ حول القصة (عن شعرية الرواية العربية).

ابن معطي وابن مالك بين التمدد النحوي واستقلالية الرأي والمنهج

محمد أحمد الشيخ سيدي محمد

مدرسة الدكتوراء: النص والمنهج

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة نواكشوط العصرية

بعد أن تمايزت المذاهب النحوية، وتفرق شيوخ النحاة طرائق قننا أثناء المرحلة الأولى لتأسيس النحو وتبلور قوانينه وقواعده، بعد هذا التمايز بدأ التمدد النحوي يفرض نفسه على النحاة وقاصدي الممارسة النحوية، فكان لزاما على النحوي أن يختار بين المدارس النحوية المدرسة التي تلائم توجهه وتتسق مع رواه، وسنحاول في هذا المقال تتبع المذهب النحوي لابن معطي وابن مالك، ساعين إلى الإجابة على تساؤل مؤداه: هل انسجم كلا النحويين مع مذهب نحوي واحد خاصة في ألفيتيهما!! أم أن كلا منهما شق لنفسه طريقا نحويا خاصا يجمع فيه بين المذاهب النحوية المختلفة ويؤاخي بين الروى المتباينة مستندا في ذلك إلى شخصية نحوية مستقلة قادرة على الترجيح والاختيار والموازنة!!

وسنحاول مقارنة هذه التساؤلات من خلال جولة سريعة في تراث كل من الرجلين على حدة مركزين على ألفيتيهما بما قيمهما من آراء واختيارات نحوية

أولا: ابن معطي بين التمدد النحوي والشخصية النحوية المستقلة

1- من يستقرئ مؤلفات ابن معطي عامة ودرته الألفية خاصة وما أعدها من الشروح يدرك أن لابن معطي شخصيته النحوية المتميزة، حيث أنه انفرد ببعض الآراء التي لم يقل بها غيره، وسنعرض لها بعد الإجابة على السؤال التقليدي المتعلق بموقف ابن معطي من المدارس النحوية: بصرية وكوفية وبغدادية!!

1-1 إن ميول ابن معطي للمذهب البصري تبدو جلية في درته وفصوله، ولعل تصريحه بهذا كان واضحا في أول باب من ألفيته عندما يقول:¹

واشتق من وسم الكوفيين

دليله الأسماء والسمي

واشتق الاسم من سما البصريون

والمذهب المقدم الجلي

¹ يحيى بن معطي، بدون تاريخ، ص 3

ويشرح ابن جمعة البيت الأول بأن البصريين يرون بأن الاسم مشتق من النمو وهو العلو،¹ والكوفيون يرون أنه من السمة وهي العلامة وأصله عندهم من وسم، والبيت الثاني يوضح بصورة جلية تفضيل ابن معطي وميله للبصريين، إذ ينعت مذهبهم (بالمذهب المقدم الجلي). وفي الاختلاف بين الكوفيين والبصريين حول المصدر والفعل أيهما الأصل يسجل ابن معطي موقفه بالقول:

واشتق كوفيون أيضا مصدرا	من فعله نحو نظرت نظرا
واشتق منه الفعل أهل البصره	وذا به الذي تليق النصره
إذ كل فرع فيه ما في الأصل	وليس في المصدر ما في الفعل

وردد ابن معطي رأيه هذا في الفصول في قوله: (ودليل حصرها أن المنطوق به، إما أن يدل على معنى يصح الإخبار عنه وبه وهو الاسم، وسمي بذلك لسموه على قسميه، وإما أن يصح الإخبار به لا عنه وهو الفعل، وسمي باسم أصله وهو المصدر والمصدر فعل حقيقة).² وواضح أن ابن معطي في رأيه هذا في الفصول يؤكد على رأيه في الألفية ويعبر عنه، وقد أورد صاحب نشأة النحو في مرد لمسائل الخلاف بين الكوفيين والبصريين ما نصه: (الاسم مشتق من النمو عند البصريين، وقال الكوفيون من الوسم).³ (والفعل مشتق من المصدر عند البصريين، وقال الكوفيون المصدر من الفعل).⁴

2-1- رأيه في باب العطف

مما يؤكد أيضا على بصرية ابن معطي ما تجده من قوله في باب العطف: إنه لا يجوز العطف على المضمير المجرور إلا بإعادة الجار وفقا للبصريين،⁵ إذ يرى الكوفيون جواز ذلك قال في الدرة:⁶

والمضمير المجرور إن عطفتنا	عليه جئ به بما جررتا
نحو به مضى وبالفلام	وشذ منه بك والأيام

¹ عبد العزيز بن جمعة الموصلية، 1985، 59/1.

² يحيى بن معطي، 1977، ص: 150.

³ محمد منطاري، 2005، ص 137.

⁴ كمال الدين الأنباري، 1961، 235/1.

⁵ كمال الدين الأنباري، 1961م، 463/2.

⁶ يحيى بن معطي، بدون تاريخ، ص: 12.

قال أبو القاسم الزجاجي: (واعلم أن الأسماء كلها يعطف عليها إلا المضممر المخفوض فإن العطف عليه غير جائز، إلا بإعادة الخافض، كقولك: مررت بك وبزيد، وبخلت إليه وإلى عمرو، ولو قلت مررت به وزيد، كان غير جائز عند البصريين البتة إلا في ضرورة الشعر، وقد قبحه الكوفيون، وأجازوه مع قبحه، قرأ حمزة: ¹ (واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام) بالخفض، عطفا على المضممر المخفوض، والقراء غيره قرؤوا بالنصب عطفا على (الله عز وجل) ²، كما نجد ابن معطي في الفصول يقول: (ومن خصائص النداء الترخيم، وهو: حذف آخر الاسم الزائد على ثلاثة أحرف) ³، ويعقب ابن إياز فيقول: (وقوله: (الزائد على ثلاثة أحرف) هذا معتبر عند البصري، وذلك لأن أقل الأسماء المعربة الثلاثية، وهو الخفيف، فلو رخم لنقص عن أقل الأصول ولأجحف به، وأجاز القراء ترخيم الثلاثي المتحرك الأوسط، كحسن، نظرا إلى أن تحرك أوسطه قائم مقام حرف رابع، كما في سقر وجمزى. وهو جيد إن ساعده سماع) ⁴.

3_1- رآيه في باب النداء

يذكر ابن معطي أيضا في باب النداء أنه قد تعوض الميم عن حرف النداء في اسم الله تعالى، فتقول: اللهم، ⁵ وعلى هذا يعلق ابن إياز أيضا بالقول: (الميم عوض من (يا) عند البصريين، بدليل أنه لا يجوز الجمع بينهما إلا ضرورة) ⁶. فالخليل ابن أحمد يقول: (اللهم نداء، والميم ههنا بدل من يا، فهي هاهنا كما زعم الخليل . رحمه الله . آخر الكلمة بمنزلة (يا) في أولها)، ⁷ أما الكوفيون وعلى رأسهم القراء، فيرون أن الميم بقية من أمنا وكان الأصل (يا الله أمنا) فحذف وبقيت الميم المشددة. ⁸ واشترط ابن معطي لمجيء (لكن) عاطفة أن تكون للاستدراك بعد الجحد. ⁹

¹ الآية الأولى من سورة النساء

² أبي القاسم الزجاجي، 1999، ص 320/321.

³ يحيى بن معطي، 1972، ص 32 ..

⁴ المحصول ورقة 148 مخطوط.

⁵ الفصول ورقة 33 مخطوط.

⁶ المحصول، ورقة 150 مخطوط.

⁷ الكتاب لسبويه 196/2.

⁸ ابن خروف الاثيلي، 1417هـ، ص 197 .

⁹ يحيى بن معطي، 1972، ص 35.

قال ابن إياز: (وقوله: (ولكن للاستتراك بعد الجحد) هذا مذهب البصري، كقولك ما قام زيد لكن عمرو، وإنما اشترط فيها ذلك، لأن معناها الاستتراك، فلا بد من مخالفة ما بعدها ما قبلها، وأجاز الكوفي العطف بها في الإيجاب، قياسا على: (بل).¹

4_1- رأيه في التنازع

مما يؤكد أيضا على بصرية ابن معطي نورد قوله في حديثه عن التنازع في عمل الفعل: (فمذهب البصريين في هذا الباب: أن يعطوا الظاهر للثاني والضمير للأول.... والكوفيين بعكسهم وهو أنهم يعطون الظاهر للأول والضمير للثاني فيقولون: ضربني وضربت زيدا، ولو كان على ما قالوا لوجب الضمير في الثاني)،² حيث يتضح تماما من هذا القول تبني ابن معطي لرأي البصريين ومخالفته للكوفيين بدليل قوله: (ولو كان على ما قالوا....).

5_1- اختياره للمصطلحات البصرية

منها أيضا في اختيار المصطلح ما نجد لدى ابن معطي من إيتار لمصطلحات البصريين، مثل استعماله مصطلح (الجر) الذي يسميه الكوفيون الخفض، واستعماله التمييز الذي يسميه الكوفيون التفسير، والبذل الذي يسميه الكوفيون بالترجمة، والظرف الذي يسميه الكوفيون الصفة أو المحل، وحروف الجر التي يسمونها بالإضافة، والممنوع من الصرف الذي يسمونه بالمجري وغير المجري، ثم واو المعية التي يسمونها يواو الصرف،³ إلى غير ذلك من تفضيل للمصطلحات البصرية.

2 - موافقة ابن معطي للمذهب الكوفي

2-1 غير أن ابن معطي لم يكن جامدا على المذهب البصري جمودا أعمى بل ربما عدل عنه إلى الآراء الكوفية عن قصد وإرادة، وهذا ما يدل على أن ابن معطي يمتلك شخصيته نحوية مستقلة يوافق بها تارة ويخالف أخرى، بل ربما جاء برأي لم يسبق إليه، ومن الأمثلة على اختياره لمصطلحات الكوفيين ما يلي:

تسمية حروف النفي بحروف الجحد وهو استعمال كوفي للنفي،⁴ ومثل تسميته الصفة بالنعته،⁵ والتفسير بدلا من التمييز، وكذلك قولهم: للفعل الذي لم يسم فاعله إشارة إلى المبني للمجهول،¹ أما اختياره لآرائهم فمن الأمثلة عليه:

¹ المحصول ورقة 192 أ، مخطوط

² يحيى بن معطي، 1977، ص 228/229

³ محمد طوطاوي، 1995، ص 130.

⁴ شوقي ضيف، 1999م، ص: 166، 167، و333.

⁵ شوقي ضيف، 1999م، 145/2.

قوله بأن العلة المانعة من صرف نحو: سكران، هي الوصف مع الألف والنون، حيث قال في إعراب الاسم المتمكن: (يمنع الوصف مع الألف والنون من الصرف نحو: سكران، وكل بناء على فعلاً يكون مؤنثه فعلى).²

وقد ذكر ابن إياز أن العلة المانعة من الصرف هنا هي المشابهة عند البصريين، قال: وأما الكوفيون فإتباعهم يذهبون إلى أن العلة هي الوصف والألف والنون وقد وافقهم المصنف في ذلك، وهو غريب، وليس سهواً منه، بل الظاهر أنه اتبع الجزولي في ذلك).³

2-2- قوله بإضافة كذا إلى المفرد

يوافق ابن معطي الكوفيين موافقة أوضح عندما أجاز إضافة كذا إلى المفرد كأن يقال: (كذا درهم) بالإضافة، قال: (فإذا قال: كذا درهم، فتفسيره بعدد يضاف إلى المفرد، وهو المائة والألف).⁴

ويعلق ابن إياز على هذا الرأي بالقول: (هذا ظاهر، وكلام المصنف جار على مذهب أصحاب الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه، نعم ذكر الغزالي في الوسيط ما يخالفه، ولا بأس بذكره على سبيل الفائدة: وهو أنه إذا قال: له علي كذا، فكأنه قال: له علي شيء، فيقبل منه تفسيره بكل ما يطلق عليه ذلك، وإذا قال: كذا كذا، فهو تكرار، وإذا قال: كذا وكذا، فهو كقوله: شيء وشيء، فقد جمع بين مبهمين، وإذا قال كذا درهم، يلزمه درهم واحد، وكذلك إذا كرر فقال: كذا كذا درهم، وإذا عطف ففيه قولان: أحدهما أنه يلزمه درهم واحد، وكأنه بين المبهمين بشيء واحد، والآخر أنه يلزمه درهماً، لأنه فسر أحدهما وأغنى عن تفسير الآخر، وقال بعضهم: إذا قال: كذا وكذا درهماً، بالنصب يلزمه درهماً، وبإلزام درهم واحد. وفيه نظر)،⁵ انتهى كلام ابن إياز.

وواضح جداً أن قول ابن معطي: (كذا درهم) بالإضافة فيه متابعة صريحة للكوفيين، قال ابن هشام في المغني: > الثاني من مخالفة كذا لأي < أن تميزها واجب النصب، فلا يجوز جره بمن اتفاقاً ولا بالإضافة خلافاً للكوفيين، أجازوا في غير تكرار ولا عطف أن يقال: كذا ثوب وكذا أثواب، قياساً على العدد الصريح،⁶ ولهذا قال فقهاؤهم: إنه يلزم بقول القائل: > له عندي كذا درهم <

¹ شوقي ضيف، 1999م، ص 166، 168.

² ابن معطي، 1977م، ص: 158.

³ ابن معطي، 1977م، ص: 80.

⁴ ابن معطي، 1977، ص 108/.

⁵ المحصول ورقة 203 ب، مخطوط.

⁶ محمد طنطاوي، 1995، ص 124.

مئة، ويقول: <كذا دراهم> ثلاثة، ويقول: <كذا درهما> أحد عشر، ويقول: <كذا درهما> عشرون، ويقول: <كذا وكذا> درهماً، أحد وعشرون، حملاً على المحقق من نظائرهم من العدد الصحيح.¹
وقد ذكر السيوطي قول الكوفيين في هذه المسألة، ونص على أن ابن معطي سايرهم في القول به في كتابه الفصول.²

2-3- قوله في الياء من (هذي).

ومن هذه الموافقات أيضاً ما ذكره محمود الطناحي في تحقيقه للفصول،³ من أن ابن معطي تابع الكوفيين في جعله (الياء في هذي) من علامة التانيث، ويضيف الطناحي أن ابن إياز علق على ذلك في شرحه، وقال: سبقه إلى هذا القول الزمخشري في مفصله، ويعلق بأن الأمر ليس على ما ظن ابن معطي والزمخشري، فالتانيث معلوم من الصيغة لكن ذلك يوافق مذهب الكوفيين، لأن اسم الإشارة عندهم (ذا) والألف زائدة للتكبير فتكون الياء كذلك في هذي زائدة.

2-4- قوله في إمالة هاء التانيث بعد بعض الحروف

ومنها أيضاً ما أورده ابن معطي نفسه في فصوله من أن هاء التانيث تمال بعد عدة حروف ذكرها في الدرة بقوله:

والهاء للتانيث قد أميئت
في ذود كلب نهز شمس جئت
بعد حروف بعد قد أبيئت
كخيفة وقفا وقد تبيئت⁴

وقال صاحب مراتب النحويين ولم يحك إمالتها غير الكسائي زعيم المدرسة الكوفية وناشر أفكارها وصاحب الفضل في ذلك.⁵

قال ابن إياز: (قد شبهت هاء التانيث بالفاء، فأميلت الفتحة التي قبلها في الوقف، وذلك في قراءة الكسائي. وجمعها (يعني ابن معطي) في قوله: (في ذود كلب نهز شمس جئت) لكن زاد الهاء، ولم يحك إمالتها غير الكسائي، وليس ببعيد في القياس، ومثاله: نبيهه. انتهى كلام ابن إياز. ومن المعلوم أن الكسائي هو إمام المدرسة الكوفية.⁶

¹ جمال الدين ابن هشام، م 1987م، ص 205/1، مبحث: كذا.

² جلال الدين السيوطي، 1985، 118/4.

³ يحيى بن معطي، 1977، ص 247.

⁴ يحيى بن معطي، بدون تاريخ، ص 22.

⁵ أبو الطيب اللغوي، 1955م، ص 74.

⁶ أبو الطيب اللغوي، 1955م، ص 74.

وفي إطار متابعات ابن معطي للكوفيين دائما نجده يجيز صرف ما لا ينصرف في ضرورة الشعر.¹ وقد أورد ذلك في الفصول حيث قال: (وأما ضرائر الأشعار، فنحو صرف ما لا ينصرف كقول العجاج:

أولاً مكة من ورق الجنى

فقد صرف أولف المتنوعة من الصرف، لأنها جاءت على صيغة منتهى الجموع وهو بهذا يميل إلى الكوفيين، إذ يرون أنه يجوز لضرورة الشعر صرف الممنوع من الصرف،² وقد ذكر هذا صاحب المدارس النحوية،³ وذكر الطنحاني أنه رأى عند سيبويه أيضاً.⁴

3 - اختيار ابن معطي للمدرسة البغدادية

3-1 لا تعني موافقات ابن معطي للكوفيين أبداً أنه تكوّن أو سائر الكوفيين في كل شيء، فمخالفاته لهم كثيرة ونقاشه لهم أكثر، ونفس الشيء مع المدرسة البغدادية التي قامت بمزج النحو البصري بالنحو الكوفي، ثم باتت تمارس الانتخاب بين النحويين، مؤثرة في الغالب النحوي البصري ومرجحة آراءه ومواقفه، وقد تابع ابن معطي بعض الآراء التي انفردت بها المدرسة البغدادية ومن هذه المتابعات:

3-2 - قوله في خبر ليس عليها

تقديم خبر ليس عليها، حيث اختلف النحاة في هذا الأمر، فالذين منعوا التقديم احتجوا بأن ليس فعل غير متصرف في نفسه فينبغي ألا يتصرف في عمله. ومن الذين منعوا التقديم، الكوفيون والمبرد والزجاج وابن السراج، وأما الذين أباحوه، فقالوا بجواز التقديم مثل: قائما ليس زيداً، ومنهم أبو علي الفارسي وابن بريهان وغيرهم. وقد احتجوا بقوله تعالى: (ألا يوم ياتيهم ليس مصروفا عنهم)،⁵ صدق الله العظيم، وإلى رأي هؤلاء ذهب ابن معطي فقال في الدرة: والمباعدة الأولى تقدم الخبر فيها عليها وعلى اسمها أشهر واحتج بالآية السابقة نفسها.⁶

¹ ابن معطي، 1977م، ص/263.

² ابن الأثير، 1961م، 493/2.

³ شوقي ضيف، 1999م، ص: 281.

⁴ ابن معطي، 1977، ص 160.

⁵ سورة هود الآية رقم 28.

⁶ عبد العزيز بن جمعة الموصلي، 1985م، 64/1.

3-3 - قوله في جملة المبتدأ

قسم ابن معطي جملة خبر المبتدأ إلى أربعة أقسام: مبتدأ وخبر، فعل وفاعل، شرط وجزاء، ظرف أو جار ومجرور، وفاقا لرأي الزمخشري، إذ يقول: (وجملة الخبر على أربعة أضرب اسمية وفعلية وشرطية وظرفية)¹، وفاقا كذلك لأبي علي الفارسي²، وكلية من رواد المدرسة البغدادية.

4 - اختيارات ابن معطي النحوية الخاصة

4-1 - لكن مواقف ابن معطي التي انفرد بها ربما تكون أكثر، وكأن الرجل يحب أن يختط لنفسه منهجا نحويا خاصا يوافق فيه إن اقتنع ويخالف إن لم يقتنع؛ لذا وجدناه بنفرد ببعض الآراء النحوية التي لم يقل بها غيره، ويختار آراء أخرى متابعا بعض علماء العربية، ولا شك أن من يطلع على آراء ابن معطي واختياراته النحوية يدرك أنه يقف على أرضية صلبة من المعرفة بأصول اللغة العربية وفروعها، وخاصة النحو الأمر الذي جعله يشق طريقه بين جحافل النحاة بثقة واطمئنان، فنراه في ألفيته وفصوله يورد آراء نحوية لم يسبق إليها تمثل لها بما يلي:

بهذا ندرك أن ابن معطي مزج في تصانيفه النحوية ومنظوماته بين التمهيد النحوي واستقلالية الرأي، فهنا نراه يتبنى تارة بعض الآراء المدرسية بقوة، نجده تارات أخرى يستقل برأيه ويحتاج كبار النحويين بثنية وثقة مطلقة في الرأي والحجة.

ثانيا: ابن مالك بين التمهيد النحوي والشخصية النحوية المستقلة

1- المتتبع لآراء ابن مالك النحوية واختياراته في مصنفاته وكتبه يدرك أنه يميل في الأغلب إلى المذهب البصري، وإن خرج عليه في بعض الأحيان مبينا المذهب الكوفي أو مختارا رأيا جديدا، لذلك قليل مقارنة مع مواقف البصريين وسلوكه مسالكهم، وفي خلاصته التي هي إحدى مدونتنا في هذا العمل نلاحظ أن أغلب ما نقله ابن مالك فيها إنما هو على مذهب البصريين أصحاب القياس المنضبط، فكثيراً ما يقف في هذه المنظومة مع مذهب الجمهور، مبتعداً غاية البعد عن هجران مذهب (الكتاب)، وظاهر كلام سيبويه، ومن أعاد النظر في الألفية متمعنا، سيدرك أن المسكوت عن ذكره من مذهب الكوفيين في الألفية مسكوت عنه في الحقيقة، وهذا خلاف لمسلك ابن مالك الذي سار عليه في باقي تصانيفه،³ حيث كان في تلك المصنفات متصدياً للاجتihad،

¹ الزمخشري، بدون تاريخ، ص 24.

² عبد العزيز بن جمعة الموصل، 1985م، 66/1.

³ نستثني من هذه التصانيف منظومته (الكافية الشافية)، التي نشرها في كتابه: (الفوائد المحوية في المقاصد النحوية)، فقد كانت اختياراته في هذين المصنفين متوافقة في الغالب لما اختاره في الألفية. انظر: أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، 2007م، ج 9، ص 484.

معطناً بمخالفة من لم ينهض دليله عنده، لا يحاشي في ذلك من النحاة من أحد ، شأنه في ذلك شأن أهل الاجتهاد المطلق، وله في مخالفة الجمهور مسائل مشهورة.¹

1-1- انسحاق ابن مالك للمذهب البصري

بذهي جدا أن ينساق ابن مالك في منظومته التعليمية هذه وراء مذهب البصريين؛ ذلك أن البصريين على عكس ما ذهب إليه الكوفيون اشترطوا في الشواهد التي يستمد منها القياس أن تكون جارية على السنة العرب الفصحاء، وأن تكون كثيرة بحيث تُمثل اللهجة الفصحى، وبحيث يُمكن أن تُستنتج منها القاعدة المُطرَّدة، وبذلك أحكموا قواعد النحو وضبطوها ضبطاً دقيقاً، فأصبحت علماً واضح المعالم يبين الحدود والفصول، وجعلهم ذلك يرفضون ما شذَّ عن قواعدهم ومقاييسهم لمسيب طبعي، وهو ما يتوجب لقواعد العلوم من اطرادها وبسط سلطانها على الجزئيات المختلفة المُندرجة فيها، ولعلنا بذلك نستطيع أن نفهم السبب وراء سيطرة نحو المدرسة البصرية على ألفية ابن مالك.²

2-1 شخصية ابن مالك النحوية واختياراته

وهذا الاتِّباع من ابن مالك لنحو البصريين لا يُخَوِّلنا لأن نطمس شخصيته العلمية، ولا أن نتجاهل آراءه الخاصة التي تظهر في ثنايا ألفيته بين الفينة والأخرى، ومن ذلك قوله في باب: (النكرة والمعرفة):³

وَصِلْ أَوْ أَفْصِلْ هَا هُنَّ سَتْنِيهِ وَمَا
كُنْتُ أَكُنْتُ بِهِ وَاتِّصَالًا
أَشْبَهَهُ فِي كُنْزِهِ الْخُلْفُ اتَّصَى
أَخْتَارُ غَيْرِي اخْتَارَ الْإِنْفِصَالَا

وفي باب: (النائب عن الفاعل)، نجد ابن مالك يوضح رأيه في هذه المسألة، فيقول:⁴

وَبِاتِّفَاقٍ قَدْ يَتَوَبُّ الثَّانِي مِنْ بَابٍ كَمَا فِيهَا التَّيَاسُ أَمِنْ
فِي بَابِ ظَنْ وَأَرَى الْمَنْعَ اشْتَهَرَ وَلَا أَرَى مَنَعًا إِذَا الْقَصْدُ ظَهَرَ

ومثل هذه الآراء الخاصة التي تتناثر في تضاعيف الأبواب والفصول، لا تنفي عن الألفية صبغة النحو البصري الذي يظهر ظهوراً بانئاً في معظم المسائل والقضايا.

ولقد قاد ابن مالك أتباع النحو البصري في ألفيته ودعاهم إلى الإحجام عن ذكر المسائل الخلافية بين المذاهب النحوية المتعددة، تلك المسائل التي لا يبنني على الخلاف فيها حكم لفظي،

¹ إبراهيم بن موسى الشاطبي، 2007م، ج2، ص107/ ج8، ص43، 67.

² شوقي ضيف، 1999م، ص159 - 165.

³ محمد بن مالك، 2006، ص13.

⁴ محمد بن مالك، 2006، ص26.

فكأنه رأى أن نقل مثل هذا الخلاف هنا ضرب من الشطط، فتركه؛ لكون الكلام في استقصاء الأدلة والفصل بين الخصوم فيها مجال واسع لا يليق بهذه الخلاصة المختصرة، ومن ذلك قوله في باب: (الابتداء):¹

ورفعوا مبتدأ بالابتداء كذاك رفع خبر بالمبتدأ

فلم ينص ابن مالك على مسألة الخلاف في عامل المبتدأ والخبر، مع أنها من مسائل الخلاف المشهورة بين نحاة البصرة ونحاة الكوفة، وسبب ذلك الإحجام مرده إلى أن هذه القضية الخلافية لا ثمره لها في النحو، وهي طويلة، والخلاف فيها يرجع إلى تحقيق اصطلاح، لا تنبني عليه في التفرع فائدة، ولا يترتب عليه في العربية حكم، إلا حسن ترتيب الحكمة في الصناعة، وزيغ الاصطلاح، فالأولى في هذه المسألة وفي أمثالها ترك الاشتغال بالرد والترجيح؛ لهذا فقد ضرب ابن مالك عن ذكر الحجج فيها واستيعابها صفحاً.²

وإذا اتصل الخلاف بين المذاهب النحوية بحكم لفظي، فإن ابن مالك في غالب أحيانه يأتي بمثل هذا الخلاف في مساق التخيير، ومثال ذلك قوله في باب (نعم) و(بئس) وما جرى مجراها:³

ويذكر المخصوص بغير مبتدأ أو خبر اسم ليس يبدو أبداً

فقد ذكر هنا إعرابين لـ (المخصوص) بالمدح والذم ساقهما مساق التخيير، أحدهما: أن يكون مبتدأ، ولم يُعين له خبراً، وواضح أن يكون الجملة المنقّمة؛ إذ بها تمام الفائدة، والثاني: أن يكون المخصوص خبر مبتدأ محذوف لازم الحذف،⁴ ومثل ذلك أيضاً قوله في باب (الابتداء):⁵

وأخبروا بظرف أو بحرف جر ناوين معنى كائن أو استقر

وكذلك قوله في باب: (المُعَرَّفُ بِأداة التعريف):⁶

أل حرف تعريف أو اللام فقط فنمط عرفت قل فيه النمط

فقد خيّر هاهنا بين أمرين في تعيين الحرف المُعَرَّف، أحدهما: أن يكون (أل) بكمالها، كما تدل (قد) على معنى التوقُّع و(لم) على النفي، وما أشبه ذلك، وهذا مذهب الخليل وسيبويه،

¹ محمد بن مالك، 2006، ص 17.

² إبراهيم بن موسى الشاطبي، 2007، ج 1، ص 615 / ج 2، ص 546 / ج 3، ص 61، ص 706 / ج 6، ص 49 / ج 7، ص 230.

³ محمد بن مالك، 2006، ص 43.

⁴ إبراهيم بن موسى الشاطبي، 2007، ج 4، ص 529، 535، 536.

⁵ محمد بن مالك، 2006، ص 17.

⁶ محمد بن مالك، 2006، ص 16.

والثاني: أن يكون حرف التعريف اللام وحدها دون الهمزة، وهذا مذهب الجمهور، وهما وجهان مسوقان مساق التخيير في اعتقاد أحدهما، وكأنه خيّر بين القولين المنقولين عن النحويين.¹

2-1 اتباع ابن مالك للمذهب البصري

مال ابن مالك كثيرا لاختيار مذاهب البصريين، ومن هذه الاختيارات ما ذهب إليه سيبويه من أن نون الرفع مع المضارع المجموع هي المحذوفة في مثل: {تَأْمُرُونِي}² وكذلك ما ذهب إليه سيبويه من أن الفعل عسى في قولك: "عسيت أن تفعل" مضمن معنى قاربت، وذلك يكون محل "أن تفعل" النصب على المفعولية³. وكان يرى رأي يونس في أن إما الثانية في مثل: "قام إما زيد وإما عمرو" غير عاطفة، إنما العاطف الواو السابقة لها،⁴ وكذلك في أن "الذي" قد تأتي حرفا مصدريا مثل {وَحُضِّنْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا} أي: كخوضهم،⁵ وكان يذهب مذهب المبرد في أنه يجوز دخول لام الابتداء على معمول الخبر المقدم عليه إذا كان ظرفا أو جارا ومجرورا مثل: "إن محمداً لبيك واثق" وجوزا معا: "إن محمداً لبيك لوائح" بدخول اللام على الخبر ومعموله جميعا، وكذلك اختار رأي المبرد في أن إذا الفجائية ظرف مكان،⁶ وأكثر من اختيار آراء الأخفش، من ذلك مسائلتان في باب كان وأخواتها، أما أولاها فدخل الواو على أخبارها إذا كانت جملة تشبيهها لها بالجملة الحالية، مستكلمين بقول بعض الشعراء:

وكانوا أناما ينفتحون فأصبحوا ... وأكثر ما يعطلونه النظر الشرر

وذهب الجمهور إلى أن "أصبحوا" في البيت تامة والجملة الحالية. وأما المسألة الثانية فدخل

الواو على خبر ليس وكان المنفية إذا كان جملة وتاليا لإلا، كقول أحد الشعراء:

ليس شيء إلا وفيه إذا ما... قابلته عين البصير اعتبار

وقول آخر:

ما كان من بشر إلا وميته ... محتومة لكن الأجل تختلف

¹ الحسين بن قاسم المرادي 1992م، ص 192، انظر: إبراهيم بن موسى الشاطبي، 2007م، ج 1، ص 549، 550.

² عبد الله بن هشام الأنصاري، 1991م، ص 685، وانظر في اجتماع نون الوقاية مع نون الإناث: جلال الدين السيوطي، بدون تاريخ، 1/ 65.

³ عبد الله بن هشام الأنصاري، 1991م، ص 25 وما بعدها.

⁴ عبد الله بن هشام الأنصاري، 1991م، ص 62.

⁵ جلال الدين السيوطي، بدون تاريخ، 1/ 83، والمعنى ص 602 وما بعدها.

⁶ عبد الله بن هشام الأنصاري، 1991م، ص 92.

وأنكر ذلك الجمهور ذاهبين إلى أن الخبر حذف ضرورة أو أن الواو زائدة،¹ وكان يأخذ برأي الأخفش في أن "من" الجارة تأتي زائدة مطلقاً، وخرج عليها قوله جل شأنه: **لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ**،² وأخذ برأيه في أن اسم عسى أخت كاد قد يأتي بصورة المنصوب المتصل مثل: عساني وعساك وعساه وهو في محل رفع نيابة عن المرفوع الذي حل محله³ وأيضاً أخذ برأيه في أن الحال لا تجيء من المضاف إليه إلا إذا كان جزءاً من المضاف أو مثل جزئه على شاكلة قوله تعالى: **لَوْ نَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا**، وقوله: **وَاتَّبَعَ مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ خَنيفًا** لأنه لو استغني عن المضاف وقيل: ونزعنا ما فيهم إخواناً، واتبع إبراهيم خنيفاً لاضطرب السياق والكلام⁴ ومر بنا في غير هذا الموضع أن الكوفيين تابعوا الأخفش في مسائل كثيرة، ونرى ابن مالك يتابعهم في الأخذ برأيه في غير مسألة، من ذلك حذف الموصول الاسمي، كقول حسان:

أَمَنْ يَهْجُو رَسُولَ اللَّهِ مِنْكُمْ... وَيَمْنَحُهُ وَيَنْصُرُهُ سِوَاءَ

على تقدير: ومن يمنحه⁵. ومن ذلك جواز منع الاسم من الصرف

في ضرورة الشعر،⁶ وجواز إقامة غير المفعول به من الظرف والجار والمجرور والمصدر نائب فاعل مع وجوده كما جاء في قراءة أبي جعفر: **لَيَجْزِي قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**،⁷ ومجيء إذ الظرفية مفعولاً به مثل: **لَوَانُكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا** وبدلاً منه مثل: **لَوَانُكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ** والجمهور لا يثبتون ذلك.⁸ ومجيء أو العاطفة بمعنى الواو أي: لمطلق الجمع مثل: **لَنَفْسِي نَقَاها** أو عليها فجورها⁹ أي: وعليها، ومثل قول جرير في عبد الملك بن مروان:

جاء الخلافة أو كانت له قدراً

وقال ابن مالك: من أحسن شواهد الحديث: **السُّكْنُ حَرَاءٌ، فَمَا عَلَيْكَ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ صَدِيقٌ أَوْ شَيْدٌ**.⁹

¹ جلال الدين السيوطي، بدون تاريخ، 1/ 116.

² عبد الله بن هشام الأنصاري، 1991م، ص 361.

³ جلال الدين السيوطي، بدون تاريخ، 1/ 132.

⁴ جلال الدين السيوطي، بدون تاريخ، 1/ 240.

⁵ عبد الله بن هشام الأنصاري، 1991م، ص 692.

⁶ جلال الدين السيوطي، بدون تاريخ، 1/ 37.

⁷ جلال الدين السيوطي، بدون تاريخ، 1/ 162.

⁸ جلال الدين السيوطي، بدون تاريخ، 204.

⁹ جلال الدين السيوطي، بدون تاريخ، 2/ 134.

4-1 اختيار ابن مالك للمذهب الكوفي

في كثير من المسائل التي ينفرد بها الكوفيون نرى ابن مالك يختار رأيهم، من ذلك ما ذهبوا إليه من أن مذ ومنذ، إذا وليهما اسم مرفوع مثل: "ما رأيته مذ أو منذ شهران"، ظرفان مضافان لجملة حذف فعلها وبقي فاعلها والأصل: مذ كان شهران، وكان المبرد وابن السراج والفارسي يذهبون إلى أنهما مبتدآن وما بعدهما خبر، وذهب الأخفش والزجاج والزجاجي إلى أنهما ظرفان مخبر بهما عما بعدهما،¹ ومن ذلك اختياره رأيهم في جواز أن يوضع المفرد والمثنى والجمع موضع الآخر مثل قول امرئ القيس: "بها العينان تنهل" أي: تنهلان، وقولهم: "ليبك" أي: تلبية مكررة، وقولهم: "شابت مفارقة" وليس للشخص سوى مفرق واحد، ومثل: عظيم المناكب وغلظ الحواجب والوجنات،² واختار رأيهم في أنه إذا وقع بعد الجار والمجرور مرفوع وتقدمها نفى أو استنهام أو موصوف أو موصول أو صاحب خبر أو حال كان فاعلا للجار والمجرور لنيابتها عن الفعل المقدر باستقرار في مثل: "ما في الدار أحد".³ ومما أخذ برأيهم فيه دخول الفاء على الخبر إذا كان أمرا مثل: {وَالسَّارِقُ وَالْمُزْنِقَةُ قَاظِمُوعَا أَيْدِيَهُمَا} وأول ذلك جمهور البصريين مع حذف الخبر،⁴ والتقدير: مما ينل عليكم أي حكم ذلك. واختار رأيهم في أن إياه في مثل: رأيته إياه تأكيد لا بدل.⁵ وأن "هب" من أخوات ظن،⁶ وأن عسى فعل ناقص في مثل: "عسى محمد أن يقوم" وجملة أن يقوم بدل اشتمال مد مسد الجزاين كما في: {أَخْبِيبُ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا}⁷ وأنه يجوز بناء الظروف المبهمة مثل حين وزمن ومدة ووقت إذا أضيفت إلى لجمال الاسمية لمجيء ذلك كثيرا في الشعر مثل: كريم على حين الكرام قليل.⁸

كما يجوز نصب المضارع مع فاء السببية في جواب الرجاء بنليل ورود ذلك في القرآن الكريم مثل: {وَمَا يُذْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي، أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَلْمِذَةُ الذُّكْرِ}، ومثل: {لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ، أَسْبَابُ

¹ جلال الدين السيوطي، بدون تاريخ، / 50.

² عبد الله بن هشام الأنصاري، 1991م، ص 494.

³ عبد الله بن هشام الأنصاري، 1991م، ص 373.

⁴ جلال الدين السيوطي، بدون تاريخ، / 109.

⁵ عبد الله بن هشام الأنصاري، 1991م، ص 508.

⁶ جلال الدين السيوطي، بدون تاريخ، / 149.

⁷ عبد الله بن هشام الأنصاري، 1991م، ص 163.

⁸ جلال الدين السيوطي، بدون تاريخ، / 218.

السَّمَاوَاتِ فَأَطْلَعَ} في قراءة من نصب قيهما،¹ وكان يتابع الكسائي ومن أخذ برأيه من البصريين أمثال المازني والمبرد في جواز تقديم التمييز على عامله لوروده في قول بعض الشعراء:

وما كاد نفساً بالفراق تطيب

غير أنه اشترط أن يكون الفعل متصرفاً، فلا يقال في التعجب: "ما رجلاً أحسن زيدا" واستثناء برأيه في أن الفاعل محذوف مع الفعل الأول في صورة التنازع: كلمني وكلمت زيدا، فذهب إلى أن المرفوع محذوف مع أفعال الاستثناء ليس ولا يكون وما خلا" وهو كلمة بعض مضافاً إلى ضمير من تقدم في مثل: "قام القوم ليس زيدا".² وكان يذهب مذهب الفراء في أن "دام" أخت كان لا تنصرف،³ وأن لو مصدرية في مثل: {يَوَدُّ أَخْذُهُمْ لَوْ يَغْمُرُ} ومثل: {يُؤْنَسُ لَوْ تَذَكَّرُ} فَيَذْهَبُونَ.⁴

1-5 اختيار ابن مالك لأراء البغداديين

اختار آراء البغداديين في كثير من المسائل، من ذلك رأي الزجاجي في أنسوى" مثل غير في المعنى والتصرف فتكون فاعلاً في مثل: جاعني سواك، ومفعولاً في مثل: رأيت سواك، وبدلاً أو منصوبة على الاستثناء في مثل: ما جاعني أحد سواك، وكان سيوييه والجمهور يذهبون إلى أنها ظرف مكان ملازم للنصب.⁵ وذهب مذهب الفارسي في أن "غير الاستثنائية" في مثل: قام القوم غير زيد منصوبة على الحالية،⁶ وأن ما تأتى زمانية كما في قوله عز شأنه: {فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ} أي: استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم⁷ وأن من معاني الياء الجارة التبعية مثل: {عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ}.⁸ وكان يأخذ برأي ابن جني في أنه لا سبب لبناء الاسم سوى شبهه بالحرف.⁹ أن "إلا" قد تأتى زائدة، وحمل عليه قول أحد الشعراء:

أرى الدهر إلا متجئونا بأهله ... وما صاحب الحاجات إلا معذبا.¹⁰

¹ جلال الدين السيوطي، بدون تاريخ، 2/ 12.

² عبد الله بن هشام الأنصاري، 1991م، ص 654.

³ جلال الدين السيوطي، بدون تاريخ، 1/ 114.

⁴ عبد الله بن هشام الأنصاري، 1991م، ص 294.

⁵ عبد الله بن هشام الأنصاري، 1991م، ص 151.

⁶ عبد الله بن هشام الأنصاري، 1991م، ص 171.

⁷ عبد الله بن هشام الأنصاري، 1991م، ص 335.

⁸ عبد الله بن هشام الأنصاري، 1991م، ص 111.

⁹ جلال الدين السيوطي، بدون تاريخ، 1/ 16.

¹⁰ عبد الله بن هشام الأنصاري، 1991م، ص 76، والمتجنون: الدولاب الذي يستقى عليه.

واختار رأييه في أن الجملة قد تبدل من المفرد، وخرج عليه قوله تعالى: {مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ... الآية} قائلا: {إِنَّ رَبَّكَ} وما بعدها بدل من {مَا} وصلتها.¹

وكان أحيانا يأخذ برأي أسلافه من الأندلسيين، من ذلك أخذه برأي ابن السيد في منع أن يكون عطف البيان تابعا لمضمر،² ويرأي ابن الطراوة في أن هذا العطف لا يكون بلفظ الأول، وتخرج مثل: "وترى كل أمة جاثية كل أمة تدعى إلى كتابها" على البدلية.³ وكان يرى رأي الثلويين ومن سبقه مثل الرماني في أن خير المبتدأ بعد لولا إذا كان كونا عاما كالوجود والحصول وجب حذفه مثل: "لولا علي لسافرت"، أما إذا كان كونا مقيدا مثل السفر ونحوه وجب ذكره كقولك: "لولا علي مسافر لزررتك". وكان يذهب مذهب ابن صفور في أن {عِيُونًا} في مثل: {وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عَيُْونًا} تمييز لا حال كما ذهب الثلويين، وفي أن {كَأَنَّ} كما تأتي للتكثير في مثل: {وَكَايُنُ مِنْ نَبِيٍّ قَاتِلٌ مَعَهُ رِبِّيُّو كَثِيرٌ} تأتي للاستفهام كما جاء في قول أبي بن كعب لعبد الله بن مسعود: "كَايُنُ تقرأ سورة الأحزاب آية؟ فقال: ثلاثا وسبعين".

وختاما لهذه الساتحة يمكننا أن نسجل ملاحظة مؤداها: أن كلا من ابن معطي وابن مالك قد اختلط لنفسه منهجا نحويا يوافق فيه تارة أو يخالف هذه المدرسة أو تلك، وقد يخالف كل منهما مختلف المدارس النحوية سالكا مسلكا نحويا لم يسبق إليه، ليأتي بعده منيسابره عليه من النحاة المعاصرين له أو المتأخرين عليه، كما يمكننا أن نسجل ملاحظة ثانية مفادها: أن كلا النحويين ترك مادة نحوية غزيرة وجد فيها الشراح ودارسو النحو ضاللتهم فأشبهوها بحثا وشرحا ونظريًا وتحميرا.

المصادر والمراجع

- جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، مصر، المكتبة التوفيقية - مصر، (د، ت).
- ابن معطي زين الدين أبو الحسن يحيى الدرة الألفية، ضبطها وقدم لها: سليمان إبراهيم البليكمي، دار الفضيلة، (د، ت).
- المرادي، الحسن بن قاسم (ت: 749هـ): الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.
- ابن خروف الإثيلي، شرح الجمل للزجاجي، تحقيق نكتورة/ سلوى عرب، مطابع جامعة أم القرى، 1419 هـ.

¹ جلال الدين السيوطي، بدون تاريخ، 2/ 128.

² عبد الله بن هشام الأثمري، 1991م، ص 636.

³ عبد الله بن هشام الأثمري، 1991م، ص 302.

- الأتباري (كمال الدين)، الإصناف في مسائل الخلاف، المكتبة التجارية الكبرى شارع محمد علي، 1961م
- الزجاجي أبو القاسم، مجالس العلماء لأبي القاسم الزجاجي، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة 1920 م . 1420 هـ .
- الزمخشري، المفصل في علم العربية، دار الجيل للنشر والطباعة بيروت، بدون تاريخ.
- السيوطي جلال الدين الأشباه والنظائر للسيوطي، تحقيق د. عبد العالم سالم، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1985م.
- الشاطبي (أبو إسحق إبراهيم بن موسى —) المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك) تحقيق: مجموعة محققين الجزء الأول: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، السعودية، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، 1428 هـ - 2007 م.
- ضيف، شوقي: المدارس النحوية، دار المعارف، القاهرة، 1999م.
- اللغوي أبو الطيب مراتب النحويين لأبي الطيب اللغوي/ تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل/ القاهرة، سنة 1955م.
- محمد طنطاوي، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، دار المعارف، 1995.
- معطي (ابن — زين الدين أبو الحسن يحيى)، الفصول الخمسون، تحقيق محمود محمد الطناحي، عيسى البابي الحلبي، 1977م.
- الموصلي (عبد العزيز بن جمعة —) شرح ألفية ابن معطي، دراسة وتحقيق علي موسى الشمولي، مكتبة الخريجي، الرياض، (د، ت).
- هشام (ابن — جمال الدين)، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية للطباعة والنشر بيروت سنة 1987م.

من إشكالات الضم والكسر في عين مضارع فعل بالفتح

محمد الأمين بن الدين

مدرسة الدكتوراه: النص والمناهج

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة واکشوط العصرية

تقديم

قد لا يكون من المحتوم دائما على فارئ اللغة العربية، المكب على مطالعة كتبها، العاكف باستمرار على التأمل والبحث والملاحظة في قواعد صرفها، أن ييأس من أن يؤدي به الاستقراء والاستنتاج إلى الوقوف على أسرار خفية من أسرار هذه اللغة لم يقف عليها الكثيرون ممن سبقوه، وليس من المستحيل أن تظهر بين حين وآخر - هنا أو هناك - اكتشافات جزئية، توسع من قواعد هذه اللغة، وتعزز من شمولها واطرادها.

وانطلاقا من هذا التصور نحاول في هذا المقال التعرض لشذرات من الشوارد الصرفية، مما انتبه إليه بعض أساتذة اللغة العربية في محاضراتنا وتعليمنا النظامي، أو انساقوا إلى اكتشاف بعضها، وتحوير بعضها الآخر وتقديم رأي فيه.

يتعلق الأمر هنا بإشكالات من تصريف عين المضارع من "فعل" بالفتح في وجهي كسرها وضمها، بعضها خاص بمضارع مضعف، وبعضها عام يتناول جوالب كسر وضم جديدة:

في عين المضارع من مضعف "فعل" بالفتح:

من المعلوم أنه قد أجمع أهل الصرف على اعتبار لزوم المضعف من "فعل" بالفتح جالب كسر لعين مضارعه، كحَنَ يَحْنُ، واعتبار تعديه جالب ضم لها، كَرَدَه يَرُدُّه، ومع ذلك يوجد لديهم حصر تقريبي لعدد من حالات الشذوذ التي لا تستجيب للقياس الذي يقتضيه حكم هذين الجالبيين، ومن ذلك:

- ما يناهز سبعة وعشرين فعلا صنفوها على أنها من لازم هذا المضعف،¹ ومنها مما لا يستعمل إلا لازما: (أثَّ - نَرَّ - خَرَّ - دَرَّ - شَذَّ - شَطَّ - طَشَّ - فَحَّ - كَعَّ)، ومما يستعمل لازما ومتعديا: (أَبَّ - أَرَّ - أَصَّ - أَلَّ - جَدَّ - جَمَّ - حَذَّ - خَلَّ - رَزَّ -

¹ السجلماضي، 1328هـ، ص 77 إلى 81، الحصري، 1432هـ/2011م، ص 62 إلى 63، الحسن بن زين، 1417هـ/

1997م، ص 47 إلى 50.

شَبَّ - شَدَّ - صَدَّ - طَزَّ - عَزَّ - عَقَّ - عَلَّ - عَنَّ - نَسَّ) وكان قياسها بناء على لزومها أن تكسر عين المضارع منها، لكنها جاءت بوجهين: وجه كسر ووجه ضم.

ويبدو أن علماء اللغة من صرفيين وأصحاب معاجم في إثباتهم للوجهين في عين المضارع في هذه الأفعال السبعة والعشرين، كانوا يتعاملون معها تعاملًا لا يخلو من بعض الخلط والتداخل بين ما هو منها لازم لزوما محضًا، وبين ما يستعمل لازماً ومتعدياً، ويصفونه بأنه: "يتعدى ولا يتعدى"، فأثبتوا لها جميعاً جواز الوجهين بدون تفريق، كأنهم بذلك يقصدون الاحتياط لتجنب الوقوع في الخطأ عند نطقها، فمن نطق بالكسر أو الضم حسب اختياره في مضارع أي واحد منها يكون قد أصاب.

ولتوضيح حالة من هذا الخلط والتداخل يمكننا أن نأخذ من لسان العرب مثلاً للفعل "شَدَّ" ففيه متعدياً شَدَّهُ أي أحكمه، ومنه {وشددنا ملكه} سورة ص الآية 20، وشَدَّهُ أي أوثقه، والمضارع في الحالتين يَشُدُّه ويشده بالضم والكسر، وشَدَّ على القوم في القتال يَشِدُّ ويشد بالكسر والضم، أي حمل عليهم فيه، ومع هذا ذكر أي صاحب اللسان شددت الشيء أشده بالضم فقط إذا أوثقته ومنه {فشدوا الوثاق} سورة محمد الآية 4، وذكر شَدَّ في الحرب يَشِدُّ بالكسر وحده، وأن في الحديث: "لا تَشِدَّ فتشَدَّ معك" وجعله أيضاً بالكسر فقط، كما ذكر: "وقد شد يشد بالكسر لا غير إذا كان قوياً"، وعلق على إحدى حالات الكسر في متعديه بأنها من النواذر وأن أصله الضم.¹

ويستنتج من هذا أنه يمكن بالضرورة إفراء الكسر في مضارع لازمه، وإفراء الضم في مضارع متعديه، وإلغاء الوجه الآخر فيهما، باعتبار ذلك هو الحكم الأكبر.

ولا تخلو هذه الأفعال الآتية الذكر من أن يكون لبعضها مرادف في اللفظ لازم ليس عندهم في مضارعه إلا الكسر وحده، أو متعد ليس لهم فيه إلا الضم، تبعاً للقياس المعروف.

ومن ذلك على سبيل المثال في اللازم: دَرَّ الفرس يَدِرُّ بالكسر فهو دَرِير أي أسرع، وَعَلَّ يعمل بالكسر أي مريض، وَجَدَّ الشيءُ يَجِدُّ بالكسر إذا صار جديداً، وَحَدَّ الشيءُ يَجِدُّ بالكسر إذا كان حاداً، وَشَبَّ يشبُّ بالكسر إذا صار شاباً، فهذه الأفعال الخمسة المقتصرة على كسر عين المضارع نقابلها مثلاً أفعال أخرى من لفظها ذات وجهين في المضارع، هي: دَرَّ اللبنُ، وَعَلَّ أي شرب ثانية، وَجَدَّ فلان في الأمر، وَحَدَّ أي لبس ثوب الجداد، وَشَبَّ الفرس إذا رفع يديه كأنه يلعب.

ومنه في المتعدي مثلاً: جَدَّ فلان الحبل ونحوه يَجْدُه بالضم إذا قطعه، وَحَدَّ الشيءُ يَحْدُه بالضم أي ميزه من غيره وفصله عنه، وَشَبَّ النارُ يشبُّها بالضم إذا أوقدها، فهذه الأفعال الثلاثة

¹ ابن منظور، (شَدَّ).

المتحصنة على ضم عين المضارع تقابلها أيضا أفعال من لفظها ذات وجهين هي من ضمن
الخمسة الآتية الذكر.

ويُذَلُّ تصنيفهم لمثل هذه الأفعال خارج نطاق ذات الوجهين في عين المضارع على أنهم
يعتبرون الفعل الواحد منها فعلين بسبب اختلاف دلالاته في الاستعمال رغم اتحادهما في اللفظ، كما
يؤيد إمكان إلغاء وجه الضم في كل مضارع لازم، وإلغاء وجه الكسر في كل مضارع متعد، لأن
المتعدي من هذا المضعف لا يكون ذا وجهين إلا والأصل فيه الضم، ولا يكون فيه وجه كسر إلا
بالاستصحاب والنظر إلى نظيره في اللفظ حالة لزومه.

وبما أنَّ من هذه الأفعال ما يُستعمل لازما ومتعديا مثل: "صدَّ عن الشيء، وصدَّه عنه" فقد
يكون من المناسب لتعزيز القاعدة وانضباطها أن يفرَّق بين وجهي اللزوم والتعدي في الفعل الواحد
منها - كما سبقت الإشارة إليه - تفرُّقا معتمدا على اختلاف فهم الناطق للسياقين، فيعتبر فعلين
اثنين متحدين في اللفظ مختلفين في المعنى لئلازمهما مضارعه المكسور العين ولتتعديهما مضارعه
المضمومها، بمعنى أنه قد لا يكون هناك من كبير بأس في إلغاء وجه الضم في لازم هذا الفعل
وإلغاء وجه الكسر في متعده، فبحسب بذلك أمر الخلط واللبس فيهما، كما هو واقع في العديد من
أفعال اللغة المتحدة اللفظ.

وقد يكون اختلاف المعنى المذكور اختلافا صغيرا مقتصرًا على مجرد اللزوم والتعدي كما
مضت الإشارة إليه في "صدَّ" و"علَّ"، كما قد يكون اختلافا كبيرا زائدا على مجرد اللزوم والتعدي
كما في "ثدَّ عليه" بمعنى حمل و"ثدَّه" بمعنى أوثقه، و"عقَّ عنه" بمعنى ذبح شاة لاسمه و"عقه"
من الحقوق، وهو المعصية وقطع الرحم، كما يأتي بيانه لاحقا خلال استعراض هذه الأفعال بالتفصيل.
ويمكننا أن نتصور تصنيفا لهذه الأفعال على أساس التفرُّق أو الفصل المستقل الذي
نقترحه بشأنها على النحو الآتي:

- مجموعة أفعال في مضارعها الوجهان عند أهل الصرف، لكنها لا تستعمل في الغالب إلا لازمة،
فينبغي إذا إلغاء وجه الضم فيها وهي:

- أثَّ: أثَّ الشجرُ بمعنى كثر والتقب، وأثَّت المرأةُ أي عظمت عجزتها، فينبغي اعتبار المضارع
فيهما يُبْثُّ بالكسر فقط للزومهما.

- تَرَّ: تَرَّت النواةُ أي وثبتت من تحت المريض تثر بالكسر فقط للزومها.

-خَرَّ: خَرَّ الحجرُ أي سقط، وخَرَّ الماءُ أي سُمِعَ له خرير، والمضارع فيهما "يُخَرِّ" بالكسر فقط لعدم التعدي، وقد انتبه بعضهم إلى ضرورة إلغاء وجه الضم فيه فقال: ¹ "والكسر أفصح، وعليه أجمع القراء في: 'ويَخْرُونَ للأذنان يكون' سورة الإسراء الآية 109. وكذلك أشار صاحب اللسان إلى أن من أهل اللغة من اعتبره بالكسر فقط، ² ولتشهد بهذه الآية.

-نَزَّ: نَزَّ اللبنُ تجمع في الضرع وندرت الناقة باللبن مضارعهما يذُر ويذُر بالكسر.

-شَذَّ: شَذَّ أي انفرد وندر يثْذُ بالكسر.

-شَطَّ: شَطَّ بمعنى بَعُدَ، وشَطَّ في حكمه جار مضارعهما يثْطُ بالكسر، لعدم تعديهما أيضا.

-طَشَّنَ: طَشَّنَ السماءَ أمطرت مطرا خفيفا، مضارعه تَطَشُّ بالكسر.

-فَحَّ: فَحَّتْ الأفعى صوتت تَحَّج بالكسر فقط.

-كَعَّ: كَعَّ عنه يكعُّ بالكسر أي رجع عنه وجبُنَ وضعُفَ، فلا داعي لوجه الضم فيه كسابقاته ما دام غير متعد.

- مجموعة أفعال في مضارعها الوجهان، وتستعمل لازمة ومتعدية، فينبغي الاختصار في

مضارعها على الكسر حالة اللزوم، والاختصار فيه على الضم حالة التعدي، والأمثلة

التي نثبت لها فيما يلي تشتمل على اللازم ذي الوجهين، واللازم ذي الوجه القياسي

الواحد الذي هو الكسر فقط من جهة، وعلى المتعدي بالحالة نفسها من جهة أخرى، وهي:

- أَبَّ: أَبَّ فلان يثب بالكسر أي تَأَهَبَ، وَأَبَّ فلان يده يُوَيْها بالضم أي رَدَّها.

- أَرَّ: أَرَّتِ القدر إذا غلت وأَرَّ الرعد إذا صوت مضارعهما يئَرُّ بالكسر فقط، فاتحاد المعنى فيهما

أمر يسوغ لنا إلغاء الضم فيهما لتأثير اللزوم بوصفه جالب كسر.

أما أَرَّ فلان الماء إذا صبه، وأَرَّه أي حركه بشدة وأغراه وحته وهيجه فينبغي اعتبار مضارعه

مضموما فقط، ويشهد له قوله تعالى: 'لَم تَرَ لَنَا لَشَاطِلِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوَسَّوهُمْ أَرَّا' سورة مريم الآية 83.

واختلاف المعنيين هنا أبرز منه في 'صد' لأن الأَرَّ جاء مرة بمعنى التصويت ومرة بمعنى

التحريك، مما يرجح اعتبار الفعل من هذا النوع فعلين كما سبق اقتراحه.

- أَصَّنَ: أَصَّنَتِ الناقة أي اشتد لحمها مضارعه تَصُص بالكسر، أما أَصَّنَه بمعنى كسره وملسه فليس

في مضارعه إلا يؤُص بالضم.

¹ الحضرمي، 1432هـ/ 2011م، ص 63.

² ابن منظور، (خ ر ر).

- أَل: أَل أي لمع أو رفع الصوت مضارعه يتل بالكسر فقط، وآله بالآلة وهي الحرية إذا طعنه بها ليس في مضارعه إلا الضم.
- جَذ: جَذ في الأمر ضد هزل، وجَذ بمعنى صار جديدا مضارعهما يَجِد بالكسر للزومهما، أما جَذ فلان الحبل ونحوه إذا قطعه فمضارعه يَجُذ بالضم فقط.
- جَم: جمعت البئر كثر ماؤها، مضارعه يَجِم بالكسر للزومه، أما جمعت المكبال إذا ملأته فإن مضارعه أَجُم بالضم لتعديه، وفيه قال الحضرمي في الشرح الكبير¹: إنه "من قولهم جمه بجمه بالضم لا غير".
- حَد: حَد أي ليس ثوب الحداد، وحَد أي صار حادا مضارعهما يَحِد بالكسر، أما حَدّه أي بين حَدّه أو شَحَدّه أو أقام عليه الحد فليس في مضارعها إلا يَحُد بالضم.
- خَل: خَل لحمه أي نقص وهزل مضارعه يَخُل بالكسر فقط، أما خَل فلان الشيء إذا ثقبه ونفذه أو شقه فمضارعه يَخُل بالضم فقط.
- رَز: رَزت الجراد إذا غرزت ذنبها في الأرض لتبيض مضارعه يَرِز بالكسر، أما رَز الشيء في الشيء إذا أثبته، ورَز الرجل إذا طعنه فمضارعهما يَرِز بالضم.
- شَب: شَب الفرس إذا رفع يديه معا كأنه يلعب، وشَب الطفل إذا صار شابا مضارعهما يَشِب بالكسر فقط، أما شَب فلان النار إذا أوقدها فمضارعه يَشِب بالضم لتعديه.
- شَد: شَد على العدو في القتال يَشُد بالكسر فقط، أما شَدّه بالحبل ونحوه بمعنى أوثقه فمضارعه يَشُد بالضم، كما يدل عليه الأمر في قوله تعالى: "فَشُدُوا الوثاق" سورة محمد الآية 4.
- صَد: عنه يصد بالكسر، وصَدّه عن الشيء يَصُدّه بالضم، وقد انتبه إليه أيضا صاحب الشرح الكبير² فقال في "صد": "وأصله صده عن الشيء أي منعه يَصُدّه بالضم لا غير مُعْدَى". وقد جاء هذا الاختلاف الذي يعتبر الفعل بمقتضاه فعلين، من جهة اللزوم والتعدي فقط، فهو إذا اختلف معنوي بسيط ما دام الصدُ فيهما ذا دلالة واحدة.
- طَر: طَر الشيء إذا سقط، وطَر الشارب والنبات إذا طلع مضارعهما يَطِر بالكسر للزومهما، أما طَر فلان الماشية إذا ساقها فمضارعه يَطِر بالضم لتعديه.

¹ الحضرمي، 1432هـ/ 2011م، ص 63.

² الحضرمي، 1432هـ/ 2011م، ص 62.

- عز: عزت الإبل إذا أصابها العز وهو مرض يصيبها في جلودها مضارعه تجر بالكسر فقط، أما عزه بمكروه أي أصابه به، وعزه أي طلب معرفته فمضارعهما يعزه بالضم، ومن الواضح أن اختلاف المعنى فيهما راجع إلى أكثر من مجرد اللزوم والتعدي.

- عق: عق الرجل عن ولده إذا ذبح ثاة لاسمه في مباح ولادته مضارعه يعق بالكسر للزومه، أما عقه من العقوق، وهو المعصية وقطع الرحم فمضارعه يعقه بالضم لتعديه. واختلاف المعنى بين عق عنه وعقه، وبين شد عليه وشده، اختلاف واضح يتجاوز حدود اللزوم والتعدي، ويزيد من تسوية اعتبار الفعل فعلين.

- عل: عل فلان بنفسه أي شرب ثانية مضارعه يعل بالكسر للزومه، أما علّه أي سقاه ثانية فإن مضارعه يعلّه بالضم لتعديه.

والفرق هنا خفيف من مجرد اللزوم والتعدي كالمسابق، ومفهوم العلّ واحد لا يختلف في الحالتين.
- عن: عن شيء بمعنى ظهر وعرض يعن بالكسر فقط، أما عن للكتاب بمعنى عونه فمضارعه يعن بالضم.
- تن: تن أي ببس ينبغي ترك مضارعه بالكسر فقط ينس، أما تن الإبل أي ساقها فليس في مضارعه أصلاً إلا ينس بالضم.¹

ولعل هذا هو ما كانت العرب الفصحاء تفعل في عصور السليقة ونقاء الفصاحة، حتى اختلط فيه الأمر على الناس، لأن العرب كانوا يميزون بسليقتهم بين قصد المعنى في التعدي أو اللزوم، فينطقون لكل ما يناسبه في حاله من حركة عين المضارع في هذه الأفعال ومثلها، فكان ذلك يسمع منهم، كل على وفق مقتضى الحال المقصودة عندهم في حينها، فظنّ أنهما وجهان لحالة واحدة لا فرق فيها بين معنى الفعل إذا استخدم متعدياً ومعناه إذا استخدم لازماً، ولم يعتبر هذا الظن وجري الألسنة عليه خطأ لما في العربية من طرق التوسع التي يحمل فيها الشيء على نظيره أو مقاربه في اللفظ أو المعنى، ووضعت القواعد على أساس ذلك الخلط، إلى أن يحين الوقت الذي يتسنى فيه الفصل، وهو ما نسعى إلى التنبيه إليه هنا.

- ما يناهز سبعة وأربعين فعلاً اعتبروها لازمة مضمومة العين في المضارع شذونا،² ويظهر منها أنها في أغلبها أفعال متعدية بوجه من الوجود، إما باتحاد في معنى لفظها، وإما

¹ - ابن منظور، (نس).

² - الحضرمي، 1432/ 2011م، ص 57 إلى 61، السجلماشي، 1328هـ، ص 81 إلى 86، الحسن بن زين، 1417/ 1997م، ص 43 إلى 47.

باختلاف فيه، أو هي بعبارة أخرى أفعال متعدية استخدمت في حالة استغناء عن نصب المفعول، فأشبهت بذلك أن تكون لازمة، وبقي فيها لمح التعدي¹ فأبقيت بسببه على الضم. والمتعدي حقيقة هو ما كان قابلاً للمفعول وليس ما اقترن به ملفوظاً، فالفعل "أعطى" مثلاً من قوله تعالى في سورة الليل الآية 5: "فأما من أعطى واتقى" فعلٌ متعدٍ إلى اثنين مقدرين ولا يمكن اعتباره لازماً، وعلى هذا يمكننا أن نعتبر أن اللازم من مضعف "فعل" بفتح العين هو حقيقة ما كسرت عينه في المضارع، وأن المتعدي منه هو ما ضمت عينه فيه مطلقاً² سواء كان من ظاهر التعدي أو من خفيته الذي ظنوه لازماً أو قالوا فيه إنه: "يتعدى ولا يتعدى".

ويمكن تصنيفه - مع تداخله - إلى فئات:

- فئة أولى من ثلاثين مثلاً تُستعمل لازمة تارة ومتعدية تارة بمعنى متقن، ويظهر بوضوح أنها متعدية من جناح التقابل الثاني في مثالي كل واحد منها، ومنه يتبين تعديها أيضاً في الجناح الأول لاتحاد معناها في الاستعمال مع تقدير المفعول أو حذفه لدلالة المعنى عليه كما في: "فأما من أعطى واتقى"، ويستنتج من هذا أن ما اعتبره أهل الصرف شاذاً من ضم عين المضارع فيها ليس شاذاً، وإنما هو ضم قياسي من وجه تعد هو الأصل فيها، بمعنى يوافق معنى استعمالها في حالاتها المشبهة للزوم.

وتضم أمثلة مضموم المضارع مما يتعدى ولا يتعدى باتفاق معني، والأصل فيه التعدي:

- بَقَّ يَبْقُ: لازمه بَقَّ فلانٌ أي كثر كلامه - متعدية بَقَّ العطاء بمعنى أكثره.
- نَكَّ يَنْكُ: نَكَّ أي خَمَقَ كأنه ذاهبُ العقل - نَكَّه النبيذ: أذهب عقله فجعله كالأحمق.
- نَجَّ يَنْجُ: نَجَّ الماء: سال وانصب - نَجَّ فلانٌ الماء: صَيَّه ونَجَّ السحابُ الماء.
- نَلَّ يَنْلُ: نَلَّ القرم: راث أي صبب روثه - نَلَّ فلانٌ التراب: صَيَّه.
- جَلَّ يَجُلُّ: جَلَّ: النقط أمتعته وجمعها ثم جلا واغترب - جَلَّ فلانٌ البعر: النقطة وجمعه.
- جَنَّ يَجُنُّ: جَنَّ الليل: أظلم - جَنَّه الليل: ستره بظلامه.
- خَطَّ يَخُطُّ: خَطَّ: انْضَع وانخفض - خَطَّه: وضعه وخفضه.
- خَفَّ يَخْفُ: خَفَّ القومُ بالشيء: أهدقوا وأحاطوا - خَفَّ به: أحاطه به.

¹ - قال الحسن بن زين في احمراره:

(وفي الصَّحاح البناء الضم فيه على * لمح التعدي لذلك للمح قد نقل)

الحسن بن زين 1417 هـ / 1997 م، ص 40، والحضرمي، 1432 هـ / 2011 م، ص 61، ولفظه: "أشار في الصحاح إلى أن الضم لا يأتي في المضاعف اللازم إلا لملاحظة التعدية".

² انظر عبارة الحضرمي في الهامش السابق.

- خَشَّ يَخْشُ: خَشَّ فلان في الشيء: دخل - خَشَّ متاعه في شيء: أدخله وأخفاه.
 - ذَبَّ يَذُبُّ: ذب عنه: دفع ومنع - ذَبَّ الذباب وغيره: دفعه ومنعه.
 - ذَرَّ يَذَرُّ: ذَرَّت الشمس: طلعت كأنها ذرت شعاعها أي نثرته - ذَرَّ الشيء: نثره.
 - رَشَّ يَرشُّ: رَشَّ المُرْنُ: أتى بالرش كأنه رَشَّ الأرض - رَشَّ فلان المكان: بَلَّه.
 - رَمَّ يَرْمُ: رَمَّ بأنفه: شَمَخَ وتكَبَّر - رَمَّ الرجل البعير: وضع في لفته زماما.
 - سَمَخَ يَسْمَخُ: سَمَخَ الماء: دام صَبْهُ بكثرة - سَمَخَ المطرُ الماء: صَبَّه بكثرة.
 - صَفَّ يَصْفُ: صَفَّ القومُ: انتظموا صفا - صَفَّ فلان القومَ: أقامهم صفًا.
 - طَلَّ يَطْلُ: طَلَّ اللُّدْمُ: ضاع هدرًا بلا ثار - طَلَّ فلان الدَّمُ: تَزَكَّه يَصْبِغُ هدرًا.
 - عَمَّ يَعْمُ: عَمَّ النباتُ: طال ووسع الماشية - عَمَّ الخير والرحمة: شملهم ووسعهم.
 - غَضَّ يَغْضُ: غَضَّ من بصره أو صوته - غَضَّ فلان بصره.
 - غَلَّ يَغْلُ: غَلَّ في الشيء: دخل فيه - غَلَّ الشيء: أدخله في شيء وأخفاه.
 - غَمَّ يَغْمُ: غَمَّ اليومُ: كان ذا غَمٍّ - غَمَّه الأمرُ: أحزنه (لأن الحزن غَمٌّ)
 - قَسَّ يَقْسُ: قَسَّ الناقةُ: تتبعت المرعى وحدها - قَسَّ: فلان الشيء: تتبَّعَه.
 - كَرَّ يَكُرُّ: كر بنفسه: عطف راجعا - كَرَّه: عطفه (يتعدى ولا يتعدى).¹
 - كَمَّ يَكُمُّ: كَمَّ النخلُ: خرجت أكمامه - كَمَّ النخلُ طَلَّعَه: سَتَرَهُ بالجُفِّ.
 - لَطَّ يَلُطُّ: لَطَّت الناقةُ بذنبها: ألصقته بين فخذيها - لَطَّ فلان الشيء بالشيء: ألصقه به.
 - مَتَّ يَمُتُّ: مَتَّ إليه بصلة: مَتَّ بها وتوسل - مَتَّ فلان الشيء: مَدَّه.
 - مَرَّ يَمُرُّ: مَرَّ به (منفق على لزومه) - مَرَّ، مُنِعَ فيه: (تمررون الديار ولم تعوجوا ..)
 - مَنَّ يَمُنُّ: مَنَّ عليه: أنعم - مَنَّ عليه النعمة: ذكرها.
 - نَصَّ يَنْصُ: نَصَّ على الشيء: عَيَّنه وحَدَّه - نَصَّ الحديث: رفعه وأسندَه إلى صاحبه.
 - هَبَّ يَهْبُ: هَبَّ من النوم: تحرك ونهض - هَبَّتْ الرياحُ الأشجارَ الساكنة: حرَّكتها.
 - هَمَّ يَهْمُ: هَمَّ الرجلُ بالأمر - هَمَّه الأمرُ.
- فلة ثانية من أربعة عشر فعلا تُستعمل لازمة بمعنى ومتعدية بمعنى آخر يختلف قليلا عن مقابله، فهو إذا وجه تعدَّ هو الأصل سرى منه تأثير إلى وجه اللزوم بسبب اتحاد اللفظ وتقارب المعنى فاستحسن توحيدهما في ضم عين المضارع.
- أَدَّ يُوَدُّ: أَدَّ في الأرض: ذهب، أَدَّ فلان الحبل: مَدَّه.

¹ ابن منظور، (كُرَّ).

- أُمُّ يَوْمٍ: أُمْتُ الْمَرْأَةِ: صَارَتْ أُمًّا، أُمُّهُ: قَصْدُهُ، وَأُمُّهُمْ: صَارَ إِمَامًا لَهُمْ
- حَصَصَ يَخْصُصُ: خَصَّ الْعَيْرَ: صَنَعَ بِأُذُنَيْهِ وَمَصَعَ بِذَنْبِهِ، خَصَّ الْجَلِيدُ النَّبْتَ: أَحْرَقَهُ.
- سَجَّ يَسْجُجُ: سَجَّ مَا يَجِيءُ مِنْ بَطْنِهِ: رَقٌّ، سَجَّ فَلَانٌ الْحَائِطَ: طَلَاهُ بِالْعَطِينِ.
- شَدَّ يَشْدُو: شَدَّ الرَّجُلُ: عَدَا، شَدَّ فَلَانٌ الْحَبْلَ: عَقَدَهُ وَأَوَثَقَهُ.
- شَقَّ يَشْقُ: شَقَّ عَلَيْهِ الْأَمْرَ: صَعِبَ وَثَقُلَ، شَقَّه: صَدَعَهُ وَفَرَّقَهُ.
- شَكَّ يَشْكُ: شَكَّ فِي الْأَمْرِ: ارْتَابَ وَتَرَدَّدَ، شَكَّه بِالرَّمْحِ: طَعَنَهُ وَخَرَّقَهُ.
- ضَمَّ يَضُمُّ: ضَمَّ: طَافَ بِاللَّيْلِ، ضَمَّهُمْ: أَطْعَمَهُمْ شَيْئًا قَلِيلًا.
- ضَمَّ يَضُمُّ: ضَمَّ الْيَوْمَ: امْتَدَّ خَرَدُهُ، عَمَّه عَلَيْهِ: غَطَّاهُ، وَعَمَّه لَهُ: فُسِّرَ.
- ضَمَّ يَضُمُّ: ضَمَّ: ضَمَّ: نَزَعَ خَاتَمَهُ.
- قَشَّ يَقْشُ: قَشَّ الْقَوْمُ: صَلَحَتْ حَالُهُمْ وَحَسُنَتْ بَعْدَ هَزَالٍ، قَشَّ فَلَانٌ الشَّيْءَ: جَمَعَهُ.
- كَفَّ يَكْفُ: كَفَّ الرَّجُلُ: عَمِيَ، كَفَّه: دَفَعَهُ وَصَرَفَهُ.
- مَلَّ يَمْلُ: مَلَّ السَّفَرُ: طَالَ، مَلَّه: شَوَاهُ فِي الْمَلَّةِ أَوْ الْجَمْرِ.
- فِتَّةٌ ثَالِثَةٌ مِنْ ثَلَاثَةِ أَمْتَلَةٍ فَقَطْ لَازِمَةٌ لَا تُعَدِّي فِيهَا، وَلَا يُمْكِنُ اعْتِبَارُ ضَمِّ مُضَارِعِهَا إِلَّا شَاذًا،
- لَكِنْ فِيهِ مَعَ الضَّمِّ وَجْهٌ كَسَرَ عَلَى الْقِيَاسِ يَنْبَغِي الِاسْتِغْنَاءُ بِهِ وَالْغَاءُ وَجْهٌ ضَمَّهُ.
- أَجَّ يَاجُ: أَسْرَعَ فِي سِيرِهِ - أَجَّ الرَّجُلُ يَنْجُ: بِمَعْنَى صَوَّتَ.
- أَخَّ يُوخُّ: سَعَلَ أَوْ تَلَخَّخَ - وَأَخَّ الْقَوْمُ يَنْحَوْنَ: سَمِعَ لَهُمْ خَفِيفٌ.
- حَبَّ يَحْبُّ الْفَرَسَ: سَارَ سِيرَ الْخَيْبِ - حَبَّ الْبَحْرُ بِالْقَوْمِ يَحْبُّ: هَاجَ وَالتَوَتْ أُمُوجُهُ.
- فِتَّةٌ رَابِعَةٌ مِنْ مِثَالٍ وَاحِدٍ لَازِمٌ فَقَطْ مَضْمُومُ الْمُضَارِعِ شَدُودًا بِدُونِ وَجْهِ كَسَرَ.
- سَخَّ يَسْخُ: سَخَّتِ الْجَرَادَةُ: غَرَزَتْ ذَنْبُهَا فِي الْأَرْضِ لَتَبْيُضَ.
- فِي جَوَالِبِ جَدِيدَةٍ لِلضَّمِّ وَالْكَسْرِ فِي عَيْنِ الْمُضَارِعِ مِنْ "فَعَلَ" بِالْفَتْحِ:

يُسْتَنْتَجَ مِنْ تَأْسِيسِ عِلْمَاءِ الصَّرْفِ قَاعِدَةٌ فَتَحَ الْعَيْنَ مِنْ مُضَارِعِ فَعَلَ بِالْفَتْحِ عَلَى أَسَاسِ جَالِبٍ مِنْ حَلْقِيَةِ الْعَيْنِ أَوْ اللَّامِ أَنَّ أَحْرَفًا أُخْرَى كَأَحْرَفِ الْإِطْبَاقِ، وَالْأَحْرَفِ الشَّفْهِيةِ، وَأَحْرَفٍ أُخْرَى يَجْمَعُهَا قَوْلُنَا: (جَزْ لِنُدْرِسْ)، يُمْكِنُ أَنْ تَوْسِسَ بِوُقُوعِ اثْنَيْنِ مِنْهَا فِي مَوْضِعِ الْعَيْنِ وَاللَّامِ مِنْ فَعَلَ بِالْفَتْحِ قَاعِدَةٌ لَجَالِبِي ضَمٍّ وَكَسْرٍ فِيهِ عَلَى نَحْوِ مَا تَبَيَّنَ الْأَمْتَلَةُ لَاحِقًا، لِنَتَضَافَ هَذِهِ الْقَاعِدَةُ إِلَى قَاعِدَةِ جَالِبِ الْفَتْحِ مِنَ الْحَلْقِيِّ وَتُكْمَلُهَا.

وَإِذَا أُمْكِنَ وَصْفُ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ بِأَنَّهَا مَعْقَدَةٌ لِتَرْكِيبِهَا مِنْ حُرُوفٍ عَدَّةٍ، مَقَارَنَةً بِالْبَسَاطَةِ فِي قَاعِدَةِ الْفَتْحِ لِلْحَلْقِيِّ الْمُنْبَنِيَةِ عَلَى سِتَّةِ أَحْرَفٍ، فَإِنَّهُمَا قَدْ يُمْكِنُ اعْتِبَارُهُمَا مُتَقَارِبَتَيْنِ مِنْ كَوْنِهِمَا مَعَا

متركزين على موضع العين واللام دون الفاء، وكون الأولى بأحرفها الستة قد أسست لبناء قاعدة في حالة واحدة هي الفتح، وكون الثانية تؤسس لبناء قاعدة في حالتين هما الضم والكسر، فلذلك احتاجت إلى حروف أكثر، بمعنى أن الثانية تضاعف الأولى (حالتان في مقابل حالة واحدة وأربعة عشر حرفاً في مقابل ستة أحرف).

وبالاستقراء الحصري للأفعال المستخدمة الجارية على اللسان بين الناس والمخبوءة في طبقات المعاجم، وبمراعاة خصائص التناظر وعلمها تتبين حدود الحروف القابلة لأن تقع فاء لفعل بالفتح مع وقوع أي حرفين من الأربعة عشر المذكورة عيناً ولاماً له على النحو المذكور. ولتوضيح مثال من ذلك يمكن أخذ فعل "صنر" الذي شاع له ضم عين المضارع على سبيل السماع، فسنجد أن عينه حرف إطباق هو الصاد، وأن لامه حرف بيني هو الراء، فلو افترضنا فعلاً يتفق معه في عينه ولامه ويختلف عنه في فائه لوجدنا له أمثلة بحروف تقبل أن تحل محله فائه بلا تناظر تنتج عنها أفعال مفتوحة العين ماضياً مثل: (حصنر - قصنر بصنر بمعنى قطع - مصنر بمعنى حلب)، ولكن حروفاً كثيرة لا تقبل الفائية فيه بسبب التناظر منها مثلاً: (الناء، الثاء، الجيم، الدال، الذال، الراء، الزاي، السين، الشين، الصاد، الضاد، الطاء، الظاء، الغين، الفاء، الكاف، اللام). ومحل الكاف والنون من "كظم" و"نظم" مثلاً لا يمكن أن يحل فيه إلا العين، لكن الفعل به يكون من "فعل" بالضم (عظم).

وعلى هذا الأسس تنتهي قاعدة جوالب الضم والكسر في عين مضارع فعل بالفتح على النحو الآتي:

- في جوالب الضم:

- في الأفعال التي تكون عينها حرف إطباق ولامها راء يوجد:

- ستة عشر فعلاً بضم العين في المضارع هي:

حصنر يحصنر، قصنر يقصنر، نصنر ينصنر، بصنر (قطع) يبصنر، مصنر (حلب) يمصنر، حصنر يحصنر، نصنر ينصنر، خطنر يخطنر، سطنر يسطنر، شطنر يشطنر، قطنر يقطنر، صطنر (سطنر) يصطنر، مطنر يمطنر، نطنر الزرع (حفظه) ينطره،¹ حطنر يحطنر، نطنر ينطنر.

- فعلان فيهما وجهان: وجه ضم يوافق الستة عشر المذكورة، ووجه كسر يخالفها هما:

أطنر يأطنر ويأطر، فطنر يفطنر ويفطر.

- ثلاثة أفعال فيها الكسر فقط هي:

أصنر (عطف) يأصنر، عصنر يعصنر، هصنر يهصنر.

¹ ابن منظور، (نظر).

في الأفعال التي تكون عينها حرف إطباق ولامها لا ما يوجد:

- ثلاثة عشر فعلا يضم العين في المضارع هي:

حصل يحصل، خصن يخصن، عصن (عوج) يعصن، مصن (مال) يمصن، نصل السهم (أثبته في نصله) ينصله،¹ عضن يعضن، فضل يفضن، نضل (غلب) ينضل، بطل يبطل، رطل (وزن) يרטل، نطل (عصر) ينطل، مطل يمطل، عطل (ركب) يعطل.

- أربعة بالوجهين هي:

فصل يفصل، سطل (أسكر) يسطل ويسطل، قطل (قطع) يقطل ويقطل، حطل يحطل ويحطل.

- فعلان بكسر العين هما:

فصل (قطع) يقصل، مطل بهطل.

- في الأفعال التي تكون عينها جيما ولامها حرفا شفويا يوجد:

- ستة عشر فعلا يضم العين في المضارع، هي:

حجب يحجب، رجب (رمى) يرجب، شجب يشجب، رجب يرجف، سجب البيت (أرعى سجفه) يسجفه، لجف (ضرب) يلجف، نجف (برى) ينجف، حجم يحجم، دجم (أظلم) يدجم، رجم يرجم، زجم (نيس) يزجم، سجم يسجم، عجم يعجم، لجم (خاط) يلجم، نجم ينجم، هجم يهجم.

- فعلان بالكسر هما:

أجم النهار (خر) يأجم، بجم (سكت) يبجم.²

- في الأفعال التي تكون عينها سينا أو تاء ولامها باء يوجد:

- ثمانية أفعال يضم العين في المضارع، هي:

حسب يحسب، رتب يرتب، نسب ينسب، رتب يرتب، قتب (أطعم) يفتب، كتب يكتب، ثتب (لصق) يثتب،³ نثب (نثأ) ينثب.

- فعل واحد بالوجهين هو: عتب يعتب ويعتب.

- فعل واحد بالكسر هو: كمتب يكتتب.

- في جوالب الكسر:

- في الأفعال التي تكون عينها حرف إطباق ولامها حرفا شفويا يوجد:

¹ ابن منظور، (نصل).

² ابن منظور، (بجم).

³ ابن منظور، (ثتب).

- تسعة وثلاثون فعلا بكسر عين المضارع هي:

خَصَبَ يَخْصِبُ، شَصَبَ (سَلَخَ) يَشْصِبُ، عَصَبَ يَعْصِبُ، غَصَبَ يَغْصِبُ، قَصَبَ (قَطَعَ) يَقْصِبُ، نَصَبَ يَنْصِبُ، حَصَبَ النَّازِ يَحْصِبُهَا، خَضَبَ يَخْضِبُ، عَضَبَ (ضَرَبَ) يَعْضِبُ، قَضَبَ يَقْضِبُ، هَضَبَ (بَلَ) يَهْضِبُ، حَطَبَ يَحْطِبُ، قَطَبَ يَقْطِبُ، عَطَبَ الطَّائِرُ يَعْطِبُ (حَرَّكَ زِمَكَاةً)، خَصَمَ يَخْصِمُ، عَصَمَ يَعْصِمُ، فَصَمَ يَفْصِمُ، قَصَمَ يَقْصِمُ، كَصَمَ (أَدْبَرَ) يَكْصِمُ، خَضَمَ (قَطَعَ) يَخْضِمُ، رَضَمَ اللَّيِّتَ يَرْضِمُهُ (بَنَاهُ بِالْحَجَارَةِ)، قَضَمَ يَقْضِمُ، لَضَمَ (عَلَفَ) يَلْضِمُ، هَضَمَ يَهْضِمُ، حَطَمَ يَحْطِمُ، خَطَمَ يَخْطِمُ، فَطَمَ يَقْطِمُ، قَطَمَ (أَشْتَهَى) يَقْطِمُ، لَطَمَ يَلْطِمُ، كَطَمَ يَكْطِمُ، نَطَمَ يَنْطِمُ، خَصَفَ يَخْصِفُ، عَصَفَ يَعْصِفُ، قَصَفَ يَقْصِفُ، خَصَفَ (ضَرَطَ) يَخْصِفُ، رَصَفَ (شَوَى) يَرْضِفُ، غَصَفَ (لَوَى) يَغْصِفُ، عَطَفَ يَعْطِفُ، قَطَفَ يَقْطِفُ.

- ثلاثة بالوجهين هي:

حَصَبَ يَحْصِبُ وَيَحْصُبُ، نَصَفَ يَنْصِفُ وَيَنْصُفُ، نَطَفَ يَنْطِفُ وَيَنْطُفُ.

- ستة بالضم وحده هي:

نَضَبَ يَنْضُبُ، خَطَبَ يَخْطُبُ، شَطَبَ يَشْطُبُ، رَطَمَ يَرْطِمُهُ (أَوْقَعَهُ فِي الْوَحْلِ)، رَصَفَ يَرْضُفُ، لَطَفَ يَلْطُفُ.

- في الأفعال التي تكون عينها زايًا أو سينًا ولامها ميمًا أو فاء يوجد:

- اثنان وعشرون فعلا بكسر عين المضارع هي:

أَزَمَ يَأْزِمُ، جَزَمَ يَجْزِمُ، حَزَمَ يَحْزِمُ، خَزَمَ يَخْزِمُ، عَزَمَ يَعْزِمُ، قَزَمَ (عَابَ) يَقْزِمُ، هَزَمَ يَهْزِمُ، بَسَمَ يَبْسِمُ، حَنَمَ يَحْنِمُ، عَسَمَ (طَمَعَ) يَعْصِمُ، قَسَمَ يَقْصِمُ، نَسَمَ يَنْسِمُ، خَزَفَ يَخْزِفُ (حَرَكَهَا فِي الْمَشْيِ) يَخْزِفُ، رَزَفَ (أَسْرَعَ) يَرْزِفُ، عَزَفَ يَعْزِفُ، نَزَفَ يَنْزِفُ، هَزَفَهُ الرِّيحُ تَهْزِفُهُ (اسْتَخَفَّتْهُ)، حَسَفَ التَّمَرُ يَحْصِفُهُ (نَقَاهُ مِنَ الْحُسَافَةِ)، خَسَفَ يَخْصِفُ، عَسَفَ يَعْصِفُ، كَسَفَ يَكْصِفُ، نَسَفَ يَنْسِفُ.

- اثنان بالوجهين هما: رَسَمَ يَرْسِمُ وَيَرْسُمُ، رَسَفَ يَرْضُفُ وَيَرْضُفُ.

- اثنان بالضم وحده هما: رَزَمَ يَرْزُمُ، جَزَفَ يَجْزُفُ.

- في الأفعال التي تكون عينها باء ولامها زايًا أو سينًا:

- أحد عشر فعلا بكسر عين المضارع هي:

أَبَزَ (وَتَبَ وَيَغَى) يَأْبِزُ، خَبَزَ يَخْبِزُ، ضَبَزَ (الْحَظُّ) يَضْبِزُ، نَبَزَ يَنْبِزُ، هَبَزَ (مَاتَ) يَهْبِزُ، حَبَسَ

يَحْبِسُ، عَبَسَ يَعْبِسُ، قَبَسَ يَقْبِسُ، كَبَسَ يَكْبِسُ، لَبَسَ يَلْبِسُ، نَبَسَ يَنْبِسُ.

- فعلان بالضم هما: حَبَسَ (غَنِمَ - ظَلَمَ) يَحْبُسُ،¹ غَبَسَ (أَظْلَمَ) يَغْبِسُ.

¹ ابن منظور، (حَبَسَ).

- في الأفعال التي تكون عينها تاء أو دالا أو راء ولامها فاء أو ميما:

- ستة وعشرون فعلا بكسر عين المضارع هي:

عَتَفَ (نَتَفَ) يَعْتَفُ، كَتَفَ يَكْتَفُ، نَتَفَ يَنْتَفِ، هَتَفَ يَهْتَفِ، جَدَفَ يَجْدِفُ، خَدَفَ (أَسْرَعَ) يَخْدِفُ، سَدَفَ يَسْدِفُ، شَدَفَ (قَطَعَ) يَشْدِفُ، صَدَفَ يَصْدِفُ، نَدَفَ الْقَطَنَ يَنْدِفُهُ، عَدَفَ (قَالَ أَكَلَهُ) يَعْدِفُ، أَدَمَ الْخَبَرَ يَأْدِمُهُ، حَذَمَ (أَشْعَلَ) يَحْذِمُ، رَدَمَ يَرْدِمُ، صَدَمَ يَصْدِمُ، فَدَمَ الْإِبْرِيْقَ يَفْدِمُهُ (وَضَعَ عَلَى فَمِهِ الْفِدَامَ وَهُوَ خُرْقَةٌ لِلتَّصْفِيَةِ)، لَذَمَ (لَطَمَ) يَلْذِمُ، هَذَمَ يَهْذِمُ، حَزَفَ يَحْزِفُ، نَزَفَ يَنْزِفُ، صَزَفَ يَصْرِفُ، طَزَفَ يَطْرِفُ، عَزَفَ يَعْرِفُ، غَزَفَ يَغْرِفُ، قَزَفَ يَقْرِفُ، هَزَفَ (أَطْرَفَ) يَهْرِفُ.

- ثلاثة أفعال بالوجهين هي: هَذَفَ يَهْدِفُ وَيَهْذِفُ، خَذَمَ يَخْدِمُ وَيَخْذِمُ، كَتَمَ يَكْتُمُ وَيَكْتُمُ.

- فعلان بالضم وحده هما: جَرَفَ يَجْرِفُ، عَدَفَ (أَكْثَرَ الْعَطَاءَ) يَغْدِفُ.

- في الأفعال التي تكون عينها زايًا ولامها لامًا:

- ثمانية أفعال بكسر عين المضارع هي:

أَزَلَ (وَقَعَ فِي ضَيْقٍ) يَأْزِلُ، جَزَلَ (قَطَعَ) يَجْزِلُ، خَزَلَ يَخْزِلُ، عَزَلَ يَعْزِلُ، غَزَلَ يَغْزِلُ، قَزَلَ (وَثَبَ فِي مَشْيِهِ) يَقْزِلُ، نَزَلَ يَنْزِلُ، هَزَلَ يَهْزِلُ.

- فعل واحد بالضم هو: بَزَلَ (نَقَبَ) يَبْزِلُ.

- في الأفعال التي تكون عينها فاء ولامها راء:

- تسعة أفعال بكسر عين المضارع هي:

حَفَرَ يَحْفِرُ، زَفَرَ يَزْفِرُ، صَفَرَ يَصْفِرُ، ضَفَرَ يَضْفِرُ، طَفَرَ (وَثَبَ) يَطْفِرُ، ظَفَرَ (أَنْشَبَ ظُفْرَهُ) يَظْفِرُ، عَفَرَ (مَرَّعَ فِي التَّرَابِ) يَعْفِرُ، غَفَرَ يَغْفِرُ، نَفَرَ (لِلْحَرْبِ) يَنْفِرُ.

- فعل واحد بالوجهين هو: خَفَرَ يَخْفِرُ وَيَخْفُرُ.

- ثلاثة أفعال بالضم: سَفَرَ (مَنْ الْمَفْجُورُ أَوْ الْمَفْرُ) يَسْفِرُ، قَفَرَ الْأَثَرَ يَقْفَرُهُ، كَفَرَ يَكْفُرُ.

- يمكن من أمثلة هذه الأفعال المسوقة بمتابع وعددها مائتان وتسعة أفعال (209) استنتاج ما يلي:

- أن 168 فعلا منها وافقت القياس يحكم ما ذكر من تأثير الجوالب فيها، و 17 فعلا جاءت

بوجهين أحدهما يوافق القياس المذكور والآخر يغلب فيه السماع أو الشذوذ، و 24 فعلا

جاءت بوجه مخالف للقياس، فهي إذا مسموعة أو شاذة.

- أن الحصر ممكن تقريبا في هذا المجال لوجود حروف كثيرة تتناثر إذا ما جعلت في

موضع الفاء من كل ما يفترض من بناء فعل مفتوح العين تكون عينه ولامه حرفين

من أحرف الإطباق أو الأحرف الثغنية أو أحرف "جز لكرس"، على النحو المفصل في النقاط السابقة.

- أن الحروف القابلة - بلا تنافر - لأن تكون فاء لما عينه ولامه حرفان من هذه الحروف المذكورة ممكنة الحصر تقريبا باستقراء ينقصها ما ينتفع احتمالاتها، فيما يمكن افتراضه من أفعال محذوفة الفاء مثلا:

من نوع: (؟ صر) (؟ ضر) (؟ طر) (؟ ظر)، (؟ صل) (؟ ضل) (؟ طل) (؟ ظل)، (؟ جف) (؟ جم)، فستبين منه القابلية أو عديمها لكل حرف يفترض وقوعه فاء فيها، ويحصل من ذلك جالب للضم قياسا.

- من نوع: (؟ صب) (؟ ضب) (؟ طب) (؟ ظب)، (؟ صم) (؟ ضم) (؟ طم) (؟ ظم)، (؟ صف) (؟ ضف) (؟ طف) (؟ ظف)، (؟ زم) (؟ سم)، (؟ رف) (؟ سف)، وسينضح الممكن وقوعه فاء من الحروف، ويحصل من ذلك جالب للكسر.

خاتمة:

ختاما يمكن أن نستنتج مما أسلفنا ذكره - بتغاض عما به من هنات تكرير لتذكير - أنه بقدر ما هو متضح في الثوابت المسلم بها من كون اللغة العربية بطبيعتها ذات قابلية مرنة للتجدد والتطور وكانت توضع فيها القواعد على أساس الاكتفاء بما يحصل في الاستقراء من كثرة وشيوع، فإن باب التأمل والاستقراء والاستنتاج فيها لا يزال مفتوحا ذا قابلية لمزيد من توسيع تلك القواعد عموما وقواعد الصرف منها خصوصا، كأن يقود خيط الحلقي عند القدماء على سبيل المثال بعض المتأخرين إلى مباحث تصنيف جديدة في صرف الكلمة العربية بما يعزز من سلطان القياس المنضبط ويمدد من دائرته على حساب ما كان يعرف بمجال الشذوذ والسماع.

المصادر والمراجع:

ابن منظور، لسان العرب، بدون تاريخ، دار صادر، بيروت.
الحسن بن زين، 1417هـ/ 1997م، الطرة - شرح لامية الأفعال لابن مالك، تحرير وتنسيق: عبد الرؤوف علي، طبعة دبي.
الحضرمي، 1432هـ/ 2011م، الشرح الكبير على لامية الأفعال، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
السجل ماسي، 1328هـ، مفتاح الأفعال ومزيل الإشكال عما تضمنه مبلغ الأمل من تصريف الأفعال، الطبعة الحجرية المغربية.

الإطار القالبي والحسانية

يسلم ولد إميح

مدرسة الدكتوراه: النص والمناهج

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة نواكشوط العصرية

مخلص:

تعتبر القالبية نظرية جديدة، أخذت مكانتها في قلب النظرية التوليدية التحويلية، وتعنى القالبية بوصف وتفسير الأنماط اللغوية، وقد كانت مميزات اللهجة الحسانية وخصوصيتها التركيبية والدلالية هي الداعي إلى اختيار المنهج القالبي لدراستها؛ حيث تناولنا في هذه الدراسة المختصرة القوالب الصوتية، والتركيبية، والمعجمية، والدلالة التأليفية. فالحسانية تملك مميزات صوتية وظيفية بارزة نلتزمها في صفات الحروف؛ حيث يتغير المعنى في الكلمة عند النطق بأحد حروفه بصفات مختلفة، وكذلك باقي القوالب لكل منها ما يميزه.

الكلمات المفتاح: القالبية، الحسانية.

مقدمة:

1.1 . يعرف ابن منظور القالب بأنه: << الشيء الذي تفرغ فيه الجواهر، ليكون مثالا لما يصاغ منها>>¹، أي أنه إطار يوضع فيه الشيء، من هنا جاء استعمال هذه الكلمة كمصطلح يشي بالتعددية التأليفية، والنسقية اللغوية. ويرجع الهدف من هذه النظرية المجددة إلى عدم الاكتفاء على الثنائية اللغوية، وقد برزت هذه الرؤية لدى المدرسة التوليدية التحويلية كردة فعل على الثنائية البنيوية السوسيرية والنظرية الآلية السلوكية البلومفيلدية، ولم تعد المقاربات مجرد بحث بين دال ومثلول أو بين مثير واستجابة، وإنما امتدت إلى ما هو ذهني وأشركت المتكلم - المستمع، وأصبحت متعددة الجوانب، تدرس مختلف جوانب اللغات النحوية منها، والدلالية أو القالبية، أو هي ذلك الجهاز المتعدد الأوجه الذي يمكن استعماله لوصف وتفسير البنيات اللغوية.

2.1. ونحن في هذا المقال نحاول البحث عن قالب منهجي لدراسة الحسانية سعيا للإجابة على بعض القضايا والأسئلة التي من بينها:

هل يمكن أن تكون القالبية من وجهة النظر التوليدية إطارا لدراسة الحسانية؟

ما الأبنية اللغوية التي تمكن من وصفها وصفا علميا؟

هل تمكن من الكشف عن خصوصيات الحسانية؟

¹ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، مج 1، ص: 44

العرض:

1.1. يقول أحمد المتوكل >> نفترض القالبية - صوما - أمرين أن يستقل كل قالب عن القوالب الأخرى، من حيث موضوعه ومن حيث إوالياته (مبادئه وقواعده) وأن يظل -في الوقت نفسه، مفتوحاً على تلك القوالب؛ بحيث يتفاعل معها في وصف ظواهر معينة. إلا أن هذا التفاعل لا يحصل بطريقة آلية، كما أنه لا يتم بنفس الطريقة بالنسبة لجميع القوالب>>¹.

1.2. فالقالبية أو القالبية (Modularity) مصطلح يتعلق بتعدد القوالب، وتفاعلها في النظرية اللغوية، وقد مثل هذا تصوراً جديداً وتطوراً بارزاً في دراسات العلوم الإنسانية عامة، وفي الدراسات اللسانية على وجه التحديد. وقد خرج الرواد في هذا المجال من رحم المدرسة التوليدية.

2.2. ويرى القاسي القهري أن القالبية - كطريقة، وكلنساق مختلفة من القواعد - يلجأ إليها لوصف الظاهرة اللغوية؛ حيث يقول: >> فوصف ظاهرة لغوية يقتضي أحياناً اللجوء إلى أنساق مختلفة من القواعد، تضبطها مبادئ مختلفة وبسيطة، فيما يبدو، ولكن الواصف يحتاجها مجتمعة. هذا الاتجاه في تصور العلاقة بين مكونات النظرية والطريقة التي تعمل بها دعي بالقالبية (modularity)>>². وتتفاعل أثناء الإنجاز اللغوي - مجموعة القوالب التالية: القالب الصوتي الوظيفي؛ والقالب التركيبي؛ والقالب المعجمي، والقالب الدلالي التأليفي.

3.2. سنحاول الاستفادة من وجهة النظر القالبية في دراسة بعض الأنساق والبنى اللغوية الحسانية، ويتمثل ذلك في دراسة بعض الظواهر اللغوية التي يمكن رصدها في هذه اللهجة. فأين يتجلى سلوك هذه الأنساق القالبية في الحسانية؟

أولاً: القالب الصوتي الوظيفي:

2. 4. يبرز هذا الجانب على مستوى الصفات الصوتية للحروف، مثل صفات: التخفيف، والترقيق. لننظر الأمثلة التالية:

1. محمد بَر بوة (براء مفخمة)؛ أي أطاعه؛
2. محمد بَر لمن اليهود (براء مرققة)؛ أي ابتعد عنهم، وتبرأ؛
3. محمد باز الوالد (راء مفخمة)؛ أي مطيع لوالده؛
4. محمد باز من لعد (براء مرققة)؛ أي مبتعد عنه؛
5. سيد قر فم أجد (براء مرققة)؛ أي فتح فمه، وكشف عن أسنانه؛
6. سيد قر لمن أسبغ (براء مفخمة)؛ أي هرب؛

¹. المتوكل، أحمد، 1995م، ص 24

². القاسي القهري، عبد القادر، 1993، ص 50

7- سيد فاز فَمَ الجِدِّ (براء مرفقة)؛ أي فاتح فم الجدي، وكاشف عن أسنانه؛

8. سيد فاز امْن استَبَح (براء مخففة)؛ أي هارب عن الأسد.

5.2. لقد طال التغير مستوى الصفات الصوتية في هذه الأمثلة؛ نجلي ذلك في تخفيف، ترقيق حرف الراء، وتولد عن التغيرات في الصفات الصوتية إحالة الكلمة إلى حقول دلالية مغايرة.

ثانياً: القالب النحوي التركيبي:

2. 6. تحكم عناصر الجملة علاقات تركيبية على مستوى البنية السطحية أو الشكل الخاص الذي يصف الشكل الصوتي للكلمة والجملة. وتتولى البنية العميقة وهي الأساس الذهني المجرد لمعنى معين. التأويل الدلالي للجملة، والوسيط الذي يحدد العلاقة بين البنيتين، يسمى التحويل للنحوي. يقول الفاسي الفهري وأما البنية السطحية، فهي ناتجة عن البنية العميقة بانطباق القاعدة التحويلية العامة لنقل¹.

2. 7. والهدف من الدراسة النحوية هو بناء نظام من القوانين والقواعد. والقواعد هي: جهاز يمكن أن يولد كل الجمل النحوية ويقدم أوصافاً تركيبية بنوية لكل الجمل المركبة. وتعني القواعد - لأي لغة - القدرة على وصف قابلية المتكلم - المستمع المثالي الذهنية على إنتاج، وفهم الجمل. وعلى النحو الكفاء أن يجيب على الأسئلة التالية: ما اللغة؟ كيف تستعمل الجمل؟ وكيف نفهم؟

2. 8. فاللغة - حسب الطرح التشومسكي - عملية ذهنية فعالة تتصف بالقدرة والإبداع وتتكون من مجموعة محدودة أو غير محدودة من الجمل المحدودة في طولها وتتألف كل جملة من مجموعة من العناصر التي ينبغي أن تخضع لقاعدة الملاءمة بين سماتها².

2. 9. كما <أن النحو ينبغي أن يربط البنية العميقة ببنية السطح، والبنية العميقة تمثل العملية العقلية أو الناحية الإدراكية في اللغة conceptual structures. ودراسة هذه البنية تقتضي فهم العلاقات لا باعتبارها وظائف على المستوى التركيبي، ولكن باعتبارها علاقات للتأثير والتأثير>³. فالوظيفة النحوية وظيفة شكلية على مستوى البنية السطحية وتفاعلية دلالية على مستوى العمق؛ يتبين ذلك في المقولات النحوية (اسم، فعل، وفاعل، ومفعول، صفة، حرف ..) المثبتة في النظرية التوليدية.

¹ - الفاسي الفهري، عبد القادر، 1990، ص 22

² - زكريا، ميشال، 1986، ص 10

³ - القراجي، عبده، 1979، ص 147، 148

2. 10. وفي دراستنا للقلب النحوي في اللهجة الحسانية سنرى أن سلوك الفعل وبعض العوامل الأخرى يهيمن على التركيب النحوي، كما أن بعض العناصر يخصص بعضها. لنأمل الأمثلة الآتية:

أ - 1- الراجل انتكلم

2- الثور اجبد الدلو

3- احمد جَبْدُ الثَّوْرُ الدُّلُو

4- الراجل كَلَمَ لَمْرَه

ب - الْخَيْفَه اكْبِيرَه

ج - خَيْفَتِ الرَّاجِلُ

د- الْمَفَ الحاس

2. 11. تبدأ جميع هذه التراكيب بمركب اسمي (الراجل، الثور، أحمد، الرجل، الخيمة، الم، ف)، ويمثل كل مركب من هذه المركبات الاسمية مسندا إليه فاعلا، بينما أتى المسند إليه لاحقا في التركيب 6، وكان موقع الفاعل في المقدمة. وجاءت المركبات الفعلية في التراكيب (أ- 1 و 2 و 3 و 4). أما في التركيب (ب)، فكان المركب الثاني مركبا وصفيا = (أكبيره)؛ وفي التركيب (ج) مركبا إضافيا، وفي (د) مركبا حرفيا، وهذه مركبات يمثل كل منها مسندا يملك هيمنة تحكمية على العناصر الأخرى، ويمثل بقية المركبات في (أ- 2 و 3 و 4) مفعولات للأفعال السابقة عليها.

2. 12. والأفعال في التركيب منها ما يكتفي بفاعله، كما في (أ)، ومنها ما ينتقي مفعولا واحدا في (أ2 و 4)؛ ومنها ما يطلب مفعولين كما في (أ3).

والفعلان في (أ1 و 2) أصليان. أما المفعولان في (أ3 و 4)، فمتحولان عن (أ1 و 2)، وهذا التحول أثر مفعولين وهو تحول صرفي. تركيبيا بالأساس. ويتحكم حرف الجر في (د) في المركب الاسمي بعده.

ثالثا: القلب المعجمي:

2. 13. يتشكل هذا القلب من الوحدات الدلالية الصغرى و تتكون من مورفيم حر و قد يضاف إليه مورفيم آخر تفيد إضافته الدلالة على العدد أو الجنس أو الزمن و من أمثله في الحسانية: كلمة (راجل) التي تحيل على شبكة من المكونات التصورية: (+اسم، +إنسان، +مذكر، +عاقل، - معرف) فهذه السمات تحيل بدورها إلى شخص ما؛

- الراجل = (+اسم، +إنسان، +مذكر، +عاقل، +معرف، + مفرد)؛

- الراجل = (+اسم، +إنسان، +مذكر، +عاقل، +معرف، + مفرد، + متزوج)؛

- وإذا أضفنا مورفيم التشية [= ين] يصير راجلين، الراجلين

الرجال = (+ اسم، + إنسان، + مذكر، + عاقل، + معرف، + جمع) .

لننظر كلمة (الصيد):

الصيد = (+ اسم، + إنسان، + مذكر، + عاقل، + معرف، + مفرد)؛

الصيد = (+ اسم، + إنسان، + مذكر، + عاقل، + معرف، + مفرد، + متزوج)؛

ولننظر كلمة (هو):

هو = (+ اسم، + ضمير، + إنسان، + مذكر، + عاقل، + معرفه)؛

هو = (+ اسم، + ضمير، + إنسان، + مذكر، + عاقل، + معرفه، + مفرد، + متزوج)؛

ولننظر أيضا (هذا):

هذا = (+ اسم إشارة، + معرفة، + مذكر، + مفرد)؛

هذا = (+ اسم إشارة، + إنسان، + عاقل، + مذكر، + معرفة، + مفرد، + متزوج)؛

هو هذا = (+ اسم إشارة، + إنسان، + عاقل، + مذكر، + معرفة، + مفرد، + متزوج) .

ق: تحمل كثير من الكلمات . في الحسانية . شبكات دلالية متعددة.

2 - 14 . ويعتبر القالب المعجمي . في النظرية التوليدية . مكونا أساسيا في النحو، ويتكون من مجموعة المداخل المعجمية، يقول ميشال زكريا: >> يحتوي كل مدخل منها على سمات تركيبية وصوتية ودلالية<<¹ . تملك الكلمات أو المفردات . في الحسانية . دلالات تختلف أو تتباين أو تتقارب بحسب شبكة كل منها وحقلها الدلالي وتلك الدلالات هي التي تتدخل في بناء علاقة تستوجب تجاور بعض الكلمات إلى جانب بعض وتسوغ انتقاء بعض العناصر لبعض عبر شبكة من المقومات الدلالية . ومن روائز تتعدد الشبكة الدلالية لكثير من المفردات الأمثلة التالية:

انخل:

حلولي = [انخل محمد ف الخيمة] ؛ أي حل قبيها

دعاء = [انخلت اعل مولان] ؛ أي اطلب من الله حمايتي من الشر

ويطال هذا التعدد الدلالي الضمائر وأسماء الإشارة ومن ذلك

الختل :

ضعف الحيلة = [يختل مولان اب لحشيش]؛ أي حيلته أو وسائله ضعيفة.

¹ . زكريا ميشال، 1986، ص 16

رابعاً: الغالب الدلالي التآلفي:

2. 16. يرى شوسكي وتلاميذه: كاتز، وبسطل، وفودور، ودجاكندوف. فيما سمي بتأويل الدلالة التأويلية. أن الدلالة تتأول التركيب؛ أي أن مرتبتها لاحقة عليه، ثم طورت النظريات الدلالية من داخل هذا التيار متأثرة بالمنطق، وكانت النتيجة أن ظهرت نظرية الأدوار المحورية *roles thematiques* تلك النظرية التي طورها دجاكندوف قبل أن يصير من أعلام الاتجاه العرفاني الإدراكي. ومفاد هذه النظرية أن كل عنصر في الجملة يحمل دوراً محورياً واحداً¹، وأن إسناد الأدوار الدلالية يتم في البنية العميقة²، ويسمى ذلك الدور وظيفة دلالية: كوظيفة المنفذ أو وظيفة المستفيد أو وظيفة المحور أو الأداة أو المصدر أو المتأثر أو الهدف إلى غير ذلك من الوظائف المحورية³. ويسمى كروبر، ودجاكندوف أن يكون للموضوع أكثر من دور دلالي كدور المنفذ والمحور في نفس الوقت⁴. ولقد وجه شارل فيلمور نقداً لمركزية التركيب وجاء ببديل سماه نحو الحالة.

2. 17. ثم جاء الطور التوليدي أو التيار التوليدي الثالث والذي على يد رواه ثم قلب المعادلة وصارت الدلالة متبوعة والتركيب تابع، ويرى هؤلاء الأعلام أن البنية العميقة بنية دلالية، وأن الدلالة تولد الجملة. ومن أعلام هذا الاتجاه (بول بوسطل Paul Postal، و جورج لاكوف George Lakoff، وروس J R Ross)⁵ وكانت رؤية هؤلاء ممهدة للمرحلة العرفانية من داخل التوليدية.

2. 18. تتحدد دلالة الفعل من خلال شبكته الدلالية التي تمكنه من انتقاء موضوعاته في البنية الصرف. تركيبية؛ ذلك أن البنية الصرفية لها امتداداتها الدلالية؛ لأنها تنقل الفعل من اللزوم إلى التعدي، ومن الدلالة المعجمية إلى دلالات نفسية يقصدها المتكلم باستعماله لصيغة معينة؛ كما هو الحال عند تصغير الفعل.

2. 19. والنوع التآلفي الثاني يتمثل في ورود عبارات على صيغة معينة لدلالة يعينها بغض النظر عن انسجام وملاءمة المقومات الدلالية الأصلية للمفردات المشكلة لتلك التراكيب. وفي اللهجة الحسانية مظاهر متعددة من القالب الدلالي التآلفي تتجلى في تراكيب لغوية بارزة، ومن ذلك أن نقل النفي إلى آخر التركيب يؤدي إلى لحن الجملة، كما يتبين في تراكيب بعض الأمثال والعبارات، ولفحص هذه الفرضية سندرس الأمثلة التالية:

أ. 1- هو كاس الدشره (بكاف قاهرة)

2. الدشره كاس هو *

3. الدشره هو كاس *

1 - الفاسي القهري عبد القادر، 1999، ص 25

2 - المصدر السابق نفسه، ص 25

3 - انظر غالي محمد، 1987، ص 71 وما بعدها

4 - الفاسي القهري، 1999، ص 38

5 - الفاسي القهري، 1993، ص 70 وما بعدها

ب. 1. ماءً هو ذ. هون ظرك

2. هو ذ. ظرك ماء هون

3. هون هو ذ. ظرك ماء *

20. 2. إن رائز القالب التأليفي لهذه التراكيب كان صحيحاً في: (أ)؛ وفي (ب، 1، ب2)؛ أي في حالتي: تصدر الضمير و تصدر النفي.

ق: مكان النفي، في الحسانية. إما في صدر التركيب أو وسطه.

21. 2. يحيل للمحمول [كاسن] في الجملة الأولى على الشبكة التصورية: (+ماض، +تام، +ستعد). أما في الجملة الثانية فقد حدد الزمن بالظرف [ظرك]؛ أي الآن، والظرف يشير إلى الحاضر التام في الجملة.

ق: يتحدد الزمن بمقولاتي الفعل، والظرف.

22. 2. اللي أخطر ما صاب يسكت¹؛ أي (من حضر الأمور العامة يتعذر عليه السكوت). نقل النفي إلى آخر التركيب يؤدي إلى لحن الجملة. يحيل الموصول [اللي] على مكونات تصورية عامة: (+إنسان، +عقل، بالغ، +مذكر، محدد)؛ ويحيل الفعل [أخطر] على المكونات التصورية التالية: (. ماض، +عادي، + مستمر، تكرار)؛ ويحيل الفعل [صاب] على المكونات التصورية: (. ماض، +مدمج، +عادي، +مستمر، تكرار)؛ ويحيل الفعل [يسكت] على المكونات التصورية الآتية: (. ماض، +مستمر، تكرار)،

فالدلالة التصورية لهذه الأفعال الثلاثة الأخيرة تابعة للفعل السابق عليها، ومحورها أو فاعلها جميعاً، هو: الموصول [اللي]؛ ولذلك يمتنع تغيير ترتيبها إن أريد أن تحتفظ بالدلالة المقصودة من وضع هذا التركيب.

ق: يتضمن الفعل المتصدر لسلسلة الأفعال: أحداث، وأزمنة الأفعال التالية له.

23. 2. وتطبيقاً على البنيات القالبية في الحسانية سندرس الجمل التالية دراسة تحليلية مختصرة:

أ. اللي أخطر ما صاب يسكت.

ب. اللي أخطر من ذراته أجزء².

ج. محمد اشرب لبن.

تتمثل البنية التركيبية في هذه الجمل من:

- مركب اسمي: [اللي] في (أ)، و(ب)؛ و [محمد] في (ج)؛

- مركب فعلي: [أخطر...] في (أ)، و[أخطر...] في (ب)، و [اشرب...] في (ج). وتتألف البنية

الجمالية في هذه الجمل من:

¹ - ولد ابنو موسى، وآخرون، ص 95

² - المصدر السابق نفسه، ص 101

- محور [اللي]، و ثلاث محمولات في الجملة (أ)، هي: [أخطُر، صاب، يَسْكُتْ]؛
- منفذ [اللي]، ومحمولين في الجملة (ب)، هما: [أخطُع، أيجزة]، و [ضحية]؛
- منفذ - [محمد]، ومحمول = [شرب]، وضحية - [البَن].

24. 2. نفرض المحمولات في الجملة الأولى (أ) على منفذها أو محورها أن يكون: (+حي، +إنسان، +عقل، راشد). أما المحمولان في الجملة الثانية (ب) فيفرض أولهما [أخطُع] على المنفذ أن يكون: (+حي، +إنسان، +عقل)، ويفرض على الضحية أن يكون قابلاً للتجزئة، وهو هنا [صدرابه]. وفي الجملة الثالثة (ج) فإن المحمول يفرض على المنفذ أن يكون: (+حي)، ويفرض على الضحية أن يكون: (+سائل)، فإذا كان (سائل) فإن ذلك يجعل الجملة لاحنة دلالياً من منظور لثومسكي خلافاً لتلميذه دجاكندرف.

25. 2. تتكون هذه الجمل من قضايا متعددة؛ حيث تتألف الجملة (أ) من قضيتين، هما: قض: 1: (اللي أخطُر)، وقض: 2: (ما صاب يَسْكُتْ)؛ وكذلك الجملة (ب) تتضمن قضيتين تتمثلان في: قض: 1: (اللي أخطُع صدرابه)، وقض: 2: (أيجزة)؛ وفي الجملة (ج) قضية واحدة تتكون من محمول مالك لموضوع، في هذه القضية أخلق عالماً ممكناً في مكان وزمان معينين. ولكن القضيتين في (أ) غير خاضعتين للتصديق أو التكذيب، وإنما تخضعان لمفهوم العوالم الممكنة الذي يكرس مبدأ الاحتمال، والإمكان والتجربة الذاتية. وهذا الحكم ينطبق على قضيتي الجملة (ب)؛ لأن الأحداث فيهما افتراضية. أما في الجملة (ج) فيمكن إخضاع القضية فيها للتكذيب أو التصديق؛ لكون الجملة - هنا - جملة خبرية.

26. 2. تتضمن الجملة (أ) ثلاث محمولات، تتمثل في الأفعال الثلاثة، كما تتضمن منفذاً واحداً أخذ صفة العمومية، وتحثري أيضاً على قوتين إنجازيتين؛ هما قوة إنجازية حرفية الإبهام في الكلام، وقوة إنجازية مسئلة، هي استحالة الحياض في الاجتماعات العامة.
وكذلك تشمل الجملة (ب) على قوتين إنجازيتين:
- حرفية، تتمثل في قطع الشجرة ثم جرها؛
- مسئلة، وهي: ضرورة إتمام العمل عند البدء فيه.

وفي الجملة (ج) قوة إنجازية حرفية في عالم ممكن، وهي الإخبار عن واقع شرب اللبن.
وبخلاصة الأمر أن اللغوية تصلح إطاراً لدراسة اللهجة الحسانية من ناحيتي التركيب والدلالة، وسلوك المركبات والمحمولات لانتقاء موضوعاتها، وكيف تتفاعل القوالب الصوتية، والمعجمة، والتركيبية، والدلالية الدلالية، كنساق لغوية متعددة في جسم اللهجة الحسانية.

قائمة المراجع والصادر:

- أحمد المنشوكل. (1995). *قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية البنية التحتية أو التمثيل الدلالي التداولي*. الرياض: دار الأمان للنشر والتوزيع.
- عبد القادر الفاسي الفهري. (1993). *اللسانيات و اللغة العربية نماذج تركيبية ودلالية*، الكتاب الأول. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.
- عبد القادر الفاسي الفهري. (1999)، *المعجم العربي نماذج تحليلية جديدة*. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر .
- عبد القادر الفاسي الفهري. (1990). *البناء الموازي نظرية في بناء الكلمة و الجملة* . الدار البيضاء : دار توبقال للنشر الدار البيضاء .
- عبد، الراجحي. (1979). *النحو العربي و الدرس الحديث*. بيروت : دار النهضة العربية للطباعة و النشر .
- محمد بن مكرم ابن منظور. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر.
- محمد غاليم. (1987). *التوليد الدلالي في البلاغة و المعجم*. الدار البيضاء : دار توبقال للنشر.
- موسى ولد ابنو. *الأمثال و الحكم الشعبية الموريتانية: النص الثاني*. نواكشوط : اللجنة الوطنية لجمع و نشر التراث الشعبي و المعهد التربوي الوطني .
- ميشال زكريا. (1986). *الأسس التوليدية و التحليلية، و قواعد اللغة العربية*. بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

أهمية الدخن وزراعته - موريتانيا نموذجا

بشير محمد باريك

مدرسة الدكتوراه: المجال-الأرض-السكان

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة نواكشوط العصرية

ملخص البحث

يهدف البحث إلى تحديد أهمية زراعة الدخن في موريتانيا ضمن مناطق الزراعة المطرية أو البورية، وذلك نظرا لما يوليه العالم من اهتمام بالبنية الغذائية، ودورها في الحماية من الأمراض المتصلة بسوء التغذية. لهذا فإن التوسع في زراعة الدخن يجب أن يقوم على دراسات علمية، نظرا لفوائده الغذائية، ومكانته في موريتانيا كغذاء في الماضي والحاضر، مما دفعنا بالضرورة إلى البحث في كيفية زراعته واستخداماته المتنوعة بموريتانيا.

الكلمات المفتاحية: زراعة . الدخن . محصول . موريتانيا . إنتاج . مساحة . غلة.

مقدمة

لا ينبغي أن يكون التوسع في مساحة الأراضي الزراعية المطرية على أساس اعتباطي أو ارتجالي، وإنما يجب أن يقوم على أساس دراسة علمية، نظرا للفوائد المترتبة على إنتاج الغلة. فمن الأمور التي يجب التأكيد عليها في عملية التخطيط الزراعي معرفة أهمية المحصول، ومساحة الأراضي الزراعية التي يستغلها. ومن ثم تحديد المناطق حسب الولايات. لهذا تأتي أهمية هذا البحث من كون المجال الموريتاني يقع ضمن نطاق الأراضي الشبه جافة والهامشية، وحيث الموارد المائية محدودة باستثناء منطقة حوض نهر السنغال الجنوبية، الشيء الذي يحدث اختلالات متنوعة في التوازنات البيئية، وما ينتج عن ذلك من مظاهر التدهور في القاعدة الموريتانية والبيئة الزراعية. وهذا ما تؤكد زراعة الدخن التي لا تتطلب إلا المحدود من المقدرات المائية. ويعود سبب اختيار المجال موريتاني كنموذج، إلى لقلة الدراسات التي تناولت هذه الغلة، بالإضافة إلى أهمية مناطق الزراعة المطرية، التي تعتمد عليها سلة الحبوب الموريتانية. الأمر الذي يتطلب تحديد المحاصيل الأكثر ملاءمة مع ظروف موريتانيا المناخية، وذلك بغية الوصول

إلى أفضل الطرق لاستثمار أمثل لبيئة المنطقة. كما أن تركيز الأمطار والنشاط الزراعي في الأجزاء الشمالية من النهر، كان السبب في إقتصار الدراسة على الأجزاء (الجنوب) التي يزرع بها الدخن وترك الأجزاء الشمالية لجفافها الشديد.

والمهم أن هذا البحث يهدف البحث إلى إبراز أهمية الدخن ضمن النشاط الزراعي في موريتانيا، وطرق زراعته، وجلب انتباه أصحاب القرار والمجتمع المدني إلى هذا النوع من الزراعة، نظرا لأهمية محصوله في المستقبل بموريتانيا.

ويتطلب الغوص في هذا الموضوع طرح الإشكالية التالية، والتي ستمثل الإجابة الأولية عليها فرضيات هذا البحث: ما هي قيمة الدخن؟ وما هي الطرق المثلى لزراعته؟ وهل الظروف المحلية مواتية لزراعته؟ وهل زراعته ناجحة أم فاشلة في موريتانيا؟ للإجابة على هذه التساؤلات تم طرح الفرضيات التالية:

- الدخن أساس الغذاء نظرا لفوائده الجمة.
- طريقة زراعته في موريتانيا تضمن إنتاجا سنويا مستداما.
- الظروف الطبيعية مواتية لزراعته.
- زراعته فاشلة.

وقد اعتمد البحث للوصول إلى أهدافه، ما يلي:

- أهمية الدخن، وطريقة زراعته في موريتانيا، وتطوره لإنتاجه ومساحته وإنتاجيته وتوزيعه حسب الولايات، ثم خاتمة. وقد استخدم لغرض جمع المادة بيانات الإحصاء الزراعي والمكتب الوطني للإحصاء وإدارة الزراعة، إضافة إلى الزيارات الميدانية في سنوات وفصول مختلفة، وفي رحلات جامعية وفردية.

1- أهمية الدخن

1-1- تعريف الدخن

تستخدم كلمة دخن للتعبير عن صنف من الحبوب الثانوية التي تزرع كثيرا في القارة الإفريقية، وخاصة مناطق السفانا.¹ ويطلق الدخن على حبوب بعض الأنواع النباتية من أجناس تنتمي إلى الفصيلة النجيلية.² وهو معروف في إفريقيا تحت اسم 'ميل' Mil. وفي دول الساحل يسمى 'سنخال' (Sankhal) أو 'أي أي' (Gne Gne)، ويطلق عليه في موريتانيا 'مُتري' و'بُشنه'.

¹ Yves Vigouroux, Le mil, céréale des pauvres : elle a de l'avenir!

² Noms communs : millet commun, millet perlé, mil, petit mil, mil du Soudan...etc. Noms scientifiques : Pennisetum glaucum, Panicum miliaceum, Eleusine coracana...etc. Famille : graminées (synonyme: poacées).

ويعد الدخن غذاءً رئيسياً لكثير من السكان، كما هو الحال في عدد من المناطق الجافة ذات الأمطار الصيفية كالهند وباكستان والسودان.¹ والدخن هو الغذاء المفضل لمعظم سكان موريتانيا، وتمتد زراعته في الأراضي الرملية، حيث تقل معدلات الأمطار عن 200 ملم في العام، مما يجعل هذه الأراضي الهامشية لا تناسب إنتاج محاصيل الغلال الأخرى. وهو يعتمد كلياً على الأمطار في إنتاجه وعلى النمط التقليدي في أساليب الزراعة.²

2-1 فوائد الدخن الغذائية والصحية

يحتوي نبات الدخن على العديد من العناصر الغذائية المفيدة والصحية لجسم الإنسان، فالدخن غني بالبروتين (بذوره تحتوي 10-15%)³ والألياف، والأحماض الدهنية 50% نشا و3.8% مواد زيتية.⁶ والأمينية المفيدة للبشرة، والحديد والمغنيسيوم، والفيتامينات كفيتامين B و C و E، كما يحتوي على مضادات الأكسدة المفيدة لخلايا الجسم.⁴

ومن فوائد الدخن الصحية أنه يحتوي على المغنيسيوم، الذي يعمل على تريح العضلات التي تبطن داخل الجدار الشرياني، مما يساعد على خفض ضغط الدم، ويقلل من حدة الربو وتوتر الصداع النصفي، كما يعمل أيضاً على انخفاض مؤشر نسبة السكر في الدم، هذا بالإضافة إلى احتوائه على نسبة عالية من البروتين، وحبوبه تحتوي على حمض اليسين،⁵ مما يبطئ تدهور العضلات ويساعد على بناء عضلات أصغر حجماً. وهو من الحبوب الكاملة، لأنه يحتوي على نفس كمية البروتين الموجودة في القمح (حوالي 4.2 غ/كوب)، وهو مصدر جيد للنياسين، فيتامين B6 وحمض الفوليك. كما يحتوي على الكالسيوم، الحديد، البوتاسيوم والزنك. والدخن خال من

¹ عبد الحميد اليونس وآخرون، محاصيل الحبوب، ص: 315.

² الحاج حسن أبو القاسم، تقنيات إنتاج محصول الدخن بمناطق الزراعة المطرية،

³ عبد الحميد اليونس وآخرون، محاصيل الحبوب، الموصل، جامعة الموصل، 1987، ص: 315.

⁴ "تتأقصد لأنها كانت عام 1990 حوالي 38 مليون هكتار وعام 1980 حوالي 45 مليون ه، انظر الزراعة عام 2010، ص 521-522.

⁵ "تراجع الإنتاج لأنه كان عام 1990 حوالي 25 مليون هكتار وعام 1980 حوالي 31 مليون ه، انظر الزراعة عام 2010، ص 521-522.

⁶ وجبة محلية.

⁷ مشروبات محلية.

⁸ الموقع الإلكتروني: موضوع: أكبر موقع عربي في العالم، هيثم عارفة <http://mawdo3.com>

⁹ حمض من الأحماض الأمينية.

الغلوتين أو الدقيق (بروتين القمح) لذلك هو مناسب لمرضى السيلياك.¹ ويمكن أن يستخدم في صناعة الخبز، كما يمكن استخدامه كبديل للأرز. والدخن إضافة جيدة إلى النظام الغذائي.² وتُتصح النساء الحوامل والمرضعات باستهلاك الدخن بكميات عالية لزيادة إنتاج حليب الثدي في الجسم وهذا يساعد الأم لتغذية طفلها لفترة أطول. كما أن الدخن يعتبر من النباتات الغنية بالألياف التي تساعد الجهاز الهضمي للطفل في عملية الهضم ويعتبر من الحبوب الأكثر سهولة للهضم، ومع ذلك لا يسبب أي نوع من أنواع الحساسية فالدخن بليونته يساعد على الهضم ويهضم بسرعة، نتيجة لذلك لا يسبب أي نوع من أنواع الإمساك بل على العكس تماماً فهو يعمل على علاج الإمساك كما يعمل على خفض السكر في الدم ويعمل على تريح العضلات.³ وأكدت الدراسات العلمية أن حبوب الدخن تعمل على خفض السكر بالجسم لاحتوائها على مواد نشوية وبروتينية وفيتامينات وكويريسيتين وزيت ثابت، كما تعد مادة عاقلة للبطن أي مضادة للإسهال، وقاطعة للقيء، وتستخدم أيضاً لمن يعانون من احتباس البول، ولمرضى التهاب القولون وقروح المعدة.⁴ وقد استخدم الدخن قديماً كبديل للذرة البيضاء، واستعمل في إعداد العيش أو العصيدة⁵، والعيش والمون، والكسكس. أما اليوم فقد أصبح يستعمل بشكل ثانوي. فنوع يعرف

¹ المرضى الذين يعانون من حساسية القمح (غلوتين).

² كيفية طهي الدخن كبديل للأرز: كل ½ كوب من الدخن يحتاج كوب ونصف من الماء أو المرققة بترك على نار خفيفة. إذا ترك الدخن بدون تحريك يصبح مثل الأرز، وإذا حرك الدخن وأضيف إليه بعض الماء يصبح مزيج شبيهاً بالبطاطس المهروسة. يستغرق حوالي 25 دقيقة لطهي الدخن. يمكن تخزين الدخن في وعاء مغلق، أما في الطقس الحار فينصح بوضعه في الثلجة.

³ نائلة محمد أبو هليل، موقع موضوع الإلكتروني، فوائد دقيق القمح، <http://mawdoo3.com>

⁴ موقع لبالينا، <http://www.layalina.com> / فوائد الدخن - الغذائية والجمالية - 232463.html

⁵ العيش أو العصيدة: تحضر العصيدة من نوع أو نوعين من دقيق الحبوب حسب ما هو متوفر. يستعمل هنا وصفة تقوم على خلط من دقيق الدخن العادي ودقيق الذرة البيضاء: كوب ونصف دقيق دخن أسمر . كوب ونصف دقيق دخن أبيض . ملح وماء: توضع ستة أكواب من الماء في قدر على النار، ويخلط الدقيق في إثناء، وعندما يبدأ الماء بالغليان يثر الدقيق على الماء المغلي بالتدريج مع التحريك المستمر بدرجة خشب (مرقاه) حتى ينتهي مقدار الدقيق ويصبح العيش ثقيل القوام. يغطى ويترك ليضج على نار هادئة جداً لمدة حوالي ساعة مع التحريك بين فترة وأخرى حتى يشرب ماء. ويعرف تضج العيش بأخذ قطعة من على سطحه بأطراف الأصابع فإذا علق بالأصابع شيء من العصيدة، يترك على النار الهادئة حتى يشرب السائل، ثم يعاد الاختبار حتى لا يعلق شيء من العيش بأطراف الأصابع. بعدها يغرف في دوح. ويطحخ المرق المكون أساساً من دقيق ورق تفيه* ولحم المطحون أو يضاف مرق اللحم، والدخن.

بـ'متري' كان يستخدم قديماً في إعداد 'انث' و'قمه' و'العيش'. وفي مدينة ولايه يستخدم في إعداد 'سنفتي' و'مقور' و'نقن'.

3- التعاون الإقليمي والدولي

إن دور المعهد الوطني للبحوث الزراعية CNARADA هو التجارب حول الأصناف والسماد وأثر الحرث ومكافحة الأعشاب والكثافة النباتية والمسافات البينية والملاحظات من أجل ضمان إنتاجية كبيرة وحصاد وفير.¹ وهو يستند غالباً إلى ما يقوم به الباحثين الأفارقة والفرنسيين من بحوث على زراعة الدخن،² ونقصد هنا تعاون باحثين من موزمبيق مع نظرائهم من إفريقيا في معهد الأراضي الجافة شبه المدارية (ICRISAT) من جامعة عبد المومن في نيامي، والمعهد الوطني للبحث الزراعي في النيجر (INRAN) والمركز الإقليمي لأكريميت (AGRHYMET)³ التي تضم تسعة دول (موريتانيا ومالي والسنغال وغينيا بيساو وغامبيا وكاب فير وبيوركينا فاسو والنيجر وتشاد).

¹ (إن المليار من سكان العالم الذين يبلغون 6 مليارات يعيشون في القارة الإفريقية، ميدنون بالمجاعة. هذه العبارة موجبة في المؤتمر العالمي حول الأمن الغذائي الذي عقد في روما من 16 إلى 18 نوفمبر 2009، تحت رعاية المنظمة العالمية للأغذية والزراعة (FAO) www.afrique-demain.org/scientech-125-le-nil-cerale-des-pauvres-elle-a-de-lavenir-IRD. (يعن إيف فيغوروكو Yves Vigouroux، الباحث في معهد البحث لأجل التنمية (IRD)، في وحدة البحث المختلطة السمادة تنوع وتكيف النباتات المزروعة (UMR)، التي يشارك فيها معهد البحث لأجل التنمية IRD وINRA وAgro Sup Montpellier وUniversité Montpellier 2). وفي المحطة التجريبية للمجمع العالمي (International Crops Research Institute for the Semi-Arid Tropics) (ICRISAT) الموجود في سادوري (Sadore) جنوب نيامي، بلغت إنتاجية الأصناف المزروعة في أحسن الظروف 1.5 طن/هـ، في الوقت الذي تكون في المتوسط 0.4 طن/هـ في النيجر.

² تعد الهند من الدول الأكثر نشاطاً في مجال البحث حول هذه الحبوب، كما أن في الولايات المتحدة الأمريكية، فريق أو إفريقي بحث يشغلون بالدخن. وفي أوروبا نجد أربع فرق بحثية واحدة في بريطانيا وواحدة في ألمانيا واثنان في فرنسا. ويحدد إيف فيغوروكو (متخصص في الوراثة، عضو وحدة البحث فرنسية تعمل في جامعة موبيليه Université Montpellier) قائلاً: نحاول فهم كيف أن مختلف الأصناف التي يستعملها المزارعون الأفارقة تتكيف مع الاختلافات المناخية، التي كانت مهمة منذ 1970، مع فترة جافة نسبياً.

³ مؤسسة متخصصة تابعة للمنظمة الإقليمية لمكافحة الجفاف في الساحل (CILSS).

وقد استفادت زراعة الدخن عندنا من بعض المشاريع، منها:

• مشروع التحسين الوراثي وتنقية الأصناف المحلية.¹

• مشروع مكافحة الآفات والأمراض.²

• مشروع تحسين العمليات الفلاحية.³

II- زراعة الدخن في موريتانيا

تحتل موريتانيا مساحة كبيرة تبلغ 1.030.700 كم²، بينما لا يتجاوز عدد سكانها 4.5 مليون نسمة، معظمهم مزارعين.⁴ قمت منذ أن حصلت على الاستقلال سنة 1960، واجهت مناخاً غير ملائم بحكم قسوته، إذ شهد الوسط تدهوراً كبيراً خلال العقود التالية للاستقلال، نتيجة تأثير موجات الجفاف والتصحر السائدين في منطقة الساحل، هذا مع وجود اقتصاد هش ومتخالف.⁵

فتزامناً مع موسم هطول الأمطار صيفاً، يتسابق السكان وخاصة كبار السن إلى زراعة الدخن عن طريق النثر، والتي تتمثل في زراعة ربع مقدار كف اليد أو أقل من البذور بعد إجراء حفرة طويلة في الأرض يدوياً بواسطة عصا مخصصة لذلك تسمى "شمباي"، رأسها حادة لتسهيل عملية شق الأرض بعمق 10 سم، ومن ثم دفنه برفق حتى يثبت بسرعة.

وفي الماضي كان التجار يستغلون موسم هطول الأمطار وتواصله على المنطقة لرفع أسعار البذور إلى الضعف، إلا أن عدداً من المزارعين كانوا يخزنون بذورهم لسنوات لزراعتها في مواسم الزراعة، وذلك تجنباً لوقوعهم كضحايا لمضاربة التجار وجشعهم.

¹ نتيجة لتعرض زراعة الدخن في موريتانيا لموجات من الجفاف خلال السنوات الأخيرة فقد صارت غالبية الأصناف المحلية ضعيفة الإنتاج. كما أن هذه الأصناف قد تعرضت لكثير من الخلط والتلحاح مع الأصناف التي تم إدخالها للبلاد خلال سنوات الجفاف، الأمر الذي يهدد باختفاء الأصناف المحلية المعروفة.

² تتسبب الآفات في تلف المحصول وخفض إنتاجيته كما أن الأمراض بدأت تشكل تهديداً لاستمرارية إنتاج الدخن مما يستدعي إيجاد سبل للمكافحة اللازمة.

³ البحث في مجال تحسين العمليات الفلاحية لمحصول الدخن لم يجد التركيز المطلوب. وهناك مجال كبير لتجسين الإنتاجية بتجويد العمليات الفلاحية بترشيد استخدام مياه الأمطار والرطوبة المحدودة مع معالجة انخفاض خصوبة التربة واستخدام زراعة للتحميل.

⁴ بشيري ولد محمد الولائي، جغرافية موريتانيا، انواكشوط، نشر 1993، ص 15.

⁵ لطالما كان تطوير القطاع الزراعي والنهوض به حاجساً يترق صناع القرار في الدول السائرة في طريق النمو، وذلك للأهمية الكبيرة للقطاع في مجال التنمية، باعتباره حيوياً واستراتيجياً في تحقيق الاكتفاء الذاتي الغذائي، وللحد من الاعتماد على الواردات، ومن التبعية الاقتصادية التي تهدد استقلال الدول، خصوصاً في عصر يشهد لزمات مالية تنعكس على توفير الغذاء في المقام الأول.

فتساقط الأمطار يؤدي إلى زيادة الطلب على البذور، وهذا يدفع إلى رفع أسعارها. فعادة ما يباع كيس 50 كغ من الدخن في هذه الفترة بـ 5000 أوقية (من 5000 إلى 10000 أوقية). بحيث لا يتغير سعر هذا المحصول كثيرا في سوق الحبوب في العاصمة انواكشوط؛ فسعره الكيلوغرام 300 أوقية، ويشتري التجار خنثته التي تزن حوالي 70 كغ بـ 14.000 أوقية تقريبا، مما يجعله ينقص بـ 110 أوقية عن سعر كيلوغرام "المكرونة"¹ التي تعد الوجبة الرئيسية في موريتانيا اليوم، حيث تستخدم غداء أو عشاء ولربما الاثنين معا. كما يشهد بيع محصول الدخن تباينا في الأسواق، حيث يزداد الطلب عليه في شهر رمضان المبارك وفي مواسم الأعياد، التي يفضل فيها السكان الأكلات الشعبية المصنوعة من طحين "الدخن"، ومنها على سبيل المثال "نشا الدخن" الذي يُصنع في كل بيت تقريبا، وبإضافة الحليب إليه وخرسيما معا، لتكون أكلةً لذيذة في شهر رمضان يفضلها البعض بإضافة السكر لمنحه طعماً حلواً².

1-11 أصناف الدخن في موريتانيا

إن أهم ما يميز هذا المحصول أنه يزرع في التربة الفقيرة وفي ظروف مناخية لا تلائم المحاصيل الحقلية الأخرى. فعند هطول الأمطار في منطقة ما، تقاس غزارتها وعمقها في الأرض. ويستخدم الحفر باليد كمقياس لمعرفة مقدار إرواء الأرض من المياه، وهناك مقاييس شعبية ومصطلحات متوارثة اعتاد عليها الأهالي في المنطقة³. وتتطلب زراعة الدخن، مثل مساحات كبيرة، بسبب عدم حاجته للتربة الجيدة، فهو متكيف جدا مع التربة الجافة والمناخ القاحل. وتدارس زراعته في فصلي الخريف والشتاء، ففي فصل الخريف تكون الزراعة في أعالي الأودية. وأهم محاصيلها الدخن بمختلف أنواعه (تقليت، بشنه، ارحيه، متری) وفي الشتاء تكون الزراعة في وسط الوادي وفي "التيشلاتن" و"أتيومرن" و"اركوكة" وتعرف محليا بـ "الكله".

¹ مقابلة مع سعيد تاجر حبوب في سوق لحوم.

² موقع المواطن، <https://www.almowaten.net/2013/04/>

³ عظيم، وتعني أن يصل عمق الحفرة إلى وسط راحة اليد، ويقوم منه أن الأرض غير قابلة للزراعة؛

المسكه، وتعني أن النبات سيكون قليلا جدا؛

المنشرد، أو سمينه الذراع، وهي أن يصل عمق الحفرة ثلاثة أرباع الذراع؛

الكرع، وهي أن تصل الحفرة إلى المرفق أو الكوع، وكلا النوعين تكون فيه الأرض صالحة للزراعة بنسبة كبيرة، نظرا للتزول الثري أو لتربة المشبعة بالمياه؛

المعجز، وهو أن يصل عمق الحفرة إلى نهاية الذراع أو الإبط. وهذا النوع يعتبر الأفضل، وفيه تنتشر المراعي ويكثر العشب أو كلاً، ويخرج المزارعون بأعداد كبيرة لحرارة الأرض أو غرسها.

ويمكن تقسيم أصناف الدخن حسب طول الفترة اللازمة للنضج إلى:

- الدخن المبكر: تمتد حياة النبات من 60 إلى 90 يوما. وتختلف أسماؤه باختلاف المجموعات العرقية.¹
- الدخن المتأخر النضج: تمتد حياته من 130 إلى 150 يوما، وتختلف أسماؤه أيضا حسب المكان، فمثلا بصينوم والصاتوري وشونت.

وتزرع منه في موريتانيا الأنواع الصغيرة فقط، وينقسم حسب مدة النضج إلى:

- أنواع قصيرة المدة الإنمائية، ذات سنايل قصيرة، من أصنافها: 'مترى' Metri و 'شونت' Chounet و '***'، التي تزرع في الجنوب الشرقي خاصة، وتتراوح دورتها الإنمائية بين 60-70 يوما.²
- أنواع متوسطة المدة الإنمائية، ذات سنايل قصيرة من أصنافها: 'سونا' Souna و 'سوناري' Soumari المزروعة في حوض النهر والجنوب الشرقي، والتي تتراوح دورة حياتها بين 80-90 يوما.
- أنواع طويلة المدة الإنمائية، ذات سنايل طويلة، من نوعياتها 'شونت' ونوعية FAO التي دخلت البلاد في السبعينات، وتتميز بارتفاع إنتاجيتها. وتتراوح دورة حياتها بين 100-120 يوما.³
- دون أن ننسى أنه يوجد صنف أمرط في الجنوب الشرقي، يتميز بقصر السنبلة، ومقاومته الفعالة للطيور، ولو أن زراعته محدودة إلى حد ما.

11-2. التطور السنوي للإنتاج والمساحة الدخن في موريتانيا

عند تتبعنا للتطور السنوي لزراعة الدخن من خلال الجدول رقم (1) لاحظنا تفاوتاً بارزاً بين كميات الإنتاج الوطني الخام السنوي الذي يتراوح بين 1586 طن المسجلة في سنة 2003 وحوالي 16632 طن المسجلة سنة 1987.

والحقيقة أن أهم ما يتميز به إنتاج الدخن تذبذبه حسب السنوات وتبعاً لمردودية الهكتار الواحد (الجدول 1). فقد تراوح بين 612 طن سنة 2012 و 16632 طن سنة 1986. والتفاوت الملحوظ في الإنتاج ينطبق أيضاً على المساحات المزروعة التي تراوحت بين 5175 هـ سنة 2003، و 37427 هـ سنة 1995. ويمكن إرجاع هذا الأمر إلى الاعتماد الكلي لزراعة الدخن على الأمطار.

¹ ليقال لها صونا عند الرلوق، وديمري عند القلان وسوناري أو مئري عند البيضان وجابا عند السراكولي.

² SONADER, Guide de l'Agent, op.cit., P III.5.

³ ***دخن ذو حب صغير أخضر ينضج في شهرين.

⁴ R A M S, L'agriculture sèche, op. cit., p 61.

⁵ ***دخن حبه أكبر من الأول ولونه أخضر أيضا وهو أطول عمرا من الأول.

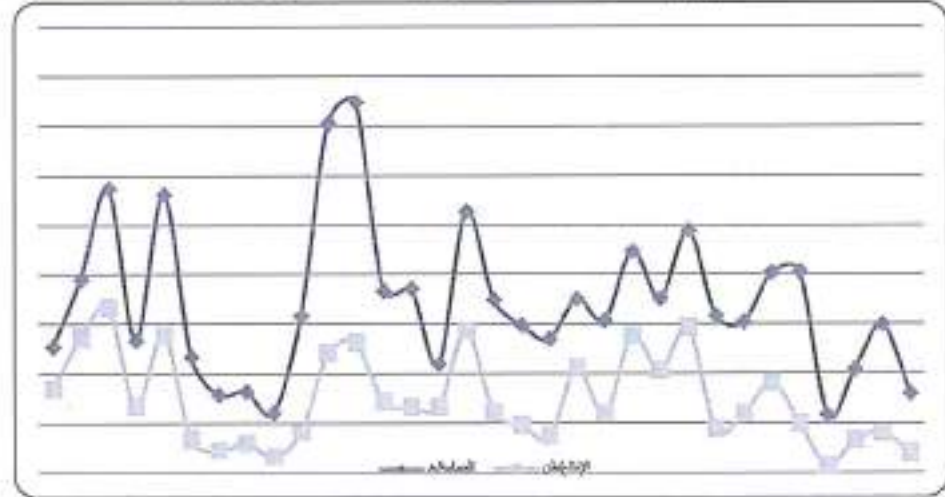
جدول رقم (1) تطور مساحة وإنتاج وإنتاجية الدخن في موريتانيا من 1984-2015

السنة	المساحة/هـ	الإنتاج/طن	الإنتاجية كغ/هـ
1984	12700	8400	661
1985	19500	13600	697
1986	28675	16632	580
1987	13342	6671	500
1988	28083	13922	496
1989	11683	3324	294
1990	7873	2129	285
1991	8175	2948	360
1992	6049	1583	261
1993	15794	4045	256
1994	35311	12011	340
1995	37427	13102	350
1996	18338	7139	380
1997	18565	6566	495
1998	10947	6566	600
1999	26333	14312	544
2000	17442	6064	348
2001	14862	4750	320
2002	13437	3587	267
2003	17514	10587	604
2004	15323	5902	385
2005	22362	13750	615
2006	17596	10221	581
2007	24437	14587	597
2008	15824	4301	272
2009	15175	3586	236
2010	20186	9081	450
2011	20323	4902	241
2012	5795	612	106
2013	10425	3232	310
2014	14906	3951	265
2015	7949	1834	231
المتوسط	17260.97	7380.44	403.97

Source : Ministère du Développement Rural en Mauritanie, Service des Statistiques Agricoles

فقد عرفت سنوات 1990 و 1991 و 1992 تراجعاً كبيراً في المساحات المزروعة، وكذلك كان الأمر بالنسبة لسنوات 2012 و 2015. والمهم أن النصف الثاني من تسعينات القرن الماضي عرف زيادة ملحوظة في المساحات، مثل الثمانينات منه.

شكل رقم (1) تطور مساحة وإنتاج زراعة الدخن في موريتانيا



المصدر: من إعداد الباحث اعتماداً على الجدول رقم (1).

أما عن سبب تضاعف المساحات المزروعة وعدم تضاعف الإنتاج، فيرجع إلى أن الزراعة تبدأ مع أول تساقط، فإذا ما تقالت الأمطار كان الإنتاج جيداً، وعندما تنقطع لمدة يضطر المزارع لزراعة أراضي جديدة دون إهمال الأولى عساها تعطى إنتاجية أكبر. والمعروف أن آفات الدخن كثيرة، ولكونه خارج الرعاية الرسمية، فهو لا يستفيد من المبيدات ومكافحة الآفات.

هذا ويلاحظ من الجدول رقم (1) أن متوسط العشرية الأولى لم يتجاوز 7930 هـ وثلاثة سنوات منها قريبة العهد أي بعد 2011، وقد سجلت أدنى في السنوات الأربع الأول من التسعينات وقد تلت الفئة الأولى من حيث القيم، وستتان في الثمانينات، وكانت من أعلى قيم هذه العشرية، ولكن الرقم الأول كان من نصيب 2002 التي سجلت 13437 هـ. أما العشرية الثانية فبلغ متوسطها 16643 هـ، وسبع سنوات منها كانت بعد سنة 2000، والثلاثة الباقية كانت في التسعينات، وسجلت 1996 أعلى رقم، تلتها سنة 1995، والرقم الأدنى كان سنة 2001.

أما العشرية الثالثة فوصل متوسط المساحة بها 26264 هـ وتضمنت أربع سنوات في الفترة ما سنة 2000، وثلاث سنوات في التسعينات والثلاث سنوات الباقية في الثمانينات، مع أن القيمة الأولى سجلت في سنة 1996 (37427 هـ) تلتها سنة 1995.

وهذه البيانات تعني أن سنوات عرفت توسعا كبيرا في المساحات المزروعة (من 1994 إلى 1999)، مع تعثر كبير في بدايتها (من 1990 إلى 1993).

والجدول رقم (1) يبين أن متوسط العشرية الأولى لم وصل متوسط إنتاج الدخن بها 2397 طن، وجاءت ثلاث سنوات منها في الثمانينات قطعتها بعض سنوات التسعينات، وكانت سنوات ما بعد الألفين في المستوى فوق المتوسط. أما العشرية الثانية فبلغ متوسطها 6534 طن، وتقاسمتها خمس سنوات بعد الألفين وأربعة في التسعينات وسنة واحدة في الثمانينات، وسجلت 1999 أعلى رقم وسنة 2003 أدنى رقم.

أما العشرية الثالثة فوصل متوسط الإنتاج بها 13272 طن، وتضمنت سبع سنوات في الفترة ما سنة 2000، وستتان في التسعينات وسنة في الثمانينات، مع أن القيمة الأولى سجلت في سنة 2013 (16632 طن) تلتها سنة 2011، أما الرقم الأدنى فُسجل في سنة 2010.

كما يلاحظ أن الإنتاجية كانت متوسطة في سنوات 1985 و1986 و1987 و2003 و2005 و2007 مقارنة بالإنتاجية العالمية،¹ وضعيفة في باقي السنوات. ويمكن إرجاع أسباب انخفاض إنتاجية الدخن في موريتانيا عن المستوى العالمي إلى نفس الأسباب التي أدت إلى انخفاض إنتاجية الذرة الرفيعة.

ويقدر ما يستهلك من الدخن سنويا بما يتراوح بين 13 ألف طن و19 ألف طن، وهي أرقام تقريبية لأنه لا توجد أرقام إحصائية دقيقة خاصة باستهلاك هذا المحصول حتى عند مصلحة الإحصاء الزراعي أو مفوضية الأمن الغذائي، ذلك أن استهلاك الإنسان لهذا المحصول يتداخل مع استهلاك حيواناته.

II-3- التوزيع المجالي لمعدلات المساحة والإنتاج

يظهر من الجدول رقم (1) أن المعدل السنوي للمساحات المزروعة بالدخن في موريتانيا وصل حسب الفترة المدروسة إلى 19393 هـ، محققا إنتاجا بلغ معدله 8590 طن.

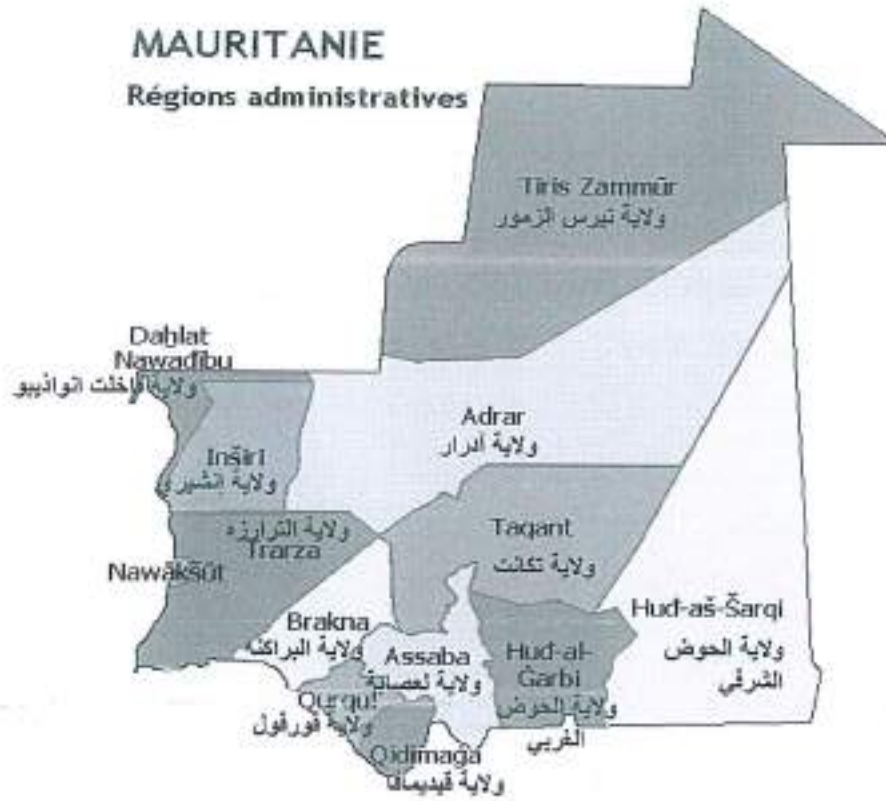
¹ بلغت المساحات التي زرعت دحنا في العالم سنة 1990 حوالي 37000 ألف هكتار، ووصل الإنتاج العالمي من حيويه حوالي 29000 ألف طن بمعدل 791 كغ/هـ. وتعد الهند أكثر الدول المنتجة تليها نيجيريا، وتأتي الهند في مقدمة الدول من حيث المساحة والإنتاج (جدول 8)، أما من حيث مردود الهكتار فتأتي الصين في المقدمة تليها نيجيريا. عن نظار الزراعة عام 2010، ص: 521-522.

جدول رقم (2) توزيع مساحات وإنتاج وإنتاجية الدخن في موريتانيا حسب الولايات

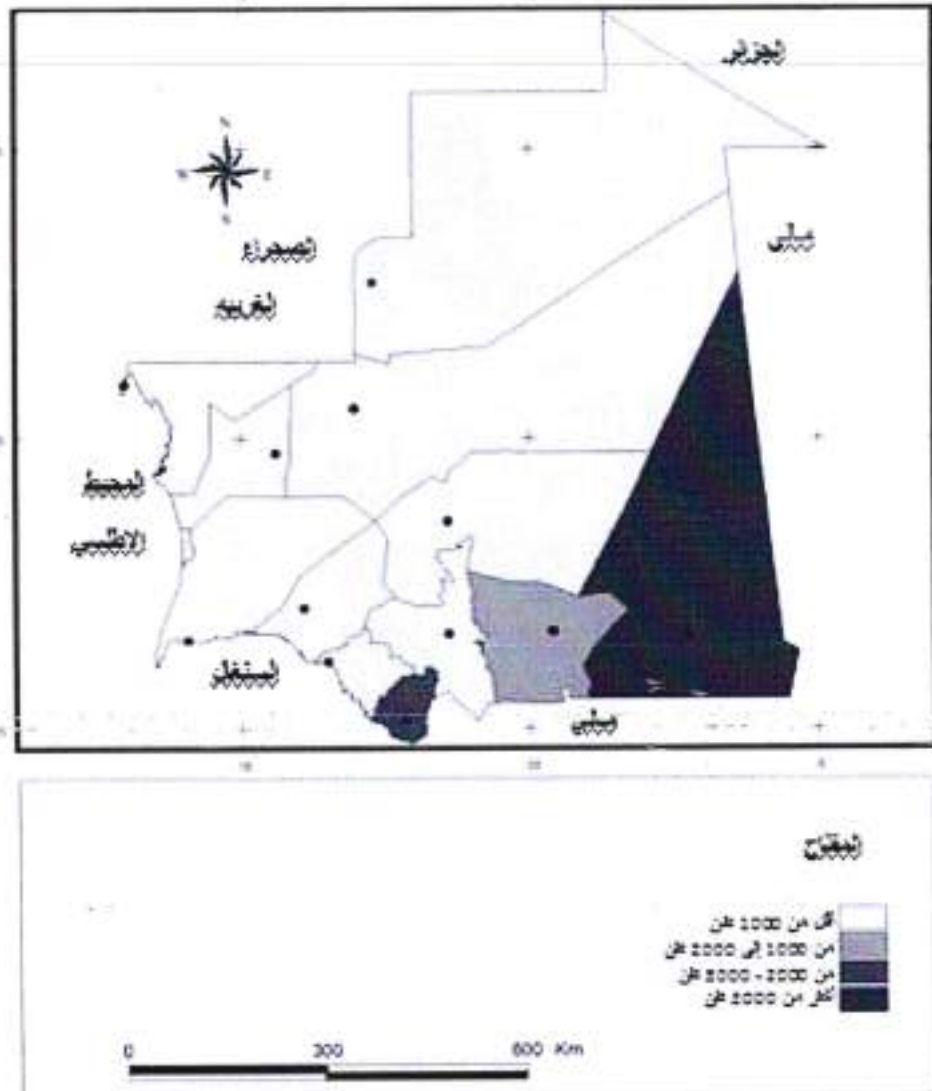
الولاية	المساحة هـ	الإنتاج طن	المردودية كغ/هـ
الحوض الشرقي	6811	3099	455
الحوض الغربي	5313	1025	193
العصاية	160	59	369
فوقفول	1565	790	505
البراكنه	1368	653	477
الترازة	659	390	743
فيديمالا	3517	2574	732
المجموع	19393	8590	443

Source : Ministère du Développement Rural en Mauritanie, Service des Statistiques Agricoles

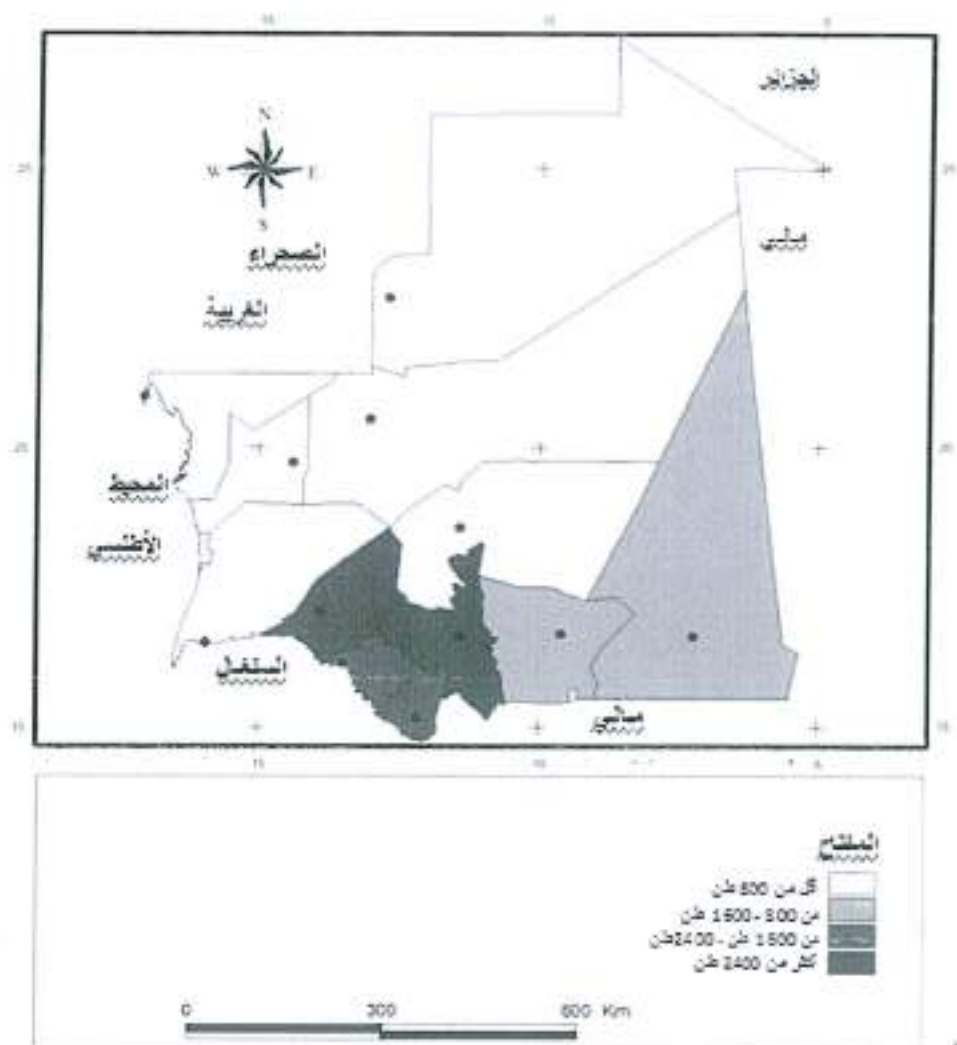
خريطة رقم (1) ولايات موريتانيا



خريطة رقم (2) توزيع إنتاج الدخن في موريتانيا



خريطة رقم (3) توزيع مساحة الدخن في موريتانيا



المصدر: من إعداد الباحث اعتماداً على بيانات الجدول رقم (2).

ومن الملاحظ في الخريطة رقم (2) أن ولاية الحوض الشرقي تحتل المرتبة الأولى من حيث معدل الإنتاج، تليها ولاية قيديماقا ثم ولاية الحوض الغربي، وتأتي ولاية لعصابه أخيراً بقيمة 59 طن. وقد يرجع سبب تركيز الإنتاج في ولايتي الحوض الشرقي وقيديماقا إلى كثرة ما يستهلك سكان هاتين الولايتين من المحصول.

وعلى مستوى المساحة جاءت وولاية الحوض الشرقي في المرتبة الأولى تليها ولاية الحوض الغربي ثم ولاية قيديماقا وكانت ولاية لعصابه أيضاً آخر الولايات (160 طن).

جدول رقم (5) توزيع متوسط مساحات وإنتاج وإنتاجية الدخن في موريتانيا حسب الولايات

الولايات	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	شحن
الحوض الشرقي: الإنتاج: طن	3675	3499	1078	1876	6658	2698	515	1552	3164	2917
الحوض الغربي: الإنتاج: طن	45	0	30	0	47	31	515	00	21	122.8
فورفول: الإنتاج: طن	0	0	0	0	724	259	21	1060	370	486.8
البراكنه: الإنتاج: طن	223	389	474	358	652	355	59	516	395	395
المتوسط	986	972	396	559	2020	836	278	782	988	
الحوض الشرقي: المساحة: هـ	7990	13996	10776	9377	16646	8705	5150	5173	5173	8169
الحوض الغربي: المساحة: هـ	213	0	152	0	233	124	70	00	142	113.8
فورفول: المساحة: هـ	0	0	63	0	1810	648	206	3532	1320	1503
البراكنه: المساحة: هـ	2027	2046	4739	1788	1305	1776	238	1720	1365	1281
المتوسط	2558	4011	3933	2791	4998	2813	1416	2606	2000	

Source : Ministère du Développement Rural en Mauritanie, Service des Statistiques Agricoles

II-5. الإنتاجية

خلال السنوات الأخيرة زادت المساحة المزروعة في بعض المواسم ولكن صاحب تلك الزيادة انخفاض في إنتاجية الهكتار 100 كغ/هـ، ويرجع تدهور الإنتاجية هذه إلى قلة الأمطار وتذبذبها من موسم لآخر، وسوء توزيعها خلال الموسم، وإلى ضعف إنتاجية السلالات، والأصناف المزروعة، الناتج عن عدم ملائمة فترة نضجها مع التغيرات التي حدثت في الأمطار خلال السنوات الأخيرة، إذ أن معظم السلالات والأصناف المحلية بطبيعتها متأخرة النضج، وتحتاج لحوالي أربعة أشهر لإكمال حصادها، في حين أن فترة الأمطار صارت لا تزيد في كثير من الأحيان عن 30 يوماً. هذا بالإضافة إلى عدم تجويد العمليات الفلاحية وضعف خصوبة التربة.

وقد أخذت الترازه المكانة الأولى، وبعدها ولاية قيديماقا ثم ولاية قورقول وجاء الحوض الشرقي في المرتبة الخامسة، وسجلت ولاية الحوض الغربي أدنى رقم (193 كغ/هـ)، ويمكن إرجاع انخفاض الإنتاجية في ولايات الحوض الغربي والعصاية إلى اهتمام مزارعيهم أكثر بالذرة الرفيعة. ويمكن إرجاع تدنى إنتاجية الدخن، بصفة عامة، إلى قلة الأمطار وتذبذبها من موسم لآخر وسوء توزيعها خلال الموسم وإلى ضعف إنتاجية السلالات والأصناف المزروعة الناتج عن عدم ملائمة فترة نضجها مع التغيرات التي حدثت في الأمطار خلال السنوات الأخيرة إذ أن معظم السلالات والأصناف المحلية بطبيعتها متأخرة النضج وتحتاج لحوالي ثلاثة أو أربعة أشهر لإكمال حصاها في حين أن فترة الأمطار صارت لا تزيد كثيرا عن 60 يوما. هذا بالإضافة إلى عدم تجويد العمليات الفلاحية وضعف خصوبة التربة بسبب الزراعة المتواصلة للأرض دون إتباع دورة زراعية مرشدة. ومن أهم أسباب تدنى هذه الإنتاجية الإصابة بالآفات والأمراض وعلى رأسها دودة التفافشة ومرض البياض الزغبي الذي بدأ في الانتشار في السنوات الأخيرة نتيجة لاستيراد كميات كبيرة من البذور من غرب أفريقيا أثناء فترة الجفاف دون إجراء التحوطات اللازمة. كما تشمل الأمراض مرض السويد إلى جانب طفيل البوده. والآفات الأخرى تشمل الجراد، والفئران، والطيور والخنافس التي تلغ الحبوب وعلى رأسها آفة السمته التي تمنع تكوين الحبوب في القنول في كثير من المواسم. أما العوامل الاقتصادية والاجتماعية التي تؤثر في الإنتاج فتشمل عدم توفر الخدمات الزراعية وضعف التمويل والتدوير لهذا المحصول. فالدخن ليس من المحاصيل المدعومة كالتقمح والأرز، ومع ذلك يزرعه الأهالي كل سنة عند سقوط أول مطر.

III - خاتمة

تتميز زراعة الدخن في موريتانيا عن باقي محاصيل الحبوب ببداية الأتوات والأساليب المستخدمة فيها، وعدم الاهتمام بتحسينها من قبل الفاعلين الرسميين. مما جعلها خارج مشاريع الدولة من حيث الدعم والمساندة، خصوصا فيما يتعلق بالتمويل والتسويق. فمن أجل تطويرها كان لا بد من خلق جهاز رسمي لتقديم القروض. كما هو الحال في الزراعة المروية، على أن يراعى وضعية وظروف زراعة الدخن والمهتمين بها. لهذا نقدم بعض الاستنتاجات والمقترحات التي يمكن اتباعها من أجل الرفع من مستوى إنتاج الدخن.

الاستنتاجات

- إن الظروف الطبيعية (باستثناء الأمطار) في موريتانيا مثالية لزراعة الدخن، ونظرا لأن زراعته مطرية بامتياز، فإنه يستطيع التغلب على عدم انتظام الأمطار وتذبذبها.
- من المعلوم أن الدخن يعتبر غذاء ودواء، وهذا يفرض علينا جميعا بذل جهود إضافية لجعله المحصول الأول، خاص وأن الاهتمام الشعبي به لا يحتاج إلى دعاية وتحسيس، فهو أساس الوجبات الغذائية التقليدية في بلدنا.
- يتجلى عدم الاهتمام الرسمي بزراعة هذه الغلة، في إهمالها في المشاريع الزراعية للحكومية (تمويل وتسويق).
- إن زراعة الدخن، بالرغم من أهميتها من ناحية الانتشار، وإسهامها في الأمن الغذائي الوطني، وبالنسبة للمزارعين وأسرهم، ما زالت تعتبر قاصرة وعاجزة عن تحقيق أي تحديث، رغم التجارب النموذجية (من طرف CNARADA والشركاء الإقليميين والدوليين)، بسبب أساليبها البدائية وتقنياتها. خلافا للزراعة المروية التي أثبتت نموا متزايدا بسبب ارتفاع إنتاجيتها.

المقترحات

- تنسيق السياسات الزراعية المتعلقة بالحبوب، لتتضمن الزراعة المطرية الخاصة بالدخن؛
- إدخال الدخن، في المساحات المروية، حتى يمكن التحكم في إنتاجيته والرفع منها؛
- العودة إلى اعتماد الدخن كغذاء رئيسي، كما كان سابقا، نظرا لأهميته الصحية، وملاءمته لمناخنا؛
- إنشاء مؤسسات للإرشاد الزراعي مختصة في الزراعة الحبوب المطرية، وخاصة الدخن. فالمرشدون الزراعيون المتواجدون خارج مناطق الزراعة المروية، لا يتمتعون بتكوين كافي لإرشاد المزارعين أو لا يعتبرون ذلك من مسؤولياتهم. كما أن عدم وعي المزارعين بأهمية الإرشاد الزراعي يجعلهم لا يستفيدون من الإرشادات التي يقدمها المرشدون، إن توفرت؛
- استعمال أصناف الدخن الجيدة، التي تتحمل الظروف القاسية، وذات فصل نمو قصير. واستخدام الأسمدة للرفع من الإنتاجية، وهذا ما لا يعرفه المزارعون التقليديون؛
- توفير إرادة رسمية وعزم فردي على أن يعط الدخن عناية خاصة.

قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر

- . إدارة السياسات والتوقعات والتقييم بوزارة التنمية الريفيه.
- . إدارة الزراعة، بوزارة التنمية الريفيه.
- . مصلحة الإحصاء الزراعي، بإدارة الزراعة/ وزارة التنمية الريفيه.
- . المكتب الوطني للإحصاء.

2- المراجع

- . ابن البيطار، معجم لسان العرب، دار لسان العرب، 1970.
- . أبو القاسم، الحاج حسن، "تقنيات إنتاج محصول الدخن بمناطق الزراعة المطرية بغرب السودان".
- . الشقراوي، رشود عبد الله، "الوحيد من الحبوب الذي يحافظ على قلوبته بعد الطبخ وخيار متميز لمن يعاني من حساسية القمح.. لنعد اكتشاف الدخن!"، 2011.
- . الفخري، عبد الله قاسم، الزراعة الجافة - أسسها وعناصر استثمارها، الموصل، جامعة الموصل، 1981.
- . المنظمة العالمية للزراعة، الزراعة عام 2010، المنظمة، 2008.
- . الولاتي، بشيري ولد محمد، جغرافية موريتانيا، انواكشوط، نشر 1993.
- . اليونس، عبد الحميد وآخرون، محاصيل الحبوب، الموصل، جامعة الموصل، 1987.
- . صمبا، جاء حسين، زراعة الحبوب في موريتانيا، بحث. الإجازة في الجغرافيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة انواكشوط، 2004/2003.
- . منت التراد، مريم، تأثير عنصر التربة والمناخ على تطور إنتاج محاصيل الحبوب في موريتانيا، بحث الإجازة في الجغرافيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الجغرافيا، 1995/1994.
- . منت محمد، مريم، زراعة الحبوب في موريتانيا من 1999 - 2009، بحث الإجازة في الجغرافيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة انواكشوط، 2010/2009.
- . مجلة حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عدد 4، 1997.
- . مجلة الوسيط، المعهد الموريتاني للبحث العلمي، عدد 13، 2012.
- . جريدة الرياض | الدخن ... غذاء ودواء www.alriyadh.com/778296
- . ضحى اسماعيل، موقع موضوع الإلكتروني، <http://mawdoo3.com>
- . الموسوعة الحرة، ويكيبيديا.
- . موقع الحياة، <http://www.alhayat.com/Articles/5095491>
- . موقع المواطن، <https://www.almowaten.net/2013/04/>

- . موقع ليالينا، <http://www.layalina.com/s/فوائد-الدخن-الغذائية-والجمالية~html.232463>
- . موقع موضوع: أكبر موقع عربي في العالم، هيثم عمارية [/http://mawdoo3.com](http://mawdoo3.com)
- . نائلة محمد أبو خليل، موقع موضوع الإلكتروني، فوائد دقيق القمح، <http://mawdoo3.com>
- . مقابلة مع محمد ولد عبيد، المدير المساعد لـ CNARADA
- . مقابلة مع سعيد تاجر حبوب في سوق لحوم
- . مقابلات مع مزارعين في مزارعهم.

المراجع الأجنبية

- IRD, www.afrique-demain.org/scientech-125-le-mil-cerale-des-pauvres-elle-a-de-lavenir-
- **Jean-François Desessard**, (<http://www.afrique-demain.org/scientech>, Editorial novembre 2009: Partira, Débat 125: La nouvelle donne de l'entreprise..., Scientech 125: Le mil, céréale des pauvres : elle a de l'avenir!
- Yves Vigouroux, Le mil, céréale des pauvres : elle a de l'avenir!,
- R A M S, L'agriculture sèche en RIM, Nouakchott, USAID, 1980.
- SONADER, Guide de l'Agent du développement rural, Nouakchott, SONADER/GTZ, 1995.

الحدود الموريتانية السنغالية والبعد الجيو-استراتيجي لنهر السنغال

الشيخ محمّد ولد النجاي
مدرسة الدكتوراء: المجال-الأرض-المكان
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة بواكوشوط العصرية

ملخص

يتناول هذا البحث مقوماً من أهم مقومات الدولة حيث يتناول اشكالية الحدود الموريتانية السنغالية والمتمثلة في طول نهر السنغال بينهما البالغ 820 كلم. وللوصول إلى الهدف المنشود اعتمدت منهجية الانتقال من العام إلى الخاص، حيث بدأ البحث أولاً بلمحة عن نشأة الحدود الأفريقية وثانياً بوضع موريتانيا الجغرافي والحدودي وثالثاً الأبعاد الجيو-استراتيجية للنهر السنغالي، ورابعاً مظاهر التواصل بين البلدين وخامساً نشأة الحدود الموريتانية السنغالية ومرجعياتها، ثم خاتمة بمثابة توصيلت.

الكلمات المفتاحية: حدود . موريتانيا . السنغال . مرسوم . نهر .

تلعب الحدود دوراً مهماً في تشكيل العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بين الدول فإما أن تكون أداة للتواصل والتشابه في كافة المستويات أو تكون أداة لخلق وتأجيج الأزمات والتوترات بين الدول المتجاورة.

وخلال الفترة الاستعمارية سعت فرنسا إلى خلق وحدات سياسية وإدارية في الأقاليم التابعة لسيطرتها وذلك من أجل تسهيل مهمة إدارة المجتمعات التي تسيطر عليها ومن هنا تعود جذور مسألة الحدود في إفريقيا الغربية بشكل عام ومسألة تعيين الحدود الموريتانية بشكل خاص حيث ظهرت لأول مرة مسألة الحدود بين موريتانيا والسنغال في العهد الاستعماري من قبل مجلس مستعمرة السنغال وكان مقره في سانت لويس، في نوفمبر 1938 ثم من جديد في عام 1947، من جانب اتحاد الملحددين من الضفة النهرية بقيادة سيد نورو تال الذي طالب بإقامة الحدود بين السنغال وموريتانيا على بعد خمسين كيلومتراً شمال الضفة اليمنى للنهر ولكن لم تنجح هذه المحاولات وظلت هذه المشكلة بين الدولتين في شكل مراسلات إلا أن الاختلاف كان حول طريقة وضع العلامات الحدودية (ترسيم الحدود) في الناحية الشمالية لسانت لويس في عام 1971، وقد فشل اجتماع لوزيري داخلية البلدين في تحديد التبعية الإقليمية لإحدى الجزر الصغيرة الواقعة في

النهر وهي جزيرة " تيود Tiodd" مما دفع بالرئيس الموريتاني المختار ولد داداه آنذاك إلى إرسال رسالة إلى نظيره السنغالي (اليوبول سدار سينكور) في 17 مايو 1973، وقد رد الرئيس السنغالي برسالة في 23 سبتمبر 1973 تضمنت شرحاً لوجهة نظر بلاده ليس فقط بالنسبة لجزيرة تيود المذكورة وإنما في ما يتعلق بترسيم الحدود بين الدولتين بصفة عامة على أساس مرسوم 8 ديسمبر 1933¹. وترتبط مشكلة الحدود بين موريتانيا والسنغال بأمور سياسية واقتصادية بالدرجة الأولى متمثلة في أن المصالح الحيوية والاقتصادية والاستراتيجية للبلدين تشكل ضغطاً على مجاري مياه النهر التي تثير تشابكاً في المصالح، وعرقية بالدرجة الثانية تتخذ من مشكلة حوض النهر السنغالي محركاً أساسياً توظفه السنغال كلما دعت الضرورة لذلك من خلال المرسوم الفرنسي الصادر في 8 مارس 1933 القاضي بجعل النهر بصفتيه في الأراضي السنغالية.

أولاً: لمحة عن نشأة الحدود الأفريقية:

لم يظهر مفهوم الحدود الأفريقية في الإدراك الأوربي إلا بعد معاهدة وستفاليا عام 1648م، وما أدت إليه من ظهور نظام الحدود الطبيعية المعينة. ولم تكن تلك الحدود تعني، كما بين Griggs سوى خطوط غير متحركة على الأرض تقوم مقام الحدود السياسية وتجمع القبائل التي تختلف في أعراقها وثقافتها ولغاتها ونكوبها الحضاري. ومن ثم كان طبيعياً أن تشكل مثل تلك الدول ما يمكن تسميته بالمجتمعات المنقسمة. لقد ظهرت الدول الأفريقية - عدا ليبيريا وأثيوبيا - بحدودها الحالية إلى الوجود خلال الفترة 1880-1890م حينما تمكن الأوروبيون من السيطرة على كل المجال الممتد من المحيط الأطلسي غرباً إلى المحيط الهندي شرقاً، ومن البحر المتوسط شمالاً إلى الكاب جنوباً، عدا شمال تشاد وموريتانيا والمغرب التي أضيفت فيما بين 1908-1911م². لم تكن علاقة أوروبا بأفريقيا ولادة القرن التاسع عشر، وإنما تعود بدايتها إلى القرن الخامس عشر حينما صمدت البرتغال، تلك الدولة الصغيرة في غرب شبة الجزيرة الأيبيرية، إلى البحث عن طريق بحري إلى الشرق غير طريق البحر الأحمر مدفوعة بأهدافها المتمثلة في ضرب النفوذ الاقتصادي الإسلامي في البحر المتوسط، واحتكار تجارة الشرق، فبدأت في إرسال حملاتها الاستكشافية على طول الساحل الغربي لأفريقيا. وإذا كانت البرتغال قد نجحت في عام 1502م من الوصول إلى الهند، وفرض سيطرتها على المحيط الهندي وتجارته، فإنها من جهة أخرى قد وضعت لبنة الوجود الأوربي في أفريقيا، بما شيدته من قلاع ومحطات تجارية على طول الساحل الأفريقي، لتستصحب

¹ صالح بكتاش، النزاع الموريتاني السنغالي، دار المستقبل العربي، 1992، ص 43.

² على مزروعى ومايكل تيدي، القومية والنول الجديدة في إفريقيا، الجزء الثاني، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1990، ص 260.

معها استرقاق الأفارقة، وبيعهم للاستغلال كعبيد في المزارع وتعمير العالم الجديد في الأمريكيتين¹. سرعان ما أغرى النجاح البرتغالي دولاً أوروبية أخرى مثل هولندا والدنمرك للتوجه لغرب أفريقيا، لتتبعها بعد قليل كل من فرنسا وبريطانيا. إلا أن المستعمر لم يكثر عن أنيابه إلا في ثمانينيات القرن 19 الذي شهد تسابقاً محموماً نحو الاستحواذ على الأرض الأفريقية بين القوى الأوروبية، خاصة بريطانيا وفرنسا وكان مؤتمر برلين، نوفمبر 1884م - فبراير 1885م الشرارة التي أجمت لهيب السباق نحو أفريقيا. لقد قنن هذا المؤتمر التكاليف على المناطق الأفريقية من خلال دعوته لتحديد مناطق النفوذ (وتأكيد) الإحلال الفعلي، وكانت النتيجة تسابقاً محموماً لتكوين المستعمرات إما من خلال الاتفاقيات والمعاهدات مع الزعماء والشيوخ الأفارقة إغراءً، أو بإخضاع القوميات ونفثت الممالك والإمبراطوريات بقوة السلاح وكانت فرنسا هي الرائدة في ذلك². اجتمعت في هذا المؤتمر مجموعة من الدول الأوروبية قرروا فيه تقسيم القارة الأفريقية على الخرائط، بدون أي مراعاة للواقع الاجتماعي والسياسي، وحاولوا تقسيمها على الورق بغض النظر عن تركيبها الاجتماعية، قد نفذت عملية التقسيم خلال فترة وجيزة، ومن هنا ظهرت فكرة وضع الحدود الأفريقية. ومثلما كان التقسيم حاجة أوروبية كان في ذات الوقت عكس للتصورات والأعراف المتداولة لملكية الأرض وتقسيمها بين السكان في أفريقيا³.

وكان مفهوم الحدود الجغرافية بالنسبة للإنسان الأفريقي مفهوماً جديداً مثله مثل المستحدثات الفكرية الجديدة التي أدخلها الغرب في حياته وبالتالي فإن استيعاب فكرة الحدود أو مفهوم الحدود للإنسان الأفريقي مفهوم يتميز بنوع من المرونة الشديدة وفي بعض الأحيان نوع من الغموض، نتيجة أن الإنسان الأفريقي في الغالب له حدوداً ليست مكانية تتميز بالناحية الاجتماعية والناحية الزمانية، وقد بينت الدراسات التي قام بها بعض علماء الاجتماع الذين درسوا المجتمعات الأفريقية وجدوا أن الإنسان الأفريقي يهتم بعائلته بمعنى آخر عشيرته وربما في بعض الأحيان يصل إلى مستوى قبيلته ثم ينتقل هذا المفهوم إلى المكان بصورة صعبة، فحسب رأي معظم علماء الاجتماع أن الحدود من المفاهيم التي تعلمها الإنسان الأفريقي من الثقافة الأوروبية بعد بداية القرن التاسع عشر⁴. فالحدود المتعارف عليها دولياً والتي تتضمنها وثائق الأمم المتحدة وتتشكل في

¹ فتحي محمد أبو عيالة، الجغرافيا السياسية، دار المعارف الجامعية الاسكندرية، 1985، ص 221.

² جلال يحيى، تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1999، ص 362.

³ جلال يحيى، 1999، ص 362.

⁴ شوقي الجمل، كتف إفريقيا واستعمارها، دار الزهراء، الرياض، 1422 هجرية، ص 504.

إطارها كيانات الدول هي حدود وهمية كما يرى البعض وليس لها وجود على أرض الواقع في أفريقيا. على هذه الحدود بين البلدان الأفريقية تعيش بعض القبائل التي فرقها هذه الحدود لكن روابطها عسيرة على القوانين التي تريد رسم خط فاصل بين الشعبين.

ثانيا - وضع موريتانيا التاريخي الجغرافي والحدودي:

ظهرت لأول مرة، تسمية هذه المنطقة بموريتانيا سنة 1843 على يد الضابط "كاي" حين ما سمي سكان المنطقة الواقعة شمال النهر السنغالي، "شعب موريتانيا" إلا أنها لم تأخذ صيغتها الإدارية الرسمية إلا بموجب القرار الصادر من وزارة المستعمرات الفرنسية في 27 ديسمبر 1899 مع الإداري الفرنسي "كولاني"¹. إلا أن الضابط "كاي" لم يصرح علنا بحدود المنطقة الجغرافية التي سماها موريتانيا عكس ما فعل "كولاني" فقد أشار في تقرير له إلى امتداد المنطقة التي ذكر إنها تشمل "ترارزه" و"لبراكنه" و"ادعيش" (تكانت) و"أولاد مبارك" (الحوض) والصحراء وهذه هي المناطق التي تشكل مجتمعة الاقليم الموريتاني الحالي. ويعتبر هذا التقرير أول إشارة حتى الآن إلى تسمية هذه المنطقة بموريتانيا تلك التسمية انتشرت أكثر من نصف قرن من الزمن لتتروى النور مع "كولاني" قبل أن تأخذ طابعها الأكثر رسمية سنة 1960 غداة استغلال البلد². وتقع موريتانيا في الجزء الشمالي الغربي من القارة الأفريقية وهي بهذا تعتبر أقصى أقطار المغرب العربي تبلغ مساحتها 1031000 كلم² وهو ما يمثل 7.4 % من مساحة الوطن العربي و 30/1 من مساحة القارة الأفريقية. وموريتانيا حسب موقعها الجغرافي تشاركها أربع دول في حدودها، حيث تشترك مع مالي في حدودها الشرقية والشرقية الجنوبية، والجزائر في الشمال الصحراء الغربية في الشمال الغربي، ومن الغرب المحيط الأطلسي، ومن الجنوب يحدها النهر السنغالي.

¹ تقرير حول تجارة الصمغ العربي كتبه الجنرال الفرنسي فوديرب سنة 1853 ترجمة وتعليق سيدي أحمد واد الأمير (WWW.AQLAME.COM).

² مجلة حوليات، كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة نواكشوط، مرجع سبق ذكره، ص 56

خريطة (1) خريطة أفريقيا السياسية



المصدر: <https://www.google.com/search?q=>

أما موقعها فلكيا فهي تقع بين خطي طول 45° و 17.8° غربا وبين دائرتي عرض 14.30° و 27.24° شمالا، وبهذا فهي تقطع أكثر من 13 خطا طوليا وأكثر من 13 دائرة عرضية مما يجعل شكلها رباعيا لولا جيب الصحراء الغربية وتبعد أقصى نقطة في الشمال عن أقصى نقطة في الجنوب مسافة 1450 كلم بينما تبلغ المسافة بين أقصى نقطة في الشرق عن أقصى نقطة في الغرب مسافة 1250 كلم¹.

¹ بشيري ولد محمد الولائي، جغرافية موريتانيا، ط1، 1993، ص 15.

هذا يعني أن أجزاء منها تقع في المنطقة الاستوائية والبعض الآخر في المنطقة المدارية، حيث تسود في الجزء منها الواقع شمال المنطقة الاستوائية لخواص الصحراوية حيث الطبيعة الجافة والسهول الجرداء فاصلة ومساحات صحراوية شاسعة ويمكن تميز الخط الذي يفصل بين الهضبة الأفريقية القديمة والسلاسل الجبلية الحديثة التي تمتد من جبال أطلس أكادير حتى قفصة (في تونس)¹ وتمتد حدود موريتانيا الشمالية مع هذا الخط الذي يميز الهضبة الأفريقية القديمة ومن ثم تقع بالكامل في المنطقة الصحراوية. ورغم أن معظم الأراضي الموريتانية صحراوية إلا أنها تتميز بساحل مطل على المحيط الأطلسي يبلغ طوله حوالي 754 كلم ويعتبر هذا الساحل بمثابة النافذة المطلة لهذه الصحراء المترامية على البحر وهو أضيق جزء في الصحراء وأقلها² جذباً وأكثرها سكاناً. وقد زاد هذا الشاطئ من أهمية موقع موريتانيا وفتح لها آفاقاً للاتصال والربط بالعالم الخارجي.

ولموقع موريتانيا الجغرافي أثر في تنوعها العرقي والثقافي حيث أن الوضعية الجغرافية التي امتازت بها موريتانيا باعتبارها همزة وصل بين المغرب العربي وأفريقيا السوداء قد مكنتها من الحصول على استراتيجية فريدة من نوعها حيث كانت تتحكم في المبادلات التجارية بين إفريقيا جنوب الصحراء والعالم العربي، وهي بهذا الموقع الجغرافي وتركيبها العرقية شكلت في الماضي وتشكل دائماً لبنة أساسية في الخريطة السياسية على المستويين الإقليمي والقاري³ ولم تكن الحدود بينها وبين البلاد موضع نقاش لأنها لم تكن آنذاك مضبوطة ولا معينة ويمكن القول أن جوهر مشكلة الحدود في أفريقيا هو التناقض بين عدم الرضا عن الحدود القائمة وبين الحاجة إلى عدم المساس بها، لما سوف ينتج عن ذلك في حالة السماح به من نشأة عدد هائل من الدول الهشة القائمة على تسميات عرقية أو لغوية، وتعود جذور مسألة الحدود في إفريقيا الغربية بشكل عام ومسألة تعيين الحدود الموريتانية بشكل خاص إلى الفترة الاستعمارية عند ما سعت فرنسا إلى خلق وحدات سياسية وإدارية في الأقاليم التابعة لمسيطرته وذلك من أجل تسهيل مهمة إدارة المجتمعات التي تسيطر عليها.

وفيما يتعلق بوضع موريتانيا الحدودي، فلا بد أولاً من توضيح الإطار المفاهيمي للحدود الدولية فقد عرف شراح القانون الدولي الحدود الدولية، حيث يشير "أوينهايم" بقوله كلمة

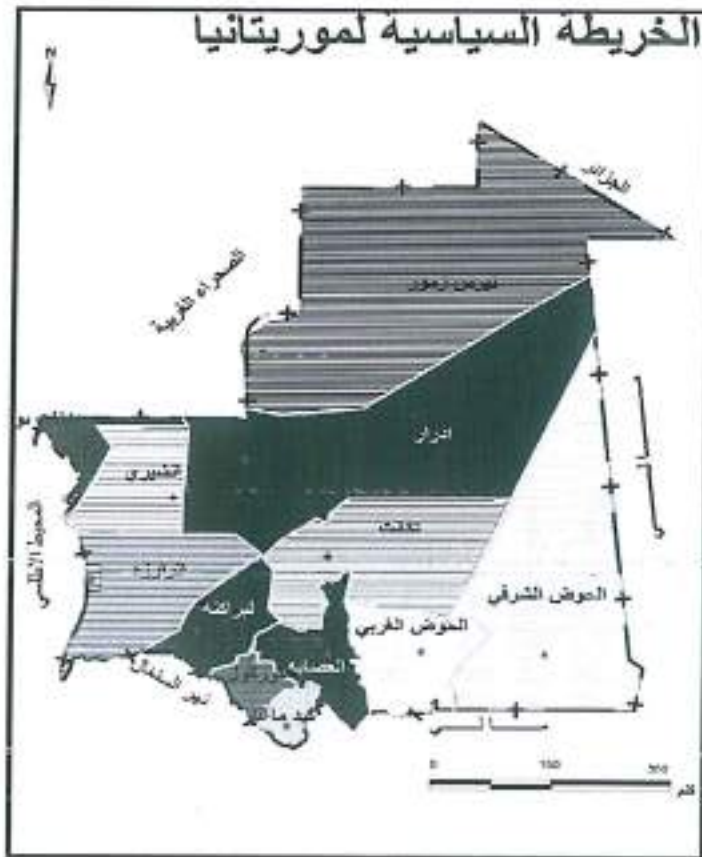
¹ سعد خليل، تكوين موريتانيا الحديثة، جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، 1977، ص 6.

² المرجع السابق، نفس الصفحة.

³ نفس المرجع، ص 6.

(Boundary) تعني الخطوط الوهمية على سطح الأرض التي تفصل إقليم دولة من إقليم دولة أخرى، وعرفها Adonu بأنها الخط الذي يعين النطاق الذي تستطيع أن تمارس فيه الدولة سيادتها¹.

الخريطة السياسية لموريتانيا



المصدر: من إعداد الباحث

مفتاح الخريطة:

- ⊙ عاصمة الولاية
- +—+— الحدود الدولية
- حدود الولايات

¹ د. فيصل عبد الرحمن علي مته، القانون الدولي ومنازعات الحدود، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1982، ص 62.

والحدود هي عبارة عن خط يحيط بالدولة ويفصل إقليمها عن إقليم الدولة المجاورة وبه، تبدأ سيادة الدولة داخل نطاقه وتنتهي سيادتها خارجها، والحدود ظاهرة سياسية تتفق عليها الدول ويتم تعيينها وتخطيطها بواسطة الإنسان. وإذا كان لا يتصور وجود دولة بدون إقليم كذلك لا يتصور وجود إقليم محدد واضح المعالم ومن هنا تم رفض النظريات التي تؤدي عدم ضبط حدود الدولة ومن أمثلة هذه النظريات النظرية الموفيتية التي تعرف بنظرية الحدود القائمة والمذهب النازي الخاص بالدولة ذات الحدود المتحركة¹.

ومفهوم الحدود يحتوي على سمتين: الأولى-سمة مركبة تبرز من خلال المعاني العديدة التي يشير إليها خط الحدود الذي يفصل بين إقليمين أو بين سيادة دولتين متجاورتين. والثانية - سمة جدلية تبرز بصورة واضحة في حقيقة أن الحدود وإن استندت في نشأتها إلى واقعة الاختلاف والتمايز، إلا أن خط الحدود يشكل أداة اتصال ومعبّر لتبادل المنافع واختلاط العادات والأفكار المختلفة. وكان للمستعمر دوره في تعيين حدود موريتانيا مع جيرانها، ففرنسا عينت حدود موريتانيا مع كل من مالي والجزائر والصحراء الغربية والسنغال، وموريتانيا كغيرها من الدول الأفريقية ورثت حدوداً بعد نيلها الاستقلال حددت دون إرادتها، واتسمت بالعديد من النواقص والعيوب نتيجة لتعميم الوصف وانقسام القبائل، وعدم التخطيط والترسيم. وبالرغم من ذلك فقد تعهدت موريتانيا كغيرها من الدول الأفريقية باحترام الحدود القائمة عند الاستقلال والموروثة عن الاستعمار.

وللحديث عن الحدود الموريتانية السنغالية لابد أولاً من عرض لمحة عن الأبعاد الجيو- استراتيجية لنهر السنغال لما يمثل كعامل أساسي في مظاهر التواصل الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للدول المطلة عليه بصفة عامة وللموريتانيا والسنغال بصفة خاصة.

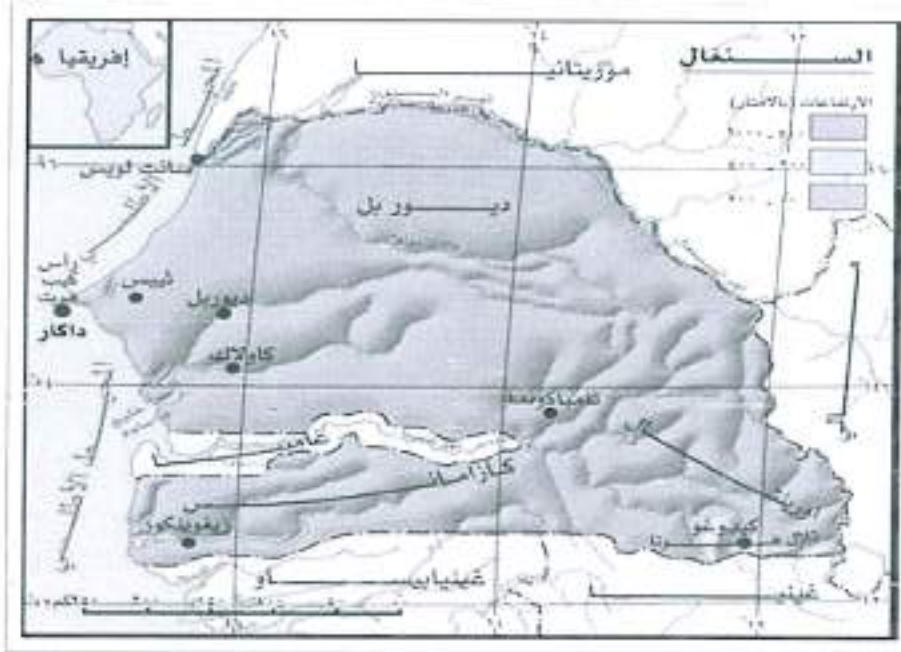
ثالثاً: الأبعاد الجيو استراتيجية للنهر السنغالي

كشفت الدراسات الجغرافية عن عدة أبعاد لجيو-استراتيجية لهذا النهر، وواقع الأمر أنه إذا كان حوض النهر السنغالي يمثل أهمية كبرى لجميع شعوب دول المنطقة بوصفه محورا وشرانا لتمرکز مجموعات سكانية متمازجة وجسرا للتواصل الحضاري والثقافي بين أفريقيا جنوب الصحراء وشمالها على مر عصور متعاقبة، فإن الأهمية الجيو-استراتيجية التي يحتلها النهر ازدادت في القرن العشرين. فقد شكلت أجزاء هامة من هيدروكرافية هذا النهر أصلاً للحدود الموروثة عن الفترة الاستعمارية. ففي الجزء الأعلى من الحوض وفي أقصى الجنوب فإن الحدود بين مالي وغينيا

¹ حسين عبد الرحمن سليمان، الحدود الدولية والمياه الإقليمية، مفهومها والقواعد المنظمة لها، أبو ظيب، 2009، ص 11.

تتطابق في جزء منها مع الرافد الأساسي لنهر السنغال وهو "اليفينغ" وكذلك مع رافده "البالي" كما يشكل "الفاليمي" والذي هو أحد أهم الروافد الاثمانية للنهر الحدود بين مالي والسنغال¹. أما في الشمال الغربي من الحوض فإن المجري الرئيسي لنهر السنغال يشكل الحدود السياسية بين موريتانيا والسنغال على مسافة تقدر بـ 820 كلم. كما أن هناك جزء من خط الحدود بين موريتانيا والسنغال يبلغ طوله حوالي 24 كلم يقع شرقي التقاء نهر السنغال برافده "الفاليمي".

خريطة (3) الخريطة السياسية للسنغال



المصدر: <https://www.google.com/search?q=>

إن الحدود بين الدولتين تمر من منتصف النهر السنغالي حيث لا يلغي البئة مرسوم 8 ديسمبر 1933 مرسوم 1905 الذي ينص على أن الحدود السنغالية - الموريتانية تمر من وسط مجرى نهر السنغال فضلاً عن كون مرسوم 1933 لم ير طريقه للتطبيق. ويرجع الأساس القانوني لتعيين الحدود إلى المرسوم الفرنسي الصادر في 25 فبراير 1905 والذي عين خط الحدود بين

¹ مصادر: كراسات التاريخ الموريتاني، العدد الرابع، (2004)، ص 27-28.

مستعمرة السنغال والأراضي الموريتانية بنهر السنغال وليس بالضفة اليمنى للنهر كما فعل المرسوم لاحقاً¹. وظلت هذه المشكلة بين الدولتين في شكل مراسلات إلا أن الاختلاف كان حول طريقة وضع العلامات الحدودية (ترسيم الحدود) في الناحية الشمالية لسانت لويس. ففي عام 1971 فشل اجتماع وزيري داخلية البلدين في تحديد التبعية الإقليمية لإحدى الجزر الصغيرة الواقعة في النهر وهي جزيرة "اتبود Todd" مما دفع بالرئيس الموريتاني المختار ولد داداه إلى إرسال رسالة إلى نظيره السنغالي (اليوبول سدار سينكور) في 17 مايو 1973، وقد رد الرئيس السنغالي برسالة في 23 سبتمبر تضمنت شرحاً لوجهة نظر بلاده ليس فقط بالنسبة لجزيرة "اتبود" المذكورة وإنما في ما يتعلق بترسيم الحدود بين الدولتين بصفة عامة على أساس مرسوم 8 ديسمبر 1933، كما تضمنت الرسالة إشارات واضحة إلى أن الجانب الموريتاني للنهر كان أصلاً جزءاً من مستعمرة السنغال، وإلى الوحدة العرقية والثقافية التي تربطه بالجانب السنغالي هذا في الوقت الذي لا يوجد شك في تبعية تلك الجزيرة لموريتانيا، فهي من حيث الموقع بالنسبة للمجرى الرئيسي للنهر تنموذج على الضفة اليمنى بين "روصو" و"بودور" وهي الضفة الموريتانية. ومن الجدير بالذكر أن هذا المرسوم المثير للجدل والمتحيز للسنغال الذي أحال إليه الرئيس السنغالي "سينغور" لم ير النور إطلاقاً منذ صدوره، فقد جمدته السلطات الفرنسية ووضعتة حبساً على ورق وتجاهلته نهائياً على مدى 27 سنة كما لو لم يصدر أصلاً. فقد استمرت تلك السلطات في إدارتها لموريتانيا ضمن حدودها المثبتة في المرسوم الصادر سنة 1905 إلى غاية 28 نوفمبر 1960. فإذا ما أضفنا إلى هذه الأهمية الجيوستراتيجية حقيقة الاعتماد الاقتصادي للسنغال وموريتانيا على موارد هذا الحوض الطبيعية لتبين لنا إلى أي مدى يمثل الاتفاق والتعاون بين هاتين الدولتين على كيفية الانتفاع بموارد وثروات هذا النهر بنداً أساسياً ومحورياً في التعاون والتكامل الاقتصادي بينهما².

رابعاً: مظاهر التواصل بين البلدين:

تأسست بين الأجناس والأعراق التي أقامت على ضفتي نهر السنغال عوامل التواصل البيئي والاقتصادي والثقافي وهي عوامل تجعلهم على عدم لاهتفاع بأن النهر يمثل حاجزاً بين كيانين متميزين وإنما على العكس همزة وصل بين جزأين لنفس الكيان الطبيعي الواحد.

1 - التواصل البشري: فمن الناحية البشرية نجد أن النهر لم يشكل في يوم من الأيام حاجزاً بين ضفتيه، بل ساعد على التواصل البشري بين الأجناس والأعراق التي أقامت على جانبيه وتأسس

¹ المختار ولد داداه، موريتانيا على درب التحديات، مصدر سبق ذكره، ص 433

² مصادر: كرامات التاريخ الموريتاني، العدد الرابع، (2004)، مرجع سبق ذكره، ص 28.

التواصل البشري على كون السكان على ضفتي النهر ينتمون إلى نفس الأجناس، بل وأحياناً نفس العائلات التي انتشرت إلى شطرين أحدهما سنغالي والآخر موريتاني¹، وقد تعزز التواصل بسبب كون البلدين يخضعان لمستعمرة واحدة ضمهما في نطاق اتحاد واحد لمستعمرته في أفريقيا الغربية الفرنسية وأهم الأعراق البشرية التي يتكون منها السكان في منطقة النهر هي "الولوف"، و"البول"، و"التوكولور"، و"المراكولا"، و"البيضان" على ضفتي النهر، على تفاوت في نسبة كل جماعة إلى الأخرى بالإقليم. أكثر من ذلك فإنه وإن اختلفت تلك الجماعات فيما بينها من حيث اللغة وبعض العادات والتقاليد والوعي بالأصل المشترك أو المتميز، فإن الدين الإسلامي يجمعهم تحت مظلة واحدة، حيث تدين كلها بالإسلام وإن اختلفت الطريقة الصوفية التي تتبعها كل جماعة مع اختلافاتهم في الطرق الصوفية التي يتبعونها مثل القادرية والتجانية والمرينية².

وتتوزع هذه الأجناس في منطقة حوض نهر السنغال بنسب متفاوتة حيث يمثل جنس "الولوف" حوالي 36% من سكان السنغال و"التوكولور" الذين يقطنون في المنطقة الوسطى من النهر على امتداد 400 كلمتر، وهم يمثلون فرعاً من مجموعة عرقية تسمى أو تعرف بـ (بولار) نسبة إلى لغتها البولارية³.

¹ OMVS: Aménagements hydro-agricoles dans le bassin du fleuve séregal.mars.1991.

² صالح بكثائر، مرجع سبق ذكره، ص 43.

³ نفس المرجع، ص 42.

لقد تميز إقليم النهر السنغالي بجانيبه بالتواصل الاقتصادي الذي تعددت مظاهره ومنها احتراف التشكيلات نفسها على الضفتين للزراعة بنفس الأسلوب وبنفس الأدوات وعلى أنواع التربة عينها وفي إطار القيم والمعتقدات والنظم العقارية نفسها أما الشعوب التي تخصصت في الزراعة فهي تلك المستقرة كالـ "النكلور" و"السنوكي" و"الولوف" وتزاولها كنشاط رئيسي كما تقوم بجانبه بصيد الأسماك وتربية المواشي وبعض الأعصا التجارية كنشطة مساعدة ولم يمارس "البيطان" و"البول" الأنشطة الزراعية إلا مؤخرا. فقد كانوا يتخصصون في تربية المواشي والرعي وهو ركن أساس من أركان هويتهم الحضارية كما الزراعة بالنسبة للشعوب المستقرة وفي حين يعتمد البول على تنمية الأبقار بصفة خاصة فإن "البيطان" ينقسمون حسب مجالات الرعي داخل موريتانيا بين رعاة الإبل في الشمال ورعاة الأبقار في الوسط ورعاة الأغنام في الجنوب. وامتدت قبائل الشمال المجاورة للرعي أيضا بعد خضوعها للاستعمار وتوقف الغزوات التي كانت تمثل مصدر رزقها الأساسي في العصور السابقة كما قام النشاط التجاري الصغير على جانبي النهر على اكتاف رجال القبائل الموريتانية في الجنوب ومثلما كان التداخل في المجال الزراعي بين مزارعي الضفتين من علامات التواصل بين شطري الإقليم فإن التداخل كذلك في مجال الرعي كان أيضا في مظاهره فقد كان الرعاة الموريتانية من القبائل ينتقلون بمواشيهم إلى الجانب السنغالي بحثا عن الماء والكأ وعلى غرار الحال بالنسبة للزراعة استمرت هذه الممارسات في ظل استقلال الدولتين وتنظيمها العلاقات العرقية القديمة القائمة بين المزارعين والمتمنين وقد زاد التواصل بين الجانبين أخيرا بسبب الهجرة المتبادلة التي شملت أراضي البلدين بما في ذلك إقليم النهر.

وقد بدأت في ظل الاستعمار عندما كانت تغلب عليها هجرة الموريتانيين إلى السنغال للعمل في تجارة التجزئة وبعض الحرف والأعمال البدوية ثم لحقت بها موجة السبعينيات التي شهدت حركة في الاتجاهين مع ذهاب سنغاليين إلى موريتانيا بحثا عن العمل في مختلف الأعمال الحرفية وصيد الأسماك في المحيط الأطلسي¹.

خامسا. نشأة الحدود الموريتانية السنغالية:

تعرضت الحدود الموريتانية السنغالية لعدة تعديلات وقد عينت الحدود في مرسومين فرنسيين الأول منهما صدر بتاريخ 25 فبراير 1905 والذي عين خط الحدود بين مستعمرة السنغال والأراضي الموريتانية بنهر السنغال أما المرسوم الثاني فقد صدر بتاريخ 8 ديسمبر 1933 والذي جاء لغرض استيضاح المرسوم الأول وهو ما لم يفعل إذ غير أساس الحدود من النهر إلى الضفة

¹ عبد الله عبد الرازق إبراهيم، مشكلة الحدود بين موريتانيا والسنغال، معهد الدراسات الأفريقية، 1994.

² WWW.ALABABIA.NET

اليمنى بحيث أصبح النهر السنغالي برمته ضمن حدود جمهورية السنغال بدلا من أن تكون الحدود مارة من وسطه أو حتى عند أعلى نقطة في وقت الفيضان وقد حاولت حكومة موريتانيا إقناع السنغال بالمطالبة العادلة وجرت مفاوضات عديدة انتهت في 14/10/1959 بمعاهدة جاء فيها أن يكون الموريتانيون أحرارا في الصيد بأي مكان من النهر واستخدام الزراعة في بعض المناطق من النهر وقد اعتبرت هذه الفقرات على أنها تسوية تساهلت فيها السنغال.

ويمكن أن يكون وراء هذا التساهل غايات سياسية منها أن حكومة دكار آنذاك كانت تطمح في ضم موريتانيا إلى اتحاد مالي الذي يشمل السنغال والسودان الفرنسي (مالي حاليا) خاصة وأن أفراد حزب الاتحاد التقدمي الموريتاني الذين روجوا لهذه الفكرة كانوا يسكنون في دكار¹ ويتلقون مساعدات مالية من حكومتها. أما الغاية الثانية فيمكن أن تتمثل في أن حكومة السنغال أرادت أن تعمل على إرضاء الأقلية العرقية من الزنوج في موريتانيا وهم الذين يقطنون في المنطقة المحاذية لضفة النهر السنغالي، حتى تستقر قناعتهم بأن حكومة دكار تريد مساعدتهم وبالتالي هم المستفيدون من هذا التساهل. أما الغاية الثالثة فقد كانت فرنسا تهدف إلى التقريب بين موريتانيا والمجموعة الأفريقية وذلك لإبعادها عن العالم العربي في وقت تطالب فيه المغرب بضم موريتانيا إليها، ومما يؤكد هذا الاتجاه أن الوفد الموريتاني الذي كان يفاوض بشأن الحدود معظم عناصره من السود الموريتانيين وعناصر فرنسية مما سهل التنازل السنغالي عند ما جاءت المطالبات على لسان هذه العناصر². إن الحدود بين الدولتين تمر من منتصف النهر لسنغالي حيث لم يُلحَ البتة مرسوم 8 ديسمبر 1933 مرسوم 1905 الذي ينص على أن الحدود السنغالية - الموريتانية تمر من وسط مجرى نهر السنغال فضلا عن كون مرسوم 1933 لم ير طريقه للتطبيق.

ويتنافى مرسوم 8 ديسمبر 1933 مع مبدأ الحدود الموروثة أضف إلى ذلك أن موريتانيا تعتمد في إثبات حقيها في النهر على مبادئ القانون الدولي، وقرارات منظمة الوحدة الأفريقية ومنظمة استثمار النهر السنغال والتي وقعت عليهما السنغال. والواقع الفعلي لموريتانيا تبسط سيطرتها على الضفة اليمنى للنهر منذ القرن الخامس عشر دون منازع وكذلك على الضفة اليسرى خلال فترات لاحقة، والدليل هو اعتراف فرنسا بذلك من خلال توقيع اتفاقية 1821 مع "اترارزه" التي اعترفت بحقوقهم على "الو" في الضفة اليسرى ويتعهدون هم مقابل ذلك بالسماح وحماية المشاريع الزراعية التي تنشأ على ضفتي النهر واستمرار "اترارزه" في تحصيل رسوم كثيرة تأخذ من السود

¹ محمد يوسف المقلد، موريتانيا الحديثة، ص 257

² المختار ولد داداه، موريتانيا على درب التحريات، مصدر سبق ذكره، ص 444.

الغير مواليين لفرنسا كما تعهد الفرنسيون في هذه الاتفاقية أيضا بعدم التدخل في أي شيء من أمور "اترارزة" الداخلية فيما بينهم وبإعادة الاتباع الفارين والذين يلجأون إلى السنغال، تم توقيع هذه الاتفاقية من طرف حاكم مستعمرة السنغال لكوبي (le coupe) وأمير اترارزة¹.

فمنذ القرن العاشر ميلادي وخاصة في المنطقة الموجودة بين مدينتي روصو السنغالية ومدينة "بونور" تعزز حضور "البيضان" مع تدهور الدول السوداء في "الوالو" و"الفيوتاتورو" وقد بسط الأمراء سيطرتهم على الضفة اليسرى في أوائل القرن 18 وتعزز كذلك حضورهم بفعل حركة الهجرة في ظل خضوع البلدين للاستعمار الفرنسي. وتحول طابع وجودهم كذلك الحال على الجانب الموريتاني من بدو ورحل ينتجعون الكلاً أينما وجد إلى مستقرين دائمين.

كما تعزز وجود "البيضان" كذلك مع حركة المرابطين ابتداء من 1040 ميلاد والتي اقامت دولة من نهر السنغال جنوبا إلى الأندلس والمغرب الحالي شمالا وغرب الجزائر الحالية شرقا². كما استقرت على الجانب الأيمن من النهر من الغرب إلى الشرق تجمعات قبلية من "البيضان" هي: "اترارزة" التي تحولت إلى إمارة في أوائل القرن 18 في مواجهة "الوالو" و"لبراكنة" التي أنشأت إمارة أيضا في مواجهة "فيوتاتورو" و"ادوعيش" شرقا من ناحية "كيدماغا" وتمكنت هذه القبائل من السيطرة على الجانب الأيمن للنهر بل تعدته إلى الجانب الأيسر عن طريق القيام بالغزوات المستمرة ضد السكان و فرضوا دفع الإتاوات على ملوكهم وأمرائهم حتى وصل بهم الأمر إلى عقد اتحاد شخصي بين أمير اترارزة محمد لحبيب وأميرة "الو" جيبب 1833 ولم تنته هيمنة هذه القبائل على الضفة السنغالية للنهر إلا بالتدخل الفرنسي 1858.

ويمكننا ان نتساءل عن اشكالية معرفة الأسباب الكامنة وراء اصدار فرنسا لمرسوم 8 ديسمبر 1933 دون أن تلغي مرسوم 25 ابريل 1905 الذي عين خط الحدود بين مستعمرة السنغال، والأراضي الموريتانية بمنتصف النهر السنغالي وليس بضفته اليمنى كما فعل مرسوم 1933 فحسب البحث الذي قمنا به لمعرفة أسباب صدور مرسوم 8 ديسمبر 1933 وجدنا إن هناك رسالتان من الحاكم العام لغرب إفريقيا إلى حاكمي مستعمرة موريتانيا والسنغال يطلب فيهما تحديد تبعية الجزر المتواجدة عند مصب نهر السنغال على الضفة اليمنى منه وفي المراسلات الجوابية ليهذين الحاكمين أكدا فيهما تبعية الجزر لمستعمرة السنغال مما حدا بصدر هذا المرسوم الذي لم ير

¹ الراحل جيليه، للتوغل في موريتانيا، ترجمة محمد ولد حمينا، دار الضياء للنشر والتوزيع، ص 66.

² نفس المرجع، ص 66.

تطبيقه النور وفي العمل بمرسوم 25 أبريل 1905 الذي عين خط الحدود بين مستعمرة السنغال، والأراضي الموريتانية بمنتصف النهر.

فمن خلال تحليلنا للواقع التاريخي والجغرافي والحدودي للمنطقة نستنتج أنه قد يكون من ضمن الأسباب الرئيسية لإصدار مرسوم 8 مارس 1933 هو وضع وثيقة قانونية أمام المغرب التي كانت ترغب في ضم موريتانيا إلى أراضيها في حالة ما إذا نجحت في ذلك تكون فرنسا قد ضمت النهر ووضفته اليمنى إلى السنغال بمقتضى هذا المرسوم أما إذا فشلت المحاولة كما وقع فإن فرنسا لم تلغ البتة العمل بالمرسوم الصادر في 25 فبراير 1905 والذي عين خط الحدود بين مستعمرة السنغال والأراضي الموريتانية بمنتصف نهر السنغال.

إضافة إلى ذلك وضع مشكلة حدودية تثيرها متى أرادت كما فعلت في كثير من دول القارة. وسدا للذرائع أمام أطماع إمارة" اترارزه" في الضفة اليسرى بعد أن كانت تحت سيطرتها وتفرض الإتاوات على ملوكها أو عقابا لهذه الإمارة على ما أبدته من مقاومة للمستعمر.

كما أن هنالك سببا آخر وهو أن تبعية الجزر المتواجدة قرب مصب نهر لمستعمرة السنغال لا يمكن أن تتم إلا بإخضاع كل النهر ووضفته اليمنى لهذه المستعمرة وهو ما فعل مرسوم 8 مارس 1933 دون أن يلغى البتة العمل بالمرسوم الصادر في 25 فبراير 1905 والذي عين خط الحدود بين مستعمرة السنغال والأراضي الموريتانية بنهر السنغال.

خاتمة:

إن مشكلة الحدود بين موريتانيا والسنغال ترتبط بأمور سياسية واقتصادية بالدرجة الأولى وعرقية بالدرجة الثانية تتخذ من مشكلة حوض النهر السنغالي محركا أساسيا توظفه السنغال كلما دعت الضرورة لذلك من خلال المرسوم الفرنسي الصادر في 8 مارس 1933 القاضي بجعل النهر بضفتيه في الأراضي السنغالية علما أن فرنسا نفسها قد جمدت هذا المقرر وجعلته حبرا على ورق ولم تعمل به على الإطلاق بل استمر العمل بموجب المرسوم الفرنسي الصادر في 25 فبراير 1905 والذي عين خط الحدود بين مستعمرة السنغال والأراضي الموريتانية بنهر السنغال.

وتتطلب مشكلة حوض النهر ادراكا لأبعادها وضرورة التخطيط لها على المديين القريب والبعيد بما يتناسب وحجم المشكلة وآفاق تطورها والأزمات التي قد تنجم عنها وقد تأتي بعض التطورات الإقليمية لتضاعف المشكلة ومن أبرز هذه التطورات أو الأزمات تلك التي تفجرت على ضفتي النهر سنة 1989. ولقد لعبت الجغرافيا السياسية دورا بغير قصد بجعل المصالح الحيوية والاقتصادية والاستراتيجية للبلدين تشكل ضغطا على مجاري مياه النهر التي تثير تشابكا في المصالح وتفرض التفاهم والحوار بين البلدين، لهذا فإن ظروف حوض النهر السنغالي تدفع بقوة

إلى ضرورة التعامل المتجاذب مع هذه القضايا من خلال ترسيم الحدود بشكل نهائي ومحدد تتنازل بموجبه موريتانيا عن حقوقها التاريخية على الضفة اليسرى وتتزم السنغال بالكف عن المطالبة بالضفة اليمنى صيانة لحسن الجوار وتطبيقا للمواثيق الدولية المتعلقة بالحدود الموروثة عن الاستعمار. إن منطلق الحوار الجاد يجب أن يسود دائما الأجواء بين البلدين الموريتاني والسنغالي لأن القدر يفرض عليهما العيش بأن يكونا متجاورين وذلك لوجود عوامل الوصل الكثيرة منها التاريخ المشترك والتداخل الاجتماعي والترابط الديني والمصالح الاقتصادية.

المراجع:

- (1) صالح بكتاش، النزاع الموريتاني السنغالي، دار المستقبل العربي، 1992.
- (2) علي مزروعى ومايكل تيدي، القومية والدول الجديدة في أفريقيا، الجزء الثاني، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1990.
- (3) فتحي محمد أبو عيانه، الجغرافيا السياسية، دار المعارف الجامعية الاسكندرية، 1985.
- (4) جلال يحيى، تاريخ أفريقيا الحديث والمعاصر، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، 1999.
- (5) شوقي الجمل، كشف أفريقيا واستعمارها، دار الزهراء، الرياض، 1422 هجرية.
- (6) تقرير حول تجارة الصمغ العربي كتبه الجنرال الفرنسي لفيديريه سنة 1853 ترجمة وتعليق سيدي أحمد ولد الأمير (WWW.AQLAME.COM).
- (7) مجلة حوليات، كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة انواكشوط.
- (8) بشيري ولد محمد الولاتي، جغرافية موريتانيا، ط1، 1993.
- (9) سعد خليل، تكوين موريتانيا الحديثة، رسالة ماجستير، معهد الدراسات العربية، القاهرة، 1977.
- (10) د. فيصل عبد الرحمن على طه، القانون الدولي ومنازعات الحدود، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1982.
- (11) حسين عبد الرحمن سليمان، الحدود الدولية والمياه الإقليمية، مفهومها والقواعد المنظمة لها، أبو طيب 2009.
- (12) مصادر: كراسات التاريخ الموريتاني، العدد الرابع، (2004).
- (13) OMVS: Aménagements hydro-agricoles dans le bassin du fleuve Sénégal. mars.1991.
- (14) مجلة قراءات أفريقية، تصدر عن المنتدى الاسلامي، العدد 18، أكتوبر 2013.
- (15) عبد الله عبد الرازق ابراهيم، مشكلة الحدود بين موريتانيا والسنغال، معهد الدراسات الأفريقية، 1994.
- (16) WWW, ALARABIA, NET
- (16) محمد يوسف مقلد، موريتانيا الحديثة أو العرب البيض في إفريقيا السوداء، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1960.
- (17) المختار ولد داداه، موريتانيا علي درب التحديات، كارثلى، باريس 2006.
- (18) الرائد جليله، التوغل في موريتانيا، ترجمة محمدن ولد حمينا، دار الضياء للنشر والتوزيع،

مساهمة مشروع التنمية الريفية الجماعية في التنمية بالحوض الغربي

الأمين ولد عبد الله
مدرسة الدكتوراه: المجال-الأرض-السكان
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة تلاكشوط العصرية

الملخص:

التنمية رهان تسابقت دول العالم لتحقيقه، حيث صيغت سياسات واتبعت استراتيجيات وأعدت برامج نفذتها مشاريع التنمية المعدة لهذا الغرض، من ضمن هذه المشاريع على المستوى الوطني مشروع التنمية الريفية الجماعية الذي تعتبر هذا البحث نافذة للوقوف على مساهمته في التنمية بولاية الحوض الغربي، فقد عمل بفضل تدخلاته على تحسين الظروف المعيشية للسكان من خلال الدعم المادي والمعنوي والفني لربطات التنمية الريفية الجماعية التي شكلها لمباشرة الأعمال والمتابعة والرقابة والتقييم على مستوى الزراعة والرعي والمياه ومشاريع مدرة للدخل (دكاكين جماعية، ومجازر ومخابز).

الكلمات المفتاحية:

التنمية الريفية- المقاربة التشاركية- مشاريع مدرة للدخل- مشروع ملدمج- رابطات التنمية.

مقدمة:

ولاية الحوض الغربي إحدى ولايات الوطن الزراعية الرعوية تقع بين خطي طول 15-17,5 شمالا وخطي عرض 9-10 غربا، وتغطي مساحة 53400 كلم² من التراب الوطني، تقع في الجنوب الشرقي من موريتانيا يحدها من الغرب والشمال منحدرات ولايتي لعصابة وتكانت، ومن الشمال الشرقي والشرق ولاية الحوض الشرقي، ومن الجنوب جمهورية مالي (الخريطة رقم 1)¹. تمثل الصحراء 61% من أراضي الولاية، الحرارة مرتفعة وفي الغالب تزيد على 30 درجة مئوية والنساقطات المطرية لا تتجاوز في الغالب 450 ملم سنويا.

¹ - وزارة الشؤون الاقتصادية، البرنامج الجهوي لمحاربة الفقر بولاية الحوض الغربي، نوفمبر 2012، ص: 11.

تنقسم الولاية إداريا إلى أربع مقاطعات (العيون - الطينطان - كويني - تامشكط) و 27 بلدية¹، بعدد سكان وصل إلى 294109 نسمة حسب الإحصاء الأخير 2013، وهو ما يمثل 8,3% من مجموع سكان موريتانيا، بمعدل نمو سنوي يصل 2,63 بين إحصائي 2000 و 2013²، مثل الذكور من عدد السكان بالولاية نسبة 47,52% (139780 نسمة) بينما مثل الإناث نسبة 52,48% من سكان الولاية (154329 نسمة)، وهي بذلك تزيد على نسبة الإناث على مستوى وطني 50,7%، بين هؤلاء السكان 52% أعمارهم تتراوح بين (15 - 65) سنة رغم التفاوت في هذه النسبة حسب الجنس والوسط. صنفت الولاية ضمن الولايات الزراعية الرعوية الغالبية، تمتلك 8000 هكتار من الأراضي الزراعية إضافة للمراعي والغابات والمواشي، وتنتشر بالولاية الزراعة المطرية التقليدية بمعداتنا ووسائلها البسيطة إضافة للزراعات الأخرى (الفليضة وزراعة النخيل وزراعة الخضروات الحديثة) التي تعتمد في السقي على الآبار والسدود بمعدات متواضعة وأساليب عتيقة، وتمتلك الولاية أعدادا كبيرة من الماشية تصل أزيد من مليوني رأس من مختلف أنواع الماشية التي يشتغل بها ما يقارب 70% من اليد العاملة النشطة بالولاية (58,8%) وتعاني الولاية من عدة معوقات من بينها الفقر (45,2%)، وانتشار البطالة (50%)، وتكدي الدخل الناتج عن الأمية الوظيفية، ضعف الإنتاج الزراعي والرعي وتكدي مردودية الهكتار، فالإنتاج من الحبوب لا يغطي سوى 11% من حاجيات الولاية³، عدم كفاية الآبار والآبار الرعوية وضعف تلقيح الماشية وانعدام حماية المراعي وضعف صيانة واستغلال السدود وضعف المصادر المائية والأنظمة غير الملائمة لرفع المياه وانعدام المخازن وضعف التسويق...

في ظل هذه الإمكانيات والمعوقات تتدخل مجموعة من مشاريع التنمية في إطار تنفيذ الإطار الإستراتيجي لمحاربة الفقر للتخفيف من حدة هذه المعوقات لخفض نسبة الفقر ولتوفير الأمن الغذائي وللرفع من مستوى مؤشر التنمية بالولاية، من هذه المشاريع مشروع التنمية الريفية الجماعية الذي نتساءل عن دوره في تنمية ولاية الحوض الغربي؟

لمعالجة هذا الموضوع سنتناوله من خلال المحاور التالية:

أولا: مفهوم التنمية الريفية الجماعية؛ ثانيا: تقديم مشروع التنمية الريفية الجماعية؛ ثالثا: مساهمة المشروع في التنمية بالولاية.

¹ - وزارة الداخلية واللامركزية، الكتاب الأبيض للامركزية في موريتانيا، دجنبر 2009، ص: 186-187.

² - المكتب الوطني للإحصاء، التعداد العام للسكان والمساكن 2013، التوزيع المجلي للسكان، يناير 2014، ص: 13.

³ - البرنامج الجهوي لمحاربة الفقر بولاية الحوض الغربي، مرجع سابق، ص: 19-20.

الخريطة رقم 1: موقع ولاية الحوض الغربي



المصدر: كتاب الأبيض للاستراتيجية الجمهورية، خريطة التقسيم الإداري، بتصرف من المؤلف

أولاً: مفهوم التنمية الريفية الجماعية

موضوع التنمية من المواضيع الهامة التي كانت ولا تزال تشغل اهتمام الكثير من المفكرين والباحثين والقادة السياسيين في مختلف الدول خاصة النامية منها، وذلك لأهمية هذه العملية في إحداث التطور وتحقيق الانتقال النوعي والكمي للمجتمع في اتجاه الأحسن. عرفت الأمم المتحدة التنمية سنة 1955 بأنها العملية المصممة لخلق ظروف التقدم الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع من خلال مشاركة الأهالي، باعتبار التنمية لا يمكن تحقيقها

إلا بإتباع مجموعة من الإجراءات من بينها وضع الخطط والبرامج، وتحديد فترات تنفيذ هذه البرامج، ومختلف المتدخلين لتنفيذها، ثم أصدرت تعريفاً آخر مكمل عام 1956 مفاده بأن التنمية هي "كافة العمليات التي توحد جهود المواطنين والحكومة لتحسين الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المجتمعات المحلية، وتحقيق تكامل هذه المجتمعات في إطار حياة الأمة"¹. ويتضمن هذا المفهوم المبادئ التالية:

- 1- تحقيق مشاركة السكان والاعتماد قدر الإمكان على مبادراتهم ومواردهم المحلية، بدءاً بالحاجيات التي تمثل أولوية بالنسبة لهم؛
- 2- ضرورة تقديم الخدمات العينية من طرف الدولة ممثلة في تشجيع المبادرات المحلية وتفعيلها مع الامتئاع بالأساليب الاختيارية الطوعية في العمل الاجتماعي؛
- 3- الشمولية.

وترى الأمم المتحدة أن الدور الحكومي يتمثل في ثلاث دوائر رئيسية²:

- 1- إجراءات مباشرة: ممثلة في الخدمات الممارسة داخل المجتمع مثل خدمات الرعاية الصحية والاجتماعية والتربوية، إضافة إلى الإرشاد الزراعي؛
 - 2- إجراءات تدعيمية: ممثلة في إعداد الباحثين بمختلف برامج التنمية لإجراء البحوث القادرة على تطوير واقع السكان المحليين؛
 - 3- إجراءات تنمية عامة: ممثلة في إقامة لبناء الهيكل الاقتصادي المحلي كالأجهزة والمؤسسات الإنتاجية الكبرى والتنمية تعتمد حسب الأمم المتحدة على المبادئ التالية وهي:
- أن تصدر برامج التنمية عن الحاجات الأساسية للسكان المحليين التي يعبرون عنها بأنفسهم، كما يجب التمييز بين كل من الرغبات والحاجات والمصالح؛
 - أن تقوم التنمية على أساس التوازن في كافة المجالات الوظيفية؛
 - أن تظهر التغيير في اتجاهات أفراد الساكنة المحلية المواتية لجهود التنمية؛
 - أن تكون رافعة مشاركة السكان في شؤونهم المحلية، والوصول إلى استحداث نظام تسيير يدفع إلى تأسيس نظام اللامركزية؛

1 - أمين ولد عبد الله، مشاريع التنمية الريفية بموريتانيا، بحث لنيل دبلوم دراسات عليا معقفة، وحدة الأرياف المغربية: المجال والإنسان والتنمية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طليل بالقطيفة، المغرب، 05/04، ص: 3.

2 - مجموعة مؤلفين، تنمية ريفية، جامعة عين شمس، ص: 8.

- التمكن من اكتشاف وتشجيع وتدريب القيادات المحلية باعتبارها القاعدة الأساسية للدعوة إلى التجديد، ومصدر ثقة أبناء الساكنة المحلية وعامل أساسي ومكمل لعمل القيادات الوظيفية في التنمية؛
- إمكانية جذب مشاركة فاعلة للشباب والنساء في برامج التنمية؛
- ضرورة دعم الجهود الذاتية لأبناء الساكنة المحلية بخدمات حكومية فعالة تعضدها وتتكامل معها؛
- جذب المنظمات التطوعية العاملة في الوسط وتوظيفها في خدمة أهداف خطة التنمية؛
- إعداد برامج التنمية على المستوى المحلي الذي يتطلب بدوره استحداث التنظيمات الإدارية الفعالة اللازمة لتعبئة كافة الموارد المحلية المتاحة، والتنظيم الجيد للدراسات العلمية والتطبيقية، والاستعانة ببرامج تدريب مخططة لهذا الغرض، ووجود آليات للتجريب والمناخنة والتقويم؛
- توسيع نطاق حرية الأشخاص لعيش الحياة كما يختارونها.

وتظهر التنمية في ثلاثة تجليات، الاقتصاد، المجتمع، الثقافة، فهي ظاهرة تشمل في آن واحد على الجانب التكنولوجي والاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي، يعني جميع مظاهر الحياة ذات الصلة بالإنسان وبيئته.

يتضمن مفهوم التنمية الريفية تهيئة الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في مجتمع ما بغرض استئصال الفقر بين سكان الريف من خلال الرفع المستمر من مستوى دخولهم ومشاركتهم الذاتية في عمليات التنمية، وتهدف إلى:

1- أهداف قصيرة ومتوسطة المدى: تتمثل في بذل الجهود لزيادة دخول العاملين بالوسط الريفي عن طريق زيادة الإنتاجية الزراعية بالتطوير المستمر للتقنيات المستخدمة في الزراعة، مع تحقيق نسبة تبادل عادلة بين المنتجات الزراعية والغير زراعية بما يعطي عائدا مجزيا للعمل الزراعي، ما من شأنه تهيئة ظروف معيشية أفضل لسكان الريف، وهو ما قد يساعد في تراجع معدلات الهجرة من الريف، وتحقيق الأمن الغذائي عبر زيادة إنتاج المواد الغذائية بصورة تسمح بتحقيق مستوى غذائي مناسب لساكنة الريف، وإمكانية تبادل الفائض في السوق؛

2- أهداف طويلة المدى: تتمثل في إدخال تغييرات جذرية عميقة في كل من هياكل الإنتاج والقن الإنتاجي المستخدم والخدمات الإنتاجية والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية العاملة في الوسط الريفي، بحيث تؤدي إلى تحويل فقراء الريف من مجرد معتمدين إلى منتجين للسوق، إضافة إلى تنويع النشاط الإنتاجي الريفي بحيث يتضمن إلى جانب الزراعة نشاطات إنتاجية لبعض تقنيات الحفظ والتحويل.

والى جانب هذه الأهداف المذكورة سلفا نشير إلى أن الهدف النهائي الأسمى لعمليات التنمية الريفية هو الارتقاء بساكنة الريف عامة والفقراء منهم خاصة، لذا تتضمن أهداف التنمية

الريفية مجموعة من الأهداف الإنسانية التي تحقق للمواطن بالريف مستوى معيشي أفضل يعينه على رفع جوده الإنتاجي من ناحية، ومن ناحية أخرى الاستمتاع بحياته كالنهوض بالخدمات الصحية والتعليمية والمعارف الفنية وتحسين مستوى السكن الريفي...

أما مفهوم مشروع التنمية الريفية الجماعية فقد اختلفت الآراء حول تحديده، فالبعض يرى بأن هذه المشاريع عبارة عن وسيلة من وسائل التنمية الزراعية التي تستهدف زيادة الإنتاج والإنتاجية الزراعية بشكل جماعي، بينما يرى البعض الآخر أن مثل هذا النوع من المشاريع يتجاوز مجرد زيادة الإنتاج والإنتاجية الزراعية بل يتعداها إلى إحداث التنمية الشاملة بجناحيها الاقتصادي والاجتماعي بهدف تحقيق الرخاء لكل ساكنة الريف، وأيا كان الرأي فإن التمييز بين مشروع التنمية الزراعية ومشروع التنمية الريفية يرتبط بالهدف المرسوم من إحداث المشروع، فإذا كان الهدف هو زيادة الإنتاج الزراعي أطلق على المشروع مشروع تنمية زراعية، وإذا كان هدفه إشباع حاجيات الريفيين وتحقيق الرخاء لهم في كافة مجالات الحياة بالريف أطلق عليه مشروع تنمية ريفية. وانطلاقاً من هذه المفاهيم نجد أن مشروع التنمية الريفية الجماعية ليس إلا وسيلة تستهدف تنمية شاملة اقتصادية اجتماعية ثقافية في صيغة جماعية لسكنة الريف، فكيف ذلك؟

ثانياً: مشروع التنمية الريفية الجماعية

تعرفت ولاية الحوض الغربي على مشروع التنمية الريفية الجماعية منذ 1998 باسم مشروع تسيير الموارد الطبيعية في المناطق المطرية الذي أطلق عليه فيما بعد هذا الاسم الجديد في مرحلة جديدة (2005-2011) تدخل خلالها في الولايات العشرة المستهدفة سابقاً من المشروع السابق، وهو يعتبر امتداداً لمشروع تسيير الموارد الطبيعية في المناطق المطرية، وولاية الحوض الغربي من بين الولايات التي يستهدفها بالتدخل.

أهداف المشروع:

يدخل مشروع التنمية الريفية الجماعية في إطار إستراتيجية مكافحة الفقر، إذ من المفترض أن يسهم في تحقيق الهدفين التاليين للتنمية خلال الألفية الحالية:

- القضاء على الفقر المدقع والجوع؛
- تأمين المحافظة الدائمة على البيئة في المناطق الريفية المستفيدة.

والهدف التنموي للمشروع هو المساهمة الدالة والدائمة في تقليص الفقر، وتحسين ظروف عيش المجموعات الريفية المستهدفة فيما يتعلق بالتنفيذ إلى الخدمات الاجتماعية والاقتصادية الأساسية، وتوفير الدخول الزراعية وغيرها، وتمكين المجموعات من حسن تسيير مواردها الاقتصادية.

استراتيجية المشروع:

يعتمد مشروع التنمية الريفية الجماعية مقارنة تشاركيه، ويشجع خيار اللامركزية المتبع في البلاد من خلال تنمية طاقات رابطات التنمية الجماعية (ADC) والمجموعات الريفية المستهدفة، وتوطيد التنمية المحلية من خلال إعداد خطط تنموية، والتحويل المباشر للأموال إلى المجموعات لتنفيذ هذه الخطط حسب الأولوية المبرجة ضمن الخطة، كما يتولى دمج السياسات القطاعية (الزراعة، البيطرة، التهذيب، الصحة، المياه، الإستراتيجية في مجال الجنس...)، وذلك عبر المرور بعدة مراحل¹:

• **مرحلة تحديد القرى:** وتتم من خلال التنسيق مع السلطات الإدارية (الحاكم والعمدة) لتحديد القرى التي تخضع لمعيار عددي يتراوح بين (250-1000) نسمة، والمرجعية في ذلك تعود إلى الإحصاء الوطني للسكان والمساكن سنة 2000، ويتم التأكد من عدد سكان القرى من طرف الحاكم والعمدة لتحميلهم المسؤولية، وإرسال بعثات فنية لملء استمارة موجهة لساكنة القرية، ثم العمل على معالجة الاستمارة وتنقيطها مع التأكد من المعطيات من الجهات الرسمية، والرجوع إلى منظمات المجتمع المدني لتأكيد هذه المعطيات، ويطلب المشروع من الجهات الرأى بثلاث محاور من هذه المعطيات الموجودة بالقرية كالرأى حول انسجام ساكنة القرية ومدى استيعاب وتقبل السكان للمنهجية التشاركية ثم مستوى المساهمة في المشاركة التشاركية لتنفيذ البرامج.

ويتم تنقيط هذه المعطيات بعد التأكد منها، وترتيب ملفات القرى حسب النقاط وتحال للجنة الجبوية للتنمية (CRD) التي تتألف بدورها من (الوالي، الذي له صلاحيات تخول له تحديد من يراه مناسباً للحضور، وكافة السلطات الإدارية والمنتخبون والمصالح الفنية للدولة، وممثلي منظمات المجتمع المدني)، ويتم إحالة الملفات عن طريق المندوبية الجبوية للتنمية الريفية بالولايات.

إن عملية الاختيار مقيدة بعدد القرى المحددة لكل ولاية، ويجب أن يراعى نصيب كل بلدية حسب حجمها، وعدد القرى التي أجري لها المسح، وهل استفادت هذه البلدية من مشاريع تنموية أخرى.

وفي نهاية اجتماع هذه اللجنة يعد محضر يتضمن لائحة القرى المستفيدة من البرنامج.

• **مرحلة تأسيس الرابطة:** تأسيس رابطة التنمية الجماعية، وتبنى على أساس نصوص قانونية ونظام أساسي، ونظام داخلي، محضر الجمعية العامة، ويتم إعداد هذه الوثائق سلفاً من طرف المشروع، وتتم العملية كما يلي:

¹ - مقابلة مع منسق مشروع التنمية الريفية الجماعية بالحوض الغربي، بتاريخ: 2010/11/28، الساعة الثالثة والنصف مساءً.

أ- الوصول إلى القرية وعقد اجتماع عام تفسر فيه منهجية المشروع، وتشرح النصوص القانونية للرابطة وأهداف الرابطة؛

ب- تطلب اللجنة من المكان رأيهم حول التوضيحات، ثم يتم تشكيل المكتب التنفيذي للرابطة الذي يتألف من أحد عشر شخصا ويضم نساء، ويتم اختيار لجنة الرقابة والتحكيم التي تتألف من خمسة أشخاص؛

ج- المصادقة على النظام الأساسي، والنظام الداخلي، وتوقيع المحضر، وبذلك تنتهي الجمعية العامة، ويتم استدعاء المكتب التنفيذي.

د- إعطاء التوجيهات للمكتب التنفيذي، وبناء مقر للرابطة بعنوانها (رابطة التنمية الجماعية بقرية....)، ويعد طابعان أحدهما للرئيس والآخر لأمين المالية؛

هـ- فتح سجل للمنتسبين (مبلغ الانتساب محدد سلفا في النظام الداخلي)، وتعيين ثلاث لجان:

* تشكيل لجنة للصفقات، وهي مكلفة مستقبلا بجميع مشتريات القرية؛

* تشكيل لجنة استلام، وهي مكلفة باستلام ما يصل الرابطة بموجب محضر استلام مسؤولة عن إعداده؛

* تشكيل لجنة للمتابعة والصيانة للمنشآت الجماعية لدى الرابطة.

• **مرحلة المخطط التنموي:** وفي هذه المرحلة يتم إعداد مخطط تنموي يتكون من ثلاث تقارير:

* تشخيص تشاركي؛

* مخطط تنموي جماعي قروي صالح لمدة ثلاث سنوات؛

* برنامج سنوي للاستثمار القروي تصادق عليه الرابطة بموجب محضر، وكذلك اللجنة الجهوية للتنمية.

وهذه المخططات تحال لمنظمات المجتمع المدني لإجازتها، ويتولى المشروع التكاليف المادية التي حددها بـ 500 ألف أوقية بالنسبة لكل قرية.

• **مرحلة فتح الحساب:** في هذه المرحلة تطالب الرابطة بفتح حساب مصرفي باسم الرابطة،

موقع من طرف رئيس الرابطة وأمين ماليها.

• **مرحلة توقيع الاتفاقيات:** في الواقع مشروع التنمية الريفية الجماعية يعتمد مقاربة تشاركية

من خلال إعطاء بعض من الصلاحيات للمستفيدين عبر المشاركة في تحديد الأولويات،

والمسهر على ترتيبها وتنفيذها بعد توفير المشروع الوسائل المادية التي يسهم المستفيدون

بنسبة منها، مع العلم أن هذه النسبة تتفاوت حسب طبيعة المشروع، حيث أنها تبلغ 50%

في النشاطات المولدة للدخل مثل الدكاكين الجماعية وماكينات الخياطة والمخابز

والمجازر، أما في قطاع الزراعة فتبلغ نسبة مساهمة المستفيدين 20% من التكلفة

الإجمالية للمشروع، ويسددها المستفيدون في شكل يد عاملة (عمليات التسييج، مشاريع الخضروات)، أما بناء المنشآت فإن نسبة مشاركة السكان لا تتجاوز بها 10% من التكلفة الإجمالية.

تمويل مشروع التنمية الريفية الجماعية

مشروع التنمية الريفية الجماعية ممول من طرف البنك الدولي والدولة الموريتانية وحصصة المستفيدين، وتكلفة المشروع تقدر بـ 57,9508 مليون دولار (ما يعادل 16.2 مليار أوقية)¹:

- الوكالة الدولية للتنمية (IDA) بمبلغ 45 مليون دولار، وهو ما يمثل 77,7% من التكلفة الإجمالية للمشروع؛
 - الحكومة الموريتانية بمبلغ 5.0767 مليون دولار، أي ما يمثل نسبة 8,7% من التكلفة العامة للمشروع؛
 - المستفيدون بمبلغ يقدر بـ 7,874 مليون دولار، وهو ما يمثل 13,6% من تكاليف المشروع بمجموعها.
- القرض المقدم من طرف الوكالة الدولية للتنمية من المقرر أن تبدأ الدولة في تسديده ابتداء من سنة 2013، مدة المشروع كانت ستة سنوات من 29 أكتوبر 2004 إلى 23 أكتوبر 2010، مع العلم أن المشروع لم يبدأ بشكل فعلي إلا في يناير من سنة 2005. فما الذي أسهم به مشروع التنمية الريفية الجماعية في تنمية الحوض الغربي؟

ثالثاً: مساهمة المشروع في التنمية بالحوض الغربي

تعتمد الاستثمارات التي يعمل مشروع التنمية الريفية الجماعية على تنفيذها على مخططات الاستثمار التي تمثل الوثيقة المرجعية للتمويل المشترك للأنشطة التنموية المنفذة بالتعاون مع السلطات عبر اتفاقيات موقعة بين الطرفين تحدد التزامات كل منهما، وتحدد المواضيع المستثمر فيها في النقاط التالية:

- أعمال التهيئة التي تسعى إلى حفظ المياه والتربة: السدود والحواسر الهادفة إلى استغلال مياه الأمطار والفيضانات (تنفذها اليد العاملة للمجموعات بواسطة مواد محلية)، وهي حواجز مختلفة الأنواع ومضادة للتصدع وتصحح اتجاه مجاري المياه، وتهيئات وتجهيزات مائية (آبار، آبار رعيية، منشآت سقي الحيوانات، صهاريج وأحواض سقي، وسائل ضخ يدوية، مضخات آلية: شمسية وهوائية...).

- مشاتل لإنتاج الشتلات، ممرات واقية من الحرائق، تهيئات وتجهيزات إنتاجية (بناءات ريفية لتخزين المواد الغذائية، حظائر تليقح الماشية، طاحنات حبوب، تهيئة مساحات لزراعة الخضروات، حماية مناطق زراعية، تهيئة ممرات ريفية)، دكاكين جماعية ومجازر ومخابز.

¹ - MDR, PDRC, Rapport D'audit technique des investissements communautaires. Réalisés dans le cadre du pdrc, Rapport final, novembre 2011, p : 11.

وهذه الاستثمارات ترتبها حسب القطاعات في الولاية كما يلي:

أ- قطاع الزراعة: لقد عانت ولاية الحوض الغربي مثل غيرها من ولايات الوطن معاناة شديدة نتيجة حدة الجفاف في السنوات الماضية، بفعل قلة الأمطار وتذبذب الكميات المتساقطة من سنة لأخرى، وهو ما حدى بهذا القطاع إلى التقهقر بعد أن كان في الستينات قوام الاقتصاد بالولاية، ذلك أن ملاك الأراضي والعاملين بها بدأوا ينسحبون عنها، ويبحثون عن وسائل عيش جديدة بالمدن المجاورة وحتى البعيدة أحيانا.

هذه الظاهرة فرضت على الحكومة الموريتانية القيام بخطة استدرائية لتثليل المصاعب أمام هذه الفئة من السكان، التي من المفروض أن يعتمد عليها الاقتصاد الوطني (لاسيما الجهوي منه)، فبدأ التفكير في إنشاء مخطط وطني يتلافى الخطر، فتشكلت ما أطلق عليها الإستراتيجية الوطنية للتنمية الريفية في أفق 2015، هذه الإستراتيجية منبثقة من الإطار الإستراتيجي لمحاربة الفقر، وهي تهدف إلى تسريع وتيرة النمو الاقتصادي كأساس لتقليص الفقر، وتحسين تنافسية الاقتصاد والحد من تبعيته للعوامل الخارجية، كما تهدف إلى تحسين قاعدة موارد الفقراء وتنمية الموارد البشرية، وتخفيض نسبة الموريتانيين الذين يعيشون تحت مستوى الفقر من 27% إلى أقل من 17% في أفق 2015، بعد أن كانت نسبتهم وصلت 42% سنة 2010¹.

ومن المفترض أن يتم تنفيذ إستراتيجية التنمية الريفية على المدى الطويل عن طريق تثمين أفضل لقطاع تربية الماشية، عبر دعم محيطه المؤسسي والتنظيمي، وتحسين الصحة الحيوانية والقضاء على الأوبئة الحيوانية، وتوسيع البنية التحتية، ودمج القطاع في الاقتصاد، وتطوير المنتجات المشقة وتشجيع فروع التصدير، إضافة إلى توسيع الزراعة المروية بواسطة التحسين والنفاذ إلى عناصر الإنتاج (الإصلاح العقاري، وتحويل المساحات الجماعية، ودعم القرض الزراعي...)، وإلى المدخلات عن طريق تطوير البنية التحتية (إعادة تأهيل المساحات المزروعة والطرق وفك العزلة والطاقة ومركز التعبئة ومستودعات التبريد...)، وتقديم خدمات التكوين والبحث والإرشاد، وتشجيع تنويع الإنتاج بشكل موجه نحو التصدير، تحسين وتيرة النمو الزراعي في باقي المناطق البيئية، عن طريق تطوير البنية التحتية الريفية، وزيادة النفاذ إلى عناصر الإنتاج والإنتاجية التي تدعمها خدمات الإرشاد.

¹ - RIM, MDRE, Stratégie de développement du secteur rural, horizon 2015, décembre 2001, P : 4.

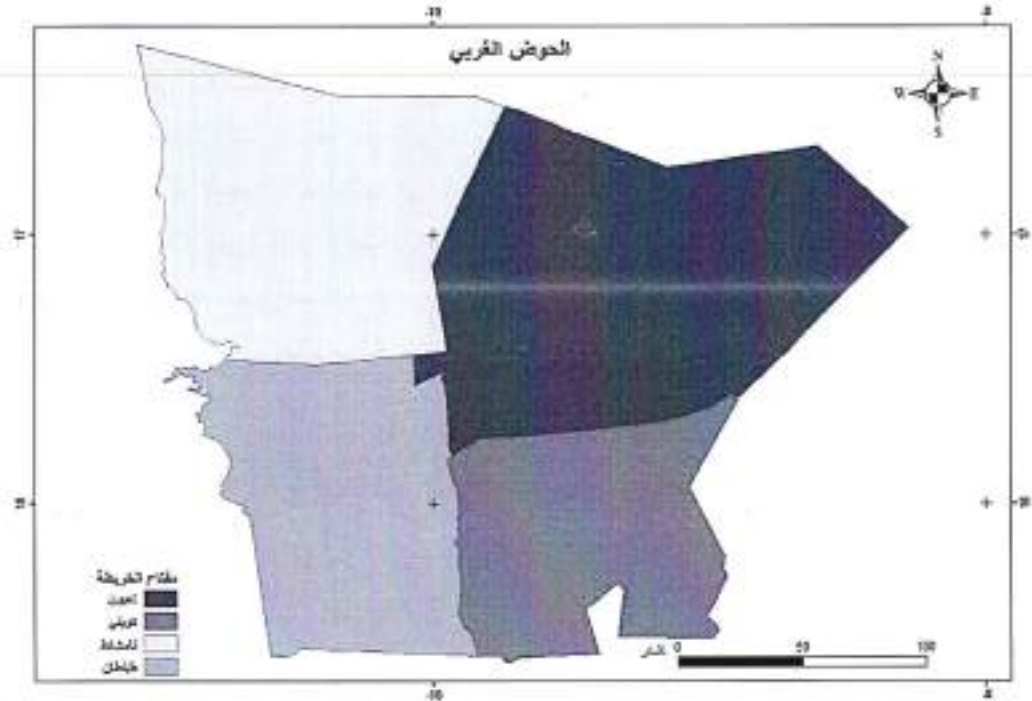
والإطار الاستراتيجي لمحاربة الفقر 2011 - 2015، ص: 68

ويعتبر مشروع التنمية الريفية الجماعية أحد أهم المشاريع المنفذة لدعم تنفيذ هذه الإستراتيجية بتدخلاته في مختلف مناطق الوطن، وخاصة أنه يتدخل في المناطق الزراعية الرعوية فقط (الولايات العشر الزراعية الرعوية بموريتانيا)، ولاية الحوض الغربي إحدى هذه المناطق التي حظيت بجزء من تدخلات المشروع، وقد استثمر بها مبالغ مالية كبيرة في مجال الزراعة بين إعداد حقول زراعة الخضروات، وبنوك حيوب واقتناء معدات زراعية، والسياج لحماية المزارع، وحماية المنخفضات حول السدود لاستغلالها في الزراعة، وفي مجال الرعي بين تشييد حظائر لتلقيح المائثية ومحميات رعوية وآبار رعوية، وصيدليات بيطرية، وخطوط للحماية من الحرائق حفاظا على المرعى، ونقاط تسمين للمائثية.

ولتفصيل هذه الأعمال سنتناول حصيلة المنجز منها في الحوض الغربي اعتمادا على نتائج دراسة ميدانية أجراها الباحث سنة 2015 على عينات مختارة من القرى بالولاية بشكل عشوائي وتصريحات مسؤولين مباشرين بالمشروع في مقابلات معهم أجراها الباحث سنة 2010، إضافة للمعطيات المتوفرة في تقارير المشروع في نهايته سنة 2011 وذلك حسب المقاطعات كالآتي:

حسب نتائج العمل الميداني تتدخل المشروع في مجال الرعي بالحوض الغربي في ثلاث قرى ببلديتين تابعتين لمقاطعتي لعيون وكويني.

الخريطة رقم 2: مقاطعات ولاية الحوض الغربي



1- مقاطعة لعيون: من خلال تحليل نتائج العمل الميداني تبين أن قرية دبي في بلدية بنعمان استفادت من تنفيذ مشروع صغير يتمثل في إحاطة حقل للرعي، ممول من طرف مشروع التنمية الريفية الجماعية بمبلغ وصل 5863177 أوقية، ساهمت رابطة التنمية الجماعية بالقرية باليد العاملة التي قدرت قيمة عملها بمبلغ 441000 أوقية.

وبصفة عامة تدخل المشروع بخمس بلديات ريفية من مقاطعة لعيون، وفي 8 قرى، استفادت من تسعة مشاريع صغيرة (تعميق بئر، ثلاث حظائر تلقيح، وخمسة آبار رعية) بتكلفة إجمالية بلغت: 62238787 أوقية.

2- مقاطعة كويني: استفادت قريتان من القرى المدروسة بمقاطعة كويني من تنفيذ مشروعين صغيرين في مجال الرعي (حظيرتا تلقيح للماشية).

وبصفة عامة تدخل المشروع في أربع بلديات ريفية من مقاطعة كويني، وبست قرى استفادت من ستة مشاريع صغيرة في مجال الرعي (حقل رعي وخمسة حظائر تلقيح الماشية) بتكلفة بلغت 27269303 أوقية.

3- مقاطعة الطينطان: تدخل المشروع في بلدية ريفية واحدة منها ولصالح قرية واحدة (أشويب)، نفذ بها حظيرة تلقيح استثمر فيها مبلغ إجمالي وصل 3500000 أوقية ساهم المشروع منه بمبلغ 3150000 أوقية وساهمت الرابطة بمبلغ نقدي يصل 350 ألف أوقية.

4- مقاطعة تامشكط: تدخل المشروع في بلدية واحدة من هذه المقاطعة، حيث نفذ حظيرة تلقيح بقرية المبروك كلفت بمبلغ إجمالي وصل 3500000 أوقية، ساهم المشروع من هذا المبلغ بـ 3150000 أوقية، وساهمت الرابطة بمبلغ نقدي وصل 350 ألف أوقية.

بمعل أن المشروع تدخل في ولاية الحوض الغربي في 11 بلدية ريفية لصالح 16 قرية استفادت من 17 مشروع صغير جماعي في مجال الرعي، بتكلفة بلغت 96508090 أوقية، ساهم المشروع منها بـ 69558090 أوقية، وساهمت الرابطة بمبلغ 26950000 أوقية (مساهمة عينية: 23450000 أوقية، ومساهمة نقدية: 3500000 أوقية).

ونستنتج مما سبق التركيز على توفير صيدليات بيطرية وحظائر تلقيح الماشية وإهمال توفير الاحتياجات الرعوية وتسمين الماشية، وهو خلل كبير ينبغي التنبيه إليه، فالماشية في فترة الصيف تكون بحاجة ماسة للمراعي والرعاية الغذائية إضافة للرعاية الصحية.

خلقت هذه الاستثمارات أثارا إيجابية ملموسة بالقرى في ولاية الحوض الغربي على مستوى الصحة الحيوانية من خلال الفرص التي أتاحت للقطعان في مواسم التلقيح التي كانت يضيع منها الكثير قبل إقامة هذه الحظائر، بل ساهمت كذلك هذه الحظائر في اكتساب وقت طويل كان يضيعه المنمون أثناء جلبهم لقطعانهم أيام حملات التلقيح، وتوفير الأدوية في القرى وبأسعار ميسرة ما وفر جهدا ووقتا ومالا على المنمين، وساهمت المحميات الرعوية في التسيير المعقلن للموارد الرعوية، إضافة إلى حمايتها ضد الحرائق التي طالما ألتهمت مساحات شاسعة من هذه المراعي، هذا إضافة لتمكين هذه الرابطات من توفير العلف إبان فترات الصيف الصعبة، كما أن هذه المحميات لها مردودية مالية معتبرة فترة الصيف.

ب- مجال المياه: حسب المشاهدة بالعين المجردة فترة الزيارة الميدانية فإن القرى المدروسة تتوفر على مياه الشرب، لكن جودتها تختلف من قرية لأخرى، حيث نجد أنها تتراوح حسب نتائج تحليل الاستثمارات بين مياه عذبة وحسنة مثلتها مياه بآبار 64 قرية (83%) من مجموع الآبار في القرى المدروسة، ومياه عكرة ومالحة أحيانا مثلتها مياه آبار 13 قرية من هذه القرى (17%) تقريبا، ومياه

الشرب مصدرها الآبار، ومن خلال العمل الميداني فإن 71 قرية من مجموع القرى تعتمد عليها في مياه الشرب (92%)، وعدد الآبار بالقرى وصل 728 بئر تتوزع بين مختلف القرى، مع تباين في عدد الآبار من قرية لأخرى، وعشق البئر يتراوح بين (6-60) متر في تفاوت بين مختلف القرى. وتتمثل تدخلات مشروع التنمية الريفية الجماعية في مجال المياه بالقرى المدروسة وعلى مستوى المجال عموماً بتمويل لبناء الآبار وترميمها وشبكات المياه.

استفادت خمس من القرى المدروسة بالحوض الغربي في مجال المياه من تدخلات مشروع التنمية الريفية الجماعية بأربع بلديات في ثلاث مقاطعات.

1- مقاطعة لعيون:

استفادت ثلاث من القرى المدروسة في المقاطعة من تمويلات لثلاث مشاريع صغيرة بمجال المياه (ثلاث شبكات مياه).

وبصفة عامة تدخل المشروع في مجال المياه بخمس بلديات ريفية من المقاطعة، واستفادت منه 11 قرية من 13 مشروع صغير جماعي، كلفت 83899390 أوقية، ساهم المشروع منها بمبلغ 72950810 أوقية.

2- مقاطعة كويني:

أثبت تحليل نتائج العمل الميداني استفادة قرية أكوج بالقرى المدروسة من تمويل حفر من طرف مشروع التنمية الريفية الجماعية بمبلغ 4500000 أوقية، وساهمت الرابطة بمبلغ 500 ألف أوقية، مما يعني أن المشروع كلف إجمالاً خمسة ملايين، وتدخل المشروع بمقاطعة كويني في بلديتين ريفيتين لمسبهما قريتان فقط، استفادت من ثلاث مشاريع صغيرة (حفران وتأهيل وتعميق بئر) كلفت مبلغ 16717000 أوقية، ساهم المشروع منه بـ 14800300 أوقية.

3- مقاطعة الطينطان:

استفادت من القرى المدروسة في مجال المياه من المشروع قرية أكني المنا في بلدية أفرار من تمويل حفر بمبلغ 4882950 أوقية، وبصفة عامة تدخل المشروع في أربع بلديات ريفية من مقاطعة الطينطان، لصالح خمس قرى استفادت من خمسة مشاريع صغيرة في مجال المياه (حفران وتأهيل وتعميق بئرين وجر شبكة مياه) كلفت مبلغاً قدر بـ 23008960 أوقية، مساهمة المشروع منها 20106350 أوقية.

4- مقاطعة تامشكط:

تدخل المشروع بثلاث بلديات منها لصالح ثلاث قرى نفذ بها ثلاثة مشاريع صغيرة (حفر ثلاثة آبار) كلفت 19940000 أوقية، ساهم المشروع منها بـ 17480000 أوقية.

نستنتج أنه بمجال المياه تتدخل مشروع التنمية الريفية الجماعية في الحوض الغربي بالمقاطعات الأربعة في 21 رابطة تنمية جماعية، استثمر عن طريقها في 24 مشروع صغير جماعي مبلغ 143565350 أوقية، كانت مساهمة المشروع من هذا المبلغ: 125337460 أوقية، ومساهمة رابطات التنمية الجماعية: 18227890 أوقية (مساهمة عينية: 8670000، ومساهمة نقدية: 9557890 أوقية).

نشير إلى تعطيل أغلب السدود الترابية والعتبات وكذلك الآبار المؤهلة وبعض الشبكات والمضخات بسبب انعدام الصيانة، وضعف التحسيس بأهمية المحافظة على هذه المنشآت. كانت لهذه التخللات بالولاية آثارا ملموسة، تمثلت رغم تشتت الجيوب وتركيزها في مناطق دون أخرى فيما يلي:

- توفير مياه صالحة للشرب، ساهمت في صحة السكان واستقرارهم بالقرى، كما لعبت دورا كبير في توفير مياه السقي للماشية في فترة الصيف؛
- لعبت السدود دورا رائدا في توفير مياه كانت تضيع غالبا، وأصبحت تستخدم لأغراض زراعية ورعية؛
- المحافظة على المياه والتربة.

صورتان لحديقتين لزراعة الخضروات تحت النخيل تسقى بمياه الآبار في مقاطعة لعيون



الصورة من عدمة الباحث، ... التاريخ: 7 أكتوبر 2015 الساعة السادسة مساء

ج- مجال النشاطات المولدة للدخل:

يتدخل مشروع التنمية الريفية الجماعية في مجال النشاطات المولدة للدخل حيث يوفر طاحنات الحبوب وآلات الخياطة والصباغة، كما يمول الدكاكين الجماعية لتوفير المواد الغذائية الضرورية

بالقرى النائية، والمجازر والمخابز. وفي هذا الإطار تدخل المشروع في القرى المدروسة بمجال النشاطات المولدة للدخل بالحوض الغربي في 17 قرية شملت 10 بلديات ريفية بالمقاطعات الأربعة.

1- مقاطعة لعيون:

تدخل مشروع التنمية الريفية الجماعية في دعم سبع قرى من القرى المدروسة بمجال النشاطات المولدة للدخل (مجزرة وطاحنة حبوب وسبع دكاكين جماعية).
وعصوما تدخل المشروع في 6 بلديات ريفية من المقاطعة لمس فيها 23 قرية استفادت من 31 مشروع صغير تكلفتها الإجمالية 68897000 أوقية، دفع منها المشروع 34597000 أوقية.

2- مقاطعة الطينطان:

استفادت من القرى المدروسة في المقاطعة ثلاثة قرى من أربعة مشاريع صغيرة مولدة للدخل (طاحنتان للحبوب ودكانان جماعيان).
ويصفة عامة تدخل المشروع في 6 بلديات ريفية من مقاطعة الطينطان، ولمس 23 قرية، استفادت من 33 مشروع صغير، كلفت 70300000 أوقية، مساهمة المشروع منها 35330000 أوقية.

3- مقاطعة كويني:

حظيت هذه المقاطعة بتنفيذ ثمان مشاريع صغيرة مولدة للدخل في ست قرى من القرى المدروسة (طاحنتا حبوب وثمان دكاكين جماعية).

ويصفة عامة تدخل المشروع بمقاطعة كويني في 6 بلديات ريفية ولمس 28 قرية استفادت من 35 مشروع صغير، بتكلفة إجمالية بلغت 78800000 أوقية، مساهمة المشروع منه 40700000 أوقية.

4- مقاطعة تامشكط:

حسب العمل الميداني استفادت قرية اكرابر لمهار التابعة لبلدية كيغت التيدوم من تمويل لشراء طاحنة حبوب بمبلغ 1340000 أوقية منحه لها مشروع التنمية الريفية الجماعية، كما ساهمت رابطة التنمية الجماعية بالقرية بمبلغ 1300000 أوقية من ثمن الطاحنة، مما يعني أن تنفيذ المشروع كلف تكلفة إجمالية بلغت 2640000 أوقية.

تدخل المشروع في أربع بلديات ريفية بالمقاطعة ولمس 12 قرية، استفادت من 15 مشروع صغير جماعي، كلفت 32660000 أوقية، ساهم المشروع منها ب 16410000 أوقية.

نستنتج أنه في مجال النشاطات المولدة للدخل تدخل مشروع التنمية الريفية الجماعية في الحوض الغربي بجميع المقاطعات في 22 بلدية ريفية، ولمس 86 قرية، استفادت من تمويل 114 مشروع صغير جماعي مولد للدخل استثمر فيها مبلغ 250657000 أوقية، ساهم المشروع من هذا

المبلغ ب: 127037000 أوقية، وساهمت الرابطة بمبلغ: 123620000 أوقية (مساهمة تقنية: 18096510 أوقية، مساهمة عينية: 105523490 أوقية).

يتبين من فحص التتخلات بالولاية أن مشروع التنمية الريفية الجماعية ركز على تمويل الدكاكين الجماعية التي توفر المواد الغذائية الضرورية بالقرى، وتلاها من حيث الأهمية توفير طاحنات الحبوب لتوفير الطحين بالقرى المستهدفة مما يوحى باستهداف تحسين الظروف المعيشية للسكان. يلاحظ بالميدان أن السكان الذين حصلوا على طاحنات حبوب في أغلب الحالات لا يستفيدون منها لعدة أسباب، منها ضعف المحاصيل الإنتاجية إن وجدت، واتعدام خبراء في طريقة استخدام الطاحنة، ونقص الشيء ينطبق في حالة الحاجة لتصليحها، حتى أن بعض القرى لم يتمكنوا من تركيب الطاحنة.

خلفت هذه المشاريع الصغيرة الجماعية آثارا ملموسة بالمجال منها على سبيل المثال: الرفع من المستوى المعيشي لهذه المجموعات المحلية من خلال ما خلقت من فرص للعمل ومداخل صرفت في مشاريع ذات نفع عمومية، فالدكاكين على سبيل المثال وفرت المواد الأساسية وثبتت أسعارها، كما أنها وفرت اللذين للمعسرين في الفترات الصعبة، وساهمت في توفير عناء السفر للمواطنين بتوفيرها حاجياتهم في القرى، وخلقت الفوارق في السعر بين الدكاكين الجماعية والخصوصية. كما أن للطاحنات أيضا إسهامها في التخفيف من معانات النساء اللاتي كن يعانين كثيرا ويبدأن من جهدهن ووقتهن في طحن الحبوب، ووفرت مداخل كان لها الأثر الواضح في حياة المجموعات المستفيدة.

تجدر الإشارة إلى أن صلية التسيير لهذه الأنشطة لها في بعض الأحيان انعكاسات سلبية على النسيج الاجتماعي نتيجة ما يحدث من صراع في بعض الأحيان على المنافع المترتبة عليها، الشيء الذي يستدعي يفضة وحيدة في آليات التسيير المتبعة في هذا النوع من الأنشطة.

خلاصة:

نخلص من هذه الدراسة بأن مشروع التنمية الريفية الجماعية ساهم في التنمية بولاية الحوض الغربي من خلال نشر التقنيات البسيطة بين المزارعين، وخاصة فيما يتعلق بالتقنيات المرتبطة بحفر الآبار وصيانتها، وتقنيات السقي، وحفظ المياه، والمحافظة عليها من السيلان، وكذلك إعداد الأحواض، والبذر والغرس، وتسيير المشاريع الصغيرة المولدة للدخل. لكن المتمعن في هذه الأعمال يدرك أنها كانت أعمال لم يكن الهدف منها سوى توفير بنيات تحتية لتقام عليها مشاريع تنموية مستقبلية على المدى البعيد لتنمية الولاية، بدليل التركيز على توفير السياج والمباني

لحماية أكبر مساحة ممكنة دون الاهتمام بتهيئتها والإشراف عليها، وغياب الاهتمام عن توجيه السكان وترغيبهم في التوجه للنشاط الفلاحي، مما أدى إلى ضياع جهود المشروع سدا في الغالب. إن تنمية ولاية الحوض الغربي لا يمكن تحقيقها إذا لم تولي العناية لقطاع تربية الماشية، ونرى بأن تنمية المجال مرتبطة بإعطاء العناية التامة للثروة الحيوانية، لأنه المورد الحيوي الوحيد الذي يرتبط به معاش غالبية السكان بالولاية الذي هو بحاجة لإعادة هيكلته وعصرنة أساليبه، مع مراعاة خصوصيات البيئة المحلية وذلك عبر أخذ بالاعتبار التوصيات التالية:

_ تشمين ورعاية وصيانة الأعمال التي حققها مشروع التنمية الريفية الجماعية وغيره بالولاية واعتبارها أساسا للعمل، وتطوير منظومة الطب البيطري، وتوفير قروض ميسرة لمشروعات التربية الحيوانية، وتنفيذ مشروع يهدف إلى تحسين حالة المراعي ورفع من مرد ونيتها، وتحسين المداخل وحماية البيئة؛

_ تطوير تربية الأبقار وإحداث الإسطبلات لهذا الغرض، الشيء الذي يتطلب تشجيع ممارسة مزارعات علفية قليلة استهلاك الماء، كما يتطلب ذلك أيضا تحفيز الفلاحين ومربي الماشية عن طريق توزيع الأعلاف بأثمان مناسبة، وتأطير الفلاحين، وإحداث المصالح البيطرية الملائمة، تطوير زراعة الخضروات بالأراضي التي لا تزال تمارس فيها زراعة الحبوب وذلك بغية تلبية جزء من الطلب المحلي، تشجيع استقرار وحدات صغيرة لمعالجة المنتجات الفلاحية، وتربية الماشية (الحليب ومشتقاته والجلود...)، إنعاش الصناعات الصغيرة، والحرف التقليدية.

قائمة المراجع:

- 1- مجموعة مؤلفين، التنمية الريفية، جامعة عين شمس، 183 صفحة.
- 2- وزارة الشؤون الاقتصادية والتنمية، البرنامج الجهوي لمحاربة الفقر بولاية الحوض الغربي، نوفمبر 2012، 39 صفحة.
- 3- المكتب الوطني للإحصاء، التعداد العام للسكان والمساكن 2013، التوزيع المجالي للسكان، يناير 2014، 26 صفحة.
- 4- ألمين ولد عبد الله، مشاريع التنمية الريفية بموريتانيا، بحث لنيل دبلوم دراسات عليا معمقة، وحدة الأرياف المغربية: المجال والإنسان والتنمية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة بن طقيل بالقيظرة، المغرب، 05/04، عدد الصفحات: 278 صفحة.
- 5- مقابلة مع منسق مشروع التنمية الريفية الجماعية بالحوض الغربي، بتاريخ: 2010/11/28 الساعة الثالثة والنصف مساء.
- 6- وزارة الداخلية واللامركزية، الكتاب الأبيض للامركزية في موريتانيا، ديسمبر 2009، 195 صفحة.
- 7- وزارة الشؤون الاقتصادية والتنمية، المكتب الوطني للإحصاء، الدليل السنوي للإحصاء 2014، أغسطس 2015، عدد الصفحات: 127 صفحة.
- 8- وزارة الشؤون الاقتصادية والتنمية، الإطار الاستراتيجي لمحاربة الفقر المجلد 2، خطة العمل 2011-2015، سبتمبر 2010، 98 صفحة.
- 9- MDR, PDRC, Rapport D'audit technique des investissements communautaires, Réalisés dans le cadre du PDRC, Rapport final, novembre 2011, 89 Pages.
- 10- RIM, MDRE, Stratégie de développement du secteur rural, horizon 2015, décembre 2001.

المدينة الموريتانية: المحددات والإشكالات

أم العيد البهي

مدرسة الدكتوراه: المجال-الأرض-السكان

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة نواكشوط العصرية

ملخص :

أفضى النمو الديموغرافي السريع والتحول الاجتماعي والاقتصادي إلى الزيادة في أعداد المدن وأحجامها في مختلف بلدان العالم، إلا إن إشكالية تعريف المدينة ظلت محل جدل، لا على المستوى الجغرافي فحسب، بل على مستوى تخصصات أخرى؛ فلم يكن من اليسير إيجاد تعريف جامع ومقتنع للمدينة ينطبق على كل المدن في كل البلدان وفي كل الحضارات، ولأن مفهوم المدينة يتطور باستمرار لجأ المختصون إلى وضع أسس للتفريق بين المدينة والقرية من أجل الوصول إلى تعريف تألفي يأخذ بعين الاعتبار معايير عديدة كالحجم السكاني والتجهيزات والخدمات الإدارية... الخ. وليست إشكالية تعريف المدينة الموريتانية إلا خير مثال على عدم إيجاد تعريف قار ولا ثابت لما يسمى مدينة، فلم يكن يوجد في موريتانيا قبل الاستعمار أي تحديد إداري أو إحصائي لما يسمى مدينة ولا وجود أيضا لأي معيار آخر يكون حدا فاصلا بين القرية والمدينة إلا أن فترة الاستعمار والفترة التي تلتها كانت شاهدة على إنشاء العديد من المدن وتعزيز دور مدن أخرى كانت قائمة والتحاق أخرى بركب التحضر، كان هذا نتيجة لعدة معايير اتبعها المكتب الوطني للإحصاء من أجل تحديد المدينة، كما تعاني هذه المدن مشاكل عديدة تختلف من مدينة لأخرى، فقد تتفرد بعض المدن بمشكلة معينة، بينما تتشابه معظم المدن في أغلب الأحيان في مشكلاتها وإن اختلفت مسيبتها وأحجامها

تهدف هذه الدراسة إلى معرفة تطور تعريف المدينة الموريتانية عبر تاريخها من جهة، ومن جهة أخرى محاولة التعرف على الأسس التي يتم إعتماؤها بموريتانيا وإمكانية إسقاط التعاريف العالمية وخاصة العربية منها على واقع المدينة الموريتانية.

كلمات المفاتيح: المدينة - معايير التمدن - موريتانيا - المراكز الحضرية - التمدن - المجال الموريتاني

مقدمة:

تحظى دراسة المدن باهتمام كبير من قبل العديد من المختصين، فلم تقتصر دراستها على الجغرافيين فحسب بل تناولها الديمغرافيون وعلماء الاجتماع وغيرهم. فالمدينة ظاهرة اصطلاح عليها الناس منذ زمن طويل، إلا أن تناولهم لهذه الظاهرة لم يكن متفق عليه، لدرجة أن الجغرافيين لم يختلفوا على ظاهرة كاختلافهم على إعطاء تعريف شامل للحضر والمدينة بشكل خاص، فكل منهم كانت له نظريته الخاصة به فقط.

فالمدينة في اللغة من الاستقرار فمدن البدوي تعني أقام، ولكن القرية أيضا من الاستقرار، ويبدو أن فكرة المدينة واضحة لدينا جميعا، فكلنا نعرفها بالقياس إلى الريف والقرية، ومع ذلك فإن أحدا لم يعطيا التعريف المقنع، فنحن نضفي لقب مدينة على مجموعة متباين من المحلات تبدأ من تجمعات متواضعة إلى مدينة كبيرة¹.

وقد بدأ الاهتمام بتعريف مفهوم المدينة منذ أواخر القرن التاسع عشر من طرف الجغرافيين الألمان وفي مقدمتهم راتزل (Ratzel) 1891، الذي اقترح تعريفا للمدينة لا تزال بعض عناصره صالحة، حيث يقول: "المدينة هي تجمع دائم للبشر والمساكن البشرية يغطي مساحة كبيرة ويوجد في ملتقى طرق تجارية كبيرة"²، كما عرفها ماركس سور (Marks sour) بأنها محلة يعيش فيها مجتمع مستقر وغالبا ما يكون ضخم العدد كما أن كثافته مرتفعة ولا يعتمد كل أفرادها أو معظمهم في رزقهم على الزراعة، وهي نشاط دائم وعلى درجة عالية من التنظيم³.

وتعد المدينة قمة التحضر والحضارة فهي عبارة عن عمران بشري صنعه الإنسان مدفوعا بنزعة الاجتماعية. وقد عرفت بعض الأقطار العربية المدينة على أنها محلة أو مستوطنة تتراوح في الحجم من 5000 نسمة إلى 10000 نسمة.

والحقيقة أن المدينة ظاهرة متطورة ومتغيرة ويتوقف شكلها ووظيفتها على الزمن الذي تنتمي إليه والمكان والحضارة التي تنتمي إليها، فكم من مدينة إفريقية لا تملك من صفات المدينة الأوربية إلا اليسير ومع ذلك تلعب دورا يشابه دور المدينة الأوربية كمركز نشاط تجاري ومركز استقطاب لما حولها من قرى⁴. ولعل التفريق بين القرية والمدينة على أساس النشاط الاقتصادي الذي يمارسه

¹ جمال (حمدان): جغرافية المدن، ط 2، عالم الكتب، القاهرة، بدون تاريخ، ص 5

² الجنيني (محمد)، 1996، مسائل في جغرافيا الحضارة، جامعة تونس الأولى للكتاب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، ص 17.

³ عبد الفتاح (محمد وهيب)، 1980، في جغرافية العمران، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ص 35

⁴ محمد وهيب، مرجع سابق، ص ص 35 - 36

السكان وسيادة بعض الحرف دون البعض الآخر هو أسلم قواعد التمييز، فإذا كان السواد الأعظم من سكان المدينة يشتغل في الصناعة أو التجارة أو الإدارة، يعتمد غالبية سكان القرية على الزراعة وتربية الماشية، ومن ثم فالاختلاف بين أسلوب الحياة القروية والحضرية يستمد جوهره في الأساس من نوع الحرف الممارسة.

ولمحاولة حسم هذا الجدل حاول الباحثون وضع معايير كثيرة للخروج من الخلط بين ما هو ريفي وما هو حضري، كما اعتمدت السلط المسئولة في مختلف بلدان العالم معايير لتحديد مفهوم للمدينة، فمنهم من يتخذ المعيار العددي وحده أساسا لهذا التفريق، ومنهم من يتخذ المقياس التاريخي أو الإداري أو التجهيزي قاعدة التمييز ومنهم من يفسرها على ضوء العوامل الايكولوجية أو القيم الثقافية أو الوظائف الممارسة.

1- تعريف المدينة الموريتانية: إشكاليته وتطوير معايير

1- معيار الاستقرار والتجمع: مدن الجيل الأول (المدن التاريخية)

ظل طابع التنقل عبر المجال سمة بارزة لدى السكان الموريتانيين قبل الاستعمار إلا أن ذلك لم يمنع من أن يشهد المجال نشوء بعض المراكز الحضرية التي ظلت مزدهرة طيلة القرنين 11م و12م ولكن تضافر عوامل اجتماعية واقتصادية أدت إلى اختفاء بعضها (أوداغست، كمي صالح، تنكي، وكصر البركة، تكبة) وتقلص أحجام مجموعة أخرى من تلك المستقرات ولكنها ظلت صامدة أمام كل التغييرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وهي تمثل اليوم المدن التاريخية، ممثلة في شقيط ووادان وتشيت وولاتة، ويمكن أن تستفيد من هذا البعد أيضا كل من تجكجة وأطار¹. وفي هذا السياق، نجد أنه في الفترة التي سبقت الاستعمار لم يكن ثمة معيار محدد لتصنيف التجمعات الحضرية، إذ يبدو أن مصطلح المدينة كان يطلق قديما على أي تجمع سكاني دائم الاستقرار تقام فيه صلاة الجمعة بشروطها، ومبانيه مشيدة بالحجارة أو بالطين وساكنته كثيرة بالمقارنة مع القرى المجاورة وتقام فيه أنشطة ثقافية واقتصادية، أهمها التجارة والزراعة كما قد يمارس سكانه الرعي أيضا.²

¹ - محمد بياض محمد ناصر، (1992)، "بعض ملامح التحضر في موريتانيا"، المجلة الجغرافية الموريتانية، مجلة علمية، تصدر عن جمعية الجغرافيين الموريتانيين، ص 26.

² - محمد عبد الله محمد المامي، 2013، حركية التمدن وانعكاساتها على المجال والمجتمع في ولاية الترارزة، أطروحة الدكتوراه، جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، شعبة الجغرافيا مركز دراسات الدكتوراه "الدينامية المحلية لإعداد التنمية الترابية" مجموعة البحث حول التدبير الجهوي والتنمية الترابية، ص 32

2- المعيار الوظيفي

1-2- مدن الجيل الثاني طابعها أمني بامتياز:

أسسها المستعمر لتكون حاميات عسكرية ولكنها تحولت في النهاية إلى نقاط جذب لجأت إليها في البداية مجموعات -محدودة العدد من السكان- فزجت تحت وطأة العديد من المؤثرات كالخلاص من الحيف الاجتماعي وأحيانا للاستفادة من التعليم النظامي وبعض الخدمات الصحية الأولية.¹ وتعتبر مراكز نواكشوط وكيبيدي وأبي تلميت وكيفة والمذرزة وألاك ولعيون أهم المراكز نشوءا في هذه الفترة، كما تم تعزيز مراكز كانت موجودة وتم اختيارها من طرف المستعمر هي تجكجة وإطار وتيشيت، وبهذا تغيرت خريطة المدن الموريتانية بانتقالها من الشمال نحو الجنوب والجنوب الغربي، ولا غرابة في ذلك إذا علمنا أن المستعمر دخل إلى موريتانيا من بوابتها الجنوبية.

3- الوضعية الراهنة للمدن في موريتانيا: مدن الجيل الثالث بين متطلبات الحياة الحضرية و الإرادة السياسية:

1-3- أسباب الانتقال من حياة البداوة إلى التحضر القسري لدى المجتمع البيضاني

تجسدت سيورة التحضر في مراحل متعددة، لعبت فترة ما بعد الاستقلال دورا أساسيا في الولادة القسرية لتلك الظاهرة، فتمت المدن وتضخمت حجما وكثرة عددا نتيجة لتضايف العديد من المؤثرات الطبيعية (الظروف المناخية الصعبة، كالجفاف الذي أثر على النشاطات الفلاحية والرغوية، أو كان سببا في نزوح عدد كبير من البدو نحو المدن والحواضر، ناقلين معهم الكثير من خصائصهم وممارساتهم البدوية) والمؤثرات الاجتماعية والثقافية التي كانت وراء رغبة العديد من البدو الرحل في الاستقرار بالمدن، للاستفادة من التعليم والصحة والخدمات الإدارية التي توفرها المدينة زيادة على فرص العمل والتي من شأنها تحسين الوضعية الاجتماعية للسكان.

- ظهور بعض الامتيازات داخل المدن الصغيرة والحواضر كالدعم والقروض والمساعدات (هياكل تهذيب الجماهير) مما رغب الكثير من المهاجرين للعيش داخل الحواضر للاستفادة من هذه الامتيازات.
- إنشاء شبكة طرق حديثة، مما قلص المسافات وفك العزلة عن المناطق.
- الانتقال من حياة الترحال والتنقل لدى القبائل المختلفة إلى حالة الاستقرار: أدى أيضا إلى زيادة عدد الحواضر، كما أن استقرار التجارة في المدن الصغرى كان لها دور بارز في زيادة سكان الحضر.

¹ - المحبوبي سيدي عبد الله، 1997: الهجرات الداخلية والتنمية في موريتانيا، الثاني الحزج، أطروحة دكتوراه دولة في الجغرافيا، كلية العلوم الإنسانية، تونس الأولى، تونس، ص 124

3-2- مدن الجيل الثالث: ازدواجية المعيار

لم تعرف موريتانيا في الفترة الحديثة تعريفا ثابتا للمدينة بسبب تعدد المعايير المتبعة فقد شكلت المسوح والإحصاءات التي نتجت عنها تلك التعريفات أهم مصادر لتحديد المراكز الحضرية في البلاد:

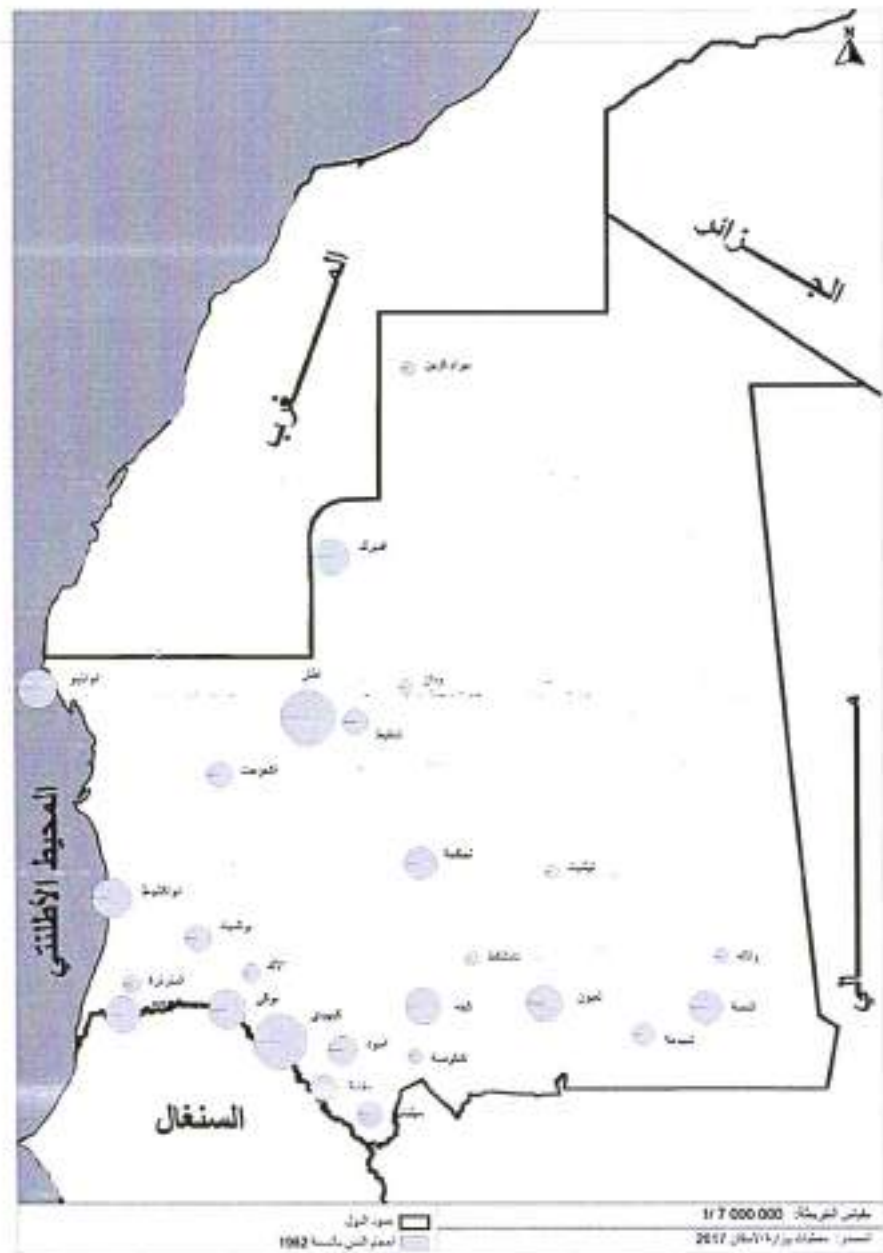
- المعيار الإداري أساس-تعريف المدينة (1962):

كانت موريتانيا سنة 1962 لا تضم مدينة واحدة يصل عدد سكانها 10000 نسمة وكانت أكبر مدينة فيها هي أطار التي لم يتجاوز سكانها آنذاك 9528 نسمة، وكانت تقع في التراب الحجرة¹ نطاق المستوطنات القديمة وقد استفادت من موقعها على الطريق الذي يربط بين المستعمرات (اندر وتيندوف) واستغلت إمكانيات الموضع استقلالا جيدا.¹

وقد بلغت التنمية التقديرية المستخلصة من هذا المسح 7% بعد أن كانت 3% غداة حصول البلاد على الاستقلال، وفي هذا المسح اعتبرت كل المراكز الإدارية مدنا مهما كانت أوزانها أو وظائفها، فبلغ عدد المراكز الحضرية 27 مركزا حضريا، مع أن ثلاث منها كان يقل فيها العدد آنذاك عن 1000 نسمة؛ وبذلك نستطيع القول إن المعيار الإداري كان هو القاسم المشترك بين هذه المراكز (الخريطة 1).

¹ - محمد بياض محمد ناصر، مرجع سابق، ص 29.

الخريطة (1) عدد المستقرات في موريتانيا خلال مسح 1961-1962



يتضح من مسح 1962 أن هناك خمسة مستقرات بشرية بلغ سكان كل منها 5000 نسمة، فما فوق وهي: أطار 9528، كيهيدي 9198، بوكي 5868، نواكشوط 5807، ثم انواذيبو 5273، وقد جاءت نواكشوط في الترتيب الرابع ضمن القائمة، كما احتلت انواذيبو الترتيب الخامس، إلا أن إنشاء عاصمة جديدة للبلاد وظهور نشاط منجمي في الشمال ازويرات وانواذيبو أعطيا إشارة ضوء جديدة لأعداد من المهاجرين تركوا حياة الطعن والتجوال والتحقوا بركب السكان الحضريين طلبا لعمل أكثر مردودية أو بحثا عن ظروف حياة أفضل، وبذلك تغير هذا الترتيب، كما أن التعريف الذي اعتمد كمعيار للتصنيف من لدن المكتب الوطني للإحصاء أدى إلى تغيير في هذا الترتيب، وللتذكير يعتبر هذا الإحصاء الممهد للتعداد الشامل لسنة 1977.

- المعيار الإداري والإحصائي محددا للتجمعات الحضرية (1977)

حدد المكتب الوطني للإحصاء 1977 سمتين إذا توفرت إحداها في التجمع يصبح مدينة، السمة الأولى وهي المعتبرة بالدرجة الأولى إذا بلغ التجمع السكاني 5000 نسمة، أما الثانية فهي السمة الإدارية وتتلخص في كون كل عواصم الولايات مراكز حضرية، وقد بلغ عدد المدن آنذاك 17 مدينة منها 16 تبلغ 5000 ن فما فوق وهي عواصم الولايات حاليا، بالإضافة إلى تمبوغه في الحوض الشرقي وبوكي في لبراكنة أبي تلميت في انزارزة أما افديرك التي أعطاه المعيار الإداري هذا الحق¹.

- المعيار الإحصائي قاعدة للتمييز بين ما هو حضري وغير حضري في إحصائي (1988-2000)

✓ مفهوم المدينة 1988

في سنة 1988 أصبح عدد المراكز الحضرية 23 مركزا حضريا، وقد استبعدت افديرك التي كانت مدرجة فيما سبق نتيجة فقدانها للخاصية الإدارية كعاصمة لولاية تيرس زمور لصالح ازويرات، وهي الخاصية التي استفادت منها في التعداد السابق 1977، وتمت زيادة 7 مدن جديدة وهي: عدل بكرو في الحوض الشرقي، والطينطان في الحوض الغربي، وكرو في لعصابة وامبود ومقامة في كوركول ومقطع لحجار وباباي في البراكنة، أما الولايات الباقية فلم تظهر فيها مراكز

¹ - المحبوبي سيد عبد الله، مشكلات التحضر، 1992، مشكلات التحضر في موريتانيا، المجلة الجغرافية الموريتانية، العدد 1، تصدر عن جمعية الجغرافيين الموريتانيين، ص 42-64.

حضرية جديدة، وكانت زيادة نسبة الحضر فيها بفعل زيادة أحجام المراكز الحضرية التي كانت قائمة 1977، لا بفعل ظهور مراكز حضرية جديدة.

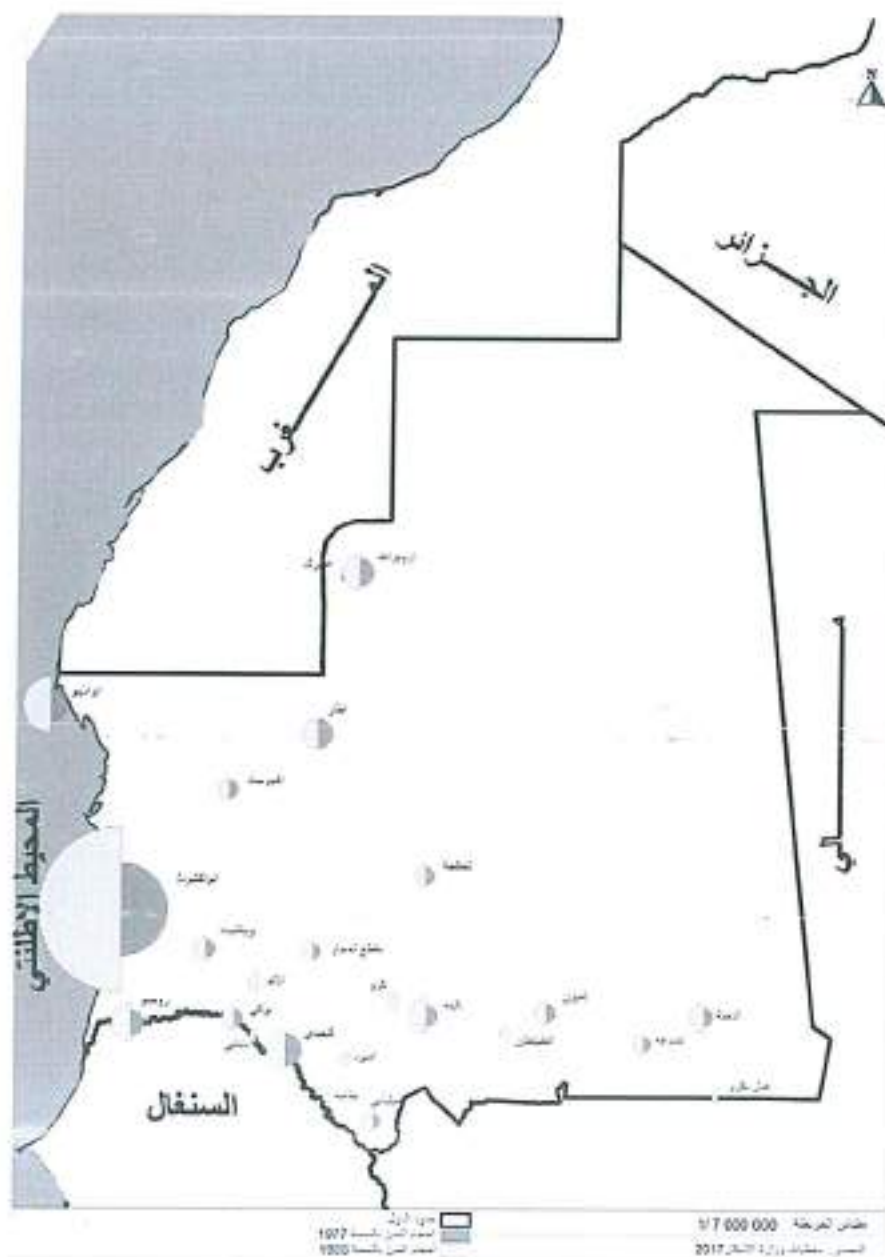
الجدول (1) مقارنة أحجام المراكز الحضرية بين سنتي 1988-1977

المدينة	سنة 1977		سنة 1988		الزيادة الإجمالية بين 1988/1977
	الترتيب	عدد السكان	الترتيب	عدد السكان	
انواكشوط	1	138.530	1	393.325	254.795
الوانذيبو	2	22360	2	59198	36838
كهيدي	3	20536	3	30539	10003
روصو	6	15888	4	29292	13404
كيفة	7	10703	5	27783	17080
ازويرات	4	17947	6	26375	8428
أطار	5	16394	7	21366	4972
التعمة	11	7949	8	15831	7882
بوتلميت	13	7263	9	14943	7680
لعيون	8	8528	10	12794	4266
بوكي	12	7891	11	12565	4674
سوايللي	13	5451	12	11530	6079
تجكجة	9	8305	13	10902	2597
تميدغة	15	5384	14	10537	5153
اكجوجت	10	8068	15	10357	2289
كرو	1	-	16	10069	-
مقطع لحجار	16	5143	17	9972	4829
اللاه	-	-	18	9635	-
الطينطان	-	-	19	7030	-
عدل بكرو	-	-	20	6020	-
بابي	-	-	21	5419	-
أمبود	-	-	22	5209	-
مقاما	-	-	23	5000	-
افديرك	-	2153	-	-	-

المصدر: المكتب الوطني للإحصاء، نتائج تعدادي 1977-1988.

¹ الإشارة للدلالة على عدم ظهور هذه المراكز كمدن 1977

الخريطة (2) تطور الحجم السكاني للمدن الموريتانية 1977-1988



✓ مفهوم المدينة حسب تعداد 2000م

خلال هذا الإحصاء تم اعتماد معيار الحجم الديمغرافي للتمييز بين الوسط الحضري والريفي، فتعززت الشبكة الحضرية بأربعة مدن جديدة، إحداها في ولاية الحوض الشرقي تسمى "عدل بكرو" بالقرب من الحدود المالية الموريتانية، وثانيهما "شكار" في ولاية لبراكنة والثالثة الركيز في ولاية أترارزة والرابعة في كيدي ماغا تسمى جول، ليصبح عددها 27 بدل 23 مدينة.

الجدول (2): أحجام المدن بموريتانيا سنة 2000م.

عدد السكان	المراكز الحضرية
558195	نواكشوط
72337	نواذيبو
33255	ازويرات
31310	كيهدي
29882	روصو
25679	كيفة
22960	اطار
13262	بوكي
13259	سدليبابي
12831	النعمة
11733	بنتميت
11401	كرو
9748	لعيون
9021	الاك
9059	تجكجة
8523	تمبدغة
7874	مقاما
7673	باسكنو

7441	عدل بكرو
7109	بابي
7195	الطينطان
6574	مقطع لحجار
5803	الركيز
5700	امبود
5581	اكجوجت
5738	جول
5214	شكار

المصدر: إحصاء 2000

- المعيار الإداري والإحصائي أساسا للتفريق بين الحضري وغير الحضري 2013

خلال هذا الإحصاء زاد حجم المدن أكثر من ضعفي ما كان عليه، إذ وصل إلى 62 مدينة بزيادة 35 مدينة جديدة، ويعود ذلك إلى منهجية التعداد في تعريف الوسط الحضري، بأنه كل تجمع سكاني يتوفر فيه أحد الشرطين التاليين: أن يبلغ التجمع 5000 نسمة فما فوق أو أن يكون عاصمة لمقاطعة، والجدول التالي يبين ذلك.

لم تختلف موريتانيا في تعريفها الإداري للمدن عن تعريف المدينة في العديد من البلدان التي اتخذت من المعيار الإداري أساسا لتعريف مدنها كتونس والمملكة المتحدة والنرويج والصين، وإن كانت الطريقة غير واحدة.

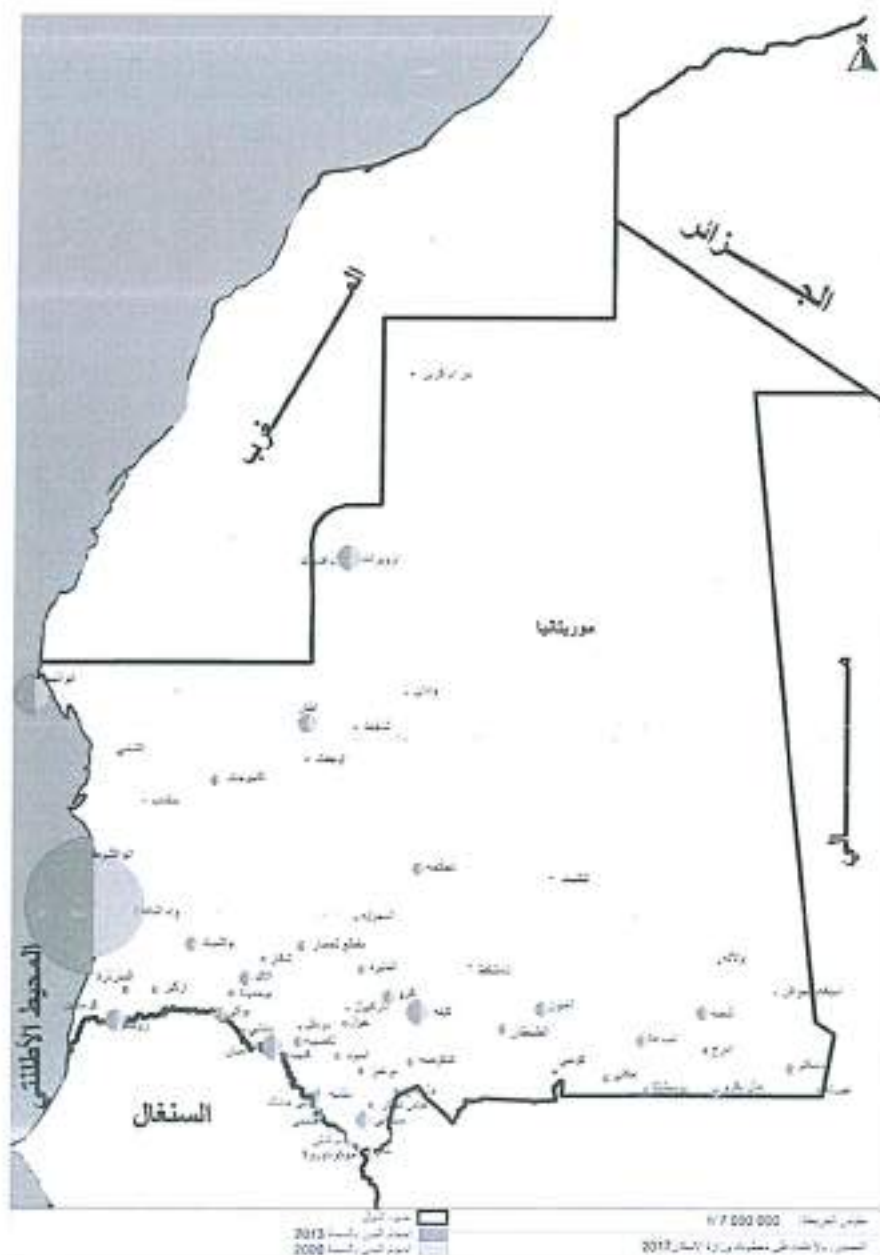
في الجزائر مثلا اعتبرت مدنا جميع مراكز الدوائر، كما اعتبر في مصر جميع عواصم المحافظات والمراكز مدنا أيضا، وفي العراق تعتبر مدينة كل منطقة تابعة للمجلس البلدي، ورغم ما انجر عن هذا التعريف من التعقيدات التي تعبر عن صعوبات تعريف المدينة، فبعض القرى في العالم لها مجالسها البلدية تماما مثل المجالس البلدية في المدينة، لذا لجأ العديد من البلدان إلى إضافة عدد معين من السكان زائد المعيار الإداري كشرط محدد ليكون التجمع مدينة، فمثلا اشترط في ألمانيا 2000 نسمة وفي بلجيكا 5000 نسمة... إلخ¹.

¹ - محمد الجديدي، مشكلات التمدن في العالم، ص 31.

والملاحظ أن هذه التعريفات من وجهة النظر الجغرافي تبقى جزئية وغير كافية إذ تخفي العديد من أبعاد التطور بالنسبة للمدن، وبالرغم من ذلك فلا مناص من استخدامها في البحوث لأنها تعتبر تعريفات رسمية ونتيجة عن مؤسسات ذات سيادة وطنية معتمدة رغم كل الثوابت التي تلحظ عمليات الإحصاء في العالم الثالث بصفة عامة في موريتانيا خاصة.

وتشير في هذا الإطار أن تعريف المدينة في موريتانيا اعتمد على ازدواجية المعايير في فترتين من تاريخ الإحصاءات في موريتانيا وكان آخرها إحصاء 2013 والذي تضخمت فيه المدن وزاد عددها ليجد الدارس نفسه أمام فارق كبير وصارخ بين أعداد سكان هذه المدن (الخريطة 4)، ويبرهن هذا التعريف على أنه وبحسب البلدان يمكن أن يتغير مفهوم المدينة وأنه لا ينبغي تحديد عدد مطلق للسكان المتجمعين، ومن ناحية أخرى فإن مفهوم السكان المتجمعين قد يجر إلى تأويلات مختلفة، إذ أن المدن لم تعد محصورة بواسطة سور واضح غالبا ما كانت تتجاوزه.

الخريطة (3) تطور الحجم السكاني للمدن الموريتانية 2000-2013



والملاحظة الثانية المسجلة هي أن كل عواصم المقاطعات مهما كان حجمها أو وزنها الديمغرافي اعتبرت مدنا حتى ولو بلغ عدد سكانها 51 نسمة، كما في مدينة الشامي المنشأة بقرار سياسي لتكون مقاطعة عصرية تتوفر على ملتزمات الحياة الحضرية، وإن كان بعض الباحثين يعتبر أن نشأتها لتجميع القرى القريبة من مدينة نواذيبو كآركين والنوامغار، كما تم أيضا وقرار سياسي إنشاء مقاطعة انبيكة لحواش لتلتحق بركب المدن الموريتانية. نستنتج أن القرار السياسي يمكن اعتباره المحدد الرئيسي لإنشاء المدن في موريتانيا. وفي إطار الحديث عن المدن الموريتانية وإشكالية تعريفها ليس من المنصف إلا أن نتحدث عن نموها الديمغرافي ونسبة التحضر فيها.

الجدول (3) تطور نسبة سكان الحضر في موريتانيا

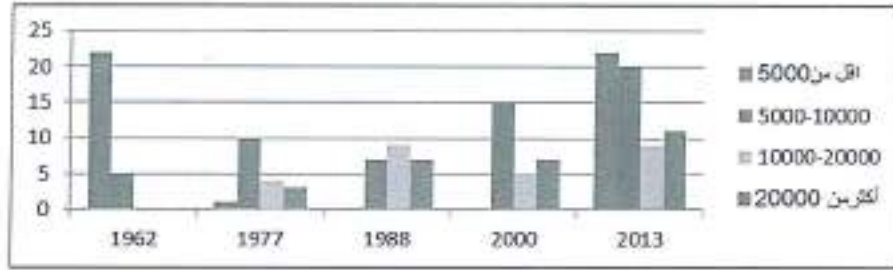
السنة	السكان	سكان الحضر	نسبة التحضر (%)
1962	99624	90624	10
1977	1338830	308318	22,7
1988	1864236	746804	40
2000	2508159	977393	38
2013	3537368	1710103	48,3

المصدر: Mohamed Ould cheikh Sid'Ahmed, 2014, P44

نلاحظ من قراءة الجدول أعلاه أن حجم سكان الحضر ظل في ازدياد مطرد إذ تضاعف أكثر من 4 مرات من أول حصر 1962 وحتى آخر تعداد 2013، فقد وصل المعدل الإجمالي للتحضر 48,3% بدل 10% 1962، وقد بلغ سكان الحضر ما مجموعه 1710103 ساكن مع وجود تباين كبير بين الولايات، حيث تضم مدينة نواكشوط لوحدها أكثر من نصف سكان الحضر 56%، وباستثناء العاصمة، فإن معدل التحضر يتغير من 9,5% في داخلة نواذيبو ليصل 15,4% في الحوض الغربي¹.

¹ تبين من خلال حصر المدن تبعاً لمعايير 2013 وجود فارق بين مجموع سكان هذه المدن وما أصدره المكتب الوطني للإحصاء بلغ 29345 نسمة، 1710103 - 29345 = 1680758 نسمة

الشكل (1) تطور اعداد المدن الموريتانية بين 1962 و 2013



المصدر: معالجة شخصية للنتائج الإحصائية الرسمية.

يلاحظ من الجدول أن زيادة حجم المدن مرتبطة طردياً بالمعايير المتبعة في تحديدها، فكلما كان المعيار مزدوجاً كان حجم المدن أرفع، ولكن هل الزيادة في حجم المدن وأعدادها دون أن يرافق ذلك تحسين لقدراتها على أداء الدور المنوط بها ضرورة من ضرورات التنمية أم العكس؟ وهل إنشاء مدن جديدة ضروري لتحسين وتطوير السكن والتنمية في موريتانيا؟ أم أن تطوير المدن القائمة وتحسين نوعية السكن فيها والتجهيزات الموجودة فيها، وتشجيع الفاعلين المحليين على المبادرة في هذا المجال يعتبر أولوية في مجال النهوض بتنمية هذه المدن، باعتبار الطابع البدوي للمجتمع الموريتاني المجهول على الحرية حتى في أنماط سكنه، وهذا ما قد يحول دون الاستفادة من إنشاء مدن جديدة بأنماط سكنية لا تتماشى وأذواق الساكن الموريتاني الذي يسعى دائماً إلى تعالق النمطين البدوي والحضري في بناء مسكنه، لذا فإن الاهتمام بهذا الموضوع يجب أن يلقى صداً كبيراً من لدن الباحثين والمهتمين بالشأن العام، وفي هذا الصدد ومحاولة لتشخيص مشاكل المدن الموريتانية سنتحدث في الجزء الثاني من المقال عن أهم مشاكل المدن التي تعيق تنميتها.

II. مشكلات المدن:

تتبع معظم مشكلات المدن من عدم التوازن بين النمو الديمغرافي والنمو الإقتصادي ومن بين هذه المشكلات ما يلي:

1- إشكالية التشريع:

تفتقر أغلب المدن الموريتانية بصفة إجمالية إلى وجود مخططات حضرية أو عمرانية، ف فيما عدا بعض المخططات للمدن الكبرى فإن أغلب المدن لا تمتلك مخططاً عمرانياً، ما أدى إلى

نموها بصورة فوضوية خارجة عن نطاق التخطيط في ظل ضعف القوانين المنظمة لتسيير وتخطيط المدن، إلا أن السلطات الإدارية ممثلة في وزارة الإسكان وضعت في برنامجها للسنوات القادمة إعداد مخططات للمدن، خاصة المدن الصغرى والمتوسطة، كما أنها أعدت مخططات للمدن الجديدة المنشأة حديثاً (البيكت، لحواش، والشامي)، وكذا بعض المخططات للقرى المجمعة، وفيما عدا هذا فالوزارة عاكفة على إعداد مخططات لبعض المدن أنجز بعضها ومازال البعض.

2- إشكالية النمو:

تعاني المدن الموريتانية من العديد من المشاكل من أهمها إشكالية النمو والتخطيط الحضري، حيث عرفت مختلف المراكز الحضرية هجرات داخلية أدت إلى تسارع وتيرة النمو فيها وذلك جراء موجات الجفاف والتصحر ويظهر ذلك جلياً في تزايد أعداد المدن التي أصبحت الملاذ الآمن لمجموعة من السكان فقدت كافة مقدراتها الاقتصادية، كما أن المدن الكبرى في موريتانيا تعاني من مشكلة النمو العشوائي التي تعتبر من أكبر التحديات التي واجهت الحكومات الموريتانية ولم تستطع حتى الآن القضاء عليها بالرغم من بذل الكثير من الوسائل الفنية واللوجستية، ولكن أياً من الحلول لم يفلح حتى الآن في القضاء عليها.

3- مشكلة العزلة:

كما تعاني معظم المدن الموريتانية من عزلة شديدة داخل المجال الوطني والخارجي على حد سواء، نتيجة لغياب شبكة للطرق المعبدة في أغلب مدن البلاد، فأكثر الطرق هي طرق ممهدة أو وعرة يصعب اجتيازها.

4- ضعف التجهيزات والبنى التحتية الأساسية

تفتقر أغلب المدن الموريتانية لوجود خدمات أو تجهيزات متكاملة فنقص الطرق والمدارس والمستوصفات وغير ذلك من مقومات البقاء هي السمة البارزة لهذه المدن، كما أن هذه المدن في أغلبها تعاني من ضعف القاعدة الاقتصادية أو محدودية النشاط الاقتصادي فيها، وهو يقتصر في الأساس على القطاع الغير مصنف، ومع هذا فإن بعض المدن تمتلك اقتصاداً أساسياً كنواكشوط ونواذيبو والزویرات واکجوجت وروصو وكيفة وإطار، ورغم وجود الكثير من المقدرات والإمكانات

الطبيعية في المدن السابقة إلا أن حجم الاستفادة منها ظل ضعيفا بل ظلت مجالا للاستنزاف دون أي تأثير على المجال الحضري¹.

5- ضعف العلاقة بين المدن ومحيطها

فيما عدا العاصمة نواكشوط التي تستقطب كامل المجال الموريتاني فإن معظم المدن الموريتانية تمتاز بضعف قاعدتها الاقتصادية ومحدودية الخدمات الاجتماعية التي تقدمها لمجالها المحلي، وبالتالي تظهر العلاقة الأساسية بينها ومحيطها بسيطة للغاية فهي في أغلبها علاقات إدارية أو اجتماعية أو خدمية؛ لذلك فإن تدخل المهتمين يبقى أمرا ملحا من أجل هيكلة المجال وخلق مجالات حضرية متوازنة ذات إشعاع إقليمي عن طريق إعادة الحياة في المدن المتوسطة والصغرى لتحتل مكانة أساسية في تنمية البلاد وتخفيف الضغط عن المدن الكبرى.

6- مشكلات الاندماج السوسيو- مجالي

تعاني معظم المدن الموريتانية خاصة منها الصغرى والمتوسطة من مشكلة الاندماج السوسيو-مجال، حيث يتوزع السكان داخل المجال حسب الانتماء العائلي، فتوطن السكان القدامى الأصليون والجدد في مجالات سكنية تقوم على الانتماء العائلي الذي يشكل عائقا كبيرا أمام انصهار بعض العادات الاجتماعية الغير ملائمة للحياة الحضرية، لكن ذلك لم يمنع من وجود علاقات بين السكان في نفس الوحدة المجالية السكنية، ولكنه يوحي بوجود خلل في فهم الحياة الحضرية والتمسك بالحياة البدوية داخل المجال الحضري.

7- ضعف الاقتصاد الحضري (الصناعة، البنوك والتأمين، ...)

معظم المدن الموريتانية تتميز بمحدودية الأنشطة الاقتصادية الحضرية فيها ممثلة في الصناعة والبنوك والتأمين، واقتصارها في الأساس على القطاع الفلاحي والقطاع غير المصنف الذي لا يعنو كونه مجرد مبادرات فردية لا ترقى إلى المستوى المطلوب رغم طابع التخصص. ومع ذلك فقد اشتهرت بعض المدن الكبرى بتركيز بعض الأنشطة المحددة كالصيد في نواذيبو واستخراج خامات الحديد في ازويرات والذهب في أكجوجت والسياحة بإطار والزراعة المروية بروسو والتجارة

¹ - ولد مولاي الشريف السالك واحمود ولد أحمد تلمود، 2014، «إشكاليات التنمية الحضرية بالمدن الموريتانية وأساليب معالجتها من خلال توجهات برنامج التنمية الحضرية قرارة في منظور البرنامج وتقييم لحصيلته»، حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 11، مركز الدراسات والبحوث جامعة نواكشوط، ص 289.

بمدينة كيفة وغير ذلك¹، وقد أظهرت نتائج التعداد العام للسكان والمساكن 2013 هيمنة أنشطة التجارة ب 25.9% والإدارة 22.2% والأنشطة الزراعية والرعية 24.7% على باقي القطاعات الأخرى.

خاتمة

اتضح من خلال استعراض أسس أو معايير التمييز بين الوسط الحضري والريفي وجود تعقيد كبير في إيجاد تعريف جامع ومقتع للمدينة، ومما يزيد المسألة تعقيدا تشابه مظاهر الحياة الحضرية بين المدن والأرياف، وانطلاقا من ذلك يمكن القول أن المدينة الموريتانية لم تعرف خلال مختلف الإحصاءات الرسمية تعريفا ثابتا لما يسمى مدينة كما أنه لم يوجد في موريتانيا قبل الاستعمار أي معيار يكون حدا فاصلا بين ما هو حضري وما هو غير حضري، وتعتبر فترة الاستعمار والفترة التي تلتها شاهدة على قيام ما يسمى بالمدن الحديثة في موريتانيا، فأمكن تمييز ثلاثة أجيال من المدن في موريتانيا، مدن الجيل الأول وهي المدن التاريخية وكان المعيار المميز لها هو الاستقرار والتجمع، ومدن الجيل الثاني التي أسسها المستعمر وكان معيار اختيارها امني بامتياز (المعيار الوظيفي)، أما مدن الجيل الثالث فهي التي تعكس الوضعية الراهنة لضرورة التحضر في موريتانيا، وشهدت هذه الفترة إنشاء العديد من المدن وتعزيز دور مدن أخرى كانت قائمة والتحاق أخرى بركب التحضر، وكان هذا نتيجة لمنهجية التعداد العام للسكان والمساكن في تعريف المدينة، فوصل عدد المدن في موريتانيا إلى 62 مدينة في آخر تعداد 2013.

وتعاني هذه المدن في مجملها من مشاكل عديدة تمس مختلف جوانب الحياة الحضرية، تتجسد أهم المشاكل في غياب سياسة حضرية حقيقية في مجال التشريع والتخطيط الحضري، إضافة إلى اختلال النمو الحضري وضعف العلاقة بين هذه المدن وتوابعها (علاقة التأثير المتبادل)، مما أدى إلى ضعف القاعدة الاقتصادية لهذه المدن الصناعة والبنوك.... الخ.

وفي ظل غياب سياسة حضرية واضحة وإهمال المراكز الحضرية الصغيرة والمتوسطة كإطار ملائم للتنمية وتخفيف المشاكل المتركمة على المدن الكبرى (نواكشوط وناواذيبو) فإن الحديث عن حل المشاكل الكبرى يبقى جزئيا وقائما كمشكلة السكن العشوائي ومشكل ملكية الأراضي بالمدن الداخلية.

¹ المرجع نفسه، ص 288

المراجع

- (1) الجديد (محمد)، 1996، مسائل في الجغرافيا الحضرية، جامعة تونس الأولى للآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس.
- (2) جمال (حمدان): جغرافية المدن، ط 2، عالم الكتب، القاهرة، بدون تاريخ.
- (3) عبد الفتاح (محمد وهيب)، 1980، في جغرافية العمران، دار النهضة العربية للطباعة والنشر.
- (4) المحيوي سيد عبد الله، 1992 "مشكلات التحضر في موريتانيا"، المجلة الجغرافية الموريتانية، مجلة علمية، تصدر عن جمعية الجغرافيين الموريتانيين.
- (5) المحيوي سيد عبد الله، وأحمد ياب مولاي، 1996، ورقة حول الهجرة والتحضر والأسرة في موريتانيا، اليوم العالمي للسكان، المكتب الموريتاني للدراسات العلمية للسكان.
- (6) محمد بياض (محمد ناصر)، (1992)، "بعض ملامح التحضر في موريتانيا"، المجلة الجغرافية الموريتانية، مجلة علمية، تصدر عن جمعية الجغرافيين الموريتانيين.
- (7) محمد بياض محمد ناصر، 2007: من أزمة البداية إلى التحضر الفوضوي في موريتانيا نواكشوط نموذجا، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، جامعة محمد الخامس اكدال، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط.
- (8) ولد المحيوي، سيد عبد الله، 1997: الهجرات الداخلية والتنمية في موريتانيا، الثنائي الحرج، أطروحة دكتوراه دولة في الجغرافيا، كلية العلوم الإنسانية، تونس الأولى، تونس.
- (9) ولد المختار ولد التقي محمد عالي، 2013، الإشعاع التجاري للمدن ودوره في تنظيم المجال في ولاية الترارزة، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في الجغرافيا، تخصص المجال والمجتمع والتراث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، جامعة تونس.
- (10) ولد محمد عبد الله محمد المامي، 2013، حركية التمدين والعكاسات على المجال والمجتمع في ولاية الترارزة، أطروحة الدكتوراه، جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، شعبة الجغرافيا مركز دراسات الدكتوراه "الدينامية المكانية لإعداد التنمية الترابية" مجموعة البحث حول التدبير الجهوي والتنمية الترابية.
- (11) ولد مولاي أحمد الشريف السالك وأحمد ولد أحمد تلمود، 2014، «إشكاليات التنمية الحضرية بالمدن الموريتانية وأساليب معالجتها من خلال توجهات برنامج التنمية الحضرية قراءة في منظور البرنامج وتقييم لحصيلته»، حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 11، مركز الدراسات والبحوث، جامعة نواكشوط.

- 12) Mohamed Ould cheikh Sid'Ahmed ,2014 Dynamiques et Aménagement d'une petite ville sahélienne, le cas de tintane en Mauritanie. Thèse pour le Doctorat de l'UGB de saint louis Université Gestion berger de saint louis
- 13) Office National de la Statistique, Recensement général de la population et de l'habitat, 1988
- 14) Office National de la Statistique, Recensement général de la population et de l'habitat, 2000
- 15) Office National de la Statistique, Recensement général de la population et de l'habitat, 2013
- 16) Recensement Général de la Population, 1977
- 17) République Islamique de Mauritanie, Ministère des Finances du Plan et de la Fonction Publique, Enquête démographique. 1965

تصنيف وتوزيع بؤر تكاثر البعوض في مدينة نواكشوط

أحمدو ولد محمد

مدرسة الدكتوراه: المجال-الأرض-المكان

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة نواكشوط العصرية

ملخص البحث بالعربية

تهدف هذه الدراسة إلى تصنيف وتوزيع بؤر تكاثر البعوض في مدينة نواكشوط، وقد تبين من خلال الدراسة أن مدينة نواكشوط تحتوي على أربعة أصناف من بؤر تكاثر البعوض. تحتوي الأصناف الأربعة على 16 نوعاً من بؤر تكاثر البعوض، بعضها بالآلاف وبعضها بالآلاف والباقي الآخر يبقى نادراً جداً. وقد أفادت الدراسة بأن توزيع هذه البؤر يختلف من مقاطعة لأخرى، كما تختلف أجناس البعوض أيضاً من مقاطعة لأخرى، من حيث النوع والكثافة.

Résumer

Cette étude vise à classer et à répartir les gîtes de reproduction des moustiques à Nouakchott et il s'est avéré que la ville de Nouakchott comprend quatre catégories de gîtes de reproduction des moustiques. Les quatre catégories contiennent 16 espèces de gîtes de reproduction de moustiques, certaines par centaines, d'autres par dizaines, et d'autres très rares. L'étude a indiqué que la répartition de ces gîtes varie d'une Moughataa à l'autre, de même les espèces de moustiques varient d'une Moughataa à l'autre, en termes d'espèce et de densité.

Abstract

This study aims to classify and distribute mosquito reproduction shelters in Nouakchott and it has been found that the Nouakchott city includes four categories of mosquito reproduction shelters. The four categories contain 16 species of mosquito reproduction shelters, some by the hundreds, others by dozens, and others very rare. The study indicated that the distribution of these shelters varies from one Moughataa to another, and the mosquito species also vary from one Moughataa to another, in terms of species and density.

مقدمة

يساهم البعوض في نقل الكثير من الأمراض، والذي ينتشر في مدينة نواكشوط حيث يتسبب إلى حد الآن في تفشي نوعين من الأمراض، وهما:

- الأول مرض الملاريا الذي بلغ عدد المصابين به على المستوى العالمي حوالي 198 مليون سنة 2013 حسب معطيات منظمة الصحة العالمية¹، في حين بلغ عدد المصابين به على مستوى مدينة نواكشوط، حسب آخر الإحصاءات التي تحصلنا عليها يناهز 22900² إصابة سنة 2016. ورغم أن مرض الملاريا ينقسم إلى أربعة أنواع، حسب نوع الطفيلي المسبب فيها، فإن معظم الدراسات تشير إلى أن مدينة نواكشوط يوجد بها ثلاثة أنواع فقط، وهي: بلازموديوم فيفاكس *plasmodium vivax* بلازموديوم فالسيباروم، *plasmodium falciparum*، بلازموديوم أوفال *plasmodium ovale*³؛

- أما النوع الثاني من الأمراض المنتقلة عن طريق البعوض على مستوى مدينة نواكشوط، فهو مرض حمى الضنك الذي ارتفع عدد المصابين به، إذ بلغ عددهم على المستوى الدولي 390 مليون حالة، حسب تقديرات منظمة الصحة العالمية سنة 2015⁴. وهذا المرض انتشر بشكل وبائي في مدينة نواكشوط سنتي 2014-2015، خاصة على مستوى مقاطعة نيارت، ودار النعيم، وعرفات. لهذا وانطلاقاً من أثر هذه الأمراض على صحة ساكنة مدينة نواكشوط، سنحاول من خلال هذا التقرير، تصنيف وتوزيع بؤر تكاثر البعوض على مستوى هذه المدينة، وذلك بهدف مساهمة المقاربة الجغرافية في تحديد وضبط ومكافحة هذه البؤر بشكل فعال، وذلك من خلال وضع خرائط للتوزيع الجغرافي والوفرة الموسمية للناقلات *Seasonal abundance*، خاصة مع الأنواع المرتبطة بتفشي الأمراض، والتي لها توزيع مجالي كبير⁵.

وتهتم الجغرافيا بدراسة الإنسان كعامل أساسي على المستوى البيئي، يتأثر كما يؤثر في البيئة، ويهتم الطب بصحة الإنسان ومحاولة الوصول بها إلى المستوى اللائق وذلك بالقضاء على الأمراض المنتشرة في البيئة والتي يعاني منها الإنسان كوسيلة من وسائل الحماية *Protection*، وهذا يعتبر هدفاً مشتركاً تساهم في حله جغرافية الصحة إلى جانب الطب إضافة إلى علوم الأرض والحياة، التي تعمل

(1) منظمة الصحة العالمية، التقرير الخاص بالملاريا سنة 2014، ص 3

(2) Ministère de la Santé et des Affaires Sociales, rapport, 2016

(3) Khadjetou Mint Lekweiry and all, Vivax; malaria in Mauritania, includes infection of a Duffy-negative individual, Malaria Journal (2015), p. 1

(4) www.who.int/mediacentre/factsheets/fs117/en/2018/02/05 تاريخ الدخول

(5) السيد حسن شورب، أساسيات علم الحشرات الطبية والبيطرية، المكتبة الأكاديمية، مصر، بدون تاريخ، ص 118

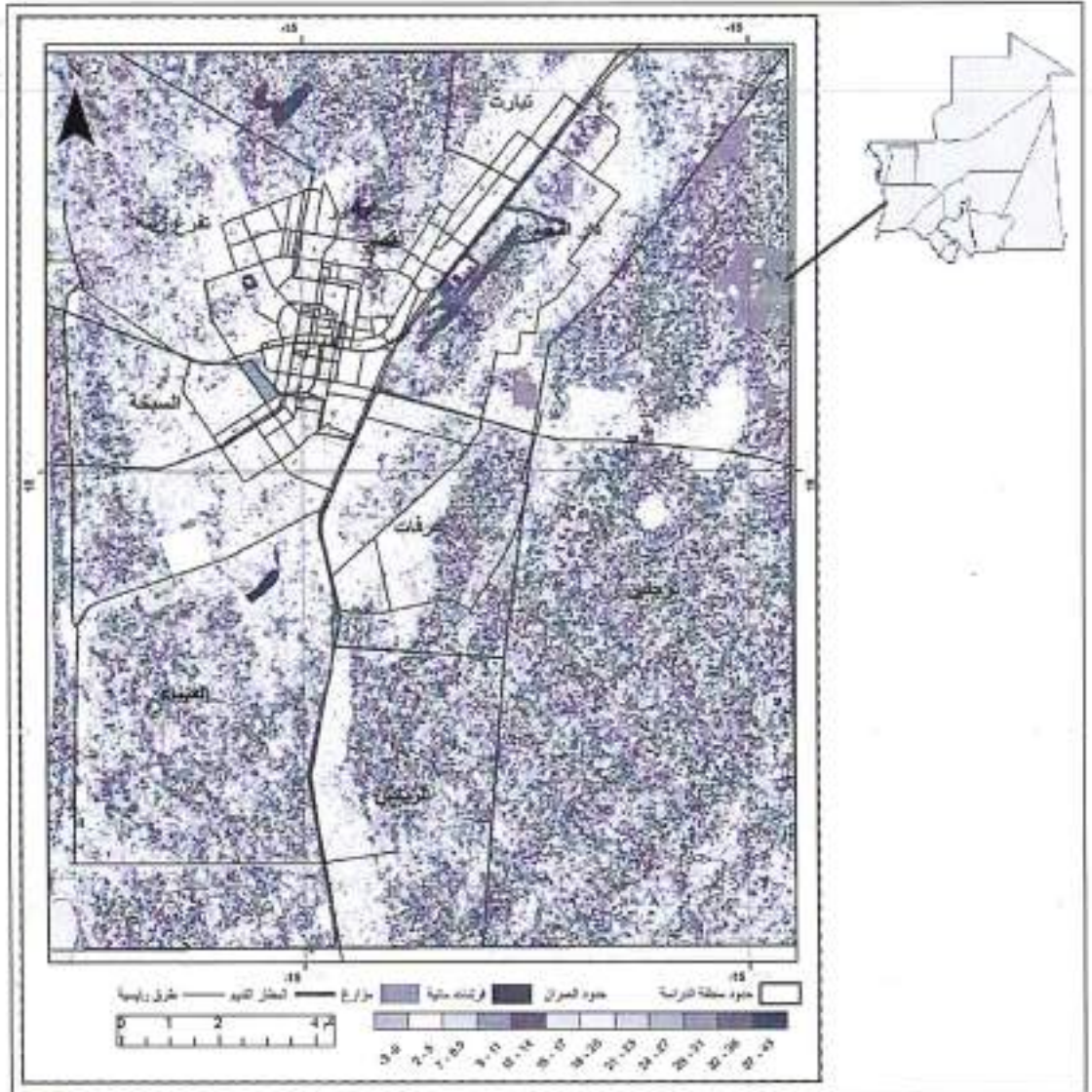
من أجل خدمة صحة الإنسان ورفاهيته، وذلك تبعا لطبيعة وتخصص كل علم¹. لهذا تعتبر معرفة البيانات التي تتولد بها الحشرات والديدان والجراثيم المسببة للأمراض، ضرورية للطبيب الذي يعالج الأمراض المرتبطة بها، مما يجعل الجغرافيا وخاصة جغرافية الصحة Géographie de la santé رائدة في دراسة البيانات التي تتواجد فيها الحشرات وذات قيمة مضافة، نظرا لاهتمامها بتحديد الموقع وتوزيع الظواهر والكائنات بمختلف أنواعها وأصنافها مجاليا، مع التعريف بخصائص أوساطها الطبيعية.

1- منطقة الدراسة :

تتحصر هذه الدراسة في مدينة نواكشوط التي تقع في الجنوب الغربي من موريتانيا عند تقاطع خطي دائرة العرض 0.7.18° شمالا، وخط طول 56.15° غربا. تشمل هذه الدراسة ولايات نواكشوط الثلاثة ومقاطعاتها التسع (تفرغ زينة الأحداث والأفضل من الناحية العمرانية، ولكصر الأقدم من بين أحياء العاصمة، وعرفات الأكثر كثافة سكانية، وتبارت، والسبخة، والميناء، والرياض، وتوجنين، ودار النعيم). وقد تم رسم خريطة لمنطقة الدراسة، والتي تكشف عن المميزات الخاصة بها، من أبرزها: التعريف بتنوع طبوغرافية منطقة الدراسة، وخاصة أهمية المناطق الواطئة، حيث تتطور بعض المستنقعات التي ظلت مميزة لمجال مدينة نواكشوط مؤخرا إضافة إلى امتداد العمران ضمن مجال مدينة نواكشوط، والمزارع، والطرق الرئيسية.

¹ محمد نور الدين السعوي، اتجاهات حديثة في الجغرافيا الطبية، دار المعارف، مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 25

الخريطة (1) موقع منطقة الدراسة وبعض مميزات



المصدر: عمل الباحث بالاعتماد على صور فضائية معالجة على برنامج أركجيز

يتبين من خلال الخريطة 1 أن بعض المواقع في مدينة نواكشوط ارتفاع سطحها يبقى تحت مستوى سطح البحر، إذ يتراوح ما بين -3 إلى 0، ومعظم المناطق في مدينة نواكشوط يتراوح ارتفاعها بين 2 إلى 5م، وهذا ما جعل مدينة نواكشوط تعاني من انتشار البعوض نظراً لكثرة المستنقعات لأسباب طبيعية وأخرى بشرية.

(2) طرق وأدوات البحث:

يشكل العمل الميداني العمود الفقري لهذه الدراسة، حيث تم القيام باستبيان خاص ببؤر تكاثر البعوض بالتعاون مع وحدة البحث الجينيوم والوسط، وقد وصل عدد البؤر التي تمت معاينتها 101 بؤرة، منها 41 بؤرة تم حساب خصائصها الفيزيائية والكيميائية و 60 بؤرة تم أخذ إحداثياتها الجغرافية وارتفاعها عن سطح البحر، وسنتعامل في هذا الموضوع مع تلك البؤر التي خضعت للتحليل المخبري، ولمعالجة البيانات تمت الاستعانة بالبرامج والأدوات التالية:

- برنامج نظم المعلومات الجغرافية GIS خاصة برنامج أرك جيز Arcgis لرسم الخرائط وتحليلها؛
 - برنامج الأسبس SPSS لتحليل نتائج الاستبيان؛
 - برنامج كوكل إيرث بروفيسيونل Google Earth Professional لرصد الظواهر المرئية فضائياً ودمجها في الخرائط؛
 - برنامج لاندسات LANDSAT لتحميل النماذج الرقمية للارتفاع؛
 - برنامج كوردونيت كونفرتر Coordinate Converter لتحويل الإحداثيات؛
 - جهاز جيس GPS لتسجيل إحداثيات وارتفاع المناطق التي تم أخذ العينات منها؛
 - عدة أجهزة لقياس الخصائص الفيزيائية والكيميائية لمياه البؤر التي يتكاثر فيها البعوض؛
 - وقد تم القيام بالعمل الميدان الخاص بهذه الدراسة بالتعاون مع وحدة البحث الجينيوم والوسط، رغم أن البداية كانت رحلات فردية من قبل الباحث، حيث تم القيام بأربع رحلات فردية الأولى بتاريخ 2016/05/29 والأخيرة بتاريخ 2017/09/02 تم خلالها معاينة 60 بؤرة دون إجراء التحاليل المخبرية، وبعد ذلك تم القيام بخمس رحلات جماعية مع أفراد من وحدة البحث التالية أسماؤهم: (الباحث: محمد عالي ولد لمرايط، الدكتورة خديجة بنت لكويري، الدكتور أحمد سالم ولد أحمدو، الباحثة رقية، الباحثة خديجة كان) وكانت الرحلة الجماعية الأولى بتاريخ 2016/08/14 والأخيرة بتاريخ 2017/02/25 وتم خلالها التعامل مع 41 بؤرة أجريت عليها التحاليل المخبرية.
- وسنعرض في آخر صفحات البحث ملاحق تحتوي على شكلية الاستمارة وصور لبعض المعدات المخبرية التي تم استخدامها كأدوات مكملة لهذا البحث.

3- تصنيف بؤر تكاثر البعوض حسب نوع البؤر

يعتبر هذا التصنيف هو الثالث من نوعه، حيث تطرق الباحث أحمد سالم سنة 2013 لنوع واحد من البؤر وهو: المياه المتدفقة من الحاويات التي تزود عريات البيهائم¹، كما صنفت الباحثة خديجة بنت لكويري أيضا 6 أنواع من البؤر هي: خزانات مياه الشرب المنزلية، التسريب من الأنابيب، البرك المطرية، مياه الصرف الصحي، طب مياه الشرب، المخازن المستخدمة في بناء المنازل² أما البؤر التي تم تصنيفها في هذا البحث فقد وصلت أصنافها إلى 16 بؤرة. واعتبارا لتشعب وتعدد وتنوع بؤر تكاثر البعوض في مدينة نواكشوط، سنحاول من خلال هذا البحث التطرق لكل الأنواع التي وجدنا عليها دليلا قاطعا من خلال البحث الميداني والعمل المخبري والمتمثلة في:

3-1- بؤر تكاثر طبيعية دائمة:

✓ المستنقعات أو السبخات الدائمة والناجمة عن ارتفاع مستوى فرشة المياه الجوفية: مستنقع افنور، مستنقعات دار النعيم، مستنقع بالقرب من سفارة السنغال ... (وهذه المستنقعات عادة قليلة الإنتاج بسبب طبيعة المياه وحركتها وتذبذب العناصر الأساسية فيها ثم كثرة الأعداء الطبيعيين للبعوض فيها).

3-2- بؤر تكاثر بشرية (مصطنعة) دائمة:

✓ حاويات الماء داخل المزارع؛
✓ حاويات الماء المنزلية، خصوصا إذا كانت غير محكمة الإغلاق؛
✓ حاويات الماء العمومية التي تزود عريات البيهائم؛
✓ خزان حاسي بيلا وهو عبارة عن خزان ماء كبير تم بناؤه في منطقة كان فيها بئر يسمى محليا بحاسي بيلا؛

✓ حاويات مياه الصرف الصحي المعالجة المنتشرة بكثرة في مزرعة السيخة.

3-3- بؤر تكاثر بشرية (مصطنعة) مؤقتة:

✓ شبكات الصرف الصحي لمياه الأمطار؛
✓ البرك الناجمة عن تسرب الماء من الأنابيب المزودة للمنازل بالماء الشروب؛
✓ المياه التي تتقاطر من المكيفات؛
✓ بعض ملتقيات الطرق (ملتقى طرق ولد اماء، كارفور نواذيبو2)، حيث تحتوي على خزان كبير لجمع المياه وآلات للرش. والجدير بالذكر أن ملتقيات الطرق هذه لا تشكل بؤرا لتكاثر البعوض (لا إذا توقفت عن العمل؛

¹Salem, M. Lekweiry, K. Moïna, H. Lassana, K. Briolant, S. Ousmane, F. Boukhary, A. (2013). Characterization of anopheline (diptera: Culicidae) larval habitats in Nouakchott, Mauritania. (J vector borne des 50, december, pp. 302-306)

²Lekweiry, K. Salem, M. Brahim, K. Lemrabott, M. Brengues, C. Ousmane, F. and, Boukhary, A. (2015). Aedes aegypti (diptera: culicidae) in Mauritania: first report on the presence of the arbovirus mosquito vector in Nouakchott, J. med. entomol. 52(4): 730-733

- ✓ الأواني والعلب القادرة على حضان الماء بمختلف أنواعها وأحجامها، إذا وضع فيها الماء وأهملت، وتوجد منها نماذج متعددة في نواكشوط؛
 - ✓ إطارات الميانات؛
 - ✓ الحفر الناجمة عن تفريغ أحواض الصرف الصحي المنزلية نظرا لكونها تحتضن المياه لفترة طويلة؛
 - ✓ الحفر الناجمة عن بعض الممارسات المرتبطة بسرقة المياه؛
 - ✓ استخدام الحواجز الإسمنتية خشية انتشار المياه السائلة من الحنفيات داخل المنازل؛
 - ✓ أحواض الصرف الصحي الموجودة في الأماكن الواسعة، حيث يرتفع فيها مستوى المياه الجوفية، خصوصا إذا كانت غير محكمة الإغلاق.
 - ✓ بعض الفتحات الموجودة في شبكة الصرف الصحي في مركز العاصمة.
- 2-3- بؤر تكاثر طبيعية مؤقتة:

✓ البرك الناجمة عن التساقطات المطرية؛
والجدير بالذكر أن هذه البؤر يوجد بعضها بالمئات، وبعضها بال عشرات، وبعضها نادر جدا. لذلك حاولنا أن نعطي فكرة عن أهم بؤر تكاثر البعوض وأكثرها انتشارا في مدينة نواكشوط من خلال معالجة وتحليل الشكل 1.

الشكل (1) تصنيف بؤر تكاثر البعوض حسب نوع البؤر

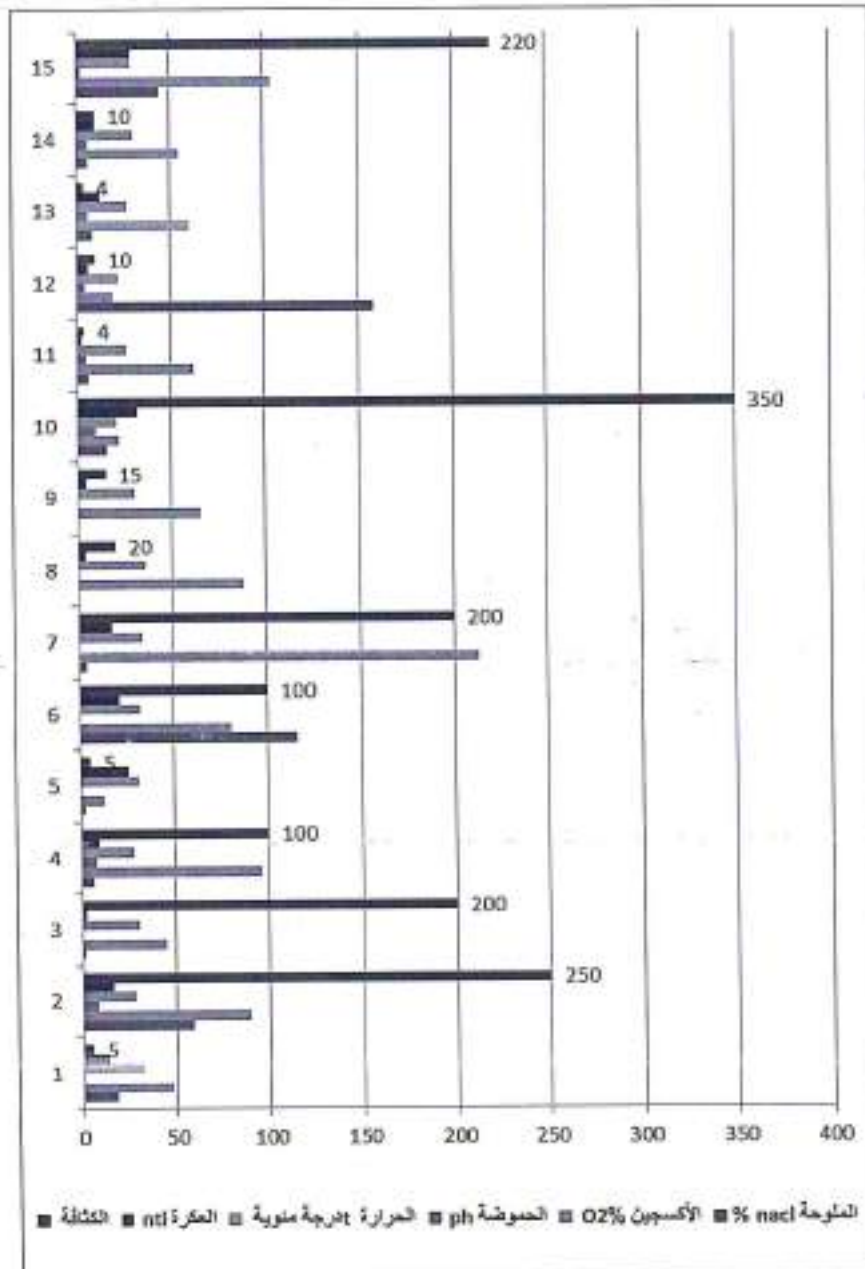


المصدر: العمل الميداني

يتبين من خلال الشكل 1 أن حواض المياه داخل المزارع تشكل 33% من بؤر تكاثر البعوض في مدينة نواكشوط، تليها مياثرة البرك الناجمة عن تسرب الماء من الأنابيب، ثم البرك الناجمة عن التسرب من الحنفيات، خاصة الحنفيات العامة التي تزود عربات البهائم، كما تشكل التسربات

الباطنية 9% من هذه البؤر، وتشكل المستنقعات المطرية، وفتحات شبكات صرف الأمطار، والفرشاة المائية الباطنية، والبيارات كلها تشكل بؤرا تتراوح نسبتها بين 2% إلى 4% من مجموع البؤر التي تمت دراستها.

الشكل (2) الخصائص الفيزيائية والكيميائية لبؤر تكاثر البعوض في مدينة نواكشوط



المصدر: عمل الباحث بالاعتماد على المعطيات الميدانية

يتبين من خلال الشكل 1، أن كثافة يرقات البعوض تبقى غير ثابتة مع تطور الخصائص الفيزيائية والكيميائية للمياه التي يتكاثر فيها البعوض، حيث ترتفع هذه الكثافة أو تنخفض مع تطور الخصائص الكيميائية والفيزيائية للمياه التي يتكاثر فيها البعوض، خاصة الملوحة و الأوكسجين ونسبة العكورة، فمثلا في الفئة رقم 2 نلاحظ ارتفاع الكثافة مع زيادة غير حادة في الأوكسجين، وملوحة تصل إلى أكثر من 50%، في حين تنخفض مع انخفاض الملوحة والأوكسجين وبقيّة العناصر الأخرى كما في الفئة رقم 5 وفي الفئة رقم 7 أيضا ترتفع الكثافة مع ارتفاع الأوكسجين، وفي الفئة 15 ترتفع أيضا مع ارتفاع طفيف في معظم الخصائص الفيزيائية والكيميائية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل عن كون هذا البعوض الذي يعيش في مدينة نواكشوط، يستطيع التكيف مع الظروف البيئية القاسية وقادرا على العيش فيها.

الصورة (1) كثافة اليرقات في إحدى بؤر تكاثر البعوض في مزارع الزعتر بحي توجنين



المصدر: عدسة الباحث

يتضح من خلال الصورة 2، وجود كثافة عالية جدا ليرقات البعوض والتي تم تصويرها في بؤرة لتكاثر البعوض في إحدى المزارع في حي الزعتر. هذه البؤرة عبارة عن حاوية للماء، وقد بلغت كثافة هذه اليرقات حسب المقاييس المعتمدة حوالي 350 يرقة في اللتر الواحد، مما يدل على أن هذه الحاويات إذا تعددت تشكل خطرا على صحة سكان مدينة نواكشوط، وذلك لكونها توفر بؤرا جيدة لتكاثر البعوض بكافة أصنافه، كما تحتوي هذه البؤر على الأنواع التالية من البعوض:

4- أنواع البعوض في مدينة نواكشوط :

يوجد في مدينة نواكشوط حسب معظم الدراسات (والتي من أهمها دراسة قامت بها الباحثة عيثة

بنت محمد الأمين وآخرون Lemine,A. Lemrabott, M. Moina,H. Lekweiry, K. Salem, M. Brahim

K. Boukhary, A.(2017) Mosquitoes (Diptera: Culicidae) in Mauritania: a review of their biodiversity, distribution and Medical importance, (bio med central, doi 10.1186/s13071-017-1978)

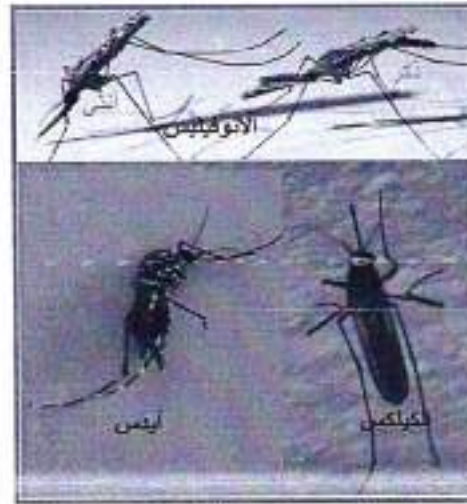
يوجد ثلاثة أصناف من البعوض هي: (الأثوفيليس، الكليكس، آيدس)، وهذه الدراسات يشير معظمها إلى أن الأثوفيليس والكليكس يوجد منها صنف واحد، بينما بعوضة آيدس يوجد منها صنفين، كما يُظهر الجدول التالي:

الجدول (1) أنواع البعوض المنتشر في مدينة نواكشوط:

النوع	الصنف	الاسم العلمي	الترجمة الحرفية
الأثوفيليس	<i>An.arabiensis</i>	<i>An.arabiensis</i>	أثوفيليس عرب يانيس
الكليكس	<i>Cx.fatigans</i>	<i>Cx.fatigans</i>	كلكسفاتيغانس
آيدس	<i>Ae.aegypti</i>	<i>Ae.aegypti</i>	آيدس أجبتي
آيدس	<i>Ae.caspius</i>	<i>Ae.caspius</i>	آيدس كاسبيس

المصدر: Aichetou Mohamed Lemine and all, mosquito Diptera Culicidae in Mauritania, Parasites & Vectors 2017 , p. 5

الصورة (2) أنواع البعوض في مدينة نواكشوط

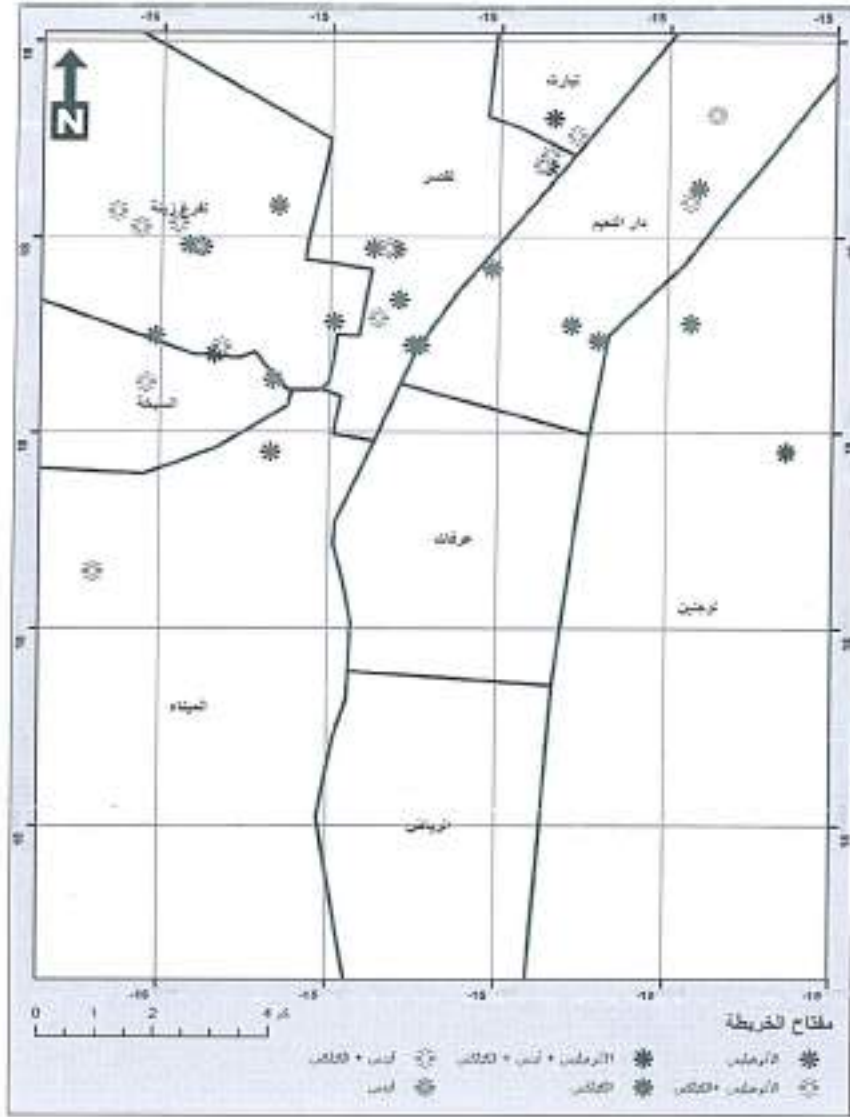


المصدر: عسة الباحث

تكشف الصورة عن ثلاثة أنواع من البعوض، يمكن التمييز فيما بينها من خلال الشكل واللون وهي:

بعوضة الأثوفيليس، وبعوضة الكليكس، وبعوضة آيدس.

الخريطة (2) التوزيع الجغرافي لبؤر تكاثر البعوض حسب أنواعه



المصدر: عمل الباحث بالاعتماد على المعطيات الميدانية

يتضح من خلال الخريطة 2 وجود اختلاف في كثافة انتشار البعوض من مقاطعة إلى أخرى، والذي يعود إلى عدة أسباب أهمها: نوع البؤر وطول أمدها ونوع البعوض والخصائص الفيزيائية والكيميائية لمياه كل بؤرة. فبالنسبة لبعوضة الأنوفيليس تنتشر بدون منافس وبشكل كثيف في مقاطعة دار النعيم. مما يجعلها السبب الأرجح في انتشار الملاريا بشكل كثيف. كما تحتل مقاطعة نقرع زينة المرتبة الثانية في انتشار بعوضة الأنوفيليس دون غيرها. في حين تحتل المرتبة الأولى في انتشار بعوضة الأنوفيليس وبعوضة الكيلكس معا وكثافة مختلفة بين المتوسطة والقوية جدا. وتوجد بعوضة الكيلكس في معظم مقاطعات

نواكشوط بكثافة مختلفة، في حين نلاحظ أن بعوضة آيدس هي الأقل انتشارا حسب ما تُظهره الخريطة، والسبب هو أن بعوضة آيدس حسب ما تبين لنا من خلال البحث الميداني تتكاثر في أغلب الأحيان في حاويات المياه داخل المنازل.

(5) النتائج والتوصيات

1-5 - النتائج

تبين من خلال الدراسة أن سكان المنطقة المدروسة ساهموا في توطين الكثير من بؤر تكاثر البعوض في مدينة نواكشوط مما كثرت له تداعيات سلبية على الصحة، حيث أن أكبر نسبة لهذه البؤر من صنع الإنسان؛ تبين من خلال الدراسة أن الخصائص الفيزيائية والكيميائية لمعظم مياه بؤر تكاثر البعوض في مدينة نواكشوط لا تؤثر بشكل سلبي على كثافة يرقات البعوض.

أظهرت الدراسة انتشار البؤر بكثافة عالية على مستوى تيارت، ودار النعيم، وتفرغ زينة، وهذه المناطق عادة يتم تسجيل إصابات مرضية كثيفة فيها ذات صلة بالبعوض (الملاريا والضعف).

2-5 - التوصيات

- (1) نقتراح أن تكون مكافحة الأمراض المنقولة عن طريق البعوض تعتمد على برامج مدروسة، وأن تكون مكافحة في كل منطقة جغرافية شاملة من الناحية المكانية والإجراءات المتخذة حتى تكون النتائج المتمخصة عنها ذات كفاءة عالية، وأهم الخطوات اللازمة للمكافحة الشاملة تتمثل في: (التوعية، القضاء على بؤر تكاثر البعوض بالطريقة المناسبة، تحسين منشآت البنية التحتية).
- (2) نقتراح القضاء نهائيا على حاويات الماء العمومية أو تزويدها بأغطية محكمة للقضاء على بؤر تكاثر البعوض الناجمة عن هذه الحاويات. أو إنشاء شبكة شاملة لتوزيع المياه في مدينة نواكشوط.
- (3) نقتراح إنشاء محطات خاصة بالمركبات والحافلات القادمة من الدول الأفريقية الموبوءة في منطقة تبعد عن المراكز الحضرية مسافة لا تقل عن 15 كلم، أو عدم دخول هذه المركبات إلى المجال الحضري إلا بعد تعقيمها عند مداخل المدن الحضرية لتجنب الإصابة بالأمراض المعوية خاصة الملاريا وحمى الضنك.
- (4) نقتراح زراعة الأشجار المقاومة للملوحة بكثافة عالية للمساهمة في تراجع الفرشة المائية القريبة من السطح في مدينة نواكشوط حتى لا تتشكل من خلالها بركا دائمة يتكاثر فيها البعوض والكائنات الدقيقة المسببة للأمراض؛
- (5) نقتراح القيام بحملات تحسيسية حول الطريقة التي يتكاثر بها البعوض حتى يتمكن السكان من اتخاذ الإجراءات اللازمة لمكافحة البعوض في جميع الأطوار؛

6-المراجع:

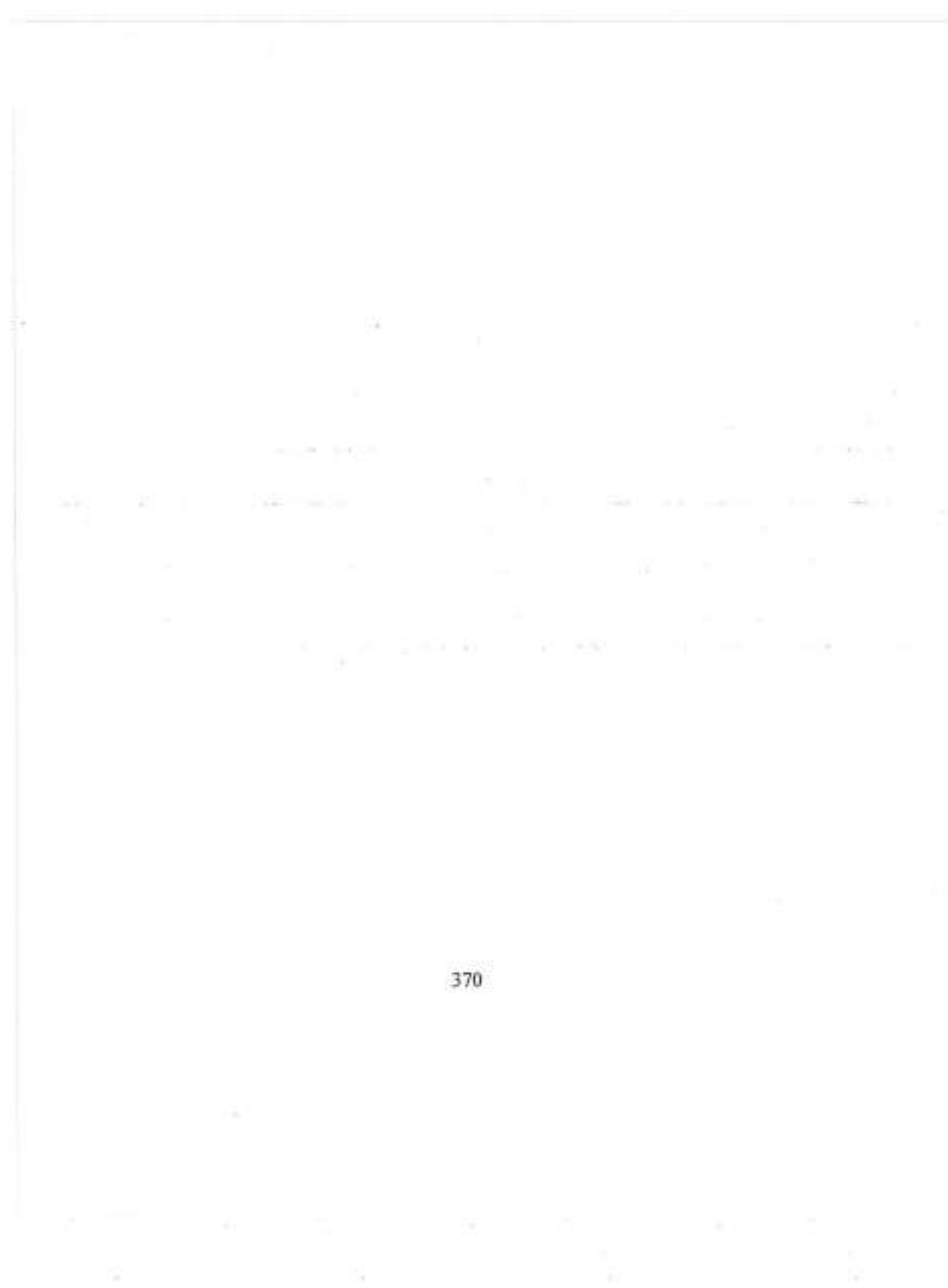
- محمد نور الدين السبعاري، اتجاهات حديثة في الجغرافيا الطبية، دار المعارف، مصر، القاهرة، 2015
- السيد حسن شورب، أساسيات علم الحشرات الطبية والبيطرية، المكتبة الأكاديمية، مصر، 2013
- منظمة الصحة العالمية، التقرير الخاص بالمalaria سنة 2014
- Lemine,A. Lemrabott, M. Moina,H. Lekweiry, K. Salem, M. Brahim ,K. Boukhary, A.(2017) Mosquitoes (Diptera: Culicidae) in Mauritania: a review of their biodiversity, distribution and Medical importance,(bio med central, doi 10.1186/s13071-017-1978
- Khadijetou Mint Lekweiry and all, Vivax malaria in Mauritania, includes infection of a Duffy-negative individual, Malaria Journal
- Lekweiry, K. Salem, M. Brahim, K. Lemrabott, M. Brengues, C. Ousmane, F. and. Boukhary,A. (2015). aedesaegypti (diptera: culicidae) in mauritania: first report on the presence of the arbovirus mosquito vector in Nouakchott, j. med. entomol. 52(4): 730–733
- Salem, M. Lekweiry, K. Moina,H. Lassana,K. Briolant,S. Ousmane,F. Boukhary,A. (2013). Characterization of anopheline (diptera:Culicidae) larval habitats in Nouakchott, Mauritania,(j vector borne des 50, december, pp. 302–306)
- www.who.int/mediacentre/factsheets/fs117/ar/ تاريخ الدخول 2018/02/05

368

الصورة (3) بعض الأدوات المخبرية والمعدات المستخدمة في هذا البحث



المصدر: عدسة وعمل الباحث



المساكن العشوائية وظروف اندماج ساكنيها في مدينة نواكشوط

لاله بنت سيدي الأمين

مدرسة الدكتوراه: المجال-الأرض-السكان

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة نواكشوط العصرية

ملخص البحث

تعتبر ظاهرة السكن العشوائي من الظواهر العمرانية الأكثر سلبية التي تعاني منها معظم المدن الكبيرة، لما تشكله من أعباء على النسيج العمراني للمدينة وآليات تنظيمها وتزويدها بالمرافق الأساسية. وقد رافقت هذه الظاهرة مدينة نواكشوط منذ نشأتها، حيث تحكمت في مختلف مراحل توسعها إذ أن سبعة أحياء من أصل الأحياء التسعة التي تشكل المدينة تعود نشأتها وإعلانها مقاطعات إلى ذلك التوسع.

ونظرا لأهمية دور السكن العشوائي في ذلك فإنه قد عرف تغيرا في شكله ومضمونه، حيث تحول من مفهوم أحياء الانتظار كما تسميها الجهات الرسمية و"الكبات" بما تحمله الكلمة من معنى قذحي كما أطلقها عليها ساكنتها في السبعينات إلى مفهوم "الكزرة" بما تعنيه من معنى يحمل في طياته مفهوم التحدي والخروج على القانون بالمفهوم المحلي في عقد الثمانينات، أي الانتقال من مرحلة الانتظار إلى مرحلة الانتزاع. وما رافق ذلك من تغيير في نمط البناء ومواده ونوعية حيازته وحالة تجهيزاته وما ترتب عنه من تفاوت بين ساكني هذه الأحياء، خاصة في حي عرفات مجال الدراسة، حيث اعتمدت تلك التفاوت الحاصل بين مساكن الحي معيارا لتفاوت اندماج ساكنيه.

الكلمات المفتاحية: سكن عشوائي - اندماج - نواكشوط - حضري

يرمز السكن العشوائي في معظم الأحيان إلى عدم توفر الحد الأدنى من الخدمات الأساسية التي تعتبر ضرورية لتحقيق الحد اللازم من شروط الراحة والصحة والأمان. وتجلى ذلك بنمو وإنشاء مباني لا تتماشى مع النسيج العمراني ومخالفة للقوانين المفترض أن يكون معمول بها في المدن الحديثة، ويشمل ذلك القوانين العمرانية والصحية.

ويعتبر السكن من أهم المشاكل التي يصطدم بها المهاجرون إلى المدن الغير مهيأة مثل مدينة نواكشوط، التي باتت عاجزة منذ نشأتها عن استيعاب الوافدين إليها فظل مشكل السكن أكبر مشكلة تؤرقهم عند وصولهم للمدينة، إذ أن الحصول عليه يمثل نقطة الارتكاز الأولى التي يبدأ بعدها التفكير ببقية المشاكل الأخرى.

وقد رافقت هذه المشكلة مدينة نواكشوط عبر كل مراحل تطورها مترجمة حدة نقص المباني اللائقة وضعف إمكانيات المهاجرين¹، وعجز المدينة عن استيعاب الوافدين إليها، مما فتح الباب أمام انتشار مساكن عشوائية لم تسلم منها أي جهة من المدينة.

وإذا كان السكن العشوائي قد ظل ميزة لتطور المدينة فإن الكشف عن حالته وأنماطه، ومستوي تجهيزاته وظروف اندماج ساكنته، تتطلب القيام ببحوث عنها للكشف عن أسباب نشأته ومعرفة خصوصياته وظروف ساكنته، وجاء هذا البحث للإجابة على بعض التساؤلات التي يمكن طرحها في هذا المجال وعليه فقد طرحت الإشكالية التالية: إذا كانت المساكن العشوائية تشترك من حيث مميزاتها في الهشاشة فكيف يمكنها أن تكون معيارا للتفاوت والاندماج بين ساكنيها؟

وللإجابة على هذا التساؤل سأعتمد نتائج البحث الميداني الذي أجرته سنة 2014-2015 في حي عرفات، كجزء من أطروحتي دكتوراه وشمل ثلاثة مناطق من الحي، كما أنني اتخذت من الإحصائيات الوطنية مصدرا رئيسيا للمعطيات، وكذلك البحوث والمراجع ذات الصلة بالموضوع وجاءت فرضيات البحث كالتالي:

أ - إن اندماج تجهيزات المساكن العشوائية لم يكن عائقا أمام انتشارها؛

¹ :1 RAMB, N, ° AS, 8-3 p. 179

ب - إن تطلع ساكنة الأحياء العشوائية لملكية القطع الأرضية كان حافزا لتوسعها؛

ج - بعد ملكية السكن يتضح مستوى التفاوت بين ساكني الحي من خلال نمط بنائه ومستوى تجهيزاته.

أولا: تاريخ نشأة وتطور الأحياء العشوائية في مدينة نواكشوط

بدأ السكن العشوائي يظهر في مدينة نواكشوط منذ السنوات الأولى للاستقلال مترجما ببناء خيام في مناطق مختلفة من حي لكصر وحي كبتال (تفرغ زينة)، حيث عبر ذلك عن النقص الحاد للمباني الثابتة وعجز الموجود منها عن استيعاب الوافدين.

كانت هذه بداية أولية لظهور السكن العشوائي في المدينة والذي ظل محدودا وغير ملفت في هذه الفترة، غير أن التحولات التي عرفت البلاد إثر ثورة جفاف 1969¹، أدت إلى توافد² موجات هجرية غير مسبقة نحو العاصمة في السبعينات، مما ترتب عنه تشكيل أحزمة من الخيام وبيوت الصفيح طوقت المدينة من جهات عدة عرفت حينها (بحلة أشريويطة)، وأطلق عليها فيما بعد (الكبات) وسمتها الجهات الرسمية أحياء (الانتظار).

وقد أكد إحصاء المراكز الحضرية سنة 1975 أن البناء غير الثابت في مدينة نواكشوط شكل (54,7%)³ منها (60,6%) من بيوت الصفيح والخشب،⁴ وحاولت الدولة امتصاص ساكنة هذه المساكن بتوزيعها 7000 آلاف قطعة أرضية في كل من المقاطعات الخامسة (السبخة) والسادسة (الميناء) والأولى (تيارت). لكن معظم المستفيدين من القطع الأرضية ياعوا أراضيهم للحصول على مبالغ مادية، ثم عاودوا الكرة من جديد بالعودة إلى أحياء الصفيح تطلعا لملكية قطع أرضية جديدة⁵. وقد توسعت حينها مساحة المدينة المتحضرة في السبعينات من 2,41 كلم مربع إلى 14,09 كلم مربع وبمعدل نمو مجالي سنوي من 43% سنة 1964 إلى 12% سنة 1980، وبذل هذا التراجع للنمو المجالي السنوي إلى أن المدينة لم تعرف زيادة لمساحتها الحضرية بعد توسعتها بأحياء 1974 التي كانت آخر توسعة لها لامتناس ساكني العشوائيات.

¹ Direction de l'urbanisation, Rapport sur l'habitat, 1982

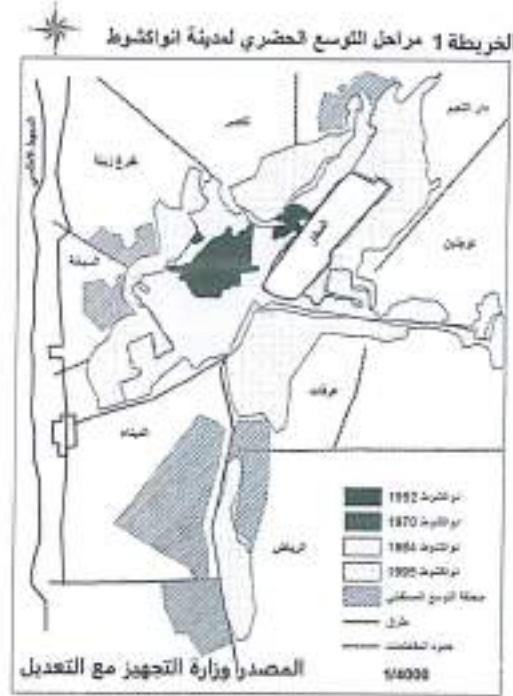
² Recensement des centres urbains 1975, p. 29.

³ سيدي عبد الله محوي، الهجرة الداخلية لمدينة نواكشوط، بحث لنيل ماجستير في الجغرافيا، جامعة السعدي سنة 1984، ص 75.

⁴ مجموعة نواكشوط الحضرية، دراسة النمو المجالي لمدينة نواكشوط، تطور المياني من 2007 إلى 2012، ص 29.

⁵ مجموعة نواكشوط الحضرية، مرجع سبق ذكره، ص 26.

إلا أن مرحلة توسع عشوائي جديدة بدأت تظهر وميزت فترة الثمانينات عرفت محليا باسم (الكثرة)، وكان حي توجنين نواتها الفعلية الأولى في بداية الثمانينات 1981. غير أن الظاهرة بدأت تتطور وتأخذ منحى مغايرا عن تجربة توجنين. فكانت حالة عرفات منعطفا جديدا في تغير لمفهوم ونمط ومضمون السكن العشوائي، فبعد سنوات معدودة انتقلت المساحة المتحضرة من 32,39 كلم² سنة 1989 إلى 204,57 كلم² سنة 2012، وبلغ معدل النمو السنوي 10% سنة 1989، ونجم عن ذلك إعلان ثلاثة مقاطعات جديدة لامتناس ساكنة الصفيح والحد من أزمة السكن الخائفة التي تعيشها المدينة، فأعلنت تلك المقاطعات وهي دار النعيم والرياض وعرقات، كلها أحياء هامشية تم إعلانها مقاطعات تحت ضغط السكان على السلطات المعنية، بالدخول في مواجهات يومية مع الجهات الأمنية لانتزاع الأراضي منها فكانت إرادة المواطن أقوى مما خططت له الجهات الرسمية. ويفسر ذلك حدة أزمة السكن وعجز الدول عن حلها عبر عشرات السنين مما أدى إلى ما سبق ذكره، ونجم عن ميلاد هذه المقاطعات زيادة لمعدل نمو يصل إلى 5% في الوقت الذي وصل فيه معدل النمو المجالي في السنوات الخمسة الماضية إلى 10% (انظر خريطة 1) التوسع الحضري لمدينة نواكشوط في تسعينيات القرن الماضي.



ثانيا: حالة المساكن وظروف اندماج الساكن

يتضح من خلال التطور التاريخي للأحياء العشوائية أنها كانت المتحكم الرئيسي للتوسع الحضري الذي عرفته المدينة فحوالي 77,7% من أحياء نواكشوط كانت عبارة عن أحياء عشوائية، حيث انتشرت مساكن هشة مختلفة الأنماط تميزت برداءة مواد بنائها التي تتشكل من مواد بناء متعددة النوعية (خشب، زلك، قماش...) وتشارك في عدم توفرها على أي خدمة حضرية كالماء والكهرباء والصرف الصحي. ورغم ذلك فإن ساكنة هذه المساكن تتفاوت من حيث تجهيزاتها خاصة بعد تحول الساكنة من أحياء الصفيح (الكبات) إلى أحياء (الكزرة)، التي انتقل فيها الساكن من السكن في مساكن متحركة من الصفيح إلى مساكن صلبة من الاسمنت والحجر، ومن هنا بدأ التفاوت يتضح بين ساكنة الكزرة خاصة في الحي مجال الدراسة عرفات. ونطمح من وراء هذا

البحث إلى معرفة أوضاع اندماج ساكنة هذه الأحياء من خلال ما تتوفر عليه مساكنهم من وسائل الراحة متخذين من حي عرقات نموذجا لتحديد التفاوت بين ساكنة الحي من حيث حالة المساكن ومستوى تجهيزاتها كمعايير لمستوى اندماج ساكنته ولعل أهم تلك المعايير ما يلي:

1- نمط السكن

لقد أظهرت نتائج البحث الميداني سيادة السكن العادي أو الشعبي، بوصفه أكثر انتشارا في عرقات لكن السكن المتحرك لا يقل أهمية عن الأول، حيث تسود الخيام والصفائح والأكواخ والبيوت رديئة البناء رغم أنها صلبة وهي ظاهرة لم تعرف في الكيات وميزت "الكرزة".

وكثيرا ما تلاحظ في الحي دار من الاسمنت المسلح وبجوارها أنماط متعددة من المساكن المتحركة، وبالرغم أن هذه الأسر تمتلك الأرض التي تقيم عليها إلا أن التفاوت بين الأمر أصبح واضحا من خلال نمط السكن ومواد بنائه ونوعية حيازته فقد أدى ذلك إلى تفاوت كبير بين ساكنته، إذ نلاحظ من خلال العينة سيادة المساكن العادية التي مثلت نسبة 62%، وتطلق كلمة مسكن عادي على بيوت من الأسمنت قد تكون إسمنت مسلح كما قد تكون بيوتا مغطاة بالزرك ولها مرافق. وتتفاوت من حيث عددها ونوعية مواد بنائها تبعا للمستوى المادي للأسر.

وتأتي نسبة المساكن المتحركة في المرتبة الثانية، حيث تمثل 26,5% ويدخل ضمنها الصفائح والأكواخ الخيام، وهي مساكن تعدها سكان نواكشوط المهاجرين من ذوي الدخل المحدود وأصبحت ميزة للعاصمة في معظم مراحل نموها.

وتدخل الخيام ضمن ذلك رغم أنها كانت ولا تزال ميزة ورمزا للحياة التقليدية للمجتمع الموريتاني، حيث يتم ضربها في الحضر وعلى أسطح المنازل كوسيلة للراحة دأبت الأسر على عملها مثلما تضرب في الريف. ويمكن تفسير سيادة المساكن المتحركة داخل الحي بعاملين:

- يتمثل الأول في أن الأسر المعنية موجودة في قطع أرضية غير مشرعة؛
- وثانيها لأن المستوى المادي للأسرة لم يسمح لها ببناء سكن صلب رغم أنها تقيم على قطعة أرضية تمتلكها أنظر الصورة التالية:

الصورة 1: تفاوت ساكنة الحي تبعاً لنمط السكن بعد ملكيته



المصدر: بعنسة الباحثة من حي عرفات 2015

وأثبتت الدراسة أن 9% من العينة يقطنون في "قبلا" دار من الأسمنت المسلح مؤلفة من طابق وأرضية وتضم عدة بيوت، ويؤثر ذلك إلى تحسن المستوى المادي للأسرة بينما 2,5% لم يتحدد نمط سكنها، وما ينطبق على حي عرفات لا يمكن عزله عن ما تعرفه وعرفته أحياء نواكشوط الأخرى عبر معظم مراحل تطورها.

ففي سنة 1975 أظهرت دراسة المخطط المديرى لمدينة نواكشوط أن 45,3% من الأسر تقيم في مساكن ثابتة، بينما تقطن 54,7% في مساكن متحركة وتعتبر هذه فترة توافد المهاجرين إلى نواكشوط وظهور أحياء الصفيح الكبات.

وقد قسم حينها هذا المخطط مدينة نواكشوط حسب نمط المساكن ونوعية البناء ومواده ومستوى التجهيز والخدمات وكثافة السكان داخل المساحة، وقسم المدينة إلى أربعة أنماط سكنية هي:

(أ) مساكن جيدة

وهذه تتميز بجودة بنائها وهي مساكن مستقلة تظطنها أسرة واحدة وكثافتها 5 مساكن في الهكتار، توجد هذه المساكن في المنطقة الواقعة شمال شارع جمال عبد الناصر، حي السفارات

والحي الوزاري وهي النواة الأولى لمنطقة "تفرغ زينه" وهو اسم محلي يعني باللهجة الحسانية (جميلة إلى الأبد) وهي الحي الراقي في المدينة. كما تشمل الحي الواقع غرب دار الشباب ودار الثقافة، وتتراوح مساحة القطعة الأرضية ما بين 1000 متر مربع - 600 متر مربع¹، وتتميز في معظمها بمستوى تجهيزات عالية.

ب) مساكن متوسطة:

ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع:

- مساكن تطويرية، تمثل 200 سكن لها كثافة عالية 40 فرد/ للهكتار، وهي مساكن بنيت للموظفين في الستينات.
- مساكن اقتصادية جماعية وفردية، تشمل 400 سكن لها كثافة متوسطة أقامتها شركة "سوكوجيم" وتتميز بكثافة متوسطة وتعمل الشركة على إقامة مثل هذه المساكن لعمال وموظفين الدولة.
- مساكن داخل الأحياء التطويرية يصعب تحديدها.

ج) مساكن تطويرية "مساكن تقليدية":

أنشئت هذه المساكن منذ بداية تأسيس العاصمة أحياء المدائن² وانضمت إليها أحياء المقاطعة الأولى والخامسة والسادسة التي أنشئت 1974 لامتصاص المهاجرين خلال فترة الجفاف وتتراوح مساحات هذه المساكن بين 160 . 288 متر مربع³.

د) مساكن هامشية:

يمكن تقسيمها إلى نوعين:

- مساكن متوسطة تقع إلى الشرق من بوجديد وتوجنين وبن اسويلم؛
- مساكن للسكان الفقراء ذوي الدخل الضعيف "الكبات".

¹ Plan directeur de Nouakchott, 1982, p. 58

² لاله بنت سيدي الأمين، الهجرة الداخلية لنواكشوط، دراسة حالة عرفت بحث لنيل دبلوم، دراسات عليا في الجغرافيا، جامعة محمد الخامس، الرباط المملكة المغربية، 1999، ص 156

توجد بكثرة في الأحياء الهامشية في الجنوب الغربي للمقاطعة الخامسة والسادسة وشمال المنطقة الأولى "تيارت" وتتميز هذه المساكن بارتفاع كبير لكثافتها السكانية وتمثل ساكنتها حوالي 76.000 ألف نسمة أي ما يوازي 1/3 سكان العاصمة، ويتميز السكن بغلبة الصفيح والخيام والأكواخ. ويمكن على هذا الأساس تحديد توزيع السكان على نمط المساكن حسب الأحياء (الجدول 1).

الجدول 1: توزيع سكان نواكشوط على الأحياء حسب نوع السكن

الحي	%
الكبات	37
أحياء تطويرية 1974	35,4
أحياء تطويرية لكصر . المدائن	16,1
المجموعات السكنية والمساكن الفردية "المتوسطة في جميع الأحياء	9,5
الأحياء الراقية في العاصمة وبعض المساكن في لكصر . المدائن	1,7
المجموع	100

المصدر: Plan directeur de NKTT.p. 24

نلاحظ من خلال الجدول أحياء التصدير تمثل بأكثر نسبة، مما يوحي بحدة أزمة السكن في تلك الفترة التي تميزت بتوافد أعداد هامة من المهاجرين، رغم أن الأحياء سنة 1974 التي أنشئت خصيصا لامتصاص هؤلاء لم تساهم إلا في انخفاض قليل لنسبة ساكني الصفيح. ومثلت الأحياء الراقية نسبة 1,7%. ويعود ذلك إلى عدم ظهور حي تفرغ زينه الذي أصبح حيا مميزا للطبقة الميسورة وهو في توسع مجالي مستمر.

وقد أوضح إحصاء السكان والمساكن سنة 1988 ارتفاعا كبيرا لسكنة هذا الحي مقارنة مع النسبة السابقة لسكانه، كما أظهر أن نمط السكن العادي ما زال يحتفظ بالأولوية من حيث العدد في العاصمة بشكل عام أنظر (الجدول 2).

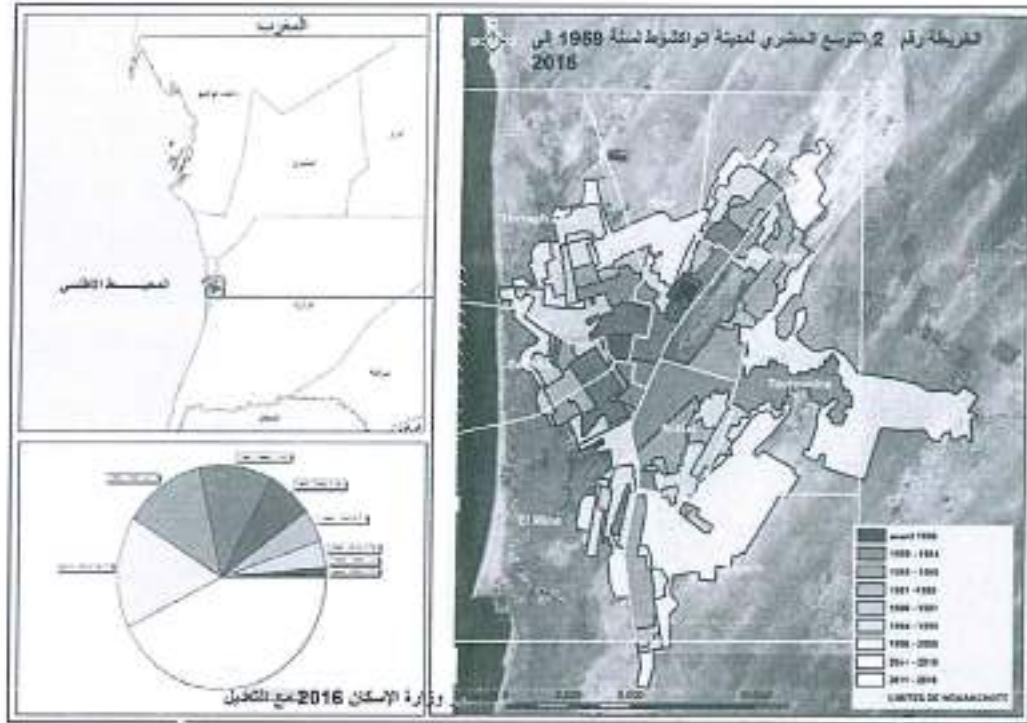
الجدول 2: توزيع المساكن حسب نوعية السكن

نوع السكن	%
سكن عادي	36,94
دار كبيرة	3,98
شقة	1,34
صفيح	36,51
كوخ	3,64
خيمة	5,37
غير محدد	12,18
المجموع	100

المصدر: Recensement General, 1988 volume p. 56

ظل السكن العادي مهيمنا على غيره من المساكن، كما يلاحظ تناقصا طفيفا على مستوى المساكن المتحركة، والتي أخذت نمطا جديدا في الأحياء الهامشية الجديدة للفترة ما بعد 1980 وعرفت محليا "بالكزرة"، حيث أصبحت تعرف ظهور مساكن صلبة رغم تقاربها من حيث الشكل والمضمون مع أحياء الصفيح إلا أنها جمعت بين البناء المتحرك والصلب ولم تعرف "الكبات" إلا المساكن المتحركة فقط.

والمتتبع للتوسع المجالي للمدينة يلاحظ أن كل الأحياء التي أعلنت بعد حيي لكصر وتفرغ زينة أي في ستينيات القرن الماضي هي أحياء قامت على أنقاض أحياء هشة، وتشمل تلك الأحياء تيارت، السبخة، الميناء في حقبة السبعينيات وهي أحياء أنشئت لامتناس القصد، ثم أحياء توجنين وعرفات والرياض ودار النعيم في حقبة الثمانينات. وهنا يمكن القول والتأكيد على أن مدينة نواكشوط ظلت تدين بتوسعها للأحياء العشوائية (أنظر الخريطة 2 التوسع المجالي للمدينة).



2- مواد البناء

تتنوع مواد بناء السكن حسب الظروف الاقتصادية للسكان أو مالِك السكن، ومن خلال نتائج العمل الميداني نلاحظ أن نسبة مهمة من أسر العينة الذين يملكون قطعهم الأرضية أقاموا مساكن من الإسمنت المسلح 48%. ونلاحظ أن أغلبية الأسر الضعيفة تقوم بوضع أساس من الإسمنت المقوى بالحديد على أمل أن تكمل سقف البيت أو البيوت بعد مدة بالإسمنت المسلح وإن كانت تعتبر تغطيته بالزئك آتية وتدخل نمط هذه المساكن في مفهوم مساكن الإسمنت المسلح وتنتشر هذه المساكن في أحياء مختلفة من نواكشوط ويعود ذلك للأسباب التالية:

- توجد هذه المساكن في حي (عرفات وكارفور والفلوجة)، وهي مسميات داخل حي عرفات انظر الخريطة 3، وتأتي هذه المناطق طبقة متوسطة استطاعت إقامة شكل معماري يتشابه في بعض

أجزائه مع النمط المعماري لبعض الأحياء الراقية في حي (تفرغ زينه)، حيث نلاحظ تشابها في الشكل الخارجي للمنازل وبعض مواد الزخرفة "الرخام" تغطية الأرضية.

كما نلاحظ وجود مساكن أخرى متفاوتة من حيث مواد البناء ويأتي الخشب في الدرجة الأولى من مواد بنائها بنسبة 24% حيث تشيد مباني "الكزرة" من الأكواخ وبيوت الصفيح من هذه المادة، وهذا يوحي بأن أصحاب هذه المباني لم يمتلكوا بعد قطعهم الأرضية، كما ينم عن ضعف مستوياتهم المادية وألهم لم يستطيعوا بعد أن يمتلكوا مساكنهم بشكل نهائي يخلو لهم إقامة مباني لائقة، وتتفاوت مواد البناء الأخرى حسب الأمر.

• كما نلاحظ أن عدد الأمر التي تعيش في مساكن تزيد على غرفتين تصل إلى 31% في حين أن عدد البيوت من غرفتين فقط تمثل 25%، وبالمقابل تمثل نسبة الذين يعيشون في غرفة واحدة 23% في حين تصل نسبة القاطنين في مساكن متعددة الأنماط 21% وهي عبارة عن مساكن تجمع بين كوخ وخيمة وبيت رديء. وقد تتجاوز نمطين أو أكثر تبعاً لحاجة الساكن. أما عن حجم القطع الأرضية المملوكة للأمر فتتراوح ما بين 120-150-180 متر مربع¹.

وقد أظهر إحصاء 1988 أن نوعية مواد البناء لمدينة نواكشوط يغطي عليه الحجر والإسمنت بينما تتفاوت المواد الأخرى حسب الأهمية، غير أننا نلاحظ الارتفاع الكبير لمواد البناء المتحركة، مما يفسر طغيان وانتشار المساكن المتحركة المرتبطة بالصفيح والأحياء الهامشية التي تعطى صورة عن انتشار الفقر والهشاشة والضعف المادي للأمر.

ويعزى هذا التفاوت في مواد البناء بمدينة نواكشوط إلى التباين المادي للأمر من حيث مستويات الاندماج إذا اعتبرنا أن سكان نواكشوط أغلبهم مهاجرين بعد سنة 1960، حيث لم تكن المدينة ذات شأن قبل هذه الفترة، ويتضح هذا التفاوت أكثر إذا تطرقنا إلى نوعية حيازة السكن ومستويات تجهيزه في الحي ميدان الدراسة.

¹ Plan directeur de NKTT P, 38

الخريطة رقم 3 : التوسع الحضري لحي عرفات



المصدر: وزارة الإسكان 2016 مع التعديل

3- نوعية حياة السكن

إذا تتبعنا المسار المجالي لسكان الحي من خلال العينة المدروسة فإننا نلاحظ حدوث تغيير على مستوى نمط حياة السكن بالنسبة لهذه الأسر، فقد صرحت 31,5% من أسر العينة أنها كانت تقطن عند أول قدومها إلى نواكشوط في مساكن مؤقتة، ولم تكن نسبة المالكين ذات أهمية، حيث لم تتجاوز 9% وعلى سبيل المقارنة بين الإقامة الأخيرة لهؤلاء في "حي عرفات" نلاحظ تغييرا واضحا على مستوى نوعية حياة السكن فمن خلال مقارنة بسيطة بين النسب نستنتج أن "الكزرة" لعبت دورا أساسيا في ملكية المهاجر للقطعة الأرضية، حيث نلاحظ أن نسبة الإيجار كانت مرتفعة عند القدوم الأول للمهاجرين إلى المدينة، والذي كانت سنوات ما بعد 1975 تمثل أكثر نسبة لتوافد هؤلاء 73% قفوا إلى نواكشوط في السبعينيات، في أعقاب حدة سنوات الجفاف كان عند ملكي المساكن قليلا.

ونلاحظ أن تاريخ الاستقرار بعرفات لأغلبية هؤلاء السكان قد تم ما بعد 1985، حيث مثلت النسبة المستقرة تلك الفترة 87,5% من أسر العينة، وقد استطاعت نسبة 55,5% منهم أن تمتلك القطعة الأرضية التي تقيم عليها، بينما أنت 16,5% إلى "الكزرة" مباشرة ولم تعرف أنواع الحياة الأخرى. وبقي الإيجار قليلا في حي عرفات، حيث لم يتجاوز 12% ومثلت الإعارة نسبة 7,5%، وقد نجمت عن هذه الإعارة مشاكل ونزاعات بين المعير والمعار له.

وتعاني هذه الأحياء من مشاكل متعددة منها الاكتظاظ السكاني والكثافة داخل المساحة وانعدام الخدمات الحضرية، وقد زاد من مشاكلها كونها أصبحت حقلًا إستراتيجيًا للبرامج السياسية للمتنافسين السياسيين، كما أن نوعية ملكية السكن ظلت هي الأخرى من أهم المشاكل التي واجهت ساكنة هذه الأحياء.

فقد أظهر المخطط المديرى لمدينة نواكشوط 1981 أن نسبة المالكين تتفاوت من حيث الأحياء، فترتفع في الأحياء المخططة 1974 لتصل إلى 47%، ويفسر ذلك أن هذه الأحياء خصصت لامتصاص المهاجرين من ساكنة الكبات. ونقل نسبة مالكي المساكن في الأحياء القديمة للعاصمة، حيث تتراوح من 30% في لكصر إلى 18% في كبتال، ويمكن تفسير ذلك بأن ملك المساكن في هذه الأحياء القديمة قد استفادوا من تقسيم الأراضي سنة 1974.

أما عن الإيجار فإنه يرتفع في الأحياء القديمة نسبيا خاصة في حي كبتال 77%، لكونه مركز المدينة وكثيرا ما يفضله السكان لقربة من مقر العمل أو المؤسسات التعليمية. وقد أظهر إحصاء السكان والمساكن 1988 أن نسبة المالكين لمساكنهم قد ارتفعت في العقد الموالي، لتصل إلى نسبة 65,6% وتقل نسبة المؤجرين لتقترب من 16,6% بينما تنقسم النسب الأخرى المؤجر لهم من طرف الدولة والحاصلين على السكن المجاني كالإعارة وغيرها.

ونلاحظ من نتائج إحصاء 1988 والمسح حول الهجرة والتحضر 1993 وكذلك نتائج العينة 2015 أن المالكين لمساكنهم مثلوا نسبة مرتفعة بعد 1988. بينما أظهرت الجداول السابقة تواضع هذه النسب وارتفاع نسبة المؤجرين. ويعزى ذلك إلى أن الفترة ما بعد 1988 شهدت تقسيم الأراضي وتحويل الكيات إلى هذه الأراضي المقسمة، وظهور الكيزات التي تطورت فيما بعد لتصبح أحياء ثم إعلانها مقاطعات فيما بعد. وبدأت تقضى على ما يعرف بمرحلة السكن الاضطرابي التي استمرت سنوات مثل ما حدث في الكيات أو (أحياء الانتظار). لتبدأ بعدها مرحلة ثالثة يشيد فيها المهاجر مسكنا يشتريه أو ينتقل إلى نطاقات المدينة الأحسن ذات الإيجار المرتفع والأكثر راحة.

كما قد يرى أن الانتظار في الصفيح أو في سكن مؤجر بمثابة مرحلة انتقالية لملكية السكن، وقد تبدأ مرحلة الاستقرار الأول في المدينة بغرفة واحدة تمثيا مع مقتضيات الإيجار ومستوى الدخل لكي يتحول المهاجر بعدها إلى منزل أرحب في الضواحي مثل ما عرفه سكان المناطق الجديدة دار النعيم وعرفات وتوجنين والرياض، أو ينتقل إلى مركز المدينة. إنها مسيرة تطويرية تمر بها أغلب الأسر المهاجرة التي لم تهبط أصلا ظروف استقبال سكني قبل هجرتها، في حين أن بعض الأسر التي سبق أن هاجر أحد أفرادها وهما لها الفرصة قد لا تعاني من هذه المشكلة.

كما أن الكيزة أصبحت حلا للأسر المهاجرة حديثا والتي يبقى معظمها في الأراضي التي استقرت بها لأول مرة حتى تملكها أو تقوم ببناؤها أو ينتقل منها إلى قطعة أخرى يمتلكها. ورغم أهمية السكن بالنسبة للمهاجرين الذين يعتبرون ملكيته أهم خطوة نحو الاندماج، (لا أن تجيزه بما تتطلبه الحياة الحضرية الجديدة أمر أساسي للاستفادة من الخدمات الحضرية التي تميز المدينة عن الريف. وقد تكون من الأسباب المباشرة للهجرة رغم أن اعتمادها لم يشكل عائقا في وجه توسع هذه المساكن.

ثالثاً: تجهيزات المساكن كمعايير لمستوى اندماج الساكن

أ- الخدمات الأساسية (الماء والكهرباء)

تعتبر الأساسيات التي تتوفر في المسكن عادة ذات دلالة بالنسبة لمستوى الحياة عند السكان، لذا فإن الأسئلة الخاصة بتوفر مثل هذه التجهيزات أعطت نتائج تتم عن نقص كبير في مثل هذه الأساسيات التي أصبحت شبه ضرورية في السكن، والتي يمكن من خلالها تصنيف الأسر حسب مستوى العيش الذي أدى بمعظمها إلى ترك مناطقها الأصلية. فعلى مستوى الماء نلاحظ أن هناك نقص كبير في هذا المورد الأساسي للحياة، حيث تعتمد مجموعة كبيرة من ساكنته على جلب المياه من الأحياء المجاورة عن طريق العربات التي تجرها الحمير وتحمل براميل مياه 200 لتر. وقد صرحت 72,5% من أسر العينة أنها تعتمد في شربها على هذه المياه الممتلئة من الأحياء الأخرى، بينما لا تعتمد على الحنفيات الخاصة سوى 18%، ويعود ذلك إلى عدم توفر شبكة للمياه في أجزاء كبيرة من الحي إضافة إلى خلو الكثرة من هذه الشبكة وتدني المستوى المادي للأسر التي تسكنها. وتقوم بعض البلديات بتوزيع صهاريج المياه على بعض ساكنة الحي، بينما اعتمدت 1% على مياه الجيران ولم تصرح 4% عن مصادر شربها، ومن المعلوم أن أسعار الماء تتفاوت من جهة لأخرى تبعاً لعامل المسافة من مصادر الماء، حيث تتراوح ما بين 200-300 أوقية للبرميل وقد تصل 1000 أوقية في حالات عسر المياه في الفصل الحار، مما يجعلها حكرًا على الفئات الأكثر يسراً، وقد ظلت قلة المياه تشكل حاجساً كبيراً لساكلي مدينة نواكشوط. حيث أن الأسر التي لا تشترك في شبكة المياه تعتمد في شربها على شرائه وتتفاوت كمية الاستهلاك من أسرة إلى أخرى تبعاً لمستواها المادي وتبيع شركة المياه 25 لتر من الماء بـ 5 أوقية¹ بينما يصل سعر البرميل 200 لتر وتبيع الحنفيات برميل المياه بـ سعر 40 أوقية، حوالي 2/3 من الأسر تعتمد على شرائه من حامله بأسعار مضاعفة.

ويمكن تصنيف الأسر إلى نوعين أسر تصرف من دخلها شهرياً ما بين 6000 أوقية و12000 أوقية للماء وهي التي تشتريه يومياً. وأسر تستهلك كميات غير محددة من الماء مثلاً في الكباب تصرف نسبة هامة من دخلها لتغطي حاجياتها من المياه وقد تسلك لذلك طرق مختلفة.

¹ للشركة الوطنية للمياه، المصلحة التجارية بالشركة 1998.

وهذا التفاوت في استهلاك الماء يعطي تباينا واضحا لمستويات الأسر الاقتصادية وقد أوضح إحصاء 1988 أن نسبة 13,49% من أسر نواكشوط، تشترك في شبكة المياه وهذه الأسر يقيم معظمها في الأحياء السكنية القديمة نسبيا إضافة إلى بعض الأجزاء الأخرى من الأحياء الهامشية، وتوجنين مثلا. ولم تشمل هذه الأحياء الجديدة، عرفات، الرياض، دار النعيم لأنها تلك الفترة لم تكن أحياء مستقلة أو معترف بها بل أنها كانت أحياء تابعة. ويوضح الجدول أهمية نسبة الذين يعتمدون في شرايهم على شراء مياه البراميل 72,24% رغم اشتراك بعضهم في شبكة المياه.

الصورة 3: نموذج لصهريج يزود جزء من الحي بالمياه



المصدر: بعدسة الباحثة بحي عرفات الباحثة سنة 2015

تظهر الصورة خزان متهالك لحفظ المياه، يتم تجميع المياه فيه حيث تقوم البلدية أو بعض المحسنيين بذلك، بعدها يتم توزيع المياه في براميل مياه يتم نقلها على عربات تجرها الحمير لإيصالها إلى مستهلكيها (أنظر الصورة 4)، كما توجد حنفيات عمومية في الحي يتم بيع مياهها لأصحاب عربات الحمير، ويقوم أصحاب هذه العربات بتجوال داخل الحي لعرض بضاعتهم وغالبا ما يحددون أسعارها تبعا لخواصهم.

الصورة 4: حنفية عمومية بحي عرفات لتزود ببراميل المياه التي تجرها الحمير



المصدر: بعثة الباحث، حي عرفات يناير 2015

لقد أظهرت نتائج المسح حول الهجرة والتحضر بموريتانيا سنة 1993 أن الذين يعتمدون على شراء الماء سواء كانوا مهاجرين أو غير مهاجرين مثلوا نسبة مرتفعة 66,69 % لغير المهاجرين مقابل 59,07% للمهاجرين¹، بينما لم تتجاوز نسبة المشتركين في الشبكة العمومية 10,78 % لغير المهاجرين و 17,39% للمهاجرين². إذا كان الماء الذي يعتبر مصدرا أساسيا للحياة قد عرف تفاوتاً كبيراً بين أسر نواكشوط بصفة عامة وأسرة العينة بصفة خاصة، فإن الكهرياء الذي لم تعرفه هذه الأسر في مواطنها الأصلية سيكون تفاوته أوضح³، كما أن استعمال مصادر أخرى كبديل عن الكهرياء على الأقل في حالة الإضاءة سيكون أكثر انتشاراً بين الأسر خاصة في

¹ محمد بياض ناصر، أزمة البلدية إلى التحضر القوموي في موريتانيا نواكشوط نموذجاً، بحث لنيل دكتوراه دولة في الجغرافيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، 2007، ص 85

² سيدي عبد الله محبوب، 1984، مصدر سبق ذكره، ص 69.

³ المسح الوطني حول الظروف المعيشية للأسر، المكتب الوطني للإحصاء، ص 146

المناطق الجديدة الترحيل وفي كل الحي قبل تشريعه فساكنة الحي لم تعرف أي نوع من الخدمات الحضرية في سنواته الأولى، حيث أن الأسر التي صرحت بأنها تشترك في شبكة الكهرباء مثلت 19,5 % من العينة وهي الأسر التي تقطن في مناطق مشرعة، بينما تعتمد بقية الأسر الأخرى على مصادر متنوعة للإضاءة مثلت شمعة البترول 30,5 % وتأتي الشمعة اليدوية في المرتبة الثالثة 26 % ثم الشموع والغاز النين مثلاً 20 % أي بالتساوي 10 % لكل واحد منهما ولم تحدد 4 % عن مصدر إنارتها.

الجدول 3: توزيع الأسر حسب نمط الإنارة

مصدر الإنارة	%
شمعة بترول	30,5
شمعة يدوية	26
كهرباء	19,5
سندل (شمع)	10
غاز	10
آخر	4
المجموع	100

المصدر: من عمل الباحثة اعتماداً على نتائج العمل الميداني بحي عرفات 2015

ويعتبر استعمال وسائل الإنارة البديلة للكهرباء ظاهرة منتشرة في سكان الحي لأسباب تتعلق بعدم انتشار شبكة الكهرباء داخل الحي باستثناء كارفور وأجزاء من عرفات والفلوجة، بينما تنعدم في أجزاء واسعة من الترحيل. كما أن تنامي المستويات المادية للأسر تحرم بعضهم من استهلاك الكهرباء هذا إضافة إلى عدم الرغبة لدى البعض خاصة الفئات المسنة في الإنارة بالكهرباء وتخوفهم منها على أنها تضر بصحتهم.

وقد أوضحت دراسة المخطط المديرى لمدينة نواكشوط أن أغلب الأسر التي لا تشترك في شبكة الكهرباء تصرف حوالى 200 - 300 أوقية من دخلها المتواضع على مصادر إنارة أخرى كالستندل وشمعة البترول، كما بين إحصاء 1988 أن نسبة كبيرة من سكان نواكشوط سواء كانوا في الهوامش أو داخل الأحياء القديمة للمدينة أو في الكيات يستخدمون مصادر إنارة بديلة للكهرباء الذي يروونه ثانويا.

مما تقدم نلاحظ أن استهلاك الأسر للماء والكهرباء أو وسائل الإنارة مازال يخضع لطرق تقليدية سواء تعلق الأمر بوسيلة الحصول على الماء الذي يغلب عليه "شراء البراميل أو الكهرباء" الذي تستخدم منه في غالب الأحيان وسائل إنارة بديلة، ولا تقل التجهيزات المنزلية أهمية عن استهلاك الماء والكهرباء لدى الأسر كما أنها تعبر عن تفاوت الاندماج بين الأسر.

ب- تجهيزات المساكن

فقد عبرت نسبة 32% من أسر العينة أنها لا تمتلك من التجهيزات والحاجيات الكمالية سوى مذياع ويظهر الفرق بينها مع الأسر التي صرحت 30,5% أنها تمتلك كل شيء مذياع، تلفزيون، فيديو، تلفون، ثلاجة. ولم تعلن نسبة هامة من الأسر عن ممتلكاتها كما صرحت 7% أنها تمتلك مرحاض وتقل أو تتعدم المراحيض في الكزرة، وإذا ما وجدت فإنها تكون مراحيض رديئة وغير آمنة وميئنة من الزنك والخشب. ونظرا لعدم تعود بعض السكان القادمين من الأرياف على مثل هذه المرافق في مناطقهم الأصلية فإنهم لا يعيرونها اهتماما كبيرا، وصرحت نسبة 9,5% أنها تمتلك مراحيض ومذياع، بينما لم تمتلك الثلاجة سوى 0,5% من أسر العينة، وعليه فإن بقية الأسر تظهر تدنى كبير لمستوياتها الاقتصادية، مما يوحي أن حي عرفات يعرف تفاوتاً كبيراً بين سكانه على مستوى نوعية تجهيزاتهم المنزلية ولا يختص حي عرفات وحده بهذه الخاصية دون غيره من الأحياء الأخرى بالعاصمة. فقد أظهر إحصاء 1988 أن هنالك تفاوتاً كبيراً بين سكان نواكشوط على مستوى التجهيزات المنزلية خاصة بين الأحياء العشوائية، ويظهر أن 34,08% من الأسر لا يملكون سوى مذياع بينما تمتلك بعض الأسر مذياع وتلفزيون بنسبة 3,28% ونلاحظ قلة النسبة التي تمتلك أكثر من شيئين بينما لم يحدد أكثر من 50,44% عن ما تمتلكه.

الخاتمة

عانت مدينة نواكشوط منذ نشأتها من ظاهرة السكن العشوائي التي تشكل عائقا كبيرا في تنظيم نسجها الحضري والعمراني وذلك بسبب النمو الطبيعي للسكان ومعدلاته المرتفعة، وسبب الهجرة الداخلية الوافدة من الريف إليها والتي أدت إلى خلق أزمة حقيقية في مجال الإسكان اللائق، نشأت عنها مساكن عشوائية كانت محطة لإيواء الوافدين الجدد وقبلة للمعانين من أزمة السكن وظلت تتحكم في مختلف مراحل توسع المدينة، إلا أن حالة هذه المساكن ونمطها ونوعية تجهيزاتها لم تشكل ماعا لانتشارها نظرا لقوة الحاجة إليها ولعدم بدائل عنها، ولذا كانت وضعيتها ومستوى تجهيزاتها وحالة ساكنيها تعد أهم معايير لقياس مستوى تفاوت اندماج سكانها. وقد أثبتت نتائج العمل الميداني الذي قامت به الباحثة حول حالة هذه المساكن أن ملكية قطعها الأرضية كانت هدفا أساسيا لسكانها كما أنها الخطوة الأولى نحو الاندماج في الوسط الجديد ولذا فإن ملكية السكن من طرف ساكنيه بلغت 55,5% حسب العينة وتضاعلت نسبة المؤجرين 15% وإذا كانت ملكية السكن كانت هدفا أساسيا لمجتمع العينة فإن تغيير نمط بنائه غالبا ما يكون الخطوة الثانية بعد ملكيته، حيث أصبحت 62% يسكنون في بيوت من الإسمنت المسلح وتضاعلت نسبة ساكنة الصفيح والمساكن المتحركة. ولم تكن التجهيزات الحضرية بمنأى عن التحسن حيث بدأ الحي يعرف تحسنا في هذا المجال خاصة في أجزائه القديمة كإفرو عرافات. وقد لاحظنا من خلال البحث أن هناك تفاوت كبير بين ساكنة الحي من حيث الحصول على الطاقة والمياه وشكل ذلك تباين واضح بين الساكنة.

مقترحات وتوصيات

نظرا لما يشكله السكن العشوائي من خلل في النسيج العمراني للمدينة وما ينجم عن ذلك من مشكلات التضخم والكثافة السكانية والأوضاع السكنية الممتدنية والحالة الاجتماعية والاقتصادية لساكنتها هذه الأحياء فإن ما يراه ساكنتها لاجا أو تطورا لوضعيتهم المعيشية عن ما كانت عليه في مناطق قد تكون أكثر معاناة، قد لا يكون مستساغا في مفهوم التحضر والمدن الحديثة خاصة إذا تعلق الأمر بالعاصمة وعليه فإن الباحثة خلصت إلى المقترحات التالية:

- 1- العمل على إيقاف السكن العشوائي، وتوفير الجهات الرسمية لكافة الحاجيات الضرورية للحياة الحضرية (الماء والكهرباء)؛
- 2- ضبط المستفيدين من ملكية القطع الأرضية وذلك برسم خطة ضبط معلوماتية لا تسمح بتكرار ملكية الأرض الممنوحة من طرف الدولة لنفس الأفراد؛
- 3- إيجاد تجمعات سكانية مخططة عمرانيا، وتكون ذات طابع شعبي وفي متناول السكان وتنمائي مع وضعيتهم الاقتصادية أو تهيئة القطع الأرضية قبل تملكها؛
- 4- معالجة مناطق السكن العشوائي الحالية وتسوية أوضاعها؛
- 5- توجيه وإرشاد السكان على تشييد نمط سكن معين يأخذ بعين الاعتبار معايير بناء سليمة؛
- 6- العمل على الحد من الهجرة الداخلية نحو العاصمة وذلك بوضع خطط تنمية تعمل على خلق توازن بين الوسطين الريفي والحضري وكذلك توازن بين الداخل ونواكشوط.

المراجع

- 1- أبو عيانة فتحي، دراسات في جغرافية السكان، دار النهضة العربية، بيروت، 1978
- 2- أسامة محمود إبراهيم، التلوث البصري وأثره على المدينة المصرية المعاصرة، مؤتمر الأزهر الهندسي الدولي التاسع، جمهورية مصر العربية، 2007.
- 3- محمد عبد السمیع، عزت عبد المنعم مرعی الدروس من الإسكان العشوائي في إطار تسيير السكان، كلية الهندسة، جامعة أسيوط، 2008.
- 4- محمد ناصر بباها، من أزمة البادية إلى التحضر القوضوي في موريتانيا، نواكشوط نمونجا، أطروحة لنيل دكتوراه دولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب، 2007.
- 5- سيدي عبدالله المحبوب، الهجرة الداخلية لمدينة نواكشوط، أطروحة لنيل شهادة، ماجستير في الجغرافيا، الرياض، السعودية، 1984.

6- فاطمة غالي، الأحياء العشوائية وهيكلتها في أفق التنمية الترابية، بنواكشوط، حالة مقاطعة دار النعيم، بحث لنيل شهادة ماجستير، في الجغرافيا، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب، 2016.

7- ولد محمد الحاج، الأحياء العشوائية بمقاطعة عرفات نواكشوط خصائصها وآفاقها المستقبلية، بحث لنيل شهادة ماجستير، جامعة شعيب الدكالي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجديدة، المغرب، 2011.

8- المكتب الوطني للإحصاء، نتائج تعداد السكان والمساكن للسنوات 1977 - 1988 - 2000 - 2013 .

9- النمو المجالي لمدينة نواكشوط، مجموعة نواكشوط الحضرية، 2012.

10- نتائج عمل ميداني، قامت به الباحثة في إطار بحثها دكتوراه حول الهجرة والجفاف وإنعكاساتهما على آليات نشأة وتطور السكن العشوائي، دراسة حالة نواكشوط، 2017-2018.

1-Enquête permanente sur les conditions de vie de ménages en Mauritanie (E, P C V) résultats première année d'enquête, décembre 1987, janvier 1989- juin 1990

2-Plan directeur de NKTT

3- Rapport sur l'habitat, Direction de l'urbanisation, 1981

4-L'urbanisation, spontané au Caire. par Galila El Kadi, thèse de doctorat d'ingénieur en urbanisation de ménage

Superviseur :

Cheikh Saad Bouh Camara

Comité de rédaction :

Directeur de rédaction : Mohamed Abderrahmane Ould Oumar
Mohamed Ould Cheikh Sidi Ahmed
Mariem Mint Cheikh

Comité de lecture :

Mohamed Tailassane
FATEH Abdelali
Enahibi Majdouline
Mohamed Ould Cheikh Sidi Ahmed
Ahmed Ould Habibou Allah
Mariem Mint Cheikh
Mohamed Abderrahmane Ould Oumar
Mamadou Ould Dahmed

Comité consultatif :

Ahmed Chokri: Université Mohamed V, Maroc
Cherif Daba BA: Université Cheikh Anta Diop, Sénégal
Mohamed Seyidi: Université Mohamed V, Maroc
Abdellahi Ould Seyid: Université de Nouakchott Al Aasriya, Mauritanie
Nani Ould El Housein: Université de Nouakchott Al Aasriya, Mauritanie

ANNALES DE LA FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

Revue scientifique (annuelle) à comité de lecture publiée par la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Nouakchott Al Aasriya.

- Elle vise la publication des recherches et des études portant sur les différents champs des lettres et sciences humaines. Elle se propose d'offrir une opportunité aux chercheurs de s'informer sur l'évolution de la recherche et s'intéresse aux domaines suivants :
 - études et recherches fondamentales ;
 - textes et documents ;
 - textes traduits ;
 - études locales et exposés bibliographiques ;
 - exposés sur différentes œuvres et revues.
- Les articles proposés sont soumis à une évaluation scientifique faite des enseignants – chercheurs spécialisés. Les propositions qui ne sont retenues ne sont pas restituées.
- Les articles sélectionnés sont publiés conformément aux directives du comité de rédaction.
- Les articles soumis doivent nécessairement être manuscrits et novateurs. Ils ne doivent pas avoir été publiés ou être des parties d'un travail académique antérieur (Mémoire de Magister, Mémoire d'Etudes Supérieures, Thèses, etc.).
- Les renvois bibliographiques doivent être conformes à la norme en usage. Les sites électroniques à renommée scientifique peuvent être cités en référence à la condition d'indiquer la structure qui la gère.
- Il est souhaitable que les articles contiennent 3000 mots au moins et 7000 mots au plus.
- Tout article doit être revu par son auteur au moment de la saisie ou remis sur un port USB ou envoyé par courrier électronique.
- Les propositions doivent être adressées au secrétariat de rédaction à l'adresse de la Faculté : FLSH@univ-nkc.mr

حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية

مجلة علمية، محكمة، سنوية، تصدر عن كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة انواكشوط العصرية * تهتم المجلة بنشر البحوث والدراسات في مختلف مجالات الآداب والعلوم الإنسانية، وتسعى إلى إتاحة الفرصة للباحثين للإطلاع على أهم التطورات المستجدة في ميدان البحث. وتستوعب المجالات التالية:

- دراسات وبحوث أساسية

- وثائق ونصوص

- نصوص مترجمة

- دراسات ميدانية وعروض بيبليوغرافية

- عروض لمختلف الكتب والمجلات

* تخضع البحوث والمقالات والعروض والدراسات للتحكيم والتقييم العلمي الذي يتولاه أساتذة

باحثون مختصون، ولا 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 الإلكترونية المعترف بها علميا مع الإشارة إلى عناوينها والجهة التي تديرها.

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

* يجب أن يكون العمل مراجعا من قبل صاحبه عند طبعته أو يحمل في قرص أو يرسل على

البريد الإلكتروني.

* توجه المراسلات إلى سكرتيرية التحرير:

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

إدارة المجلة

المشرف العام

الشيخ سعد يوه كمرا

إدارة التحرير

مدير التحرير: محمد عبد الرحمن بن عمار

محمد ولد الشيخ سيد أحمد

مريم بنت الشيخ

لجنة القراءة:

محمد الطويلسان

فاتح عبد العالي

ماجنولين النهيبي

محمد ولد الشيخ سيد أحمد

أحمد حبيب الله

محمد عبد الرحمن بن عمار

مريم بنت الشيخ

اللجنة الاستشارية:

أحمد الشكري: جامعة محمد الخامس، المغرب

شريف دحه با: جامعة الشيخ آنتا جوب، السنغال

محمد السيدى: جامعة محمد الخامس، المغرب

عبد الله ولد السيد: جامعة انواكشوط العصرية، موريتانيا

الفاني ولد الحسين: جامعة انواكشوط العصرية، موريتانيا

المحتوى

ترجمة القرآن في دار الإسلام بين "جوهر" الدين و"عرض" السياسة: يسلم ولد حمدان.....	1
الخطاب والسياق: من السماع إلى الإنشاد: فاطمة محمد محمود عيد الوهاب.....	31
العناصر البائية لجمالية القصيد في النقد الموريتاني القديم: شيخنا إدوم.....	51
الشعر الصوفي الموريتاني (سياق النشأة وتجليات الإبداع): المصطفى ولد مغا.....	75
نحو تصور نسقي للمديح في الشعر العربي القديم: الشيخ ولد باباه.....	95
الحوارية الروائية: بين سوسولوجيا النص السردي وتعدديته اللسانية (مع التطبيق على بعض نصوص المدونة الروائية لأحمدو بن عبد القادر): أحمدو بن تكبيد.....	117
المكان في التطوير السردي: باركل بن ددي بن عالي.....	135
نقد الشعر في شروح الشناقطة للشعر العربي القديم كتاب عقل الشوارد في شرح ما جاء في طرة ابن بون من الأبيات الشواهد للعلامة محمد بن أحمد بن الغزالي ت 360هـ (نموذجاً): أحمد بن أبي بكر بن سيديا.....	149
نقد الشعر في شروح الشناقطة للشعر العربي القديم كتاب عقل الشوارد في شرح ما جاء في طرة ابن بون التوليدية واكتساب المهارات اللغوية: أحمد معلوم ولد محمد أعييدال.....	163
الأخبار والشعر: إشكالية التأثير والتأثير: أم كلثوم بنت المعلى.....	183
الأشكال السردية التراثية الموريتانية: شعرية التشكل: زينب بنت عابدين.....	195
سردية المتخيل في "الحب المستحيل" (طرائق التكثيف ومستويات اللغة): سيداتي سيد الخير.....	215
البنية الخطابية والسياق في "ليالي ألف ليلة: عبد الرحمن سيديا.....	223
ابن معطي وابن مالك بين التمازج النحوي واستقلالية الرأي والمنهج: محمد أحمد الشيخ سيدي محمد.....	237
من إشكالات الضم والكسر في عين مضارع فعل بالفتح: محمد الأمين بن الدين.....	253
الإطار القلبي والليجة الحسانية: يسلم ولد إمجين.....	267
أهمية الدخن وزراعته -موريتانيا نموذجاً: بشيري ولد محمد.....	277
الحدود الموريتانية السنغالية والبعد الجيو-استراتيجي لنهر السنغال: الشيخ محمدو ولد اتجاي.....	307
مساهمة مشروع التنمية الريفية الجماعية في التنمية بالحوض الغربي: الأمين ولد عبد الله.....	315

- 335.....المدينة الموريتانية: المحددات والإشكالات: أم العيد البي
- 355.....تصنيف وتوزيع بؤر تكاثر البعوض في مدينة نواكشوط: أحمدو ولد محمدن
- حالة المساكن العشوائية وظروف اندماج ساكنيها في نواكشوط: لاله بنت سيدي
- 371.....الأمين

Université de Nouakchott Al Asriya
Faculté des Lettres et Sciences Humaine

جامعة انواكشوط العصرية
كلية الآداب والعلوم الانسانية

ANNALES

DE LA FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

Revue Scientifique de Recherches en Lettres et Sciences Humaines à Comité de Lecture

Prix : 120 UM

Numéro : 14/2019