

حوليات كلية الآداب والعلوم الانسانية
جامعة نواكشوط

نستقبل اليوم بكامل البهجة والسرور صدور أول عدد من المجلة الحولية لكلية الآداب والعلوم الإنسانية. وصدور هذه المجلة برهان ساطع على الرغبة الأكيدة لأساتذة هذه الكلية في المساهمة في بلورة الإنتاج الفكري ورغد العطاء العلمي في البلاد أسوة بزملائهم في كلية العلوم القانونية والاقتصادية الذين كان لهم السبق في إصدار مجلة كليتهم، وتحقيقاً لأمنية إدارة الجامعة في أن ينمو البحث العلمي والنشاط الثقافي بمختلف ضروبه ضمن الجامعة حتى تكون بذلك مركز إشعاع يهتدى به، وينبوع معارف يعب منه.

وليس تأخر ظهور هذه المجلة دليلاً على تواني هيئة التدريس بكلية الآداب ولا هو أية تقاعس أعضاء هذه الهيئة عن خوض غمار معركة الكلمة وارتياح ميدان فرسان القلم. بل إن مرد ذلك إلى عدم توفر الظروف المواتية وغياب الشروط الضرورية الملائمة.

والآن وقد هيئت لهم الأسباب وفتح لهم المجال فهاهي مجلة كليتهم تبرز إلى حيز الوجود ، مدعمة إشعاع الجامعة العلمي ومستجيبة لطموح الطلاب وجمهور القراء الذين يتطلعون بشغف شديد إلي ظهور أي مؤلف أو منشور جديد من شأنه أن يسهم من قريب أو بعيد في دفع الانتاج الفكري الكفيل بتعبيد الطريق نحو النهضة العلمية والانبعاث الثقافي اللذين تتوق لهما نفوس النخبة المثقفة بهذا البلد الأمين.

رئيس الجامعة

تقديم

باسم الله تبدأ حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة
نواكشوط مسيرتها العلمية، وأعدة قراءها من الدارسين ورجال البحث
أن تقدم إليهم في نهاية كل سنة جامعية أهم الدراسات والبحوث
العلمية التي ينجزها الباحثون في الكلية خلال السنة الجامعية.
وهي تحدد أهدافها في :

- تشجيع البحث العلمي الجاد في مجال الإنسانيات.
- نشر الروح العلمية المرتكزة على الموضوعية
والانسجام والاقتصاد والشمول.

- افشاء وتطوير المناهج العلمية.
- العمل على خلق نشاط حي لتبادل المعارف والمناهج
والتجارب العلمية بين المؤسسة وباحثيها، من جهة، والمؤسسات
الجامعية والباحثين في العالم، من جهة أخرى.
وإذ تفتتح المجلة مسيرتها بمحور يعالج مواضيع وثيقة الصلة بالحياة
الوطنية في خصوصياتها، بتناول :

- ماضي البلاد السياسي : (حركة الإمام
ناصر الدين ... د/ أحمد جمال ولد الحسن) والثقافي : (دور الشناقطة
في نشر الثقافة ... ددود عبدالله)

- ومحاولة فهم واقعها الاجتماعي : (تقاليد
الزواج البيظانية... يسلم حمدان) وواقعها الأدبي : (تطور الصورة
الشعرية ... محمد عبد الحي)، و(...عناصر أولية حول نظرية للشعر
الشعبي السيد اباه)،

فإنها تطل كذلك على القضايا الإقليمية
الراهنة في السياسة التربوية : (نحو نظام جامعي مغاربي ... محمد
الأمين ولد الكتاب)، وعلى القضايا القارية في السياسة الاقتصادية :
(الزراعة التصديرية ... في إفريقيا ... محمد أمي)، وعلى القضايا
الفلسفية العامة : (التذكر عند افلاطون هنري كنال) و(..قانون
Ad Byzacenos...رضا حسن)..... وتعد المجلة قراءها بأركان جديدة ستظهر

ابتداء من العدد الثاني، من أهمها :

-استعراض الكتب والرسائل الجامعية.

- وثائق لم تنشر من قبل.

التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

حركة الإمام ناصر الدين ومنزلتها من تاريخ الإسلام في غرب إفريقيا

الدكتور/أحمد جمال ولد الحسن
قسم اللغة العربية

لقد تعددت الدراسات المتعلقة بتاريخ الإسلام في غرب إفريقيا خلال السنوات الأخيرة ، واتسع نطاق المسائل والظواهر التي تناولتها هذه الدراسات على اختلاف بينها كبير في المناهج والمنطلقات ، والمصادر والمستندات. إلا أن التقدم المطرد في حصيللة هذا الحقل المعرفي كما وكيف لم يعد محل جدال.

بيد أن المراقب الغمر - مثل كاتب هذه الأسطر - لا يملك إلا أن يبدي بعض المآخذ على هذه الحركة العلمية : منها أن الكثرة المطلقة مما تنتجه لا يصل إلى القارئ بالعربية عربيا كان أو غيره. والمفروض أن هذا القارئ أول المعنيين بها وأوفر الناس حظا من مقومات الحوار معها ، حوار تثري من خلاله حصيلتها ، أو تتناولها بالمراجعة والتعديل. ومن مآخذ المراقب الغمر على هذه الحركة العلمية أنها غالبا ما تركز اهتمامها على مسائل بعينها : شخصيات أو مدارس أو دولا فتظل تبدي فيها وتعيد ، مغفلة قضايا أخرى قد لا تكون دونها قيمة ، وإعانة على فهم مسار التاريخ.

ومن هذه الظواهر المهمة نسبيا ، حركة الإمام ناصر الدين ، التي قامت في الجنوب الغربي من موريتانيا الراهنة خلال القرن ١١ الهجري / ١٧ م ، وشمل تأثيرها المباشر حوض نهر السنغال كله تقريبا ، بينما امتد تأثيرها غير المباشر -على ما نعتقد- إلى السودان الغربي المسلم كله .

وسنسعى في هذه المحاولة إلى تبين ما تتيح لنا معلوماتنا المتواضعة تبينه من ملامح هذه الحركة التي كانت ذات أثر حاسم له ما بعده في انتشار الإسلام في هذه المنطقة وفي العلاقات ما بين شعوبها المسلمة ، وما بين هذه الشعوب وبين الاستعمار الغربي.

وسنتناول في البداية مصادرنا المتعلقة بهذا الموضوع تناولا نقديا. ثم نتتبع أحداث الحركة التاريخية تتبعا خاطفا ، قبل أن نبرز أهم

الخصائص التي ميزتها ، ونختم باستعراض النتائج المنجزة عن هذه الحركة بالنسبة لمهدا موريتانيا ، ولمالك الضفة الجنوبية من نهر السنغال ، وللعلاقات بين سكان الضفتين.

١- المصادر

لم يترك لنا الإمام ناصر الدين كتابا نقرأه ، ولا وصلنا أثر مكتوب لأحد ممن رأوه عيانا ، وخبروا حركته على صعيد الواقع. وهذه ثغرة في معرفتنا التاريخية بالرجل لعلها لا تسد أبدا . وهي - ولا ريب - أصل هذا الغموض الذي يلف تفاصيل أمره ، ويحول بيننا وبين العلم اليقيني بتكوينه وآرائه ، وكثير من أحداث حياته ، ويجعل تصورنا إياه مرهونا بمعطيات ينقلها عنه رجال قد لا نشك في صدقهم ونزاهتهم أو بعضهم على الأقل ولكننا نجزم بأنهم كانوا يتصورون الأشياء ويصورونها متأثرين بتكوينهم ومواقفهم الفكرية والسياسية والمقتضيات الحافة بهم وهم ينشئون "خطابهم" المتعلق بالإمام ناصر الدين.

ولهذا رأينا من المفيد أن نعرض لمصادرنا بالنقد قبل أن نستثمرها في سرد الأحداث وذلك بغية إقامة مسافة معرفية بين الخطاب وموضوعه تجعلنا نحتاط منهجيا ، فلا نطابق بينهما كما فعل أكثر من تناولوا هذا الموضوع ، فاعتبروا أن ما تحويه هذه المصادر هو الإمام ناصر الدين ، كل الإمام ناصر الدين ولا شيء غير الإمام ناصر الدين. وأهم المصادر المتعلقة بهذا الرجل ثلاثة متباينة غاية التباين من حيث موقف أصحابها منه وعلاقاتهم بحركته ، وموقعهم منه زمانا ومكانا وانتماء عقائديا ، كما تختلف حجما ولغة ومضمونا.

ومن هذه المصادر الثلاثة مصدران تجمع بينهما سمتان : معاصرة الإمام و الموقف العدائي منه ، وأما في سوى ذلك فلا يلتقيان. كتب أحدهما بالعربية فقيه مسلم من مدينة "ولاته" ، وكتب الثاني بالفرنسية إداري مسيحي كان مديرا للشركة التجارية الفرنسية في مدينة "سان لويس" بالسنغال. رأى الفقيه الولائي في الإمام رجلا "من طلبة البادية خليقا بأن ينكر عليه لتعرضه للغيب الذي استأثر الله به ، ولاطراحه مراجعة كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وكلام السلف واستغنائهم في الأحكام بما زعم أنه تلقاه من الخضر عليه السلام ، ولتعرضه للفتن بين المسلمين" (١).

ورأى فيه الإداري التجاري الفرنسي رجلا دين مشاغبا أفسد بلاده وأقنع شعوب الممالك المجاورة بالثورة على ملوكها والخضوع لنفوذه

تحت ستار الدين والحرية وشكل بذلك خطرا جسيما على المصالح التجارية الفرنسية في حوض نهر السنغال (٢).

وثالث المصادر كتاب "أمر الولي ناصر الدين" ويدل عنوانه جليا على موقف صاحبه المناقض لسابقه ، فقد رأى في الرجل الذي ألف في مناقبه وكراماته ولما كاملا جمع علوم الأولين والآخرين ، وأحيا السنة وأمات البدعة ، وكشف له عن محجبات الغيوب... (٣).

وإذا تركنا جانبا ، في ميدان الاستنتاج التاريخي ، وثيقة الفقيه الولاتي لقلّة ما تحويه من معلومات فإن المصدرين الأساسيين المتعلقين بهذه الحركة يبقيان كتاب اليدالي ووثيقة شامبونو ، وعليهما جميعا أو متفرقين يعتمد كل من تناول الحركة فيما نعلم إلى حد الآن.

وواضح أن الباحث التاريخي لا يمكنه إلا أن يستفيد من هذين الأثرين بكل احتراز. حيث ينطلق أحدهما من عداء ألد ، وثانيهما من تبين عميق. بيد أنهما لا يخلوان من نوع من تكامل. فاليدالي ، وهو ينتمي إلى قبيلة الإمام ويعيش في الجيل الثاني بعد الهزيمة ، يهتم في المقام الأول بالخوارق والكرامات ولا يذكر النشاط السياسي والعسكري إلا استطرادا ، بينما على النشاط السياسي والعسكري يعكف الإداري الفرنسي وصفا وتحليلا ، ولا يرى في المحرك العقائدي إلا شعوزات وأكاذيب.

فيهذا الضرب من الاحتراز والاستغلال المتكامل نتعامل مع المصدرين الأكبرين فيما يخص موضوعنا مؤكدين ما أُلحنا إليه سابقا من أن معلوماتنا التاريخية تبقى ناقصة محتاجة إلى وثائق أخرى صادرة عن وجهات نظر مغايرة.

وقد تناولت الرجل وحركته دراسات حديثة متعددة قل منها ما اهتم بهما من الزاوية التي نريد هنا فضلا عن الوفاء بالفاية التي نتوخى. ومع اختلاف المنهج المتبع في تأويل الظاهرة ، من قراءة "عرقية" ترى فيها حربا بين العرب والبربر كما فعل مارتي (٤) إلى قراءة وظيفية انقسامية تعتبرها "أسطورة مؤسسة" لثنائية الزوايا وحسان على طريقة استيوارت (٥) إلى قراءة اقتصادية تصورها رد فعل من أصحاب التجارة الصحراوية مقاومة لتصاعد التجارة الأطلسية وهو مذهب باري (٦) وقد تبعه فيه ولد السعد (٧) بتحفظ لبق لا يغير من المضمون شيئا كبيرا إلى قراءة سوسيولوجية انتروبولوجية تجعل منها تعبيرا عن الصراع على السيادة بين "مديرى عالم الغيب" ومسيرى عالم العنف" بما تحمله كلتا الفئتين من مصالح وقيم ، وهو ما دافع عنه ولد

الشيخ بعلم جم وذكاء وقاد (٨) مع هذا كله فإن الغالب على هذه الدراسات كلا إنما هوما نسميه "الاستغلال الموريتاني للظاهرة" أي الاعتماد عليها في تفسير تاريخ المجتمع الموريتاني بعدها ، وتأويل بنيته الطبقية والايديولوجية. ونحن نستثني من هذا الحكم العام باري ، وقد كان بحكم مشاغله مهتما "باستغلال سنغالي للظاهرة" فسر من خلاله الصيرورة التاريخية في مملكة والو وبقي محكوما ، على وجه العموم بمقدماته المنهجية الاقتصادية.

أما موقع حركة الإمام ناصر الدين - وهي حركة إسلامية باتفاق الجميع - من مسار انتشار الإسلام في المنطقة ، وتأثيرها في أوضاعها الدينية والثقافية وعلاقاتها بالحركات الدينية السياسية اللاحقة فهو ما تفتن إليه قلة من الباحثين في مقالات تكاد تنحصر في أيدي المختصين نذكر منها مقالي كرتين (٩) ولفيتزون (١٠) الصادرين سنة ١٩٧١.

وفي هذا الاتجاه نريد أن يسير هنا الحديث ، تعريفا بما ورد في هذين المقالين وإثراء له وإكمالا.

٢ - الأحداث

كان الجنوب الغربي الموريتاني في أواسط القرن ١١ الهجري / ١٧ م ، يشهد حركة بشرية واقتصادية وسياسية متعددة الأطراف والمكونات نتبين ملامحها اجمالا ولا نقف على خصائصها تفصيلا. فقد كانت قبائل المغافرة العربية المحاربة قد انتصرت حديثا على بني عمها من أولاد رزك في وقعة انتيتام ، (١٠٤٠ هجرية / ١٦٣٠ م) ، وبدأت تنفرد بالسيادة العسكرية على البلاد. وكانت قبائل الزوايا (١١) - وغالبها من أصل لتوني ، تحاول الحصول حد ادنى من الأمان والإستقرار أمام هذه الموجات المتتالية من جباة الضرائب ونهبة الأموال ، وكانت الممالك الواقعة جنوبي نهر السنغال في بداية عهدها بالتعاون مع الفرنسيين الذين استقروا حديثا عند مصب النهر وواصلوا من ثم صراعهم مع القوى الأوروبية الأخرى الحاضرة على الشاطئ الأطلسي الموريتاني خاصة الهولانديين.

في هذا الوضع المضطرب الغامض وفي سياق جهوي تميز بسقوط دولة السعديين في المغرب بعد أن سقطت على يديها دولة سنغالي في تينبكتو، وبتوالي المجاعات والحروب ، وازدياد الخطر الأوروبي تجاريا وعسكريا ظهر في مجموعة تشمشه من زوايا الجنوب الغربي رجل لا

نعلم عن بداية حياته شيئاً كثيراً. وكان اسمه الأصلي "أوبك بن ابهم بن اشفغ ابهنض. وقد استطاع بفعل مواعظه البليغة "وخوارقه" الكثيرة أن يجمع حوله أكثر زوايا المنطقة بل سكانها قاطبة. وبعد ثلاث سنوات من الوعظ والتربية سماها الناس "أعوام التوبة" دعا الناس إلى بيعته وتسمى "سيدنا" ثم "إمامنا" ثم "مشيخ الدين" ثم "ناصر الدين" (١٢). وشرع في إقامة نواة دولة فاتخذ الوزراء والقضاة وسعاة الزكاة ، وأرسل الرسل إلى ملوك ضفة النهر يدعوهم فيها إلى " أن يتوبوا إلى الله ، ويكثرُوا من الصلاة ويطيّلوها، وأن لا يزيّدوا على أربع نساء، وأن يطردوا المغنين والمهرجين وأصحاب المجون، وأعلمهم أن الله لا يبيح لهم أن ينهبوا أموال رعاياهم ولا أن يقتلهم أو يتخذوهم عبيداً " (١٣) ، وبعد أن عاد رسوله للمرة السابعة يحمل رفض ساتيكي ، ملك فوتا ، شرع في توجيه دعوته إلى شعوب المنطقة ، محرضاً إيّاها على الإطاحة بالملوك الظلمة. وسرعان ما استجابت لندائه الشعوب وشملت الثورة ممالك " فوتا " و " جولف " و " كايور " و " والو " ، وفي كل منها عين الإمام ناصر الدين نائباً عنه من أبناء البلد ، سار سيرة ملائمة لمقتضيات الدعوة الدينية الجديدة. وانضوت تحت راية الإمام ناصر الدين مناطق شاسعة تشمل حوض نهر السنغال كله بشعوبه المتعددة من عرب وبربر وولوف وبولار وفلان . وقد تضرر من ذلك طرفان لم يلبثا أن تحالفا بغية القضاء على هذا "المشعوذ الخطير " ونعني أصحاب السلطة التقليدية في المناطق التابعة للإمام والسلطات الفرنسية في "سان لويس" التي رأت في هذا الرجل خطراً سياسياً واقتصادياً مهولاً . وقد صرح شامبونو بموقف الفرنسيين الواضح من الطرفين المتنازعين إذ ذاك فقال: " إن الملوك يأتوننا لبضائعنا ، أما رجال الدين فإنهم يفتخرون بتجنبهم لنا، وذلك حتى يظهروا لشعوبهم أنهم زاهدون في لذات الدنيا وأنهم لا يعملون إلا لوجه الله وإعزاز دينه. ثم إنهم يزدروننا كثيراً بسبب الاختلاف بين ديننا وشعوذتهم ويوهمون شعوبهم أننا لا نشتري العبيد إلا لنأكلهم. ومنذ أصبحوا سادة البلاد فإن عبداً واحداً لم يدخل إلى سفننا. وبدون "السادة" يستحيل أن تكون لنا التجارة الرابحة بكل البضائع ... إن أحد هؤلاء الملوك لا يستطيع أن يستبقي لنفسه شيئاً حين يرى سفينة محملة بكل اصناف البضائع الجيدة" (١٤). وقد رفض الإداري الفرنسي دي مشين عرض الإمام ناصر الدين إقامة علاقات تجارية مبنية على الإحترام والمصلحة المتبادلين ، وعمل بكل ما أوتي من قوة للقضاء على "دولة التوبة وإمامها".

وفي ظروف لا تخلو من غموض انفجر الصراع على الضفة الشمالية من النهر بين الإمام ناصر الدين وبين المغامرة. واندلعت النار بين الطرفين ، وفي الثانية منها - وهي وقعة ترتلاس (١٠٨٥هـ/١٦٧٤م) قتل الإمام ناصر الدين ، وجماعة من خيرة اتباعه رغم انتصار جيشه.

وكان موته خسارة لحركته لا تعوض ، فلم يكن من خلفائه من يتمتع بالإجماع المطلق المنعقد حول شخصه ولا بطاقاته الفذة في التعبئة والإقناع فضلا عن هالة التقديس المحيطة به.

وبدأت الخلافات في جنده بمجرد موته ، غير أنهم تمكنوا ، بعد خلع أشفغ الأمين بن سيد الفاضل عن إمامة قصيرة ، من تعيين إمام جديد هو القاضي عثمان.

وشرع الإداري الفرنسي دي مشين يستدرج والي الإمام ناصر الدين على مملكة والو وهو الذي يسميه اليدالي انطي صار (١٥) ويدعوه شامبونو يريم كودي (١٦) لينقض عهد "التوبة" وينفصل عن دولتها ، ولم ييأس الفرنسي لإخفاق محاولته الأولى بل أعاد الكرة حتى ظفر بغايته فأعلن هذا الملك الحرب على الدولة ، وتحالف مع أعدائها شمال النهر من زعماء المغامرة ، وعلى يديه قتل إمامها القاضي عثمان في وقعة انتينو ، وذلك بعون قوي من سيد سان لويس (١٧).

وتتالت المعارك بين خلفاء ناصر الدين و التحالف المعادي لهم المتألف من قادة المغامرة وملوك ضفة النهر السابقين يدعمهم الفرنسيون ، حتى انتهت إلى هزيمة تن يفظاظ الساحقة حوالي ١٠٨٨هـ/١٦٧٧م.

تلك كانت بإيجاز مغل أبرز أحداث حركة الإمام ناصر الدين ، المعروفة بجانبها العسكري بإسم شربيه. وهي على رأي اليدالي كلمة بربرية تدل على شعار كان أنصار الإمام يتخذونه لهم ميزة (١٨). فما هي أبرز خصائصها بالنسبة لموضوعنا؟

٣ - الخصائص :

إن أبرز خصائص هذه الحركة إنها قد حملت الإسلام المجاهد لأول مرة في هذه المنطقة منذ عهد المرابطين بعد قرون من الفراغ السياسي في الصحراء الصنهاجية ولذلك رأى اليدالي " أن أكبر آيات ناصر الدين رضي الله عنه وكراماته إقبال الناس إليه من كل وجه بدويهم وحضرهم وأعرابهم وأعجمهم ... مع أن ذلك البلد لم يكن فيه سلطان ولا وال قط فلا علم له بتقديم أحد علي أحد ، إلا أن ملوكا من السودان كانوا في أرض بعيدة ، وكانوا يخشون السبي والإغارة من أولئك الملوك .. " (١٩).

وهذا الإسلام الفاعل سياسيا وعسكريا هو الذي أثار دهشة الفرنسيين الذين لم يكونوا يتصورون رجل الدين إلا درويشا زاهدا ، ولهذا افتتح شامبونو حديثه عن حركة التوبة بالتأكيد أنها أمر لم يسبق له مثيل . وما رأى الناس قط مرابطا (٢٠) أو راهبا - وهو الذي يجب أن يكون تواضعه عميقا وزهده متصلا ، وألا يهتم بثروات الدول أكثر من اهتمامه بالطين - يغادر وطنه ويذهب إلى بلد بعيد ليدفع أهله إلى الثورة ، ويجعلهم يقتلون أو يطردون ملوكهم بحجة الدين والوحي الالهي ليستولي عليهم ويحكمهم " (٢١).

وقد عارض جماعة من الفقهاء حركة الإمام ناصر الدين من نفس المنطلق تقريبا ، أي طول العهد بالإسلام المجاهد والحذر من "الفتنة" التي تنجر عن اهتمام رجال الدين بشؤون السياسة وتدبير الدول (٢٢).

وقد استطاع الإمام ناصر الدين بفضل هذا الإسلام المجاهد أن يجمع سكان حوض النهر والسنغال كلهم تقريبا في دولة واحدة تحت راية دعوة إسلامية ، وقد تم له ذلك بالاعتماد على السكان والإرتباط بمصالحهم ، فلم يكن يفتح البلاد بل كان يدعو سكانها فيثورون. لقد كانوا " يرون رجلا لم يبلغ الثلاثين ... غير معتن بالثياب حليق الرأس لا يحدثهم إلا عن شرع الله ومصلحتهم وحریتهم " (٢٣) وكان يقول لهم : "إن الله لا يبيح للملوك أن ينهبوا أو يقتلوا أو يستعبدوا شعوبهم ، بل أمرهم برعايتهم وحمايتهم من أعدائهم ، وأن الشعوب لم تخلق للملوك بل خلقت الملوك للشعوب " (٢٤). وعند سماع هذا الخطاب كانوا " يمزقون ثيابهم ، ويحلقون رؤوسهم ويضاعفون عدد صلواتهم ... ثم يصيحون في وجه ملكهم إنه ظالم يجب التخلص منه " (٢٥).

وقد شكلت هذه السلطة الموحدة المرتبطة بمصالح جماهيرها خطرا كبيرا على النفوذ الاستعماري الناشئ. وكنا أشرنا في ما سبق إلى بعض ملامح الموقف الفرنسي من الإمام ناصر الدين ، وهو موقف عدائي منذ البداية عمل أصحابه على تفكيك "دولة التوبة " أعانوا أعداءها بالمال والسلاح ، وأبوا أن يقيموا مع إمامها علاقات مسالمة حين عرضها عليهم . ولهذا الموقف أسباب سياسية واقتصادية واضحة ، فقد أوقف الإمام ناصر الدين تجارة الرقيق مع الفرنسيين من منطلق ديني واضح هو منع بيع المسلم للكافر (٢٦) ، كما كان من المنتظر أن يفاوضهم في شأن سائر البضائع من موقف القوة والاستقلال ، وذلك على العكس تماما من الملوك التقليديين ، الذين أصبحوا عبيد عاداتهم الاستهلاكية. ولا شك أن حركة الإمام ناصر الدين لو أتيح لها النجاح لكانت ذات أثر

كبير في تاريخ المنطقة ، ولانطبعت حياة شعوبها بهذه الخصائص التي ذكرناها ، ولكنها حتى وهي مهزومة قد كانت لها نتائج ذات بال.

٤ - النتائج

أ - في موريتانيا :

أدت هزيمة الحركة إلى وضع حد نهائي لمحاولات الجهاد ، و إلى تكريس التقسيم الفئوي الذي يمنع بموجبه على حملة العلم والدين حمل السلاح للهجوم أو التدخل في شؤون السلطة العسكرية ، وقد رفعوا شعار "من حمل السلاح فقد ترك الصلاح" ، ونشأ عن ذلك ضرب من "اللائكية الفعلية" غير مصرح به ولكنه بالغ التأثير في الحياة الفكرية والاجتماعية.

ولكن إلغاء الخيار السياسي العسكري لم يترك قبائل الزوايا مكتوفة الأيدي ، بل إنها قد نشطت نشاطا بالغاً في ميدانين مرتبطين : الثقافة العربية الإسلامية والتصوف الطرقي. فازدهرت في هذه الصحراء الشنقيطية علوم الشرع الإسلامي واللغة العربية ازدهارا كبيرا وأصبحت الطرق الصوفية مؤسسات فكرية واقتصادية ذات إشعاع عظيم.

ثم إن انتصار المغامرة - وهم القبائل العربية المعادية للإمام ناصر الدين - وما نجم عنه من قيام الإمارات المغفرية أو "المتغفرة" قد عجل بتعرب فئات عريضة من سكان بلاد شنقيط وسادت لغتهم الحسانية فكانت أداة توحيد للمجتمع العربي الشنقيطي.

ب - في ممالك الضفة الجنوبية من النهر :

كانت أهم نتائج حركة الإمام ناصر الدين في هذه الممالك هي الانتقال من إسلام الملوك إلى إسلام الشعوب. وذلك أن السلالات المالكة كانت تعلن إسلامها بانتظام منذ القرن ٥ هجري / ١١م على الأقل (٢٧) بينما كان إسلام الرعايا على سطحيته مشوباً أحيانا كثيرة بأضغاث من وثنية.

ولا يمكن فهم التحول الظاهر في انتقال الإسلام من البلاط إلى حياة العامة ، وتحوله إلى سلاح بأيدي الشعوب ، وراية لحركات الثوار إلا بالرجوع إلى حركة الإمام ناصر الدين ، التي اعتمدت أساليب شعبية في الدعوة والعمل السياسي وربطت بين الإسلام وبين مطالب التغيير عند الجماهير العريضة.

وقد كان من شأن هزيمة الحركة على أيدي التحالف الأرستقراطي -الفرنسي ، أن يشكل المهاد الصالح لهذا المسار التاريخي إذ ارتبط

ملوك المنطقة بالتجارة الفرنسية وما تمنحهم إياه من امتيازات ، وما يقتضيه التعامل معها من البطش بالشعوب واستغلال ثرواتها وبيعها عبيدا ، بينما بقيت عامة الشعب متجهة إلى الإيديولوجيا الإسلامية الحامية من ظلم "الملوك والنصارى". ولنسق هنا قول شامبونو متحسرا على اهدار دم بعض الفرنسيين وقد قتلهم رجال دولة التوبة "لو أن هؤلاء الرجال البيض كانوا قتلوا في بلاد أحد الملوك للزم أن يدفع البلد كله إلينا أكثر من ثلاثمائة عبد ، وأن يسلم إلينا ما أردنا من المجرمين لنتقم منهم كيف نشاء" (٢٨).

ومن هنا يسهل على المرء أن يفهم انتقال الإسلام المجاهد إلى الضفة الجنوبية من النهر بعد أن هزم في الشمالية ، ويتضح له أن الثورات المتتالية التي أدت إلى قيام الدول الإسلامية في بوندو وفوتا جالون وحركات الجهاد في القرن ١٣هـ/١٩م ، إنما كانت امتدادا لحركة الإمام ناصر الدين واستثمارا للرصيد الإسلامي الشعبي الذي انشأته وخلفته وراءها. ولم يكن هذا التأثير ، كما يتبادر إلى ذهن غير المتبصر ، تأثيرا بمجرد السماع ، بل إن الحركة قد شملت هذه المناطق بالفعل وبقي فيها نفوذها الديني والإيديولوجي بعد انحسار نفوذها السياسي المباشر.

وقد أوضح كرتين أن "تأثير ناصر الدين لم ينته بنهاية الحرب...وفي جنوب الصحراء ظل مفهوم الإمامة هدفا ماثلا يسعى إليه من خلال ثورات دينية" (٢٩).

وقد نبه إلى أن زعماء جميع الدول الإسلامية في الضفة الجنوبية قد اتخذوا لقب "الإمام" تأسيسا بناصر الدين ، ولو صحفوه بعد إلى "المامي" أو "اليمان" وذلك بداية من الإمام مالك سي مؤسس الدولة الإسلامية في فوتا بوندو حوالي سنة ١١٠٠هـ/١٦٩٠م وهو الذي تربطه التقاليد المروية بالبيضان "شعب ناصر الدين" (٣٠).

ولا شك أن لحركة "التوبة" تأثيرا قويا في قيام دولة إمامية في فوتا تورو ، خاصة إذا علمنا أن أكبر أئمتها وهو المامي عبد القادر قد تلقى دراسته في موريتانيا على أيدي ورثة الإمام ناصر الدين (٣١) كما يؤكد الباحثون امتداد هذا التأثير إلى فوتا جالون ، واستلهاهم مؤسسي دولتها الإمامية من النموذج الموريتاني (٣٢).

غير أن أحدا لم يفترض إلى حد الآن ، على ما نعلم ، أن فلول أنصار ناصر الدين قد شاركوا مباشرة في هذه الحركات والإعداد لها وهو أمر يصرح به اليدالي في استعراضه لنتائج الهزيمة الأخيرة في تن يفظاظ: "ثم انعقدت البقية من الرجال وفروا بدينهم عن المغفرة. فيهم محنض ابن جب البرتيلي

ومحنض ابن الشيخ التاندغي وقطعوا البحر ، وصاروا يجاهدون هناك سودانا قتل انهم ليسوا على الإسلام" (٣٣) ولو أتيح لنا أن نعرف من مآل هؤلاء الرجال شيئا لأثبتت العلاقة المباشرة بين هزيمة الجهاد الموريتاني وانطلاق الجهاد السوداني.

ويبقى استنتاج كرتين جديرا بكل اهتمام إذ يقول "ان ظهور هذه السلسلة من الثورات الدينية ، التي بدأت بالجنوب الموريتاني واتبعت خطا متصلا في تماسها وتداخلها... يمكن أن يكون ظاهرة متميزة في حد ذاته ، وقد تكون له انعكاسات كبرى على تأويل التاريخ الديني في غرب افريقيا " (٣٤).

ج - في العلاقات بين شعوب المنطقة
لقد أدى قيام الحركة فهزيمتها إلى ربط جسور تواصل مستمر بين شعوب المنطقة وخاصة بين الشعب العربي في بلاد شنقيط وجيرانه من الشعوب المسلمة في حوض نهر السنغال.
وكان هذا التواصل أخذا وعطاء بيد أننا نقف منه هنا على ميزتين أساسيتين .

فقد تلقى سكان الضفة الجنوبية من النهر عن عرب بلاد شنقيط الثقافة العربية الإسلامية والطرق الصوفية التي ازدهرت على أيديهم بعد أن تفرغ لها أصحابها. ولافائدة من استعراض التفاصيل بل نجل القول أن تأثير هؤلاء "الزوايا" العلمي والفكري أمر لا يحتاج برهان . فمحمد اليدالي والشيخ سيدي المختار الكنتي (ت ١٢٢٦هـ/١٨١١م) والشيخ محمد الحافظ العلوي (ت ١٢٤٧هـ/١٨٣٠م) والشيخ سيدي الكبير (ت ١٢٨٤هـ/١٨٦٨م) ومحمدن فال بن متالي (ت ١٢٨٧هـ/١٨٧٠م) ... وغيرهم كثيرون كان لهم تلاميذ ومريدون نشروا المعارف الإسلامية العميقة في السودان الغربي كله (٣٥).

وبالمقابل أبدى زوايا شنقيط اهتماما كبيرا بالجهاد الإسلامي في بلاد السودان ، وناصروا أصحابه بكل ما أوتوا من قوة ، فكانما رأوا فيهم تحقيقا لحلمهم المكبوت والقائمين نيابة عنهم بفريضة الجهاد التي عجزوا عنها . يقول الشيخ سيدي الكبير من أرجوزة له في مدح ال عثمان دان فوديو، اصحاب دولة سوكوتو :

رددتم فرضا له جموح إذ عاق عنه العجز والطموح (٣٦)

ويكفي مثالا على ما نقول أن المامي عبد القادر ، رغم أنه قد قتل أمير الترازة اعلي الكوري (ت ١٢٠٠هـ/١٧٨٦م) بعد هزيمة منكرة ، فإنه قد لقي تأييدا واسعا في صفوف زوايا هذه الإمارة بالذات حتى قال

فيه حرمة بن عبد الجليل العلوي :
قد فقت كل ملوك الأرض قاطبة وفقت في العلم والعرفان كل ولي
ما سار سيرك في شأ والتقى أحد إلا سميك عبد القادر الجيلاني (٣٧)
كما أن الشيخ محمد المامي بن حبيب الله (ت ١٢٩٢ هجرية / ١٨٧٥ م)
، كان يفخر بأن أمه قد سمته "المامي" تيمنا بهذا القائد الإسلامي
العظيم.

وقد عبر هذا العالم والمنظر السياسي عما نريد هنا أحسن تعبير ،
حيث قال بعد شكوى حارة من ما عليه بلاده من فوضى سياسية وغياب
للدولة المركزية وتعطيل لحدود الإسلام "وقد رأيت المان بوبكر يقيم
الحدود بيده بجوله ، فله دره !" (٣٨).

وقد وجه الشيخ محمد المامي قصيدة طويلة إلى الحاج عمر الفوتي
يهنئه فيها بانتصاراته ويسدي إليه نصائحه ، ويشكو إليه وضع بلاده
السياسي (٣٩) ، كما ألف أحد علماء بلاد شنقيط هو أحمد بن بدي
العلوي (ت ١٣٢٣ هجرية / ١٩٠٥ م) كتابا هاما عنوانه "الدرع والمغفر في
الذب عن الحاج عمر" (٤٠).

ونرجو أن تكون هذه الملاحظات العجلى قد مكنت من التنبيه إلى ما
لحركة ناصر الدين في تاريخ المنطقة من قوي الأثر ، وما نسجت بين
شعوبها من متين الصلات وكيف تلونت نتائجها من سياق تاريخي
لآخر.

ولعل هذه الوريقات تكون فاتحة اهتمام بهذه الظاهرة ومثيلاتها ،
يتعاون في إنجاز مهامه الباحثون ، وتمتزج في مصبه حقول الاختصاص
، فيثري معرفتنا بماضيها وينير تصورنا لمستقبلنا ويؤصل فقها بنا .

هوامش

هذا البحث في أصله مساهمة في ندوة " البعد الإنساني في الحضارة الإسلامية ودوره
في العلاقات العربية الإفريقية" تونس نوفمبر ١٩٨٥
(١) محمد بن أبي بكر بن الهاشم الفلاوي. (ت ١٠٩٦ هجرية / ٥ - ١٦٨٤ م) فتوى ملحقة بالجزء
الثالث من كتاب ولد الشيخ.

OULD CHEIKH : Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale.

(2) LOUIS MOREAU DE CHAMBONEAU : L'histoire du Toubenan , ou
changement des Royes , et Réforme de religion des Negres du Sénégal Coste d'Afrique
depuis 1673 qui est son origine jusqu'en 1677. in Carason T.A.Ritchie : Deux textes sur le
Sénégal 1673 - 1677 BIFAN, XXX, Serie B, N°1, (1968) P 338...

(٣) محمد اليدالي : المرالولي ناصر الدين

In I.HAMET: Chronique de la Mauritanie Sénégalaise Paris 1911.

ومؤلفه محمد اليدالي (١٠٩٦ هجرية/١٦٨٥ م - ١١٦٦ هجرية/١٧٥٣ م)
من أبرز علماء المنطقة في عصره ولعله أولهم تدويناً لأحداثها التاريخية وقد أخطأ هامت في
نسبة هذا الكتاب إلى والد بن خالنا.

(4) P. MARTY : L'Emirat des Trarza Paris. E. Leroux 1916

(5) C.C.STEWART : Islam and social order in Mauritania
Oxford calarendon Press 1973

(6) B. BARRY : Le royaume du Walo
Paris Maspéro 1972

La guerre des marabouts dans la région du fleuve Sénégal. Bull. IFAN. 33, 1971,
PP 564 - 589.

(٧) محمد المختار ولد السعد : نظرة تاريخية على شريعة إناواكشوط ١٩٨٢.

(8) OULD CHEIKH. op. cit.

(9) P.H.D CURTIN : Jihad in West Africa, early phases and inter-relations in
Mauritania and Sénégal. Journal of African history, XII, N° 1(1971) P11-24.

(10) N. LEVITZON : Notes sur les origines de l'Islam militant au Fouta- Djallon.
Notes Africaines N° 132 Oct. 1971 P 94-96

(١١) الزوايا : مصطلح يطلق في بلاد شنقيط على الفئة الإجتماعية التي تشتغل بالعلم
والتجارة وتتجنب العنف العسكري.

(١٢) محمد اليدالي : أمر الولي... : ص ١٤-١٥

(١٣) CHAMBONNEAU P. 338 شامبونو

(١٤) CHAMBONNEAU P. 352 شامبونو

(١٥) اليدالي ص ٢٨. ولعل اليدالي يخلط بين والي الامام ناصر الدين على "الو" وبين
واليه على منطقة "كايور" وهو الذي يسمى "اندي" صار" أو نداي صار. راجع :

L.C. COLVIN : Islam and the state of Kajoor.
Journal of African History, XV, 4 (1974) PP 587- 606.

(17) CHAMBONNEAU P. 344

(١٧) شامبونو

(١٨) اليدالي : أمر الولي... ص ١٥

(١٩) اليدالي : أمر الولي... ص ١٠

(٢٠) أصبحت كلمة مرابط Marabout تعني في غرب افريقيا رجل الدين المسالم مع انها في
الأصل تعني رجل الدين المحارب ، ولهذا التطور الدلالي مغزى تاريخي كبير.

21) CHAMBONNEAU P 338

- (٢٢) سبق أن اشرنا إلى موقف ابن الهاشم الفلاوي وقد اتبع فيه شيخه ابن الأعمش العلوي (ت ١١٠٧ هـ/١٦٩٦ م). راجع :
OULD CHEIKH T3 P 756.
- (٢٣) شامبونو
23) CHAMBONNEAU P 339
- (٢٤) المصدر والصفحة نفسها Idem
- (٢٥) المصدر والصفحة نفسها Idem
- (٢٦) حاول باري تفسير هذا الموقف بحرص زوايا موريتانيا على استبقاء الرقيق لا أنفسهم ، وهو تفسير يلغي الأساس العقائدي الديني لحركة الإمام ويتجاهل الحقائق التاريخية في المنطقة. راجع :
- OULD CHEIKH III
27) AMAR SAMB : L'Islam et L'Histoire du Sénégal
28) CHAMBONNEAU : P : 353
29) CURTIN op. cit. P18
30) Idem
- (٣١) المختار بن حامد: حياة موريتانيا ج ٢ ص ٦٣.
- 32) LEVITZON op. cit.
- (٣٣) اليدالي : امر الولي ناصر الدين ص ٤٩.
- (٣٤) كرتين
34) CURTIN op. cit. P 32.
- (٣٥) يمكن الوقوف على نماذج من هذا التأثير بالرجوع إلى تراجم أهم دعاة الإسلام بالسنغال في عمر صمب " الإسلام وتاريخ السنغال " . A.SAMB. op. cit.
- (٣٦) الشيخ سيديا : الديوان مخطوط بملكانا.
- (٣٧) محمد فال بن بابه : التكملة في تاريخ إمارتي البراكنة والترازة. تحقيق أحمد ولد الحسن . ص .
- (٣٨) الشيخ محمد المامي : كتاب البادية مخطوط بملكانا
- (٣٩) مخطوط بملكانا
- (٤٠) مخطوط بمكتبة أهل بدي ، النباغية.

دور الشناقطة في نشر الثقافة العربية الإسلامية بغرب إفريقيا حتى نهاية القرن 18 للميلاد

ددود ولد عبد الله
قسم التاريخ

. يحق لنا في مبتدأ هذا العرض أن نتساءل حول مشروعية الحديث عن دور خاص بالشناقطة ، في عملية المثقافة البطينة التي انتهت باستقرار الإسلام وثقافته في الغرب الإفريقي.
. فهل لعب الشناقطة في هذه العملية دوراً فريداً ؟
. وهل كانوا وحدهم في الميدان ؟

. نبادر إلى الإجابة - بالنفي - عن السؤال الثاني. فقد ساهمت مجموعات وأفراد من أعراق مختلفة في هذا المجهود الحضاري.
. أما خصوصية الدور الشنقيطي فتعود بالأساس إلى العامل الجغرافي . فالشناقطة هم «المصاقبون لبلاد السودان» (١).

. وتعود هذه الخصوصية - من جهة أخرى - إلى عامل ديمغرافي. فالهجرات الصنهاجية ، ثم العربية ، أدت - في كل مرة - إلى اندفاع القبائل الشنقيطية نحو الجنوب حاملة لغتها وثقافتها ومنفتحة على المؤثرات الإفريقية فاستطاعت هذه القبائل «أن تقيم حياة متميزة ، في اتصالها الإنساني المتنوع مع المجتمعات الإفريقية، وفي العلاقات الفريدة التي نسجتها معها من خلال الصلات الاقتصادية والثقافية» (٢)

جذور الصلات الثقافية

. وينضاف إلى العاملين ، الجغرافي والبشري ، عامل البعد الزمني.
. فالمفترض أن علاقات من التبادل التجاري كانت تربط بين قبائل جدالة المسيطرة على مملكة "أوليل" ومجموعات المزارعين السودانيين في منطقة حوض نهر السنغال. (٣) ولم تزد هذه الصلات ، مع ظهور الدعوة الإسلامية ، إلا نمواً واتساعاً. ويجدر التنبيه إلى مال هذه العلاقات التقليدية بين صنهاجة الصحراء وسوادين النهر ، من دور حاسم في تسهيل مهمة الدعوة الإسلامية في الغرب الإفريقي خصوصاً وأن هذه الدعوة كانت سلمية ؛ في مراحلها الأولى على الأقل.

الدعوة السلمية

فالظاهر من تتبع المراحل الأولى لانتشار الإسلام في غربي إفريقيا أن السودانيين - في الغالب الأعم - تقبلوا هذه الدعوة قبولا حسنا. وأنهم كانوا مختارين ، لا مرغمين. إذ لا نجد في ما أورد البكري عن إسلام ملك "التكرور" (٤) وأمير إقليم "ملل" (٥) إشارة إلى الإكراه. ويصرح السعدي بأن السابق إلى الإسلام من ملوك «السنغاي» قد «أسلم طوعا بلا إكراه (...) سنة ٤٠٠ للهجرة». (٦) ولا يبعد من ذلك ما ذكر المؤلف نفسه عن إسلام ملك "جني". (٧) والغالب أن أسلاف الشناقطة من صنهاجة الصحراء كان لهم دور مؤثر في استمالة الأرسطراطية السودانية إلى الديانة الجديدة. إذ يبدو أن علاقات من الولاء كانت تربط أغلب الزعماء السودانيين برئيس المثلثين «صاحب أودغشت في عشر الخمسين وثلاث مائة وألف» حسب تعبير البكري (٨) الذي يورد أن هذا الرئيس المسمى «تين يروتان بن ويسنو بن نزار» قد خضع لسلطانه «أزيد من عشرين ملكا من ملوك السودان كلهم يؤدي إليه الجزية» ومن القرائن المرجحة لما ذهبنا إليه أن نجل ملك التكرور قد انضم إلى صفوف المرابطين مجاهدا سنة ٤٤٨ هجرية. (٩)

حركة المرابطين : بين الشمال والجنوب

يظهر هذا أن مسلمي السودان قد انضموا في وقت مبكر إلى الحركة المرابطية التي انطلقت من بلاد شنقيط ، حيث مضارب اللمتونيين والجداليين ، « هذه القبائل التي قامت بعد الأربعين وأربع مائة بدعوة الحق ». (١٠) فهل كان لانضمام الأرسطراطية السودانية المسلمة تأثير على توجيه المشروع السياسي للحركة المرابطية ؟ لقد تساءل الكثير من الباحثين عن الأسباب والدوافع التي أدت بالمرابطين إلى قطع الصلة مع مضاربهم الصحراوية. ولماذا لم يوجهوا إلى الجنوب السوداني كل أو جل ما أعدوا للجهاد من قوة ورباط ؟ غير أن تتبع مراحل المشروع المرابطي - بإستعراض أسماء ومواقع الشخصيات المرجعية التي كانت تسنده - يظهر أن عبد الله بن ياسين لم يأت إلى الصحراء بهدف نشر الإسلام في المناطق الوثنية. لقد كان الرجل يحمل بين يديه مشروع الفقهاء لتوحيد المغرب العربي (١١) بل الغرب الإسلامي كله ، لمواجهة المسيحيين الذين بدأوا يتحرشون بالمسلمين في الأندلس وفي جزر البحر الأبيض المتوسط. ومن وجهة نظر الفقهاء فإن الوجود الوثني في السودان الغربي قد يكون أخف

الضررين إذا قورن بالخطر البدعي الذي أصبح يكرس تجزئة الغرب الإسلامي ، في مواجهة التهديد المسيحي. هكذا يظهر المشروع المرابطي ، في صياغته الأولى ، مشروعاً سياسياً للزحف من الجنوب الى الشمال بهدف توحيد المسلمين ومجابهة أعدائهم.

غير أن هذا المشروع لم يحافظ دوماً على نقاء الفكرة الأولى. بل امتزجت بهذه الفكرة هموم الملثمين الصحراوية وارتباطاتهم السودانية. فالزعماء السودانيون الذين انفصلوا عن سلطان امبراطورية غانا ، ثم عززوا استقلالهم بالدخول في الإسلام قبل أن ينضموا الى الحركة المرابطية ، ربما كانوا ينتظرون من الحركة شيئاً آخر غير توحيد الغرب الإسلامي لمواجهة الخطر المسيحي في أوروبا ! إن عدو الإسلام - من وجهة نظر الزعماء السودانيين - اقرب بكثير. إنه هذا الإمبراطور الغاني المصير على الاحتفاظ بديانة آبائه الريفين في مملكة اخترقتها العلاقات البضاعية وتغلغلت في أركانها الثقافة الإسلامية، بمباركة من الإمبراطور نفسه ! قاتل (لبى بن وارجابى) رئيس التكرور، الى جانب الممتونيين المرابطين ضد متمردي جدالة. (١٢) ولا يستبعد أن تكون وراء تدخله هذا أغراض سياسية. فمن المنطقي أن يطلب من المرابطين مؤازرته في مواجهة الإمارات الوثنية التابعة لغانا. خصوصاً وأن حليفه المسلم أمير «سيلا» كان في صراع مستمر ضد الوثنيين. إنهما مشروعان. أو قل إنهما نداءان:

- نداء بضرورة توحيد الغرب الإسلامي لمنازلة المسيحية

- ونداء لفتح الممالك السودانية بهدف القضاء على الوثنية.

وقد حاول المرابطون في البداية التوفيق بين هذين الهدفين ، خصوصاً وأنهما غير متناقضين في منطق الدعوة الإسلامية.

انطلقت الجيوش المرابطية نحو الشمال ، أولاً ؛ وفاء للفكرة الأولى.

فتحت سجلماسة مرتين. وقضي على بدعة برغواطة. ثم تواصل الزحف شمالاً باتجاه فاس ، فتلمسان .. إلخ..

وكر جنود الحركة المرابطية جنوباً. فدكت أودغست على سكانها دكا (١٠٥٥م) عقاباً لهؤلاء السكان الذين قبلوا بدفع الجزية إلى امبراطور غانا الوثني ثم فتحت عاصمة غانا (١٠٧٦م) ونصب المرابطون فيها والياً مسلماً. أو حملوا ملكها على الإسلام وتركوه وشأنه، خلاف بين المؤرخين.

لم يتخل المرابطون تماماً عن أي من هذين المشروعين. ولم ينجحوا تماماً في التوفيق بينهما. فكان من نتيجة ذلك - بالإضافة إلى عوامل

أخرى - أن انقسمت الحركة إلى جناحين شمالي وجنوبي. اهتم المؤرخون بتسجيل الوقائع في الجناح الشمالي للحركة ؛ وتركونا في جهل مقلق بمسار الأحداث في الجناح الجنوبي ، مهد الحركة ، لا سيما بعد مقتل الأمير أبي بكر بن عمر (١٠٨٧م) أثناء جهاده ضد وثنى بلاد السودان.

- هل توقفت فتوحات المرابطين ، بعد مقتل أبي بكر ؟
- ما هو مصير حلفاء المرابطين في مملكتي "تكرور" و"سيلا" المسلمتين ؟
- تتحدث بعض المصادر عن خليفة لأبي بكر هو نجله.

وتذكر هذه المصادر أن هذا الأمير اللمتوني قد زحف إلى مراكش مطالباً بعرش أبيه ومحتجاً على اتخاذ الأمير يوسف بن تاشفين لقب «أمير المسلمين». غير أن هذه المعلومات لا تضيف جديداً حول ما يهمنا من تاريخ الدعوة الإسلامية في صحراء الملثمين.

وعلى كل ، فإن تأثير الحركة المرابطية على مسار الدعوة الإسلامية كان هاماً جداً وإيجابياً إلى حد بعيد. ومع ذلك فقد يكون من المهم التنبيه إلى جملة معطيات وملاحظات :

(١- إن الحركة المرابطية لم تكن -في أساسها - موجهة إلى القضاء على الوثنية في السودان الغربي .

(٢- بعد انتقال مركز ثقل الخلافة إلى الشمال ، بدأ الصراع يشتد بين القبائل الصنهاجية. وتدخل مسلمو السودان في هذا الصراع تأييداً للتمتوين ضد الجداليين.

(٣- ربما كان توجه اللمتوين -بقيادة أبي بكر بن عمر- إلى قتال وثنى السودان ، بتأثير من أحلافهم السودانيين المسلمين الراغبين في التخلص من سيطرة امبراطور غانا الوثني ، دون أن يعني ذلك غياب العامل الديني.

....كيف كانت مسيرة انتشار الإسلام واللغة العربية ، بعد انتهاء الحركة المرابطية ؟

. حتى القرن ١٧م ، لا نجد أثراً لحركة إسلامية ذات صيغة منظمة ، في إقليم الصحراء الشنقيطية.

. وبالرغم من توقف الحركة الجهادية ، وربما بسبب هذا التوقف ، فقد واصل الإسلام انتشاره ، على أيدي الشناقطة ، دون كبير عناء، إذ أصبح للإسلام من الجاذبية ما يشد إليه الناس شداً. ومع تعدد مراكز الإستقطاب ، يمكن أن نلاحظ - في كل فترة - وجود بؤرة ثقافية تتجمع فيها كل الروافد الفكرية وتنطلق منها في حركة إشعاعية.

وقد قامت بهذا الدور التنويري الاستثنائي مراكز حضرية أسسها الشناقطة في تخوم الصحراء بمحاذاة بلاد السودان. ومن أهم هذه المراكز الثقافية مدينتا «ولاته» و «تنبكتو».

إشعاع المدين

أسست مدينة «ولاته» في ظروف خاصة. فقد أدى خضوع «غانا» لسلطان المراتين إلى تمرد الإمارات السودانية التي كانت تدين بالولاء للإمبراطورية السودانية الهرمة. ومن هذه الكيانات الطامحة دولة «الصوصو» التي احتلت «غانا» في بداية القرن ١٣م وأدى توسع «الصوصو» الوثنيين إلى فرار سكان («غانا» الإسلامية) بدينهم وأموالهم نحو الشمال الشرقي، حيث أسسوا مدينة «ولاته». وقد كان لهذه المدينة من الإشعاع في عهد إمبراطورية «مالى» ما جعل أغلب الباحثين (١٣) يعتبرونها في الطليعة من: «مراكز الثقافة الإسلامية بالنسبة للمناطق المتاخمة لها، بل ولما وراء هذه المناطق من بلاد السودان. وذلك بفضل الأساتذة الذين كانوا ينطلقون من هذه المدينة لينشروا دعوة الإسلام في أرجاء السودان (...). كما وفدت إلى المدينة أفواج من الطلبة السودانيين؛ بهدف تعميق دراساتهم تحت ظل مساجد «ولاته» قبل أن يعودوا إلى بلادهم مفعمين حماسا وحيوية»

وقد تجاوز إشعاع الفقهاء الولاتيين حدود السودان الغربي، حيث نجد أن قضاة بعض عواصم الهوصا ينتمون إلى مدينة «ولاته» أو قرية «تازخت» المجاورة لها. ومن هؤلاء: محمد بن أحمد بن أبي محمد التازختي الشهير بلقب (أيداحمد) الذي «قرأ ببليده (...) ثم رحل إلى «تكدة» فلقى بها المغيلي (...) ثم قفل للسودان فنزل بلدة «كشن» فأكرمه صاحبها غاية الإكرام وولاه قضاءها» (١٤). وقد يكون (أيداحمد) هذا أول قاض عرفته إمارة «كشن» بل إنه ربما كان أول قاض راتب في كل بلاد «الهوصا». أما أول قاض في تنبكتو فهو (الحاج الولاتي) عميد أسرة (آل الحاج) التي كانت تتقاسم النفوذ الديني في العاصمة الثقافية للسونغاي مع أسرتي (آل اندغ محمد) و(آل أقيت). والأسر الثلاث شنيقية الأصل ولاتية المنشأ. أي أن انتقال الفقهاء من «ولاته» إلى «تنبكتو» لم يكن ظاهرة فردية. بل هو انتقال جماعي، نزوح منظم، إذ المفترض أن الفقهاء لم يكونوا يشكلون إلا نسبة ضئيلة من مجموع النازحين. وترتبط أسباب هذا النزوح بالعوامل المختلفة التي أفضت إلى ترحيل الطرق التجارية من الغرب إلى الشرق. وربما كان بروز «ولاته» - على حساب «أودغست» و «أزوكي» - مظهرا آخر لإحدى

مراحل هذه الزحزحة البطيئة.

ويسجل المؤرخ التنبكتي ، عبد الرحمن السعدي ، هذه الظاهرة بأبعادها الإقتصادية والثقافية ، موضحاً أنه : «كان التسوق قبل في بلد بيرو (=ولاته) ، وإليه يرد الرفاق من الآفاق . وسكن فيه الأخيار من العلماء ، والصالحين ، وذوي الأموال ، من كل قبيلة ومن كل بلد : من أهل مصرووجل ، وفزان ، وغدامس ، وتوات ، ودرعة ، وتفلالة ، وسوس ، وبيط ...إلى غير ذلك . ثم انتقل الجميع إلى تنبكتو ، قليلاً قليلاً ، حتى استكملوا فيه ونهاية ، مع جميع قبائل صنهاجة بأجناسها . فكانت عمارة تنبكتو خراب بيرو >> (١٥) ثم يؤكد السعدي أنه لولا استرفاد تنبكتو من الإقليم الشنقيطي الواقع إلى الغرب منها لما ازدهرت >> (في الديانات ولا في المعاملات >> (١٦)

وبفضل هذا الازدهار «في الديانات والمعاملات» لعبت تنبكتو دور العاصمة الثقافية لامبرطورية «السونغاي» وهو نفس الدور الذي لعبته «ولاته» في عهد إمبراطورية «مالي» .

ومن أهم المؤسسات الثقافية في مدينة تنبكتو مسجداها العتيقان : مسجد «سنكري» والمسجد الكبير أما المسجد الأول فقد أسسه محمد نض الشنقيطي (١٧) الذي كان يتولى منصب «حاكم تنبكتو» منذ أواخر عهد إمبراطورية «مالي» ، ثم استمر في هذه الخطة وأورثها بنيه ، في العهود اللاحقة . وأما المسجد الثاني فقد أسسته امرأة فاضلة من قبيلة «الاقلال» الشنقيطية (١٨). وكان مسجد «سنكري» - بشكل خاص - جامعة للدراسات الإسلامية ومباحث اللغة العربية. وقد وصلت هذه الجامعة - خلال القرن ١٦م - إلى مستوى لا نظير له في كل إفريقيا الغربية. وكانت إمامة هذا المسجد حكراً علي أسرة «آل أقيت» الشنقيطية القادمة من «ولاته». كما احتكرت هذه الأسرة خطة القضاء في تنبكتو طيلة عهد الأسكيين ويمكن أن نستنتج بسهولة من كتب التراجم ، ومن تتبع الأسانيد العلمية ، أن أغلب فقهاء «تنبكتو» كانوا من أصل شنقيطي.

وهذا ما يفسر لجوء فقهاء «تنبكتو» إلى «ولاته» عند خوفهم بطش الطاغية «سني علي» مؤسس امبراطورية «السونغاي» ولم تستعد «تنبكتو» مكانتها العلمية إلا بعد عودة الفقهاء من «ولاته» في نهاية عهد «سني علي» وبداية عهد الأسكيين ، الذين فتحوا الباب على مصراعيه للفقهاء الشناقطة.

وعندما سقطت دولة الأسكيين علي أيدي السعديين أسرا الجيش

المغربي بعض الفقهاء الشناقطة بتهمة التواطؤ مع الأسكيين. فاقتيد الفقهاء من الأسرة الأقيتية إلى مراکش حيث توفي أكثرهم. وتبرز هذه الواقعة مدى التلاحم السياسي بين الفقهاء الشناقطة وحلفائهم السودانيين. كما أبرزت المحنة ، اسم الفقيه أحمد بابا بن محمد أقيت التنبكتي. فما إن خرج هذا العالم من سجنه في مراکش ، حتى انهال إلى حلقة درسه كبار العلماء في المغرب الأقصى بمن فيهم «قاضي الجماعة في فاس (...) وقاضي مكناسة (...) ومفتي مراکش» (١٩)

وتظهر هذه الحادثة -من جهة أخرى- أن الفقهاء الشناقطة الذين نذروا أنفسهم لنشر الثقافة الإسلامية وعلوم اللغة العربية كانوا يتلقون ويبحثون برنامجا دراسيا يضاهي مقررات الجامعات العتيقة في الأزهر والقيروان وفاس. ولولا كون الفقيه أحمد بابا إنسانا فذا لا ينبغي القياس على حالته ، لقلنا إن هذا البرنامج يفوق تلك المقررات. واستقبلت تنبكتو -بالإضافة إلى الولايتين - كثيرا من الفقهاء القادمين من مدن شنقيطية أخرى مثل الودانيين والتيشيتيين الذين ترددت أسماؤهم في لوائح أئمة المسجد الكبير بتنبكتو.

واستقبلت هذه المدينة - من ناحية أخرى- أفواجا من الطلبة السودانيين ، لا سيما من مدينة «جني» التي كانت تعتبر الامتداد السوداني لتنبكتو. كما توجه الكثير من فقهاء القرى السودانية إلى جامع «سنكري» حيث كانوا يستبدلون بعمامة الفقيه جلاباب التلميذ. وبذلك استطاع الفقهاء الشناقطة أن يتحكموا في توجيه مسار الحركة الثقافية في منطقة حوض النيجر السودانية ، بفضل تأسيسهم مدينتي «ولاته» و«تنبكتو» وسيطرتهم على المؤسسات العلمية والمناصب الدينية في هاتين المدينتين.

وبفضل مؤلفات هؤلاء الفقهاء المستقرين ، مازالت لدينا عن الحياة العقلية في حوض النيجر السوداني ، صورة أقرب إلى التكامل. وربما كان لهذا الإقبال الشديد على المدن الشرقية علاقة بتدهور المراكز الحضرية في الجزء الغربي من صحراء الملثمين. ولا شك أن هذا التدهور مرتبط بانشقاق الحركة المرابطية ، وانزياح الطرق التجارية. وهي تطورات سبقت منا إليها إشارة.

وقد أدت هذه التطورات إلى حرماننا من أي معلومات موثوقة عن الأوضاع الاجتماعية والثقافية في الجزء الغربي من بلاد شنقيط وفي منطقة حوض السنغال ، خلال القرون الثلاثة الفاصلة بين سقوط الدولة المرابطية في الصحراء وظهور البرتغاليين على السواحل

الأطلسية.

وعندما وصل البرتغاليون لاحظوا دور الدعاة الشناقطة وأفاضوا في الحديث عنه.

الدعاة المعلمون

ويبدو أن هؤلاء الدعاة كانوا بالأساس مستشارين ومرشدين للملوك السودانيين في فترة كان الإسلام فيها أقرب إلى أن يكون ظاهرة خبوية. فبينما كان عامة السودانيين متشبثين بديانة آبائهم لا يهمهم ما عداها، كان النبلاء يبدون اهتماما قويا بالإسلام ويبذلون مجهودا خاصا لتعلم قواعده. ولهذا الهدف «يوجد دائما بحضرتهم بعض رجال الدين من الشعب الذي يسمى الصنهاجة أو العرب» ، على حد تعبير الرحالة البرتغالي «كاداموستو» (٢٠) الذي أكد على أن الشناقطة هم الذين كانوا «يظهرون وجه القانون للملك» (٢١)

ويورد الرحالة الذين وصلوا إلى المنطقة في مستهل القرن الـ١٦م. نفس الملاحظة حول مملكة (جلف) السنغالية : «فالمملك وجميع السادة من نبلاء "جلف" يتبعون المذهب الحمدي. ويوجد بين ظهرائهم رجال دين من البيضان. وهم مبشرون محمديون يعرفون القراءة والكتابة. ويؤمن بعض العامة من السكان بديانة محمد. غير أن أغلبهم وثنيون» (٢١)

وفي القرن ١٧م يلاحظ استمرار هذه العلاقة الثقافية وترسخها في أذهان السودانيين. فيذكر (بيرلابات) الفرنسي في مشاهدات رحلته (٢٣) في الفترة (١٦٧٠ - ١٦٩٠) أن «رجال الدين من البيضان هم الذين نقلوا الديانة الحمدية إلى الزنوج. ولهذا كان لهم نفوذ قوي علي هذه الشعوب التي تنظر إليهم كأساتذة مرشدين في كل ما يتصل بالدين والدنيا» وينطلق أحد الباحثين السنغاليين (٢٤) من هذه المقولة كمسلمة : «لقد أدخل "البيضان" التعليم العربي-الإسلامي إلى السنغال وهم أول من علم السنغاليين» كان الشناقطة معلمين ، بالدرجة الأولى. ولايستبعد أن يكون لهم دور مؤثر في تأسيس المدارس التي ظهرت في منطقة "سنغامبيا" إبتداء من القرن الـ١٧م. وأهم هذه المدارس مدرسة "بير" قرب مدينة "تيواون" الحالية في دولة السنغال. وقد كانت هذه المدرسة «بمثابة بؤرة إشعاع تتجمع بها التيارات الثقافية ومنها تنطلق. وقام البيضان" بدعم ورغد التيارات المنطلقة من هذا المركز» (٢٥) بل أن المؤرخ الغيني (بوبكر بري) (٢٦)ليذهب إلى أن آل حمد فال ، مؤسسي مدرسة "بير" ، «ذوو أصول بيضانية ، وأنهم كانوا رأس جسر للدعاة الإسلاميين القادمين من بلاد شنقيط» تخرج

من مدرسة "بير" أغلب الزعماء السودانيين لحركة الإصلاح الإسلامي التي انطلقت في النصف الثاني من القرن ال ١٧ م ، واستمرت في شكل موجات متتالية حتى القرن ال ١٩ م.

غير أن بذور الحركة الإصلاحية ، التي عمت بلاد السودان ، كانت قد ظهرت في الجنوب الغربي ببلاد شنقيط ، على الضفة اليمنى لنهر السنغال.

من الدعوة إلى الجهاد

وقد تحولت هذه الحركة الوليدة في بلاد شنقيط - مع منتصف القرن ال ١٧ م - إلى دعوة جهادية. اتخذ زعيمها لنفسه لقب "ناصر الدين" وبايعه أتباعه إماما «فاشراؤبت الناس إليه كلهم من مغفري ورزكاني وسوداني (...) حتى غدرت المغافرة وبقيت أولاد رزك والسودان على عهدهم» (٢٧). يظهر من هذا النص أن السودانيين كانوا سابقين إلى تلبية نداء الحركة الإمامية في بلاد شنقيط

ولا شك أن هذا التأييد السوداني المبكر لبرنامج الحركة الإصلاحية قد ساعد على انتقال الدعوة والدعاة من بلاد شنقيط إلى الضفة اليسرى لنهر السنغال ، في بلاد السودان. فتوالى خضوع الأقاليم السودانية ("فوته" ، "جلف" ، "شمامه" و"ايسنغان") لسلطان الحركة الإسلامية الناشئة «... وأحييت السنة في تلك البلاد كلها وأقيمت فيها الحدود كما كانت في عهد الصحابة رضي الله عنهم» (٢٨) ويرى الكثير من الباحثين أن إخضاع الشناقطة للأقاليم السودانية وإبدال ملوكها الأصليين بأمرأ متعاطفين مع برنامج الحركة الإصلاحية لا يمكن اعتباره فتحاً بالمعنى الاصطلاحي للكلمة. بل هو أقرب إلى أن يكون تحريضا على الثورة (٢٩) ويسوق الباحثون مجموعة من القرائن والأدلة لإثبات هذا الرأي (٣٠)

« فالاستيلاء على تلك المناطق ذات القوة العسكرية والاقتصادية والبشرية الهامة ، بهذه الدرجة من السرعة ، وكون بعض الإمارات السودانية لم تشهر في وجه الحركة سيفاً ولا رمحاً (...) والتواطؤ مع الحركة في "الو" (...) يظهر أن الحرب كانت استجابة للحركة (الإسلامية) في تلك البلاد ونجدة للسكان من ظلم واضطهاد ملوكهم ، ودعم لبعض الأجنحة المتصارعة على السلطة في مملكتي "الو" و"كاپور" ، أكثر منها فتوحات أو غزوات كما يسميها محمد اليدالي ،

وقد لاحظ المراقبون الأوروبيون على الساحل الأطلسي عفوية استجابة السكان السودانيين لدعوة ناصر الدين وعلاقة ذلك بالمضمون الاجتماعي للحركة الإصلاحية. فزعيم الحركة لم يكن يدعو السودانيين إلا إلى «شرع الله و مصلحتهم» بعبارات بسيطة لكنها عميقة ، مثل شعار

: «إن الشعوب لم تخلق للملوك؛ بل خلقت الملوك للشعوب» وعندما يستمع السودانيون الى هذه الخطب التي يلقيها الدعاة الشناقطة يستبد بهم الحماس «فيمزقون ثيابهم ويحلقون رؤوسهم ويضاعفون عدد صلواتهم. ثم يصيحون في وجه ملكهم باعتباره ظالما يجب التخلص منه» (٣١)

ورغم الهزيمة العسكرية والسياسية التي منيت بها هذه الحركة في مجالها الحيوي في بلاد السودان ، أولا ، وفي مهدها الشنقيطي ، ثانيا؛ فقد كان لها الأثر الباقي على مجمل الأوضاع الثقافية والاجتماعية في المناطق السودانية. بل إن التأثير السوداني لهذه الحركة ربما كان أعمق وأبقى من تأثيرها في مهدها الشنقيطي وليست هذه أول مرة يصدر فيها الشناقطة الى جيرانهم نماذج من النظم السياسية المستقرة ، رغم عجزهم التاريخي عن إقامة هذه النظم في بلادهم.

وإن يكاد الباحثون ليجمعون على أن حركة ناصر الدين قد مهدت السبيل أمام اندلاع الثورات في السودان الغربي؛ مثل حركة التأسيس الإسلامي في بندو (١٦٧٩م؟) وثورة الأئمة في كل من «فوتا جلون» (١٧٢٦م؟) و«فوتا تورو» (١٧٧٦م) (٣٢)

وذهب أحد الباحثين (٣٣) الى «أن فلول أنصار الإمام ناصر الدين قد شاركوا مباشرة في هذه الحركات والإعداد لها. وهو أمر يصرح به اليدالي».

والذي «صرح به اليدالي» هو قوله (٣٤) -بعد حديث مؤثر عن هزيمة «الزوايا» الساحقة في «تن يفضاض» - :«ركبت المغفرة إلى عسكر الزوايا فنهبوه ، وبقيت النساء والذرية سبايا. ثم انعقدت البقية من الرجال و فروا بدينهم عن المغفرة (...) وقطعوا البحر فصاروا يجاهدون هناك سودانا قليل إنهم ليسوا على الإسلام (...) وتفرقت الطلبة في البلاد بعد فتحهم لطلب المعيشة» ولا يشكل هذا النص في رأينا أساسا صلبا لإثبات مقولة المشاركة المباشرة. فلو أن جهاد فلول المنهزمين كان إلى جانب (مالك سي) مؤسس دولة «بندو» الإسلامية لما أهمل اليدالي الإشارة إلى ذلك ثم إننا لا نجد في تاريخ «بندو» أي إشارة إلى هؤلاء المجاهدين بالرغم من تعلق مؤسس هذه الدولة بالشناقطة ومحاولته إلحاق نسبه بهم. وأخيرا نلاحظ ما ذكره اليدالي من أن أغلب المنهزمين في حرب «شر بيه» قد اضطروا إلى طلب القوات من عدو الأمس. ونعتقد أن أغلب هؤلاء كانوا سيفضلون اللجوء إلى دولة «بندو» لو صح افتراض المشاركة المباشرة غير أن مصادرنا - بمكتوبها ومنطوقها - لا تتحدث عن أي لجوء إلى «بندو».

أما التأثير غير المباشر فأمر لا خلاف حوله. ومن أوضح مظاهره مؤسسة «الإمامة» نفسها (٣٥) كما يرتبط هذا التأثير بالصلات العلمية بين الإقليمين

المعلمون و المتعلمون

وإن معالم هذا التأثير لتتجلى أكثر في حركة الأئمة بمنطقة "فوتاتورو" فقد درس زعيما هذه الحركة (سليمان بال) و(عبد القادر كن) في بلاد شنقيط (٣٦)

وعادة إرسال أبناء "فوتا" إلى شنقيط بقصد التعلم ، سنة قديمة ، تدخل في إطار تبادل القيم المادية والرمزية بين المجموعتين. فمنذ القدم كان الفقهاء الشناقطة «يستقبلون أطفالا (...) يرسلهم أبائهم "البولار" في وقت كانت فيه أسرة "الدنيانكوبه" الوثنية الحاكمة تحاول أن تمنع أو تعرقل التعليم الديني. وحتى بعد تحرير "فوتا" فقد استمرت عادة إرسال البكر من الأبناء إلى مدارس البيضان ليستكمل ثقافته الدينية لديهم» (٣٧)

وقد أشار الرحالة الفرنسي (رينه كاييه) (٣٨) إلى استمرار هذا التقليد حتى مستهل القرن ١٩م. ويفهم من ملاحظات (كاييه) أن الرحلة العلمية من بلاد السودان إلى بلاد شنقيط لم تقتصر على الأطفال وفي الاتجاه المقابل كان الكثير من الفقهاء الشناقطة يسافر إلى المناطق السودانية ، في مواسم محددة ليبث علمه ويتلقى بعض "الهدايا"

وكان هذا التواصل المادي والمعنوي بين المجموعتين يتم في أطر منظمة. فكل شيخ شنقيطي يعرف الأسر التي يتوجه إليها. ويعرف هذا الشيخ أنه مطالب باصطحاب بكر هذه الأسرة أو تلك ؛ وأن من واجبه إيواء هذا الفتى وتلقيه حفا من العلوم الدينية واللغوية.

لم يكن الطالب السوداني يقيم ببلاد شنقيط إلا مدة قصيرة في الغالب. سنة أو سنتين يتلقى فيهما ضروريات العلوم. ثم يعود إلى ذويه. فإن أراد التلميذ -أو أريد له- أن يتعمق في العلوم الدينية ومباحث الأدوات ، وجب عليه أن يقيم بين معلميه فترة أطول. وربما قرر الطالب المتعمق أن يقضي بقية حياته في بلاد شنقيط يعلم أبناء شيوخه وأحفادهم، كما فعل محمد بغيع الونكري.

رحل (بغيع) إلى تنبكتو فأخذ عن شيوخها الشناقطة حتى «صار في آخره الحال شيخ وقته في الفنون لا نظير له» (٣٩) فأقبل عليه الطلبة من أبناء شيوخه مثل أحمد بابا التنبكتي الشهير الذي قال في ترجمة

شيخه (محمد بغيغ) (٤٠)

لازمته أكثر من عشر سنين فقرأت عليه بلفظي مختصر خليل وفرعي ابن الحاجب (...) وحضرت عليه التوضيح كذلك (...) وختمت عليه الموطأ قراءة تفهم وحضرته كثيرا في المنتقى والمدونة بشرح المولى عدة مرات وألفية العراقي في علم الحديث (...) وختمت عليه تلخيص المفتاح مرتين (...) وصغرى السنوسي مع شرح الجزيرية وحضرته عليه الكبرى مع شرحها وقرأت عليه حكم ابن عطاء الله مع شرح زروق عليه ونظم أبي مقرة والهاشمية في التنجيم مع شرحها ومقدمة التاجوري فيه ورجز المغيلي في المنطق والخزرجية في العروض بشرح الشريف والداميني وكثيرا من تحفة الحكام لابن عاصم في الأحكام مع شرح ولده عليها وسمعت بقراءته هو كثيرا من البخاري ومسلما كله ودولا من مدخل ابن الحاج وبقراءة غيري دروسا في الرسالة والألفية وغيرهما وسمعت بلفظه جامع معيار الونشريسي كاملا

وهدفنا من إيراد هذا الإستشهاد الطويل هو التنبيه إلى المستوى العلمي الرفيع الذي كانت عليه دراسة العلوم الدينية واللفوية في بلاد شنقيط منذ القرن ١٠ الهجري / ١٦ م. كما يظهر الاستشهاد أن المتعلمين السودانيين لم يكونوا متلقين سلبيين. بل كانوا يعطون بقدر ما يأخذون. وليست حالة محمد بغيغ بالحالة الشاذة. فهناك الكثير من الفقهاء السودانيين الذين فضلوا الإقامة بين أظهر الشناقطة متعلمين في أوائل أمرهم ومعلمين في أخريات أيامهم. ومن هؤلاء (مسربوبو الزعراني) و (محمد بن أبي بكر بن كداد الفلاني) و (مينحنا بن مودي مالك) (٤١)

. ما الذي كان هؤلاء يعلمون ويتعلمون ؟

. تعطينا قائمة مرويات احمد بابا عن شيخه محمد بغيغ ، صورة تقريبية للكتب المقررة في مستوى الدراسات المعمقة:

الفنون	الفقه	الحديث وعلومه	علوم اللغة	المنطق وعلم الكلام	التصوف
عدد العناوين المدرسة	٦	٦	٤	٢	١

ويظهر من هذا الجدول أن التصوف كان أقل الفنون حظا في المقررات الدراسية.

دور التصوف

وقد يعود ذلك إلى تأخر ظهور التصوف الطرقي الذي لم يظهر في بلاد شنقيط قبل منتصف القرن الـ١٧م. ولم تبرز المؤسسة بكامل مقوماتها إلا في النصف الثاني للقرن الـ١٨م. مع ظهور الشيخ سيدي المختار الكنتي. فقد وطد هذا الشيخ دعائم الطريقة القادرية ومهد السبل لانتشارها في كل السودان الغربي والأوسط : «من برنو» إلى «أهير» (...) إلى البلاد الخاضعة لسلطة «الدامل» في «السنغال» (...) وهذه أوسع منطقة تخضع لتأثير داعية إفريقي واحد « (٤٢)

وكانت القادرية بزعامة الشيخ الكنتي الشنقيطي : «أهم عوامل التجديد الإسلامي في فوتا تورو» (٤٣) وفي بلاد الهوسا «حيث (..) ساهمت في صياغة مواقف المصلحين الإسلاميين هناك» (٤٥) مثل «الحاج عثمان الفودي» مؤسس الإمارات الإسلامية في شمالي نيجيريا ، والشيخ «أحمد لبو» مؤسس دولة «الدينا» في منطقة «ماسينا» وفي نهاية هذا القرن الثامن عشر وبداية الذي يليه ، أوصل الشناقطة الطريقة التيجانية إلى الغرب الإفريقي ، حيث نشرها اتباع الشيخ محمد الحافظ العلوي الشنقيطي. وضمن هذا السياق الفكري ، أخذ الغرب الإفريقي يستجمع قواه في سلسلة من حركات الإحياء الإسلامي. وتحول التصوف الشنقيطي، على أيدي السودانيين ، إلى جهاد عنيف ضد بقايا الوثنية وطلائع الإستعمار.

هوامش:

- (١) البكري (أبو عبيد) : «المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب» ترجمة وتحقيق : (دوسلان) - الجزائر - ١٨٥٧ - ص ١٧ (من النص العربي)
- (٢) صابر (محيي الدين) : من مقدمته لكتاب : «بلاد شنقيط : المآثر والرباط» ، تأليف : الخليل النحوي ، ط. تونس - ١٩٨٧ - ص ٦
- (٤) البكري ، مصدر سبق ذكره ، ص. ١٧٢
- (٥) نفس المصدر ، ص ١٧٨
- (٦) السعدي (عبد الرحمن) : «تاريخ السودان» ترجمة وتحقيق : هوداس وبنوه ، باريس ، ١٩٨١ ، ص ٢ (من النص العربي)
- (٣) دوفيس : (3) Devisse (Jean) : "Routes de Commerce et Echanges en Afrique Occidentale."

"Essai sur le commerce africain médiéval du XI^e au XVI^e S."
Revue d'Histoire Economique et Sociale, L,1,Paris,1971, P.51

(٧) السعدي ، مصدر سبق ذكره ، ص. ١٢

(٨) البكري ، مصدر سبق ذكره ، ص. ١٥٩

(٩) نفس المصدر ، ص. ١٦٨

(١٠) نفس المصدر ، ص. ١٦٥

(١١) عياض (القاضي... السبتي اليحصبي) :

«ترتيب المدارك»

ط. بيروت ١٩٦٧. ص. ٧٨٠

انظر حديثه عن دار "المرايطين" في ملكوس

بإشراف وكاك بن زلوللمطي شيخ عبد الله ابن ياسين.

(١٢) اليكري ، مصدر سبق ذكره ، ص. ١٦٨

(13) Cuoq (Joseph) :

(١٣) كيوك

"Histoire de l'Islamisation de l'Afrique de l'Ouest
des Origines à la fin du XVI^e S". Geuthner, ed.Paris, 1981. P. 93.

(١٤) بابا التنبكتي (أحمد بن أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت) :

"نيل الإبتهاج بتطريز الديباج" على هامش كتاب : الديباج المذهب في

معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون

دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص. ٣٣٥ .

(١٥) السعدي ، مصدر سبق ذكره ، ص. ٢١ .

(١٦) نفسه.

(١٧) نفس المصدر

(١٨) نفس المصدر

(١٩) الولاتي البرتلي (أبو عبد الله الطالب محمد بن أبي بكر الصديق):

"فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور"

تحقيق : محمد إبراهيم الكتاني ومحمد حجي ،

دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص. ٣٥ .

(٢٠) كاداموستو

Cada Mosto (Alvise):

"Rélacion de voyage à la côte d'Afrique(1445 -1457 -)"
publié par C. Schefus -Paris - E.Leroux - 1985 - P.30

(٢١) نفس المصدر ، ص ٣٩

(22) Fernandez (Valentin) :

(٢٢) فرنانديس

"Description de la côte d'Afrique, de Ceuta au Sénégal" Cité par : R. Mauny :

"Tableau géographique de l'Ouest Africain" Publications de l'IFAN - DAKAR - 1961 , P 52.

(٢٣) بيرلابات : نقلا عن : الخليل النحوي : "بلاد شنقيط : المنارة والرباط".

مرجع سبق ذكره ، ص. ٢٦٠ .

(24) Ndiaye (Mamadou)

(٢٤) انجاي (م) :

"l'Enseignement arabo-islamique au Sénégal", Istamboul, 1985 ,P 22.

(25) Curtin (Philip D.) :

(٢٥) كرتين

"Sénégal in the Era of Slave Trade"

The University of Winsconsin Press, London, 1981, P. 54

(26) Barry (Boubacar):

(٢٦) بري

"Le Royaume du Waalo : Le Sénégal avant la Conquête"

2eme Edition, Karthala, Paris'1985 P. 120

(٢٧) اليدالي (محمد بن المختار بن سعيد) :

"مناقب الإمام ناصر الدين وذكر بيعته وبيعة الأمراء بعده"

مخطوطة محمد سالم بن المختار بن محبوب . ص. ١٧ .

(وخط التأكيد منى د. ع.)

(٢٨) نفس المصدر

(٢٩) ولد الحسن (أحمد جمال) :

"حركة الإمام ناصر الدين ومنزلتها من تاريخ الإسلام في غربي إفريقيا"

مساهمة في ندوة : "البعد الإنساني في الحضارة الإسلامية ودوره في تعزيز التضامن

العربي الإفريقي" تونس. ٢٦ - ٢٨ / ١١ / ١٩٨٥. والمقال منشور ضمن هذا العدد ،

(٣٠) ولد السعد (محمد المختار) :

"حرب "شريبه" أو : أزمة القرن الـ ١٧ في الجنوب الغربي الموريتاني"

دراسة مرقونة، أنواكشوط، ١٩٨٦، ص. ٧٢ .

(31) Chambonneau (Louis Moreau de) :

(٣١) شامبونو .

"l'Histoire de Toubenan"

In : Ritchie (C. I. A.) :: "Deux Textes sur le Sénégal 1673 - 677"

Bulletin IFAN - T. XXX, serie B, N° 1, ganv. 1968 P 339.

(٣٢) 1- من الباحثين الأجانب : "لفزيون" و"كرتين" . و"بري وهيسكت"

أنظر :

a) Levtsion (Nehmiah) :

"Notes sur l'Islam militant au Fouta -Dialon" Notes Africaines, N° 31, Oct. 1971, PP 94-96.

b) Curtin (Philip D.):

"Jihad in West Africa, Early phases and interrelations in Mauritania and Sénégal"

Journal of African History, Vol. X II - N° 1 - 1971 - PP. 11 - 24.

c) Barry (Boubacar) : op. cit. P 136

d) Hiskett (Mervin) :

"The development of Islam in West Africa"

Longman Group (Ed.) London and New York, 1984 - P. 140.

ب) ومن الباحثين الموريتانيين أنظر :

- ولد السعد ، مرجع سبق ذكره ، ص. ٩٦

- ولد الحسن ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٥

(٣٣) ولد الحسن ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٧

(٣٤) اليدالي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٠

(٣٥) كرتين :

(35) Curtin , Sénégal... op. cit. P50

(٣٦) ولد حامدون (المختار) :

« حياة موريتانيا »

الجزء الثاني ، ص ٦٣ و ٣٤٤

المعهد الموريتاني للبحث العلمي انواكشوط (غير منشور)

(37) Sakho (Mamadou Dickal) :

(٧) ساغو :

"La Lutterature religieuse Mauritanienne"

Ouvrage publié avec le concours de l'UNESCO,
Imp.Nouvelle ,Nouakchott 1986, P 30

(38) Caillé (Réné):

(٣٨) كاييه

"Voyage à Tombouctou" F. MAS PERO , ed, Paris , 1979 , T.1 , p. 117.

(٣٩) بابا التمبكتي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٤١

(٤٠) نفسه ، ص ٣٤١ و ٣٤٢

(٤١) أنظر تراجم هؤلاء الأعلام - على التوالي - في "فتح الشكور" ، مصدر سبق ذكره ص ص

١٤٧ ، ١٣٤ ، ١٠٨ ، ٦٣ .

(42) Batran (Abdul Aziz Abdallah):

(٤٢) بطران

"The Kunta , Sidi al Mukhtar al - Kunti
and the office of Shaykh al-Tariqa al-Qadiria"

in : Willis (J. R.) ed.,

"Studies in West African Islamic history"

Vol.1 , "The Cultivators of Islam"

London, 1979, P 137

(43) Sakho (M. D.): La lutterature...op. cit. P. 30

(٤٣) ساغو

(44) Hiskett (M.) : The development...op. cit. P.50

(٤٤) هيسكت

(45) Ibid, P. 52

(٤٥) نفسه

تقاليد الزواج البيطانية : مشروع قراءة

يسلم ولد حمدان
تسم اللغة العربية

١ - اعتبارات منهجية

١.١. الموضوع الشعبي والبحث الجاد

تشكل الثقافة الشعبية البيطانية مجالا خصبا لتحقيقات طريفة باستطاعة ومن واجب العلوم الإنسانية انجازها. ورغم الغنى الذي يطبع هذه الثقافة ، أشكالا ومضامين إلا أنها ما تزال في مجموعها ، موضوعا بكرا لم يحظ إلا بالقليل جدا من عناية الدارسين الموريتانيين ، وهكذا يبدو كما لو أن البحث الوطني قد نظر إلى الموضوع الشعبي رمته من خلال ذات الإطار التصوري -الايديولوجي الذي قيده هو في مرحلة انطلاقه (١)

إن هذه الملاحظة لا تتجاهل الجهود القليلة التي استقطبتها -في العقد الحالي- بعض قطاعات الثقافة الشعبية ، ولا الكثير من الإهتمام التقليدي الذي ما فتئ البيطان يولونه لقطاعات أخرى. إلا أنه من الواضح أن «الرأي العام» الثقافي قد فشل في رفع الثقافة الشعبية إلى مرتبة الموضوع الجاد وانعكس ذلك حتى على مؤسسات البحث العلمي التي أعلنت عزمها على الاشتغال بالثقافة الشعبية.

وإذا نظرنا ، ضمن هذه الحدود ، إلى الجهود القليلة التي كرست حتى الآن ، في الإطار الأكاديمي ، لموضوعات شعبية ، وجدنا أن أشكال التعبير اللفظية قد استأثرت بها جميعا ، على حين أهملت سائر الممارسات الدالة الأخرى. ويعني هذا ببساطة أن الأشكال «الأدبية» وحدها قد استقطبت ، إذن ، نوعي الإهتمام : التقليدي والحديث جميعا (٢)

والحال أن هذا الاختلال هو إحدى النتائج المترتبة على حالة التبعثر وانعدام الاتساق التي تطبع مظاهر الإهتمام القليلة بالتراث الشعبي ، ففي غياب الإشكالية العامة والأداة المنهجية المرنة تصبح المشاغل الأثنو-فيلولوجية غاية ما يمكن توخيه. من هنا يمكن للعناية بالأشكال الشعبية غير اللفظية المحض أن تكون ذات أهمية نظرية ومنهجية فيما يتعلق باستكشاف حدود الموضوع الشعبي ومواجهة متطلبات المقاربة العلمية لظواهره.

بيد أن هذه الفرضية ، على وضوحها حدسا ، لن تكون واردة إلا في حدود إتاحتها لمقترحات أكثر نوعية بخصوص الموضوع الذي يشغلنا.

ولذا فإننا نتقدم ، تغذية لنقاش الموضوع الشعبي والفرضيات
الضرورية لفقهه ، بمادة تمرين قراءة لحالة ملموسة ، وقد اخترنا - لهذا
الغرض - حالة "مثالية" تنتمي دلاليا إلى نظام مختلط ، وهذه الحالة
هي التقاليد المتعلقة بالزواج.
٢-١ المشكل وإطار القراءة

يمكن تقريب الإشكال الذي تطرحه مقارنة تقاليد الزواج البيطانية من
خلال المفارقة التالية : في مجتمع إسلامي متدين ، الدين ظاهر الحضور
في تاريخه القريب ، تبدو تقاليد الزواج المرعية على درجة من
الخصوصية يتعذر تفهم أبعادها انطلاقا من الإطار الإسلامي القانوني.
وليسست هذه السمة وليدة عوامل الثقافة الحديثة ، بل إنها تشكل
إحدى السمات البارزة في تاريخ المنطقة الاجتماعي ؛ فقبل صاحب
الوسيط ، وفي زمنه ، كانت تقاليد الزواج البيطانية ، ما عدا العقد
الشرعي والمهر ، «كلها مخالفة للسنة ، سواء في ذلك الزوايا أهل العلم
وحسان أهل الجهل» (٣)

والواقع أن هذه الظاهرة - المفارقة تفري بخيق أولي ، فهي إذ تبين
وجود ما لا ينسجم من الممارسات ، في تقاليد الزواج البيطانية ، مع
القوانين بله التقوى الإسلامية ، إنما تقوم بتقطيع مفهومي ،
للموضوع الشعبي رمته إلى مكنونين متقابلين : مطابق وخارج بالنظر
إلى المعيار الإسلامي. ويبدو أن هذا التقابل الثنائي ممكن الاستلزام
فرضية عمل لاستكشاف مختلف حقول الثقافة الشعبية ، إذ أنه يتيح
للمقاربة رصد أشكال الحوار والتعايش بين عناصر المعنى داخل سجلات
الثقافة الشعبية.

ورغم ملاءمة الخطاب الاثنولوجي عادة لوصف عناصر الثقافات
الشعبية - فنحن مدينون له بالكثير من مواد العمل ومقترحات النظر
- إلا أن هذا الخطاب الوضعي يبدو ، في غياب مقتضياته الوصفية ،
قاصرا عن إعادة بناء المضمنات الثقافية الكامنة وراء الممارسة ، وهي
المضمنات التي تهتم بها القراءة في الحالة الراهنة ، وتفترض أنها
تتمظهر شعائريا واحتفاليا عبر تقاليد الزواج البيطانية. إن تصنيف
الأنماط وربطها بالفئات السلافية وبأحياء انتشار جغرافية محددة لهو
أمر هام دون شك. وأهم من برنامج اثنوغرافي أساسي كهذا اقتراح

نماذج صناعية وابنية صورية للعقل انطلاقاً من تحليل التقاليد. على أن التحاليل الوصفية التاريخية وكذا المشاريع الطموحة للانثروبولوجيا البنيوية لم يثن بعد أوانها بالنسبة إلى ثقافتنا الشعبية التي ما زال انغماسنا فيها يشغلنا عن التفكير فيها.

والحال أن هذا الاستبعاد لا يعفينا من مواجهة مشكل إطار القراءة. ولقد بينت المكتسبات الابيستيمولوجية عبث أي محاولة لا تنطلق من إطار محدد المعالم. فإذا تقرر هذا كان علينا أن نحدد - إضافة إلى موضوع القراءة المباشر - وجهة النظر التي نرى من خلالها إلى الثقافة الشعبية وإلى تقاليد الزواج بوجه خاص.

أما تصور الموضوع الشعبي الذي يخلف هذه المحاولة فنرجو أن يتضح شيئاً خلال العرض، ولن نعرض له هنا عرضاً مستقلاً على أية حال. أما بخصوص تصور تقاليد الزواج ذاتها فإننا سنكتفي بالبيان الموجز التالي - مراهنين على نتائج القراءة

يقترح Pierre Bourdieu «تصور شعائرية الزواج لا بوصفها مجرد مجموعة من الأفعال الرمزية التي تدل باختلافها ضمن نسق من الاختلافات فحسب (وهي كذلك أيضاً) بل باعتبارها استراتيجية اجتماعية محددة بوضعها ضمن نسق من الاستراتيجيات الموجهة نحو تحقيق الحد الأعلى من الربح المادي والرمزي» (٤)

وإذا صرفنا النظر عن مشغل بورديه النقدي (دحض النموذج البنيوي لصالح إناسة اجتماعية مادية) تجلّى لنا من خلال هذا المقتبس إمكان النظر إلى تقاليد الزواج من إحدى وجهات نظر ثلاث على الأقل. فهناك أولاً وجهة النظر الدلائلية البنيوية التي ينتقدها بورديه والتي تختزل الشعائرية الاجتماعية في بعدها الرمزي الخالص وتجعل وكدها مجرد استنباط «نسق الاختلاف» باعتباره الشرط القبلي للإدلال. وبالمقابل، فهناك وجهة النظر السوسيولوجية ومناطها تنزيل شعائرية الزواج في إطار نسق الاستراتيجيات الاجتماعية الممكنة في شرط الوجود المخصوص. ويترتب على هذا أن دلالة الشعائرية وقف على المقصدية الاجتماعية هنا والان وليست رهينة جهاز دلائلي قبلي. ولا يقتضي مفهوم «الاستراتيجية الاجتماعية» في التصور السوسيولوجي الإحالة على نزعة وظيفية، إذ أن الإطار النظري الذي يخلف هذا التصور عند بورديه أوثق صلة بالتطبيقات الاقتصادية لنظرية اللعب منه بأي

مذهب وظيفي. على أن بورديه ، رغم معارضته لطروحات البنيوية ، يعترف بإمكانية التأليف بين التصور الدلائلي والتصور السوسيولوجي لتقاليد الزواج ، (العبارة بين قوسين في المقتبس السابق) ، وهذه هي وجهة النظر الثالثة التي سار عليها بورديه نفسه عمليا في أبحاثه ، إذ درج في «الحس العملي» مثلا على المراوحة بين التحليل الدلائلي والطرق السوسيولوجي في إطار إشكالية عامة نقدية بقدر ما هي مادية.

وليس في نيتنا ولا بمقدورنا الأخذ بإشكالية بورديه ولا محاولة تطبيق جهازه التحليلي الفني ، بل إننا لنعتذر عما في هذه الإشارة المقتضية إلى أعمال الرجل من الادعاء. ومع ذلك فنحن نرجو أن يكون بوسع القراءة المقترحة لتقاليد الزواج البيطانية أن تتخذ من أفكار العالم الفذ إحدى العلامات التي لئن عجزت عن أن تضيء بها موضوعها إضاءة كاشفة ، فلا أقل من أن تلحظها من بعيد فتتهدي بها وهي ترتاد مجاهل سبيل تنكبه الرواد. إلا أن الاهتداء بأفكار بورديه ، وإن على هذا النحو المحدود ، يقتضي منا المجازفة بتعديل تصوره لشعائرية الزواج تعديلا يلائم منظور القراءة.

إن بورديه يتحدث عن زواج أشخاص ويعتبر الاحتفالية والشعائر جزءا من استراتيجية اجتماعية هدفها الربح المادي والرمزي كما تقدم. أما نحن فنود الاشتغال بالاحتفالية بصرف النظر مؤقتا عن الأشخاص وفي ضوء المفارقة التي سجلها صاحب الوسيط. ولذا نقترح معالجة الاحتفالية ذاتها بوصفها «حالة زواج» بين عناصر ثقافية مختلفة. وفيما عدا هذا التعديل البسيط فسنحتفظ بتصوير بورديه مستلهمين مفهوم الربح الرمزي بوجه خاص. ونبادر إلى القول إن هذا التعديل - رغم غرابته الظاهرية - لا يثير أي مشكل تصوري إذا وضعنا في الاعتبار البعد الزمني لعناصر الاحتفالية.

تبقى مدونة القراءة. والحق أن المرء يلاحظ وجود تباينات مهمة على مستوى احتفالية الزواج البيطانية. ولا شك أن هذا الوضع يطرح مشكلا ، إذ أنه يثير التساؤل حول أساس اختيار "الحفلة المثالية" وحول تبرير تعميم نتائج القراءة طالما أن "المدونة" المنطلق منها لا بد أن تكون ضربا مخصوصا من ضروب تحقق الاحتفالية محددًا زمانًا ومكانًا وشروط حياة. فما العمل إذن ؟

هنالك حلان لهذا المشكل : الحل البنيوي والحل السوسيولوجي. أما الحل

البنوي فيعتبر التغيرات الملاحظة بدائل أدائية تؤول في النهاية إلى نموذج أو نمط صوري ومن ثم ينبغي استنباط النموذج انطلاقاً من تحليل البدائل وإضاءة البدائل من خلال ربطها بالنموذج (٥). إلا أن بيير بورديه ، وهذا هو الحل السوسيولوجي ، قد بين أن التغيرات التي يعتبرها البنيويون بدائل ، تطابق في واقع الحال تغيرات في العلاقات النسبية والاقتصادية والاجتماعية بين الزوجين ، ومن ثم في الدلالة والوظيفة الاجتماعيتين للارتباطات التي تتركسها الشعائر. وقد استدل بورديه على هذه المطابقة وما يترتب عليها دلالياً ووظيفياً ، بملاحظة اختلاف مدى انتشار وحجم الشعائر في حالة زواج العائلات التي تنتمي إلى قبائل مختلفة وحالة زواج الأقارب. وإذن «فلا نستطيع تقديم علاج كاف لها [شعائر الزواج - ي. ح.] إلا بشرط أن نأخذ في الاعتبار إضافة إلى العلاقات النسبية المحض بين الأزواج (التي يمكن أن تخضع هي نفسها لتحريفات استراتجية) ، مجموعة من المعلومات حول المجموعات التي يوحدتها الزواج ، مثل وضعها النسبي ضمن الجماعة ، وتاريخ تبادلاتها الماضية وحصيلة هذه الصفقات في اللحظة المعنية ، وحول الأزواج أنفسهم (سنتهم زيجاتهم السابقة ، ومظهرهم البدني ... إلخ) ، وحول تاريخ المفاوضات التي قادت إلى هذا الاتحاد والتبادلات التي وقعت بموجبها .. إلخ» ، وباختصار حول «الاستعمالات الاجتماعية للقراءة» (٦)

ومن الواضح أن هذين الحلين «المؤسسين» لا يلائمان حاجات وحدود القراءة المقترحة ، وإن أمكن الإهتمام بهما معاً. أما الحل السوسيولوجي ، فيتعذر الأخذ به نظراً لمستلزماته على صعيد المعطيات ونظراً - وهو الأهم - للتعديل السابق المدخل على تصور صاحبه. وينطبق نفس الشيء على الحل البنيوي إذا صرفنا النظر عن كمية المعلومات التي يحتاج إليها الحل السوسيولوجي. ذلك أن حدود القراءة الكمية والكيفية تجعلها عاجزة عن النهوض بتحليل البدائل وفي غير حاجة إلى السعي لاستنباط نموذج صوري.

لا معدى إذن عن التماس حل إجرائي محض. وبما أن ما يهمنا هو الاحتفالية الحاضرة في كل حفل ، وليس مجرد الحفل ، فإننا نقترح اعتبار أي حفلة زواج بيظانية سواء في زمن صاحب الوسيط أو في يومنا هذا - مادة صالحة لمقاربة جوهر تقاليد الزواج البيظانية من المنظور الذي تعتمده القراءة. ولا بد هنا من التشديد على وظيفة

المركب «أي حفلة زواج» في إطار الاختزال الضروري لاتساق القراءة. إننا لن نحاول حصر البدائل ولا التدقيق في وصف تفاصيل الحفلة - كما يقتضي التحليل البنيوي - بل سنكتفي بابرار ما نراه واردا من السمات في تخصيص الاحتفالية ووظائفها ، معتمدين لجزئيا على معرفة القارئ للتفاصيل ، كما أننا لن نحاول ضبط «نسق الاستراتيجيات» الذي تنزل في إطاره الاستراتيجيتان اللتان تخترقان تقاليد الزواج البيطانية وفقا للتصنيف الثنائي الذي أغرت به ملاحظة صاحب الوسيط ، وهكذا نضطر للإخلال بمقتضيات التحليل السوسيولوجي أيضا.

والواقع أن هذا التحديد الاجرائي "لمدونة" القراءة يلغي جزئيا وجهة النظر الزمانية لصالح وجهة النظر الآنية. ويجب أن نقبل تغليب الآنية عن طيب خاطر ، إذ ليست هنالك معلومات متاحة عن تطور تقاليد الزواج البيطانية عبر التاريخ. على أن تغليب الآنية لن يتم هنا إلا على التقريب ، إذ أن الأخذ بالآنية في حرفيتها سيقتضي من القراءة النهوض بتحليل البدائل لاستنباط بنية الاحتفالية وهكذا تضطر القراءة لاعتماد آنية لا زمنية ، باعتبارها أكثر ملاءمة لحدود القراءة ولما قد ترومه من إعادة بناء ماض حاضر في الاحتفالية.

وبما أن المرمى الأساس لهذه المحاولة لا يعدو إثارة قضايا للنقاش فإننا نرجو أن تعامل عامل الأحكام التي قد نصدرها متسرعين والفرضيات التي قد نضعها متعسفين على أنها تساؤلات مصوغة بطريقة يعوزها الحذق واللباقة. على أننا لن نجبن عن الدفاع عن التصور العام الذي يخلف هذه المحاولة باعتباره تصورا محتملا وواردا في سياق البحث عن اشكالية عامة للثقافة الشعبية. ورغم أننا سنصرح فيما يلي بأسئلة القراءة وبالمزيد من مصادر الاستلهام ، فإننا نؤكد منذ الآن على المنظور الدلائلي غير المذهبي في الإطار العام المركب المرسوم أعلاه. ومن شأن هذا القرار أن ينزل محاولتنا في المنظور الذي لا يحفل بالاشكال والوظائف إلا في حدود استثمارها الاستراتيجي.

٢ - عناصر الاحتفالية

البداية القانونية لحفلة زواج بيطانية بداية مزدوجة : بداية رسمية وبداية فعلية. وتتزامن البدايتان إعدادا غير أنهما تتعاقبان انجازا ولا تتصلان فضاء. فبعد استكمال الاعداد العام ، اتصالات وتوفير مستلزمات ، يعطي الكلام للدال الإسلامي (٧) - بادئ بدء - من خلال

"العقد" الذي ينزل فيه ممثلو المؤسسة الدينية العلاقة (؟) في إطار شرعي ، بينما يقف الجسم الاجتماعي - في الأثناء - منتظرا الإشارة «الفاحة» للانطلاق في طقس اتصال حميم متشنج : الكرنفال. ويعلن مارد الاحتفالية عن نفسه لا من خلال الكلام - الفعل الصاخب فحسب ، وإنما عبر إلغاء مفاجئ لنظام القيم السائد قبل العقد الشرعي ولا يعود النظام الملغي» إلى ممارسة الحضور والفعل إلا بعد انصرام المدة المعترف بها لمهرجان التقاليد البهيج (الأسبوع).

على أن مهرجان التقاليد يخضع لمتفصلات مقننة ، إذ تتابع مراحل الحفلة فور اعلان العقد على ايقاع محدد سلفا ، ويتم فصل الجسم الاجتماعي نفسه وفقا لأدوار نمطية طويلة المهرجان. ويستهل مهرجان التقاليد الصاخب بشروع الشرائح الاجتماعية في الاضطلاع بالأدوار المنوطة بها ، حسب مواقعها على الخريطة الاجتماعية : الحرفيون يزينون العروس ويحيون الحفل والخدم يؤدون واجبات الخدمة ، والعازبات النبيلات تتعرضن للخطاب ، والأحلاف تنعقد ، وأهل الورع ينكرون أو ينسحبون ...

وما إن يفرغ من الدور الاستهلاكي في مظهره الديني (العقد الشرعي) والتقليدي (تزيين العروس وانعاش الاحتفال) حتى يصار إلى نقل خطر للعروس إلى مكان الاحتفال ، على أن عملية النقل هذه إنما تتم ليلا (المروح). ويحاط "المروح" بجوشعائري يتداخل فيه الابتهاج مع التوتر ، إذ يسار بالعريس في موكب حاشد ، هو للتشجيع وللتهديد معا ، وتتناشد الأغاني الشعبية وتتعالى الزغاريد على ايقاع الطبول والآلات الموسيقية ، حتى إذا وصل الموكب إلى مكان الاحتفال. استقبلته حشود المستقبلين في جو ملحمي كرنفالي صارخ.

ويبدو الجو الملحمي الكرنفالي الذي يخلقه تضافر هذه الممارسات الدالة بمثابة تعبير كئاني يمهد للمرحلة البطولية في الاحتفال أو يستعيد لها معلقا على نتائجها. ويمتاز "المروح" إلى هذا ، بتحرر طاغ يطبع السلوك اللفظي خاصة ويومئ إلى أطوار شبقية لاحقة. أما المرحلة البطولية فمناطها (محاولة) اختطاف العروس أو الحيلولة دون اختطافها. والحق أن شعيرة الاختطاف تطرح كمكون احتفالي موجود بالقوة منذ بداية الاحتفال ، غير أنها قد تتقدم ، فعلا ، «المروح» وقد تتلوه ؛ وقد لاتحدث بالمرّة ، فتحالفات «الأعصار» إنما تعقد أصلا استعدادا لمعركة الاختطاف أو منع الاختطاف (٨) وتقضي التقاليد المرعية أن يسعى حلف العروس بزعامه صديقاتها

إلى اختطافها وإخفائها إمامين مرحلة التزيين ومرحلة المروح (الراحة المخصصة للعروس) أو أثناء المروح نفسه أو بعده ، ولهذا يشدد حلف العريس الحراسة طوال هذه اللحظات الحرجة. وفي حالة نجاح حلف العروس يكون على العريس دفع ثمن باهظ لافتداء عروسه (العادة) ، إن فشل حلفه في العثور على الرهينة وتحريرها بالقوة في الوقت المناسب (٩). وتشكل شعيرة الاختطاف امتحانا لمقدرة العريس على حماية امرأته ، إذ أنها تقدم كإعلان من جانب حلف العروس - بوصفهم ممثلين للجماعة على قدم المساواة مع الآخرين - عن عدم تهافتهم على «الصفقة» مالم يثبت العريس جدارته للجماعة الاجتماعية رمتها.

فإذا انتهت هذه المرحلة القلقة في الاحتفال ، سواء بالحيولة دون الاختطاف أو بدفع ثمنه - خفت حدة التوتر شيئا ، وأمن العريس نسبيا ، على عروسه غائلة الاختطاف - ولكن العريس نفسه يصبح مستهدفا بطريقة مباشرة من خلال عنف لفظي ساخر مفرق في البذاءة (موضوع هجاء العريس). ويتداخل الموضوع الهجائي مع الموضوع الجنسي ، فيتعرى الجسم الاجتماعي بكيته ، ومن ثم يظل التوتر قائما وإن اتخذ صورة جديدة. ولا يغيب موضوع الاختطاف كليا ، وإنما يظل ماثلا في الأفق بيد أن خطره يحول - بطريقه المجاز المرسل - فيستبدل بالعروس حليها (١٠).

وتحدد هندسة الأدوار النمطية القائمة على التراتبية الاجتماعية الشخص المناسب للقيام بتهديد بديل العروس ، وهكذا تستغل مولاة أو خادم غفلة - تغافل الرقيب فتستولي على بعض حلي العروس ، وتعلن دورها بالزغاريد والتلويع بالحلي صارخة : «حوصة لعروس». ويتدخل حلف العريس فيستعيد بديل العروس مقابل مبلغ من المال. وغالبا ما تكون «الخاطفة» أمة طاعنة في السن على أن «الحوصة» يمكن أن تقوم بها أية امرأة من نساء الطبقات الدنيا ، مع أن «الفدية» تتناسب عادة مع سن الخاطفة ومرتبها الاجتماعية.

وتقضي التقاليد بتقديم «العادة» نقدا أو عينا لجميع الذين اشتركوا في الاحتفال من أبناء الطبقات الدنيا ، سواء كانوا فنانين أو خدما أو مهرجين. ويميل سكان المدن - وفقا لمبدأ التراكم - إلى المبالغة في قيمة العادة ، وإلى تقليص عدد المستفيدين منها ، أما «الخاطفات» فقد أخذن يختفين في المدن ولم يعد العرسان يخشون شيئا على حلي نساءهن (١١) وعلى مستوى المتن الاحتفالي ، يبدو الحدث منتهيا منذ تحقق مقطوعات "المروح" الذي يقع غالبا بعد العقد بيوم أو يومين (إذا

استثنينا حالة " لملك " الذي يقتزن - لأسباب لاعلاقة لها بالموضوع- بتأجيل "دخول لخطير" ومع ذلك يستمر الاحتفال -إلا أن يوقف لأسباب أخرى - ، إلى نهاية الأسبوع القانوني ، بفضل بعض العناصر التكرارية الحرة في الحفل ، ومن أهمها الاحتفال الفني والولائم وشعيرة الاختطاف التي تفتح باستمرار لتكرار مقطوعات منع الاختطاف أو البحث عن المخطوف واستعادته بالقوة أو بالقديّة ، وهكذا تتاح الفرصة لاستعادة اشمل للتقاليد من خلال تأسيس زمن دائري يقابل الزمن الخطي ما بين "العقد" و "المروح".

والواقع أن الاحتفالية تسلم نفسها لموضوع التهريج والبذاءة منذ اللحظة الحرجة والمحمية التي يقع فيها "المروح" ومن هنا فإن المراحل التي تنزل في إطار ما سميناه بالزمن الدائري هي التي يتجلى فيها المظهر الكرنفالي لتقاليد الزواج البيظانية ، إذ أن السلوك اللاعب ، المهرج ، الساخر طوال هذه المرحلة ، لا يخضع - في غياب نظام القيم الجادة - إلا لمنطق الحلم والشهوة والازدواج (١٢)

ولا ريب أن المجتمع الشعبي ينيط باحتفالية الزواج الملخصة أعلاه ، وظائف أساسية لعل أظهرها - في هذا السياق - تأكيد أبعاده الحيوية وإطلاق مكبوتاته ومن الواضح مثلا أن الحذق الذي يمتاز به شعراء البذاءة في مجال فضح الحياء الكاذب ليس عبثا فرديا ، فثمة أشعار وأغان متوارثة تستعاد في احتفالات الزواج ، وهي أشعار وأغان لا تنقضها المؤسسة رغم ما فيها من صراحة جارحة.

٣ - الاحتفالية بين المطابقة والخروج

ليس للعرض التلخيصي السابق أي ادعاء وصفي ، ومع ذلك فهو لا يسهم إلا جزئيا بتوقيع الاتجاه الذي سيأخذه التحليل المقترح فيما يلي. لابد لنا إذن - بعد التصريح بأسئلة القراءة المباشرة - من إعادة التذكير بمبادئ التحليل وفرضياته. أما أسئلة القراءة فيمكن تلخيصها في السؤالين التاليين : ما هي الدلالات الرئيسية الكامنة وراء تقاليد الزواج البيظانية كما تعكسها عناصر الاحتفالية الملخصة أعلاه ؟ وما هي الوظائف الرئيسية التي تؤديها هذه الدلالات في سياق الثقافة الشعبية ؟ وأما مبادئ التحليل وفرضياته فسنبشّرها من ملاحظة صاحب الوسيط ومن تصور (Pierre Bourdieu) المعدل وأخيرا من مبدأ الحوارية الباختيني كما تطبقه (Julia Kristeva) على الخطاب الكرنفالي باعتباره نموذجا للممارسات الدالة (١٣)

١.٣ البنية الدلالية المزدوجة

تفرض المفارقة التي سجلها صاحب الوسيط نفسها على المرء لدى التفكير في دلالة التقاليد الشعبية البيطانية المتعلقة بالزواج. وإذا أنعمنا النظر في الصورة التقريبية التي رسمناها لاحتفالية الزواج البيطاني (في الفقرة ٢) ، في ضوء هذه المفارقة ، برز لنا فوراً - على صعيد الشكل - مكونان في وضع تصالح مثالي ، وهما المكون الإسلامي القانوني ممثلاً في العقد الشرعي ومستتبعاته ، والمكون التقليدي ممثلاً في سائر الاحتفالية. ولاشك أن الحوار بين هذين المكونين هو الذي يحدد البنية الدلالية لتقاليد الزواج رمتها ، ومن ثم فينبغي أن نحذر الوقوع ضحية عبارة «التصالح المثالي» المخصصة لعلاقة المكونين أعلاه والتي يمكن أن لا تستبعد الانسجام الآجامد ، ذلك أن "التصالح" الذي نلاحظه يشكل في الواقع تناقضاً مسكوتاً عنه بقدر ما يمثل - من منظور المجتمع البيطاني - توازناً مرغوباً أيديولوجياً بالنظر إلى إمكانيات القوى الاجتماعية التي تتكفل بالمكونين على الساحة الثقافية ، ولهذا ساء لنا أن ننسب "التصالح" المعني إلى "المثالية" فالمستوى الراهن لتطور الصراع الضمني بين عنصري هذه البنية المزدوجة هو الذي ندين له بالشكل المعروف لتقاليد الزواج البيطانية. ويمكننا أن نتوقع تغير شكل الاحتفالية - وقد أخذت عناصر منها تختفي بفعل التحولات الاجتماعية - تبعاً للمسارات التي نفترضها لحركة المجتمع وتطره الثقافي والمادي في المستقبل.

على أن العلاقة بين عنصري بنية التقاليد ينبغي أن تكون محددة جداً في كل وقت رغم إمكانية التغير. وربما أمكن ، في الوقت الراهن ، تشخيص العلاقة القائمة بين الإسلامي والتقليدي في تقاليد الزواج البيطانية (١٤) باتسعمال استعارة الصورة والاطار المزدوجة. إن الاطار يحتضن الصورة بقدر ما يقيدھا ويملي عليها انتظامه الخاص. ولكن الصورة بالمقابل ، تحدد للاطار جزءاً جوهرياً من محتواه وإن تكيفت مع انغلاقه.

ولاريب أن الاطار العام الذي تتنزل فيه تقاليد الزواج البيطانية إطار إسلامي إلا أن غالبية العناصر الشكلية والمضمونية لهذه التقاليد تطفئ عليها روح مضادة لروح الاسلام القانوني مما يجعلها تنتمي لسجل ثقافي غير إسلامي. وإن المتأمل احتفالية الزواج البيطانية لخليق باكتشاف نظامين رمزيين متعارضين تقابلهما على صعيد الشكل عناصر متميزة سواء في المستوى البنيوي الشامل أو في المستوى

البنويي المجهري. ولا تعني هذه الملاحظة انبثات الصلة - كما يحلو لنا أن نكرر - بين نظامي المعنى ، فازدواج البنية الدلالية للاحتفالية يوفر إمكانية غير محدودة لشتى ضروب التداخل والتفاعل بين دلالات النظامين إذ أن العنصر الواحد الذي يستخرجه التحليل يمكن استثماره من منظور النظامين لانتاج دلالات وللاضطلاع بوظائف متعارضة.

٢.٣- وضع الصدارة ووظيفة الاحتواء

إذا بدأنا بمساءلة النظام الإسلامي ، لاحظنا أن العناصر الشكلية المندرجة في إطاره تلعب ، أساسا ، وظيفة التمهيد الرسمي للاحتفالية (١٥). فالاحتفالية تبدأ إجباريا بالعقد الذي يكرس العلاقة دينيا واقتصاديا. لكن الخطاب الديني يقصى وشيكا فور تحقق الصيغ الانجازية المعبرة عنه ، ويفسح المجال لبروز فعاليات النظام المضاد (كما ذكرنا في الفقرة ٢). ويعني هذا أن الانقطاع على صعيد الدال الإسلامي يعوض باتصال كامل في مستوى الدال المناظر. وباستثناء بعض مظاهر التداخل التي يمكن إغفالها في طور الاستعداد ، فإن العلاقة الظاهرة بين عناصر تعبير النظامين لاتعدو التجاور على محور التسلسل. ويشكل التجاور الخطي قرينة بنيوية على الاستقلال النسبي لنظامي المعنى ، إذ تتابع عناصرهما الشكلية دون أن تتآلف ، وذلك هو مضمون وحدود ما سميناه «التصالح المثالي». الذي يعني إذن مجرد الاتصال في الحيز دون الاتحاد في الهوية.

وإذ نفكر في الأمر من وجهة نظر تاريخية - كما تغري بذلك زمنية التتابع - نلاحظ أنه يؤول إلى قلب للأدوار. فما هو سابق زمنيا يغدو لاحقا موضوعيا. وصورة ذلك أن المكون الإسلامي يستقل بالدور التمهيدي ، بينما يستقل المكون المضاد بسائر الاحتفال. وقد نفترض أن الصدارة هي بمثابة إجراء موازن لطغيان الدال التقليدي على سائر الاحتفالية.

إن كون صدارة الدال الإسلامي ضرورية من الناحية الواقعية أمر لا يعنيننا الآن ، فضلا عن أنه لا يستلزم أي شئ فيما يتعلق بدلالة الصدارة (١٦). فما يهمنا هو الدلالات والوظائف التي تنبني على الأوضاع الضرورية أو غير الضرورية. ومن هنا يكون لوضع الصدارة أهمية مركزية فيما يتعلق برصد الحوار - الصراع القائم داخل تقاليد الزواج البيطانية ، بين نظامي المعنى اللذين يطبعانها بالازدواج. والحق أن حوار - صراع نظامي المعنى المعنيين يؤسس لعبة منظورية في غاية

التعقيد ، إذ يمكننا أن نتصور عدة نقاط تتقاطع فيها دلالات النظامين .
إلا أن هذا التعدد - وإن جعل المعنى غير قابل للاختزال - لا يمنعنا من
التفكير في صدارة المكون الإسلامي من وجهتي نظر على الأقل :
المطابقة والخروج .

١.٢.٣ الصدارة باعتبار المطابقة .

من المنظور الرسمي الذي يؤطر الخطاب الديني تبدو صدارة المكون
الإسلامي هنا بمثابة اجتثاث للتقاليد وحلول محلها . فالخطاب الإسلامي
يقدم نفسه ، من خلال صدارته بصفته «الأصل» المفهومي لا التاريخي ،
ومن ثم فهو سابق ابستمولوجيا رغم أنه «لاحق» تاريخيا . وتشكل
هاتان السمتان المتعارضتان - بمقياس الواقع - فعل احتواء ايديولوجي .
فمن الناحية الايديولوجية يريد الخطاب الإسلامي «افتتاح» نص
التقاليد ، كما أنه "يخلق" هذا النص من الوجهة التاريخية . وعلى هذا
يكون الخطاب الديني ببساطة السابق واللاحق ، الأول والآخر . وغني عن
البيان أن «أدعاء» الأصالة على هذا النحو يضعنا ، وجها لوجه ، أمام
النواة المركزية لنظام المعنى الديني ، أعني مفهوم الألوهية .

إن التطابق مع المنطق الكرونولوجي كان سيقضي من المكون الإسلامي
التضحية بأبرز خصائص الخطاب الديني . فالنزوع الأصولي يستلزم إلى
اللا زمنية القطيعة مع المضمون التاريخي . ولأن الخطاب الديني
مؤسس على مفهومي الشرعية والألوهية فإن العودة إلى الأصول ، إلى
البداية ، هي المضمون الوحيد الذي لا يستطيع التنازل عنه . وبهذا
الاعتبار لا يعود «انتقال» المكون الإسلامي من النهاية - كما يقتضي
المنطق الكرونولوجي - إلى البداية - كما يريد هو لنفسه - مجرد
إقصاء للخصم ، بقدر ما يصبح تحقيقا كاملا لهوية الخطاب الديني نفسه
بوصفه تعاليا على التاريخ .

وإذا تصورنا «أدعاء» الصدارة الابستمولوجية في حدود الربح
والخسارة ، ظهر لنا بمثابة «تنمية» قصوى لرأس مال الخطاب الإسلامي
الرمزي على حساب التقاليد . وهكذا يؤول «الاجتثاث» - مناط وظيفة
الاحتواء - إلى الإفلاس على صعيد رأس مال التقاليد الرمزي . وينهض
نظام المعنى الإسلامي ، على صعيد القيم ، بانتاج ثنائية الأصالة
والزيف ويطرح الزيف بوصفه جوهر التقاليد على اعتبار أنها تفتقر
إلى الضمانة الأصولية المؤسسة . إلا أن الإذلال الرمزي للتقاليد يمكن أن
يكون قناعا يخفي موازين القوى الفعلية .

صدارة المكون الإسلامي على مستوى المتن الاحتفالي ، تشكل - من وجه

آخر- تصريحاً احتفالياً بالاطار العام المقبول في المجتمع الإسلامي البيطاني. فالمكون التقليدي كان يكون مخرباً صراحة لو لم يتكفل به ويحتويه الخطاب الإسلامي من خلال التمهيد له و«تقديمه» إلى الجمهور الثقافي ، ذلك أن وجود العناصر التقليدية مستقلة كلياً عن الدال الديني يعني ببساطة الرفض التام لنظام المعنى الإسلامي وهو ما لا سبيل إليه في مجتمع إسلامي ولو إلى أقصى الحدود شكلية. (١٧)

وإذا اعتبرنا أن الاحتواء الأيديولوجي هو الوظيفة الأولى للخطاب الإسلامي في إطار احتفالية الزواج البيطانية ، تبين لنا كيف أن الدور التمهيدي هو الحد الأدنى الذي يمكن للمؤسسة الدينية القبول به. بيد أن وظيفة الاحتواء المنوطة بالخطاب الإسلامي «الثوري» موجهة ببداية نحو تحصيل الحد الأعلى من الربح الرمزي (النفوذ الثقافي) لا إلى مجرد الاكتفاء بالحد الأدنى. من هنا يسوغ اعتبار اكتفاء المؤسسة الدينية بمجرد دور رسمي تمهيدي في الاحتفالية موقفاً تنازلياً ، يعكس علاقات القوى الراهنة بين الإسلامي والتقليدي داخل بنية الثقافة الشعبية العامة. فالتساهل يغدو حتمياً في المواقف غير الملائمة للتشدد بوجه عام.

والواقع أن «التساهل» وصف مناسب لموقف رموز السلطة الدينية -الاجتماعية إزاء «فوضى» التقاليد. على أن هذه الملاحظة لا تنطبق على النوايا وإنما تسجل الظاهر ، ولربما أخفى التساهل نزعة متشددة. ويمكن توضيح العلاقة بين «ظاهر» و«باطن» موقف المؤسسة الدينية من التقاليد بالإشارة إلى بعد آخر من أبعاد الخطاب الديني. إن «تساهل» المؤسسة الدينية لا تمليه علاقات القوى الراهنة بين الإسلامي والتقليدي في الثقافة الشعبية فحسب ، وإنما يستند كذلك - وربما بدرجة لم تعط قط حظاً من العناية - إلى نظام مرجعي إسلامي مقنن تاريخياً ، «فترات السلف» يقدم ترسانة هائلة ، جاهزة للاستعمال من الحجج والتبريرات ومن ثم فإن أكبر درجات التساهل لا تعود تنازلاً بقدر ما تصبح استراتيجية موظفة أيديولوجياً وبيداغوجياً ، مما يضيف على الخطاب الديني ديناميكية ظاهرة في المجال الثقافي -الاجتماعي. ويمثل المضمون الإيجابي للبيداغوجيا الإسلامية القائمة على مقولة «تأليف القلوب» البعد الديناميكي للوظيفة الدينية ضمن الممارسة الثقافية. وبما أن القطيعة التامة مع الممارسات التقليدية المقيدة للحضور الإسلامي في الثقافة الشعبية مستحيلة دون انقلاب ثقافي - اجتماعي جذري ، فقد جعل المشروع الثقافي الإسلامي تحويل تلك الممارسات همه

المركزي ، إلا أن هذا التحويل يتطلب قوة اجتماعية غير قائمة ومن ثم لزوم الاعتدال.

حقا ، أن الخطاب الديني لا يخفي الغاية البعيدة لمشروعه ، ولكنه يرضى ، عمليا ، بالتعايش مع التقاليد. وليس في هذا الموقف تناقض ما من منظور المنطق الذي يخلف الخطاب الديني ، فقد رأينا رفضه للتاريخ. ومن أجل تحويل الممارسة المضادة تكتفي المؤسسة الدينية بتقرير «الأصول» علنا ، و«بالتعايش السلمي» ظاهرا ، على أن تدور المعركة بين الأصول والتقاليد سرا ، داخل الممارسة الثقافية وفي المستويات النفسية والاجتماعية والدينية للشخصية. ولا يكاد هذا التخصيص المبهم يظهر ما يحدثه التأمل من تعقد الآلية التي تحكم الصراع بين خطاب الدين وخطاب التقاليد ضمن سجلات الثقافة الشعبية. ولكن المرء يلمس في احتفالية الزواج وفي سائر ممارسات الثقافة الشعبية أمثلة شديدة الطرافة على ازدواج هذه الثقافة ، وعلى استراتيجيات الخطاب الديني التحويلية. فممارسة طقوسية تنزل -بداءة- في إطار بنية ثقافية تعددية ، شأن ممارسة التمايم مثلا ، تستحيل شعيرة دينية ترعاها المؤسسة الدينية التوحيدية بفضل أية أو حديث أو أثر ، وفي هذه الحالة يبدو منطوق المرجع الإسلامي بمثابة علامة أو دمة تؤكد إسلام المعنى التقليدي ، وهكذا تستمر الممارسة نفسها تحت شعار جديد. غير أن عالما كاملا من المعتقدات اللاواعية والأكوان التخيلية يتسرب لامحالة تحت طبقة الدلالة التي ينتجها الشعار الديني.

وحيث أن فعالية الخطاب الديني يؤسسها اقتصاد تحويلي في مراميه بيداغوجي في طرائقه ، فإن الدال الإسلامي داخل الثقافة الشعبية ، واحتفالية الزواج بضعة منها ، لا يستطيع إنتاج المعنى الجديد ، وبالتالي العمل على تغيير الثقافة ، في غياب دال التقاليد. من هنا يبرز الموقف الاشكالي للبلاغ الديني ، إذ أن المؤسسة الدينية الرسمية - وهي الناطقة باسمه - مضطرة "لحماية الشيطان" من أجل اسماع صوت الله!

لنا إذن أن نتساءل في ضوء التخصيص الغامض السابق لآلية الحوار الصراع بين مكونات تقاليد الزواج البيطانية - : هل يعدو افتتاح الخطاب الديني للاحتفالية أن يكون شعارا كالشعار الذي جعل التمايم ممارسة مطابقة ؟ أليس دور الصدارة ينحل - تبعا لهذه المقايسة - إلى مسعى لادماج تقاليد الزواج ضمن نظام المعنى الاسلامي ؟ وما هو

التخصيص الإضافي الممكن اقتراحه لآلية الحوار - الصراع المذكور من المنظور المضاد ؟

٢.٢.٣ الصدارة باعتبار الخروج

تنقلنا التساؤلات السابقة من منظور الخطاب الديني إلى منظور التقاليد. ومن منظور التقاليد تبدو صدارة المكون الإسلامي بمثابة "الجزية" التي يدفعها النظام التقليدي مقابل الحيلولة دون رفع التعارض مع الخصم إلى مرتبته الأخلاقية. إلا أن هذا الاعتراف للخصم بحق «الوصاية» ليس إلا ظاهرياً ، إذ تظل التقاليد حرة في تصريف شؤونها داخل منطقة نفوذها الواسعة. ويؤكد الانفصال المكاني بين مكوني الاحتفالية واكتفاء المؤسسة الدينية بقراءة الفاتحة ثم الانسحاب ، استقلال التقاليد عملياً ، بينما يبرز طغيان الطابع الكرنفالي على الاحتفالية الطبيعية الحقيقية لعلاقات القوى الراهنة بين نظامي المعنى.

والحال أن الثمن الذي تدفعه التقاليد على هذا النحو ليس مكلفاً إذا وضعنا في الاعتبار الاستراتيجيات الممكنة التي يتيح استثمارها وضع الصدام المؤجل ، الجاعل سلاح الوعظ ضئيل الفعالية. ولقد رأينا بعض مظاهر وحدود استثمار الخطاب الديني لسلطته الاسمية. ويظهر أن رد التقاليد على طموحات الخطاب الديني يلخصه الدهاء مقابل الادعاء. وتقوم استراتيجية الدهاء على ركائز منها المراوغة والتظاهر بالإذعان والواقعية القصوى. ويتولى «الذكاء» الشعبي - من خلال الممارسة - إفراغ صدارة المكون الإسلامي من القيمة إذ يجعلها مجرد تصريح فارغ باطار عام سرعان ما يقع الخروج عليه.

وتتأتى فعالية خطاب التقاليد مما يمكن أن يسمى ببعده الساخر ، وهو بعد أساس فيه. إن خطاب التقاليد يصور الخصم بطلا دونكيشوتيا ويشجعه على تقمص هذه الصورة. وبهذا الاعتبار يصبح التنازل الظاهري لصالح الخطاب الديني "حيلة" موظفة لترويض العناصر الحيوية فيه ، فليس أكثر تقييداً وإخضاعاً للخصم من إقناعه بعظمة زائفة. وقد لاحظنا أن علاقات القوى الفعلية بين نظامي المعنى تحفز استثمار الخطاب الديني للبيداغوجيا الإسلامية. إلا أن التحفيز الأقوى لهذه العملية إنما هو ذلك الذي يضطلع به خطاب التقاليد لحسابه الخاص ، إذ أنه بتعزيد وتأكيد الاستعمال التبريري للمراجع السلفية يزداد ابتعاد الخطاب الديني الرسمي عن خط الأصولية ، وينتهي الأمر بتشريع الممارسات التقليدية المضادة باسم الإسلام (١٨).

ويتجلى المظهر الواقعي لاستراتيجية التقاليد في رفض الأخلاق القبلية والمواقف المبدئية. وما من شك في أن هذه المخصصات لخطاب التقاليد هي مصدر قوة «الحيل» التي مكنت الحكمة الشعبية من الاستمرار تاريخيا. فبهذه المخصصات ينفتح أمام خطاب التقاليد مجال تحرك واسع بين الكيان والمظهر ، مما يتيح له الاستمرار في تهريب دلالاته ونشرها بواسطة التواضع الكاذب والأقنعة المسروقة من المراجع الثقافية الإسلامية.

ولقد ظهر لنا أن دور الصدارة يمكن أن يشكل - من منظور الخطاب الديني - ضربا من الإذلال الرمزي للتقاليد. إلا أن هذا الادعاء لا يصح إلا في الحدود التي يتسنى فيها معاملة الرغبة على أنها العالم. ولا شك أن موازين القوى تبرر عدم اكتراث الخصم. ويبدو أن التقاليد تنظر إلى الادعاء الإسلامي في الحدود التي يرسمها البعد الساخر لخطابها. فإذا كان الخطاب الديني لا يخشى خداع النفس ، فهذا شأنه. وليس لدى التقاليد - على كل حال - مانع في أن ينظر إليها بعين الازدراء مادامت سيدة الموقف على الساحة ، ومادام الناطقون باسم المؤسسة الدينية يسلكون في أغلب جوانب حياتهم اليومية بموجب التقاليد. ويبرز الادعاء الإسلامي في مقابل سخرية التقاليد اختلاف القيم التي تحكم الخطابين ، ففي حين يخضع الخطاب الإسلامي للأخلاق المتعالية والقيم الرمزية ، نجد خطاب التقاليد يراهن على أخلاق الفعالية ويتشبث بالقيم المحسوسة. ومن البديهي أن هذا التخصيص التقريبي لاختلاف قيم الخطابين ليس سوى طريقة لمقابلة الاطلاقية بالنسبية والتعالي بالمحاثية ، وفي حدي هذا التقابل يكمن التعارض الحاسم بين الدين والتقاليد.

٤ سلطة التقاليد

ما إن نتجاوز المرحلة التمهيدية في الاحتفالية حتى ندخل حيزا خاضعا لسلطة مضادة. وعلى امتداد «امبراطورية» التقاليد ، تمنع السلطة الرسمية من الإدلاء بأي بيان. وليس «الانتقال» الذي تشير إليه عبارة «التجاوز» مجازيا فحسب ، وإنما هو طوبوغرافي ودلائلي أيضا ، لأن مهرجان التقاليد البهيج يرفض الاتصال فضاء بمركز سلطة الدين (مكان العقد) (١٩) ، وينتج عن هذا الانفصال الطوبوغرافي - الدلائلي أن يكفي الخطاب المضاد مؤونة المختلة والمراوغة ، وعندئذ تفصح التقاليد عن دلالتها شفافه تغشي الأبصار!

١.٤ معنى التقاليد

يستثير المراقب ، من الوهلة الأولى ، طغيان المظاهر « البدائية » على تقاليد الزواج البيطانية ، التي سرعان ما تأخذ شكل كرنفال ملحمي ذي إطار أسطوري. فبالإضافة إلى التحرر الطاغي الذي يطبع السلوك اللفظي وغير اللفظي، هنالك تصوير متكامل لجو دموي تطبعه الفوضى والاضطراب. وفي الحق أن الجو الذي يخلقه تضافر الأنظمة الدلائلية ضمن الاحتفالية يليق بمعركة حاسمة. فالصراخ المدوي ضجيج الآلات الموسيقية وإيقاع المقام الحربي - فيما عدا صيغ التيامن التقليدية - أثناء "المروح" ، ومعركة الاختطاف والاختفاء والتخليص كل أولئك يخلق ألوان الاستيهام ويبرز المظهر البدائي للاحتفالية. فإذا أضفنا إلى ذلك الطبيعة الفوضوية الباذخة لولائم العرس انكشف بعد وحشي خالص. إن كل هذه المظاهر معروفة لدينا جيدا ، ولكن من الصعب ألا نذكر بها لدى الحديث عن معنى التقاليد. والواقع أن قرار عناصر الاحتفالية واطراد تتبعها على النحو المقنن الموصوف أعلاه ، يجعلانها تبدو شديدة الشبه « بقصة » مسرحية. ولأن الأمر يتعلق بتقاليد موروثة تستعاد بعناد في المناسبات دون تغيير يذكر ، فإن "القصة" المكررة التي تمكن قراءتها خلال الاحتفالية ينبغي أن تمثل شيئا مهما جدا في حياة الأسلاف والأخلاف ، شيئا يسوغ صيانتها ضد عوادي الزمن وضغوط الخطاب الديني الذي ينبغي أن لا نتجاهل قوة تأثيره في حياة البيطان (٢٠)

ويبدو من المعقول الافتراض أننا نحدد أهمية « قصة » التقاليد بقدر ما نوفق في وضع اليد على الوظيفة المركزية للاحتفالية. ولاشك أن الوظيفة الرئيسية للاحتفالية هي استعادة التقاليد ، وإنما تنشأ سائر وظائف الاحتفالية الأخرى عن هذه الوظيفة. وبهذا الاعتبار يمكننا المجازفة بتحصيل الحاصل : معنى التقاليد هو التقاليد. ولا يبدو هذا القرار غريبا إلا للنظرة العجلى ، فالتقاليد ليست ممارسة استدلالية وإنما هي محض ممارسة. ومعنى وهوية الممارسة كامنان في حضورها لا غير. ونستطيع - إذا شئنا - إعادة صياغة تحصيل الحاصل السابق : معنى التقاليد هو حضور التقاليد ، غير أن هذه الصياغة لا تضيف جديدا على التحقيق ، لأن معنى الحضور متضمن في فعل الاستعادة الذي تضطلع به الاحتفالية لحساب التقاليد. وليست الاستعادة التي نتحدث عنها سوى اسم آخر لسيرورة إعادة الانتاج الاجتماعية التي هي المقابل الاجتماعي لوظيفة التكاثر. إن

وظيفة ومعنى فعل التكاثر جليان : الحفاظ على النوع. ولا تختلف وظيفة ومعنى المقابل الاجتماعي للتكاثر البيولوجي إلا في الموضوع : حفظ نوع المجتمع ، بنيته (٢١). وينشأ عن استعادة التقاليد إعادة إنتاج البنية الذهنية والوجدانية التقليدية. ويمكننا أن نبرز قوة سيرورة إعادة الانتاج الاجتماعية الضاغطة خلال الاحتفالية بالإشارة إلى الصعوبات التي تواجه تبسيط مراسم الزواج وإلى الشحنة الايجابية أو السلبية المرتبطة بسمات للشخصية البيطانية مثل «التبيلين» أو «عدم التبيلين» ، وهكذا تعزز استعادة التقاليد الاحتفاظ بنمط انساني مطابق للتقاليد (٢٢)

٢.٤ خطاب البذاءة والنظام الأبوي

على أن وظيفة الاستعادة يمكن أن تساعدنا - منهجيا - في استشراف خصائص نوعية للمجتمع الذي أنتج التقاليد ، وفي هذا السياق تكون «للقصة» المسرحية أهمية استثنائية. وثمة ما يدعو إلى الاعتقاد بأن الاحتفالية تشكل تخليدا لحادثة أسطورية ذات صلة بتشكيل النظام الأبوي. فالغناء الحربي والأناشيد الجنسية والصراع من أجل اختطاف العروس وتحريرها ، كل أولئك عناصر تومئ جليا إلى السديم البدئي والعنف المؤسس. ونحن نعلم أن التقاليد تقوم على إعطاء أهمية قصوى للتجارب البدئية. وعلى هذا يمكننا الافتراض بأن الاحتفالية تتضمن عناصر تستعيد تكون القبيلة الأبوية والتفاف القطيع البشري حول سلطة زعيم قوي. وحول هذه النواة المركزية - بالنسبة إلى المنظور الحالي - التي تنعكس شكليا في فوضى وعنف الاحتفالية ، يتوزع عدمن اللمسات غير المتعاصرة.

وإذا تأملنا الاحتفالية انطلاقا من نقطة الانفجار الكلامي البطولي الشبقي أثناء المروح ، تكشف لنا عن ضرب من العلاج الجماعي للأدواء النفسية المصاحبة لتشكيل السلطة الأبوية واستقرارها ، وذلك من خلال التعبير العنيف الصريح عن ضروب المكبوتات لاسيما الجنسية. والحق أن التحرر الكامل من قيود الحشمة يذكر - عن طريق التضاد - بصرامة الخطاب الديني. وبما أن التطرف هو المظهر الأبرز للخطاب السجالي فقد نلمح - كدلالة ثانوية - الوظيفة الساخرة لهذه الفوضى المحاربة إزاء نظام المعنى الإسلامي رغم استعماله معصدا للنظام الأبوي.

ويضطلع خطاب البذاءة بوظيفتين أخريين غير متعاصرتين ، من خلال تعرية الجنس. فهو ينقل إلى الزوجين الجديدين معرفة تقنية ، على اعتبار أن صرامة سيرورة المجمع السابقة تجعلهما عديمي الخبرة ،

مبدئيا ، بالشؤون الإنسانية. وعلى هذا تسلك الاحتفالية بوصفها شعيرة تاهيل أو طقس عبور. وفي مقابل هذه الوظيفة البيداغوجية المطابقة نسبيا ، يحقق خطاب البذاءة ضربا من المشاعية الرمزية للنساء ، وهكذا تتحول المرأة إلى ملكية عامة ويتعرض نظام الزواج للسخرية. ويبدو أن خطاب البذاءة موظف بصورة أوكد من أجل أن يحقق للجماعة اتصالا جنسيا رمزيا بالعروس قبل اعلانها «حلالا» لزوجها «حراما» على سائر الرجال. وتنفّث هذه الدلالة - كتأليف مطابق لما يبدو معارضا للنظام الأبوي - على الممارسة القديمة حين كان النزاع حول تملك القيمة الرمزية لافتراض العذارى يحل بقصر هذه العملية على أعلى رموز السلطة الاجتماعية.

والواقع أن الاحتفالية تتضمن عناصر تبرز المظهر الأكثر عدوانية للنظام الأبوي. ففي خضم الانفجار الكلامي الشبقي يتكرر الاعلان على ألسنة الرجال عن ألوان من السلوك الجنسي السادي اتجاه المرأة. وفي كثير من الأناشيد تصور المرأة عرضة لعنف ساحق أثناء الفعل الجنسي بعد تغييب كيائها البسيكولوجي وتحويلها إلى مجرد عضو تناسل تائه. وثمة أناشيد تعلن صراحة تماهي سلاح الرجل ، في هذه المعركة الاسطورية ، مع عضوه الجنسي. وهكذا تفسر الاحتفالية الانقطاع التاريخي المتمثل في حلول نظام الأب محل نظام الأم في شكل «فانتاسم» ذكوري.

وبصرف النظر عن صحة أطروحة القهر الجنسي للمرأة في حضارة الرجل التي تتبناها الحركة النسوية ، فلا شك أن هذه الأطروحة تنطبق على الحالة الراهنة. إلا أن الانقلاب الحضاري لم يستطع إسكات معارضة النساء (٢٣) ، وفي الاحتفالية نفسها ما يبين الطابع غير المتأصل للنظام الأبوي ، ولعل من أبرز ذلك القسوة التي يصور بها. وقد رأينا توا السخرية من الزواج الأبوي. وإذا نظرنا إلى الاحتفالية من زاوية الفدية وموضوع هجاء العريس رأينا أنها تتسع لاستراتيجيات متعددة من بينها زعزعة سيطرة الرجل. فالفدية من منظور اقتصادي اجتماعي تبدو بمثابة إجراء لتحويل الملكية ، ولكن الفدية لاتمنع الجماعة من خرق قانون الملكية الفردية لأن خطاب البذاءة يجعل الرجل لا يحصل آخر الأمر إلا على جسد مفرغ من القيمة الرمزية ، ويتولى موضوع هجاء العريس تجريد الرجل نفسه من القيمة الرمزية. وبما أن المجتمع الذي يتعرض فيه الرجل لهذا الخداع وهذه السخرية مجتمع رجولي مسلح بأنياب دينية حقيقية ومزيفة ، فإن المرء يدرك قوة حضور النظام

المقهور في الثقافة الشعبية التي هي ثقافة النساء في المقام الأول.

٣.٤ الاقتصاد المضاد

لاحظنا قبل أن الفدية تتسع لاستراتيجيات متعددة وحاولنا التعليق على ما اعتبرناه بمثابة استراتيجية يمكن أن تسهم في زعزعة سيطرة الرجل ، إلا أن الفدية تنكشف للمتأمل عن دلالة أكثر وضوحا فيما يتعلق بالحوار - الصراع داخل بنية التقاليد. فالفدية تشكل - من منظور المكون التقليدي - المقابل المضاد لنظام المهر الإسلامي وبما أن «العادة» إجبارية شأن المهر ، فهي إذن بديل عنه ، وعلى هذا يظهر عدم اعتراف التقاليد بالتكريس الاقتصادي للعلاقة الزوجية في المستوى الاقتصادي. ويتجلى اندراج التكريس الاقتصادي للعلاقة الزوجية في مخطط التعارض الثنائي بين نظامي المعنى متى اعتبرنا مصائر الأموال والمنافع. فالمرء الإسلامي محدود التوزيع لأنه ملكية فردية ، بينما تستفيد جماعة واسعة من «العادة والوليمة».

وتتضافرة العادة والوليمة على ابراز خصائص الاقتصاد المضاد. «فالإسراف» الذي يمكن -من منظور خارجي - أن يوصف به السلوك الاقتصادي أثناء انتشار الاحتفالية يتماشى مع منطق مهجرجان التقاليد بوصفه عيدا للجماعة ، كما أنه يشكل التجسيد الاقتصادي لانقلاب نظام القيم الذي تحققه الاحتفالية ، ولهذا فليس السلوك الاقتصادي «المسرف» إلا إحدى «الرخص» الكثيرة التي نلاحظها إن الوليمة هي المقابل المؤقت للحرمان وشبح المعيشة في الظروف العادية ، ومن ثم فليست الوفرة المصاحبة لمهجرجان التقاليد سوى قناع للندرة. وقد تبدو هذه الوفرة المصطنعة سلوكا اقتصاديا غير عقلاني ، مما يمكن أن يبرز الوصف الخارجي لولائم العرس بأنها إسراف محض إلا أن الإسراف ليس مفهوما اقتصاديا إذا اصطنعنا الصرامة ، كما أنه ليس بديها جعل السلوك المؤدي إلى التراكم عيارا للسلوك الاقتصادي العقلاني. ويترتب على هذا أن النظر إلى اقتصاد تقاليد الزواج في ضوء الاعتبارات المناقشة لا يفضي إلى التحيز البغيض فحسب ، وإنما يحكم على المرء بالفشل الذريع في فهم المنطق المحرك للاقتصاد التقليدي أيضا.

والواقع أن السلوك الاقتصادي - وهو نموذج للسلوك باختصار - لا يمكن أن يعرَى من السعي إلى الربح ولكن المنطق الذي يحكم الاقتصاد التقليدي كما ينعكس في الاحتفالية ، يجعل السلوك الاقتصادي موجها إلى الكسب الرمزي في المقام الأول على حساب التراكم الذي ينظر إليه

في المجتمعات التقليدية بعين الحسد حقاً ولكن مع الإرتياب. ولا يثير تفسير هذه الظاهرة مشكلاً استثنائياً بالنظر إلى خصائص اقتصاد الندرة العامة.

وينطبق الرهان على الربح الرمزي خارج نطاق الاقتصاد بمعناه الحصري. فجميع الاستراتيجيات التي تفسر فعالية تقاليد الزواج ، البيظانية ترمي إلى تنمية رأس المال الرمزي إلى أقصى الحدود ؛ وقد رأينا نماذج من الصراع على النفوذ الثقافي داخل تقاليد الزواج ، ويمكننا أن نصمم هذا الحكم على الدلالات التي قد يستخرجها الانصات الصبور لحوار الأنظمة الدالة التي تكون الثقافة الشعبية.

5- عناصر للختام

لم يكن غرض هذه المحاولة التوصل إلى نتائج بقدر ما كان إثارة قضايا للنقاش غير أن مواجهة الوقائع قد قادتنا إلى تفسير طبقة واسعة من الحدوس بخصوص عمل المعنى واستثماره داخل تقاليد الزواج البيظانية ، واستدعى ذلك منا تبني عدد من الفرضيات مع المراهنة على نتائج القراءة. والآن - وبعد أن استنفدت القراءة إمكانيات منطلقها - فقد أن أوان الحساب - ورغم أن استخلاص النتائج يتطلب دراسة مونوغرافية وليس مجرد تحليل استكشافي كالذي تكلفناه ، فمن الجلي أننا نخل بعقد القراءة إذا لم نبرز دلالة المادة المعروضة هنا بالنسبة إلى الهموم النظرية والمنهجية الداعية إلى الاشتغال بالموضوع أصلاً.

ولعل أهم نتائج القراءة الجديرة بالإبراز في هذا المقام هي خطورة التقاليد. وإذا كان العرض السابق قائماً فإنه يقدم الدليل على إمكان بل ضرورة النظر إلى الموضوع الشعبي بعين الجد. ونستطيع إبراز خطورة التقاليد ببيان مقتضب : حين كتب صاحب الوسيط كتاب التقديمي كانت شروط وجود البيضان المادية غير شروط وجودهم اليوم. إلا أن البنية الذهنية والوجدانية البيظانية لم تكد تتغير عما كانت عليه زمن صاحب الوسيط. وإنما يعود هذا الاستمرار لنمط البيضان التقليدي - رغم الهزات التي نعرفها - إلى فعالية التقاليد الشعبية وتقاليد الزواج بوجه خاص ، نظراً لموقعها من سيرومة الجمعية التي تحول الفرد إلى كائن اجتماعي مندمج. ويمكننا أن نعزو فعالية التقاليد ببساطة إلى كونها سلوكاً وليست خطاباً وعظياً ولا استدلالياً ، ولا شك

أن احتفالية الزواج البيظانية مبنية بحيث تؤدي دور استعادة الماضي على أحسن وجه ، إذ أنها تتيح للأفراد المشاركة التامة ، فعلا وانفعالا ، في نشاط الجماعة والاتصال الحميم بقيمها المشخصة.

والواقع أن حدود الموضوع الشعبي أوسع بكثير مما يتصور عادة. وإذا كنا نتصور للموضوع الشعبي حدودا ضيقة ، فذلك لأن الممارسة تستغرقنا فلا تتركنا نتصور للموضوع الشعبي حدودا ضيقة ، فذلك لأن الممارسة تستغرقنا فلا تتركنا نعي إلا القليل جدا من مظاهر سلوكنا اليومي. ولاريب أن الثقافة الشعبية - أعني التقاليد - تتدخل على حسم في أغلب مناشط وجوانب حياتنا اليومية ولا تكاد تبقي للثقافة العلهة إلا مواقف محدودة جدا تستدعي استجابات عالية التخصص.

على أن ضبط حدود الموضوع الشعبي ضبطا علميا ، مستحيل في غياب إشكالية عامة للثقافة الشعبية. ورغم أننا لم نوفق - كما هو متوقع - إلى بلورة هذه الإشكالية فإننا نظن أن العناصر التي قدمتها القراءة تنهض دليلا على إمكان وضرورة الاشكالية التي يحتاج إليها البحث الجاد في الثقافة الشعبية - ثقافتنا. ويبدو أن اعتماد منظور متعدد الأبعاد متنوع مصادر الاستلها م خليق بأن يجعل الاشكالية المعنية أقرب إلى متناولنا ، خاصة وأنه يحصن المقاربة ضد وباء المذهبية في وقت هي أحوج ما تكون إلى كل ما يعينها ويفتح لها الآفاق.

وعلى صعيد المنهج ، فإن الأشكال غير اللفظية تبدو ذات أهمية نظرية استثنائية على الأقل لأن هذه الأشكال تفرض على الباحث تجاوز التناول الفيلولوجي الذي رسخه النظام التربوي ، وتحمله - من ثم - على البحث عن منهج أكثر إنتاجية. وإذا جاز الانطلاق ، لتحديد خصائص المنهج الملائم ، من الصعوبة التي تعترض بناء خطاب متسق حول موضوعات الممارسة ، كانت أولى هذه الخصائص هي المرونة. ويظهر أن المروحة بين طرائق التحليل الدلالي السوسولوجي والنفسي يمكن أن تكون منتجة إلى درجة بعيدة.

إلا أن ترقية الثقافة الشعبية إلى مرتبة الموضوع الجاد تفترض -إضافة إلى المتطلبات العلمية المحض- رفع الحظر المزدوج الذي فرضه الخطاب التحديثي الرسمي والخطاب الديني على التقاليد. ومهما يكن ، فلا ريب أن هذين الخطابين هما الخاسران الأكبران في حربهما البلاغية ضد «العقليات المتخلفة» و «البدع» لأن التاريخ لم يسجل قط انقلابا اجتماعيا ثقافيا بفضل فني الهجاء والمديح لاغير. إن الشرط القبلي «للتحرر من إيسار» التقاليد لا يعدو بناء نظرية للتقاليد. أما

الاستثمار الأيديولوجي لنتائج البحث العلمي فأمر آخر. الهوامش

(١) يكفي أن نذكر هنا أن مؤسسة علمية كالجامعة مازالت أبوابها موصدة في وجه الاهتمام بالثقافة الشعبية. وليس لهذا الموقف أي طابع رسمي بالطبع ، ولكنه واقع مشهود. ولقد عانينا شخصا الكثير من التعقيدات الادارية حين حاولنا المصادقة رسميا على تسجيل موضوعات شعبية أراد طلبتنا الاشتغال بها.

(٢) نفكر أساسا في الاعمال المنجزة في إطار رسائل التخرج من مدرسة الأساتذة العليا قبل إعادة تنظيمها -حول الشعر الشعبي (الفن-التبراع) والحكايات والأمثال والأحاديث واللهجة الحسانية. أما النشاط البحثي في إطار المعهد الموريتاني للبحث العلمي فما زال مقصورا على جمع المواد ، إذا استثنينا دراسات كاترين الشيخ حول اللهجة والعروض الحسانية. ولا ننسى أن نذكر الاستثناء الوحيد الذي تمثل في عناية شيخ الباحثين المختار ولد حامدن في موسوعته ، ببعض الأشكال الشعبية غير اللفظية مثل الألعاب.

(٣) أحمد بن الأمين الشنقيطي : الوسيط في تراجم أدباء شنقيط ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٥٢٤ - ٥٢٥. وقد مثل الشنقيطي لمخالفة تقاليد الزواج البيطانية السنة بمثال ولائم العرس. وسنرى أن لولائم العرس أهميتها من المنظور الذي نحاول استغلاله. ونجد في فتوى السيوطي المشهورة صدق تباين تقاليد المنطقة في هذا الميدان مع مقتضيات الإسلام.

(٤) Pierre Bourdieu, le Sens pratique, coll, le sens commun, Ed, Minuit, Paris 1980, Tirage

1984 ص ٣٢. وحول تفاصيل هذه الاستراتيجيات ينظر الفصل الثاني ، الكتاب الثاني ، الموسوم «الاستعمالات الاجتماعية للقرابة» ص ٢٧١ - ٢٣٢) وسوف نستفيد كثيرا ، في توجيه وتفصيل حدوسنا ، من هذا الكتاب الهام ، الذي يقدم نظرية للممارسة انطلاقا من تحليل مجتمع شقيق هو المجتمع القبائلي الجزائري.

(٥) راجع مثالا اعمال كلود ليفي شتراوس والمراجع التقليدية للفونولوجيا البنيوية.

(٦) Bourdieu مرجع سابق ذكره ، ص ٣١-٣٢.

(٧) ننبه القارئ على هذا الاستعمال النوعي غير المعيار لمصطلح «الدال». وسوف نراوح فيما يلي بين مصطلح «الدال» ومصطلح «الخطاب». وقد حاولنا أن نميز بين الاستعمالين بربط مصطلح «الدال» بالعناصر الشكلية في الاحتفالية وربط مصطلح «الخطاب» بالتوظيف الإيديولوجي لها. ورغم أننا ربما نخفل هذا التمايز النسبي بين المصطلحين في مواطن معينة من العرض ، فإن هذا التحديد لجال انطباقهما الرئيسي ينبغي أن يرفع كل التباس. وقد لجأنا إلى هذا الاستعمال شبه المجازي لأننا لم نوفق في العثور على مصطلحات مناسبة ومحيدة بالنظر إلى النظريات الدلالية المتنافسة. ومهما يكن فليس شيء مما في هذا العرض ، لا فهما ولا تحليلا ولا استدلالا ، وقفا على الموقف الذي يمكن تبنيه بخصوص المحتوى المناسب لهذين المصطلحين.

(٨) تخضع تحالفات «الأعصار» لاستراتيجيات مختلفة. ينضم عادة جيل الذكور الأصغر سنا من جيل العريس إلى حلف العروس ، كما يمكن أن ينضم بعض أعضاء جيل العريس إلى حلف العروس عيونا أو غير ذلك. ويمكننا أن نتخيل استراتيجيات متعددة على هذا الصعيد. والمهم أن نلاحظ أن القيم العمرية ، رغم كونها عنصرا هاما من عناصر نظام القيم الملقى بموجب الاحتفالية ، تظل حاضرة في تحالفات الأعصار ، وإن في شكل صراع مكشوف. وتستغل

الاحتفالية هذا الصراع في إطار المعالجة المعممة التي تخضع لها الجماعة ، والتي تسفر عن شيء يمكن أن يدل عليه -بطريقة غير مناسبة- بمصطلح التطهير الأرسطي.

(٩) في حالة نجاح الاختطاف ، يمكن أن تنقل العروس - للاخفاء - إلى «فريق» آخر ومن شأن هذه العملية توسيع دائرة فعالية الاحتفالية ، إذ يضطر «الفريق» المضيف إلى الاندماج في منطق الاحتفالية ، فينشأ الصراع هكذا - داخله - بين مؤيدي حلف العروس ومؤيدي حلف العريس والمنكرين للتقاليد باسم الدين. وقد يسفر توسيع دائرة الاحتفالية على هذا النحو عن حوادث مؤسفة بين «الفريق» الأصل و«الفريق» المضيف. إلا أن ذلك وقف على عوامل كثيرة لعل أهمها ما ذكره Bourdieu في مقتبس سابق.

(١٠) نلاحظ هنا أن موضوع اختطاف الحلي موضوع مرن وقابل للتعميم. يمكن مثلاً أن تتعرض العازبات جميعاً لخطف حليهن. ويستغل الفتیان هذه الفرصة لخطب ود الفتيات «باطلاق» سراح حليهن المخطوف ، كما تسغل الجماعة الفرصة لإذاعة وتشريع علاقات كانت قائمة في الخفاء. وبما أن الحلي بديل العروس ، فإننا نتخيل عندئذ الوظيفة الإستشرافية لخطف حلي فتاة عازبة ، إذ تصبح عروساً بالقوة لمن يفقدي حليها. أما تحقيق ذلك بالفعل فيتوقف على أشياء كثيرة.

(١١) تؤيد هذه الظاهرة تحديدنا ، في هامش (١٠) فوقه ، لوظيفة «حوصة لعروس». ويتجلى سبب اختفاء هذه العادة إذا وضعنا في الاعتبار أثر التطور الاجتماعي الحاصل على صعيد علاقات الجنسين قبل الزواجية. فلقد زالت الحاجة إلى استغلال الإبطال المؤقت لنظام القيم بقوة الإحتفالية لربط الصلات بين الجنسين بعد أن صار المجتمع يقبل هذه الصلات في الظروف العادية ، وجعل هذا القبول العام نفسه تشريع العلاقات القائمة في الخفاء عن طريق «الحوصة» أمر غير وارد.

(١٢) Julia kristeva in Bakhtine , M :

Poétique de Dostoïvski , Ed. Seuil , Paris , 1977 PP. 14 - 15 (Introduction)

، وانظر حول خصائص الخطاب الكرنفالي باعتباره نموذجاً للممارسات الدالة كتاب Kristiva ،

-Sémiotiké , recherches pour une Sémanalyse, Ed. Seuil, coll. Points, paris 1969, PP 83 - 101

وانظر خاصة لنفس المؤلف كتاب

- Le Texte du roman , Mouton , Paris

وانظر أخيراً حول الكرنفال بوجه عام :

Julio Caro Baroja : Le Carnaval , Gall. NRF, Biblio - d' Histoire, Paris

(١٣) أنظر المراجع المذكورة في هامش ١٢ خاصة كتاب «نص الرواية». ونذكر هنا بتعديل تصور Bourdieu السابق. ونشدد على أن المجال المتاح لنا لا يناسب عرض المقترحات التي ننوي استلهاها ، ولذا اكتفينا بالإحالة عليها في مظانها.

(١٤) ليس هذا التمييز بين الإسلامي والتقليدي في تقاليد الزواج البيطانية بديهياً إذ يوجد إسلام تقليدي أيضاً ، بل لا يكاد يوجد عملياً إلا إسلام متأثر بالتقاليد. والحق أن هذا الإعتراض وجيه جداً ، لكنه لا يمنع من التمييز بين الإسلام القانوني والتقاليد إجرائياً. وسنرى أن الإسلام القانوني والخطاب الإسلامي الأصولي لا يعترفان بالإسلام التقليدي.

(١٥) هنالك وظيفة أخرى للعناصر الإسلامية في الاحتفالية يمكن أن نسميها «بالوظيفة السحرية» لانعدام مصطلح أفضل. وينطبق الأمر على القوة الانجازية للصيغ اللفظية في العقد الشرعي ، في مقام يتسم بدرجة عالية من المؤسسة. فالعقد لا يعني أكثر من التلفظ بصيغ

العقد اللفظية ، ويصحب ذلك على الفور تغير الوضع الاجتماعي لعدد من الأفراد بينهم الرجل والمرأة إذ يصبحان زوجين. على أن هذه الناحية لا تعنينا الآن.

(١٦) إذا كانت هذه الأطروحة قائمة ، كما يوحي بذلك التحليل المقترح تحته ، فإن ذلك يمكن أن يعتبر حجة إضافية ضد الأطروحة التبسيطية التي تتبناها الوظيفية المذهبية في ميدان الدلائلية والقائلة إن المعنى لا يمكن أن يوجد إلا حيث يوجد «الاختيار». على أنه من البديهي أن هذه الحجة لا تنطبق إلا في الحدود التي يكون فيها بالإمكان الاتفاق على مضمون محدد لمفهوم «الاختيار» فإذا تعذر ذلك كان المرء في حل من عدم الاكتراث للأطروحة المعنية.

(١٧) يتنبأ تحليلنا بصور من التعايش بين نظامي المعنى يمكن العثور -في مستوى انجاز الاحتفالية- على «بدائل» تعضدها امبريقيا ، رغم أنها مقيدة -دون شك- بالاستراتيجيات التي يتحدث عنها Bourdieu هنالك مثلا إمكانية -يتيحها بل يحض عليها الشرع- لاختزال التعبير عن المكون الديني في الاحتفالية -والمكون التقليدي بالأولى- إلى أقصى حد. وفي هذه الحالة - حالة اختزال المكون الديني يجب -إذا كان تحليلنا قائما- أن يصار إلى اختزال مناسب على مستوى التعبير عن المكون التقليدي في الاحتفالية. ورغم أن هذا مشكل امبريقي ولا يمكن البت فيه -بالتالي- إلا بعد دراسة مفصلة ، فإن هنالك معلومات يمكن اعتمادها إلى أن يثبت بطلانها -عن وجود جماعات ينطبق عليها هذا الوصف ، من حيث إن الصورة المعيار عندها للإحتفالية مختزلة إلى أقصى حد في المستويين الديني والتقليدي معا. ومن الطريف أن الجماعات المعنية معروفة بنزعتها التقليدية المحافظة ، إلى حد أنها تعتبر -لدى جماعات أخرى- صاحبة نزعة يمكن وصفها بالطائفية الثقافية. وبما أن تجميد الصراع بين الإسلام والثقافة الشعبية هو إحدى الاستراتيجيات التي يقتضيها رفض سيطرة الآخر باسم الثقافة التي جعلها القرآن ثقافة الإسلام الرسمية ، فإن اختزال احتفالية الزواج إلى أقصى الحدود عند هذه الجماعات يصبح أمرا مفروغا منه على هذا الأساس.

(١٨) هنالك تحويلات كثيرة وطريقة لنصوص إسلامية يمكن أن يستشهد بها في هذا السياق. نكتفي بمثال واحد له -فيما يبدو- أهمية استثنائية ، أعني نص «العادة كالشرط إن لم تخالف الشرع» ، الذي أصبح في الصيغة الشعبية «العادة كالشرع». ونلاحظ في النص الشعبي تحول «العادة» من مكافئ للشرط في أحوال محددة يقررها الشرع ، إلى معادل للشرع نفسه ، ولا يخفى أن «العادة» في النص الشعبي يمكن أن تكون كناية عن التقاليد رمتها. وسيرد ما يعضد هذا التأويل لاحقا.

(١٩) في مضارب البدو ، حيث لا تتوفر بنى استقبال أساسية ، كثيرا ما ينسحب «رجال الدين» ببساطة إلى «حظيرة» الصلاة ، حيث يقع العقد أحيانا ، ويبقون في هذه «الجزيرة» تاركين المجال مفتوحا لاستعادة وتخليد التقليد.

(٢٠) ينبغي أن نتذكر أن الدين يحض على اختصار احتفالية الزواج إلى أبسط حد ممكن ، كما أن المفارقة التي تحدث عنها صاحب الوسيط إنما تكمن في هذه النقطة : الاحتفالية التقليدية تخالف السنة. وقد يبدو التأكيد على أهمية «القصة» التي تستعاد خلال الاحتفالية عديم الفائدة ما دام التاريخ الثقافي -الاجتماعي للبيضان لا يقدم لنا معطيات مضبوطة لتحديد طبيعة هذه الأهمية. وفي الحق أن هذا الاعتراض وارد جزئيا. غير أنه يمكن أن يدل على استحالة أي تحديد للأهمية التي نتحدث عنها ، وفي هذه الحالة لا يعود مقبولا ولا واردا لأنه إنما يقوم عندئذ على مفهوم حصري للتاريخ في مجتمع تاريخه -إلى الآن- هو بالتحديد تقاليد؛ وهذا بالضبط هو معنى قولنا إن التاريخ لا يقدم لنا معطيات مضبوطة. ونستطيع ، من أجل

هذا ، أن نقرر أن اشتراط ضمانات تاريخية - بالمعنى الوثائقي الحداثي - لمحمول تفسيري على موضوع من موضوعات الثقافة الشعبية يشكل - في الوقت الراهن على الأقل - خروجاً عن الموضوع.

(٢١) انظر حول وظيفة الممارسة التي ندعوها «دعاة» على صعيد إعادة الإنتاج الإجتماعية ، التحليل النافذ الذي تقدم به (Pierre Bourdieu) في الحس العملي. ومن هذا التحليل نستلهم هنا جزءاً جوهرياً من معالجتنا لمعنى التقاليد.

(٢٢) يمكن أن نفهم في ضوء هذه الاعتبارات -مظاهر كثيرة من حياة البيضان اليومية في المدنية، في السكنى والاكل واللباس والعمل والاستجمام والذوق الفني...إلخ.

(٢٣) عهد المنطقة بالنظام الأمي قريباً نسبياً. ويبدو أن هنالك علاقة قوية بين تركيز النظام الأبوي وبين درجة الاندماج في الثقافة الإسلامية ، كما يلاحظ عند الطوارق مثلاً قبل انهيار الأساس المادي لحضارتهم الرعوية. وعند البيضان ، مازال الأطفال ينسبون ، في بعض البيئات لأخوالهم. كما أن الحكمة الشعبية مازالت تصور العلاقات النسبية من جهة الأم تصويراً إيجابياً ، كما يلاحظ في الحكمة التي تنصح الجائع باللجوء إلى أخواله. وعلى أية حال ، فقد لاحظ غير مراقب أهمية مركز المرأة البيضانية ، بالنظر إلى المعيار في بلاد الإسلام ذات النظام التقليدي. وقد بدأت مكانة المرأة ، في الوقت الراهن تتطور نتيجة لعوامل التثاقف ، ويمكن للانثروبولوجيا السياسية الوطنية كتابة فصل قيم حول بنية السلطة في الأسرة البيضانية المعاصرة مثلاً.

تطور الصورة الشعرية في القصيدة الموريتانية المعاصرة

محمد عبد الحي
قسم اللغة العربية

نتناول في هذا المقال الجانب الدلالي من المستوى المكاني للخطاب الشعري الموريتاني الحديث ممثلاً في الصورة ونقتصر على الصورة نظراً لصعوبة تقصي جوانب الأسلوب كلها : صورة وتركيباً ومعجماً ، ونظراً إلى أن الصورة أعمها فالمعجم والتركيب من لبناتها المكونة لها. وتقوم المعالجة على مدونة منتقاة من سبعة دواوين من ثلاثة أجيال :

الجيل الأول : شغالي بن أحمد محمود (ولد ١٩٣٠)

محمدي بن أحمد فال (ت ١٩٦٩)

الجيل الثاني : أحمد بن عبد القادر (ولد ١٩٤١)

محمدي بن القاضي (ت ١٩٨٣)

محمد الأمين ولد محمد فاضل (ت ١٩٨٣)

الجيل الثالث : محمد بن عبيدي (ولد ١٩٦٤)

امباركه بنت البرا (ولدت ١٩٥٧)

وبما أن تقصي كافة الصور فيما يقرب من ثلاثمائة قصيدة أمر غير ممكن في مقال يراد له ألا يتجاوز ثلاثين صفحة ، فإننا سنختار اعتباطياً من مدونتنا الكبرى عينات تكون مدونة صغرى ، وستكون هذه العينات خمسة نصوص لكل شاعر ، كل نص منها عشرة أبيات.

وفي المرحلة الأولى من تناولنا سنقوم بجرد إحصائي لأصناف الصور الموجودة فيها انطلاقاً من المقولات البلاغية المعروفة ، ثم نصنفها حسب أنواعها ومن بعد نصنفها حسب القرب والبعد. أي الانسجام بين الدال والمدلول أو التنافر. انطلاقاً من الفرضية القائلة أن الشعر القديم يميل إلى المقاربة ، وينفر من التنافر وأن الشعر الحديث يميل إلى البعد والتنافر الذي يحدث رجة التوقع ودهشة الانفعال ويرتكز على الإيحاء بدل الإفهام ، ونقوم بعد ذلك بدراسة نماذج من هذه الصور بالتركيز على العلاقة بين الدال والمدلول الإيحائي أو معنى المعنى ، ثم تطور استخدام أداة المجاز الأساسية : الرمز وبنية الصورة ودلالاتها عند هذا الجيل أو ذاك.

لقد جاءت المدونة من حيث الكم على النحو التالي :

الجيل	الشعراء	النماذج	الآبيات	المجموع	الصور الجزئية	النسبة
١	٢	٥	١٠	١٠٠	٢٩	٪٢٩
٢	٣	٥	١٠	١٥٠	٦٢	٪٤٢
٣	٢	٥	١٠	١٠٠	٦١	٪٦١

أما من حيث الكيف فتصنيف الصور عند كل جيل على حدة جاء كما يلي :

الأجيال	انواع الصور	النسب المئوية
١	الإستعارة	٦٢,٠٦
	التشبيه	٢٧,٤٨
	الكناية	١٠,٣٤
٢	الإستعارة	٥٣,٧٦
	التشبيه	١٩,٣٥
	الكناية	٢٦,٨٨
٣	الإستعارة	٣٧,٧٠
	التشبيه	٣١,١٤
	الكناية	٣١,١٤

وبالمقارنة بين الأجيال الثلاثة نجدها :

الأجيال	الإستعارة	التشبيه	الكناية
١	٪٢٤	٪٢٠,٥١	٪٠٧,٦٩
٢	٪٤٥,٣٣	٪٣٠,٧٦	٪٤٣,٥٠
٣	٪٣٠,٦٠	٪٤٨,٧١	٪٤٨,٧١
النسبة إجمالاً	٪٤٩	٪٢٥,٥	٪٢٥,٥

وبتصنيف هذه الصور جملة حسب التنافر و التآلف نجدها :

الصور	الأجيال	التنافر	التآلف
الاستعارة	١	%٠٠	%١٠٠
	٢	%٥٦,٥٧	%٤٦,٤٣
	٣	%٧٢,٧٢	%٢٧,٢٧
التشبيه	١	%٠٠	%١٠٠
	٢	%٤٢,١٤	%٥٧,٨٥
	٣	%٦٠,٥٠	%٣٩,٥٠
الكناية	١	%٠٠	%١٠٠
	٢	%٥٠	%٥٠
	٣	%٧٦,٤٧	%٢٣,٥٣

ومن هذه الأرقام نخرج بجملة من الملاحظات أهمها :

١ - أن العناية بالصورة ظلت في تزايد مستمر فهي عند الجيل الأول لا تتعدى إجمالاً ٢٩% بينما بلغت عند الجيل الثاني ما يقرب من ٤٢% ووصلت عند الثالث إلى ٦١%.

٢ - جاءت الاستعارة إجمالاً في المقام الأول ٤٩% بينما جاء التشبيه والكناية في منزلة واحدة فكلاهما بنسبة ٢٥,٥%. وينطبق هذا على كل جيل على حدة فيما يعني الاستعارة. أما التشبيه فقد ارتفع كثيرًا عن مستوى الكناية عند الجيل الأول وانحط عند الجيل الثاني ، بينما احتل معها نفس المنزلة عند الجيل الثالث.

٣ - هذا التصاعد المستمر للصور يختل قليلاً في الاستعارة إذ نسبتها عند الجيل الثاني أكبر منها عند الجيل الثالث. لأن نسبتها عند ابن عبد القادر أحد شعرائه عالية جداً... وقد ظل التشبيه في تزايد مطرد . وكانت الكناية - ومعها المجاز المرسل - نادرة عند الجيل الأول فقفزت قفزة كبيرة عند الثاني والثالث.

٤ - والتطور الأبرز والأهم هو ما حصل على مستوى المنافرة والبعد فبينما لا نجد صورة متنافرة أو بعيدة عند الجيل الأول نجد الاستعارة البعيدة تزيد على الخمسين بالمئة عند الجيل الثاني وعلى السبعين عند

الثالث وكذا التشبيه البعيد الذي يزيد على الأربعين بالمئة عند الجيل الثاني وعلى التسعين عند الثالث. وتبلغ الكناية المنافرة خمسين بالمئة عند الجيل الثاني وتزيد على السبعين عند الثالث.

وهذا التوجه حاسم في التوجه الحديث للصورة باعتبار أن المقاربة دعامة أساسية في دعائم الشعر القديم عند العرب. أي أن الخطاب الشعري القديم يندرج فيما سماه (كوهن) "الخطاب الشعري الذي يندرج في خط النسق بالإتفاق مع قوانينه". (١) وأن المنافرة والبعد في لغة الشعر-وخصوصا في الصورة -هي دعامة الشعر عند المعاصرين باعتبار أن الشعر "لغة داخل اللغة" -كما يقول (فالري) (٢). وأنه خط مستمر لقوانين اللغة وأن الصورة الشعرية "صورة عاطفية للشيء" (٣). تند عن المفاهيم المتعارف عليها. وهي المفاهيم التي تجسدها قوانين اللغة. تلك القوانين التي لا تتعدى معنى المطابقة. ومعنى المطابقة حسب رأي (كوهن) وغيره من المعاصرين يناقض الوظيفة الإيحائية للشعر. فالشعر يجرد اللغة من قوانينها المنطقية العقلية ويعوضها بقوانين المنطق العاطفي للغة الشعرية. وهي قوانين مستمدة من التجربة الباطنية التي تحدث نقلة نوعية من المعنى المفهومي إلى المعنى الانفعالي الذي يركز على الإيحاء (٤).

كيف تجلت هذه المنافرة عند هؤلاء الشعراء ؟

سنختار نصا واحدا من مدونتنا الصغرى لكل شاعر من الشعراء السبعة الذين يكونون عيناتنا للأجيال الثلاثة موضوع الدرس ونبرز الصور الأساسية في هذا النص. وسماتها المتميزة. ثم نستخرج من هذه النصوص مميزات الصورة عند كل جيل. ونوازنها بالصورة عند بقية الأجيال لاستخلاص التطور الذي عرفته من الجيل الأول للثاني ثم الثالث

نصان من الجيل الأول كل منهما لشاعر :

النص ١ : (شغالي بن أحمد محمود)

رحماك يا سراء قد فاجأتني	بهواجس ما هاجهن سرور
فالنفس كادت أن تترمسرة	والقلب من فرح يكاد يطير
يا وفد مصر أنستهين بمرحب	إن الفضاء بمثلکم لصغير
بل أرضكم زرتم وأهلا جئتم	والبشر ملء عيونكم والنور
كادت تموت لفقدكم آمالنا	والحق حتف والصدور قبور
واليوم إذ برح الخفاءإنما	حب العروبة سرنا المستور

أي الأواصر ليس يربط بيننا
لم تنسني الأحداث قولة قائل
إن الرئيس سعى ليربط بيننا
أنا لننصره ونأخذ أخذه
النص ٢ : (محمدي بن أحمد قال)

ألا يا بحير اللهو والصفو والأنس
عليك سلام الله يا مرتع الصبا
ويا ثمرة الألباب يا روضة الهنا
ويا موقد الأشواق جئتك ثانيا
ولم تسلني مصر وزهو نعيمها
ملاعب للغزلان حول ربوعها
شربنا مدام الحب فيها صبا
ليالي خود الحي يغرين بالهوى
صبرنا وهاجرناك في الشرق تسعة
بغض النظر في النص الأول عن الوزن والقافية وبعض النواحي التركيبية كتقديم المفعول به في البيت ٤. الذي يفيد الحصر فإن النص خال من أي عدول ، وتنحصر الصور فيه في ست: الاستعارتان المكنيتان : "القلب...يكاد يطير" و"كادت تموت... آمالنا" ثم التشبيهان البليغان : " الحق حتف " و" الصدر قبور " ثم المجازان : أي الأواصر ليس يربط بيننا؟ و" الرئيس سعى ليربط بيننا". فإذا حللنا أوجه الاقتراب والاختلاف بين الموضوع والمحمول من جهة وبين الدال والمدلول من جهة أخرى نجد أن القلب " عضو باطني من حي يحدث خفقانا عند الانفعال. وهو لا يبرح قفصه. وأن "يطير" فعل حيوان من النوع المجنح الذي يحدث خفقانا بأجنحته عندما يطير من مكان لآخر . وقد يكون الخفقان قويا خصوصا عندما يباغته ما يخافه. وخفقان القلب الداخلي يشبه خفقان أجنحة الطائر الخارجي من حيث أن لهما إيقاعا متواترا وأن كليهما نزوع إلى الحركة يحدث عند المفاجأة. وهي صورة استعملت بكثرة منذ القديم عند الشعراء العرب وخرجت من دائرة المجاز إلى دائرة الحقيقة أو كادت.

ونجد أن الصدر عضو مجوف من حي يستر أعضاء منها القلب الذي هو حسب الموروث الشعبي العربي مركز المشاعر والأحاسيس المكتومة. ونجد أن الصدر مكان مجوف جامد يستر جسم الميت وتقبر فيه مشاعره وأحاسيسه إلى الأبد ، فالشبه بينهما بديهي قائم على المقارنة المنطقية

العقلية.

ونجد أن الأصرة علاقة مجردة دينية أو قومية تربط إنسانا بآخر. وأن الربط علاقة مادية تربط إنسانا أو شيئا بآخر. والرابطة مستعملة في اللغة ، قديما وحديثا ، للمحسوس والمجرد على حد سواء بحيث تحولت إلى حقيقة أو كادت لأن المستعمل لا يشعر بهذا الأصل المجازي لها. وإنما يستعملها للمجرد على أنها ذات دلالة مطابقة.

فالعامل المشترك بين كل هذه الصور ونظرياتها هو عامل قرب بل يكاد يصل إلى حد دلالة المطابقة وتقلص الدلالة الإيحائية إلى حد تكاد معه تنعدم نهائيا.

ويختلف النص الثاني عن الأول بثناء الناحية الصوتية فيه على مستوى الصوت والصرف. ثم بكثرة الصور ، وهي كلها تقريبا استعارات : " وجنة الشمس" و"نسيج المزن" وثمة تشبيهان .. بليغان اثنان "برق الشيب" و"مدام الحب" ومجاز واحد "روضة الهناء".

فإذا حللنا (وجنة الشمس) نجد الوجنة عضوا من الوجه بارزا تحت العين. وهو مرتفع وجميل. والشمس كوكب مشع بالغ العلو والجمال. والوجه في نظرنا أسمى الإنسان والإنسان أسمى الحيوانات. والشمس أسمى ما في الكون فإذا قسناها بالإنسان فأسماه الوجه وأسمى الوجه الوجنة. ووجنة الشمس إذن هي أسمى شيء في الوجود. فإذا قسنا بها منزلة (البحير) في النفس نكون قد شبهناه بأسمى شئ في الوجود.

ورغم البعد الواضح بين وجنة الإنسان والشمس فإن الصورة متداولة حتى ان عنصر الطرافة فيها لم يعد بديها.

وينطبق الشيء بصورة أجلى على "ثمرة الألباب" و:موقد الأشواق" و"نسيج المزن". "فاللب" مجرد و"الثمرة" محسوس. و"الشوق" شعور مجرد والاتقاد محسوس و"النسيج" محسوس وعمل إنساني والنبات محسوس ولكنه فعل الطبيعة. وهي في الأصل متباعدة ولكن الاستعمال جعلها قريبة من الحقيقة مع مرور الزمن.

وكذا الشيب في (برق الشيب). فالبرق لماع ذو لون أبيض. والشيب لماع ذو لون أبيض أيضا. وكلاهما مؤذن بشيء يتبعه. وإن تناقضت طبيعة ذلك الشيء ،ونظيره. فالأول يؤذن بالتجدد. والثاني بالبلوى. فوجه الشبه إذن يقتصر على المظهر المتمثل في اللون. وهو تشبيه مستعمل منذ العصر الجاهلي إلى اليوم.

إذا فهذه الصور ، رغم ما في بعضها أصلا من مجاز طريف ، قد

أفقدتها الإستعمال بمرور الزمن طرافتها. ففرغها من طاقتها الإيحائية ،
وشحنتها الإنفعالية وقربها شيئاً فشيئاً إلى مستوى الصفر في اللغة
أي إلى دلالة المطابقة وكاد يخرج بها عن لغة الشعر.
ثلاثة نصوص من الجيل الثاني لثلاثة شعراء:

النص : ١- ابن عبد القادر :

(ر)

تموز يا أنشودة

غصت بها حنجرة الزمان

لم تستطع الجامها

سواعد الزمان...

تموز يا قلادة

من عسجد البارود من

عقائق الدخان من

نوب النجيع من

جواهر الإيمان

تحملها ذاكرة الإنسان ... (٧)

النص ٢ ابن القاضي

يتناغمان وفي الحشا أصداء (ك)

ذكرى الخلود يبثها الشرفاء

تسجو لروعة حسننها الأشياء

منك الغرام وعاشت الأهواء

عن وجنتيك أجانب أعداء

هل حم وصل أم أتيح لقاء

ولكم أطوف ولم ين الرقباء

فأرد قسرا والخبا أشلاء

والثأر ترقصه مني خضراء

وتمنعي .. فالأهل والآباء... (٨)

صوت الهوى والثورة البيضاء

صوت الهوى تنثال في نبراته

يا رعشة الأمل الطموح وغادة

لله يا ابنة مالك كم شفنا

لله يا ابنة مالك كم ردنا

يا بنت معترك السيوف شهامة

يا كم أحبك والعواذل شهد

كم يا هواي أطوف حول خباياكم

يا ليلة الإثنين يا بنت الإبا

هذي الشغاف فسيحة فاسترسلني

النص ٣ : ابن محمد فاضل

يا عروة الخير يا كنا نلوذ به

أما بنوك فقد ضاعت سقايتهم

هل يكذب الكسعي ؟ النبل مختلط

يا عروة الخير ما الزرقاء تعرفنا

وتحت كل عريش ، حال ، مجدور

كنز ابن جدعان طين فوق سابلة . وقوس حاجب أرجاف وتخدير
وعودة القارظ المختار زندقـة فكلنا قارظ والقرظ محظـور
يا عروة الخير عاد الفيل ثنائية يخب من خلفه فند وكافـور
وجحفل من جراد الترك يركبنا ومن بزنية تغزونا الزنابير
سبع عجاف وفي الأفلاك سنبلـة فهل لرؤيا بني الشهباء تفسير
لا خبز، لا ماء، لا مرعى، ولا كنفا يلمننا كل وادينا مواخير
النص الأول يقدم لنا صورتين لتموز يوليو وهو رمز لثورة مصر
١٩٥٢ التي قادها عبد الناصر والقصيـدة معنونة ب(أنشودة الوفاء)
وموجهة إلى عبد الناصر بمناسبة زيارة الرئيس السادات للقدس سنة
١٩٧٧. ولتموز ايحاؤه كاله للخصب ، لكن المقصـدية هنا لا تتركز على
هذا الجانب ، وإنما على الشهر الذي حدثت فيه ثورة يوليو. وتموز في
المقطع الأول أنشودة عظيمة "غصت بها حنجرة الزمان" والزمان إمتداد
مجرد يتسع للكون والوجود. والحنجرة فتحة جسمية ضيقة في الجهاز
التنفسي لجسم الحيوان. والأنشودة دفعة صوتية وإلجام وثاق مادي
لكبح جماح الفرس الجامح. والسواعد أعضاء لإنسان فليس ثمة إذن
جامع بين الزمان والحنجرة أو السواعد ولا بين الأنشودة والإلجام.
وفي الصورة الثانية نجد تموز الذي هو مفخرة يشبه القلادة. وهو
تشبيه بعيد. ولكن التشبيه مهما بعد يظل في حدود القياس العقلي
وهذه القلادة من الذهب والجوهر ولكن المفارقة تكمن في إضافة العسجد
، وهو الذهب الأحمر ، الذي يوحي بالجمال والثراء والطمأنينة والدعة
، إلى البارود القاتم الذي يوحي بالحرب والدمار. وإضافة العقيق =
الذهب أو الجوهر الذي يوحي بالألق والوهج والطمأنينة إلى الدخان ،
ذلك الغاز الأسود الذي يعبر عن الأذى والاحتراق والدمار. ثم إضافة
الذوب ، وهو صهر المادة المعدنية ، إلى النجيع وهو الدم الذي يميل إلى
احمراره إلى سواد. وهو ما يعكس الحرب والقتل وأخيرا إضافة الجواهر
، المادة الجميلة الصافية المعدنية ، إلى الإيمان المفهوم الإنساني بجامع
الصفاء النظري والنقاء بينهما. فالصورتان إذن في هذا المقطع
قائمتان على التنافر القوي إجمالاً على مستوى العقل القياسي وقوانين
اللغة المنطقية ، ولكنهما تنسجمان في المستوي الثاني ، مستوى منطق
الانفعال وقوانين لغة الإيحاء فالثورة تتناغم أصدائها في أرجاء الكون
ويظل الوجود يردها عبر الزمن وهي جمال وأمل وبشرى للمخلصين.
وهي حرب وحريق على بؤر الفساد في المجتمع. وهي مطر من الدماء
يروى الأرض ويخلق الحياة والأمل والطمأنينة وهي إيمان نقي وعزم

يذيب الحديد. ومن هنا تنسجم المتناقضات وتقلص الفجوة : مسافة التوتر - كما يقول أبو ديب (١٠) التي كانت قائمة في مستوى الدال والمدلول الأولين (١١).

أما في النص الثاني - وهو بمناسبة انقلاب ١٩٧٨ - فتطالعنا صورة كلية تقل فيها الصور الجزئية. فالثورة توصف بالبياض في مقابل الحمرة لون الدم الذي يجلل الثورة الدموية التي يكثر فيها القتل. فإذا خلت الثورة من القتل وصفت بالبياض اللون الرمزي للسلام. والثورة إعلان عن تغيير جذري فهي صوت يتجاوب مع هوى التغيير والثورة إسم مؤنث له محبون كما للأنثى محبون فكانها غادة جميلة. والثورة تأتي فجأة فتحدث دهشة ومفاجأة تنطلق بها الآمال والمطامح من عقالها. وهذا التأنيث والحب يقودان الشاعر إلى أن يحول الثورة إلى معشوقة يختار لها اسما من أسماء المعشوقات المعروفة في مخزونه الثقافي. وبما أن الثورة حرب - ولو كانت بيضاء - فإن أقرب المعشوقات إلى مجال الحرب هي معشوقة عنتر - ابنة مالك - إنها التي خاض عنتر في سبيلها الحروب والمهالك كما تقول الأسطورة. لقد ظل الأجانب المستعمرون يمنعون الشاعر من وصولها. ومن الاقتراب من خيائها ويمزقون الخياء عليها - كما كان قوم عنتر يمنعون عبله - حتى جاءت ليلة الثار التي هي ليلة ولدتها الأبوة والثار والأمل الأخضر. والخضرة لون الخصب والعطاء والنماء. الصورة - إذن - قائمة على ثنائية : الثورة والأمل والسلام ، الخصب / المرأة والحب والحنان والخصب ، السعي في سبيل الحرية / السعي في سبيل الحب ، الأجانب المانعون للحرية / الرقباء المانعون للمعشوقة ، الواقع / التراث. النص الحاضر / النص العنثري الغائب ومع هذا فالصورة لا تقوم على منافرة أساسية. فالجديد فيها هو توظيف المقدمة التقليدية في الموضوع الأساسي للنص وتحويلها إلى رمز ، وتوظيف التراث توظيفا يخدم الموضوع ذاته. ثم استخدام اللون استخداما رمزيا : بياض : سلام. خضرة : خصب.

والنص الثالث يختلف عن سابقه في بنائه للصورة فهو يقوم على صورة كلية متعددة الجوانب ملأها الشاعر بالرموز التراثية فحشر فيها ثلاثة عشر رمزا كل واحد منها يخفي وراءه حكاية : جانب منها يوحي بالوفاء العربي كقوس حاجب بن زرارة التي رهن في أموال طائلة. ومنها ما يرمز إلى الكرم العربي كعروة بن الورد و "بنيه" الفقراء الذين كان يغزو بهم. ويقسم عليهم الغنائم. ثم كنز ابن جدعان الذي كان

يثابر على اطعام العفاة حتى حسب الناس أن له كنزا من المال لاينفذ . ومن هذه الرموز ما استغل استفلاا معكوسا فالكسعي الذي كسر سهامه بعد أن أمضى زمنا في اعدادها ورمى بها الواحد تلو الآخر ، صيده ليلا، فكانت تخترق الصيد وتنفرز بعد ذلك في الصفاة فتوري النار منها ، فظنها أخطأت كلها. فكسرها ولما أصبح الصباح وعرف الحقيقة ، عض أصابعه ندما حتى قطعها. الكسعي الذي سار به المثل -كما سار - بالوفاء والكرم العربيين - لعل حكايته وهم. ولعل سهامه لم تكن إلا سهامها مختلطة. وبالتالي لعل وفاء العرب وكرمهم لم يكن إلا وهما. وإلا فإن الظروف تغيرت فتكرر النهر بعد الصفاء. لو جاءت زرقاء اليمامة الشهيرة بحدة البصر لما ميزتنا اليوم . فلن تجد إلا عرائش خربة يسكنها موبوؤون. فالوفاء والكرم... إذن كلها خرافة. أو كأنها كذلك. ويبدو أنه لا أمل في الانبعاث. فكلنا قارظون ولن يعود القارظان. والقارظ ممنوع الجني. لقد ساد الكساد ولا أمل في إخصاب الأرض. لقد بقر بطنها ، ولا فحل ، فالكل هجاء خصيان من أمثال كافور الإخشيدي وفند مولى ابنة سعد بن أبي وقاص المغمي ، ولقد عاد الغزاة ثانية : أبرهة وفيلته. وعاد الترك كالجراد وعاد الروم كالزنابير والرؤيا فظيعة كرؤيا أصحاب يوسف : إنها سبع عجاف ، ولا سمان ، وسنبلة واحدة بلا صفة.

والواقع واقع المدينة الخراب : "لا خبز ، لا ماء ، لا مرعى ولا كنفا".. تحول الوادي إلى مواخير لبيع الفضيلة وممارسة الرذيلة...

وهذه إذن صورة من ذلك النوع الذي يسميه بعضهم التوقيعات -Son- وهي "مجموعة من الألفاظ تختار وتنسق بحيث تتجاوب أصدائها في عملية الإستعارة" (١٢) فليست ثمة روابط دلالية أو منطقية بين مكونات هذه الصورة -أي تلك الرموز الثلاثة عشر. فهي موهلة في التنافر ولكن معنى المعنى ينسق بينها فينتقل الإنفعال الشعري بينها بسرعة الكاميرا ويقوم بعملية (مونتاج) يركز على لحظة الإيحاء فيخرج منها صورة شعرية ذات وحدة باطنية حية.

لقد خطت الصورة عبر هذه النماذج الثلاثة خطوات واسعة بعدما كانت عليه عند الجيل الأول. تحولت من صور جزئية إلى صور تتحرك نحو الكلية بحيث تمتد على كافة أبيات المقطع ، وتختزل كافة الصور الجزئية في داخلها. بحيث أصبح من الممكن الحديث عن الشعر بوصفه "استعارة موسعة" (١٣) وأصبحت الصورة تركز كثيرا على لغة الرمز وامتد الرمز حتى أصبحت الصورة -أحيانا- رمزا كلها. واستمد الرمز

من مصادره المختلفة : التراث الشعبي القديم والحديث. والتاريخ
والأسطورة -كما تجلى في النص الثالث بوضوح.
نصان من الجيل الثالث لشاعرين :

النص ١: ابن عبيدي.
تميتني الأشباح والأطياف
أذوب داخل الشعور
أفيق لا أفيق
هنا أصلب دائماً أخاف
الناس والنقوش والصخور
تعيش في نهاية المطاف
بذور نخلة الرمال في بحار من رماد
شراعتها محطم ووسطها الجراد
تضربها ثمود باليمين
وباليسار عاد.... (١٤)
* * *

النص ٢ : بنت البراء..
بغداد إني طفلة غريرة (ر)
أحلم بالنخيل بالفرات بالقمر
وبالصقور في المراقب العليا الخزر
أهفو لمجلس السمر
أحفظ كل كلمة تقول شهرزاد
من المحيط جئت في زورق سندباد
يا حبي الذي بحثت عنه مذ قرون
يا مرفأ الخيال والجنون
يا منبعاً ثراً دفين
لا زال رسم ملتي على الجبين...
في النموذج الأول نحن أمام مقطع عسير المراس. إنه تداعيات
كابوس مزعج ، كابوس يكبل صاحبه فيندفع في بوح باطني تحت تأثير
"الأشباح والأطياف" فيتلاشى المعنى داخل الشعور بدل أن يكون الشعور
داخله ، ويتأرجح بين الإفاقة والنمائم. فيظل مصلوباً في منزلة بين
منزلتين. يعصره الخوف المميت. لكنه لا يلبث أن يتجاوز نفسه. فهو من
الناس والناس يتناعمون مع النقوش والصخور في وحدة وجودية.

فالنقش فعل إنساني في الصخر يقاوم الزمن فيخلد به الشعور الإنساني كما يخلد الجسم ببقاء النوع وبالتالي يظل الماضي في ذاكرة النوع وفي ذاكرة الحجر : النقش. فكأنها كلها تشد إلى الماضي : النوع وذاكرته والحجر وذاكرته:النقش. وكلها "بذور نخلة الرمال. فالنخلة هي عنصر الحياة الذي يقاوم باستمرار عوامل التعرية الصحراوية. كل الأشجار تتلاشى ، ولكن النخلة تظل تصارع أمواج الرمال والتصحر ، إنها سفينة بحر الرمال ، بحر الرماد الذي يفني كل حي ، وكل نبات ، لكن كل شيء هنا فناء في فناء فهي سفينة لا وجهة لها لأن شراعتها محطم. وما دامت لا وجهة لها وشراعتها محطم فإنها لا تحمل إلا الجراد الصحراوي رمزا للفناء والدمار ، تتقاذفها أمواج الرمال يمنا ويسرة. تضربها من اليمين ثمود ومن اليسار عاد اللتان ترمزان بدورهما للبوار والفناء. فعناصر الصورة إذن عناصر متنافرة: موغلة في التنافر ، تعتمد على الحلم والمنلوج الباطني الذي لا يحكمه منطق. وتفوح منها رائحة الكارثة والطريق المسدود. وهو ما يرمز إليه عنوان القصيدة : "السفر في الدوائر المغلقة"...

أما النص الثاني فمقطع من قصيدة ألقته الشاعرة في مهرجان المربد ببغداد عاصمة العباسيين ومركز الخلافة الإسلامية في أمجد عهدها ومسرح أقاصيص ألف ليلة وليلة. والخطاب موجه إلى بغداد بصفتها تلك من "طفلة غريرة" عائدة في "زورق سندباد" بعد رحلة استغرقت قرونا. وهي قادمة من المحيط. وهي طفلة بريئة أحلامها نقية صافية لا تأبه باعتبارات الزمان والظروف السياسية. بغداد ، عندها ، هي بغداد المنصور والمهدي والرشيد، بغداد ألف ليلة وليلة. بغداد النخيل والأنهار الجارية وقمر العشاق. بغداد الأمن والمتعة التي تحرسها عيون لا تنام عيون صقور الرجال المرابطين على القمم. بغداد مجالس السمر، مجالس الإمتاع والمؤانسة وحلقات المعرفة مهد الأمة العربية الإسلامية وقلعتها التي أضلتها منذ قرون. وهاهي تعود إليها في زورق سندباد البحر بعد قرون بعد رحلات السندباد. وما زالت بغداد في مخيلتها شاطئ الأحلام والغرائب التي لا يرقى إليها الخيال. إنها المنبع الثري الذي لا ينضب لكل جميل وطريف. إنها ذلك القمم الدفين المليء بالأسرار والمفاجآت. هاهي الطفلة/الأمة تعود إلى مهدها وكأنها لم تغب فسمتها على جبينها من أثر السجود مازالت بادية للعيان.

والمقطع -إذن، استعارة قائمة على ثنائية رمزية : الطفلة رمز الأمة

العربية الإسلامية الواحدة/بغداد مجد هذه الأمة الماضي الخالد، وبين طرفي الماضي قبل الفراق وحاضر اللقاء، تربط رحلة سند باد رحلة البحث والضياع...

ولعله من الممكن الآن بعد استعراض هذه الصور والنصوص استخلاص سمات الصورة عند كل جيل من الأجيال الثلاثة واتجاه محور التطور.

الصورة عند الجيل الأول جزئية تقليدية لا يبدو أن الشاعر يركز عليها في شعره فكان مفهوم الشعر لديه لا يبتعد كثيراً عن "الكلام الموزون المقفى" فكافة الصور التي وردت عنده تخضع خضوعاً صارماً لمقولة المقاربة. واطراد الاستعمال عند القدامى. وعدم الإكثار منها. وكلها أصبحت من تقاليد اللغة ودخلت في قوانينها- وإن لم تكن منها أصلاً- لكثرة استخدامها. ولكن مع الجيل الثاني بدأت الصورة تعرف تطوراً نوعياً كبيراً. فتحوّلت من الجزئية إلى الكلية، وأصبحت الصور الجزئية مجرد لبنات في بناء كلي هو الصورة الكلية الممتدة أو "الاستعارة الموسعة". وأصبحت الكلمات تفرغ من دلالاتها المباشرة وتوظف لدلالات جديدة من صنع التجربة الشعرية ذاتها لا تحدد بالنسبة للقارئ إلا من خلال الصورة العامة التي هي القصيدة، وبالتالي تراجعت دلالات المطابقة شيئاً فشيئاً أمام زحف دلالات السياق والإيحاء والإنفعال. وأصبحت الفنيات التقليدية للقصيدة دوال وخامات فنية توظف لدلالات جديدة. شأنها في ذلك شأن المخزون الثقافي. والرموز التراثية والشعبية والأسطورية. واهتمت الصورة بالألوان وتجاوبت الحواس فأصبحت الألوان رموزاً لمعان قائمة بذاتها. وأصبح تجاوبها دالاً على نوع من المشاعر والرؤى الوجودية والمعرفية. كما أصبح التنافر في أجزاء الصورة معبراً عن رؤى معينة ومفاهيم للحياة والكون تختلف عن المفاهيم التقليدية المتعارف عليها.

وليس الانقلاب النوعي الذي لاحظنا بين الجيل الأول والثاني بنفس الحدة بين الثاني والثالث. فلا يبدو أن ثمة قطيعة معرفية وفنية بينهما بل إن الثالث إمتداد للثاني. فالصورة لديه قائمة على التنافر والرموز المأخوذة من الألوان والتراث والأسطورة. وثمة تركيز على الاستعارة الموسعة التي تشمل المقطع كله. وقد تشمل القصيدة كلها.

وقد ظهر الحلم كخامة فنية تركز الصورة عليها. على تلك التدايعات

التي تند عن المنطق. وقد جللت روح المأساة الصورة الرؤيا في النموذج الأول من نماذج الجيل الأخير..مع أنا وجدنا نمطا من تلك الروح في النص الثالث عند الجيل الثاني. وبلغ التنافر أوجه في هذا النموذج الأول من الجيل الأخير -عندما أصبحت الصورة توقعات تخضع لحقول دلالية متباعدة جدا ، وتحتاج إلى نوع من التجريد القوي لدى القارئ حتى يستطيع الربط بين العناصر في مستوى الإحياءات الإنفعالية ذات المستوى الرفيع للقارئ.

وبالتوقف عند الرمز كأداة أساسية تعتمد عليها الصورة الجديدة فإننا نجدها عند الأجيال الثلاثة على النحو التالي:

الأجيال	الطبيعة	التراث	الأسطورة
١	-	-	-
٢	+	+	-
٣	+	+	+

لم يستعمل الجيل الأول الرمز نهائيا. وأقدم نص وجدناه يستخدم نوعا من الرمز هو لابن عبد القادر من الجيل الثاني وهو نص يعود إلى سنة ١٩٧٣ أي ابتداء من قصيدته : رسالة السجين -التي يتردد فيها الظلام والليل رمزين لقوى الشر والظلم. ويتردد عنده في نصوص بعدها الضياء والصباح رمزين لانتصار الحق والخير والعدالة. وقد ظهرت عنده الألوان ودلالاتها الرمزية كالحمرة للثورة والبياض للسلام والسواد للشرالخ.وقد مر بنا استخدامه لبعضها في نصه الذي علقنا عليه (١٦). ولا نجد عند ابن القاضي رغم كثرة ما استخدم من ثقافته التراثية في شعره استخداما للرمز إلا النزر القليل المتعلق بالطبيعة. على أن الخروج باللغة عن طبيعتها الراسخة في التقاليد الشعرية - كما فعل هو نفسه في نص الثورة البيضاء الذي علقنا عليه -لا يقل أهمية عن الرموز في خلق "الفجوة :مسافة التوتر... بين اللغة المترسبة وبين اللغة المبتكرة في مكوناتها الأولية وفي بناها التركيبية وفي صورها الشعرية" -كما يقول ابوديب (١٧). بل إنه قد يكون أجمل منه وأكثر إثارة...

أما ابن محمد فاضل فيكثر من استخدام الشخصيات التراثية

الرمزية كالشنفرى وعروة - كما مر بنا في نصه الذي علقنا عليه (١٨). وقد تفاقمت عنده هذه الظاهرة وعند بعض زملائه الذين لم نتناول هنا بالتعليق (١٩) فاستخدموا الرموز التراثية والشخصيات التاريخية التي ترمز إلى مواقف قديمة جديدة : الأبطال مثل يحيى بن عمر وابن ياسين والمتنبي وخالد بن الوليد وسيف بن ذي يزن الخ... والصعاليك مثل عروة بن الورد والشنفرى وتأبط شرا... الخ

وقد تزايد استخدام الرموز مع الجيل الأخير فكثرت استخدام أيام العرب وصراعاتهم القبلية وامثالهم السائرة للتعبير عن ظروف قومية عامة ووطنية محلية خاصة. وقد استعمل ابن عبيدي رمز (الغول) بكثرة. وجعله عنوانا لديوان واستخدم رمز السندباد والكهف. كما استخدم بعض الأمثال الشعبية المحلية. واستخدمت امباركه رمز شهرزاد والسندباد وقصة صلب المسيح وفداء الذبيح.

وتدرجت الصورة شيئا فشيئا نحو طغيان لغة الرمز خصوصا في قصيدة التفعيلة التي يبدو أنها تتحرك بسرعة في هذا الاتجاه تاركة للقصيدة الخليلية لغة الوضوح والتصريح ومطابقة المبنى للمعنى والدال للمدلول وثمة ظاهرة خاصة في التصوير، ظهرت عند ابن عبد القادر في مرحلة معينة واختفت هي ظاهرة التصوير القصصي والحواري ، كما تعكسها قصائد مثل "ليل ونهار في متحف التاريخ" (٢٠) وهي قصيدة تلتزم بالوحدات الثلاث في المسرحية الكلاسيكية. ومثلها لحدما (رسالة العجوز) (٢١) و "ليلة عند الدرك" (٢٢) فكل هذه قصص شعرية. ولا يبدو أن هذه الظاهرة استمرت عنده. ولم يتابعه فيها غيره.

وبناء على هذه الرموز يمكننا أن نميز أربعة أنماط من الصور تتمايز مراجعها الذهنية وبنائها العميقة. ويمكن تصنيف هذه الأنماط الأربعة إلى صنفين اثنين:

صنف ذي بعد وطني محلي...

وصنف ذي بعد قومي عربي.

وينقسم الصنف الأول إلى مرحلتين:

-مرحلة بداية السبعينات التي اتسمت بالمواجهة مع النظام الحاكم والاستعمار الجديد وهي مرحلة خلفيتها الايديولوجية خلفية ماركسية. وخلفيتها الفنية رومنسية تمتاح من الرومنسية العربية في النصف الأول من القرن الحالي خصوصا أدب جبران وأبي القاسم الشابي ، والرموز في هذه المرحلة مأخوذة من عالم الطبيعة النور والظلام

والليل والصباح وألوان الطبيعة كالحمرة والبياض والسواد ولاخضرة.
- مرحلة نهاية السبعينات وبداية الثمانينات وهي مرحلة مواجهة
أزمة الجفاف والتصحر والقحط وتحطم البنى الإنتاجية القديمة وهجرة
البداة من الريف إلى المدن الرئيسية في البلاد ليشكلوا أحزمة من
الخيام والأكواخ ظلت تتمدد محيطة بهذه المدن حتى أصبحت المدن
الأصلية أشبه بجزر طافية على سطح محيط. إنها مرحلة الحيرة والخوف
وانعدام الطمأنينة وتفاقم الهجرات الداخلية والخارجية. وهي مرحلة
الذبذبة وانحسار المد الايديولوجي الذي كان قويا في منتصف القرن
في العالم ، واكتسح الساحة الموريتانية فيما بين ١٩٦٨ و ١٩٧٥ هي مرحلة
طبعته روح الهزيمة التي خيمت على العالم منذ ١٩٧٣ وعلى العالم
العربي بالخصوص بعد حرب حزيران ١٩٦٧ وعلى موريتانيا بالأخص
منذ السقوط في حرب الصحراء. والخلفية الفنية لهذه المرحلة هي شعر
الهزيمة والرفض الذي انتشر في الشرق العربي منذ ١٩٦٧ وما تلاها
من احداث مريرة خصوصا حصار بيروت ١٩٨٢..

والرموز في هذه الفترة هي الغول وعاد وشمود والكهف. وقارئة
الحظ وياجوج وماجوج. وسفينة نوح والسندباد الخ..

وقد استخدم ابن عبيدي من الجيل الثالث صراع القبائل العربية
القديمة ومنازلها الحسبية والنسبية لإدانة الواقع القبلي المحلي ونظمه
الاجتماعية العشائرية ومفاهيمها الفاسدة كما نلاحظ في قصيدته
"السفر في الدوائر المغلقة" (٢٣)

أما الصنف الثاني ذو البعد القومي العربي فينقسم إلى مرحلتين
كسابقه :

- مرحلة السبعينات وخلافات الأنظمة العربية وتخاذلها إزاء
القضايا الكبرى التي تواجهها خصوصا قضية فلسطين.

والمرجع الايديولوجي هنا هو الايديولوجيا القومية الوحودية أو
الايديولوجية الإسلامية السلفية . والمرجع الفني الشعر الرومنسي :
الشابي وجبران. والرومنسي الملتزم : السياب والبياتي ونزار قباني
الخ...

والرموز في هذه المرحلة مأخوذة من التراث العربي : الشكوى إلى
الأبطال التاريخيين: عمر بن الخطاب، عبد الله بن ياسين، أبي بكر بن
عمر الخ. وترتكز على استعادة البطولات العربية القديمة في مواجهة
الآخر الحبشي والفارسي والرومي والصليبي : قصة الفيل. كهلان.
تميم، خالد بن الوليد، صلاح الدين الخ.. ولكن مقابلة الماضي بالحاضر لا

تقف عند هذا الحد ، وإنما تتطرق إلى الجانب السلبي لمقابلته بالواقع المرفوض فتستعاد حرب القبائل القديمة وتناحرها وتشردمها لإسقاطها على واقع الدول /القبائل الحالية وأنظمتها المتصارعة الخ.

أما المرحلة الثانية من الصنف الثاني فمرحلة إخراج الفلسطينيين من بيروت في قافلة التيه البحرية ، وما تلاها من مذابح جماعية للعزل في مخيمات بيروت والجنوب اللبناني والضفة الغربية لنهر الأردن وقطاع غزة وغيرها. وهي مرحلة رحلة السنباد والمسيح المصلوب، والذبيح المذبوح وغيرها من الرموز التي ترمز إلى الظلم اليهودي والاعتداء على الحق والتصامم من قبل الآخرين.

ومن الصعب الادعاء بأن الوعي الايديولوجي كان بالعمق الكافي وأن الاطلاع على فنيات القصيدة الحديثة في المستوى اللائق فالوعي الايديولوجي والخبرة الفنية في الأغلب الأعم يصلان عبر رحلة طويلة من الغرب مرورا بالشرق العربي وأخيرا بالمغرب العربي. وهي رحلة طريقها وعر المسالك. خصوصا وأن السوق الثقافية المحلية لا تستهوي البضائع الثقافية لضيقها. ومع كل ذلك فقد دخلتها جملة من الأفكار والفنيات غيرت وجهها عما كانت عليه قبل عشرين سنة تغييرا واضحا.

لكن الأمر قد يختلف إن قارنا القصيدة الموريتانية الآن بالقصيدة العربية في الأقطار الرائدة. ثمة تطور كبير على مستوى القصيدة الموريتانية بالنسبة لماضيها القريب والبعيد. ولكن ثمة تأخر كبير بالنسبة للقصيدة العربية الجديدة خصوصا فيما يعني الصورة. يمكن تلخيص سمات الحداثة في القصيدة العربية الجديدة -كما تجلت عند أبرز روادها : السياب، البياتي ، عبد الصبور، أدونيس، درويش ... في النقاط التالية :

-التركيز في بناء الصورة على الأسطورة : أسطورة الموت والإنبعاث، وبالتالي الرموز الأسطورية :

بروميثيوس، تموز، عشتار، أدونيس، أوليس، سيزيف -الخضر الخ.

والتاريخية : أبو ذر، علي ابن ابي طالب، الحسين، الحلاج، الخيام الخ..

-التركيز على الإنسان الكوني أو الكلي : السبيرمان....

-الرؤيا الحضارية الكلية : القضايا الكبرى : المدينة ، النفي ، الغربة،

الوحدة ، الحرمان ، الرفض ، الإضطهاد ، اللامنطق ، عبودية المكان والزمان ، الموت الفاجع...

-التجريبية في اللغة : أي تركيز الشعر على التعامل مع اللغة تعاملًا

جديدا والتعامل مع شكل القصيدة تعاملًا جديدًا بحيث تصبح كل قصيدة شكلاً جديداً. وقد دفعت التجريبية هذه إلى البحث عن مصادر جديدة فجاءت التجربة الصوفية والحلولية التوليدية التوحيدية. وانفجر داخل القصيدة وخارجها على السواء ، فولدت القصيدة الدرامية والملمحية الطويلة ذات الأصوات الدرامية المتعددة وذات البنى التركيبية الشبكية وقد تدرجت هذه التجريبية حتى انتقلت أو وصلت إلى الكتابة الجديدة.

-تحطيم البنى الدلالية وتغيير العلاقات الدلالية الرابطة بين العلامات اللغوية. وتفريغ هذه العلامات أو الدوال من مدلولها القاموسي.

وقام هذا التحول على وحدة أساسية هي وحدة الصورة أو المجاز. وهي وحدة ذات تكوين خفي حلمي لا شعوري. وبنية اللاوعي بنية لغوية مجازية تخيلية وتصويرية. ولذلك فقد عملت الشعرية العربية الحديثة على تحطيم العلائق القائمة بين الدال والمدلول. وعبثت بقوانين الدلالة. وهشمتها فخلقت الصورة المهشمة -المثيرة التي لا تقوم على أية علاقات منطقية وعيية. (٢٤)

ومن هنا أصبح الشعر حلماً ورؤياً ونبوءة. وأصبح الشاعر حالماً كبيراً فولدت فكرة الشاعر النبي. وفكرة أن الرموز والصور الكلية ليست في عمقها إلا أحلاماً ناهضة أو مجهزة للشاعر الرؤيوي. هذه أبرز سمات شعر الحداثة ، وهي سمات لم نجدها عند شاعرنا ، وإن كنا وجدنا بعض إرهاصاتهما : فقد بدأ يستعمل بعض الرموز التاريخية أساساً وبدأ يوظفها للتعبير عن شعور بالغربة والرفض غير متبلور. وبدأت الصورة تخرج لحدما على قوانين الدلالة وتعتمد على وحدتها الباطنية المناقضة للعقل. وبدأنا نرى نمطاً من الصورة المهشمة القائمة على الغرابة والمفاجأة. وأصبح الشاعر يستعمل فنيات الحلم وتداعياته. ولكن كل ذلك ما زال في طور التجريب.

وفي الغالب لا يعبر عن حالة حضارية ومرحلة وصل إليها التطور. بل هو يعبر عن قراءات فردية لما يجري في هذا القطر العربي أو ذاك من الأقطار العربية الرائدة. وذلك ما ينعكس في بعض القصائد حيث تجمع القصيدة الواحدة نماذج من الصور الموهلة في تقليد التقليد ، ونماذج أخرى من الصور الموهلة في تقليد الحداثة. والتقليد -على أي حال- نقيض الإبداع الأصيل.

ولعل لغياب "القارئ الحاذق" (٢٥) والناقد الموجه أثراً كبيراً في عدم

وضوح الرؤية وفي التأخر الحاصل. فالقارئ الحاذق غائب لعاملين رئيسيين : أحدهما : إنتشار الأمية ومحدودية المستوى الثقافي جملة ، والثقافة الفنية خصوصا. وثانيهما سيطرة الذوق والفكر التقليديين لدى المثقفين وأشباه المثقفين الذين مازالوا -في الغالب- من الفئة التقليدية التي كانت تحتكر الثقافة العربية الفقهية. وهي فئة محافظة. وإليها أيضا ينتمي كافة الشعراء باستثناء أحد الشعاعين اللذين يمثلان الجيل الثالث ممن درسنا. ولعل دخول شعراء من غير هذه الفئة ساحة الشعر ودخول المرأة لها من الظواهر الجديدة في حد ذاتها. أما النقد فقد ظل غائبا لثلاثة أسباب هي :

أولا : عدم وجود الناقد ، فالثقافة الحديثة في البلاد مازالت في بدايتها والأدب الحديث حديث ومتجدد يتطور بسرعة والسوق الثقافية في البلاد مازالت ضيقة والظروف الاجتماعية مضطربة...

وثانيها توجه الاهتمام إلى الأدب القديم باعتباره أنه الذي يستحق العناية وأن الجديد لم يثبت وجوده بعد. ولم يبرهن على جدارته بالعناية خصوصا أن أغلب المنشغلين بالأدب، وهم قلة، هم من ذوي الثقافة التقليدية المستقاة من ثقافة المحظرة الفقهية التي تتعاطى علوم اللغة والأدب بوصفها علوم آلة. تتلقاها بطرق تقليدية تعتمد التلقين وتتلقى المعرفة كما هي دون الحوار معها. وإضافة إلى كل هذا ثمة حاجز المعاصرة.

وثالث هذه الأسباب ، فيما يبدو لنا، هو عدم النشر الذي له جوانب تمويلية بالضرورة ، ولكن له جوانب أهم تتعلق بالعرض والطلب أي بانعدام سوق يمكنها أن تستوعب المنشورات. وهذا يعود إلى قلة القراء ، وانعدام عادة القراءة ، وربما ، ضعف مستواها. لذلك فإن مشاريع النشر التي ينشئها البعض من وقت لآخر كانت دائما فاشلة.

ولا شك أن لهذه العوامل الثقافية ارتباطا وثيقا بظروف البلاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية بوصفها بلدا صحراويا كان سكانه كلهم إلى وقت قريب رحلا ثقافتهم فئوية شفعية فقهية في المقام الأول. وتحول إلى التحضر تحولا فجائيا لم يمهّد له. وإنما فرضته كوارث طبيعية وظروف خارجية قاهرة.

ويمكننا أن نخرج من هذه المناقشة للصورة ودلالاتها وما يكتنفها من قضايا بالملاحظات التالية التي تمثل في رأينا أهم سمات التجديد الدلالية في القصيدة الموريتانية المعاصرة.

أولا : تدرج الصورة من صورة جزئية محدودة كما وكيفا إلى بناء كلي موسع. فتقلصت قيمة الصور الجزئية بقدرما ذابت في الصورة العامة. ثانيا : التدرج السريع نحو المنافرة بين عناصر الصورة. واعتبار الغموض سمة جمالية أساسية للشعر وبالتالي التوجه نحو القارئ الحاذق لا السامع الطرب.

ثالثا : أصبحت الصورة تركز على التلميح بدل التصريح ، وعلى الإيحاء بدل الإفهام ، وأصبحت تستخدم اللغة التجريبية لغة الرمز. وتستمدّها من مصادرها المختلفة : الطبيعة والتراث والأسطورة.

رابعا : هذه السمات الجديدة ليست نافية لسمات التقليد ، فهي تتواجد معها جنباً إلى جنب عند الشاعر الواحد وفي النص الواحد ، ولكن ثمة تزايد مطرد للجديد على حساب القديم.

خامسا : هذه السمات التجديدية تعبر -في رأينا- عن بدايات وعي فني وفكري جديد على القصيدة في موريتانيا ، ولكنها ليست إياه بالضبط.

سادسا : هذه السمات جديدة على القصيدة بموريتانيا ، ولكنها غير جديدة على القصيدة العربية. فقد ظهرت كلها في القصيدة العربية منذ فترات متباعدة القرب والبعد ، منذ بداية هذا القرن ، في أغلب الأقطار العربية ، وتجاوز أغلبها قطار التطور في أقطار الأبيض المتوسط العربية والعراق على الأقل.

هوامش

(*) نص مقتطع من (ف) من عمل بعنوان : التجديد في الأدب العربي بموريتانيا في العصر الحديث. اعداد محمد عبد الحي

- | | |
|------------------------|--|
| ١ - بنية اللغة الشعرية | ص: ١٢٩ |
| ٢ - نفس المرجع | ص: ١٩٧ |
| ٣ - نفس المرجع | ص: ٢٠٧ |
| ٤ - الديوان | ص: ٣٥ |
| ٥ - الديوان | ص: ٣٧ |
| ٦ - الديوان | ص: ١٣٢ |
| ٧ - الديوان | ص: ٤٢ |
| ٨ - الديوان | ص: ٣٥ |
| ٩ - في الشعرية | ص: ٢٠ |
| ١٠ - كوهن: | بنية اللغة العربية : مرجع مذكور ص: ٢٠٧ |
| ١١ - عز الدين اسماعيل | : الشعر العربي المعاصر... ص: ١٤٠ |
| ١٢ - كوهن: | المرجع السابق ص: ١١٥ |
| ١٣ - المخطوط | ص: ٢٢ |

- ١٥ - المخطوط ص: ١١-١٢
 ١٦ - المخطوط ص: ٢٢٤
 ١٧ - في الشعرية ص: ٣٨
 ١٨ - في الشعرية ص: ٢٢٥
 ١٩ - مثلاً كابر هاشم - أنظر مذكرتنا عن التجديد في الشعر الموريتاني ص: ٥٥
 ٢٠ - الديوان ص: ٧٠
 ٢١ - الديوان ص: ٦١
 ٢٢ - الديوان ص: ٩٥
 ٢٣ - المخطوط ص: ٢٧
 ٢٤ - محمد جمال باروت في نظرية الشعر العربية الحديثة المعرفة ع ٢٠-٢٦١/١٩٨٣
 ٢٥ - كوهن : بنية اللغة العربية ص: ١٩٩.
 بيبليوغرافيا
 المصادر:

- أحمد فال (محمدي بن...) : الديوان. تحقيق سيداحمد بن أحمد طالب -
 المدرسة العليا ١٩٨٣
 أحمد محمود (شغالي بن ...) : عواطف ومناسبات. المكتبة الإسلامية انواكشوط ١٩٨٥
 البرا (امباركة بنت ...) : ديوان. (مخطوط بحوزتنا)
 عبد القادر (أحمد بن ...) : أصداء الرمال ط١/دار الباحث - بيروت ١٩٨١
 عبيدي (محمد بن ...) : ديوان الغول. (مخطوط بحوزتنا)
 القاضي (محمدي بن ...) : الديوان. تحقيق عبد الله بن محمد
 عبدالرحمن - المدرسة العليا ١٩٨٥
 محمد فاضل (محمد الأمين بن ...) : الديوان تحقيق المصطفى بن عمر المدرسة العليا ١٩٨٧
 المراجع :
 أبو ديب (كمال ...) : في الشعرية. ط١/مؤسسة الأبحاث العربية ١٩٨٧
 باروت (محمد جمال ...) : في نظرية الشعرية العربية الحديثة. المعرفة (سورية). عدد ٢٦٠ -
 ٢٦١/١٩٨٣
 عبد الحي (محمد بن ...) : التجديد في الشعر الموريتاني - المدرسة العليا ١٩٨٢
 عز الدين (اسماعيل ...) : الشعر العربي المعاصر : قضايا وظواهره الفنية والمعنوية. ط١/دار
 العودة ١٩٧٢
 كوهن (جون) : بنية اللغة الشعرية - ترجمة محمد الولي و محمد العمري. ط١/دار توبقال.
 للنشر - الدار البيضاء.

من «الدهر» إلى «التاريخ». عناصر أولية في نظرية حول الشعر الشعبي

السيد ولد اباه
قسم الفلسفة

لقد لاحظ باستغراب كامل الشيخ سيديا بابا في مقدمة كتابه حول «تاريخ ادوعيش ومشظوف» (١) غياب الكتابة التاريخية لدى علماء بلاد شنقيط رغم أنهم أولوا اهتمامهم كل أنماط المعارف العربية الإسلامية وأبدعوا فيها عظيم الإبداع :

«وكنت أتعجب من علماء هذه البلاد البيضانية الصحراوية المغربية وأدبائها على فضلهم ونبلمهم كيف لم يعتنوا بتاريخها في كتاب معتبر من أول الزمان إلى الآن ، مع كثرة ما وقع فيها من الأمور الكبار التي ينبغي الاعتناء بكتابتها وكثرة من كان بها من الأكابر من كل صنف الذين لا ينبغي أن تترك أخبارهم نسيا منسيا على جلالتها...»

ولن يكون همنا في هذه المقالة أن نغامر بتقديم نموذج نظري يمكن من تقديم إجابة على هذه الإشكالية الهامة التي طرحها الشيخ سيديا بابا بوعي حاد.

وإنما سنكتفي في هذا السياق بالتذكير بالعلاقة الجلية المعروفة بين نشأة الخطاب التاريخي والممارسة المدنية أو بعبارة أوضح انبناء الوعي التاريخي لدى الفرد الذي تحول إلى مواطن داخل مدينة يشعر أنه فرد فعال فيها له دوره في التغيير "وصناعة الأحداث" ومن ثم تأويل التحولات المحيطة به انطلاقا من هذا الوعي ذاته.

وهو الأمر الذي أبرز "فرانسوا شاتليه" نشوءه لدى اليونان (٢) كما أننا نلاحظ -في المقابل -انبثاق الخطاب التاريخي في الفكر العربي الإسلامي داخل سياق سياسي محدد هو دولة المدينة وهو الأمر الذي يرمز إليه تأسيس هذا التاريخ ذاته على حدث الهجرة بالضبط وانطلاقا منها. (٣)

يتضح من الاعتبارات السابقة أن الخطاب التاريخي يتشكل في فضاء سياسي محدد هو فضاء الدولة المركزية حيث تقوم أنماط الممارسة السياسية العقلنة التي يستمد منها هذا الخطاب معقوليته وتكمن هذه المعقولية في بناء ممارسة نظرية تتناول بالنظر والتحليل تلك الأحداث التي تبدو متفرقة متباعدة لا يربط بينها خط اتصال ، فإذا بالمؤرخ يشدها إلى بعضها البعض ويدخلها في نسق سببي - منطقي

شمولي- حيث يتحدد لكل منها موقعه الخاص.
فبدون هذا الطموح المفهومي لا تصبح الأحداث سوى إحساس غامض بالتحول والتغيير يصاحبه في أغلب الأحيان شعور بالهشاشة والاتجاه إلى الإضمحلال وهاجس الفناء والموت ، إذ حركة "الزمن" كما يقول "هايدغر" تتماهى مع تصاعد النقص والضعف والإحساس بضمور "الحاضر" وعدم ثباته.(٤)

ويكون هذا الشعور مصاحباً ومواكباً لهشاشة الواقع السياسي المدني و التمزق الاجتماعي وغياب السلطة المركزية وعدم اطمئنان الفرد إلى محيطه الطبيعي -الثقافي- بل إحساس حاد بالقטיعة معه والاعتراب عنه.

فلنقل إذن إن غياب عقلانية السلطة المركزية (في إطار ارتباط نسقي المعرفة والسلطة في تجربة مركزية محددة) مسؤول إلى حد كبير عن افتقارنا أي أثر للكتابة التاريخية في النظام المعرفي الشنقيطي. وكيف يكون ذلك في محيط اجتماعي -سياسي هش يتميز بعدم الإستقرار ودوام التصارع والتمزق والانقسام الطائفي؛ وهو الواقع الذي تمرّد عليه الشيخ سيديا ذاته وحاول بوسائل شتى تغييره.

أليس من غريب الإتفاق اقتران "الوعي التاريخي" لديه "بالوعي السياسي" في لحظة بدأت فيها تظهر ملامح الدولة المركزية (الإستعمارية).

على أن هشاشة الواقع السياسي ليست سوى جانب من جوانب المحيط الطبيعي -الثقافي العام الذي ينطبع بمجمله بتلك الهشاشة والتمزق وعدم الاستقرار -إذ نلاحظ مع د. عبد الودود ولد الشيخ أن تاريخ بلاد شنقيط (موريتانيا) يحكمه مثلث بانئس : "الغزو- الجفاف -الوباء" (٥) وهو الأمر الذي يفسر إلى حد بعيد الحركة السكانية والهجرات المتتابة والحروب الداخلية وعدم استقرار السلطة السياسية ، وفوق ذلك كله غياب مفهوم «المواطنة» داخل إمارات صغيرة ليس باستطاعة حكامها رقابة رعاياهم في صحارى مترامية لا معنى للحديث عن حدود جغرافية وسياسية فيها. ومن هنا حضور مفهوم "بلاد السبية" لدى علماء هذه البلاد (٦) إن محيطة هذا شأنه لا يمكن بالطبع أن يولد "عقلانية" تاريخية" ، وإنما شعورا مأساويا بالتحول وإحساسا حادا "بقهر" الزمن وجبروته ، مما يفضي إلى شكل من أشكال "الدهرية" ، (نستخدم العبارة هنا بعيدا عن دلالتها الجافة في علم الكلام). ويعني

ذلك أن الثقافة الشنقيطية عاشت مفهوم الزمن (ولم تنظره) من خلال صيغته الوجودية المأساوية التي تحيل إليها عبارة "دهر" التي ترد بكثرة وتلقائيا في الشعر الفصيح وخصوصا في الشعر "الشعبي" الذي يعتبر مرآة أكثر صدقا والتصاقا بالتجربة المعيشة (٧).

وعبارة "دهر" كما في القواميس تحيل إلى نوع من الزمن المفهومي الأبدي ومن ذلك قوله تعالى "وقالوا ماهي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحى وما يهلكنا إلا الدهر" -ألا أن لهذا الزمن- بهذا المعنى- سلطة قاهرة تحول الهلاك عبر التحول (دهر:نزل به مكروه).

ومن المعروف في الشعر الجاهلي التظلم بالدهر والشكوى منه والإيمان بسطوته وسلطته والإحساس المأساوي بالتغيير والانتقال ، وهي الاعتقادات التي اتخذت صيغة عامة عبر مذهب "الدهرية" الذي حاربه الإسلام انطلاقا من مفهوم "القدر" و"الفعل الإلهي" (في الحديث الشريف: "لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله")

ويمكن أن نشير هنا إلى امتزاج المفهومين (القدرية الدينية والدهرية الجاهلية) في بنية الشعر الشعبي الشنقيطي في انتظار قراءة الشعر الفصيح انطلاقا من الشعبي الذي يمثل كما أشرنا أنفا التجربة المعيشة الصادقة ولا يتقيد بسلطة مرجعية سابقة عليه ، ويحاكيها كنموذج متعال على التاريخ.

ولعله من الطريف أن نلاحظ أن هذا الشعور بالتحول الزمني تم من خلال الإطار المكاني الذي يوفر فضاء التحول بكل مرارته الوجودية ، إذ المكان هو دوما في الشعر العربي لوحة الإسقاط الذي تنطبع فيها كل لحظات التجربة المعيشة ، وتنصهر فيها مرارة اللوعة والافتراق ، إذ نمط الترحال البدوي يرغم المرء على الانتقال المتواصل والمسير من موضع إلى آخر ، مخلفا في كل مكان ينتقل منه جزءا من عالمه العاطفي ، مودعا في كل ربع من ربوعه لحظات من تجربته الوجودية.

وهو الأمر الذي يزداد حدة باعتبار أن الفضاء المكاني لا يأخذ هويته ومعالمه إلا من خلال تلك التجربة المعيشة ذاتها. إذ بدونها لا يكون سوى موقع صغير من صحراء مترامية الأطراف ، لا تميزه عن غيره أي معالم قارة. ولذلك ينضج هاجس الاهتمام لدى الشاعر بالمعالم الصغيرة والمواقع الهشة التي تشكل لديه جغرافية عاطفية متميزة.

ويؤول الشعور بالتحول المكاني إلى الإنفصام في نفس الشاعر ، وهي الظاهرة الناتجة إذن من هاجس التحول بمرارته باعتباره ليس مجرد تحول مادي ، بل هو كذلك تحول انطولوجي ونفسي.

فهو تحول مادي باعتباره ترحالا في مسافة مكانية شاسعة غير محددة الحدود ولا مضبوطة المعالم.

كما أنه تحول انطولوجي يطال الكينونة ذاتها إذا وجهنا النظر إلى خصائص الدائرة الهشة للموجودات داخل نمط الإنتاج البدوي وما يرتبط به من مقومات ثقافية وجودية.

إلا أن مرارة التحول والإحساس الحاد بالزمن الغولي الجارف تجد تعبيرها القاسي في الانفصام داخل شخصية الشاعر ، وهو انفصام يفضي إلى توزع داخل عالمه النفسي بين "عقلانية الثبوت" وقيمها "ولا معقولية التحول" ومشاعرها. فيتجه الشاعر عندئذ إلى موقف وعظي تضرعي ، بل إلى حوار صامت ساخن مع ذاته قل ما يفضي إلى حل أو استنباط ، بل يكتفي بالتعبير عن الإحساس بالمفارقة والمتاهة والضيق. ومما يثير الإنتباه هنا أن الشاعر يلجأ في مخاطبة ذاته إلى الحوار مع عنصر متخارج منها يعبر عنه "بالعقل" أو "الدلال" أو "البال" وهي عبارات تدل أبلغ دلالة على مظاهر هذا الانفصام.

أما كيف تتبدى هذه المقاييس النظرية العامة في الشعر الشعبي ؟
فذلك ما نخصص له دراسة تطبيقية قادمة تنطلق من هذا الإطار النظري وتأخذ مدونة لها مجموعة كبيرة من الشعر الشعبي ، نطمح إلى جمعها وتحقيقها ، وهو الأمر الذي ندعو زملاءنا من الأساتذة والباحثين إلى تكثيف الجهود في سبيله ، خدمة لهذا التراث الثري الذي يبدو اليوم معرضا للإهمال والإندثار

الهوامش

- * تشكل هذه الدراسة مجرد الإطار النظري لبحث أوسع في الشعر الشعبي انطلاقا من النظرة الانتروبولوجية للثقافة الشعبية -وكما يلاحظ القارئ فإن منهجها يتخذ موقعه على هامش الاستكناه الفلسفي والنقد الأدبي دون إغفال للاعتبارات التاريخية بالمفهوم الواسع للعبارة.
(١) مخطوط يحققه الأستاذ أزيد بيه ولد محمد محمود أستاذ التاريخ في كلية الآداب -انواكشوط
(٢) انظر :

F. Châtelet : La naissance de l'histoire. Gallimard

- (٣) حول انبثاق الكتابة التاريخية للثقافة العربية الإسلامية : انظر مثلا: عبد الله العروي : ثقافتنا في ضوء التاريخ. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء

(4) M.Heidegger : L'Être et le temps Gallimard

(5) A.W.Ould Cheikh : Nomadisme Islam et Pouvoir politique dans la Société Maure Précoloniale
Thèse non publiée

(٦) انظر مثلا :

– الشيخ محمد المامي : كتاب "البادية" مخطوط
و – الشيخ سيدي محمد الكنتي : "الرسالة الفلاوية" مخطوط

(٧) نلاحظ أن هذا الشعر ما زال لم يجمع منه سوى النزر القليل ، كما أنه لم يخضع حتى الآن للدراسة الجادة. ولنسجل هنا فقط المجموعة الهامة التي جمعها المرحوم همام فال في "ديوان همام" كما نشير إلى "ديوان امحمد ولد أحمد يوره" (نشره الأستاذ بدنا بن احمدناه)

(٨) انظر "ده ر" في [القاموس المحيط] و [لسان العرب].

نحو نظام جامعي مغاربي مندمج

الأستاذ محمد الأمين ولد الكتاب

رئيس الجامعة

من المعلوم لدى الجميع أن التعليم الجامعي في كل من أقطار المغرب العربي على حدة هو مستمد في أساسه من النظام الموروث عن الاستعمار، أجريت عليه تحويلات وتعديلات تختلف عمقا وشمولا من قطر مغاربي إلى آخر، علما أن الرغبة ظلت قائمة في تطويره وتقريبه أكثر من واقع المجتمعات المغاربية، بيد أنه رغم وجود هذه الرغبة لدى الجميع ورغم وحدة الأهداف والتطلعات فإن التنسيق على صعيد التعليم العالي ظل دون المستوى المطلوب مما أدى إلى تبعثر في الجهود وإهدار للإمكانات المتوفرة مردهما إلى تشتت الوسائل وتفوق وتفكك الأواصر.

أما الآن وقد صارت الوحدة المغاربية واقعا ملموسا فإنه حان الأوان لإعادة النظر في النظام التعليمي المغاربي عموما والتعليم الجامعي بوجه أخص بحيث يتماشى والأهداف الاستراتيجية التي يرمي الاتحاد إلى بلوغها.

ولكي يتم تحديد دقيق لتعليم جامعي وظيفي فعال ومطابق للمرامي الأساسية للاتحاد، موافق للمطامح العميقة للشعوب المغاربية فإنه يجدر تعيين هذه الأهداف وتبيان الطرق والوسائل الكفيلة بتحقيقها. اعتقد أن الأهداف الأساسية التي يرمي الاتحاد المغاربي إلى تجسيدها يمكن تلخيصها فيما يلي :

- التكامل الاقتصادي.
- الانعتاق الفكري.
- الاندماج الاجتماعي.

- التحول الحضاري في إطار حيز متميز المعالم تضمحل فيه الحواجز الإدارية بشكل تدريجي وتتبلور فيه مجموعة بشرية تزداد تجانسا وتآلفا بمرور الزمن.

أما الطرق والوسائل الكفيلة بالإيصال إلى تجسيد هذه الأهداف فإنها أساسا :

١- محو الأمية والقضاء على الأوبئة والأمراض المزمنة.. ويقتضي ذلك تطوير برامج متكاملة لمحاربة الأمية الأبجدية والوظيفية والحضارية لدى كافة الفئات الاجتماعية، وبرامج أخرى لبث التوعية الصحية وتعميق التربية المدنية وكذا الرسكلة والتعليم المستمر.

٢- تحقيق الاكتفاء الذاتي على الصعيد الغذائي، الشيء الذي يقتضي جعل التعليم ما قبل الجامعي والتعليم الجامعي يتمحوران أساسا حول :

- الهندسة الزراعية.
- تقنيات الري.
- محاربة الآفات الزراعية
- الهندسة الجينية وتنمية

المواشي

- البايو تكنولوجيا والكيمياء العضوية
 - تقنيات صيد وتصنيع الأسماك وكافة الموارد البحرية.
 - ٣- السيطرة على البيئة والاستغلال الكامل للموارد الطبيعية.
- مما يتطلب تطوير تعليم :

- علم الصحاري والمناخ
- علم الغابات والتشجير.
- هندسة المياه الجارية والجوفية.
- هندسة الطاقة والطاقة المتجددة.

٤- تطوير العلوم الدقيقة والأخذ بأسباب التصنيع.. وذلك يقتضي بلورة علم الإلكترونيات والإعلاميات وكذا الإعلام والتقنيات المتطورة للاتصال الجماعي.

٥- تطوير الثقافة الوطنية والتراث القومي ودعم الأصالة والتعريب. وخير وسيلة لذلك هي بلورة الدراسات المغاربية في مجال التاريخ والاجتماع والآداب والفنون والعلوم الدينية، على أن يواكب كل هذا مجهود دائم لتطوير اللغة العربية وعصرنتها وتطويرها لمقتضيات العلوم الدقيقة والآلات الحديثة.

ولكي يصار إلى مطابقة التعليم الجامعي المغاربي مع مقتضيات المرحلة الحالية فإنه يجدر -في رأيي- أن يعاد النظر في التنظيم الحالي لهذا التعليم وكذا في هياكله وبنائه، وفي طبيعة العلاقات القائمة بين الهياكل والبنى القائمة في الوقت الراهن، وصولا إلى عقلنة استغلال الموارد الموجودة وترشيد استعمال الإمكانيات المتوفرة وتوحيد الجهود والطاقت من أجل توظيف التعليم الجامعي بفعالية انجع. ومن ثم فإنه يتوجب :

(١) تكثيف التعاون والتنسيق بين الجامعات المغاربية، أكثر من أي وقت مضى، ويتجسد ذلك في :

أ - تشجيع وتدعيم حرية حركة المعلومات والمعارف العلمية وتبادل

- التجارب.
- ب - حرية تنقل الطلاب والباحثين بين الجامعات والمعاهد العليا المغربية.
- ج - وضع شبكة مغربية لتبادل المعلومات العلمية وإقامة مصارف معطيات متصلة ببعضها البعض.
- د - تكثيف تبادل الوثائق بالطرق التقليدية وعبر البرق والأقمار الاصطناعية العربية وغيرها.
- ه - توحيد المناهج التعليمية.
- و - انشاء مطابع جامعية ذات بعد مغربي
- ز - توحيد طرائق التقويم الاكاديمي
- ح - توحيد الدرجات والألقاب الجامعية.
- ط - إعادة التوزيع الجغرافي، ثم الاستعمال الجامعي المتخصص لبنى وتسهيلات التعليم الجامعي على المستوى المغربي.
- فبالإضافة إلى الجامعات والمعاهد العليا القائمة بكل قطر مغربي يجب العمل على تشييد مراكز امتياز متخصصة ذات طابع مغربي يعهد إليها بتكوين الطلبة المغاربة في مجال من مجالات المعرفة، وتكون هذه المراكز ممولة ومسيرة بشكل جماعي على أن يكون البلد المضيف لكل مركز متوفرا على إمكانيات تؤهله أكثر من غيره لاحتضان ذلك المركز.
- فبالإمكان على سبيل المثال لا الحصر إنشاء:
- مركز امتياز للدراسات المتصلة بالحروقات والطاقة بالقطر الجزائري.
- مركز امتياز لتدريس البايو تكنولوجيا والهندسة الجينية بالقطر المغربي.
- مركز امتياز لتدريس علوم البحار واقتصاديات الأسماك بالقطر الموريتاني.
- مركز امتياز لتدريس علوم الصحارى والطاقات المتجددة بالقطر الليبي
- مركز امتياز لتدريس الصناعات الغذائية بالقطر التونسي.
- كما يمكن إنشاء مؤسسات مغربية مختصة ل :
- المعلوماتية والتقنيات العصرية للاتصال
- الصناعات اللغوية والثقافية
- اللسانيات والترجمة - تعريب وتوحيد المصطلحات العلمية

وتطويع اللغة العربية لمقتضيات العلوم الدقيقة
- الدراسات التراثية المغاربية
- تدريس بيداغوجية التعليم الجامعي.
- نشر بحوث التعليم العالي المنجز على المستوى المغاربي
وتوزيعها مغاربيا وعربيا.
ولعل هذا التوزيع الجغرافي لهياكل التعليم الجامعي المغاربي كفيل
بأن يضمن عقلنة استعمال الإمكانيات ويؤدي إلى فعالية أكبر من شأنها
أن تعزز تكامل الجهود نحو النهضة العلمية والانبعاث الفكري وبالتالي
يعبد الطريق نحو الاندماج الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، ذلكم
الاندماج الذي قام الاتحاد المغاربي أصلا من أجل ترجمته إلى واقع حي
ملموس.

المحتويات

- افتتاحية..... بقلم : رئيس الجامعة.....ص : 3
-تقديم بقلم : التحريرص : 4

- حركة الإمام ناصر الدين ومنزلتها من تاريخ
الإسلام في إفريقيا الغربية د/ أحمد جمال الحسنص : 5
-دور الشناقطة في نشر الثقافة العربية الإسلامية
في إفريقيا الغربية حتى نهاية ق ١٨م ... ددود عبدالله.....ص : 18
-تقاليد الزواج البيظانية :مشروع قراءة...يسلم حمدان.....ص : 34
-تطور الصورة الشعرية في القصيدة الموريتانية
المعاصرة محمد عبد الحيص : 60
-من " الدهر" إلى "التاريخ" : عناصر أولية في نظرية
حول الشعر الشعبي السيد اباه.....ص : 81

- نحو نظام جامعي مغاربي مندمج ..محمد الأمين الكتابص : 86

SOMMAIRE

- Présentation.....la Rédaction.....p : 3

- la Réminiscence chez Platon.....H.Canal.....p : 4

- CASH CROPS VERSUS FOOD CROPS IN AFRICA :
A Conflict between Dependency and Autonomy
by Mohameden Ould Mey.....p : 14

- LA BYZACENE AU BAS- EMPIRE :
A propos de la loi "Ad Byzacenos" du Code Theodosien
Ridha Hacén.....p : 26

وتطويع اللغة العربية لمقتضيات العلوم الدقيقة

- الدراسات التراثية المغاربية

- تدريس بيداغوجية التعليم الجامعي.

- نشر بحوث التعليم العالي المنجز على المستوى المغاربي

وتوزيعها مغاربيا وعربيا.

ولعل هذا التوزيع الجغرافي لهياكل التعليم الجامعي المغاربي كفيل بأن يضمن عقلنة استعمال الإمكانيات ويؤدي إلى فعالية أكبر من شأنها أن تعزز تكامل الجهود نحو النهضة العلمية والانبعاث الفكري وبالتالي يعبد الطريق نحو الاندماج الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، ذلكم الاندماج الذي قام الاتحاد المغاربي أصلا من أجل ترجمته إلى واقع حي ملموس.

المحتويات

- افتتاحية..... بقلم : رئيس الجامعة.....ص : 3
-تقديم بقلم : التحريرص : 4

- حركة الإمام ناصر الدين ومنزلتها من تاريخ
الإسلام في إفريقيا الغربية د/ أحمد جمال الحسنص : 5
-دور الشناقطة في نشر الثقافة العربية الإسلامية
في إفريقيا الغربية حتى نهاية ق ١٨م ... دود عبدالله.....ص : 18
-تقاليد الزواج البيظانية :مشروع قراءة...يسلم حمدان.....ص : 34
-تطور الصورة الشعرية في القصيدة الموريتانية
المعاصرة محمد عبد الحيص : 60
-من " الدهر" إلى "التاريخ" : عناصر أولية في نظرية
حول الشعر الشعبي السيد أباه.....ص : 81

- نحو نظام جامعي مغاربي مندمج ..محمد الأمين الكتابص : 86

SOMMAIRE

- Présentation.....la Rédaction.....p : 3

- la Réminiscence chez Platon.....H.Canal.....p : 4

- CASH CROPS VERSUS FOOD CROPS IN AFRICA :
A Conflict between Dependency and Autonomy
by Mohameden Ould Mey.....p : 14

- LA BYZACENE AU BAS- EMPIRE :
A propos de la loi "Ad Byzacenos" du Code Theodosien
Ridha Hacen.....p : 26