(3) 3 ع 3

حوليات

مع الصداقة
والمحبة أهدي هذه
الحولية إلى أخي
محمد محيطيه
محمد ولد بوعلي

كلية الآداب والعلوم الانسانية

جامعة نواكشوط

العدد: الثالث
١٩٩١ - ١٩٩٢

الثمن: ٢٠٠ أوقية

تالیفات

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

المحتوى باللغة العربية

المحتوى باللغات الأجنبية:

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

نضع بين يدي قرائنا الكرام العدد الثالث من مجلة حوليات ويسعدنا أن نحقق - ولو جزئيا- بعض ما آلينا أنفسنا عليه ألا وهو النهوض بالبحث العلمي.

والعدد الذي بين أيدينا يضم مجموعة ملفات بعضها يتناول موضوعات محلية موريتانية والبعض يحاول الإسهام في حركة البحث العلمي على مستوى الوطن العربي والبعض الآخر على مستوى العالم وتضم الملفات المنشورة في هذا العدد ملفا حول علم الاجتماع يتصدره البحث الذي قام به الدكتور عبد الودود ولد الشيخ يناقش فيه أنظمة السلطة والقرابة داخل المجتمعات الانقسامية معتمدا على أطروحات علماء الاجتماع من دوركايم إلى بردشاريد موظفا إياها في تحليل الوضع الاجتماعي البيظاني الذي خصص له الجزء الثاني من بحثه والذي سنقوم بنشره في العدد المقبل من هذه المجلة.أما الموضوع الثاني من هذا الملف فهو تحليل ارسله إلينا الدكتور العربي وافي يرصد فيه انعكاسات التنمية وما تقتضيه من اختيارات على النظام التربوي في بلدان المغرب العربي معتمدا في ذلك أطروحتي دوركايم وماكس فيبر الأطروحة الوضعية الدوركايمية والأطروحة النماذجية الماكسفيبرية.

ومن علم الاجتماع إلى الفلسفة حيث كتب في القسم الفرنسي كرسيان روك قراءة يفحص فيها- على ضوء أعمال المؤرخين المحدثين - النصوص المختلفة في انتاج هجل والتي يعالج فيها "إشكالية عجز الذهن البشري عن إدراك الحقائق" عند الإغريق، وهذا المقال يظهر الأخطاء الهجلية ويركز البحث لإيجاد الأسباب والغايات.

ويكتب موسى ولد أبن حول الميتافيزقا ونهايتها متسائلا مع هيدجر هل القرن العشرين كان بالفعل عصر اكتمالها؟ وللإجابة على هذا السؤال فإنه يسائل الفرافة والدين والأدب والمنطق والفلسفة نفسها.

ويكمل هذا الملف في القسم الفرنسي دراسات لكل من الدكتور أحمد ولد جواد وجد سنكالو وجان منسا حول التعليم وتدريس اللغات.

يبين الدكتور أحمد ولد جواد أن دور الجامعة لايقتصر على تدريس الأدب واللغات الأجنبية وممارسة البحث العلمي فقط بل إنها تكون كذلك المختصين في مجال التعليم ويقترح من خلال بحثه مستويات خمسة يجب تنميتها لدى الطالب وهي المقدرة اللغوية، والتبريرية والمنطقية، والسيوثقافية والسيمائية.

كما يحلل جد سنكالو في دراسته بالانكليزية بعض الظواهر الألسنية مثل النقص في المقدرة على تكلم اللغة الأم الناجم عن عدم استعمال هذه الأخيرة في التربية الشكلية وينجم عن ذلك اللجوء إلى اللغة الأجنبية (الفرنسية) التي يتعلمها الأطفال في المدارس مما يسبب ظاهرة التعويض بعبارات اللغة الأجنبية

عن عبارات اللغة الأم.

ويبحث جان مانسا حول نفس الفكرة وفي نفس الملف ويؤكد أن تعلم اللغة الأجنبية في المدارس يعتبر امتحانا مأسويا للطفل لأن هذه اللغة لاتطابق لغته الأم وينجم عن ذلك أنه باكسابه أصول لغة أخرى ستسد مقدرته العفوية وتفقر تفكيره. ويختتم الملف بتقديم للنظرية الألسنية في القسم العربي كتبه محمد ولد بوعليبه يركز فيه على بعض المآخذ التي يمكن أن تؤخذ على النظرية المعيارية التوسكية.

وقد نشرنا في هذا العدد ملفا للأدب يضم مقترحات مبدئية من أجل إعادة كتابة تاريخ للأدب العربي الحديث في ضوء معطيات النقد الجديد اعتمد فيها محمد ولد بوعليبه على معطيات نظرية الاستقبال .وكتب عبد الله محمدسالم ملاحظات بشأن التأريخ للقصيدة الموريتانية الكلاسيكية يبدؤها بإشكال التأريخ للقصيدة ويصل منه إلى إشكال التصنيف فإشكال التقويم وإشكال العلاقة بالشعر العربي ويختتم بحثه بقضايا القصيدة الكلاسيكية.

وفي نفس الملف ننشر بحثا لسيد أحمد ولد أحمد سالم يحلل فيه القصيدة الموريتانية بمقاربة حديثة مستندا على أطروحات ريفتير.

وضمن ملف الأدب في القسم الفرنسي من المجلة يكتب باريو دراسة يعالج فيها اشكالية رؤية الشاعر، والاقتباس لدى فكتور هيجو كما يعالج بول هوانو إشكال أدب العجب عند الكاتب الفرنسي بير لوتي من خلال قصته "رواية سباهي" وينتهي الملف بدراسة قصة قصيرة لجمال الغيطاني يحلل فيها محمد ولد بوعليبه سيميائية الآلة.

ويضم العدد ملفا آخر حول التاريخ الثقافي الموريتاني يكتب فيه محمد المختار ولد السعد موضوعا حول مسالك القوافل ودورها في التواصل الثقافي بين طرفي الصحراء خلال القرن التاسع عشر من خلال رحلة الولاتي ، ويكتب يحي البرا حول فتاوى علماء بلاد شنقيط فيما يتعلق بموضوع العلك محللا المحتوى الإجتماعي ومقدما ملاحظات حول المسألة السياسية.

ويختتم العدد بموضوع في الجغرافيا كتبه بشيرى ولد محمد حول استخدام عنصر الحرارة لتحديد صفة القارية في موريتانيا.

تلكم سادتي القراء المحاور الأساسية لعددنا هذا نرجولها أن يسهم كل في مجاله في حركة البحث العلمي آملين تحقيق المزيد في الأعداد القادمة.

د. محمد ولد بوعليبه

السلطة والقرابة

الدكتور عبد الودود ولد الشيخ

قسم الفلسفة.

تقديم للنظريات الانقسامية:

كتب جرج بلانديه " إن نظام القرابة يقصي نظريا نظام السياسة بالنسبة للعديد من المؤ لفين" (1) ثم يضيف قائلا، مستشهدا بمورغان "إن أحدهما يتحكم فى حالة المجموعة societas, بينما يتحكم الآخر فى وضعية المدينة civitas, مثلما أن أحدهما - حسب موضة الإصطلاح الأنتروبولوجي - يحيل إلى بنيات التبادل والآخر يحيل إلى بنيات التبعية".

غالبا ما أثار انتباه دارسى مجتمع القبائل البيضانية ظاهرة تعقد وغموض العلاقات بين القرابة والسلطة والمقاومة العنيدة التى واجهت بها تلك القبائل انبثاق سلطة سياسية مركزية.

لقد دأبنا فى أطروحة مخصصة للموضوع (2) على عزو النزاعات الداخلية والإنشقاقات والإنفصالات التى تنوء بخطرها الدائم على تفكك السلطة السياسية القبلية والأميرية، إلى الإنقسامية ، وآثار الإنقسامية. وعلى خلاف الآراء التى يلخصها استشهاد بالانديه ، أبرزنا فى نفس العمل إمكانية استخدام سياسى للقرابة، عند ماذكرنا تشكل قبائل {اصطناعية} لاتكتسب وحدتها إلامن حيث دورها داخل البنيات السياسية لبعض الإمارات . وسننطلق هنا فى البداية من تحديد طبيعة الآثار المتناقضة للقرابة على السلطة الأميرية كما تتجلى فى هاتين الملاحظتين ، على أن نذكر فيما بعد الصيغ الأساسية لمايبدو أنه تحديد متبادل للعبة السياسية باللعبة الانقسامية، والفوض القبلية بالنظام الأميرى أو الأنظمة الأميرية.

1) نظرية الإنقسامية وآثار الإنقسامية: دور كايم، أفانس بريتشارد، غلنر.

يبدو أن أميل دور كايم هو أول من استخدم مقولة الإنقسامية فى أطروحته سنة 1893 "حول تنظيم العمل الإجتماعى" من أجل تحديد نمط خاص من المجتمعات هي" المجتمعات الإنقسامية".

إن الحجة المركزية فى الكتاب معروفة ومفادها أن التقدم المرتبط بتقسيم العمل يجعل البشرية تمر من شكل التضامن السلبي الذى تولده الحاجة إلى قمع الجريمة(التضامن الميكانيكي أو التضامن بالمحاكاة) إلى تعاون إيجابي يظهر مع نمو العمل الإجتماعي (التضامن العضوي). ففى الحالة الأولى نحن أمام مجتمعات قليلة التمايز تنطبع بسيادة استبداد" الوعي الجماعي" (3), وفى الحالة الاخرى نجد تشكلات اجتماعية أكثر "تطورا" اقتصاديا و"أخلاقيا" حيث يعرف الوعي الفردى تفتقا أكثر بروزا ويتخذ دور كايم القانون وتطوره خيطا موجها لبحوثه المخصصة لإقامة هذا التقابل ("فالتضامن الميكانيكى" يناسبه "القانون القمعي" بينما يلائم القانون التعاوني "التضامن العضوى"). وسيؤول التحليل إلى ضبط تتابع " المراحل " التى تشير، فى مستوى الإنسانية برمتها، إلى المرور التدريجي من رجحان " التضامن الميكانيكى" إلى سيادة " التضامن العضوى". فنقطة الإنطلاق المثلى لهذا المسلك الذى يقود من الشكل الأول إلى الثانى - بمعنى " مجتمع ينتج انسجامه من محض التشابه" (4).مكونة من مجموعة خالية من كل تنظيم أي من ركام لاشكل له، أو بعبارة دوركايم من " جبلة اجتماعية" Protoplasme يقترح تسميتها بالفصيلة horde. وبعد الفصيلة تأتى العشائر clans التى يشكل ترابطها قاعدة المجتمعات الإنقسامية و يفسر ذلك بقوله:

"إننا نعطى اسم العشيرة للفصيلة التى لم تعد مستقلة، بل اصبحت عنصر تجمع أكثر اتساعا ، كما نسمى مجتمعات انقسامية ذات قاعدة عشائرية الشعوب التى تشكلت من ارتباط العشائر.إننا نسمى تلك المجتمعات انقسامية للإشارة إلى أنها تكونت من تكرر جزئيات متشابهة فيما بينها، مماثلة لحلقات المحلق annele ونسمى هذا الركام الابتدائى فصيلة لأن هذه الكلمة تعبر جيدا عن الطبيعة المزدوجة ، التى هي فى آن واحد أسرية وسياسية"(5).

إن نموذج هذه المجتمعات توفره لدور كايم قبائل الابروجيين الأسترالية وكذلك ايضا القبائل الهندية فى أمريكا اللاتينية، بقدرما استطاعت أن تتمثلها الأدبيات الإتنوغرافية فى تلك الفترة. فالصورة التى يقدمها دوركايم حولها هي صورة مجموعة تطبعها جوهريا المساواة، حيث لايتمتع شيوخ القبائل sachems ولاالقادة ذاتهم "بأي سمو"(6).

أما وحدة أعضاء العشيرة فتقوم على القرابة العصبية، ويقع التعبير عنها خصوصا فى المسؤولية الجماعية الدفاعية، أي واجب المشاركة فى الثأر لأفراد العشيرة. وفى الحقيقة تنحصر القرابة التى تشد لحمة العشيرة فى أغلب الحالات فى معيار خارجى يكون فى وحدة الإسم. إن هشاشة هذه الحالة المدنية تجعل فى الواقع حدود العشيرة سهلة الإختراق مما يفسح المجال أمام العديد من "الغرباء" . وهكذا تصبح العشيرة أكثر من مجرد وحدة عائلية بالمعنى المحدود للعبارة، بل نجد أنها تتشكل من تجمع واسع يمكن أن يشمل عدة آلاف من الأشخاص. ولذلك يرى دوركايم، إنه من الاكثر دقة " أن نصف هذا التنظيم بأنه تنظيم سياسى - عائلى" (7) ويجد دوركايم فى القبائل العبرية نموذجا أكثر جلاء لهذه الأسر المحددة لنمط

التنظيم الإنقسامي باعتبار" أن جد كل عشيرة من العشائر التى تشكل القبيلة يفترض فيه أن يكون من صلب مؤسسى القبيلة، كما ينظر إليه هو داته كأحد أبناء أب العرق"(8).

فانسجام القبيلة العبرية وتضامن أفرادها، مشتق كليا من نسق التماثلات والتجانس البنيوى الكامل اللذين يربطان فيما بينها" الأقسام" المكونة للقبيلة.

لامحالة أن بعض الخصوصيات تظل قائمة، وتوفر لكل عشيرة مظهرا خارجيا متميزا وشخصية لها بعض التفرد، إلا أن كل نمو لاختلافية الأقسام يحمل بذرة هدم تضامنها، بينما ينشأ تماسكها الأكبر دائما عن التشابه الأكثر اكتمالا. وتنتظم الصيغ المختلفة من التنظيم الإنقسامي حول مختلف التركيبات الممكنة بين الخصائص الفردية وعلامات التشابه المميزة للأقسام التى تكونها.

يقول دوركايم:

"لكي يصبح التنظيم الأنقسامي ممكنا، لابد فى آن واحد أن تتشابه الأقسام، وإلايضيع بعضها فى الآخر وتنمحى.

إن هاتين الضرورتين المتقابلتين يتم إرضاؤهما حسب نسب مختلفة، إلا أن النمط الاجتماعي يظل كماهو" (9) فجدلية الاختلاف والتماهي التى تبدو هنا مبدأ التضامن الميكانيكى فى المجتمعات الإنقسامية تبرز بوضوح متزايد الطابع الإفتراضي المحض للتشابه الأصلي ، حيث اراد دوركايم فى التحديد المذكور آنفا، أن يرى العلامة الأساسية للعناصر المكونة لمايسميه" جبلة إجتماعية".

وهكذا حين يخرج من " ميدان ماقبل التاريخ والتخمينات" (10) الذى ترجع إليه كما تقول فكرته حول الفصيلة لايكاد يجد مجتمعا يستجيب تماما للنموذج التسلسلى للأفراد والمجموعات التى تتكون من جزئيات مشابهة لحلقات السلسلة.

وعلى كل حال فإن دوركايم لايقدم هذه الانماط الاجتماعية كأمثلة على المجتمعات الإنقسامية والانتظام الداخلى للعشائر الذي يميزها. فإذا كان نمط تمفصل العشائر داخل مجتمع إنقسامي - مثل حالة بعض القبائل الهندية فى أمريكا الشمالية - يمكن أن يكون راجعا إلى تجمع فى شكل " سلسلة خطية"(11), فإنه يبرز فى مرحلة أكثر تقدما إقترانا أكثر تعقيدا. يقول دور كايم:

" أحيانا تكون كل واحدة منها "أي العشائر" مندمجة فى مجموعة أكثر اتساعا، متكونة من إجتماع العديد من العشائر، ولها بذلك حياتها الخاصة واسمها المتميز، ويمكن أن تكون كل واحدة من هذه المجموعات بدورها مندمجة مع مجموعات أخرى داخل ركام أكثر اتساعا، ومن هذه السلسلة من

الإندماجات المتلاحقة تحصل وحدة المجتمع الكلي وذلك هو طابع التنظيمي الأكثر سموا"(12).

إن مثال مجموعات " القبائل" kabyles المقدم هنا قريب فى عدة مناحى من المجتمع البيضاني . فلدى القبائل:

"تشكل العشيرة الوحدة السياسية، المثبتة فى شكل قرية (الجماعة أو تاذارت Thaddaret)، وتشكل عدة جماعات قبيلة(عرش) arch ; وتشكل عدة قبائل اتحادا تاقبليت، وهي أسمى مجتمع سياسي تعرفه القبائل"(13).

وكذلك يرى دوركايم أن القبائل التوراتية الإسرائيلية الاثني عشر توفر إجلاء ممتازا لنمط التنظيم الانقسامي القائم على "التضامن الميكانيكي".

وهكذا فى كل الأحوال نجد أن انسجام المجتمع وتضامنه المتولدين عن التشابه بين أقسامه ، تدعمهما" الخصائص الفيسيولوجية" (14) الناشئة عن التماثل والتجاور والتعايش .

ومن بين هذه الخصائص الفيسيولوجية تكمن الأرضية الصلبة " للوعي الجماعي" ، والهيمنة الثقيلة والشاملة"للمعتقدات والممارسات المشتركة" (15) التى يقوم الإجماع على تتبعها واحترامها وخصوصا الدين. وهكذا يقلب دوركايم الموضوع الذي أرساه فيستل دكولانجس coulanges fustelde عند ما رأى أن الدين هو قاعدة الطبيعة العائلية للتنظيم البدائي فى المجتمعات الإنقسامية. فدوركايم يقول على عكس ذلك إن سيطرة الدين الكاملة وتحكمه الأساسى فى عقول البدائيين كامنان فى نمط حياة وارتباط "الشعوب السفلى" وبساطة ورتابة الوحدات المكونة لمجموعاتهما " وذلك أن كل هذه الكتل الإجتماعية كانت متشكلة من عناصر متجانسة، بمعنى ، أن النمط الإجتماعى كان كبير النمو فيها، والانماط الفردية كانت متخلفة، ومن ثم صار من اللازم أن تكون كل الحياة النفسية للمجتمع ذات طابع ديني" (16).

"فالمشاعية " التى كثيرا ما نلاحظها في هذه الشعوب ـ وباعتبار أن الثروة ليست أبدا " في النهاية سوى امتلاك الإنسان للاشياء" (17) ـ تفسر بكونها صادرة عن نفس الأصول وتستجيب لنفس الضرورات.

بل من الممكن أن تنشأ وتنمو في هذه المجتمعات بداية انقسام العمل ـ وعندئذ يمكن أن نلاحظ بروز ممارسة سياسية مركزية لصالح "مستبد متوحش" (18) ; متملك لرعيته مثل مالك العبيد، ولكن سلطته اللامحدودة التى هي صورة خضوع الرعية الأعمى له ، ليست سوى انعكاس مباشر لوجودهم الجماعي والنفي الكامل لأستقلاليتهم كأفراد.

إن هذا "التطابق" ، بين السلطة الاستبدادية ونفي الفردية ، وتلك الإستمرارية " للنمط الفسيولوجي" الأساسي فى المجتمعات المسماة انقسامية ، رغم ظهور سلطة مركزية داخلها، يناقضان فى الظاهر تجانسها

والظيفة التي تقترن بها.

يقول دوركايم :

"إن هذه المجتمعات هي موقع انتقاء التضامن الميكانيكي، بحيث أن خصائصها الفزيولوجية الأساسية مستمدة من هذا التضامن"(30).

ويمكن أن نبين باتباع تعليق فوكو على كلام دوركايم، أن هذا "الخلل في الإتساق" داخل كتاب، "تقسيم العمل" يرجع إلى نظرية المحاكاة التي تؤسس تضامن المجتمعات الإنقسامية على التشابه؛ كما يمكننا أن نستخرج بالخصوص دور التماثل و" تخيل التشابه" (31) في ابستميات القرن XVI والعصر الكلاسيكي، كما يضبطها فوكو، باعتبارها تحدد على الأقل جزئيا، التصور ماقبل التحويلي للعالم الحي، الذي تنتمي إليه المجتمعات الإنقسامية حسب رؤية دوركايم.

إن هذا الإستعراض الموجز للتصور "الحفري" لدى فوكو الذي يلقى الضوء على التقابل الدور كايمي بين "الميكانيكي" و"العضوي" ، قد سمح لنا بالكشف عن خلفية مقولة الإنقسامية التي تعين نمطا خاصا من المجتمعات يصفه دور كايم بقوله:
"هناك إذن بنية أجتماعية ذات طبيعة محددة، يناسبها التضامن الميكانيكي ، فما يميزها هو أنها نسق من التقسيمات المتجانسة التي يشبه بعضها بعضا"(32).
إلا أن التفكير السيولوجي فيما بعد دوركايم لاينحو هذا المنحى. فمقولة الانقسامية ستتخذ في أبحاث جل علماء الأنتروبولوجيا المعاصرين منعرجا جديدا، عمل على بلورته إيفانس برتشارد Evans Pritchard الذي نشر وترجم مؤلفات دوركايم في انجليترا. ولايعني ذلك أن التصور "العضوي" L'organicisme لدى دوركايم والذي أخذه راديكلايف براون وبثه في درسه (33)، لم يخلف بعض الأثر في كتابات بريتشارد، إلا أن تصور برتشارد للإنقسامية وتحليل القرابة المرتبط بهذا التصور قد تموحور حول مقولتي البنية والنسق.

ففي كتابه الكلاسيكي: "قبائل النوير": وصف لأنماط الحياة والمؤسسات السياسية لشعب نيلي": The Nuer-A description of the Modes of Livelihood and political institutions of nilotic people الصادر في أكسفورد سنة 1940 ,يحرص عالم الإتنولوجيا البريطاني على إجلاء النظام السياسي لهؤلاء المنمين في النيل الأعلى؛ وتبدو تحليلاته للعلاقات بين الإنقسامية والنسق العام لبنيات المجتمع جد أخاذة.

إننا بعيدون هنا من ادعاء إمكانية تلخيص هذا لمؤلف (بفتح اللام) الواسع الثراء والشديد التعقيد،

إن نص دوركايم يتقدم من طرف لآخر، كإمتداد - يكاد يكون حرفيا- لإشكالية ومفاهيم بيولوجية داخل الحقل التحليلي للمجتمعات الإنسانية، كما يبرز ذلك في مقولاته التي يستخدمها مثل" الركامات" (27) و الوظائف " و" الاعضاء" و" الخصائص الفسيولوجية".

هذه "الحيوية السوسيولوجية" تطبع بحدة طريقته ، وتاريخ البيولوجيا والقطيعة الكبرى التى عرفها مع لامارك يكونان أداة التحقيب ذاتها للموضوع الذى يدرسه: فالحد اللامرئي الذي يفصل جذريا"التضامن الميكانيكي" عن "التضامن العضوي"، و"المجتمعات الإنقسامية" عن المجتمعات التى يسود فيها تقسيم العمل، ليس شيئا آخر سوى الحد الذى يفصل بين حقبتين من البيولوجيا - حقبة ماقبل لامارك وحقبة مابعده - أو بين نمطين من المنهج ، أو مستوين من الواقع - " المدونة" و "التنظيم" - وكأن الطابع " البدائي ، للمجتمعات " الإنقسامية " التي هي بمثابة السلف " المتوحش " للمجموعات الخاضعة "للقانون التعاوني" لايتطلب كأداة استقصاء منهجي سوى مناهج ومفاهيم التاريخ الطبيعي القديم ، في مقابل الدقة النظرية التي تقتضيها المجموعات الاخيرة "القائمة على القانون التعاوني" والمتمثلة في النموذج " العضوي" وعلم التشريح المقارن.

ألا يعطينا دوركايم، بالفعل صورة عن " التضامن الميكانيكي" الذي يرتب انتظام الإنقسامات في شكل اندماج الحلقات في السلسلة بصفة طبيعية؟

ولكن مامعنى القول بأن " تضامن " حلقات السلسلة مستمد من تماثلها؟

ألاتكون الزامية الإرتباط والفعالية "التسلسلية" "catenaire" التي تنبثق بغرابة من تشابه " أقسام" المجتمعات الإنقسامية متولدتين - حسب لغة فوكو - عن المدونة ، وأثرا ناتجا فقط عن عملية تصنيفية يكون بمقدور أعمدتها وفصولها أن تترجم تجمعات واقعية وسلاسل فعلية، بحيث لايتم بعد الكلام" حول الأشياء التى تتخذ موقعها داخل فضاء آخر ليس فضاء الكلمات"(28) , أي أننا هنا داخل حقبة " ميكانيكية" سابقة على عصر انفصال تنظيم (الحياة) عن المدونة؟

وفي حين تظهر " الخصائص الفيزيولوجية" للمجتمعات الأنقسامية بالضبط في الموقع الذي يحدده فوكو، أي عند أقتران فضاءات المدونة والتنظيم ، نجد أن "الخاصية البارزة"(29) في البيولوجيا التحويلية تحيل إلى بنية خفية في طريقها إلى التمايز، ويعنى ذلك أننا قد ابتعدنا عندئذ عن الوحدات المتغيرة الشكل، عن هذه" الجبلة الإجتماعية" التي يقدمها دوركايم نموذجا افتراضيا لهذا "التضامن الميكانيكي".

ومع ذلك فإن "الخصائص الفيزيولوجية" للمجتمعات الإنقسامية تظل مرصعة داخل نظام التصنيف، رغم الإنفتاح على التصور العضوي - الذي هو أسمى - باللجوء إلى مقولة " الخاصية" وإشكالية العضو

شهادات على الوظائف الأساسية للكائن الحي ، ومنتوجات لها: "هي في حد ذاتها مجرد جانب مرئي من تنظيم معقد ومرتب تلعب فيه الوظيفة دورا أساسيا وعددا" (23) وتنبثق أهمية مقولة الحياة في هذا القلب الترابي بين أعماق الجسد وسطح التنظيم، بين الدلالة التصنيفية لبعض العلامات المرئية، بين تجريدية الوظيفة ومادية العضو الذي تفرزه.

يقول فوكو:

" وبذلك تستعيد الخاصية دورها القديم كدليل مرئي يشير إلى عمق دفين وخفي ، إلا أن مايشير إليه، ليس نصا خفيا أو كلاما مغلقا، أو تشابها بالغ الدقة - بل أنه يدل على مجموع التنظيم المنسجم الذي يلتحم فيه المرئي واللامرئي معا"(24).

ينتج عن ذلك كما يقول فوكو قطيعة في التوازي بين التصنيف والمدونة الذي ميز حتى تلك اللحظة ماسمي آنذاك "التاريخ الطبيعي":

"فلما كان الترتيب يقوم على تقطيع تدريجي مستوعب للمكان المرئي، كان من المنتظر جدا أن يتم تحديد المجموعات وتعيينها بكيفية متوازية - كان من المنتظر أن تكون التسمية والتعيين شيئا واحدا، وأن يصبح مشكل الإسم ومشكل الجنس مشكلا واحدا - أما وأن الخاصية صارت لاتصنف إلا بالرجوع، أولا وقبل كل شيء ، إلى تنظيم أفراد الكائنات فإن عملية التميز لم تعد تقام على ذات المقاييس واعتمادا على ذات العمليات التي تقام عليها عملية التسمية "(25).

إن هذا الإنزياح المذكور بين فضاء المدنية وفضاء التنظيم ، بين التاريخ الطبيعي القديم بتصنيفاته المؤسسة على التشابهات القابلة للملاحظة والتصور الجديد للحياة الذي دشنه لامارك، يكون بالنسبة لفوكو، نقطة التحول الأساسية التي تطبع تطور المعرفة البيولوجية في القرن 18.

فعند نقطة التقاطع بين الخطين اللذين ترسمهما السلاسل التصنيفية والعضوية ، تظهر "الخاصية التي تشير إلى وظيفة عميقة وتسمح في المستوى السطحي بمنحها إسما"(26).

إن الأسبقية التي اكتسبها التنظيم على المدونة ، وتحديد العضو من طرف الوظيفة ، والدور المركزي المعطى لمقولة الحياة، هي كلها مظاهر تحول يساهم في العمق في تجذير القسمة بين العضوي واللاعضوي، بين العضوي والميكانيكي،التي هي في قلب إشكالية المجتمعات الإنقسامية لدى دوركايم، ومازالت أصداؤها تلاحق في أيامنا هذه التقابل بين "المجتمعات الباردة" و" المجتمعات الساخنة" (حسب أصطلاح كلود ليفي - شتراوس).

المفترض ، وتسلسلها الضروري والمتساوي . ويعتقد دوركايم إن بإمكانه أن يوضح الامر في إشكالية أو سع هي إشكالية " العضو والوظيفة" التي يستعيرها من بيولوجيا مابعد لامارك .

" إن هناك بالفعل قانونا عاما مفاده أن العضو البارز في كل مجتمع يشارك من حيث طبيعة الوجود الجماعي الذي يمثله" (19).

ليس إذن من المدهش ، أن تنحصر وظيفة السلطة السياسية في المجتمعات الإنقسامية في الصياغة المادية لهذا التواضع الكثيف الذي ينتمي إلى هويتها الاكثر جوهرية، لأن هذه السلطة ليست سوى انبثاق (أو هي عضو) لوظيفة المحاكاة الغامضة والقاهرة التي تشكل قاعدة وجودها ذاته.

لقد أشرنا قبل لحظة إلى المفاهيم والصور المستعارة من الفرع المحرك لإبستمية (النظام المعرفي) في القرن 19 والذي هو البيولوجيا. في هذا السياق نلاحظ أن مؤلف دوركايم الذي ينفتح كله على تأمل حول مقولة " الوظيفة" (20) هو في الواقع نسيج من الاستعارات والمقارنات والتشبيهات المخصصة لإقامة جسور مع ميدان المعرفة الواسع الذي انفتح أمام علم القرن التاسع عشر وهو علم التشريح المقارن. فعبارة " الخاصية الفسيولوجية" الغامضة المطبقة على القواعد التي تتحكم في انسجام وتطور المجتمعات الإنسانية ، لامجال لفهمها دون الرجوع إلى حقل التاريخ الطبيعي ، حيث لعبت مقولة " الخاصية" دورا تصنيفيا أساسيا وقد لاحظ ميشال فوكو الدور الرئيسي لهذا المبدأ الذي يعبر في القرن التاسع عشر عن تجمع الأفراد والأنواع واندماج الوحدات المحدودة داخل مجموعات تتزايد اتساعا، وتلك خصائص ترجع إلى منظومات ليني linne وتورنوفور tournefort - قد بين الإلتواءات التي فرضتها أعمال رواد التحويلية على مقولة " الخاصية" لجعلها ملائمة للمفهوم - المفتاح في البيولوجيا الجديدة ، أي ذلك المفهوم الذي هو أساس البناء الدوركايمي في كتاب تقسيم العمل: مفهوم التنظيم . يقول فوكو:

"مع جيسيو jussieu ولامالارك lamarck وفيك دازير Vicqd Asyr سوف تستند السمة المميزة، أو على الاصح، سوف يستند تحول البنية إلى خاصية، إلى مبدإ غريب عن الميدان المرئي - مبدأ داخلي لايرتد إلى لعبة التمثيل - هذا المبدأ (الذي يوافق العمل في مستوى الاقتصاد) هو التنظيم " (21).

باتباع هذه التحليلات التي يخصصها فوكو لهذا المفهوم المحوري في البيولوجيا، والذي ظهر ونما في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، لايمكن إلا أن نندهش لعمق الطابع " البيولوجي" الذي يلف مجموع البناء الدوركايمي.

ففكرة التنظيم كمبدأ مركزي " للتصنيف" تبدو في البداية كما يقول لنا فوكو " في شكل تراتب الخاصيات" (22) كما يتضح من كتاب جوسيو "انواع النباتات"GeneraPlantarum إلى كتاب لامارك: " منظومة الحيوانات اللافقرية" - فالخاصيات لم تعد عناصر بسيطة في " بنية المرئي" ، بل أصبحت

الذي يجمع بين الاهتمام القوي بالدقة المونوغرافية والبناء النظرى الرصين علميا.

ففي إطار هذا الإستقصاء الجينالوجي الموجز لمفهوم الإنقسامية لن نحتفظ من كتاب برتشارد إلا ببعض العناصر التي تسمح بتعيين منزلة المنظور العام الذي تنطبق داخله هذه المقولة على الحياة السياسية لمجتمع قبلي.

ففي الفصلين الأولين من كتابه ، يطيل برتشارد والحديث حول الموارد والمعطيات الإيكولوجية التي تعيش فيها قبائل النوير باعتبار أن مصدر رزقها الأساسى هو التنمية الحيوانية بالإضافة إلى زراعة الدخن والذرة الصفراء. ثم يبين في الفصل الثالث كيف أن تصور الزمان والمكان الشديد الارتباط بمعطيات الوسط الذى تحدده، هو تصور محكوم بنيويا بصفة عميقة بنمط تنظيمهم السياسى والاجتماعي(34).

ويصل برتشارد في الفصل الرابع إلى فحص نظامهم السياسي قائلا: "إن قبائل النوير تتوزع إلى تقسيمات "Segments" (35). وبدون أن نطيل في إعطاء تعريف لهذه التقسيمات يمر المؤلف مباشرة إلى فحص التحديدات المميزة التي يقترح تطبيقها على هذه التقسيمات فيقول: "إننا نسمي التقسيمات الأكبر فروعا قبلية أولية Sections.أما تقسيمات هذه الفروع فهي فروع قبلية ثانوية، وهي ذاتها تنقسم إلى فروع قبلية ثالثة" (36).

وتتكون الفروع الثالثة من مجموعات سكنية قروية "مركبة من مجموعات قرابة ومجموعات خدم"(37).

إن عبارات "قبائل" و"فروع" وبالأحرى " التقسيمة القبلية" ، لايبدو أنها تناسب الاستخدام الإصطلاحي لدى قبائل النوير ذاتها فهي مفاهيم جديدة أدخلها برتشارد لضبط بعض صيغ تجمع أفراد مجتمع النوير.

إن تدقيقا أوليا حول طبيعة "التقسيمات" التي تتكون القبيلة من اندماجها التسلسلي، يبين لنا أنها تحتوى على العديد من المميزات المماثلة لخصائص المجموعة القبلية التي هي بمثابة عناصر لها.

يقول برتشارد:" إن كل واحدة منها لها اسمها الذى يميزها. وشعورها المشترك وإقليمها الموحد"(38).

وكما هو منتظر، فإن التبادلات والعلاقات والإحساس بالانتماء المشترك إلى نفس المجموعة ، هي من الكثافة بحيث تصبح الأبعاد البشرية والجغرافية للفرع القبلي محدودة.

فمن الخطإ الجلي المماثلة بين البنية السياسية لقبائل النوير ونمط ما من الغاية الإجتماعية المكونة من محض اتصال خطي بين وحدات مكانية متجاورة. وذلك ما اجتهد في تبيانه برتشارد في الباب السابق من كتابه عند ماتطرق إلى الفرق بين الفضاء الطبيعي و المسافة البنيوية" Distance structurale بالإنتماء إلى قبيلة ما أو إلى فرع قبلي معين، لايتحدد فقط بمولات المكان أو الإقليم. فإدراك الإقليم والارتباط به هما ذاتهما مشروطان بنيويا بالإنتماء إلى مجموعة مشتركة.

ويركز برتشارد على فكرة نسبية الفضاء الواقعي، الذي تنظمه بعمق "المسافة البنيوية" الناشئة عن منظومة القيم؛ عند ما يحلل عبارة "cieng" المرادفة لعبارة home الإنكليزية chez soi.

يقول برتشارد:

"لو التقينا بإنكليزي في ألمانيا وسألناه من أين هو لأجابنا أنه من انكليترا. فلو التقينا بنفس الرجل في لندن لأجابنا أنه من كونتية أكسفورد conte. فإذا التقيناه في كونتية أكسفورد ذكر إسم مدينة أو القرية. وإذا طرحنا عليه نفس السؤال داخل هذه المدينة أو هذه القرية، ذكر شارعا، وإذا كان الحوار دائرا في شارعه، أشار إلى داره. إن ذلك يصدق أيضا على قبائل النوير"(39).

ولكن مادام "السيانغ" cieng لدى شعب النوير يعني في آن واحد فضاء إقليميا وفرعا قبليا وانتسابا، فإننا ندرك بسهولة أن النسبية التي تطبع هذه المقولة تتعلق بكامل شبكة العلاقات التي تربط فردا ما بالكلية المتمفصلة المكونة من المسافات الطبيعية والانتماء السياسي (القبلي) والإنتماء النسبي.

إن مقولة " المسافة البنيوية" (40) - في مقابل المسافة الطبيعية البسيطة بين ضيعة وأخرى - تعبر عن التركيب المعقد بين النظام الإقليمي والمنظومة السياسية والقرابية. ويشكل هذا التركيب مبدأ النسبية الأساسية التي تطبع المواقع الشخصية والجماعية داخل مجتمع النوير الإنقسامي.

يقول ايفانس - برتشارد:

" أن الشخص يعتبر عضوا في مجموعة سياسية، مهما كان نوعها، مادام ليس عضوا في مجموعات أخرى من نفس النوع. أنه ينظر إليها كمجموعات ، كما ينظر إليه اعضاؤها كعضو من مجموعة؛ فهذه العلاقات معها تهيمن عليها المسافة البنيوية بين المجموعات المذكورة. ولكن الشخص لاينظر إلى نفسه كعضو في نفس المجموعة، مادام عضوا في تقسيمة من هذه المجموعة متباينة مع التقسيمات الأخرى ومقابلة لها. ولذلك كان بإمكان شخص ما أن يكون في آن واحد عضوا في مجموعة معينة وليس عضوا فيها"(41).

ولندع جانبا الخلفية اللسانية التزامنية لهذا التصور للتنظيم الإجتماعي لقبائل النوير، حيث العلاقات لها

الأولـوية بصفة جلية على العنـاصر المترابطة (فونولـوجيا تروبتسـاكي خصوصاtroubetskey) ـ يقـول برتشارد في فقرة سابقة على الاستشهاد المذكور آنفا:
"إن القيم تتجسـد في كلمـات تؤثر عبرهـا على السلـوك" (42) ولنتـذكر في هـذا السياق مقـالة ليفي ـ شتراوس المعروفة، التي صدرت في فترة قريبة من صدور كتاب ايفانس ـ برتشـارد، وكان لها صدى طيبا في الأوساط الأتنولوجية التي استوحت المناهج اللسانية وانصاعت لإغرائها(43).

لندع ذلك إذن جانبا ، ولنكتفي بمحاولة إبراز بعض الإستنتاجات التي يستخلصها ايفانس ـ يريتشارد من هـذه النسبيـة البنـائية ، وذلـك مـايسمـح لـه بتعيين خصـائص النظـام السيـاسي للمجتمـع الإنقسـامي.

ففي عدة مواطن من كتابه حول" النوير" ، يؤكد المؤلف على الطابع التقابلي والنسبي للتقسيمات القبلية والفروع والقبائل. فيكرر دائما أن التقسيمات ليست جواهر، أو كائنات متماهية مع ذاتها، أنها ليست " مـاهيات" بلغـة الميتافيزيقا التومائيـة. فـوجودها الفعلي لامجال له خارج شبكـة التقـابلات التى تجعـل من إنسـان ما عضوا في قبيلة؛ عند ما يتجه النظر إلى تلك القبيلة من حيـث علاقتها بقبائل أخرى ؛ ولكنه يصبح غير منتم إليها عندما نرجعه إلى تقسيمته أو قريته ، في مقابل التقسيمات الأخرى في القبيلة؛ وفي مقابل قراها الأخرى.

فعلاقـة التقابل هي التي تكون التقسيمـات القبلية، وليس التعارض بين هـذه العناصر داخل "نسق مخطط "systemecharpente: (44) هو الذي يعطيها وجودها:

يقول ايفانس برتشارد:

"ان التقسيمة القبلية هي مجموعة سياسية في مقابل تقسيمات أخرى مـن نفس الجنس ، ويشكل مجموعها قبيلـة، ولكـن فقط من حيث علاقتها بقبـائل النوير الاخرى ، وبقبائل أجنبيـة مجـاورة لها، تشكل كلها أجزاء من نفس النظام السياسي ـ فبدون هذه العلاقات، لايكون للتقسيمـة القبلية والقبيلة الا معنى جد ضئيل"(45).

وهكـذا تبـدو فكرة النظام والكلية المتمفصلـة والمتراتبة التي لاتحتوى فقـط على تقسيمـات نفس القبيلة، ولكن كذلك على مجموع قبائل النوير ـ خصوصا في مواجهـة جيرانهم من الدنكا dinka ـ ، تبدو إذن هـذه الفكرة أفقا تأليفيا ، وقطب التحام تقريبي ، يعطي معنى ومنزلة للتقـابلات التي تنظم وتقسم مجتمع النوير.

وهكـذا يتضـح التكامل الضروري بين التقـابل ـ فالمجموعات السياسيه (قبـائل وتقسيمـات وقرى ...)

لاتوجد الا من حيث تعارضها ـ والتأليف ـ فالتعارضات لاتكتسب معناها الا داخل كلية نسقية تمارس فعلها فيها.

إن هذا التكامل هو ما يفسر بنائيا:

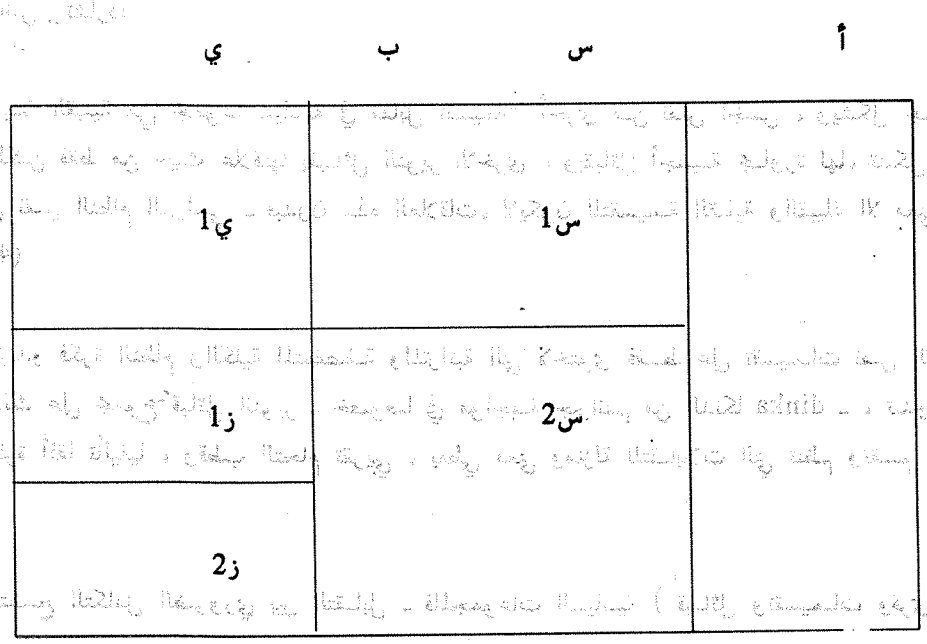
" هذه الميزة {الموجودة في} كل مجموعة سياسية ، وهي نزوعها المحتوم نحو الإنشطار fission وتقابل عناصرها فيما بينها، كما يفسر تلك الميرة الاخرى وهي نزوعها نحو الانصهار في مجموعات أخرى من فئتها، في مقابل تقسيمات سياسية أكبر منها" (46).

فمكانة التعارض والقطبية المنشئة للمجموعات السياسية داخل أرضية النظام الشاملة، تفسر كذلك الدور "البنائي" للحرب ، داخل المجتمع الإنقسامي.

ذلك أن مقتضيات الدفاع والأخذ الجماعي بالثأر هي التي تجي قبل كل شيء التضامن بين المجموعات التي يشكل اندماجها الميزة الأساسية في الهيكل السياسي لمجتمع النوير حسب ايفانس ـ برتشارد الذي يقول:

"إن كل تقسيمة تتوزع إلى عدة أجزاء، وهناك تعارض بين أجزائها. فأعضاء تقسيمة معينة يتحدون في الحرب ضد تقسيمات مجاورة من نفس النمط، ويتحدون مع هذه التقسيمات المجاورة ضد الفروع الاكثر اتساعا"(47).

ويقدم ايفانس ـ برتشارد نموذجا تمثيليا لهذه الديناميكية الجماعية في هذا الرسم الثنائي حيث ترمز الحروف للقبائل والفروع القبلية:



فعندما تكون ز1 في حرب مع ز2 , لايشترك في الصراع أي فرع آخر. وعلى عكس ذلك ، عند ماتدخل ز1 في مواجهة مع ي1 , تتحالف ز1 و ز2 ضد ي1 ; فإذا تحاربت س1 مع ي1 , اتحد فرعا ي في مواجهة اتحاد فرعي س؛ أماإذا دخلت س1 في مواجهة مع أ، نشأ ائتلاف بين كل الفروع المكونة ل ب ضد أ وأخيرا " إذا نزلت أ إلى ساحة المواجهة مع الدينكا ، فهناك احتمالات أن تتحد أ و ب "(48).

وهكذا يتم التجسيد المادي للعبة النزوع المتكامل نحو الانشطار والانصهار الذي " يشكل ما أسميه مبدأ انقساميا" على حد قول ايفانس - برشيارد.(49).

فإذا كانت العداوة الدائمة تمثل معطى أساسيا في الحياة الجماعية للنوير -" لايمكن أن يكون بين القبائل سوى الحرب" ص:189 - فإن ايفانس - يرتشارد يذكرنا بوجود أفراد داخل هذه المجموعة، لهم بوظائفهم الطقوسية، مكانة قيادة وحصانة، تسمح لهم بلعب دور التصالح والوساطة بين المجموعات القبلية، بل وحتى ممارسة توجيهها السياسي : ويعني هنا " القادة ذوي جلود الفهد" ، الذين يتدخلون في المفاوضات المتعلقة بحل نزاعات الدماء، وكذلك "رجال الماشية"(wutglok) الذين بإمكانهم إرجاع الخصوبة إلى البقر العقيم الذي يخشى من شؤمه ، وفي الاخير "الانبياء" الذين ظهروا في زحمة الحركة المهدوية في سنوات 1880 وأشعلوا مقاومة النوير ضد السلطات الحكومية الانجليزية - المصرية، إلا أن وجود هؤلاء الاشخاص ، الذين تنحصر دائرة تدخلهم أساسا في بعض النشاطات الطقوسية ، لايؤثر على طابع التساوي الدي يطبع أساسا "الفوضى المنظمة" (50) التي تميز النظام السياسي للنوير - قد نستثني هنا الانبياء بإعتبارهم " أقطاب تجميع القبائل المجاورة "الذين" يشخصون مبدأ التقابل البنائي ويعطونه شكله الأسمى ، أي شكل وحدة وتجانس النوير في مواجهة الغريب" (51) - فرغم أن " النظام الإقليمي هو دائما المتغير المهيمن " (52) في نمط التنظيم السياسي لدى النوير، إلا أن إيفانس - يرتشارد يميل الى جانب فحص القرابة للبحث عن أسس النسق المنظم الذي تتحدد داخله العلاقات فيما بينهم (أي النوير) يقول:

"إن وضعيتهم هي وضعية قرابة لا رأس لها: فدراسة القرابة هي وحدها التي تسمح بتفسير كيف يتماسك النظام وكيف ترسو العلاقات الإجتماعية وتتم المحافظة عليها على امتداد مناطق واسعة"(53). تلك هي النتيجة التي يصل إليها صاحبنا بعد أن حاول عزل "نسق سياسي" مستقل عن الأنساق الإجتماعية الاخرى، لأنه إذا كان من الممكن حصر بعض الروابط السياسية داخل المسار العام لمجتمع النوير، فإن تحليل ايفانس - ريتشارد يبرز أنها تناسب خصوصا "وظيفة متميزة في سلسلة الروابط الإجتماعية" (54) المركزة بصفة واسعة على القرابة .

يتضح إذن التداخل بين الروابط السياسية وروابط القرابة، ويتجلى ذلك خصوصا في تمحور الفروع

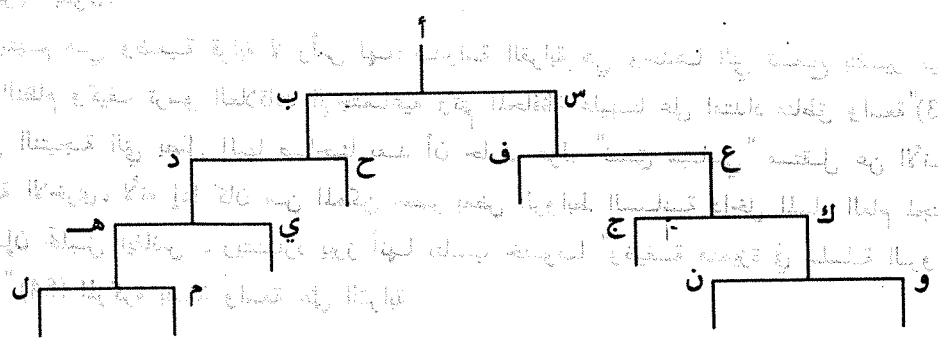
القبلية حول التقسيمات النسبية، وفي الطريقة التي تلون بها القرابة مجموع الروابط الإجتماعية:" لقد اعتاد النوير أن يعبروا عن التزاماتهم الإجتماعية بلغة القرابة"(55). وذلك مايتطلب إيضاحا لصيغ تحول روابط القاربة إلى روابط سياسية (56). كيف إذن في هذه الظروف تتحول روابط القرابة إلى روابط سياسية؟

للإجابة على هذا السؤال ، وبعد إبراز العلاقات الكثيفة التي توحد بين التقسيمات الإقليمية والتقسيمات النسبية، يصل ايفانس - برتشارد إلى توسيع تحليله "للنسق السياسي" بفحص " نسق الأنساب" الذي خصص له الفصل الخامس من الكتاب ،بينما يعالج الفصل السادس والفصل الأخير بصفة أكثر اختصارا " نظام الفئات العمرية" classes d age - ويهتم بالأخص بنقاط تقاطع المنظومة الاقليمية والمنظومة النسبية، وهي مواقع تحول علاقات القرابة إلى علاقات سياسية ، حيث تشغل الأنساب وظيفة القبائل.

فالنوير ينقسمون إلى عشائر Clans patrineaires وتتحدد العشيرة " بأنها أكثر المجموعات النسبية اتساعا، من بين المجموعات التي ترجع بأصلها إلى جد جامع، ويحرم الزواج داخلها، وتعتبر العلاقات الجنسية بينها سفاحا" (57).

فالعشائر تنقسم لتشكل انطلاقا من قاعدة جينالوجية، انتسابات أي مجموعة فصائل تنحدر من أحد أحفاد الجد المشترك للعشيرة - يقول برتشارد:

"فالعشيرة هي منظومة من الانتسابات ، والفصيلة النسبية lignage هي فرع جينالوجي للعشيرة "(58) ويمثل لبنية العشيرة (أ) بالرسم التالي:
يسمى ب و س " فصائل قصوى " ، ويسمى د،ح،ف،ع "فصائل كبرى" ويسمى ه،ي،ج،ك "فصائل صغرى" ويسمى ل،م،ن،و "فصائل دنيا".



فالعصبة والعشائر لها مسميات ورموز طقوسية خاصة بها، كما ترتبط بروابط طوطمية وباطنية مرتبة ومتراتبة عبر بعض الإحتفالات المشتركة.

فعندمايتم تحليل روابط القرابة لدى النوير، لابد حسب ايفانس - بريتشارد من التمييز بين قرابة نسبية (Buth) تربط بين الفصائل النسبية ومجموعات الأشخاص، وشكل آخر من القرابة (mar) يدعوه أحيانا قرابة " عصب"consasguine ,وأحيانا قرابة " أمومية"maternelle, ويعني هنا أساسا الأقارب الأدنون.

ويوجد تناسب بين المجموعات النسبية والفروع القبلية التي تحمل غالبا نفس الإسم " لإن المنطقة القبلية وتقسيماتها، تسمى غالبا بحسب العشائر والفصائل النسبية التي ينظر إليها كأول من سكنها"(59).

إن نسبية الوحدات السياسية المذكورة آنفا والتي تبدو جليامن خلال المعاني المختلفة لعبارة "سيانغ" تميز كذلك مسار التقسيم النسبي الذي يتقاطع إلى حدما مع مسار التفريع القبلي .

ففي الرسم السابق لاتشكل الفصائل الدينا(ل،م) فصائل متميزة، إلا لأنها تتصارع فيمابينها ، في مقابل(ي)، كما أنها ليست سوى عناصر من ه، التي ليست سوى عنصر من د في مقابل ح ...الخ.

يقول ايفانس - برتشارد:

"وهكذا فإن القيم النسبية هي أساسا - نسبية (محدودة)، مثلها مثل القيم القبلية ، وسأبين فيما بعد أن التفريع النسبي والتفريع القبلي مرتبطان إلى حدما (60).

ومن شأن التحديدات المذكورة في العبارة الأخيرة أن تسمح بإطاء الاعتبار لمؤشرات عدم التطابق كما تبرزها الملاحظة: فالفصيلة النسبية الواحدة لاتسكن بالضرورة في نفس الموقع، كما أن الوحدات السياسية (الفروع القبلية) تتجاوز بصفة واسعة الانتساب أو التقسيمة النسبية التي ترجع إليها غالبا تسميات تلك الوحدات السياسية، كما يرجع إليها " هيكلها التصوري".

يقول ايفانس - برتشارد :

" إن نسق انتسابات العشيرة المهيمنة هو هيكل تصوري تنبني عليه المجموعات المحلية، لتشكل تنظيما من عناصر متقاربة، أو هو بتعريف أفضل بدون شك، نسق من القيم ينظم التقسيمات القبلية ويوفر اللغة اللازمة التي تمكن روابطها من التعبير عن نفسها وأن تتخذ وجهتها" (61) فوجود عشيرة سياسية مهيمنة، لكنها أقلية ديمغرافيا داخل قبيلة ما، يسمح بتعيين مكانة ارستقراطية (dil) في مقابل وضعية (rul) التي هي وضعية النوير الآخرين الغريبين على العشيرة الأرستقراطية، كما هي وضعية الدينكا

dinka الذين لم يتم تبنيهم داخل النظام النسبي للنوير (Jaang) إلا أن اقتران لغة القرابة بالوحدة السكنية النسبية التي تتمتع بها المجموعات القبلية يسمح رغم ذلك بإعطاء بعض الإنسجام لهذه المجموعة المتمايزة؛ ويتجلى ذلك الانسجام في التوازي بين التقسيم النسبي والتقسيم السياسي. أي تحول روابط القرابة إلى روابط سياسية.

ويتم هذا التناسب بين المنظومة السياسية والمنظومة النسبية في ثلاث صيغ : التبني Adoption والزواج و" الخلق الميتولوجي لوهم القرابة"(62).

فالتبني يتم لصالح فتيان الدينكا الذين يسكنون في الغارات الدورية التي يقوم بها النوير ، وتكون نتيجته تحول الدينكا تحولا محضا إلى نوير. أما التزاوج بين عناصر من عشائر مختلفة تسكن في نفس القرية، وقد تكون منتمية لنفس الفرع القبلي ، فهو ناتج عن قواعد الزواج الخارجي Exogamie، أي الضرورة التي تفرض على أحد النوير أن يتزوج خارج العشيرة.

يقول ايفانس ـ برتشارد:

"إن قواعد الزواج الخارجي تمنع إذن تكون مجموعات نسبية مستقلة وتنشئ روابط قرابة متسعة داخل وخارج البنية القبلية ـ وهكذا يتجاوز نظام القرابة تصدعات البنية القبلية ، بفضل تسلسل الروابط التي توحد بين عناصر تقسيمات متقابلة، فهي كالأربطة المطاطية تجعل التقسيمات السياسية في حالة التفكك والصراع، مع ضمان المجموعة الي تكونها"(63).

فمهما كان غموض هذا الإستشهاد (64)، فإنه يؤكد أن الحصيلة الأساسية للتزاوج هي جعل سكان قرية ما مترابطين فيما بينهم برباط القرابة.

إن الأمر هنا لايعني بالطبع سوى هذه القرابة " الأمومية " (mar) التي تخص الأفراد وليس المجموعات ، ولكنها مع ذلك تساهم من خلال مقولة "ابناء البنات" gaat mycet في إعطاء نمط من الأسمنت القرابي للوحدة السياسية للفروع القبلية القروية.

كما أن تبلور العلاقات الجينالوجية الوهمية من خلال الأساطير يهدف إلى نفس الغاية: "إن هذا الإجراء مناسب للروابط بين الفصائل النسبية المهيمنة والمجموعات الغريبة والدينكا التي تعيش معها داخل نفس التقسيمات القبلية، لكنها جد متسعة وتحتل موقعا جد متميز بحيث لايمكن دمجها حسب النهجين الأولين ـ إنه الإجراء الذي من خلاله تندمج جيوب واسعة من الأجانب والدينكا داخل الرسم التصوري لقبيلة ما "(65).

وفي خاتمة عرضه حول التنظيم الأنقسامي العصبي للنوير. وتفصله مع النظام السياسي ، يلاحظ ايفانس ـ برتشارد. أنه من الغلط الثقة في المنظومة النسبية للعشيرة.

"إذا بحث فيه عن وثيقة انتساب" (66) نتيجة بالضبط للمؤشرات العديدة حول تبعيته للنظام السياسي

ومشاوراته التي تنزع إلى ملاءمته مع الضرورات التي يمليها هذاالنظام - أنه يذكر بأن العمق الجينالوجي للعشائر "مختصر وثابت "(10 إلى 12 جيل الفصائل الدنيا التي تتغير من 3 و6 أجيال) ؛ كما يذكرنا بأن المسافة بين الفصائل النسبية تبدو محددة أكثر "بالمسافة السياسية الفاصلة بين الفروع التي ترتبط بها تلك الفصائل" (67) من الاعتبارات الجينالوجية المحضة، وأخيرا يذكرنا أن الفصائل النسبية التي تثبت وحدها كخط انتسابي متميز، يرجع ذلك لأهميتها السياسية. فالانتخاب الذي يحدث بعد الموت بين الجدود هو في جانب كبير منه منتظم حول الوزن السياسي الحالي الذي يعطيه النظام السياسي لأحد الأنساق النسبية الخاصة . يقول بريتشارد:

"لقد أعربت عن فكرة مفادها أن عمق الإنتسابات هو بحسب الفاصلة التي يقع داخلها اعتبار القرابة العصبية على المستوى الوجودي ، وهآنذا أقدم هده الفكرة التي مفادها أن هذه الفاصلة تتحدد في جزء كبير منها بالدور التنظيمي الذي تلعبه داخل البنية السياسية" (68) وفي الخاتمة، لابد من ذكر عنصر آخر يفسر للنوير ذاتهم ، آليات انشقاق وانشعاب الفصيلة النسبية وهو: التقابل بين "ابناء الأب"gaot) (gwan و"ابناء الأم "(gaot man) - ففي هذا المجتمع الذي يطبعه تعدد الزوجات ينزع الأخوان من الأب التي التصارع، وتكوين نقاط انطلاق لخطوط نسبية جديدة- إن هذه الظرفية تفسر العدد الكبير من الأسماء النسائية التي تحملها فصائل النوير، ويستنتج ايفانس - برتشارد قائلا:

"إذا فهمنا جيدا السيرورة لاحظنا أنه يحدث أن بعض المجموعات النسبية تبلغ حدا من الأهمية والتحكم الكلي سياسيا، بحيث تصبح نواة لفروع قبلية، وعندئذ فقط يثبت موقعها البنائي ، وتصبح نقاط تشعبها نقاط التقاء ثابتة ونهائية داخل البنية النسبية- ذلك مايفسر واقعتين هما:

أن الانتساب الامومي لايتعلق بنائيا إلا ببعض الأسر من بين عديد الأسر القائمة على تعددية الازواج؛ ولأن التشعب يحدث في الفصيلة النسبية من حيث كونه ينشأ داخل القبيلة" (69).

ذلك بإختصار تلخيص للمنظور العام الذي حلل من خلاله ايفانس - برتشارد في عمله المونوغرافي الشهير حول "النوير" ، ظاهرة الإنقسامية، و"المبدأ الإنقسامي" الذي يحرك مسار انصهار وانشطار الوحدات السياسية، النسبية في مجتمع النوير.

ولنتذكر أن عمل ايفانس - بريتشارد كان يهدف بصفة صريحة إلى استعراض المؤسسات السياسية في مجتمع انقسامي "لارأس له" acephale, أي لايمتلك دولة، فالاشتراك في المعاشرة أو التحكم في اقليم مشترك هو مايشكل القاعدةالتي تتكون عليها الوحدات السياسية داخل هذا المجتمع؛ وهي القبائل أو

الفروع القبلية التي تتمفصل حول علاقات قرابة تنتظم حول التقابل المتكامل بين الانتساب العصبي Filiation organique والإنتساب الأمومي materine بحيث يبدو أن القرابة تعطي للمجموع "معماره التصوري"، (مسار التقسيم النسبي يقترن بمسار التفريع القبلي)، ويلخص هذا الإستشهاد الأخير من كتاب ايفانس - برتشارد هذا الإقتران الوثيق بين القرابة والسياسة ، كما يتضح من خلال تحليل ظواهر الانشطار والانصهار التي تطبع الحياة الجماعية والتنظيم السياسي في المجتمعات الإنقسامية.

" وهكذا فإن أعضاء نفس الفصيلة النسبية، يرتبطون فيما بينهم بانتماء مشترك ، وروابط طقوسية، ومصالح مشتركة تتعلق بالماشية، وبواجب الثأر للدم وبالتزامات أخلاقية أخرى ، وبالارتباط بإقليم مشترك...الخ.

بينماهم متحدون مع أشخاص {آخرين} داخل المجتمع الشامل (society wider); كما انهم متحدون كمجموعات مع فصائل نسبية أخرى، من خلال العديد من روابط القرابة، التي لاتحمل ازدواجية القرابة العصبية. كما أننا ذكرنا، بالإضافة إلى ذلك أن فصيلة النوير ليست فقط مجموعة انتساب، وانما هي مجموعة انتساب لها وظائف سياسية. فليس إذن من اللغو الكبير أن نشير إلى أن نمط القرابة العصبية مرتبط بإستقلالية التقسيمات القبلية وتقابلهاالبنائي - مسار الإنفصال - وأن نمط القرابة اللاعصبية مقترن - من خلال شبكة معقدة من الروابط من هذا التصنيف - بالنسق الإجتماعي الشامل (Wider) الذي يوحد التقسيمات فيمابينها ويحتويها ذلك هو مسار الانصهار فأحدى السلسلتين تبرز تفرد المجموعة العصبية ونفوذها الكلي، أما السلسلة الاخرى فتبرز الحياة المشتركة التي تذوب داخلها هذه المجموعات"(70).

(يتبع)

ترجمة السيد ولد اباه

المراجع

1) G. Balandier : Antropologie Politique. Paris 1969. P60

2) A. W. Ould CHEIKH : Nomadisme, Islam et Pouvoir Politique ,dans la Société Maure Précoloniale. Thèse de Doctorat, Paris 1985

3) E. Durkheim : De la division du travail social, 1978.Paris101 pp.46 et.

4) Idem p.149

5) Idem p.150

6) Idem p.150

7) Idem p.151

8) Idem p.152

9) Idem p.152

10) Idem p.152

11) Idem p.153

12) Idem p.153

13) Idem p.153

14) Idem p.154

15) Idem p.154

16) Idem p.154

17) Idem p.155

18) Idem p.155

19) Idem p.156

20) Idem p.11

21) Michel Foucault : Les mots et les choses. 1966Paris pp.239-238

وقد رجعنا في ترجمة هذه المقاطع المأخوذة من كتاب "الكلمات والأشياء " إلى الترجمة العربية التي قام بها فريق مركز الإنماء القومي والصادرة عن المركز في بيروت سنة 1990 ـ ويوجد هذا الإستشهاد الأول في ص :196: من الترجمة المذكورة.

22) Les mots et les choses p.239

23) ميشال فوكو: الكلمات والأشياء ، مركز الإنماء القومي ، بيروت 1990 ص: 197.

24) نفس المرجع ص: 198.

25) نفس المرجع ص:198 ـ199.

26) نفس المرجع ص:199:.

27) راجع هذا المفهوم لدى بونيه Bonnet في كتاب فوكو المذكور آنفا ص: 243 (من النسخة الفرنسية).

28) M. Foucault : Les mots et les choses p.242

29) Idem p.242

30) Durkheim, op. cit. p.154

31) Foucault : les mots et les choses p.81

32) Durkheim : La division du travail p.157

33) حول أستاذ ايفانس ـ يرتشارد، راجع الفقرة التي خصها كلود ليفي شتراوس للحديث عن راد كليف براون.

Anthropologie structurale Paris 1973 p.61

34) يقم برتشارد في هذا المنظور تمييزا واضحا بين الزمان التقدمي و" الزمان البنيوي" ، بين المسافة الواقعية والمسافة البنيوية. راجع:

35) Idem p.165

36) Idem p.165
37) Idem p.165
38) Idem p.168
39) Idem p.162
40) Idem p.162
41) Idem p.163
42) Idem p.161

43) انظر مقالة ليفي ـ شتراوس:

anthropologie>> -Word, Journal of the L'analyse structurale en linguistique et en <<
Linguistic circle of New York. I,2 August 1945

وقد أعاد نشرها في كتاب:

Anthropologie Structurale, Paris, 1958 pp.37-62

ولم يشر ليفي شتراوس إلى ايفانس ـ برتشارد في هذا المقال، رغم أنه ينحو منحى كان قد سبقه إليه منذ أمد طويل.

44) Idem p.177
45) Idem p.174-175
46) Idem p.163
47) Idem p.169
48) Idem p.170
49) Idem p.297
50) Idem p.211
51) Idem p.219
52) Idem p.299
53) Idem pp.210-211
54) Idem p.220
55) Idem p.269
56) Idem p.220
57) Idem p.221
58) Idem p.221
59) Idem p.223
60) Idem p.228
61) Idem p.243
62) Idem p.261
63) Idem pp.258-259

64) انظر التعليق الذي يخصه له لوى ديمون في:

Paris 1971. pp 66-68 Introduction à deux théories d'anthropologie Sociale. -

وقد لاحظ ديمون أن النص يحمل مؤشرات على قلب التوجه العام الذي يقوم عليه منهجه ، وذلك بتأكيد "جوهرية" المجموعة في حين نجده قد دافع مرارا عن أولوية العلاقة على المواضيع المربوطة.

65) Idem p: 261
66) Idem p: 279
67) Idem p: 279
68) Idem pp.279-280
69) Idem p.280

70) Evans-Poutchard; Kinship and marriage among theNuer pp.177.Oxford 1951

ذكره لوى ديمون في:

L.Dumont, Introduction à deux théories, op.cité pp.72-73

بسم الله الرحمن الرحيم

أطروحات حول نماذج التربية في بلدان المغرب العربي

الدكتور العربي وافي
كلية علوم التربية - الرباط.

عندما نتحدث عن التربية في علاقتها ببنية المجتمع واختياراته الاقتصادية فإننا عادة مانقف عند تحليل مفعول النظام التربو ي، وارتباطه بالتنمية، هكذا وعلى نحو ماترتبط العلة بالمعلول نعمد الى استنتاج التأثير الذي ستمارسه السياسة التعليمية على الشروط المهيئة للنمو الاجتماعي والاقتصادي ، إن هذه المحاولة دعوى الى قلب المنهج الذي اعتمد في تحليل هاتين الظاهرتين ، وبدل أن ننطلق من التربية لمراقبة انعكاساتها على التنمية، سنقوم بمسعى مخالف ومعاكس محاولين رصد انعكاسات التنمية وماتقتضيه من اختيارات على النظام التربوي.

واضح أن الاقدام على محاولة من هذا القبيل خطوة لاتخلو من مجازفة، بل كثيرا ماتحفها المخاطر والصعوبات وعلى رأسها الاشكال التالي:

إن الاستقلالية التي ينعم بها النظام التعليمي اتجاه البنية الاجتماعية القائمة تمنعنا من اشتقاق هذا النظام اشتقاقا ميكانيكيا من هذه البنية ، يبدو وكأن النظام التعليمي من هذه الوجهة يشكل مؤسسة مستقلة لاتدور إلا في فلكها.

غير أن المبالغة في تصور هذه الاستقلالية سيؤدي منطقيا الى القول بأن النظام التعليمي ليس له في ذاته أية واقعية ما دام متعاليا على بنية المجتمع. من هذه الوجهة يبدو وكأن كل بنية اجتماعية اقتصادية منظور إليها في فترة محددة من التاريخ، تفرز نمطا للانتاج التربوي يعبر عنها ويخدم حاجياتها ويعمل على إعادة إنتاجها.

من هنا السؤال : كيف نعالج النظام التربوي باعتباره مستقلا نسبيا عن الواقع ومرتبطا به على نحو مباشر؟

لقد بدا لنا أن من شأن تحديد المواصفات العامة للحقل موضوع البحث، وكذا تحديد الاطار النظري والمنهجي أن يجعلنا قادرين لاعلى إلغاء هذه الصعوبات ولكن على الأقل التبصر بها ومواجهتها.بل لعل هذا التحديد المزدوج يسعف في إضاءة خطواتنا التي تسعى الى وضع معالم بحث حول نماذج التربية وأنماط التنمية.

فيما يخص حقل البحث سأنطلق من المسلمات التالية:

1ـ أن مجتمعات المغرب العربي باعتبارها تنتمي الى المجموعة العربية الاسلامية تضع دائما في اعتبارها

إشكالية التراث، أن ماضيها" المجيد" يسحق حاضرها التاريخي باستمرار.

2ـ أن الاستعمار على اختلاف مراحل امتداده في دول المغرب العربي قد وحد بنيتها بخلقه مجتمعا آخرا عصري ومتطور الى جانب المجتمع الأصلي.

3ـ أن تجربة الاستعمار قد خلقت من مجتمعات المغرب العربي محيطا مرتبطا بالمركز الرأسمالي مثلها مثل دول العالم الثالث المحيطية.

4ـ أن هذه المجتمعات ليست مهيكلة حول تشكيلة واحدة منسجمة بل هي مجتمعات تشكيلات متعددة. أنها مجتمعات متراكبةcompositesdes sociétés .

5ـ أن كون هذه المجتمعات متراكبة تلغي إمكانية الحديث عن نظام تعليمي واحد بل ربما وجب الحديث كذلك عن نظام تربوي متراكب.

بقي علينا أن نحدد الاطار النظري والمنهجي لهذه المحاولة، يظهر لأول وهلة أنه ليس هناك من طريقة لدراسة نماذج التربية وأنماط التنمية غير الاعتماد على دراسة كل مجتمع على حدة عن طريق منوغرافيات دقيقة وشاملة قدر الامكان ثم أن نعمد في مرحلة ثانية الى مقارنة هذه المنوغرافيات لاستنتاج عوامل التشابه والاختلاف وتبعا لذلك نستطيع أن نصنف الأنظمة التربوية في نوع من النماذج أو الأنماط. نير أن هذا التوجه المنهجي يطرح بدوره صعوبات فهو فضلا عن إغراقه في الاختبارية يقتضي أن نفحص كل الجزئيات بمراكمة الدراسات المنوغرافية قبل أن ننتقل الى مرحلة التعميم.كذلك فإن هذا المنهج قد يؤجل باستمرار العمل السوسيولوجي لأن رصد كل الخصائص المميزة لمجتمع ما، قد يطول الى مالانهاية. وأخيرا فإن تطبيق منهج على هذا النحو قد يؤول في النهاية الى مجرد تلخيص لتلك المنوغرافيات ، وهكذا سنبتعد عن هدفنا الذي يظل بناء نماذج افتراضية أو تفسيرية.

بيد أننا لانطمح في هذه الدراسة الى وصف كل الخصائص المشتركة والمميزة للأنظمة التربوية في بلدان المغرب العربي، بقدر ما نسعى الى بناء نماذج ذهنية تجعلنا قادرين من جهة على صياغة فرضيات عمل حول تكوين واشتغال النظام التربوي كما تجعلنا قادرين على القيام بمقاربة نظرية لعلاقة التربية ببنية المجتمع ونموه.

وفي محاولة من هذا القبيل نجد أنفسنا أمام أطروحتين أنتجهما تاريخ السوسيولوجيا: الأطروحة الوضعية التي يمثلها أميل دور كايم والأطروحة النماذجية ممثلة من قبل ماكس فيبرM.Weber . تعتبر الأطروحة الدوركايمية أن لكل مجتمع نظاما تربويا مثلما له نظام أخلاقي وديني واقتصادي وأن المجتمعات التي تتشابه في الخصائص الجوهرية لتكوينها لابد وأن لها أنظمة تربوية قابلة للمقارنة فيما بينها وبالتالي يمكن عن طريق الدراسات المقارنة، أن نستخرج الثوابت وأن نلغي الاختلافات والمتغيرات وأن نتوصل الى بناء نماذج تركيبية للتربية تناسب مختلف أنماط المجتمعات ، نستطيع إذن عن طريق مقارنة المجتمعات ببعضها أن نبني أنماطا للتربية مثلما نبني أنماطا للعائلة والدولة والدين . هذا هو مايسميه دوركايم بالنمذجة أو الترتيب. إن هذا المنهج إذا كان من مميزاته إعفاءنا من عدة دراسات قد لاتكون ضرورية فإنه يتضمن عيبا أساسيا يقوم على بناء نماذج كونية تدعي تحليل مختلف المشاكل التي يطرحها النظام التربوي في علاقته مع البنية كما تدعي إيجاد حلول مناسبة لهذه المشاكل.

وعليه ربما وجب الركون الى الأطروحة الفيبرية علنا نجد فيها ضالتنا، لقد طرح ماكس فيبير مفهوم النموذج المثالي أو الذهني type l'ideal دعامة لتصوره النظري وهو يعرفه على النحو التالي: "إن النموذج المثالي لوحة لقيادة التفكير، فليس هو الواقع التاريخي كما أنه ليس على الخصوص هو الواقع الاصيل، وفضلا عن ذلك فإنه ليس خطاطة تنظم فيها عطيات الواقع على نحو أمثل، بل أنه يكتسي دلالته من حيث كونه مفهوما محددا نقيس بواسطته الواقع، لتوضيح المضمون الاختباري لبعض عناصره ذات الاهمية كما نقارن بينه وبين الواقع".

واضح أن النماذج المثالية ليست هدفا للبحث العلمي بل هي أداة يعتمد عليها في قيادة هذا البحث. إنها لاتمدنا بأية معرفة عن الواقع بل تمكننا من صياغة الفرضيات ومن إثارة الأسئلة التي ينبغي طرحها على الواقع موضوع الدراسة، إننا نحصل على نموذج مثالي بالتأكيد على جهة أو جهات من الأحداث المعاينة، وبربط مجموعة من الظواهر فيمابينها، تلك الظواهر التي تكون عادة، خفية ومنتشرة في أنحاء من الواقع، وذلك لتشكيل لوحة منسجمة تقود التفكير.إننا لانجد في الواقع التجريبي هذه اللوحة في صفائها وتجريدها المفهومي: إنها طوباوية كما يقول فيبيرC'estuneutopie.وعلى العمل السوسيولوجي أن يحدد في كل حالة خصوصية مدى اقتراب الواقع من هذه اللوحة أو ابتعاده عنها ذلك أن السوسيولوجيا ليس عليها أن تكون منسجمة مطابقة للواقع فليس هناك من تفكير يخلو من المفترضات. إن كل مايستطيع الباحث القيام به هو بناء نماذج مثالية ليقيس المسافة بين مفاهيمه والظاهرة المدروسة. إذا اتفقنا على أن النموذج المثالي ليس وصفا للواقع بل أداة توفر الوسائل للتعبير عن هذا الوصف، نستطيع الآن أن نستعرض ثلاثة نماذج مثالية نطرحها لتصور العلاقة بين النظام التربوي وأنماط التنمية في المغرب العربي.

سنتحدث إذن عن ثلاثة نماذج: النموذج التقليدي، ونموذج التحديث، وأخيرا النموذج التكنوقراطي وينبغي التنبيه أن هذا الترتيب ليست له أية طبيعة كرونولوجية أو تاريخية، صحيح أن هذه النماذج قد تكون من بعض الأوجه مناسبة لمختلف مراحل تبنين المجتمع من المرحلة السابقة للاستعمار، الى مرحلة الدولة الكولونيالية، ثم الى مرحلة الدولة القومية وبناء الاقتصاد الوطني ، غير أننا لانعبأ هنا بالتحليل الدياكروني. إن محاولتنا تندرج ضمن مقاربة سانكرونية حيث ننظر لهذه النماذج باعتبارها متعايشة ومتزمنة.

النموذج التقليدي:

لعل الخاصية الأساسية للمجتمع الذي يناسب هذا النموذج هي كونه مجتمعا زراعيا حيث نجد الى جانب الممتلكات الزراعية الصغيرة، ممتلكات كبرى تنتج لحساب الأسواق الخارجية وكثيرا مايطبع هذا المجتمع التفكك الشامل لبنياته. في مجتمع كهذا يتعلق " تراكم الدخل بتراكم الملكية وخصوصا الملكية الزراعية" إن الدولة في هذه الحالة حسب ماكس فيبير عبارة عن تنظيم حائز على القوة الضرورية للمحافظة على هذا التراكم الذي تمارسه الطبقة المالكة في أشكال من الهيمنة يمتزج فيها الاتجاه الى التقليد بالروح

الوطنية وبنزوع خجول نحو التحديث.

إن الدولة ممثلة في هذه الطبقة تراقب بكيفية مباشرة القيم السائدة في المجتمع كما تراقب توزيع الثقافة ونظام التربية بل إنها كثيرا ماتلجأ إلى فرض جهاز معياري يضفي المشروعية على وضعها*وذلك باعتماد رمزية غنية بالمضامين الروحية والدينية ويتمادى هذا الفرض الى الحد الذي يجعل قيم هذه الطبقة تغمر وعي وثقافة الأفراد الخاضعين لهيمنتها.

سيتميز النموذج التقليدي للتربية بانخفاض مستوى التعليم وكذا بانتشار الامية إما بشكل شامل أو وظيفي باعتبار أن نمط الانتاج الزراعي لايقتضي بالضرورة ثروة بشرية حائزة على ثقافة أو تكوين تربوي، في حين أن مضامين التعليم ستكون تقليدية دينية وتراثية في الغالب، أما الفعل التربوي فإنه سيتميز بميله الى الجمود والتحجر وذلك لأن العلاقة التربوية والتفاعل سيكونان انعكاسا للتفاعل السياسي، كما سيختص هذا النموذج بتمايز في توزيع التعليم بين البوادي والمدن، فمؤسسات التعليم التي تخص أبناء البوادي لاتعطي تعليما كاملا كما أن التعليم الثانوي في هذا النموذج لايحقق التمدرس الشامل، بالنسبة لفئات الأعمار التي ينبغي أن يشملها: إن وظيفته تنحصر في تكوين الموظفين الصغار والأطر المتوسطة، أما التعليم العالي فإن مهمته تقوم على تهيء الخريجين لاحتلال مناصب تقليدية (كالتعليم والقضاء وبعض المهام الدينية) في حين سيتم تكوين الأطر التقنية التي يفرضها التحول التكنولوجي بالخارج.

يمكن الحديث في هذا النموذج عن ثلاثة مستويات من التربية تناسب التمايز الاجتماعي لفئاته:

1ـ هناك قسط من السكان يقصون جانبا ويهمشون وبالتالي فإنهم لايحصلون على أي حظ من التعليم، هؤلاء هم سكان الوسط القروي حيث تنتشر الأمية.

2ـ سلك تدريس قصير موجه للفئات الدنيا من سكان الحواضر وشبه الحواضر.

3ـ تعليم متوسط وعالي ينتشر تدريجيا تحت الضغوط التي تمارسها الطبقات المتوسطة الحضرية والراغبة في الحصول على تعليم مشابه لتعليم الفئات المسيطرة.

وهكذا يتم الوعي بأن تربية في مستوى ممتاز تهيء لتكوين النخبة السياسية: إن الفئات التي ستتخرج من سلك التعليم العالي تصبح نخبا مضادة ماتفتأ تطالب بالاصلاحات التي تخول لهاإندماجا في النخبة القيادية، إن هذه الاصلاحات التي تعتمد تدريجيا تحت الضغوط المستمرة سيكون من بين نتائجها تراكم بدائي للرأسمال التعليمي ونوع من الحركية تدفع بالمجتمع نحو التفتح والتحديث.

نموذج التحديث:

إن هذا النموذج لايلغي نموذج التقليد بل إنه سيتساكن معه ويتعايش. وهكذا سنكتشف تلك المفارقة البالغة الدلالة حيث يعمل الفعل التربوي والتقنيات البيداغوجية الحديثة الى جانب مضامين ثقافية تقليدية وعتيقة بل إن هذه التقنيات ستوظف لنقل وتوصيل تلك المضامين. إن مجتمعات المغرب العربي ستنشد التحديث وستسير في طريق التغير والتحول ولكن أنظارها ستظل محدقة في الأصل وستعمل على

جعلـه في مـأمن مـن عـوامل المغايرة المفتتـة للهـوية. إن مـا أسمـاه أركـو إيـدولوجـيـة الصـراع "L'Idéologiede combat" سيظل مهيمنا على الأفكار والتصورات.

غير أن بنية المجتمع لن تستطيع إبداء مقاومة مماثلة، فهي تستطيع أن تكون منغلقة على نفسها ومحافظة على الاتجـاه نحـو التقليد ولكنها لـن تقـدر على مقاومة التحول المفروض تحـت التـأثير المـردوج لمفعول العـرض العالمـي l'Effet de démonstration internationale وللضغـوط الـداخلية. لـذلك فإن مجتمعات المغرب العربي باعتبارها مجتمعات انتقالية ستتصف بقابليتها لامتصـاص الصراعات ولكنها ستتميز أيضـا بعدم قدرتها على طرح حلول تستجيـب للطلب المتزايد حول الاشتراك في سلطـة القرار والمساهمة في التنمية.لذلك سوف يعطي للتعليم دورا أساسيا وممتازا في استيعاب هـذه الطلبات بيد أنه سيمتنع عن دمجها في البنية الاقتصادية وفي المسار السياسي للمجتمع.

إن نمـوذج التحـديث في هذه المجتمعـات سيتميز بخصـوصيات تجعله يختلـف عـن التحديث الذي عرفته المجتمعـات الغربية. إنه في هذه الحالة ليس انتقالا من مجتمع تقليدي الى مجتمـع عصري على خط أحادي يعيـد إنتاج التجربة الغربية وإنما هـو تحول معاق يعكس تناقض البنية الاجتمـاعية ـ الاقتصادية التي تميز مجتمعات العالم الثالث والتي تتجلى على مستويات شتى من التفكك.

ومـن هنا قد يصعب دمج التحول الذي تحقق على مستوى التعليم في البنيـة العامة للمجتمع، وهكذا فإن التحـرك الاجتماعي وماينتجه من تعبئـة سيعجز عن الاندماج في البنية الاقتصـادية وسيعبر عن نفسه في طلبات المساهمة على مستويات أخرى.

إن الاستراتيجية التي تعتمدها السلطة تسير في اتجاه تحويل هذه التعبئـة في مسار مغاير يجعل هذه الحركة قابلة للاستيعاب تدريجيا وهكذا فإن نموذج التحديث يستطيع ضبط ومراقبـة الضغوط الممارسة في اتجاه تحـويل بنيوي للمجتمع وذلك بمحافظته على العلاقات بين القوى والطبقـات: إنه باستيعابه لهذه الضغوط سيحـول تلك التعبئة الى حركية تعبر عـن ذاتها في مطامح فردية تيسر نوعـا من الارتقاء الاجتماعي عن طريق التربية والتعليم.

هكـذا يتحـول ماكان رهانا جماعيا الى قضيـة فردية صرفة، وإذا كانت هـذه المفـارقة ظاهرة كونية تعم المجتمعات المعاصرة كما نبه الى ذلك السوسيولوجي الامـريكي رايث ميلز Wright Mills فإنها تكتسي هنا طابعا حادا حيث يصبح الخلاص الفردي منتهى ما يطمح إليه.

من المشاكل التي يطرحها هذا النموذج مشكل ديمقراطية التعليم وما يعـرف بتكافؤ الفرص في التربية. إن معـاينة الميكانزمات التي يتطور بحسبها النظام التعليمي في هذا النموذج تجعلنـا ندرك أن مسألة السوائية غير ذات معنى، فبقـدر ماتتقدم سيرورة التحـديث وتعمل كل مرحلة جديدة مـن مراحله على دمج فئات جديدة في الفعـل التربوي، بقدرما يبرز مقابل ذلك مسار آخر ينتقص مـن قيمة التربية، ونعني بذلك أن الطبقـات المـرموقة وكذا الشرايح العليـا مـن الطبقات المتوسطة تتحول تدريجيـا نحـو المستـويات الثقافية الأرقى وهي بذلك تجعل الحصول على موقع في مراتبية الوظائف ضمن سوق الشغل مشروطا بنوع معين من التكوين والشهادات وهذا ماسيؤدي بكيفية مباشرة الى الانتقاص من المستويات التعليمية التي حصلت

عليها الفئات الأدنى ، وكما أن التضخم في الميدان الاقتصادي والمالي يؤدي الى تخفيض قيمة العملة كذلك فإن تنظيم التعليم وانتشاره من شأنه أن يؤدي الى تخفيض قيمة التكوين والمؤهلات.
هكذا نستطيع ضمن هذا النموذج تصنيف ثلاثة مستويات من الفعل التربوي.

1ـ تعليم راقي يتجه الى الصفوة ويعمل على خلق نخبة النخب.

2ـ تعليم يتجه الى دمج بعض الفئات المتوسطة والطبقات الأرقى بخلق تكوين نخبوي يحافظ على المكانة الاجتماعية لهذه الفئات.

3ـ مرحلة ثالثة يكون التعليم فيها متجها نحو نوع من الدمج "الشعبوي" الذي يمس الفئات العريضة من السكان قصد التنشئة السياسية.

إن تطورا شاملا للنظام التربوي يمكن أن يؤدي نظريا الى تحويل الضغوط الاجتماعية الى مطامح وتطلعات تكتسي طابعا مؤسسيا ومشروعا وتهدف الى الحركة الاجتماعية، لأن من طبيعته أن يبرر نظام الهيمنة ويضفي عليه صفة المشروعية وذلك بتقديمه كنظام متفتح على تحويل في ممارسة سلطة القرار ولانه يسمح بتجديد النخبة القيادية من جيل الى جيل وذلك باعتماد التعليم كفيصل وحكم محايد حيث يتم الاصطفاء والانتخاب من بين المرشحين لاحتلال مختلف المواقع في سلم المراتبية الاجتماعية ولكن مقابل ذلك هل نحتاج الى التذكير بأن وظيفة التعليم الأساسية تقوم على إعادة إنتاج للعلاقات الاجتماعية؟

وعليه يظهر أن هذا النموذج بالرغم من تفتحه وتطوره، ينتهي إلى التأزم لأنه يظل في جوهره نظاما هرميا ونخبويا.

النموذج التكنوقراطي:

سيناسب هذا النموذج المجتمعات التي تتميز باهمية السكان وبتعاظم ديمغرافي في المدن والحواضر حيث تتراكم مشاكل التهميش الناتجة عن قلة الامكانيات التي يوفرها الشغل.

أما النمو الاقتصادي في هذه المجتمعات فإنه يتركز في القطاع العصري وذلك نتيجة لتدخل الشركات المتعددة الجنسية والمؤسسات العمومية والقطاع الخاص الوطني، غير أن النمو بالرغم من مساهمته في إغناء الناتج الوطني وبالرغم من قاعدته التكنولوجية المتطورة فإنه لايخلق فرصا كافية للتشغيل، وذلك من جهة لارتباط هذا النموذج بتبعيته للبلدان التي توفر له وسائل الانتاج ولكونه من جة أخرى يخلق سوقا وطنية تتميز بالتفكك وعدم الانسجام.

إن التفكك الذي سيميز بنية المجتمع ونظامه الاقتصادي سينعكس على النظام التربوي وهكذا فإن فئات اجتماعية بكاملها وخصوصا الفئات القروية سيجرى تهميشها وسيحكم عليها بالامية وذلك نظرا لأن مساهمتها في الانتاج لاتقتضي التوفر على معارف تقنية أو عامة، في حين سيتجه النظام التعليمي الى إعطاء أبناء الحواضر قسطا من التعليم التقني أو العام ليسهل دمجهم في الاقتصاد الرأسمالي. إن الخدمات التعليمية التي سيوفرها النظام التربوي على مستوى التعليم الابتدائي أو الثانوي ستكون مشروطة بنمو

المراكز الحضرية التي تشكل مراكز جذب واستقطاب للنماء الاقتصادي.
غير أن هـذا النظام إذا كان يمنح العمـال حظوظا في الحصول على تكوين مهني ونوعـا من التأهيل فإنه مقـابل ذلـك سيحرم فئات الشغيلة من إمكـانية الحصـول على تعليم منهجـي جاعلا إياهـا مجرد عامل في الانتاج يتلاءم بالضرورة مع البنية الاقتصادية السائدة.
هذا النمودج كما هو واضح يختلف عن نموذج التحديث، إنه سيسعى بدل نشر وتوزيع الثقافة وتوسيع النظـام التعليمي ليشمل القواعد العـريضة من المجتمع، الى اختيار تعليم وظيفـي ، معقلـن، يتناسب مع الحاجيات المرحلية التي يفرضها نموذج التنمية وهكذا نستطيع أن نميز في هـذا النموذج الخصائص التالية:
1ـ إن التطـور الكمـي والكيفي اللذين ستتميز بهمـا الخـدمات التعليمية سيرتبطـان بالحـاجة الى الطاقات البشرية في مختلف القطاعات الاقتصادية.
2ـ إن التعليم سينقسـم ويتجـزأ حسـب العـرض الـذي يوفـره سـوق الشغـل وحسـب نوعيـة المعـارف والمؤهلات المطلوبة. إن الأمر لايتعلق هنا بنظام واحد وشامل بل إنه على غرار سوق الشغل سيستجيب الى تجزيئية يقتضيها التمايز الاجتماعي.
3ـ إن النطـام التعليمي في هذا النموذج لن يكون محايدا كما أنه ليس مجـرد انعكاس لبنية المجتمع بل إنه يلعب دورا وظيفيا فعالا في المحافظة على المسافات بين الطبقات الاجتماعية
نظـرا لوعي السكان بأهمية الثقافة ودورهـا في تكوين المؤهلات التي تمكـن مـن حركية اجتماعية، فإن مطـالبة هؤلاء بالتربية ستخلق سوقا اجتمـاعية تفتح آفاقا مستقلة عن النظـام الاقتصادي، إن هذه المطالبة سيجـري استيعابها وتطويقها من طرف السلطـة وذلك بأن تهيأ لكل فئة اجتمـاعية التعليم الـذي يناسبها.
لقـد سعينا في هذه المحاولة الى بنـاء نموذج ثلاثي لطرح بعض الفرضيـات التي من شأنها أن تساعد على تحليل علاقة التربية ببنية المجتمع وباختياراته التنموية، غير أن هذا لاينبغي أن يجعلنا نتجاهل ما للفعل التربوي مـن خصوصية. فهذا الأخير يولـد دوما قيمه ومعاييره الخاصة... إن هـذا الفعل يحافظ دائما على هـامش يتحرك فيه بإنتاج وإعادة سنتـاج طقوسه وأعرافه البيداغوجية بالـرغم من حجم التحولات التي تطبع نمو وتطور المجتمع.
ينبغـي الاحتراز إذن مـن عيـوب التحليلات الميكـانيكية في دراسـة طبيعـة ودور التعليم في التغيير الاجتماعي.
كمـا ينبغي أن نشير أن هذه النماذج قـد لاتكون مناسبة في الواقع الملمـوس لأي من مجتمعات المغرب العربي ذلك أن الممارسة الاجتماعية في تدخلها تخلق تعديلات وتغييرات في الاتجاه المعاكس للاتجاه الذي يسير فيه النظام التربوي الخاص بكل نموذج.
إن هـذه المحاولة تظل ذات طابع مفهـومي لايتعدط مستوى صياغة الفـرضيات ضمـن نموذج نظري عام يأخذ بالاعتبـار تنـوع واختلاف الوقائع الملمـوسة التي يجب اكتشافها عـن طـريق الملاحظة الاختبارية... ويبقـى على أبحـاث أخرى تستند الى معطيـات تجريبية ومواجهة صارمة مـع الـوقائع أن تقترح مقاربات أكثر دقة لارتباط التربية ببنية المجتمع ونموه.

Orientation Bibliographique

Le lecteur soucieux de s'informer davantage sur les questions soulevées dans cet article trouvera ici, à défaut d'une liste exhaustive, quelques indications de lectures complémentaires. Etant donné les limites de ce travail, il est certain que nous devrons nous contenter d'indiquer les grands jalons en lui conseillant quelques ouvrages reconnus. Ce sont des références dont la consultation nous a paru particulièrement utile pour une donne documentation.

Cela devrait cependant suffir à provoquer une lecture plus éclairée de l'abondante littérature qui nous est proposée, ce qui en soi est d'un précieux secours. Le lecteur voudra bien se souvenir que nous l'invitons à une réflexion plus qu'à recevoir des solutions définitives. Cette bibliographie sommaire comprendra trois volets : le Maroc et le Maghreb. les systèmes d'enseignement, et la méthodologie.

1. Le Maroc et le Maghreb :

-Abdallah Laraoui : <<L'histoire du Maghreb>>. Maspéro 1975.

-Abdallah Laraoui : <<Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain>>. Maspéro 1977.

-U.N.E.S.C.O. : <<L'éducation dans les pays arabes à la lumière de la conférence de Marrakech 1970>>.

-U.N.E.S.C.O. : <<L'éducation dans les pays arabes à la lumière de la nférence d'Abou Dhabi 1977>>.

2. Les systèmes d'enseignement :

-Emile Durkheim : <<Education et sociologie>>. P.U.F. 1968.

-Emile Durkheim : <<L'évolution pédago, que en France>>. P.U.F 1969.

-V. Isambert-Jamati : <<La crise de l'enseignement, la crise de la société>>. P.U.F 1961.

-P. Bourdieu et J.C. Passeron : <<La reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement>>. Minuit 1970.

-Ivan Illich : <<Une société sans école>>. Seuil 1971.

-Louis D'hainant : <<Des fins aux objectif de l'éducation>>. Labor-Nathan 1980.

3. La Méthodologie :

Emile Durkheim : <<Les règles de la méthode sociologique>>. P.U.F. 1981.

Max Weber : <<Essais sur la théorie de la science>>.Plon 1965.

Gaston Bachelard : <<La formation de l'esprit scientifique>>. Vrin 1965.

C. Wright Mills : <<L'imagination sociologique>> Maspéro 1977.

-P. Bourdieu, J.C. Chamboredon et J.C. Passer <<Le métier de sociologue>>. Mouton 1980.

مقترحات أولية من أجل بلورة مشروع كتابة جديدة لتاريخ الأدب العربى الحديث معتمدة على إشكالية القراءة.

الدكتور محمد ولد بوعلية
جامعة نواكشوط.

مخطط البحث:

I ـ مقدمة: اكتشاف الحداثة الغربية.
II ـ المناهج النقدية الغربية وتجديد مفهوم تاريخ الأدب.
III ـ استقبال الأنواع الأدبية الغربية.

أ ـ النقد الأدبي.
ب ـ استقبال الأنواع الأدبية الأخرى.

1 ـ الرواية.
2 ـ استقبال المسرح وتجديد الموضوعات الشعرية.
3 ـ دخول النقد الغربى واشكالية استقباله.

أ ـ الماركسية.
ب ـ النقد الماركسي.
ج ـ استقبال البنيوية.
د ـ وضعية النقد البنيوي بعد استقباله في الوطن العربي.
هـ ـ مشكلات الترجمة.

I ـ اكتشاف الحداثة الغربية:

إن احتكاك العالم العربى بالأوربيين الذى نتج عن حملة نابليون على مصر في نهاية القرن الثامن عشر قد نجم عنه وعي المثقفين العرب بضعف مجتمعهم .

ففى دراسته "أصول رواية مشهورة فى الأدب العربى الحديث <حديث عيسى بن هشام> للمويلحى" يذكر هانرى بيريز H.PERES بالأهمية التى اكسبتها الترجمة العربية لكتاب أدمون ديمولين

E.DEMOLIN : "سر تفوق الأنكلوسكسون" سنتين بعد نشره فى باريز سنة 1897 .
ففى مقدمة يعرض فيها تقويم الكتاب والصحفيين الفرنسيين ، يفضح المترجم، أحمد زغلول . ضعف أمته يقول H.PERES إن هذه المقدمة :

"أحدثت صدمة فى الرأي العام المصرى. إن المقدمة والكتاب كليهما قد أديا بالمصريين إلى الرجوع إلى ذواتهم، وهكذا تم نشر سلسلة من التحقيقات بالعربية وحتى بالفرنسية تتناول الحياة العامة والخاصة لسكان وادى النيل سواء كانوا فى المدن أو فى الأرياف " (1)

لقد نجم عن اكتشاف الحضارة الأوربية سلسلة من التساؤلات والرجوع إلى الذات رجوعا أخذ فيه النموذج الخارجي مكان الصدارة بإعتباره مصدر قوة. والحقيقة أن المشكل الأساسي هنا هو مشكل الحداثة ذى الصلة الوثقى بالأدب.
إن الإنفتاح على الخارج ببسطه مرآة أمام المجتمع العربي، قد مكنه بنوع من الوعي بالحاضر وبحركة التاريخ. وغدا الحاضر العربي يفكر حول مميزاته لابالنسبة إلى الغرب فحسب ، بل بالنسبة أيضا للعظمة الماضية لحضارته.وقد تزامن هذا الوعي بالتاريخ مع وعي جمالي.
أدخل مفهوم الحداثة من طرف بودلير سنة 1859 للمطالبة بجمالية جديدة يؤخذ فيها بالزمن الحاضر وبجوانبه الظرفية التي بدونها يبقى الجمال مجرد شكل فارغ يحيل إلى مطلق مجرد. ففي نظر بودليركستنتين جويوس :

" يبحث عن ذلك الشيء الذي نسميه حداثة لأنه هو المصطلح الأكثر تعبيرا عن الفكرة التي تهمنا...و يتعلق الامر في نظره بأن نخرج من الموضة مايمكن أن تحتوى عليه من الشعرى داخل التاريخي، وأن نستخرج الأبدي من الإنتقالي"(2).

إن مفهوم النسبوية هو مفهوم منحدر من مفهوم الحداثة، وينبغي على العمل الفني أن يكشف عن خصوصية الزمن الحاضر، أي الفكرة التي يصنعها الإنسان الحديث في زمنه حول الجمال الذي صار أبديا بواسطة الإبداع الفنى.

"الحداثة هي الإنتقالي، والعرضي، وهما نصف الفن الذي يكون الأبدي والثابت نصفه الآخر"(3).

إن وعي الحداثة بالتاريخيةhistoricité قد سبب في العالم العربي نوعا من الشك في المعايير الجماليه التي أنجزت في فترة ازدهار الحضارة العربية ، تلك المعايير الجمالية التي بدت وكأنها غير قادرة على كشف التاريخي والانتقالي نظرا لعدم ملاءمتها للزمن الحاضر فاتجه المبدعون صوب الغرب بحثا عن الحداثه من أجل تجديد مناهجهم. ولقد كان لإدخال الأنواع الأدبية الجديدة دور في انفتاح حركة النقد نحو الغرب

بحثا عن تقنيات جديدة هي الأخرى يقول الدكتور عبد السلام المسدي :

" إن النقد لايتجدد إلاإذا جدد نظامه المفهومي أوقل إنه لايتحول إلى حداثة نقدية إلا عندما يستحدث جهازا معرفيا يباشربه النص الأدبي كما لم يباشره به السابقون "(4).

لقد تكررت هذه الدعوات أعلاه وراح كثير من النقاد العرب يستعير مناهج الغرب النقدية. إن إشكالية دخول هذه المناهج هي التي سنعرض لها في بحثنا في تاريخ الأدب العربي أسفله.

II_ المناهج النقدية الغربية وتجديد مفهوم تاريخ الأدب.

إن البحث في تاريخ الأدب قد أخفق وذلك لأنه أعتمد على التأريخ التطوري ، كما أخفق تاريخ النقد عند ما أعتمد هو الآخر على المحاجة النقدية وحدها. وقد ثبت أن معنى الأثر الأدبي الذي تراد كتابة تاريخه لايمكن تحديده على حد تعبير فلك بالمعنى الذي كان الكاتب يصرح به أو المعنى الذي فهمه معاصره. فالمعنى الحقيقي للأثر يجب أن يكون الناتج من سلسلة تراكمات هي ردات فعل النقاد المتعاقبين أي الأعتماد على تاريخ النقد، لا تاريخ النقد الذي يعتمد سلسلة من النقاشات حول مفاهيم متكررة، حول مفاهيم مختلف عليها في الأساس، بل التاريخ المعتمد على ردات فعل النقاد والقراء النشطين.
وانطلاقا من هذه المسلمات وجب في هذه الحالة رفض تاريخ الأدب المعروف عندنا لأنه اعتمد في محاجته على الوضعية أو الفهم الجزءى للأدب من طرف مؤرخي الأدب.
فبعد أن كان مؤلف الأدب هو الأساس في أية عملية للتأريخ للأدب أصبح الاهتمام الآن ينصب على القارىء بوصفه عنصرا فاعلا في رواج أو عدم رواج الأدب وبالتالي تحديد ماهو أدب وماهو غير أدب يقول ريفاتيرRIFFATERRE في "كتابه انتاج النص" :

"يواجه تاريخ الأدب دائما خطر التحول : فهو ينقلب بسهولة إلى تاريخ أفكار إلى سسيولوجيا وغالبا مايكون مجرد دراسة تاريخية لظواهر ذات طبيعة أدبية بالأساس {...} والظاهرة الأدبية لا تتحدد بالعلاقة بين المؤلف والنص بل بالعلاقة بين النص والقارىء" (5).

ومن هذه الفرضيات سوف تتركز قراءتنا للأدب على المتلقين بغية اقتراح كتابة جديدة لتاريخ الأدب وسيكون المصطلح المقترح فى هـــذه الفرضيات هو التاريخ الأدبـي وسوف نعتمدم على الأطروحات التالية (6).

البحث فى تاريخ الأدب لم يعد بحثا فى جمالية الإنتاج الأدبى وإنما هـو بحث فى تلقيه بلاعتماد على القاريء.

بحث وتحليل تلقى القراء المتعاقبين (وخاصة النشطين منهم أي النقاد) للعمل الأدبي - وانطلاقا من أفق إنتظار كل منهم وذلك للتعددية الحاصلة في مستوياتهم بإعادة تشكيل هذا الأفق وتعيين معاييره الجمالية.

إن القيمة الجمالية للأثر تكمن فى تكسيره أفق انتظار القراء أي أن الأثر يخرج عما ألفه القاريء من قراءات، وكلما إستجاب العمل لأفق تحرى هذا القاريء كان أقل قيمة جمالية. وفى هذه الحالة يكون إعادة لما ألفه من نمط بلاغي وأسلوبي فى الآثار التى سبقت قراءتها هذا الأثر.

إن المسافة الجمالية بين أفق الانتظار والعمل الأدبي الجديد والتى يمكن قياسها بردود فعل الجمهور وأحكام النقد - خير مقياس يحتكم إليه لتحديد جمالية العمل.

الكشف عن طبيعة فهم القراء المتعاقبين للعمل الأدبي . بإعادة تشكيل آفاق الانتظار الخاصة بهم، مما يظهر بوضوح الاختلاف التأويلي فى فهم هذا العمل، بين الماضي والحاضر وبين أفق انتظار قديم وآخر جديد وهكذا تتحدد دلالاته بحسب تعدد تلقياته، وتباينها، ويسمح هذا الإجراء التأويلي بالتأريخ لمختلف تلقيات أدب ما من حيث شكله ودلالته.

تصنيف كل عمل فى السلسلة الأدبية التى ينتمى إليها بهدف تحديد وضعه التاريخي وكذا دوره وأهميته فى السياق العام للتجربة الأدبية، ويعنى هذا البحث فى التاريخ الحدثى للأدب ، فالأثر كحدث تقاس قيمته لابالرفض من قبل القاريء والناقد - فقد يحدث ذلك أحيانا - فى حين يلقى تلقيا إيجابيا من قبل المؤلف أي أن إنتاجا جديدا يدخل ضمن سيرورة يمكن فيها للعمل اللاحق أن يحل المعضلات الأخلاقية والشكلية التى تركها العمل السابق، وأن يطرح بدوره معضلات أخر.

التوفيق بين الخطوة الدياكرونية التى تؤرخ لتلقيات العمل المتعاقبة، والخطوة السيكرونية التى تستهدف - بواسطة تقاطيع تزامنية فى التاريخ الأدبي - دراسة إستراتجيات التلقى فى مرحلة معينة من التطور الأدبي و توحيد أعمال متعارضة.

النظر إلى الإنتاج الأدبي بما هو تاريخ خاص فى علاقته النوعية مع التاريخ العام.

III- استقبال الأنواع الأدبية الغربية :

أ ـ النقد الأدبي :

إن النقد من الفنون الأدبية التي تعتمد في وجودها على الأثر الفني، ولما كان النقد كذلك فإنه يسوقنا إلى البحث عن استقبال النقد الأجنبي عبر موضوعه الذي هو الأدب وعبر حركة التجديد فيه وذلك على مستوى الوطن العربي كله.
وخلال بحثنا في الآثار الأدبية التي كانت موضوعا لهذا النقد الجديد فإننا نجد أغلبها آثارا أدبية حديثة من مسرحية وقصة (من مثل "موسم الهجرة إلى الشمال" ـ ذات البنية المعقدة ـ) و شعر جديد.
مذ ذاك يصبح التفكير حول استقبال النقد الغربي في الوطن العربي محكوما بتساؤل حول تطور واستقبال هذه الفنون الأدبية الجديدة الوافدة من الغرب كذلك ومن ثم كتابة تاريخها.
وكلما ظل الأدب محكوما بمعايير الجمال القديمة عند العرب فإن النقد البلاغي والنحوي التقليديين ليسا في حاجة إلى التساؤل عن جدواهما وجدوى وسائلهما. والنقد في هذه الحالة حساس جدا وهو يتراءى وكأنه الغرض الأدبي الأكثر قبولاللتغيير، فهو يحس كل جديد وفي وهذه الحالة عليه أن يتمثل كل جديد لمجتمع لايزال ينظر إلى الأدب بمعايير قديمة.

إن النقد يستقبل الآثار الأدبية الإبداعية ومن خلال عملية تكييف لها ينتج النقد موضوعا يخضع هو الآخر لقرىء. وهذا الاستقبال من طرف الناقد للآثار الأدبية الأجنبية إنما يضمن تنقية ماهو آت من أجل إعطائه تأشرة مرور.
وللأسف الشديد فقد كانت حركة النقد ضعيفة جدا أمام السيل الهائل للآثار الأجنبية والقراءات القليلة لتلك الترجمات كانت جلها تمجيدية لأن المرحلة كانت مرحلة طغيان النموذج الأجنبي ولم يستطع النقاد التطاول علي هذه الآثار الأجنبية لأنها كانت مثلهم الأعلى في الكتابة الأدبية.
وكانت حركة النقد العربية الحديثة لاتتجه بالنقد البناء للحركات التجديدة في الأدب بل كانت أبواقا وجسرا تمر عليه هذه الموضات في اتجاه الجماهير. وهذه خالدة سعيد ترى أن النقد يجب أن يساهم في رواج الشعر الجديد إذ تقول :

"النقد اليوم مسؤول أكثر منه في أي ظرف آخر فهو يعاصر نهضة، و إذن فمن أولى مهماته ليس الاهتمام بنقد أفراد بعينهم بقدر ماهو مرافقة حركة النهضة" (7) حهذا في كلامها عن نهضة الشعر الحر>.

وقد يكون ضعف هذه الحركات النقدية عائقا كبيرا أمام الباحث في التاريخ الأدبي وذلك مما يجعل

مشروعنا يلاقي صعوبات كثيرة وسنكون أكثر حذرا إيزاء هذه المادة التي تشكل إحدى دعائم متننا وذلك عند ما نتناول استقبال الأنواع الأدبية الأخرى.

ب - استقبال الأنواع الأدبية الأخرى :

إن الفنون الأدبية الجديدة في الوطن العربي قد أدخلت عن طريق الترجمة سواء الرواية منها أو المسرحية وعن طريق دول أروبية (ألمانيا، انجليترا، فرنسا).

1 - الرواية :

لقد مهدت الترجمات لنشوء أعمال أصيلة في مجال الكتابة الروائية تمت على مرحلتين :

أولا- ظهرت روايات بدت فيها الحبكة مأخودة من العالم الغربي ومكيفة مع حقائق المجتمع الذي ينمي إليه الكاتب وقد تساءل H.PERES الآنف الذكر قائلا:

"لماذا أخذ كاتب (حديث عسى بن هشام) 1907 فكرة بعث باشا مات خلال 1850 ودفن في مقبرة الإمام الشافعي ليحاكم معاصريه سنة 1900؟ (8)

و كمصدر لهذه الفكرة راح H.PERES يسرد الأمثلة لهذه الفكرة في الآداب الأجنبية حتي وصل بها إلى الحضارة الرومانية واليونانية.

كانت الكتابات الروائية العربية الأولى أنواعا هجينة إذ كانت تجمع بين تأثيرات متعددة تأثير التقليد العربي في كتابة القصة الذي هو في الأساس الكتابة المقامية وتأثير الأنواع القصصية الغربية.

ثانيا : احتفظ المبدعون العرب بالشكل الجديد الوافد من الغرب للرواية وأعطوه مضمونات التجربة الإنسانية التي أرادوا كتابتها، ومن أمثلة ذلك رواية "زينب" لمحمد حسن هيكل 1914 في مصر.و"نهم" لشكيب الجابرى سنة 1937 في سوريا، و "قميص الصوف" لتوفيق يوسف عواد 1937 في لبنان وهي قصص احتفظ بها المؤرخون لأنها كانت البداية الأولى للكتابة القصصية العربية(9).

وبدأ الإنفتاح كما أشرنا مع حملة نابولويون 1798 وقد تزامن هذا الانفتاح مع رفض الإمبراطورية العثمانية في الشرق العربي وأثار ذلك نقاشا حادا بين المناصرين للقديم والمناصرين للجديد الوافد من الغرب. فالمناصرون للقديم يرون أنه تجب المحافظة على الأدب واللغة العربيين في شكلهما والنسج على منوالهما وعدم الخروج عن نموذجهما. وأما الداعون إلى الجديد المتعطشون إلى الحداثة الجديدة (10)

فهم يرون أن الأدب العربي ظل منذ القرن الرابع عشر يحاكي القدماء وهو في انحطاط شديد من جراء طغيان النموذج القديم، وإذا كان لبنان قد عرف تقليدا في الترجمة عند بداية الإتصال بالغرب. فإن الازهر المصري ظل متعصبا ضد الاتصال نسبيا. ومع أن عصر محمد على باشا قد عرف ارسال بعثات من الطلاب فقد كان هؤلاء يثيرون إعجاب الجمهور وتقول نادا توميش :

" إن أهمية الثقافة والحضارة الأجنبيتين جعلت هؤلاء الكتاب أولا العايدون منهم من أروبا يقبلون على ترجمة وتكييف المؤلفات الأجنبية وبسرعة. وكان لعملية التكييف دور أهم في نشر الثقافة الغربية عندما جعلتها في قوالب تقليدية ومحولة إياها لحل المشكلات المحلية والقومية "(11).

وكان هؤلاء المسافرون وسطاء وكانوا يعرفون جيدا أفق انتطار جمهورهم، "l'horizond'attentede" leur public والمطابق لأفق انتظارهم قبل سفرهم المتشكل من الأنواع الأدبية التقليدية. وكان لهذه المعرفة بأفق التحرى من طرف البعثات التي سافرت إلى أروبا أهمية كبرى إذ سمحت لهم بتحول عن طريق التكييف فيه تختلط المقامة بالأنواع الروائية الأخرى الغربية، وتغدو الإعارة من الخارج موضة في سياق عربي.

جان فالجان بطل رواية البؤساء يصبح الشيخ عند طنيوس عبد ويكيف جرجي زيدان (1864 1914) الرواية التاريخية لولتر اسكوت SCOTT WALTER مع المآثر العربية. وهذه المؤلفات التي كيفت إلى أغراض جديدة وقدمت للقارىء العربي أحدثت في ذهنه انتظارات جديدة نجم عنها إنتاج جديد في الواقع وكما يقول دانيال لفرس DANIELLEWERS :

"إن الاستقبال يتحكم بدوره في الخلق"(12).

وهكذا ومن أجل أن تجيب على أفق الانتظار الجديد للجمهور بدأت تطهر أنواع روائية جديدة متحررة من تقليد المقامات ومن تكييف adaptation شخوص لحبكة قصص مستوردة. وهذه الأنواع الإبداعية تتمتع بأصالة حقة مع احتفاظها برؤية أدبية جديدة يمكن أن تكون دعامة من دعائم الحداثة

2- استقبال المسرح وتجديد الموضوعات الشعرية:

في نفس الفترة التى أدخل فيها فن الرواية أدخل المسرح وبنفس الطريقة التكييف adaptation فقد ترجمت من المسرح الغربي أعمال موليير MOLIERE و راسين RACINE وشكسبير. ولكن هذا المسرح لم يلق قبولا إلا في الأوساط التي كانت تعرف الثقافة الغربية في ذلك التاريخ مع محمود سامي البارودي (1830 ـ 1904) ولكن الجيل الذي جاء بعد البارودي وهو جيل متأثر من حيث

المضمون بموضوعات الرومنسية فستتغير لديه الموضوعات التي كانت تطرق عادة من طرف الشاعر التقليدي لصالح الرومنسية : كالعلاقات مع الطبيعة عند خليل مطران (1871 ـ 1949)، وموضوعات الحرية والطبيعة والحب والموت عند عبد الرحمن شكري والعقاد اللذين تأثرا بالرمنسية الغربية الإنكليزية خصوصاBAYRON بايرون SCHELLY شلي KEATS كيتس WORDS WORTH وردزورث. و هكذا وجدت الرومنسية الغربية ظلالا سودا داخل المجتمع العربي في بداية القرن، فكان الفقر و الاضطهاد مبعثان لكآبة الشاعر.

إن جماعة APPOLLO التي تعني مدرسة ومجلة ، و التي أنشئت سنة 1932 و ترأسها أحمد شوقي ((1868 ـ 1932) وبعد وفاته خليل مطران، قد مهدت هذه الجماعة بإنتاجها لثورة شكلية في إنتاج الشعر ستعرفها سنوات الخمسينات.

في الواقع إن هؤلاء الشعراء كانوا الأوائل الذين بدأوا في تحرير البيت من القافية لصالح الشعر المرسل فتعدوا بذلك طرقا ومسالك في الكتابة الشعرية.

3 ـ خول النقد الغربي للبلاد العربية و اشكالية إستقباله:

لقد صاحب دخول هذه الفنون الأدبية دخول اتجاهات النقد الغربي ومنها الكرتزيانية والنقد اللانسوني ونقد تين TAINE ولقد كانت طرق هؤلاء مطبقة على الأدب العربي من طرف طه حسين (1889 ـ 1973) وأكثر هؤلاء تأثيرا على طه حسين نالينو NALLINO الذي بدأ بالشك حول أصالة الشعر القديم من خلال محاضراته في سنوات (1910 ـ 1911) وأكد مفتاح طاهر هذه الفكرة فهو يقول :

" ويمكننا أن نقبل أن NALLINO هو الأول الذي أوصى إلى طه حسين بفكرة الشك في أصالة الشعر الجاهلي"(13).

ومن المؤكد أن طريقة طه حسين متأثرة كذلك ومن حيث المنهجية بالشك الكرتزياني الذي لم يكن طه حسين ـ من خلاله ـ يقبل الأطروحات المسبقة على الأدب، وقد أثار ذلك غضب جماعة النقد القديم وخاصة عند صدور كتابه "في الشعر الجاهلي" (1926) الذي يرى فيه طه حسين أن أغلبية الأشعار الجاهلية إنما هي من نسج رواة متأخرين مختلفين كخلف الأحمر.

ومهما تكن فكرة طه حسين فقد كان لجرأته النادرة أثر كبير على حركة النقد إذ خرجت به هذه الفكرة من أسر النظرية الرسمية وتزامنت حركة طه حسين مع حركة أخرى هي حركة المازيني ((1889 ـ 1949) وعباس محمود العقاد (1889 ـ 1964) وتدعى هذه الحركة بتأثرها بتيار النقد

الانجلوسكسوني نقد وردزورث WORDS WORTH وكولوردج COLERIDGE ووليم هازلت وقد أكدت بعد الدراسات الحديثة حول نقدها صلته بالنقد الإنجليزي كما أكدت كذلك أنها كانت عبارة عن ترديد لآراء بعض كبار الرومنسية الإنجليز ويقول الدكتور محمود الربيعي في كتابه "نقد الشعر" أن :

" الصلة بين جماعة الديوان والرومنسية لم تكن مسألة نقد أو تقليد عشوائيين، وذلك على الرغم مما يبدو في كثير من الأحيان من التطابق الذي يكاد يكون تاما في الأفكار" (14).

و ما هو شائع من أفكار الديوان قد أخذ حرفيا عن وردزورث ومن مقالته: "مقدمة القصائد الغنائية" وكانت دعوة أصحاب الديوان مرتكزة أساسا على تغيير يجب في نظرها أن يطرأ على الشعر. والحقيقة أن هذه الحركات كانت في أغلبها انطباعية بحيث أنها لم تؤصل نسقا نقديا ولامنهجية.

وفي نفس الفترة كتب ميخائيل نعيمه كتابه الغربال في القاهرة سنة 1923 وهو استعارة عما يجب أن يكونه النقد في نظره وذلك انطلاقا من معايير الذوق لفصل الجيد من الرديء من الأدب. هكذا كان النقد مواكبا هو الآخر لهذا الإنتاج الأدبي المحلي منذ ظهوره وكان لهذا نتائجه الكثيرة منها:

ظهور نقد القصة التي وفدت من الغرب هي الأخرى ولم يتأصل في البلاد العربية نقد قصصي لأن هذا النقد كان يتغذى بالتأثيرات الأجنبية مما جعله يصاب بنوع من الغموض ناجم عن كونه أخذ وظيفة لم يكن قد أعد لها أصلا وهي نقد فنون أخرى كالشعر مثلا، و بالفعل فمادام النقد يبحث عن مصادر تجديده من الخارج فإنه يفعل الفعل نفسه الذي تفعله الرواية أو المسرحية هذه الفنون التي تتمتع بغاياتها الجمالية الخاصة بها وبذلك يعلن نفسه نوعا كسائر الأنواع، في حين أن دوره و قصديته هي أن يكون وسيطا بين الجمهور والأثر. ومهما كانت الوسائل الأجنبية التي يستخدمها النقد تخدم هذه الفنون الجديدة فإنها تبعده -أي النقد- عن الجمهور. و هكذا ظل الإستقبال النشط الذي يقوم به الناقد لايساعد الجمهور ذي الاستقبال الهادىء على فهم هذه الأنواع الجديدة التي أصبحت بينه وبينها ألفة غداة تكييفها.

إن تطور النقد في الوطن العربي إنما يبعث على طرح سؤال كذلك عن وظيفته.

إن هوة لتبدو بين الزمرة المثقفة المكونة أساسا في الغرب والجمهور الذي لايزال متمسكا بتقاليده الأدبية ومن هنا كانت مقولة JAUSS ياوص الذي ميز بين أفقين للتحري :

"أفق التحري الأدبي الذي يعكسه الأثر الجديد وأفق التحري الإجتماعي"(15).

وإذا كان أفق التحري الأدبي قد انجز تكوينه عند القارىء العربي بحيث أصبح يقبل بل ويطلب القصة كعنصر مكون له فإن أفق الإنتظار الاجتماعي مختلف أشد الاختلاف مع نظيره عند القارىء الغربي وذلك عندما يتعلق الأمر بتقييم الآثار الأدبية وقد عرف ياوص أفق التحري الإجتماعي قائلا :

"إن التحري الملموس يتناسب مع مصالح القارىء، وأهوائه وما يحتاجه ومع تجاربه التي حددها المجتمع والطبقة التي ينمي إليها وتاريخها" (16).

إن سعي النقد هو في تضيق هذا الفارق الذي يفصل بين طبقات القراء. وإذا كانت الرواية والشعر العربيين واللذين يشكلان أدب الرفض في المجتمع العربي، كانا دوما يكلمان الجمهور عن مشاكله ومآسيه التي يعيشها، فإن النقد الذي نشأ وتطور في بيئة ثقافية مختلفة لم يواصل هذا الحوار. إن اللاسونية وفكر تين هذه الفلسفات الوضعية التي تترجم الإعتقاد في العلم في مجتمع يرى أن لكل حدث سبب، إن هذه الافكار لم تجد صدى في المجتمع العربي في هذه الفترات لأن المجتمع العربي يتصور الأسباب مختلفة بالإضافة إلى عوامل أخرى هي كونه قد منع من تحقيق مصيره من جراء الاحتلال التركي و الفرنسي و النجليزي وبعد ذلك بالدكتاتوريات الوطنية.

ويبدو أن النقد في هذه الفترات قد فقد دوره كمستقبل و مسهم فى الإنتاج الأدبي فقد تمادى في القراءة من أجل خدمة أكثر للأدب. ونعني بهذا أن معظم هذا النقد كان دعاية من أجل رواج الفنون الجديدة إذ ظل -القصة مثلا- والتي تهم الجمهور تشهد تطورا يناسب تطور المجتمع مع تراجع النقد كمسهم فعال في تطور ذاته.

وقد كان النقد مطبوعا بطابع النخبوية إذ كان معظم نقاد المرحلة مكونين في مدارس فكرية أجنبية، وكان هؤلاء يطبقون بحرفية مبادىء هذه المدارس على مجتمع و أدب مختلفين، و قد نسي هؤلاء أن دور الأدب في المجتمع الفرنسي مثلا ليس هو الدور الذي عليه القيام به فى مجتمع من مجتمعات العالم الثالث. إن دور الرواية في امريكا اللاتينية كان دورا أساسيا فى تأصيل الوعي القومي والقارى (من القارة) لدى شعوب امريكا اللاتينية. فكانت القصة تروى رواية ولكنها مع ذلك كانت تكتب تاريخ هذه الشعوب، إن التشابه مع أدب الرفض العربي قائم، فالكتاب العرب بوصفهم الشارع العربي وحياة الناس فيه إنما يعبرون عن مجتمعات لاحول لها ولاقوة. فى هذا الصدد ماذا يمكن للنقد أن يقدمه عند طلب الجمهور مادام النقد حريصا على إظهار أن شخوص هذا الأدب هم شخوص واقعيون؟

فى نفس الوقت بدأ يتطور نقد مختلف تماما هو نقد مصطفى صادق الرافعي و أحمد حسن الزيات اللذين إتجها نحو التقليد البلاغى العربي وحاربا المؤثرات الأجنبية. لكن هذا النقد بدا ناقصا

عند تناوله لهذه الأنواع الجديدة ولم يستطع هذا التقليد تطوير حداثة، بين هذين القطبين قطب التجديد و التقليد كان النقد يتأجج فلم يستطع الجمع بين جملة من المزايا يمكن أن تسهمْ فى بناء مشروع نقدى وذلك ناجم عن عدم استعابهم لأفق تحرى جمهور قرائهم .

أ - استقبال الماركسية

عند قيام الثور المصرية سنة1952 شهدت مصر تحولات ناجمة عن قيام الثورة، وبدأ الأدب يقترب من القضايا الاجتماعية، و بالفعل فقد شجع انفتاح مصر على العالم الإشتراكى وخاصة الاتحاد السوفياتى الأدباء والنقاد على الاضطلاع على الأدب الماركسى .

و تطورت القصة القصيرة والقصة الخرافية والقصة فى اتجاه الواقعية، وقد شهدت هذه الفترة ظهور الرواية الريفية التى تصور القمع فى صفوف الشعب والمثال الأكثر وقعا هو قصة"الأرض" التى ظهر سنة 1954 لعبد الرحمان الشرقاوى، هذا الماركسي المتحمس الذى أعلن انتصار الطبقات الكادحة. و لقد كان الأدب فى هذه السنوات يتجه دائما نحو الطبقات الأكثر فقرا و إلى الفرد فيها وحياته اليومية هذا الفرد الذى أصبح حبيس عالم يتطور تطورا مذهلا والتهمة موجهة أساسا إلى العادات التى لم تعد صالحة للعالم الحديث.

ب - النقد الماركسى :

فى سنة 1954 حضر الناقد الماركسى حسين مروةالمؤتمر الثانى لاتحاد أدباء الاتحاد السوفياتى، و بعد رجوعه كتب سلسلة من المقالات حول الواقعية الإشتراكية صدرت بعد ذلك فى القاهرة تحت عنوان "قضايا أدبية". و فى نفس السنة سافر محمد مندور إلى الإتحاد السوفياتى وجاءْ بفكرة الواقعية الاشتراكية كذلك من خلال ما أسماه بالنقد الإديولوجى.

وكانت هذه الأفكار اللبنة الأساسية التى قام عليها النقد العربي الماركسى الذى نشط حتى منتصف السبعينات، وكان من أعلامه محمود أمين العالم و عبد العظيم أنيس وقد نشرا فى بيروت كتابهما "فى الثقافة المصرية" كما كتب محمود أمين العالم كتابه "الثقافة والثورة" سنة 1965 و كتب حسين مروة كتابه "دراسات نقدية" فى نفس السنة.

أما فى سوريا فقد تأسست جمعية من النقاد اليساريين سنة 1950 وأصدرت مجلة "النقاد"، و فى سنة 1951 تأسست فى سوريا جمعية الكتاب اليساريين منهم حنا مينه، وجلال فاروق الشريف. و قد أسهمت المجلة فى تقديم الأدب الروسى من خلال مقالات حول تولستوى و

كركـــى وفى تقديم الاتجاهات المعاصرة فى أدب الإتحاد السوفياتى. وفى سنة 1952 صدرت مجلة "الثقافية الجديدة" ذات التوجه اليسارى و شارك فى إصدارها كل من محمـــد دكـروب وحسيـــن مـــروة. وقـد وضعـت هتـان المؤسستان هدفا ألا وهـو شـرح الـواقعية . وقد إستقبلـت المبـاديء التى وضعتهـا البيروقراطية فى الإتحاد السوفياتى بحماس شديد، وبدأ النقاد فى تلك الفترة بالبحـث فى الأدب عن البطل الإيجابى و نزع الطابع الميتولوجى الذى كان يحيط بعلم النفس، وقد دارت نقـاشات حادة حول الواقعية على طـريقـة زولا ZOLA والـواقعية الإشتراكية، وأظهرحنـا مينـه أنزولا كان واقعيـا ولكنـه لم يتخذ موقفا ضد الطبقات الحـاكمة (17) أمـا حســـن مـــروة فقد كان ينتقد النزعة التفاؤليـة للشاعر إليا أبي ماضي فقد كان بالنسبة له عاجزا وهاربا أمام الحقيقة الاجتماعية فهو يقول :

"إن أبا ماضـــي كان شاعرا واقعي النزعة رومنطقي الأسلوب والتناول" (18).

وقـد كانت نظرية النقد عند هؤلاء النقـاد هي نظرية الإنعكاس وكان نظامهـا هو الترتيب، ترتيب الأدباء حسـب انتمـاءاتهم العقائدية، لكن الأدب لاقترابه مـن تسـاؤلات الجمهـور كـان يستجيـب لأفق انتظاره.

وبعـد سنوات من هذه المرحلة سوف يبـدأ الأدب القصصي بالانزياح شيئـا فشيئـا من واقعية تصويرية وحدثيـة إلى أعمال ذهنية ترقى أحداثهـا إلى اللامباشرة فى اتجاه معان على القـارىء اكتشافها. وقدحدث هذا الإنزياح للإنتاج الشعري فلجأ الشعر إلى الرمز وإلى الخطاب التلميحـي بواسطة الصور الميتولوجية. كـان على النقـد إذا أن يبحـث عـن وســائل جديدة يمتلـك مـن خلالهـا الأشكـال الأدبيـة الطـارئة.

ج - استقبال البنيوية :

بعـد الإنتشـار الواسع للنقد المصري خلال الخمسينـات والستينـات ، أصبـح النقـد بحاجة من جديد إلى الانفتاح على الخارج. يقول ابراهيـــم الخطيـــب فى مقابلة لليوم السابع :

" نحـن ممارسى النقد فى المغرب ، قد تأثرنا فى بداية تكويننا النقدي بنقـاد المشرق - نقاد مصر خصوصا - لقـد تأثرنا بمحـمد منـــدور بغال كـــرى، بمحمـــود أميـن العـالم بعبـد العظيم أنيس ، استمر هـذا حتى أواسط السبعينات . بعد هذا وبتأثير الجامعة بوجه خاص حصل تحـول عام فى الكتابة النقدية فى المغرب ، حصل تأثر بالمناهج النقدية السائدة فى فرنسا بخاصة " (19).

إن النقـد العربي فى هذه المرحلـة قد التفت إلى الغرب من جديد وذلـك للبحث عن وسائل جديدة ، إن الفلسفة التى أدخلها طـــه حسيـــن ومعاصره قد أعدمت ثقافيا فى أروبا مـع أنها وإن كانت تسعى

إلى أن تكون عميقة لم تكن أقل من ذلك واضحة. والإشكاليةالتي ستطرح على جيل النقد الجديد البنيوى من العرب هي كيفية إدخال النظريات الجديدة فى النقد العربي إذ تتمتع هذه النظريات بالتخصص الضيق والرؤية الشخصية ، واللغة المتعددة المعانى الناجمة عن التعددية فى الرؤى . إلى هذا التيار اتجهت حركت النقد الجديد فى البلاد العربية.

د ـ وضعية النقد البنيوى بعد استقباله فى الوطن العربي :

إن كثيرا من النقاد العرب الجدد من مثل كمال أبوديب ويمنى العيد قد حاولوا فتح طرق للبحث من أجل مقارنة التيار البنيوى وما قدمه التراث العربي من جهد فى مجال علم اللغة كالجرجاني (ـ 471) والخليل بن أحمد الفراهيدى (100 ـ 170 هـ) مثلا .

ولكنهم ما استطاعوا تعميق هذه المسائل وكل الذين يهتمون بالبنيوية إنما يتجهون إلى منا بعها فى الغرب وعن طريق الترجمات فى أغلب الأحيان ترجمات جلها يحاول التعريف بهذه المناهج الجديدة. ولقد كان استقبال التيار البنيوى فى البلاد العربية متفاوتا من قطر لآخر حسب العلاقات التاريخية التى تربط كل بلد عربي بالبلدان الغربية. وقد عرف هذا التيار فى مصر مع الناقد صلاح فضل من خلال كتابه "النظرية البنائة" فى النقد الأدبي 1977 ,وكتابه "علم الأسلوب" مبادؤه وإجراءاته، وفى الأردن أعطى الناقد الأردنى كمال أبوديب دفعا لهذا التيار من خلال نشره لأطروحته "البنية الأيقاعية للشعر العربى"(1974) و"جدلية الخفاء والتجلى" (دراسة بنيوية فى الشعر) وفى تونس والمغرب تكونت مجموعات من النقاد حول مفهوم البنيوية ، ففى تونس عبد السلام المسدى من خلال كتاباته كتابه "الأسلوب والأسلوبية" و "نحو بديل ألسى فى نقد الأدب"، وكتابه "النقد والحداثة". أما فى المغرب فتوجد كذلك مجموعة من النقاد لهم ترجمات كثيرة لبارت و باختين و تودوروف و جنت ومقالات حول الحداثة العربية فى مجال الأدب والنقد. من هؤلاء محمد بنيس و كتابه "ظاهرة الشعر المعاصر فى المغرب"، و "حداثة السؤال بخصوص الحداثة العربية فى الشعر والثقافة". أما فى لبنان فيمثل هذا التيار ناقدتان هما يمنى العيد و خالدة سعيد و إن تفاوتتا فى استخدام هذه المناهج نظرا لأنهما أقبلتا على هذا النقد بعد أن تمرستا بمناهج النقد التى سبقت زمنيا المنهج البنيوى، ولم يكن استخدامهما لهذا المنهج إلا من أجل نفخ عناصر جديدة فى نظريات النقد التى أصبحت يومئذ فى حاجة إلى عنصر حداثى.

لقد كان تطور البنيوية فى البلاد العربية تطورا غير متكافىء فلم يكن النقاد مضطلعين فى كثير من الأحيان على ما يقوم به إخوتهم فى الأقطار الأخرى، ونتيجة لذلك تعددت مشارب أخذهم عن النقد الغربي فبعضهم يرجع إلى ترجمات عن الإنجليزية ككمال أبوديب أو إسبانية مثل صلاح فضل والبعض إلى النصوص الفرنسية وهو الأكثر .

هـ ـ مشكلات الترجمة :

إضافة إلى هذه المشكلات تطرح مشكلات المترجمة، فالغالبية العظمى من الكتب المترجمة والموضوعة فى النقد العربي الحديث التى تستعير مصطلحات النقد الغربي تطرح على قرائها أكبر المشكلات ، فلا يوجد إجماع بين مختلف المترجمين على مصطلح معين مما يتسبب فى الضياع الذي يصيب المتعاملين مع هذه المصطلحات.

والأخطر من ذلك فلقد لاحظنا فهما معكوسا لبعض المسائل من جراء الفهم المغلوط الذى فهمت به. إن عدم التشاور كان السبب فى وجود ترجمات غير منظمة من أمثلة ذلك ترجمة نعيم الحمصي 1970 لكتاب بارت BARTHES: "Le degrézéro de l'écriture" بالكتابة فى الدرجة صفر. ولما كان نعيم الحمصى غير مختص فى النقد الحديث اضطر محمد برادة إلى ترجمته من جديد سنة 1980. ففى هذه الحالة فإنه مهما كانت معرفتنا للغة التى نترجم عنها فإن التخصص فى الحقل المترجم عنه مسألة أصبحت لازمة.

إن مصطلحات النقد الحديث فى الغرب قد دخلت إلى حقل النقد العربي بألفاظ متعددة. فكلمة narrateur قد ترجمها الكثير من المترجمين بكلمة (الراوى) و استعملت عند يمنى العيد بهذه اللفظة، ولكن محمد الوالى ومبارك حنون ترجماها (بالسارد) فى ترجمتهما لبعض فصول كتب ياكبسون المعنونة عندهم بـ "قضايا أدبية". وكلمة narration و narratif المشتقتان منها فى الفرنسية قد ترجمتا عند يمنى العيد بـ "السرد". أما textenarratif وtempsde la narration فقد ترجمتهما ب "النص القصصي و "زمن القص". وعند ابراهيم الخطيب من خلال ترجمته لـ "نظرية الأدب" (نصوص الشكلانيين الروسى) فإن كلمة narration قد ترجمت عنده بكلمة الحكى . وكلمة fiction قد ترجمتها يمنى العيد بـ "المتخيل" ولكن فؤاد صفا و حسن سبحان فى ترجمتهما لـ "لذة النص" لبارت "Le plaisir du texte" قد ترجماها بلفظة "خيال". و على الرغم من الجذر المشترك بين كلمتي "متخيل" و "خيال " فإنهما لاتعنيان نفس الشيء تماما، فالخيال يدل على موضوع التصور ، وصورته فى آن، أما "المتخيل" فإنه يعنى نفس الموضوع ولكن بالتركيز على العملية الذهنية التى انتجته.

إن كلمة مثل conte لتطرح التباسا شديدا فيمنى العيد تترجمها بـ "حكاية"وهذه اللفظة "حكاية" قد وردت فى كتاب سيزا قاسم "بناء الرواية" بمعنى الخرافة، وفى الترجمة التى قدمها شكرى المبيوت و رجاء بن سلامة لكتاب "الشعرية" لتودوروف TODOROV ترجمت عنده بـ "خرافة" وكذلك فى ترجمة كتاب بروب "مورفولوجية الخرافة" "La morphologie du conte". أما

كلمة discours فإنها أيضا قد خضعت لنفس التعددية، فيمنى العيد تترجمها بـ "القول" وأحيانا بـ "الخطاب" ومحمد بنيس فى كتابه "ظاهرة الشعر المعاصر فى المغرب" يترجمها بـ "الحديث". وأخيرا كلمة signe فقد ترجمتها يمنى العيد بـ "علامة" ولكن مترجمى JACOBSON و TODOROV الذين ذكرا أعلاه قد ترجماها بكلمة "دليل".

إن القاريء العربي المتمكن من اللغات الغربية الذى يوسعه قراءة النصوص النقدية الغربية فى لغاتها، قد لايجد عناء عند قراءته لهذه النصوص المترجمة، ولكن القاريء العربي الغير متمكن من هذه اللغات والذى يقرأ الترجمة يقع فى مشكلات تأويليه لهذه المصطلحات المختصة، فهو عادة يؤولها بالمعانى التى تعنيها قبل أن تصبح مسميات لمضامين أجنبية وهنا تكمن المشكلة وهي فى أغلب الأحيان المعرفة المغلوطة أو المغبشة لهذا النقد. فكلمة signe وكلمة discours لهما فى اللغة الفرنسية معناهما المألوف فنحن نقول مثلا : خطاب رئيس الدولة. ولكن سياق القراءة يظهر أن هذا المعنى بالذات ليس هو المقصود. ومع ذلك يجد القاريء العربي نفسه أمام مشكلة أخرى تجعل جهده من أجل الفهم أكثر مشقة، وذلك عندما يشك فى أن كلمة خطاب لاتعنى معناها العادى .

فالسياق لايساعده على إيضاح هذا المعنى الجديد لأنه ينتمى لحقل ثقافي آخر . ومن المهم هنا أن يعرف هذا القاريء العربي أن كلمة discours تحمل معاني قدمها علم اللغة البنيوي ،من هنا نكون مع CHEVRELYVES حين يقول :

" إن هذه المفهومات من مثل "أفق الأنتظار" التى جعل منها مأرخو استقبال الأدب مفهومات عادية، تجد معنى متميزا عندما يتعلق الأمر بنص مترجم، فى الواقع إن هذا النص مطبوع بانتمائه لنظام ثقافى آخر ، ولكنه على أية حال من الواجب أن يعين حتما على أنه مترجم عن { .....} وهذه الإشارة عليها أن تعمل كإنذار وتحذير للقارىء، أمام ما سيقرؤه، وخاصة أن هذا النص الذى تراد قراءته يحيل إلى عناصرمن ثقافة أجنبية،أي إلى مجموعة من التصورات الذهنية الجماعية وإلى سلوك مرتبط بها. إن كل شىء داخل النص المترجم قد يكون فخا أى عنصر- وحتى البسيط- يمكن أن يفهم فهما مغلوطا بالنسبة للثقافة التى أنتجته وأعطته معنى "(20).

بالتأكيدYVES CHEVREL إيف شفرل وجه فى هذه الناحية تفكير على الرواية، ولكن ما يقوله صحيح وينطبق كذلك على النصوص النقدية. فالخطاب والخطبة يؤولهما القاريء العربي من خلال المعنى الذى اكتسبته هذه المصطلحات فى لغته الخاصة إن لم يكن يعرف السياق الثقافى الذى أعطى لكلمة discours معناها فى النقد الحديث فى الغرب .

إلى جانب هذا اللبس والغموض الذى يكتنف المصطلحات ينضاف الطابع الجزءي للترجمات إلى العربية.

ففى كثير من الأحيان لاتترجم إلا فصول من كتاب فبالاحرى انتاج كاتب كله.

فمثلا كتاب ميخائيل باختين "علم الجمال ونظرية الرواية" ترجمت منه عن اللغة الفرنسية -و ليس عن الروسية- الفصول التالية :"الملحمة و الرواية" على شكل كتيب صغير طبه معهد الأنماء العربي و قد قام بترجمته جمال اشحيد كما ترجم محمد برادةالفصل المعنون "خطان اسلوبيان للرواية الأروبية" نشرت ترجمته فى مجلة "الكرمل" عدد 19/20،1986. وترجم من نفس الكتاب وبنفس المؤلف بحث "المتكلم فى الرواية" فى المجلد الخامس من مجلة فصول العدد الثالث ابريل، مايو، يونيو/ 1985/ وترجم الفصل الخاص بـ "الخطاب الشعرى و الخطاب الرواءي" فى العدد 17 من سنة 1985 فىنفس المجلة.

(يتبع)

المراجع:

1) PERES (Henri) " Les origines d'un roman célèbre de la littérature arabe (Hadit Isa Ibn Hisam) de Muhammadal,Muwwaylihi

أصول رواية مشهورة في الأدب العربي "حديث عيسى بن هشام لمحمد المويلحي"

Bulletin d'études orientales, tome X, 1944-1945. Institut Français de Damas, Beyrouth 1944,. p. 103.

2) BEAUDELAIRE (Charles) "Le peintre et la vie moderne" Oeuvres complètes, Seuil,.

3) l'Intégrale, 1968, p.553. المرجع نفسه ص::553.

4) المسدي (عبد السلام) "النقد والحداثة" دار الطليعة للطباعة والنشر 1983 ص: 16

5) RIFFATERRE (Michel) La production du texte. Paris , 1979 Ed. du Seuil. p. 89..

6) JAUSS (Hans Robert) : Pour une esthétique de la réception. traduit de l'allemand par. Claude Maillard. Paris, Gallimard. 1978. p. 21 et suivantes

7) سعيد (خالدة) "البحث عن الجذور"، بيروت دار مجلة شعر 1960 ص::81.

8) PERES (Henri) المرجع السالف الذكر ص::115.

9) الخطيب (د.حسام) "المؤثرات الأجنبية على القصة السورية" دمشق:دار الطبع لم يشر إليها 1980, ويمكن الرجوع أيضا إلى "تاريخ الأدب الروائي".

10) مصطلح "الحداثة الجديدة" لتمييزها عن الحداثات الأخرى عبر. تاريخ الأدب العربي

11) TOMICHE (Nada) Histoire de la littérature romanesque p:17..

12) LEUWERS (Daniel) "Les lectures de la poésie", dans la réception de l'oeuvre. littéraire. Recueil d'études du colloque organisé par l'Université de Wroclaw sous la direction de Jozef Haistein, Wroclaw 1983, p. 121.

13) TAHAR (Meftah) Taha Husayn sa critique littéraire et ses sources françaises, Tunis. Imprimerie Arabe de Tunisie 1982 p. 87.

14) الربيعي (د.محمود) "في نقد الشعر" مصر دار المعارف 1977 ص..141:وص::106 وص::4.

15) JAUSS (Hans Robert) Pour une esthétiquede laréception. P.259

16) المصدر نفسه ص::269.

17) مينه (حنا) "دفاع عن الواقعية" في "النقاد" رقم العدد372:دمشق 1957 ص::3

18) مروة (احسين) "إليا أبو ماضي بين الواقعية والرمنطقية" بيروت في الثقافة الجديدة عدد 1 ص::111.

19) الخطيب (ابراهيم) "نقادنا العرب بعيدون عن العصر" في اليوم السابع باريس بتاريخ 1987/9/27 ص::41.

20) CHEVREL(Yves),"Le texte étranger: la littérature traduite" Précis de littérature. comparée Paris, PUF 1989 p.68.

الشعر الموريتاني بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبية

سيدي أحمد ولد أحمد سالم
المدرسة العليا لتكوين الأساتذة

تقديم نظري:

النص الشعري مصنوع من الكلمات : هذه مقولة لاخلاف فيها غير أن هذه الكلمات هي: " تكرار واقتباس من سياق تاريخي الى سياق جديد" كما يقول الناقد د.عبد الله محمد العذامي (1).

وهذا التكرار قدلا يكون عن قصد الشاعر بل يحصل دون أن يريده البتة وطبيعة الشعر قائمة على التكرار والافلا شعر إطلاقا. ولانرى بأسا أن نقول مع جاك دريدا إن النظرية التكرارية تلغى الحدود بين نص وآخر(2).

وتقوم هذه النظرية على مبدإ التداخل النصوصي <intertextualit> وهو مفهوم ينبع حسب الناقدة جوليا كرستيفا من علاقات النص بالنصوص الأخرى في الثقافة ، وقد تكون المكونات المحددة للتداخل النصوصي <التناص> " عناصر لغوية كمايمكن أن تكون مواقف فكرية أوبني شعورية أوتصويرية مرتبطة باللغة أوبالتجربة أو بالبنية العقائدية <الايديولوجية> أوبرؤيا العالم بشكل عام"(3).

إن الكلمات تحمل داخل النص الشعري بصمات وإيحاءات اكتسبتها عبر مسيرتها التاريخية لذالك فالنص الشعري يمتص نصوصا سابقة عليه فيدخل في عالم النصوص ليصبح بدوره،بعد ولادته الجديدة مصدر تأثير في النصوص اللاحقة. فالنص يتشكل على أنقاض نصوص أخرى فيزيح بعضها ويحل مكانه. وطبيعي أن يكون << فهمنا واستعابنا للنص الذي نواجهه يتوقف في كثير من الأحيان على قدرتنا على التعرف على النص الذي أزاحه أوالذي حل محله>>(4).

إن النص السابقhypotexte يفرض سلطة من نوع خاص على النص اللاحقhypertexte فيتحقق من خلاله أويتحول أويكون تضمينا.

ويميز الناقد ريفاتير بين مفهومي التناص <intertextualit> والمتناص <intertexte> ويناقش الخلط بينهما ، فالمتناص هو تلك النصوص التي يمكن ربطها بصلة مع النص الذي بين ايدينا أو قد تحضر في ذاكرتنا عند قراءة مقطع ما... أما التناص فيتعلق بتوجيه قراءة النص والتحكم فيه فهو نمط الوعى

بالنص الذي يؤسس انتاج التدليل بينما تكون القراءة الخطية لاتحكم إلاانتاج المعنى (5).

إن جدوى مفهوم التناص في مقاربة النصوص الادبية لايمكن أن تنكر ، وهدفنا من هذا التقديم الموجز أن نتساءل عن مدى أهمية استثمار هذا المفهوم عندما نقرأ نصا شعريا موريتانيا. فهل يتأتى لنا فهم الشعر الموريتاني عندما نتناول النصوص الحاضرة/ الغائبة التي غذته بعد ان امتصها وصيرها منسجمة مع فضائه ومعبرة عن غاياته.

الشعر الموريتاني والثقافة ‹النص والمناص›:

سننطلق من مسلمة وهي أن المناصة paratextualité > هي عملية التفاعل بين النص والمناص <paratexte>. والعلاقة بينهما من خلال حضور المناص في بنية النص . ومع اننا يمكن أن نجد اكثر من مناص واحد في النص فاننا سنكتفي هنا باحدها اثناء حديثنا عن الشعر الموريتاني مع اننالانجهل اهمية تلك المناصات القصوى في فهم النص.

لانبالغ إن قلنا إن الشعر الموريتاني ظل حبيس تأثير الثقافة العالمة ونعني بها العلوم الشرعية الاسلامية والثقافة العربية المكتوبة بآدابها وعلومها . وقد استمر هذا التأثير حتى منتصف القرن الهجري الثالث عشر حين عرف الشعر الموريتاني شعراء يميلون الى التأثر بالثقافة الشعبية وعمادها اللهجة الحسانية بزجلها وأمثالها وحكاياتها وخرافاتها وهي ثقافة مروية.

هيمنت الثقافة العالمة على الشعر الموريتاني منذ نشأته وتتجلى هذه الهيمنة في حضور الثقافة العالمة في النص الشعري ويظهر هذا الحضور في مستويين:

-اولا على مستوى الاغراض: فالشعر الموريتاني في البداية كان عبارة عن بعض ‹‹الانظام والتوسل والاستسقاء ››(6).

وقد تطورت هذه الاغراض مع شعراء القرن الحادى عشر الهجري والثاني عشر كابن رازكه ومحمد اليدالي حيث تحولت تلك الاغراض الى" المدح والرثاء والألغاز العلمية والمساجلات الفقهية(7).

- ثانيا: يتجلى حضور الثقافة العالمة على مستوى المقاييس النقدية التي كان الشعراء ينطلقون منها والتي تكرس سيطرة النموذج الشعري القديم والاعجاب به وجعله المثال المحتذي.

ومن ابرز شواهد حضور النص القديم في الشعر الموريتاني معارضات محمد بن الطلبة اليعقوبي التي

اوردها صاحب الوسيط حيث عارض حميد بن ثور الهلالي في ميميته والشماخ بن ضرار الغطفاني في جيميته واعشى قيس في لاميته(8).

ويذهب بعض الباحثين المعاصرين الى تأكيد اهمية النصوص الشعرية الجاهلية والإسلامية بالنسبة للشاعر الموريتاني حين يقول:"فنحن نعلم ان بعض النصوص الشعرية كانت عماد الثقافة اللغوية والادبية ، كديوان غيلان والستة الجاهليين" (9).

وقد يصرح بعض الشعراء بالعنصر المؤثر في شعرهم أو المناص فابن رازكه يقول عن احدى قصائده المدحية موضحا تأثره بالشعرالاندلسي :

أمكنه من بكر شعر خريدة ... نتيجة فكر سلسل الطبع جيد
عروب عروس الزي أندلسية ... من الادب الغض الذي روضه ند(10)

ويذكر الشاعر المختار بن حامد ن في قصيدة له الى أي حد يعتمد الشاعر على المعاني الشعرية القديمة في شعره ، وكيف تصبح أغراض الشعر العربي القديم رافدا اساسيا للشاعر الموريتاني ، يقول ابن حامدن:

...مشت بيني وبين الشعر هندي ... وهندي أملح الشعراء عندي
أجدك قد هجرت الشعر قالت ... فقلت نعم هجرت الشعر جدي
أطعت الآمري بذاك علي ... أكون بهجره كأبي وجدي
فقالت مابهجر الشعر لكن ... بهجر الهجر نالابعض جد
فقله وصف به قمري وليلي ... وفرعي وجنتي خدي وقدي
وصف مافي من غنج ودل ... وصف مافيك من وله ووجد...
وصف واندب معاهدي اللواتي ... عهدت على الكثيب بها وعهدي
وصف بان الكثيب تميس ميسا ... كميس بنات سير به وهد
وصف غيبوبة الظعن الغوادي ... ضحى في الآل يخفيها ويبدي...
وقل إن شئت فخرا أو فدعه ... وقل ماشئت في وعظ وزهد...
وقله وصلين عليه مدحا ... على المختار خير بني معد
ولاتتعد هذا النحو فيه ... فأكثر ما عدا هذا تعد...
وقل منه الرقيق وقله لينا ... وأسهل فيه لاتجبل وتكدي
ولاترم الرواة به صخورا ... فتصميهم بكل أصم صلد
وترم القوم في القاموس عوما ... فإن العوم في القاموس مرد..(11)

فالشاعر يعدد الأغراض والمعاني الشعرية التي على الشاعر أن يطرقها، ولا تهمنا هناالنظرة المعيارية التي تلزم الشاعر بحدود معينة بقدر مايهمنا نوعية هذه الحدود التي يعالجها النص وهي حدود توضح أهمية النصوص السابقة وكيف يصبح النص الجديد منغرسا في الثقافة الشعرية الأصيلة.

لقد كان الاحترام والاجلال يطبعان علاقة الشاعر الموريتاني بالثقافة العالمة((12) غيرأن هذا الاجلال كثيرا ما أدى الى السقوط بالشاعر في هاوية التقليد فتتلاشى أصالته وإبداعه تحت تأثير النص القديم.

غير أن مسيرة الشعر الموريتاني لم تخل من محاولات للخروج على المالوف والتبرم والشكوى من التقليد وضرورة البحث عن شعر لايتأثر بالموروث الشعري. فالشاعر الشيخ سيد محمد بن الشيخ سيديا وهو من شعراء القرن الهجري الثالث عشر يضيق ذرعا بحضور الثقافة الشعرية القديمة في النص الشعري الموريتاني، والاشكال ليس في مبدإ التقليد في حد ذاته بل في كون التقليد يؤول إلى استنفاد الشاعر لجميع إمكانات القول الشعري وتحول انتاجه الى نسخة مكرورة لاتثير أي تأثر عند السامع، يقول ابن الشيخ سيديا:

يامعشر البلغاء هل من لوذعي ... يهدي حجاه لمقصد لم يبدع
إني هممت بأن أقول قصيدة ... بكرا فأعياني وجود المطلع
لكم اليد الطولى علي ان انتم ... ألفيتموه ببقعة أو موضع
فاستعملواالنظر السديد ومن يجد ... لي ما أحاول منكم فليصدع
وحذار من خلع العذار على الديا(م) ... رو وقفةالزوار بين الاربع
وإفاضة العبرات في عرصاتها ... وتردد الزفرات بين الاضلع
ودعوا السوانح والبوارح واتركوا ... ذكر الحمامة والغراب الأبقع
وبكاء اصحاب الهوى يوم النوى ... والقوم بين مودع ومشيع
وتجنبوا حبل الوصال وغادروا ... نعت الغزال أخي الدلال الاروع(13)

ويذكر الشاعر المعاني والأغراض المختلفة والمعهودة في الشعر العربي ويعلق على ذلك قائلا:

فجميع هذا قد تداوله الورى ... حتى غدا مافيه موضع إصبع
هل غادرت "هل غادر الشعراء" من ... بحر القريض لوارد من مشرع
والحول يمكثه زهير حجة ... أن القوافي لسن طوع الإمع

ومشكلة التقليد تظل مطروحة على الشاعر الموريتاني بشكل مستمر:

إن يتبع القدما أعاد حديثهم بعد الفشو وضل إن لم يتبع

ويمكن أن نخرج من هذه القصيدة بملاحظتين:

- أن هنالك وعيا نقديا عبر عنه أحد شعراء القرن الثالث عشر الهجري يعبر بحدة عن احساس الشاعر تجاه التقليد وضرورة الاتيان بشعر لايقوم على التكرار وإعادة ماقاله القدماء.

- عدم طرح القصيدة لبديل بل اكتفى الشاعر بتشخيص الاشكال الذي تطرحه هيمنة التراث القديم وعدم خروج الشاعر عن أطره((14).

غير أن الثقافة العربية القديمة(الثقافة العالمة) لم تبق مصدر إلهام الشاعر الوحيد ولم تعد نصوصها تشكل النص السابق بالنسبة لنصوص الشعراء الموريتانيين. فمع نهاية القرن الهجري الثالث عشر ظهر جيل من الشعراء يعتمدون على الثقافة الشعبية في نتاجهم الشعري الفصيح.

وقد عرف الشعر الموريتاني في هذه الفترة تطورا نوعيا يعود بالاساس الى نوعية النص السابق فلم يعد الشعر القديم بمعانيه وأغراضه نموذج الشعراء الذي ينبغي احتذاؤه بل حل محله الموروث الشعبي بأمثاله وكناياته..

فالشاعر احمد بن أحمد يوره وهو أحد الشعراء المكثرين من استعمال الموروث الشعبي في شعره الفصيح لايرضى عن الشعر في زمنه لانه شعر يجتر أساليب القدماء وقد فقد حرارة الابداع ورونق الاصالة وهو بحاجة الى عنصر جديد يغير من طبيعته:

أشعارنا أهل هذا العصر باردة لم تشو شيا ولم تطبخ بأبزار
لو أنهم أحضروني شأنها طرحت من بعدما ملحت شيئا على النار(15)

وابن أحمديوره الداعي الى تغيير الشعر وإعطائه طابعا جديدا يوضح في نص آخر أحد المقاييس النقدية ويقوم على رفضه للشعر ذي المعجم القاموسي الغريب ويدعو الى المعجم السهل القريب من فهم العامة:

ألا أيها الشعرور لاتك ناطقا بشعر بني عن فهمه المتدوس
ولاتطل الأشعار في غير طائل فشر القريض الطائل المتفاحش
ولاخير في شعر يعوزك فهمه إذا هو لم توضع عليه الهوامش(16)

ويصل الاحساس بأهمية الثقافة الشعبية وإدماجهافي الشعر الفصيح الى ذروته عند الشاعر باباه بن ابته الذي يرى أن " فحولة الشاعر" ترتبط بدرجة قدرته على تطويع القوالب العروضية الخليلية والمعاني الشعرية حتى يمكنها أن تنصهر بداخلها اللهجة الحسانية والعربية الفصحى في تناغم وانسجام يقول باباه:(17).

(مان كايل عن مورفي الكبله شاعر) * ذوعروض ومنطق وبيان(18)
(كار الالفيه حت واملغو فاهم) * لايباري شهم طليق اللسان(19)
(عند قدر اعل بيت إكول محفل) * مثل عقد مفصل بالجمان(20)
(شطر لول حساني متواس جامع) * مع حسن الالفاظ حسن المعاني(21)
(وج واحد من تال عكس امع لول) * عربي لشطر حسان ثان (22)
(وج ماكلت مسل من زين كامل) * كاللآلي على نحور الغواني(23)

والنماذج التى تجسد تداخل النص العامي والنص الفصيح كثيرة منها مثلانذا النص الغزلى للشاعر محمدو بن فتى العلوى ،

أرى الحب يا أمّ الطفيل الصغير يزول وما حبيك بالمتغير
وما نحن الا مثل ليلى وتوبة أزال هوى ليلى عن ابن الحمير
وما نحن الا عزة وكثير فهل حب عز زائل عن كثير
فإن القها فى الناس لاوصل بيننا سوى نظرة من خائف متحير
وإن القها وحدى تمت فرحا بها عظامى كأنى (فأر آل الجبير)

فالقطعة التى بين أيدينا تحيل من خلال العناصر الحاضرة (ليلى) و(توبة بن الحمير) و (عزة) و(كثير) الى مجموعة من العناصر الغائبة يمكننا أن نستكشفها من خلال ما تحيل اليه هذه الأعلام فى الغزل العربى القديم .

غير أن هذا التوظيف للثقافة العالمة وما يستحضره فى أذهاننا من ايحاءات يزداد ويتسع ويأخذ معانى أخرى بتوظيف الشاعرفى البيت الأخير للثقافة الشعبية حين يشبه نفسه بفأرآل الجبير.

ذلك الفأر الذى تقول عنه الحكاية الشعبية إنه كان يسكن فى بيت أسرةوتقتضى الظروف أن ينفد زادها فيجوع الفأر، وتجىء القافلة بالزادويمتلىء بيت الأسرة حبوبا وزرعا فلا يتمالك الفأر من شدة السرورفيموت فرحا. وترمز الحكاية الى السعادة التى تبلغ حدا عظيمافتنقلب شقاء

وعلى هذاالأساس نفهم الطابع المزدوج لهذه النصوص التى يتحاورفيهاصوتان هما الثقافة الفصيحة والثقافة العامية.

إن الشعراء الموريتانيين في استغلالهم الموروث الشعبي قد خلقوا ماأطلق عليه بعض الباحثين الاتجاه الشعبي في الشعر الموريتاني(24).

ولعل في اعتمادهم على الأدب الشعبي سببا في انتشار شعرهم وتداوله بين جمهور واسع، وقد أشار صاحب الوسيط إشارة هامة الى أهمية الأدب الشعبي وتأثيره حين قال متحدثا عن الهادي بن محمدي: "له اليد الطولى في نسج الشعر ونظم الأزجال العامّية وقلما تساويا عند شخص، بل لابد أن يكون الشخص أتقن لأحدهما من الآخر. وكان الظلمة من قبائل حسان يخافون من لسانه، لانه كان يذكر قبائحهم في أزجاله فتحفظها العامة، وكانوا يتأثرون منها أكثر مما لوكان نظمها بالشعر الحقيقي"(25).

إن الشعراء في تعاملهم مع الثقافة ينقسمون كمايقول د.محمد مفتاح الى نوعين:" فمنهم المتبع المقتدي المسالم ومنهم المشاكس المعتدي الثائر" (26).وغيربعيد أن يكون شعراء الاتجاه الشعبي من تلك الفئة الثالثة التي أشار اليها د.مفتاح والتي تتوسط الفئتين المذكورتين، فلم يكونوا متبعين ومقلدين كمالم يكونوا ثائرين ومبتدعين بل جعلوا من الثقافتين الشعبية والثقافة العالمة منبعا لابداعهم.

إن التناص أو العلاقة الحوارية التي يقيمها النص مع نصوص أخرى ليس من السهل أن تستشف بسرعة؛ فاستخراج النصوص الخارجية من نص يكون صعيبا خاصة إذا كان النص محكم النسج متلاحما محبوكا، بيد أنها مهما احتجبت واستعصت ملاحظتها فإن القارئ الفطن لايلبث أن يكشف عنها.

ومهما فطن القارئ ام لم يفطن لحوارية النصوص فإن قيمة النص الشعري ترتبط الى حد بعيد بعلاقته بنصوص أخرى فالشاعر يبدع من خلال تقليده ويخترع من خلال ترديده للسابق، وقد قال ابن رشيق قولة نسبها لعلي بن ابي طالب لها دلالتها وهي:"لولا أن الكلام يعاد لنقد"(27).

الإحالات

1 ـ د. عبد الله محمد الغدامي: الخطيئة والتكفير: من البنيوية الى التشريحية ، ص:56. (النادي الثقافي الأدبي ـ جدة ـ ط1 1405 - 1985)

2 ـ المرجع السابق ، ص:55.

3 ـ كمال ابوديب: في الشعرية، ص: 22.

(مؤسسة الابحاث العربية، ط1 , 1987 بيروت)

4 ـ صبري حافظ: التناص وإشاريات العمل الادبي ،ص: 81

(مجلة عيون المقالات العدد 2 ـ الدار البيضاء 1986)

5 - M. Riffaterre : l'intertexte inconnu : Litterature N PO 41 - 1981

6 ـ د.محمدالمختار بن اباه: الشعر والشعراء في موريتانيا ، ص:46.

(الشركة التونسية للتوزيع 1987 تونس).

7 ـ د. أحمد ولد الحسن : الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر ، محاولة لوصف الاساليب ، ص:136.

(أطروحة دكتوراه دولة مرقونة قدمت سنة 1987 بالجامعة التونسية).

8 ـ الوسيط في تراجم أدباء شنقيط ،ص:109و118و129.

(مكتبة الخارنجي بالقاهرة ومؤسسة منير بنواكشوط ،ط4 سنة1989).

9 ـ د. احمد ولد الحسن : مرجع سبق ذكره ، ص:622.

10 ـ ديوان ابن رازكه ، ص: 93.

(تحقيق محمد سعيد بن دهاه، مطبعة النجاح الجديدة ط1 1406 - 1989 الدار البيضاء).

11 ـ أورد الدكتور ابن اباه في كتابه الشعر والشعراء ابياتا من هذه القصيدة (انظر، ص:38 من هذا الكتاب) وقد عدنا الى نسخة كاملة منها بحوزة حفيد الشاعر الحسين بن الشيخ.

12 ـ د. احمد بن الحسن : مرجع سبق ذكره، ص: 624.

13 ـ اورد صاحب الوسيط أغلب هذه القصيدة (الوسيط، ص:270 ـ 271) وقد نشرها د. أحمد بن الحسن مع بعض الملاحظات في مقال بعنوان خواطر حول عينية ابن الشيخ سيديا (حوليات الجامعة التونسية العدد23 السنة 1984،ص:83 ـ93).

14 ـ انظر المرجع السابق ، ص:84.

15 ـ ديوان ابن أحمديوره ،ص:16.

(مرقون على الالة الكاتبة).

16 ـ المرجع السابق ، ص:7.

17 ـ ديوان ابن ابته، ص:129.

(تحقيق محمد بن المختار المدرسة العليا للتعليم سنة1987).

18 ـ مان كايل: بمعنى لا أقول.

ـ عن مور : أنه يرى.

ـ في الكبل: في منطقة القبلة (جنوب غربي موريتانيا).

19 ـ كار الالفيةحت: أجاد قراءة الفية ابن مالك.

ـ واملغوفاهم : لغوي ذكي.

20 ـ عند قدر اعل بيت إكول محفل: له مقدرة على قول بيت شعري ذي بعد جمالي.

21 ـ شطر لول حساني متواس جامع: شطره الاول باللهجة الحسانية مراد منه أن يكون جامعا.

22 ـ وج واجد من تال عكس امع لول: ويأتي العجز عكسا للصدر.

23 ـ وج ماكلت مسل من زين كامل: ويأتي دون أي نقص فيه حسنا.

24 ـ انظر حيمده بن انجبنان: الاتجاه الشعبي في الشعر الموريتاني

(مذكرة تخرج من كلية الآداب بجامعة نواكشوط سنة1985 ,وكذلك أحمد بن عبد القادر: مقال بعنوان مدارس الشعر الموريتاني: نشرته مجلة الفكر التونسية سنة1977 , عدد خاص بالادب الموريتاني.

25 ـ الوسيط ، ص::72.

26 ـ د. محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري أو استراتيجية التناص، ص::123.

(المركز الثقافي العربي ط1 ,1985 الدار البيضاء).

27 ـ ابن رشيق : العمدة في محاسن الشعر ونقده ، ص::74 الجزء1.

(دار الجيل ـ بيروت ـ 1980)

القصّيدة الموريتانية الكلاسيكية:
ملاحظات سريعة حول النص والقراءة

عبدالله ولد محمد سالم

تقديم:

الواقع القطري الراهن ، ومارافقه من هواجس تسعى الى تأكيد الذات القطرية، وتثبيت استقلالها وسيادتها، قد دفع بالتاريخ الثقافي العربى الى الدخول في معمعان المعارك الإعلامية ، والابتعاد عن تسجيل الحقائق العلمية ؛ بل أوقعه ـ أحيانا ـ في مفارقات عجيبة تدفع بأجلاء الباحثين الى الصراع على الشخصيات التراثية صراعا ساذجا تكذب بموجبه ـ على سبيل التمثيل ـ نسبة ابن خلدون الى المغرب لتثبت الى مصر، أو تنفى عن تونس لتؤكد للجزائر ...،حتى يضيف الباحث ـ باسم الروح العلمية والغيرة الوطنية ـ مجدا الى تاريخه القطري ؟! .

وفي هذا المضمار تكثر الأحكام النقدية الجائرة، وينثر الكلام على عواهنه، فتتفشى لغة المصطلحات لتحيل الكتاب "الجامعى" أو البحث" الاكاديمي عن الثقافة العربية في أى قطر عربي الى" مديحة جميلة" يخرج منها القارىء بنتيجة مؤداها: أن ذلك القطر خلق مجدا ثقافيا فريدا، وعض عليه بالنواجذ، فعرف مبدعوه كيف يكون التوفيق بين "الأصالة و المعاصرة" فلم يقصروا، ولم يخطئوا، وكان كل ماقالوه في منتهى الإبداع والإستقامة...!!

ولم يكن نصيب موريتانيا من هذه المديحة المفتخرة "بالقليل؛ خاصة أن احتكاك أهلها بالأعاجم ، وانزواءهم في ذلك الركن القصي ، وتأخر دخولهم الجامعة العربية، وحداثة " البحث العلمي" عندهم... كل ذلك من شأنه أن يدفع بهم إلى تأكيد الذات أكثر، ورؤيتها في مرآة لاتعكس العيوب والنواقص...

وذلك ماجعلهم يرفعون شعارات مغرية مثل القول إن " موريتانيا بلد المليون شاعر"، لأن " ريفها الأفيح ، ورملها الأصبح ، وهواءها الصحصح" (1), جعلها تنبت الشعر كما كانت الجزيرة تنبت الشيح والقيصوم ، أو أن شعرها نجا مما أصاب شعر العربية من " انحطاط"؛ لأنه نشأ في بيئة ثقافية وجغرافية قوامها ايقاعات القصيدة الجاهلية وأنغام القرآن ، ومناخ الصحراء القريب من مناخ الجزيرة العربية ؛ حيث الحر يذيب دماغ الضب ، والبرد يقعد ذنب الكلب، وحيث السموم تلفح الوجوه، والصبا تنعش الأرواح!!

وبعيدا عن الاسترسال في مثل هذه "الشعارات"، التي قد يستحق بعضها وقفات تحليلية تبرزحظ التخيل، ومقدار التحقق، فإن هذا المكتوب يسعى إلى إثارة بعض الاشكالات المتصلة بالقصيدة الموريتانية الكلاسيكية" إثارة قد تتجاوز النص الشعري إلى فتح حوار مع النص النقدي العالق به؛ دون أن تراهن على سبر كل القضايا، أو تعد بحل كل الاشكالات أو بعضها، ودون أن ترهن نفسها ضمن خط منهجي يتجاوز حدود" الملاحظات" المسطرة - أساسا- وفق مبدإ انتظام الكلام تمشيا مع دلالات الصياغة اللغوية التي عنونت هذا المكتوب.

وسنسطر هذه الملاحظات؛ فنبدأ بإشكال التأريخ في القصيدة الموريتانية، ثم نصل منه إلى إشكال التصنيف، فإشكال التقويم ، ثم إشكال العلاقة بالشعر العربي، ونختم هذا المكتوب ببعض قضايا القصيدة الكلاسيكية" تعكس رؤية لاتنطلق من أعتبارات "الغيرة" أو"التقديس" تشبثا بالروح العلمية، وتعلقا بما نراه مفيدا لحاضرنا: أن يعرف الخلف حقيقة ماتركه السلف .

1- القصيدة الكلاسيكية واشكال التأريخ:

لعل إشكال التاريخ أكثر الاشكالات، المتعلقة بالفصيدة الموريتانية، تعقيدا؛ وذلك أن النصوص الفنية المتوفرة في أيدي الباحثين ترجع إلى القرن الثاني، عشر الهجري (18م) (2) ; مما دفع بكثير من الباحثين إلى اعتبار الثقافة الموريتانية قبل هذه الفترة ثقافة دينية، بالأساس، لاتهتم بالشعر إلا لتوصيل المعارف الدينية؛ بل إن شعراء القرن 12 ه قد تعاطوا" القريض نشاطا ثانويا، لأنهم كانوا بالأساس علماء مؤلفين مدرسين"(3).

وعند هؤلاء الباحثين أن سبب تأخر نشأة الشعر في الثقافة الموريتانية يعود إلى عاملين:

أ - "لم تك علوم اللغة والنحو والعروض ذات انتشار قبل القرن الحادي عشر....

ب - لقد كان رجال الدين ، وهم أهل الثقافة العربية، يتحرجون من نظم الشعر تورعا منهم"(4) ورغم ماقدمته بعض المراجع لفرضية النشأة هذه من انتقادات واتهامات، فإنها توصلت إلى أن شعراء ماقبل النصف الثاني من القرن الحادي عشر ظل "شعرهم جدولا يرفد الاتجاه الديني التعليمي ... ويمثل مرحلة المهاد أو ماقبل الاحتراف"(5).

ونرى أن تأريخ الشعر الموريتاني بالقرن الثاني عشر أمر حتمي تتوصل إليه كل المراجع، وإن بدت مختلفة متصارعة أحيانا (6), وذلك لانطلاق البحث التاريخي من فرضية تقول: إن "تعريب المنطقة" المعروفة الآن "بموريتانيا" نتيجة من نتائج الهجرة المعقلية في القرنين السابع والثامن الهجريين وهو ماينجر عنه - بالضرورة- أن يكون قرض الشعر الفني الفصيح لاحقا لمرحلة " التعرب اللغوي"(7).

داخلا ضمن مرحلة "الايجابي"(8).

ومع أن الباحث لايملك: وثائق تعترض على هذا" التاريخ المفترض"؛ فإن من حقه أن يبدي ريبته إزاء أي افتراض لاتدعمه وثائق، أو أدلة ملموسة؛ خاصة إذا استحضرنا القضايا التالية:

- أن المجتمع الموريتاني " تعرف على طلائع الفتح العربي الاسلامي منذالقرن الأول الهجرى، وانطلقت منه دولة المرابطين التى تجاوز اهتمامها نشر الإسلام في افرايقيا إلى ترسيخه في المغرب والأندلس، الشيء الذى لايعقل معه تأخر عملية التعريب الى القرن التاسع فما بعده.

- أن الحسانية ومهما كانت " قنطرة الى العربية" لايمكن أن يؤدي تعلمها أو سيادتها الى احداث نقلة كبيرة يتعرب بموجبها مجتمع بدوي، وينهض ثقافيا، مما لم تستطع العربية الفصيحة أن تحدثه في أماكن عديدة من الوطن العربي، وفي ظل السيادة المركزية، والمجتمعات المدنية، كل ذلك مع ارتباك الباحثين في اعتبار الحسانية لغة بني حسان جاؤوا بها أو تصورها مولودا جديدا نتج ن تزاوج اللغة البربرية بلغة بني حسان(9).

ومن المفيد هنا أن نشير الى أن البعد الثقافي و الفني للغة الحسانية لايمكن أن يتطابق و البعد الثقافي للغة العربية، ولايمكن أن تكون سيادتها كفيلة بإحداث "نهضة" ثقافية، وإلاساهمت كل الفئات الموريتانية في الثقافة العالمة، لأن نصيبها من تعلم الحسانية واحد.

- ان طبيعة المجتمع الاجتماعية والاقتصادية، وهي الطبيعة القائمة على الزواج الأسرى والرعي، لابد أن تقف في وجه التعريب إذا كان مصدره فئة اجتماعية ظل ينظر اليها من طرف الفئة التي خلفت الثقافة نظرة ريبة وتسفيه قوامها اختلال الدين والأخلاق (9).مكرر

- أن هزائم القبائل الصنهاجية هزائم مبالغ فيها، لأن قيام إمارة ادو عيش، ومكانتها بين الإمارات الأخرى دليل على أن هذه القبائل لم تهزم في كل المناطق .

ولو كان لإمارة إدوعيش تاريخ ثقافي غير تاريخ الحسانية لتشبثت به؟ إذلايعقل أن ينقلب عز القبائل الصنهاجية الذى يصفه ابى خلدون (10) الى التخلي عن اللغة أبرز مقومات الذات.

وهذا مايجعلنا نرى أن الحسانية كانت لغة سكان المنطقة الأساسية قبل مجيء القبائل المعقلية، دون أن يعني ذلك عدم وجود مجموعة سكانية قليلة، وفي مناطق محدودة، كانت تتكلم لغة ثانية غير الحسانية، مما لاتكون معه نشأة الشعر مرتبطة بمجيء القبائل المعقلية التى عملت وظيفة مناقضة لو ظيفة القبائل التي خلفت الشعر، وهو ما يعني ضرورة البحث عن تاريخ للشعر العربي في موريتانيا ينطلق من ضرورة وضع افتراضات تنسجم وواقع النصوص الشعرية من جهة، ومنطق الظروف الإجتماعية والأقتصادية التى عاشها المجتمع الموريتانى بصورة عامة ، والفئة التى أنتجت الشعر بصورة خاصة .... إن نصوص بن رازكة على مستوى فني يغري بوضع إفتراضات تتصور أن تكون النشأة سابقة بكثير على زمن ابن

رازكة ، إذ لايمكن لمجتمع أن يتقبل شعرا من نوع ذلك الشعر قبل أن ترتاض ذائقته الفنية . كما أن احتراف ابن رازكة قد دفعه إلى ارتياد آفاق ، وتسلق منابر خارج الساحة الموريتانية ، مما يدل على شيوع تلك العادة يومئذ ، وهو ماقد يعني أحكاما مناقضة للمتعارف عليه الآن في الساحة الثقافية . وذلك أن يكون الشعر قبل القرن الثاني عشر شعرا محترفا يعني بأغراض غير دينية ، الشيء الذي جعل الذاكرةالزاوية تنساه بعد ظهور شعراء فقهاء أو شيوخ ، وذلك ما يفسر لنا ضياع شعر الذئب وبوفمين دون شعر بن رازكة والشيخ محمد اليدالي ... إنه لايغيب عن بالنا عسر التأريخ للظواهر الفنية والإجتماعية عموما، وخاصة بالنسبة لمجتمع كالمجتمع العربي تعود أن يتقبل مولد الظواهر الفنية والثقافية مكتملة، لكن أن تربط نشأة الشعر الموريتاني بافتراض لاتدعمه أي مصادر توثيقية ، ولامعايير اجتماعية ، أو مسوغات عقلية ، مثل ذلك الإفتراض المتصل بتعريب المجتمع الموريتاني ، فذلك من باب ركوب أسهل الطرق ، بغية تجنيب الباحث متاعب افتراضات جديدة، قد تعدل تاريخ مجتمع بأكمله . يصر المستشرقون على جعله بربرياأو يهوديا حتى تاريخ قريب (11) ونخاف أن يكون مؤرخوه استساغوا افتراضاتهم نزولا عند قانون المجهود الأدنى .

2 ـ القصيدة الكلاسيكية وإشكال التصنيف :

وليس حظ القصيدة الموريتانية من التصنيف بأحسن من حظها من التاريخ ، وذلك رغم وجود تصنيفات تبدو واثقة من صوابها ، حيث نجد من يصنف الشعر الموريتاني إلى ثلاثة اتجاهات هي :

ـ مدرسة البلاغة والبديع : وهي المدرسةالتي ارتبط أصحابها بالأدب الأندلسي والعباسي ، رغم الفروق الزمنية ، والبيئية ، ومن روادها بن رازكة والأحول ، وبن محمدي ومولود .....

ـ مدرسة أنصار القديم (12) : وهي التي ولى أصحابها وجوههم شطر القصيدة الجاهلية فرارا من تكلف القصيدة البلاغية ، وانسجاما مع الظروف الثقافية والبيئية التي كانت أقرب إلى واقع القصيدة الجاهلية ومن رواد هذا الإتجاه بن حنبل ، وبن الطلبة (12) مكرر

ـ المستقلون : وهم الشعراء الذين لم يسلكوا " طريق التقليد والإتباع ، ولم يكونوا كلهم من عباد الصنعة وخدمة البلاغة والبديع (13) فجاؤوا بفن " شعري موريتاني أصيل نابع من عفوية السكان الذاتية ومعبر عن مظاهر حياتهم الخاصة ، مراعين ضرورة تجديد الأسلوب والأبتعاد عن اجترار الألفاظ البالية ، وترديد المعاني والصور التي ملها السامعون (14) ويتوزع هذا الإتجاه إلى ثلاث مجموعات :

ـ على رأس الأولى الشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيدي الذي اعتنى برياض الشعر ، وتجنب الجوانب

التى لم تعد مؤثرة فأبدع بذلك أي إبداع (15).

ـ وعلى رأس الثانية حرمة بن عبد الجليل ومحمدي بن سيدينااللذان امتازا << بقرب المأخذ ، وسلامة الألفاظ والتراكيب ، والإبتعاد عن الحشو، فكان شعرهما متماسكا في التراكيب ، صادقا في التعبير ، التحمت كلماته بمعانيه >> (16).

وعلى رأس الثالثةاحمد بن أحمد يوره ـ من شعراء القرن العشرين ـ الذى << برع في أدب الأزجال براعة طبعت شعره فى الفصحى ، فانصهرت فى فنه المعانى العامية ، والأمثلة الشعبية والكلمة الحسانية والبربرية>> (17) فقدم بذلك "مجموعات من أدب سهل ممتنع (.....) ينزل على مستوى الجمهور فيفهمه العالم ويستسغيه ، ويتذوق الناقد ويستعذبه" (18) وقد صنف إبراهم جلو القصيدة الكلاسيكية تصنيفا ثلاثيا على النحو التالى :

ـ كلاسيكية (تقليدية) مع بن الطلبة .
ـ إبداعية (شعبية) مع ابن أحمد يوره .
ـ ولاتية (دينية) مع ابن محمدي (19) .

أما أحمد بن عبد القادر فقد رأى أن القصيدة الكلاسيكية في موريتانيا موزعة بين أربعة اتجاهات : .

ـ المدرسة الجاهلية ممثلة بابن الطلبة .
ـ المدرسة البوصيرية ممثلة بالشيخ سيدى محمد.
ـ المدرسة القاموسية ممثلة بابن الشين [من شعراء القرن العشرين]
ـ المدرسة الشعبية ممثلة بابن أحمد يورة (20).

وقد تعرض باحثون ابن اباه، فرأى الرشيد بن صالح أنه فى حملته وتفصيله ـ مناف للروح العلمية ، ذلك أن المدرستين الأولى والثانية أقرب إلى صدر الإسلام منهما إلى العصرين الجاهلى والعباسى ، وأن " الإستقلالية " التى رسم بها المدرسة الثالثة تكاد تكون متعذرة(21).
كما رأى أحمد بن الحسن عسر << الحديث عن وجود مدارس أدبية >> (22) ، لأن تعامل أهل شنقيط مع الشعر كان " تعاملا تجريبيا ذوقيا ، لايؤدي (.....) إلى بحث نقدى مؤصل (....) وكان تقبلهم الشعر تقبلا يتسم بضرب من رحابة الصدر ، وقبول التنوع الأسلوبي " (23) وعنده أن الشعر الموريتاني تأرجح بين التخلص من الوظيفة المرجعية (الدينية) عبر الارتباط بالقصيدة الجاهلية ، وبين الخضوع لمقتضيات الابلاغ الديني والعلمي ، دون أن يهمل خصائصه الأسلوبية ، وأن بن الطلبة والشيخ سيدي تخلصا من هذا التأرجح ، إذ اتجه الأول إلى طرف المعادلة الأول واتجه الثانى طرفها

الأخير منحى، وحاول بقية الشعراء التوفيق بين الطرفين (فكان لنا من ذلك شعر كثير مختلف ألوانه) (24).

وإذا كان تصنيف ابن اباه قد لقي رواجا فلأنه أكثر تماسكا من التصنيفين الآخرين؛ حيث نفتقد داخل تصنيف الواحد وجود معايير محددة، فيصنف الشعراء إلى جاهلين (معيار العصر) وقاموسيين (معيار الألفاظ)، وبوصيريين (معيار المعاني)، وشعبيين (معيار السهولة) وذلك داخل التصنيف الواحد؛ أما تصنيف ابن اباه فإنه يعتمد معيار (العصر الأدبي) مدعما بالرصد التطوري للقصيدة الموريتانية فتبدو متأثرة بالعصر العباسي والاندلسي أو متأثرة بالعصر الجاهلي أو خارجة من إسار التأثر مبدعة عصرا جديدا نابعا "من عبقرية السكان الذاتية"؛ كل ذلك تمشيا مع تطورها؛ حيث طغى التقليد على نشأتها، حين كانت متأثرة بالبلاغة، عن طريق الارتباط بالنص العباسي والأندلسي، واقتربت من واقع السكان لماارتبطت من القصيدة الجاهلية، لكنها لم تتخلص من التقليد إلامع الشعراء المستقلين ؛الشيء الذي يعني - النهاية - أن تكون القصيدة الموريتانية قد تطورت تطورا معقولا من " التكلف" إلى "العفوية"، ومن "التقليد" إلى " الابتكار"، ومن"الغيرية" إلى " الذاتية" حسب تطورها الزمني من النشأة في القرن الثامن عشر إلى النهضة في القرن التاسع عشر.

ورغم التماسك الظاهري لهذا التصنيف فإن إمعان النظر فيه يؤدي إلى رفضه، جملة وتفصيلا، لالميعة مصطلحاته وما تثيره من جدل، ولا لان مفهوم " العصر الأدبي " ذاته مفهوم ساذج بالنسبة لثقافة - كالثقافة العربية - تقوم على مبدإ ضمان بقاء نصوصها محفوظة صالحة لكل زمان فحسب؛ بل لأن اعتماد مفهوم "العصر الادبي" بالنسبة لشعر ورث أكثر من أربعة عشر قرنا من الشعر العربي، ظل الشعراء يقرأونها في غياب الوعي النقدي حيث " كانت حركة النقد(...) تتجه إلى الشكل أكثر مماترمي إلى التقييم، وفق أسس جمالية مدروسة، فقد تعقد النوادي(...) لكن مواضيع الجدل تتركز في سلامة القول، من الانكسار في الوزن أو اللحن في الاستعمال اللغوئ" (25)؛ باعتماده مفهوم "العصر" بالنسبة لوضعية كهذه، وبإغفاله لواقع النصوص الذي يبدو متعمدا في كثير من الأحيان كقوله - مثلا- إن شعر إبن حنبل يمتاز" بالرقة والصفاء، وأجاد في القصائد التي قالها على منوال البلاغة، غير أننا نصنفه بين أنصار الفن الجاهلي، ويتجلى ذلك في معارضته لمقصورة أبي صفوان" (26)، باعتماده ذلك كله يبتعد عن المعقولية، وإلا فكيف يمتاز شعر"بالرقة" ويجود في قصائد قالها على منوال، ثم يصنف في منوال آخر نظر القصيدة واحدة؟! وهل اجتمعت في هذه القصيدة سمات "العصر الجاهلي"؟! وكيف يكون الأحول من الشعراء البلاغيين وعنده قصائد أكثر قربا من القصيدة الجاهلية، بل إن معارضته للنابغة الذبيان أولى أن تجعله جاهليا من معارضة ابن حنبل لأبي صفوان ؟! ولايستطيع الباحث أن يسلم بأن"سلامة الأفاظ والتراكيب" والابتعاد عن " الحشو وصدق التعبير"- التي هي سمات الاتجاه الثالث - من الأمور النابعة من "عبقرية" زوايا موريتانيا في القرنين التاسع عشر والعشرين، بل إن الأمر هنا لو طرح على خطباء الجمعة لاستنكروه قائلين إن سمات الاتجاه السابقة أدخل في نظرية الاعجاز القرآني منها في عبقرية قبائل الزوايا...

والغريب في هذا التصنيف اضطراب فقراته، وميعة مصطلحاته؛ فهو يعتبر - مثلا- أن شعر ابن الطلبه"

رقيق" وأنه "صورة طبق الأصل للشعر الجاهلي"، وأنه مع ذلك " ليس من أصحاب السرقة أو المحاكاة: لكن طريقته كانت" طريق التقليد والاتباع" وقد تميز "بمعارضة الشعر الجاهلي"(27).

ولايخفى مدى التضارب بين هذه الأقوال، والتنافر بين المصطلحات المعبرة عنها؛ حيث يجد المرء عسرا كبيرا في جمعها أوصافا وحدودا لشاعر واحد، شاعر اشتهر بالمعارضة ولم يكن من أصحاب المحاكاة، ولم يكن من أصحاب السرقة مع أن شعره صورة طبق الأصل للشعر الجاهلي، وكان شعره رقيقا مع أن منحاه جاهلي!!

ولانرى اعتبار أحمد بن الحسن لهذا الشاعر بأنه انتحى "الارتباط بالقصيدة الجاهلية بمعزل عن تأثير هذا التصنيف؛ بالاضافة إلى طغيان التصور المعرفي لكتاب" الوسيط في تراجم أدباء شنقيط"، ذلك أن واقع نصوص هذا الشاعر يثبت أنها كانت تحاور الشعر الجاهلي حوار تعديل ونقض، إلا إذا وقف الباحث عند الأمور الشكلية مثل المفردات معزولة عن سياقها، أو نظر إلى تعدد أغراض القصيدة.... ولعل الوقوف عند مثل هذه الامور هو ماأوقع أطروحة "احمد بن الحسن في مفارقات عجيبة؛ حين أعتبر - في الفصل الأول من الباب الثاني - أن التزام شعراء القرن الثالث عشر الهجري بالنموذج الخليلي "دليل على ارتباط الشعر عندهم ، قراءة وكتابة، بالنموذج السائد في الجاهلية والقرون الأولى ، وعلى أنهم أجمعوا - دون تشاور ولاتصويت - أن يهمشوا الأشكال الشعرية المستحدثة ، ويحيوا نموذج القصيدة العربية الاولى" (28)، ثم يتبين له - في الفصل الثاني من نفس الباب - طغيان "السجل الاسلامي" في القصيدة الموريتانية من الناحية المعجمية، وأن ظهور المعجم الجاهلي لايتجاوز عند أغلب الشعراء "نصا أوبضعة نصوص وهو ما من شأنه أن يدفع إلى مراجعة بعض الاحكام المتسرعة كالحكم على الشعر الشنقيطي بانه جاهلي في غالبه"(29)، وأخيرا ينتهي - في نفس الفصل - إلى تصنيف الشعراء اتجاهين:

- اتجاه يعتمد التشبيه الحسي ذا المرجع الصحراوي كما هو عند ابن الطلبة.
- اتجاه يركن إلى الاستعارة المكنية التخييلية ذات المستقى المعرفي كما عند الشيخ سيدي (30).

ولعل القارىء يستغرب كيف تم للباحث الجمع بين هذه التصنيفات المتباينة: الحكم بطغيان النمودج الجاهلي والقرون الاولى ، وإجماع الشعراء على إحيائه، والحكم بطغيان النموذج الاسلامي دفعا لتصور أن الشعر الشنقيطي جاهلي، ثم الاستقرار - اخيرا على تقسيم الشعراء بين النموذجين تقسيما أساسه تميز الشيخ سيدي عن ابن الطلبة وحشر بقية الشعراء بينهما، مع اعتبار. منحى ابن الطلبة منحى فنيا يمحض الشعر "لوظيفته الشعرية" عكس منحى الشيخ سيدي ، رغم طغيان الاستعارة المكنية في شعر الأخير مقابل التشبيه الحسي عند الأول!.

ونرى أن سبب اجتماع هذه المفارقات يعود إلى أن المنهج الاسلوبي المتبع يغري الباحث - حين يطمع إلى تجاوز شكلانيته - بتفسيرات قد تتناقض حسب البنى المكونة للنص إذا لم ينطلق الباحث من افتراضات مسبقة قد توجه المنهج.

ولو نظر الباحث إلى المستوى الموسيقي باعتباره جزء من البنية التخييلية وإلى الصورة باعتبارها أعم من التقسيمات البلاغية المعهودة، وإلى البنية الدلالية بعيدا عن تمعن المفردات ، لوجد أن ابن الطلبة -

مثلا - يتباين كثيرا مع نموذجه الجاهلي (31)؛ وأنه لم يخلص الشعر من الوظيفة المرجعية الدينية ، وإن عوضها أحيانا بوظيفة إخبارية غير دينية، وقد يكون من الصعب تصور العكس إذا قرأنا نصوص الرجل، واستحضرنا ظروفه "كعالم" من "علماء" الزوايا انشغل بالشعر وبالفقه، على حد السواء، فعارض الشماخ ونظم مختصر خليل....

وهكذا يظهر لنا أن القصيدة الموريتانية الكلاسيكية تمثل زمنا فنيا ، تتداخل بموجبه الأصداء الفنية، وغير الفنية، للشعر العربي، في كل عصوره وأزمنته، داخل إنتاج الشاعر الواحد؛ مما يرجع عندنا، فضلا عن طبيعة الثقافة العربية، إلى الحال الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لإنسان الزوايا، والتي تحتم عليه احترام كل مأثور عن العرب (32) مقاومة لعزلة المكان، وانطلاقا من أن الثقافة كانت بالنسبة لانسان الزوايا الدرع الحصينة التي بها يحتمي ويحمي قوته أو يجنيه؛ لذلك لم يكن من المعقول تحييد أو تهميش أي تظهر من تظهراتها، فكان الشاعر عالما في الفقه، وشيخا في التصوف، و"وليا" كاملا من أولياء الله؛ لذلك انشطر نصه الشعري انشطارا يجعلنا - حين لاتستهوينا التصانيف - "نقرأ للشاعر الواحد قصيدة جاهلية المعجم ، إلى جانب أخرى يغلب عليها المعجم الاسلامي ، بل أن نقرأ له مقدمة جاهلية تفضي إلى مديح إسلامي"(33).

3 - القصيدة الكلاسيكية وإشكال التقويم:

ولاشك أن التصانيف السابقة تنطلق من نظرات تقويمية، تقوم على قياس القصيدة الموريتانية على القصيدة العربية، قياسا لايراعي الأبعاد المنهجية والمفهومية التي يطرحها إشكال التقويم؛ لأنه لايتساءل - مثلا- عن "نهضة الشعر الموريتاني" - حين يؤكدها- هل هي نهضة بالنسبة لتطور القصيدة الموريتانية ذاتها أم بالنسبة لواقع القصيدة العربية يومئذ؟

وعلى الرغم من أن الباحثين لايختلفون في نهضة الشعر الموريتاني في القرن التاسع عشر، فإنهم يؤكدون أن مكانته لاتظهر إلا باستعراض مسيرة الشعر العربي والوقوف عند نهضته التي تمت بالاعتماد على المصادر الغربية ، ثم ملاحظة أن الشعر الموريتاني ظل محافظا لايعطي اللذة الجمالية إلا للقارىء "المتبصر الذي نال حظا من الآداب القديمة، واستكمل المؤهلات (...) والتزم نوعا من التأني والصبر، ولم يأنف من مراجعة المعاجم اللغوية " (34) وهذا يعني أن نهضة الشعر الموريتاني نهضة تقوم على مقايستين:

- مقايسته بالقصيدة العربية في القرن التاسع عشر حيث نجا مما أصابها من سقم الخيال وإسفاف التعبير، والاغراق في الألعاب اللفظية الزائفة، واتسم بأصالة المعاني وجزالة الأساليب (35).
- مقايسته بالشعر العربي في نهضته مع مطلع القرن العشرين، حيث كانت نهضة الشعر الموريتاني سابقة في الزمن متميزة باعتمادها على التراث وحده؛ إذ كانت" حركة إحياء وتجدد ذاتي في الأدب العربي كان لأصحابه، بالاعتماد على التراث العربي وحده، حظ لاينكر في إحياء الشعر العربي، وابتعاث أساليبه، بما يعنيه الابتعاث من قراءة ثانية وتصرف خصيب (36)؛ لذلك لم يجد أحمد بن الحسن - أمام ريادة البارودي - بدا من تأكيد الحقائق التالية:

"أن ابن الطلبة... محي الشعر الجاهلي، ومعارض الأعشى وحميد والشماخ قد ولد سنة (1774) أي قبل البارودي بأربع وستين سنة، وتوفي سنة (1856) والبارودي بن ثمان عشرة سنة ، وذلك قبل ميلاد أحمد شوقي بثلاث عشرة سنة (....) وأن بن الشيخ سيدي صاحب العينة (37) قد ولد قبل البارودي بست سنين وتوفي سنة ميلاد أحمد شوقي"(38).

وكان عباس الجرارى قد لفت الانتباه إلى أن النهضة الشعرية التى عرفها الجنوب المغربي والقطر الموريتاني ، خلال القرن الماضي وبداية هذا القرن ، أسبق تاريخيا من نهضة الشعر في مصر ، وأكثر توفيقا فنيا في أنها استطاعت أن تطرق صميم القصيدة الجاهلية التى تمنعت على شعراء مصر فلاذوا بالقصيدة العباسية(39).

ومع إعتراضنا على مثل هذه المقايسات التى لاتنطلق من أبعاد منهجية ومفهومية تصلح معايير للحكم النقدي ، مما لانرى ضرورة بحثه هنا، فإننا نلاحظ في هذه الأحكام بعض الصدق وصواب الحدس ، إذلاشك أن القصيدة الكلاسيكية في موريتانيا قد تضمنت نصوصا نادرة المثال في شعر الفترات المتأخرة ، وأنها حاكت القدماء قبل البارودي وشوقي ، لكن دون أن نذهب بالأمر بعيدا فلانتصور أن الشعر الموريتاني في القرن التاسع عشر قد احتضن الكثير من مظاهر القصيدة المتأخرة : فكان فيه التقرير المقيت ، والسرد الممل ، وتدفق اصطلاحات العلماء وأساليبهم ، ومشاغلهم الدينية ، كانت فيه الألغاز والأحاجي ومظاهر الصناعة اللفظية والعروضية .....

وهل يمكن أن يسلم من هذه المظاهر شعرقوم كرسوا حياتهم العلمية لنظم المعارف الفقهية والدينية ، وتقبلوا شعر العرب "برحابة صدر " لاتطمح إلى قيم جمالية فوق السلامة اللغوية والعروضية ؟؟ ، بل أنى لهم مثل النهضة السابقة ، ولم يتأثروا بأجنبي المؤثرات كالبارودي ، ولم يعرف واقعهم حركة نقدية تأخذ بأيدي الشعراء إلى نصوص دون أخرى ؟ اللهم إلا أن يكون في الأمر بعد ميتافيزيقي يجعلنا نقول : إن نهضة الشعر الموريتاني في القرن التاسع عشر كانت كرامة لمجتمع لايستطيع أي مجتمع آخر أن يفاخره في كثرة الأولياء والشيوخ والكرامات ..... إننا نرى أن الباحثين الموريتانيين ، وغيرهم ممن نبه إلى الشعر الموريتاني ، قد بالغوا كثيرا في نهضته ، وأصدروا أحكامهم بالإعتماد على نصوص منتقاة قد يوجد نقيضها الفني فى نفس المرجع الذي انتقيت منه ، إن لم نقل في نفس النص ، ،ذلك لأنهم كانوا يفتشون عما يؤكد افتراض "النهضة " فتجاوزوا علامات السقوط والإنحطاط ... ولعل طغيان علامات السقوط هو ماجعل أحمد بن الحسن يقر فى مواطن من أطروحته أنه لايوجد من بين ثلاثة عشر شاعرا ، من أشهر شعراء القرن التاسع عشر، سوى شاعر واحد " تمحض بناء القصيدة- عنده - لوظيفته الشعرية " (40), وذلك لأنه " كان شاعرا تخلص من ثقافته المدرسية "(41), هذا الشاعر هوابن الطلبة ...

ولايعنينا هذا الحكم - هنا - من حيث انطباقه أوعدم انطباقه على واقع نصوص الشاعر المذكور ، وإنما من حيث تأكيده على أن نهضة الشعر الموريتاني تظل محدودة الأفق، حين يتعلق الأمر بمعايشة النصوص بعيدا عن "المفاخرة" و"الشعارات النضالية" ذات الروح " الوطنية العالية"؛ وذلك أن هذا الباحث - وفي مواطن التحليل النصي - يستخلص طغيان السمات غير الشعرية، متمثلة في المعجم الاسلامي

والعلمي وسيطرة الثاقافة وهجوم الوظيفة الإخبارية على القصيدة الموريتانية في" عصرها الذهبي". كل هذا بغض النظر عما إذا كانت السمات التي يعتبرها الباحث سمات شعرية - متمثلة في سمات القصيدة الجاهلية عند ابن الطلبة وحده - هي فعلا سمات شعرية من وجهة نظر الأسلوبية أو أي اتجاه آخر في نقد النص...

4 - القصيدة الكلاسيكية وإشكال تاريخ الشعر العربي:

ولعل الذهاب بعيدا في استحسان الشعر العربي في موريتانيا والتأكيد على نهضته هو مادفع بالبعض إلى الاعتراض على تاريخ الأدب العربي وذلك من منطلقين:

- أحدهما: أن تاريخ الأدب العربي قد كتب دون الالتفات - ولو بإشارات - إلى مساهمات المغاربة(42).

- وثانيهما "أن الصورة الادبية التي نراها لشنقيط (...) جديرة أن تعدل الحكم الذي اتفق مؤرخو الادب على إطلاقه على الأدب العربي عامة" (43) خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ومن هذين المنطلقين يكون الحكم بالانحطاط غير منسحب "إلا على بلدان المشرق، أما المغرب الكبير فقد كان يعيش معظم هذه الفترة، وإن في شيء من التفاوت ، عصور تفتح وازدهار"(44).

وقد ذهب أحمد بن الحسن في الاخذ بهذا الرأي أبعد مذهب حين اعتبر "أن دراسة الشعر الشنقيطي في القرن 13 هـ (...) تبيح لنا أن نحاور تاريخ الأدب العربي السائد اليوم في كثير من مجال، وأن نعيد النظر منه في أكثر من مسلمة"(45), وذلك لأن شعراء تلك الفترة، قد شكلوا "ظاهرة استثنائية في تاريخ الأدب العربي جديرة بأن تدرس ويبحث عن مثيلاتها الممكنات ؛ وإن لم نعثر على مايبشر بأن لها مثيلا"(46).

ويعلل الباحث عدم اعتناء الدارسين بهذه الظاهرة" الاستثنائية" بما اسماه "التفاوت الثقافي في الزمن العربي"قائلا:"ففي قرون النماء والازدهار العربيين كانت هذه البلاد صحراء الملثمين وتخوم السودان، لاعلم ولاأدب ، وحين نضج التعرب في بلاد شنقيط واستوت الثقافة الاسلامية على سوقها علوما وأدبا(...) كانت البلاد العربية عموما قد دخلت في وضع حضاري متسم بالجمود، ولم تكن بنية الثقافة العربية الاسلامية إذ ذاك مهيأة لاستقبال هذا الوليد الجديد"(47).

ولانعتقد أن معايشة نصوص الشعر الموريتاني، معايشة هادئة، واستحضار علاقة أصحابها بالمشرق يدفع الباحث إلى المضي بعيدا في مثل هذه التصورات:

فصحيح أن الظاهرة الثقافية في المغرب كله شبه غائبة عن أذهان كثير من المشارقة - وهو أمر غير جديد - وأن الظاهرة الأدبية والثقافية في موريتانيا - إن لم نقل المجتمع الموريتاني بأكمله - غائبة عن أذهان الباحثين، وأصحاب المقررات الدراسية والاعلامية في الوطن العربي باستثناء قلة أتيح لهم الاطلاع على كتاب " الوسيط في تراجم أدباء شنقيط " ، لكن لهذا الامر مبرراته التي ينبغي على الباحثين أن لايهملوها؛ فمادامت كتابة التاريخ العربي مجهودا فرديا فستظل خاضعة للانتقاء نظرا لجهود الفرد التي لايمكن أن تحيط بكل شيء في ظرف الحياة القصيرة؛ لذلك لانرى من الانصاف توجيه اللوم للمشارقة

ولاللمغاربة لانه فاتهم أن يقرأوا شعر ابن الطلبة وعينية ابن الشيخ سيدي، ولانرى ان الأمر يقدح في أحكامهم على تاريخ الشعر العربي، ما دام الشعر الموريتاني قد ظل على صلة بالشعر العربي في كل الازمنة والعصور، يعارض الأعشى والنابغة كما يعارض البوصيري وابن الفارض وصفي الدين الحلي. ويتسم بسمات القصيدة العربية حتى في تلك العصور التي يحلو للكل أن يسمها بالانحطاط. إن عدم تدوين أدب الأطراف، والانتقاء في الدراسة، وعدم تحقيق النصوص أو الاطلاع عليها هي أمور ملاصقة حتى للتاريخ الادبي القطري، ولذلك نجد مناطق كثيرة غائبة عن تاريخ الظاهرة الادبية في موريتانيا، لكن غيابها لايعني - بالضرورة - أن نعيد كتابة تاريخ موريتانيا الأدبي إلا إذا كان حضورها يعطينا أكثر من كم من النصوص.

إن كلا من "الانحطاط" و" النهضة" في تاريخ الشعر العربي ينبغي أن ينظر إليه على أنه أمر نسبي حتى في تاريخ القطر الواحد، بذلك لتفاوت مظاهر الإبداع، وتداخل النصوص التراثية في متونها؛ الشيء الذي فطن إليه أحمد بن الحسن حين قال: "إننا لنعتقد أنه يصعب على القارىء العربي أن يصدق أن هذين الرجلين - ابن الطلبة والشيخ سيدي - كانا يعيشان عصرا واحدا وظروفا زمانية ومكانية متطابقة أو تكاد"(48).

ومع هذا الاقرار بتفاوت مظاهر الإبداع في الشعر الموريتاني، فإن هذا الباحث لايتصور أن "لنهضة" الشعر الموريتاني مثيلا في تاريخ الشعر العربي!

إن السمة البارزة للقصيدة الكلاسيكية في موريتانيا هي أنها متنوعة تنوع التراث الشعري العربي من القرن الخامس الميلادي وحتى القرن التاسع عشر، وهوتنوع يكون داخل النص الواحد، مما يجعل الشعر الموريتاني - من الناحية الفنية - ظاهرة عادية في تاريخ الشعر العربي ؛ ذلك التاريخ الذي ظل يقبل التنوع بطريقة تجعله ملتقى لأصوات الماضي ؛ الشيء الذي يحيل النص الكلاسيكي العربي إلى رحلة داخل الزمن الشعري العربي، وهو ماينسجم مع طبيعة الثقافة العربية باعتبارها ثقافة "توليدية تكرارية" تتعايش فيها الأزمنة المختلفة (49) تعايشا يضمن بقاء معجزتها الكبرى:النص محفوظ إلى يوم الدين. ولانريد بهذا التقليل من قيمة الشعر الموريتاني الذي نرى ضرورة دراسته وتحقيق نصوصه، التي لاشك أنها طريفة؛ إذا نظرنا إليها باعتبارها افرازا لمعاناة فقهاء بداةاستطاعوا أن يهيموا بالنساء، ويقذعوا في الهجاء، ويتفاخروا بكثرة المحفوظ من شعر العربية، فكان أغلبهم فقهاء أو شيوخا يفتون في الفقه، ويتذاكرون في الاوراد، ويتخذون الشعر وسيلة لنظم معارفهم الدينية، أو يقرضونه تعبيرا عن مشاعرهم وانفعالاتهم؛ كل ذلك في مجتمع سلمته" صرامة" المرابطين إلى "توسيع" فقهاء المالكية، وكان احتكاك أهله بالعجم أكثر من احتكاكهم بالعرب، فجاءت ثقافته بصورة عامة، والشعر منها بصفة خاصة، إفرازا حيا لوضعية إنسان الزوايا في تلك الفترة: وضعيته "الكائنة" حين يحرص على ترويض الثقافة لخدمة مصالحه، ووضعيته "الممكنة" حين يستشرف المستقبل فيرفض القطيعة مع ماجد من مظاهر الثقافة في عصورها المتأخرة، محاولا بذلك أن يقاوم العزلة التي يفرضها عليه المكان والزمان بأن يظل هو والأرض التي يسكنها الصدى الذي يسمع كل جديد على أرض العروبة مهما كان ....

الهوامش

* هذا المكتوب ليس فصلا من رسالتنا "المعارضة في الشعر الموريتاني: مدخل لدراسة الاحتداء عند شعراء القرن 13 ه" مع أن بعض الاشكالات المشارة هنا وغيرها مشارة في الباب الاول.

1) من كلام للعلامة محمد سالم بن عدود يرى فيه أن مقولة " المليون شاعر" خيال فيه قدر من التحقق أو حقيقة فيها نصيب من الخيال.

2) يعتبر الشاعر سيدي عبد الله بن رازكة (ت 1143) والشيخ محمد اليدالي (ت 1166هـ)،والذيب الحسني وبوفمين المجلسي، وألما بن المصطفى شعراء الجيل الأول. والثلاثة الاخيرة ضائعة أشعارهم وأخبارهم، والأول طبع ديوانه بتحقيق محمد سعيد بن دهاه، والثاني تروى له بعض القصائد، انظر. أحمد ولد الحسن : الشعر الشنقيطي في القرن13هـ .....:132 ومابعدها امرقون].

3) نفسه::133.

4) د. محمد المختار بن اباه : الشعر والشعراء في موريتانيا::33_34 تونس 1987.

5) عبد الله حسن بن احميدة: نشأة الشعر العربي الفصيح في بلاد شنقيط...:...:144 [مرقون].

6) يظهر من قراءة رسالة ابن احميدة السابقة أنها تسبح في شاطىء غير الشاطىء الذي يسبح فيه ابن اباه وابن الامين، لكن التمعن يظهر أنهم يشربون من معين واحد، ويعتمدون فرضيات واحدة، ويتوصلون إلى نتايج واحدة.

7) يميز أحمد بن الحسن بين "التعرب اللغوي وبين" تعريب النخبة" قاصدا بالاول دخول "الحسانية" المجال الشنقيطي، وبالثاني اتخاذ قبائل الزوايا العربية ثقافة رسمية: الشعر الشنقيطي في القرن 109:13 ومابعدها.

8) يميز ابن احميدة بين أربع مراحل مرت بها الثقافة العربية في موريتانيا هي: :الاستيعاب" و"الكمون الايجابي" و"النهوض"،و"الجمود". وفي المرحلة الثانية من القرن 9هـ حتى منتصف 12هـ كان التعرب الشعبي.

نظر نشأة الشعر الفصيح ...:...:50 ومابعدها.

9) الشعر والشعراء في موريتانيا::10.

9) مكرر. فيه رسائل كثيرة ونصوص شعرية عديدة تكفر بني حسان أو تسفه نعالهم ،مما يعكس ارتباط الثقافة الموريتانية بالفئة التي أنتجتها.

10) يقول ابن خلدون واصفا صنهاجة بأنهم " الملثمون الموطنون بالقفر وراء الرمال الصحراوية بالجنوب، أبعدوا في المجالات منذ دهور قبل الفتح لايعلم أولها، فأصحروا عن الارياف، ووجدوا بها المراء، وهجروا التلول وجفوها، واعتاضوا منها بألبان الانعام ولحومها، انتباذا عن العمران، واستيناسا بالانفراد، وتوحشا بالعز عن الغلبة والقهر".العبر::62_370.

11)L. MASSIGNON : Un poète saharien : la quasida d'El-Yadali.inRevue du Monde musulman. V 12 VIII Juin 1909 p. 200) في موطن آخر يسميها: الجاهلية الجديدة: انظر:

Introduction à la Poésie Mauritanienne

وقد غير المصطلح في النص العربي دون تغيير مضمون الفقرة المصاحبة له فأصبح" القديم" دلالة على الشعر الجاهلي وحده.

12) مكرر. الشعر والشعراء في موريتانيا: 54 ومابعدها.

13) نفسه::57.

14) نفسه::57.

15) نفسه::58.

16) نفسه::58.

17) نفسه::59.

18) نفسه::59.

19) د.إبراهيم جلو: محاضرات في الشعر الموريتاني للسنة الجامعية 82 ـ83 (مرقونة).

20) أحمد بن عبد القادر:مدارس الشعر الموريتاني القديم::59 ـ 60 .
مجلة الفكر التونسية عدد 2 السنة 23 نوفمبر1977.

21) الرشيد بن صالح: الأدب العربي في موريتانيا: (الحلقه المفقوده) جريده الشعب عدد 301 ربيع1 وأول ربيع2 1399هـ ،ص::6.

22)الشعر الشنقيطي في القرن 13هـ...:...:589.

23) نفسه::52...

24) نفسه::590 ـ 591.

25) الشعر والشعراء في موريتانيا::44.

26) نفسه::56 ـ57.

27) مابين مزدوجتين:من كلام ابن اباه.

28) الشعر الشنقيطي في القرن 13هـ::265.

29) نفسه::403.

30) نفسه: *

31) يمكن الرجوع إلى الفصل الثاني من الباب الثاني من بحث" المعارضة في الشعر الموريتاني ..."

32) من الامثال الشعبية"إذا قالت العرب بيس فقل بيس لعل ذلك علم دريس..."

33) الشعر الشنقيطي في القرن 13هـ...:...:551.

34) الشعر والشعراء في موريتانيا ::71.

35) سيد أحمد بن الدي : الشعر العربي بموريتانيا فيماً قبل القرن العشرين .ضمن نشرة أصدرتها وزارة الثقافة بمناسبة المؤتمر العربي الافريقي بالجزائر سنة.....1969.

36) الشعر الشنقيطي في القرن 13هـ ::669 ـ 670.

37) المقصود عينيته التي مطلعها:(الكامل).

يامعشر البلغاء هل من لوذعى يهدي حجاه لمقصد لم يبدع.

38) الشعر الشنقيطي في القرن 13هـ ::668.

39) د.عباس الجراري:الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه::1979/181 مكتبة المعارف ـ الرباط.

40) الشعر الشنقيطي في القرن 13هـ::580.

41) نفسه.

42) الأدب المغربي من خلال قضاياه وظواهره::171.

43) د.محمد طه الحاجري: دراسات وصور من تاريخ الحياة الادبية في المغرب::439.ط1985/1 ـ النهضة ـ بيروت.

44) الأدب المغربي من خلال قضاياه وظواهره::174.

45) الشعر الشنقيطي في القرن 13هـ::652.

46) نفسه::669 ـ 670.

47) نفسه::656.

48) نفسه::495.

49) د.محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي::37 ومابعدها. طبعة دار الطليعة/ بيروت.

النظرية المعيارية:

الدكتور محمد ولد بوعليبه

تتميز هـذه البحـوث عن الألسنية البنيـوية: بكون التراكيب اللغوية قد اعتبرت الآن على أنهـا بنى فطـر عليها الإنسان،ونذكر هنا على سبيل المثال الكتاب الذي أشعل ماقد أعتبر أحيانا بالثورة الألسنيةألا وهو كتاب "البني التركيبية"(1) (الصادر سنة 1957المترجم الى الفرنسية سنة 1969) (2).

أمـاكتابه "جوانب من النظـرية التركيبيـة" الصـادر سنة1965 المترجم إلى اللغـة الفـرنسيـة تحـت عنوان Aspects de la théorie syntaxique 1971 فهـو يقـدم نظـرية شـومسكي في صـورتهـا المعيـارية "standard" مع انها قد اعتبرت في نهاية المطاف متجاوزة من طرف كتابات لاحقة.

ومـن المهم أن نسجل هنا أن هده الأفكـار تتعارض مع خطوات بعض الألسنيّن البنيـويين. فشومسكي - على عكـس البنيوين - لاينطلق من متن من العبارات التي أنتجت قبلا وتنهمـك البنيوية في تقطيعها إلى عنـاصر متفـاوتة في الطـول (محور أفقـي ، مـونيمات وفونيمات)، وتدرس توزيعاتها- فـالمشكلة بالنسبـة لشومسكي تكمن في إعداد تصنيف لعناصر منتجة سلفا، ولكن الذي يهمه هو معرفة مقدرة الإنسان على انتاج أي توليد "Générer" وفهم العبارات اللغوية (الجملة) بأعداد لامتناهية.

إن البحـث سوف يتمحور حول المقدرة على إنتاج وفهم بعض الجمل، ومـن هنا نكون مخطئين - نظريا على الأقـل - إذا نحن أخذنا على شـومسكي عدم مبالاته بالطابع الممثـل وذلـك عندما يستخدم الشواهد (هـذه الشـواهد هـي دائمـا الهـاجس لـدى اللغـويين عنـد جمعهـم للمتـون لغـايات وصفيـة).

وعلى العكس من هذا فإن شومسكى لايعطى قيمة للشواهد المضادة لتصوره.

إن شـومسكي لايفكر في اكتشاف بنية اللغـة عن طريق وصف دقيق لها. ولكنـه يفكر ببساطة في الكيفية التي يمكنه من خلالها التحقق من بعض الافتراضات حول نظـام عمل اللغة "fonctionnement" وحتى لوكان تحليل بعض الجمل وراء وضع هذه الافتراضات.

ويمكننا أن نسجل أن هذا التحليل، تحليل الافتراضات المقترحة، المتمثلة في البنى اللغوية التي تتشكل من عنـاصر او مجموعة عناصـر تكون وحدة هي المحـاور الافقية. "les syntagmes", .فمثلا في تركيـب العبارة التالية:

le petit garçon jeta la balle يمكن ملاحظة المحور الفعلي jeta la balle لوجود الفعل "jeta" ومكمله المحور الاسمي le petit garçon.

إن هـذه معلومات ومصطلحات مأخوذة من علم اللغة البنيوى ؛ حددهـا وو ضحها سويسر Saussure, وهو الذى أعطى مفهوم ومصطلح المحو ر syntagme إن الوظائف التركيب بالنسبة لشـومسكى يمكن أن تستخدم فى شرحه .

وإذا كـان التركيـب يستخـدم من أجل التـواصل بين البشـر فإن هذه الـوظيفة بالنسبـة للتركيـب عند شـومسكي ثانوية وليست ضرورية لشرحه. ويبقـى التركيب بالنسبة له نظـاما شكليا مستقلا . وينتج عن ذلك، عند شومسكي : "أن الفكرة القائلة : أن التركيب عند البشر ليس إلا نموذجا أكثر تعقيدا من بين نماذج أخرى فى عالم الحيوان ، تبدو واهية"(3).

أ - توليد جمل مقبولة :

إن أحدا عارفا بلغة متكلما كان أو مستمعا يمكنه أن يميز وعـن طريق حدس الألفاظ Enoncés الداخلة فى لغتـه أو الألفاظ التى تنتمى إلى لغـة أخرى. إن هذا الحكم بالقبـول للألفاظ ينطبق على كل الجمل التى يطلقهـا أو يستقبلهـا الفرد حتى ولـو كانت جديدة. وأن هذا الحكم لاينطبـق على المعنى (فى نظـرية شومسكى فى حالها الأول على الأقل) فالمتكلم قد يعترف بالتركيب الصحيح لجمل لاتحمل معنى من مثل: "الأفكار الخضراء غير الملونة تنام بغضب" ويكون الحكم حينئذ حكما نحـويا. فهل الإعراب مندرج تحت المعانى أم أن المعانى مندرجة تحت الإعراب !!! إن شومسكى يعتبر حتى 1957 أن هذه الجمل نحوية فهي إذن مقبـولة. وشـومسكى يميز بين "حدس الصـورة الألسنيـة" أي الحـدس النحـوي، وحدس المعنى فهـو يقول:

" وليـس بديهيا مـع ذلك أن حدس المعنى أقـل أهميـة فى الـدراسات الحـالية مـن حـدس الصـورة الألـسـينـيـة"(4).

وبعد سنة 1964 ستتغير آراؤه. فسوف يدخل - كما سنرى لاحقا- قواعد الأختيار المعجمية (التى تتحدد فى الأسـاس بتكوين لائحة من الأسماء يمكـن أن تكون مسندا إليه لفعل تام" مثلاأو لمصـدر هـذا الفعل الخ). ومن هنا ندرك أن جميع الجمل التى أعترف بها على أنها صحيحة نحويا يمكن ألاتكون مقبولة من طرف المتكلم والسامع ، وذلك لكونها أعتبرت غير مفهومة .

فـالنحو المعنى هنا ليس نحوا معياريا يرسـم أوامر يجب إلتزامها لكي توافـق الاستعمال السليم. إنه تمثيل

لنموذج قواعدي فقط (معنى ذلك أن أمرا صدر يجب تنفيذه لكي يحقق تركيبا) وهذه الأوامر تجعل المتكلم ينتج أو يولد جملا جديدة يعترف لها بانتمائها إلى اللغة .

إن عمل الألسني يقتضي بناء ميكانيزم أو آلية بطريقة واضحة؛ أو على الأصح برنامجا بالمعنى الذي يأخذه هذا اللفظ عندما يطبق على الكومبيوتر ، يكون قادرا على توليد كل الجمل النحوية وحدها .

ويمكننا ملاحظة القرابة التي تتأسس بين عمل الألسني وعمل المهندس، المهندس الذي يبحث على سبيل المثال عن برمجة مكنة للترجمة، وهنا نكرر أن النجاح المحتمل لهذا الألسني أو لهذا المهندس لايعني بالضرورة أنه أكتشف شكل الميكانيزمات الدماغية أو النفسية للمتكلم هذه الوسائل التي تجعل منه إنسانا جاهزا حقا للعمل .

إن مفهوم الأساس للنحو التوليدي ليس عديم الجدوى: فهو خلق محكوم بقواعد، خلق متميز عن الخلق الناجم عن مخالفة القواعد كخلق الكلام الذي بواسطته حسب، سوسير تتطور اللغة .

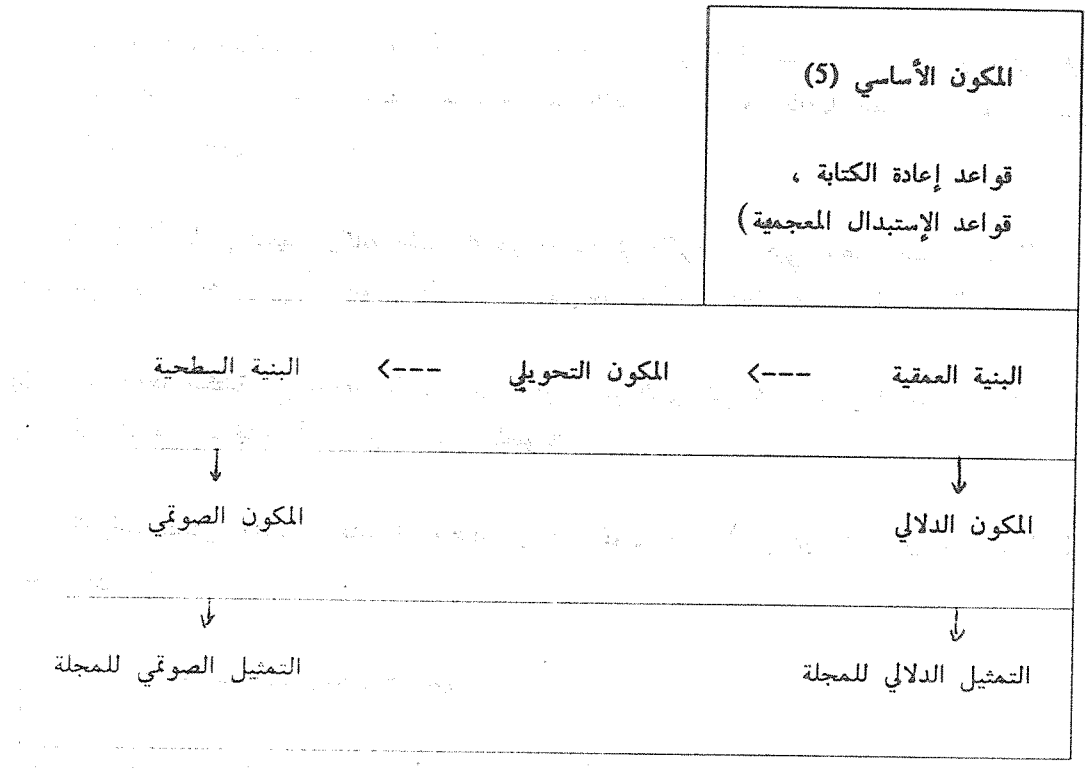
النظرية التوليدية لسنة 1965:

ماهي إذن الطرق أو القواعد التي يجب الإقتصار عليها بحذر. وكأن كل شيء يحدث بشكل عادي عن طريق الحدس، وكأن كل شيء قد هيء وعمل المتكلم بمقتضاه؟

إن شو مسكي يقترح بجلاء النظرية التوليدية لسنة 1965. إن مجموعة القواعد التي تشكل النحو تنقسم إلى مجموعات ثلاث (أنظر الجدول) تسمى "composantes" "مركبات" أو "مكونات" وهي المكونات التركيبية syntaxiques والصوتية phonologiques والدلالية sémantiques.

ولكل جمل: تنتج المكونة الصوتية نظاما من الأصوات متصل بنظام من المعاني كانت المكونة الدلالية قد أنتجته (ويمكن في هذه الحالة أن نتذكر نظرية العلامة الألسنية signe linguistique السوسيرية).

إن هذاالمخطط قدأقتبس من كتاب Aspects de la théoriesyntaxique



يمكن أن نلاحظ الأهمية الكبرى التي توليها النظرية لمفهوم البنية وبالتالي التركيب (ويمكن أن يعرف التركيب بصفة عامة على أنه نظام العلاقات التي يمكن ملاحظتها بين عناصر اللغة ، أو على أنها دراسة هذاالنظام).

إن الأصوات والدلالات ليست إلا ثوبين مختلفين لبنية قد أنتجت قبلا. ويمكن لنا تقريب هذه الفكرة من تلك القائلة بأن وظائف التركيب، وخاصة "الإيصال"communication لايمكن لها أن تدخل في الإعتبار في نظرية أساسية للتركيب .

إن التأويل الصوتي ينطبق على بنية مسماة البنية الطحية، وقد حصل على هذه البنية الطحية عن طريق المكون التحويلي من خلال البنية العميقةprofonde, وهذه الأخيرة انطبق عليها المكون الدلالي. إن المكون التركيبي ينقسم إلى مجموعتين من القواعد لازال شومسكي يسميها المكونات "composantes" المكون الأساسي composante de base, وهي تشمل القواعد"التي ستكون البنية العميقة، والمكون التحويلي وهو القواعد التي ستمكن من التجاوز من البنية العميقة إلى البنية السطحية.

إن هذه البنى هي حتما بنى مجردة لأنها لم تؤول سواء على مستوى الصوت أو على مستوى المعنى .

وإذا كانت هناك عبارات ملموسة قد أستعملت من أجل عرض هذا الجزء من نظرية شومسكي، فإنه علينا نحن القراء ألا نعتبر سوى بنيتها المجردة وليست الأصوات التى قد نطلقها عند قراءتنا لها ، وليس أيضا المعنى الذى يمكن أن نعطيها.

إن المكون الأساسي ليظهر وكأنه الجزء الأكثر أهمية في المكون التركيبي. وهو يحتوي أي المكون الأساسي على قواعد يمكن أن تتوزع إلى صنفين: قواعد إعادة الكتابة وقواعد الاستبدال المعجمية.

إن قواعد إعادة الكتابة هي قواعد شكلية وهي تطلق الرمز الذي يحل محل الرمز (وعلينا هنا أن نفكر في الخطوة نفسها المستخدمة في المنطق والجبر والمعلوماتية).

وهذه القواعد تشكل مقاطيع، وهذه قاعدة يمكن لها أن تكون مقطعا (ولو على الأقل في الصورة الأولى لنظرية شومسكي):

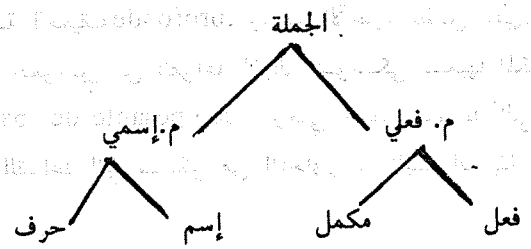
الجملة ـــ محور إسمي + محور فعلي

ويمكن أن تؤول بالطريقة التالية: من أجل إنتاج جملة يجب إنتاج محور إسمي ويتبع بمحور فعلي .

ويمكن أن تكون القواعد الأخرى كالتالى :
المحور الإسمى ـــ حرف +إسم
المحور الفعلي ـــ فعل + مكمل

وهذا يؤول كالتالى: من أجل إنتاج محور إسمي ، يجب إنتاج حرف متبوع بإسم. ومن أجل إنتاج محور فعلي يجب إنتاج فعل متبوع بمكمل .

وهذه السلسلة من التعليمات تقدم عادة على شكل شجرة تسمى المؤشر المحوري Indicateur syntagmatique.



ففي جمل من مثل : " Le garçon chante faut" الطفل يغنى خطأ او "La voiture roule vite" السيارة تجري بسرعة. يمكن أن تكون قد ولدت بمجموع قواعد إعادة الكتابة أعلاه.

ويمكن الإشارة هنا إلى أن علم اللغة البنيوي يستخدم نموذج الشجرة لوصف بنى الملفوظات Enoncés. وعند شومسكي تصبح هذه الملفوظات سلسلة متتابعة من التعليمات تمكن من إنتاجها. في الواقع ، إن قواعدا من هذا النوع داخل النظرية التوليديةلسنة 1965 ـ هذه القواعد التى ورد ذكرها قبل قليل ـ تنتج ماعرف بالنواة "noyau" نواة الجملة، بمعنى أن بنيتها المعبرة(من التعبير) على شكل صيغة فاعلمية "forme active" (وليست صيغة لقابلية) خبرية (وليست استفهامية وليست أمرية)، تأكيدية وليست نافية من مثل الجملة التالية:
"le garçon chante faux" فى هذه النظرية التوليدية، مقطع القواعد الذى ينتج "النواة" يكون مسبقا بقاعدة للشكل:

الجملة ـــ المكون +النواة.

ويمكن أن يؤول هذا المخطط ب: من أجل انتاج بنية جملة تكون مكونا أو مجموعة مكونات للجملة والنواة. إن مكونات الجملة توفر بيانات مهمة للتحولات اللاحقة للبنية العميقة باتجاهها نحو البنية السطحية .
فمثلا عندما تعطى التعليمات التالية :

مكون ـــ إستفهامية+ منفية.

فإن النوى المنتجة من طرف المؤشر المحورى. "indicateur syntagmatique" السابق ستأخذ على مستوى السطحية بنية مشابهة لبنى الجمل التالية:

les voitures ne roulent-ellepas vite ?

Le garçon ne chante-t-ilpas faux ?

إن قواعد الاستبدال المعجمية هي إحدى مكونات المكون الأساسي وهي تتدخل في نهاية مطاف قواعد إعادة الكتابات السابقة .

ودورها إدخال بعض القيود على الكيفية التى تستبدل بها الرموز symboles الواقعة فى الطرف الذي

المراجع

1) سنذكر مؤلفات شومسكي في الإحالات بتواريخ صدورها بالانجليزية لكن الصفحات التي نحيل إليها هي صفحات الترجمة الفرنسية المطابقة لها.

2) Les structures syntaxiques. Seuil 1969

3) CHOMSKY (N) Les structures syntaxiques P.106

4) Id; Ibid : P .103

5) يتكون المكون التركيبي من المكون الاساسي والمكون التحويلي.

6) CHOMSKY (N) Aspects de la théorie syntaxique P.13

7) Id; Ibid : P .12

مسالك القوافل ودورها في التواصل الثقافي بين طرفي الصحراء خلال القرن 19 (قراءة في رحلة الولاتي.) (*).

محمد المختار ولد السعد
قسم التاريخ

"...إن كل رحلة مكتوبة تعكس ثقافة وهدف واهتمام كاتبها، كما تعكس تطلعاته ونظراته(...) ومشاهداته وماهو قادر عليه من تركيب وتحليل وأخذ وعطاء في المجالات الحضارية والعلمية والثقافية زيادة على وعيه بظروف الزمان والمكان...".
عبد القادر زمامه:" الرحلة المغربية صلة علم وحضارة"مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس عدد8 / 1986 ص: 9 .

شكلت مسالك القوافل عبر الصحراء جسور تلاقح حضاري عميق الأثر بين الشعوب الأفريقية شمال الصحراء وجنوبها، ونسجت بين هذين الجزأين عرى اقتصادية واجتماعية وثقافية وثيقة على مر الزمن.

وترسخت تلك الجسور الضاربة الجذور في القدم بفعل المشاركة الفعلية لسكان الصحراء الغربية في التجارة عبر الصحراء منذ الألف الأولى قبل الميلاد (1) لتعرف ، ابتداء من القرن7 الميلادي، نقلة نوعية بفضل دخول الإسلام إلى المنطقة وما أعطاه من دفع ايديولوجي واقتصادي لاختراق الصحراء وشق السبل عبرها.

فقد نشطت تيارات التبادل الحضاري عبر الصحراء بشكل لم يسبق له مثيل في تلك الفترة الممتدة من القرن 8 إلى القرن 16 الميلاديين،وتعددت المحاور التجارية وعرفت فترات ازدهار وانحطاط تبعا للظروف الطبيعية والاقتصادية والسياسية والأمنية في المنطقة. ولم يكن دور القوافل السالكة لتلك المحاور مقصورا على نقل الثروات المادية بل حملت معها الرسالة المحمدية والثقافة العربية الإسلامية والتجارب الحضارية لشعوب ضفتي الصحراء في عملية أخذ وعطاء متجددة في الزمان والمكان.

ومن نافلة القول التعرض في هذه العجالة لبنية ودور المحاور الرئيسية الثلاثة الرابطة بين البلدان المغربية ومنطقة السودان الغربي في الفترتين الوسيطة والحديثة مادام اهتمامنا الآني ينصب على مسالك القوافل خلال القرن 19 في المناطق المتاخمة للصحراء بشمال غربي القارة، وبالذات على الدور الذي لعبته في تعزيز التواصل بين مايعرف اليوم ببلدان المغرب العربي شمال الصحراء وجنوبها - دون

(*) - قدم هذا البحث مساهمة في الملتقى الدولي حول مسالك القوافل عبر الصحراء المنظم من قبر مركز الدراسات التاريخية بالجزائر مابين 12 - 14 من نوفمبر 1991.

اليوم ببلدان المغرب العربي شمال الصحراء وجنوبها ـ دون سواها ـ في العقد الأخير من القرن 19 (2) في وقت فقدت فيه تلك السبل حيويتها الإقتصادية وجاذبيتها بالنسبة لسكان طرفي الصحراء بفعل عوامل داخلية وخارجية لاسبيل للخوض فيهاهنا.

وعليه فنحاول التعرف على المسالك التي ترتادها القوافل عبر الصحراء في نهاية القرن الماضي ومقاصد سالكيها والدور الثقافي الذي اضطلعوا به من خلال قراءة سريعة في رحلة الولاتي التي صدرت عام1990 بتخريج الأستاذ محمد حجي عن دار الغرب الإسلامي ببيروت ومعهد الدراسات الإفريقية بالرباط.

أولا : الرجل ورحلته :

نكتفي من تعريفنا بالرجل ورحلته بما يفي بالغرض المنشود، وهو مايستدعى منا التركيز على الجانب المعرفي في حياة الرجل ومكانته الأجتماعية في محيطه الضيق قبل انطلاقه في رحلته الطويلة إلى الديار المقدسة.

1) المؤلف : هو محمد يحي بن محمد المختار بن الطالب عبد الله (الملقب ابو) بن احمد حاج الداودي ((3) نسبا، المالكي مذهبا، الأشعري اعتقادا، التجاني طريقة.
ولد بمدينةولاته (4) الصحراوية الواقعة في أقصى الشمال الشرقي الموريتاني عام 1259هـ//1843م وتوفي بها سنة 1330هـ//1912م.
وقد ارتبط اسمه بتلك المدينة لشهرتها التاريخية شمال الصحراء وجنوبها كمحطة من محطات القوافل عبر الصحراء ومنارة علم ومعرفة قبل ان يبدأ مسار انحطاطها في القرن 15م ويصيبها الوهن ويهجرها العديد من سكانها مع نهاية القرن 18 (5).

ويتجلى بوضوح مدى التدهورالاقتصادي والأمني الذى أصاب المدينة فى الفترة المدروسة من خلال مقارنة سريعة بين ملاحظات ابن بطوطة فى منتصف القرن 14م وما يقوله عنها الولاتي فى النصف الثانى من القرن 19.

فقد تحدث ابن بطوطة (6) عن هذه المدينة بوصفها مركز إشعاع ثقافي في المنطقة وبوابة أساسية في العلاقات مع بلاد السودان بالنسبة للمسلك المرتكز شمالا على سجلماسة وجنوبا على ولاته مرورا بتغازة.

ونّوه بحضور الجاليتين المغربية والمصرية في هذه المدينة وغيرها من كبريات المدن الخاضعة لمملكة مالى ، وهيمنة مسوفة ـ أساس ساكني ولاته وقتها ـ على التجارة الصحراوية سواء من حيث التحكم في إنتاج الملح وتسويقه أو خفارة القوافل ودلالتها("التكشيف") وتهيئة ظروف الإقامة لأصحابها في ولاته.

وواضح من رواية ابن بطوطة أن تنوع الحضور البشري بالمدينة كان مرتبطا بازدهار الحركة التجارية بها وحسن ضيافة أهلها" وشمول الأمن في بلادهم، فلا يخاف المسافر ولا المقيم سارقا ولا غاصبا"(7).

ولم تكن صلة أهل ولاته بالتخوم الشمالية للصحراء مقصورة على القوافل التجارية بل كان لأهلها ركبهم السنوي إلى الحج. فقد قال ابن بطوطة (8) بهذا الشأن ، منوها بكرم أهل ولاته ، مانصه: "وأردت أن أسافر مع حجاج إيوالاتن ، ثم ظهر لي أن أتوجه لمشاهدة حضرة ملكهم، وكانت إقامتي بإيوالاتن نحو خمسين يوما، وأكرمني أهلها وأضافوني".

واختتم الرحالة المغربي انطباعاته عن ولاته قائلا:" وبلدة إيوالاتن شديدة الحر، وفيها يسير نخيلات يزرعون في ظلالها البطيخ، وماؤهم من أحساء بها. ولحم الضأن كثيربها، وثياب أهلها حسان مصرية. وأكثر السكان بها من مسوفة ولنسائها الجمال الفائق وهن أعظم شأنا من الرجال (...) ، وأما نساؤهم فلا يحتشمن عن الرجال ولايحتجبن مع مواظبتهن على الصلوات.."(9).

غير أن ذلك الوضع سيتغير بتغير الأوضاع السياسية والبشرية في المنطقة وماانجر عنه من تحول في مسالك القوافل عبر الصحراء وتزحزحها نحوالشرق . فقد لاحظ ابن خلدون (10) ـ مثلا ـ في أخريات أيامه أن الطريق الغربي الممتد" من ناحية السوس إلى والاتن قد أهمل لماصارت الأعراب من البادية السوسية يغيرون على سابلتها ويعترضون رفاقها، فتركوا تلك ونهجوا الطريق إلى بلد السودان من أعلى تمنطيت (اقليم توات)".

وقد صاحب هذا التزحزح لمسالك التجارة نحو الشرق تألق تنبكتو على حساب ولاته الذي وجد التعبير عنه، على الصعيد الثقافي ، في هجرة العلماء من الثانية إلى الأولى ضمن عملية نزوح واسعة النطاق ـ على مايبدو ـ من المدن الشنقطية الواقعة على المحور الغربي للتجارة عبر الصحراء. وفي ذلك يقول السعدي (ص :20 ـ 21) "كان التسوق قبل في بلد بيرُ(ولاته) وسكن فيه الأخيار من العلماء والصالحين وذوي الأموال من كل قبيلة ومن كل بلاد: من أهل مصر ووجل وفزان وغدامس وتوات ودرعة وتغلاله وفاس وسوس وبيط إلى غير ذلك. ثم انتقل الجميع إلى تنبكت قليلا قليلا حتى أستكملوا فيه وزيادة مع جميع قبائل صنهاجة بأجناسها، فكانت عمارة تنبكت خراب بيرُ ...".

ويرى محمد بن مولود بن داداه (11) أن النهضة الحفصية، ابتداء من ابي العباس((1370 ـ 1390) قد أحظت قطاع تنبكتو، بينما أدى انحطاط المغرب المريني ووصول الهجرة المعقلية إلى الصحراء الغربية إلى اضطراب الطرق التجارية الغربية، فنجم عن ذلك انحطاط" الكصور" الصحراوية التي كانت حياتها مرتبطة بشكل وثيق بالتبادل التجاري: خراب تنيكي في نهاية القرن16 وإنشاء تكبه ، هجرة جزء من

سكان شنجيط وتأسيسهم تجكجة في1070هـ//1660م ، هجر جزئي لوادان في القرن 18 وولاته حيث تم إنشاء النعمة سنة 1808... كما كان لانهيار الممالك السودانية الكبرى (التكرور،غانه، مالى، الصونغاي) دوره على هذا الصعيد.

وقد بلغت مدينة ولاته - على مايبدو - قمة تدهورها في عهد الولاتي (12) الذي يصف تردي أوضاعها الإقتصادية والإجتماعية والأمنية، وصفا لايحتاج إلى تعليق، قائلا: "فتبين بهذا لكل من له أدنى معرفة بأهل ولاته أنهم بمعزل بعيد عن هذه الأوصاف التي اتفق الفقهاء على اشتراطها فى الجماعة التى تقيم الجمعة لأنهم غير قادرين على الدفع عن أنفسهم وأموالهم ولاعلى نصب الأسواق ولا على إقامة أبهة الإسلام ،فهم من قديم الزمان لابد لهم من بدوي ذي قوة يلجأون إليه ويحتمون بحماه وهم الآن جعلهم الله فى حماية احمد محمود بن لمحيميد(1852 - 1884) ولذلك يكونون في أقصى الخوف إذا رحل عنهم وخلى بينهم وبين أهل تكانت تكسر ديارهم ويؤخذ مافيها وهم ينظرون، ويجردون من ثيابهم وتسبى أرقاؤهم ولايد فعون عن هذا بمال ولاجاه ولاقوة، وإذا حاولوا الدفع بقوتهم فروا جميعا وقتلوا ثم أعطوا أكثر مما كان مطلوبا منهم(...) فهذا هو حال أهل ولاتة الذى يعرفه الخاص والعام والحاضر والبادى بالعيان والخبر المتواتر...".

لقد عاش صاحبنا يتيما في كنف والدته بتلك الواحة الصحراوية العتيقة وبها تلقى تعليمه في ظل الوضع المأساوي الآنف الذكر.

وظهرت عليه مبكرا ملامح الذكاء والنبوغ أثناء اشتراكه مع بعض زملائه في دراسة مختصر الشيخ خليل ((13). فتخلى عن الدراسة"النظامية" واعتاض عنها بالتجول بين علماء المدينة والاستماع إلى دروسهم المعمقة ونقاشاتهم مع نظرائهم. واستقطبه بشكل خاص الفقيه سيدى احمد بن محمد بوكفه الذي يصفه الولاتي" بأنه أعلم أهل ولاته في زمنه وأعدلهم"(14), فتتلمذ عليه وأولاه الشيخ عناية خاصة.

واضطر الولاتي أثناء فترة تعلمه إلى العمل لإعالة والدته وأخيه الوحيد ، فاختار مهنة نسخ الكتب لتلاؤمهما مع مهمته التحصيلية. وقد عززت ذكاء الرجل وجده ومثابرته ذاكرة قوية ، فؤثر عنه قوله "إنه ماقرأ شيئا يريد حفظه إلا حفظه وماحفظ شيئا ونسيه قط"(15).

وهذه الظاهرة التي ستسعف صاحبنا أثناء رحلته ، تعتبر سمة مميزة لدى العلماء الشناقطة في القرون الماضية. ولعل حياة البداوة الظاعنة الطاغيةعلى نمط عيش هذا المجتمع أنذاك، ومحدودية انتشار الكتب وندرة الورق، قد عززت اعتماد الشناقطة الكبير على الذاكرة (16) والشيوع الزائد لظاهرة النظم لديهم، والتباهى بسرعة الحفظ (17).

ومـاإن بلغ الولاتي العشرين من العمـر حتى ولج باب التأليف في النحو والبيـان قبل أن يهتم ، ابتداء من الخامسة والعشرين من عمره ، بالتأليف في ميادين الأصول والحديث والفقه وغيرها من علوم عصره حتى قيل (18) إن مؤلفاته بلغت110 مؤلف.ولاهتمامه بالفقه وكثرة تآليفه فيه لقب " بالفقيه الذي أصبح فيما بعد علما لـه" (19) في منطقـة الحوض ، واحتل الصدارة فيه في مجال الإفتـاء، ونصبه أهل لمحيميد ((20) قاضيا لهم.

ويقـول محقق ديوانه أنه كان قوي الشخصية جريئا" على النهي عن المنكـرات والتصدي لاصحابها (...) سريع الانفعال وذا مهارة فائقة في الجدل والحوار..."(21).

وكان لمزاج الرجل أثره على علاقاته مع علماء بلدته وعلى سلوكه المعـرفي أثناء رحلته. فقد دخل محمد يحـي في نزاع حاد مـع علماء ولاته عنـد مـا نقض حكما لقاضيها أحمـد بن عبـد المـالك الداودي حتى ضاقوا به ذرعا وشكوه إلى أصحاب الشوكة في المنطقة.

وبلغ الصراع أوجه بين الطرفين عند ما أصدر الولاتي فتوى ببطلان صلاة الجمعـة في ولاته بحجة " فقد اربعـة مـن شروط وجوب صحتها عند مـالك وأصحابه وهي: المصر والسـوق والسلطـان والجماعة التي تتقرى بهم قرية أي تستغنى بهم وتأمن بدفعهم عنها..." (22).وآل به الأمر إلى مقاطعة الصلاة فى مسجد ولاته بحجة احتكار إحدى المجموعات القبلية لإمامته حتى أصبحت وراثية.

ويبـدو أن تدهـور علاقـات الرجل بسراة الفقهـاء المتنفـذين فى بلدته وتحـديهم لـه ، وتردى الأوضـاع الإقتصـادية والسياسية والأمنية فى العقد الاخير مـن القرن19 (23) بمنطقة الحوض عموما وبالمـدينة التي ارتبـط إسمه بها خصوصا، كانت مـن بين العوامل الموضوعيـة التي جعلتـه يقرر- رغم 2تواضـع حالتـه المادية - تأدية فريضة الحج والخروج من ذلك الجو الخانق في رحلة أطال فيها النجعة إلى الديار المقدسة.

2) الرحلـة: لم يخـرج الولاتي على التقليد المـألوف في الرحلات الحجازية لـدى علماء المسلمين عموما وأسلافـه الشنـاقطة على وجه الخصوص مـن حيـث العناية بوصف المسالـك والظـروف المـادية والبشرية لتنقلهـم مـن مكان إلى مكان وما استرعـى انتباههم من ممارسات اجتماعيـة والإهتمـام بالمراكز العلمية والـدينية والتعـرف على العلماء ومشايخ التربيـة الـروحية في المناطق المـزارة والاستفـادة منهم وممارسة التدريس والتأليف والإفتاء وقرض الشعر وعقد المناظرات...

وكان الولاتي من بين الحجاج الشناقطة القلائل الذين دونوا أحداث رحلاتهم الحجازية وتركوا لنا آثار تاريخية ثمينة(24).

انطلق الرجل من ولاته في 7 رجب 14/1311 يناير1894 لأداء فريضة الحج وعاد إليها بعد رحلة حافلة بالأخذ والعطاء دامت ست سنوات وخمسة أشهر، دُون أحداثها المختلفة(ماعدا شهرين أمضاهما في طريق الإياب بين أروان وولاته) بإسلوب سردي ووفق تسلسل اكرونولوجي دقيق منذ خروجه من ولاته في رفقة من أولاد بله (25) في 14 يناير 1894 إلى دخوله مدينة أروان في 6 من شوال 1317/ 8 يناير 1900 عائدا إلى مسقط رأسه.

وقد تناول في هذه الرحلة المعروفة بأسمه طرق سيره برا وبحرا ومحطات توقفه والمسافات الفاصلة بينها زمنيا ومدد إقامته في كل محطة وأسماء وطبيعة المجموعات والأفراد الذين التقى بهم وماكان له معهم من شأن ونوعية الضيافة التي حظي بها في حله وترحاله، وماقام به من نشاط علمي وديني أثناء توقفه في المراكز المزارة. وقد طغى هذا العنصر الأخير على الرحلة التي هي في الواقع تأليف موسوعي، ينم عن سعة ثقافة الرجل العربيةالإسلامية، نالت فيه العقائد وعلم الكلام والفقه والتصوف الحظ الأوفر. ويكفي للتأكد من ذلك أن نعرف بأن رواية أحداث الرحلة نفسها لاتمثل سوى 14 % من النص المطبوع (45 صفحة) الذي حذفت منه أربعة نصوص عبارة عن مؤلفات صغيرة مستقلة بذاتها، في حين استحوذت الفتاوي والأنظام والمقطوعات الشعرية التي كتبت أثناء الرحلة على 86% منه(338 صفحة).

ومع ذلك فإن الرحلة تقدم معلومات تاريخية واقتصادية واجتماعية وثقافية ودينية هامة عن المناطق والحواضر العربية المزارة في المغرب والمشرق. فهي تلقى بعض الضوء على واقع اثنتين من أهم محطات القوافل الصحراوية التقليدية في نهاية القرن19 (تشيت - شنقيط) وأحياء البدو الظاعنين في الصحراء وانتمآتهم القبلية، والحركة العلمية والعمرانية في منطقة السوس الأقصى وأصحاب النفوذ فيها من أمثال أسرة أهل بيروك التكنية في اكليميم ، وآل الشيخ احمد بن موسى السملالي بتازرولت ، وانطباعاته عن بلاط السلطان المغربي عبد العزيز(1894 - 1905) وكبار رجال المخزن أنذاك ، وزعماء الطريقة التجانية في كل من الرباط ومراكش والصويره.

وتناول المؤلف زاوية سيد ابراهيم الرياحي التجانية بتونس والحركة العلمية وكبار العلماء والمفتين في هذا البلد من أمثال الشيخ سالم أبوحاجب ومفتي باش حسين وعلال النيفر ، والحاج الحسن الازغلي وسيدي محمد الهادي بن سيدي زروق، وسيد محمد السنوسي بن عثمان، والشيخ سيدي محمد الطيب النيفر... وماكان له معهم من صلات علمية وما اتحفوه به من كتب وأموال. كما استعرض الولاتي النشاط العلمي والثقافي المتميز بالقاهرة والاسكندرية وازدهار حركة الطباعة والنشر وقتها بذلك البلد وماكان له من صلة بالأوساط العلمية في مصر وما اتحفوه به من كتب.

أما في الحجاز، الذي هو الهدف من الرحلة ، فقد استحوذت على اهتمام الرجل مناسك الحج والعمرة وزيارة الروضة الشريفة والبقيع وأُحد وغيرها من مزارات المدينة.

وقد وظف الولاتي في هذه المواقف كلها ذاكرته القوية فتتبع في أقواله وأفعاله ماجاء في القرآن والسنة

وإجماع السلف الصالح مماجعل الأستاذ محمد حجي (26) يقول بأن هذا القسم من الرحلة حري بأن يطبع على حدة كدليل للحج السني"(27).
لكن مهمة صاحبنا لم تكن - على مايبدو من رحلته - مقصورة على تأدية فريضة الحج فقط ، وإنما كانت لديه مهام أخرى.
وإذا كانت تلك المهام تبدو لنا في الأساس مهام ثقافية ، فإنه يتعين علينا استنطاق النص لابراز مضامينه التاريخية الكاشفة عن بعض مظاهر التواصل الثقافي عبر الصحراء في نهاية القرن الماضي.

ثانيا : المضمون التاريخي للرحلة ومنزلة البعد الثقافي فيها :

إن أول مايسترعى انتباه قارئ رحلة الولاتي هو الغياب شبه التام للمعطيات الاقتصادية والانطباعات الاجتماعية والسياسية عن المناطق المزارة خلافا لرحلات الفترة الوسيطة بل وحتى لرحلات بعض معاصريه من الشناقطة من أمثال ابن اطوير الجنة ومحمد فال بن بابه (28).
فقد أقام الولاتي - مثلا- فترات طويلة نسبيا بكبريات "الموانئ " الصحراوية جنوبا وشمالا (تشيت - شنقيط - اكليميم - ايليغ - الصويره) ولم يورد أية ملاحظة عن مصادرها الاقتصادية أو حركتها التجارية الداخلية والخارجية في وقت كانت تسترعى فيه الانتباه لابفعل حركتها الداخلية فحسب وإنما كذلك بفعل ازدياد اهتمام المؤسسات التجارية الاوربية ، المتمركزة على السواحل، بالمنطقة عموما، وبمنطقة السوس خصوصا، وانعكاسات ذلك عليها اقتصاديا وسياسيا.

أونستغرب مثل هذا الموقف من رجل لم يألف التنقل والأسفار ولم تستهوه التجارة ومرابيحها(29) وعاش جل حياته بين الكتب يطالع ويستنسخ أو يؤلف ويفتي ويقضي؟ إنه لمن المنطقي أن يتجاهل الولاتي الحركة الاقتصادية وآلياتها التي تحكمها في تلك المدن مادامت لاتدخل في دائرة اهتماماته الماضية أو الآنية . فقد كانت مشاغل الرجل وهمومه معرفية في الاساس . وهذا ماسيتضح من استعراضنا للمعطيات الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للرحلة.

1 - المسالك والمسافات :

سلك الولاتي في ذهابه من مسقط رأسه إلى الصويره مسلكا مألوفا لدى القوافل منذ الفترة الوسيطة، وهو الطريق الأوسط من المحور الغربي المعروف "بالطريق اللمتوني" الذي هيمن على المبادلات عبر الصحراء في القرنين11و12 الميلادين بفعل عوامل أهمها تفاعلات الثورة المرابطية ليتراجع لصالح المحور الاوسط الرابط بين النيجر وتلمسان عبر توات فيما بين ق13و16م، قبل أن يبدأ مسار انتعاشه (المحور الغربي) مع بداية القرن 17 ويظل صلة الوصل الأساسية عبر الصحراء بالنسبة لبلاد شنقيط حتى بداية القرن العشرين.

رسم توضيحي لرحلة الولاتي في جانبه الصحراوي

فقد انتقل من ولاته إلى آغريجيت ومنها إلى تشيت فآغريجيت وشنقيط التي توجه منها إلى وادنون عبر" الفيافي والمفاوز الخالية من العمران" (30) حتى وصل إلى اكليميم ، ومن هذه الاخيرة توجه إلى" الغرب" (31) فمر بقرية تكانت، فايفران ، فمجاط، فايليغ، عاصمة تازروالت ، التي أصبحت "منذ حوالي 1850 المكان الرئيسي للمبادلات التجارية بين المنتجات الصحراوية ، ومنتجات السوس وتلك القادمة من أوروبا عبر ميناء الصويره"(32). وقد ارتحل من ايليغ إلى الصويره لينهي الجزء الصحراوي من رحلته الذي استغرق سنة وعشرة أشهر بسبب المرض وطول الإقامة في بعض المراكز القروية المزارة ((33) و"لكثرة المقام في البوادى" (34). وهنا تكمن الصعوبة في تحديد المسافات الفاصلة بين تلك المحطات مادام النص لايسعفنا في معظم الأحيان بالتمييز بين فترات السير وفترات المقام. ومع ذلك تمكنا بصعوبة من تحديد المسافات بين معظم المحطات انطلاقا من النص نفسه.

فقد أستغرق السفر بين ولاته وآغريجيت 10 أيام، وبين شنقيط واكليميم28 يوما، ومن اكليميم إلى ايفران يوما ونصف اليوم، وبين ايفران وايليغ4 أيام ، ومن ايليغ إلى الصويره27 يوما.

وينبغي التنبيه إلى أن المسافة مابين ولاته واكليميم قد قطعت على الجمال، في حين كان التنقل من اكليميم إلى ايليغ بالبغال، ومن هذه الاخيرة إلى الصويره على الحمير على مايبدو(35).

وابتداء من الصويره ينتهي الجزء الصحراوي من رحلة الذهاب ، لتبدأ رحلة البحر ذات المسالك والمراكب المختلفة التي لم تثر الفضول العلمي لدى الصحراوي رغم عدم ألفته بها. وامتدت هذه الرحلة عبر مراسي وموانئ الصويره ، وآسفي، والدار البيضاء،والرباط، وطنجة، فالجزائر، وتونس، وبور سعيد، والسويس وجدة. وقد دامت هذه الرحلة حوالي15 يوما من السفر، حيث قضى 8 أيام بين اصويره والرباط منها أربع وعشرون ساعة فقط في السفر، ويوما بين الرباط وطنجة، وليلتين ويوما بينها والجزائر، ونفس المدة بين الجزائر وتونس . ولم يحدد الرحالة مدة الرحلة بين تونس وبور سعيد، في حين قضى ليلة بين هذا الأخير والسويس، وأربع ليال بين السويس وجدة حيث ستبدأ"رحلة " برية قصيرة إلى مكة والمدينة فينبع تستغرق ستة أشهر.

وتبدأ رحلة العودة بحرا من ينبع إلى جدة بواسطة قارب شراعي ("فلكا ذا أقلاع")، ليأتي دور الباخرة بين جدة والسويس. ومن السويس سيتوجه بالقطار (" بابور البر") إلى الاسكندرية ثم إلى القاهرة حيث اندهش الولاتي ـ هذه المرة ـ لسرعة القطار حين قال :"... فسار بنا ثلاث ساعات ونصف ساعة قطع فيها مسافة سبع مراحل للإبل، وهي المسافة التي بين إيسكندرية ومصر (القاهرة)" (36).

وعاد الولاتي أدراجه إلى الاسكندرية التي سافر منها إلى ملطة ، فتونس ، ومرسيليا، وطنجة، فالدار

البيضاء حيث ستنتهي رحلة العودة البحرية، وقد استغرق السفر بين الاسكندرية وملطة أربعة أيام. وبينها وتونس يومين لبطئ سير القارب، وليلتين بين تونس ومرسيليا، و5 ليال بينها وبين طنجة. ويوما وليلة بين طنجة والدار البيضاء.

وكان السفر على البغال من الدارالبيضاء إلى الرباط، فمراكش، واصويره، وتازروالت واكليمم. وبعد مقام عام وشهرين في اكليمم، توجه الولاتي وأسرته على الإبل عبر الطريق الشرقي من المحور الغربي إلى تيندوف التي استغرق السفر اليها10 أيام وأقام بها عاما وشهرا.

ومن تيندوف توجه إلى ولاته عبر أروان وتنبكتو دون إعطاء معلومات تمكن من تحديد المسافة التي قطعها بين كل منها.

وبذلك أنهى الولاتي رحلة شاقة ومكلفة لولا سمّو مقاصدهاومالمسه أثناءها من مشاعر أخوية وروح تضامن وتآزر اجتماعيين.

2 ـ المعطيات الاقتصادية والاجتماعية :

يمكن اعتبار هذا العنصر من أقل العناصر حظا في الرحلة ولاسيما مايتعلق بالمعطيات الاقتصادية، سواء تعلق الأمر بالإعداد المادي للرحلة نفسها أو بالمعلومات عن الحياة الإقتصادية في المناطق المزارة.

فلم يحدثنا الكاتب بصفة ملموسة عن ما أعد من زاد لهذا السفر الطويل، واكتفى بالقول، أثناء وجوده الثاني في آغريجيت، بأنه انشغل عن اتمام قصيدته في مكفرات الذنوب "لاجل مهمات السفر"(37). ويقول محقق ديوانه (38) أنه قرر تأدية فريضة الحج بوقت قصير بعد عودته من وفادة (39) إلى احمد بن الحاج عمر الفوتي الذي أهداه" سلسلة ذهبية تزن 100 مثقال وكما من الملابس النفيسة والبضائع". كما اصطحب الولاتي معه أمتين في رحلة الذهاب الصحراوية لانستبعد أن يكون قد استعان بثمنهما في السوس على أعباء ماتبقى من الطريق وكلفها المادية المتعددة. وإذاكنا لانجزم بذلك، فإن تصريحه(40) بتركهما عند الحاج الحسين في إيفران وعدم مرور الولاتي به في طريق العودة ـ حيث توجه من الصويره إلى إيليغ فاكليمم مباشرة ـ يحمل على الاعتقاد بذلك.

وسواء كان قد تزود للسفر أم لا، فإن اعتماده كان ـ على مايبدو ـ على إحسان وكرم ضيافه مروّزيه في مختلف محطات الرحلة تقريبا. ولذا حرص على رد الجميل لهم، فرأيناه في كل مرة ينوه بهم وينفن في وصف أوجه إكبارهم له وإحسانهم إليه، بل وحتى في تحديد الوجبات المقدمه له ـ ولاسيما في المنطقة الصحراوية ـ من لبن ولحم، وكسكس وعصيد، وقمح وشعير، وأرز، ودهن، وتوابل . وفواكه

وشاي. ومن شأن التفصيل في هذا الجانب غير المألوف لدى الرحالة الشناقطة أن يساعد المؤرخ والباحث الاجتماع في دراسة نمط عيش سكان المنطقة أنذاك وعاداتهم الغذائية.

كماتناول الولاتي تكاليف النقل البري والبحري وقتها بين بعض المحطات، وأنواع العملات الموجودة في السوس وتيندوف وأزواد في نهاية القرن الماضي. فقد كانت كلفة نقله وابنه محمد الحسن بين طنجة وجدة25 ريالا حسنية، في حين كلفهما النقل بين مراكش والصويره عشرة اريالات، ونقل عشرة أحمال بين تازروالت واكليميم 20 ريالا.

أما تنوع العملات فقد تناوله في أحد أجوبته عن الأسئلة التي وجهها إليه أحمد يكن بن محمد المختار بن الأعمش الجكني في تيندوف، حيث أفرد فتوى مطولة حذفت - رغم أهميتها التاريخية- من النص المطبوع قال في بدايتها أنها تدور حول "الحكم الشرعي فيما جرى به العمل في المشرق والمغرب من التفاضل بين السكك في بيع الفضة بعضها ببعض تبعا للقانون الرومي الذي اصطلح عليه أجناس النصارى وأجروه في {بلاد} المسلمين..."(41). ولاتؤكد هذه الشهادة التغلغل البضاعي الاوربي في المناطق المذكورة فحسب بل الهيمنة النقدية الاوربية فيها كذلك.

وقد حدد في هذه الفتوى أنواع العملات الأجنبية والمحلية في كل من السوس وتيندوف، بينما أوضح بأن أزواد لاتوجد به سوى السكة الفرنسية، وجند معارفه وذاكرته القوية لدعم رأيه القائل بأن "التفاضل بين السكك(...) في المبادلات وفي قضاء الدين خرق لإجماع المسلمين ومخالفة للكتاب والسنة وتقليد لقانون النصارى..."(42). وأعطى بعض المعلومات عن قيم التبادل بين هذه العملات عند ماقال: "...فبان لك أيها الناظر أنما جرى به عمل الناس اليوم من إبدال الريال من سكة فرانصيص بريالين سوى ربع من سكة زابيل{؟} هو ربا الفضل المحرم إجماعا..."(43).

أما معلوماته عن الجانب الاجتماعي فأشد شحاحة ، وما تجدر الإشارة إليه فيها هو التوزع المجالي للقبائل الصحراوية في المنطقة التي شملتها الرحلة. فقد ذكر- على سبيل المثال - تمركز أولادبله في آغريجيت ونواحيها، وتركبة سكان تشيت الأساسية(الشرفاء، أولاد هند بن مسلم)، وكثرة الأحياء البدوية بين آغريجيت وشنقيط، وانتشار قبائل الركيبات مابينها ووادنون ودرايتهم بمسالك تلك المنطقة، وهيمنة تكنه على منطقة وادنون بزعامة آل بيروك ، ووجود تجكانت بتندوف.

ومما يسترعى الانتباه أن الولاتي لم يشعر بأية غربة اجتماعية أو ثقافية أثناء رحلته الطويلة في مختلف المناطق العربية المزارة ولاسيما في المناطق الحافة للصحراء التي قام في العديد منها مددا طويلة نسبيا وشارك أهلها منازلهم وأرزاقهم ووسائل اتصالهم وهمومهم المعرفية ومشاغلهم الفكرية.

3 ـ المعطيات الثقافية فى الرحلة:

لقد شغل الجانب الثقافي الحيز الأكبر في رحلة الولاتي الحجازية حتى كاد يستحوذ عليها نظرا لنزعته المعرفية ومنزلته العلمية وسعة يده في الكتب وكثرة الإستشكالات التي وجهت إليه . وإذا كان المقام لايتسع للتفصيل في نشاطه الثقافي أثناء الرحلة، فإننا سنحاول إبراز أهم معالمه مركزين على ماقام به في منطقة المغرب أكثر من غيرها.

أ ـ الإفتاء: شغلت الفتاوي حيزا كبيرا من رحلة الولاتي نظرا لكثرة الأسئلة التي وجهت إليه أثناءها والتي أجاب عنها باستفاضة تنم عن سعة معارفه وطول نفسه في الكتابة بحيث كان العديد من تلك الإجابات قابلا لأن يكون كتابا مستقلا.

فقد أصدر الولاتي خلال الرحلة واحدا وثلاثين فتوى في مجالات متعددة كالفقه، والتصوف، وعلم الكلام، والأصول، واللغة والتفسير، وقد تصدر الفقه تلك القائمة باستحواذه على 13 فتوى، يليه التصوف (8 فتاوي)، فعلم الكلام (4 فتاوي)، وأصول الفقه واللغة والتفسير(فتوايان في كل منها). أما من حيث التوزيع الجغرافي فإن منطقة المغرب قد نالت الحظ الأوفر منها (24 فتوى) في حين أصدر فتواين فى مصر وأربعة في الحجاز.

فقد أفتى علماء تونس ببطلان إثبات رؤية الهلال بالتيلغراف، وبشأن حكم القيام عند تلاوة الورد، في حين تناولت فتاويه لأهل تيندوف حكم التفاضل بين سكك الفضة في المبادلات وقضاء الدين، وزواج العبد بأربع نسوة، وصدقة من أحاط الدين بماله، وتعريف علم الكلام وعلوم الفلسفة.

وتناولت فتاويه الـ 17 في المغرب الأقصى قضايا مثل صلاة الجمعة في مسجدي اكليميم القديم والجديد التي سبق وأن شغلت باله في مدينة ولاته، والتفسير، واللغة، وعلم الكلام والتصوف. وعلى هذا الصعيد الأخير طغت نزعة الولاتي الفقهية السنية على انتمائه الطرقي، فحمل بشدة على بعض الممارسات الصوفية التي يراها منافية للسنة(الذبح على قبور الصالحين والاستغاثة بهم، حقيقة اللوح المحفوظ وجواز رؤيته والأخذ منه عند بعض المتصوفة، الإكباب على جمع المال ودعوى الاطلاع على الغيب ولبس الخرق، والرقص والتغني في حضرات بعض المتصوفة..)(44). وهنا نجد قاسما مشتركا بينه وبين رحالة شنقيطي آخر هو الطالب احمد بن اطوير الجنة الذى استنجد به أهل بنغازى ضد بعض مبتدعتهم فتصدى لهم وكتب كتابه "**فيض المنان في الرد على مبتدعة هذا الزمان**"(45) الذى هاجم فيه الفرق المبتدعة التي اتخذت دينها لهوا ورقصا وادعت رؤية النبي صلى الله عليه وسلم وحضوره معها أثناء حفلات الذكر.

وقد أطلع الوداني السلطان مولاي عبد الرحمن على هذا الكتاب أثناء مروره بالمغرب في طريق العودة فوظفه في محاربة الزوايا البدعية - ولاسيما زاوية الشرادي بأحواز مراكش - وأمر بتدريسه يوميا بجامع القرويين رغم معارضة بعض متصوفة فاس له ولصاحبه وتربصهم به الدوائر.

ويجسد الرجلان نزعةسنية صارمة كانت سائدة على مستوى العلماء الشناقطة في القرنين 18و19, بمن فيهم المتصوفة، لأن التمذهب الطرقي لديهم نشأ في أحضان الفقه وكان دخول دائرة التصوف يتطلب معرفة مسبقة بالأحكام الشرعية(46).

ومن هنا كان انتشار الطرق الصوفية في الصحراء الشنقيطية على يد صفوة من العلماء وفروا لها المشروعية الدينية والاجتماعية. وهذا مايفسر في نظرنا تحامل فقيهنا التجاني الطريقة على ادعاء بعض المتصوفة رؤية اللوح المحفوظ والأخذ منه، والرقص والتغني في حضراتهم وغير ذلك من الممارسات التي ابتدعها مدعي التصوف الجاهلين بأحكام الشرع.

ولم يقتصر عطاء الولاتي على إصدار الفتاوي، بل مارس التدريس أثناء الرحلة في أكثر من مكان.

ب - التدريس: حرص صاحبنا على أن يفيد من معارفه الواسعة، فمارس التدريس في خمس من محطات توقفه هي" آغريجيت"و"مجاط"و "الرباط"و"المدينة المنورة" و" مراكش".

فقد أخذ عنه في آغريجيت مضيفه الفقيه مولاي محمد المهدي بن مولاي ابراهيم علم مصطلح الحديث وورقات إمام الحرمين في أصول الفقه وشرح الولاتي عليها.

أما في مجاط باقليم السوس ، فقد وجد الولاتي المدعو سيدى أعلى بن عبد الله "يدرس علم البيان والمعاني لبعض طلبته وهو لايجيدهما" فأصلح له الولاتي ما اختل عليه، ولم يجد المجاطي حرجا في ذلك، بل أقبل إليه - على حد تعبير الولاتي - "بدرسه وصار يتعلم هو وطلبته منا علم المعاني، فتعلموا علينا منه ما أمكنهم تعلمه في تلك المدة{16 ليلة}"(47).

وتعكس هذه الحادثة تباين المستوى الثقافي للرجلين - بل ومنطقتيهما أنذاك - الذي سبق للسلطان مولاي عبد الرحمن أن عبر عنه بمرارة أثناء حديثه مع ابن اطوير الجنة في مطلع الأربعينات من القرن 19 (48).

وفي الرباط، درس الولاتي على مدى خمسة أشهر علم البيان والأصول والفقه لفقيهين من إخوانه في

الطريقة التجانية هما سيدى عبد الله التادلاوي وسيدى محمد آب الأمين، فأخذا عنه في الفقه كتابه المسمى" منبع الحق والتقوى" واستنسخاه وكتبا أخرى للمؤلف، وفي علم البيان "تلخيص المقريزي"، وفي الأصول "جمع الجوامع" للسبكي.

وبعد فقيه مجاط وتلامذته وفقيهي الطريقة التجانية بالرباط، يأتي دور طلاب المدينة المنورة الذين أخذوا عن الفقيه الشنقيطي على مدى أربعة أشهر موطأ الإمام مالك و"عقود الجمان" للسيوطي وورقات إمام الحرمين.

ودرّس الولاتي في الإياب بمراكش شمائل الترمذي وشفاء عياض لعبد العزيز بن محمد بن عبد الرحمن (ابن عم السلطان) والفقيه احمد محمود بن سيدى صالح ، و" جماعة من أفاضل التجانيين" (49). ولم يشغل الإفتاء والتدريس الحاج الولاتي عن المناظرات العلمية - المولع بها أصلا - التي شكلت محورا من محاور نشاطه الثقافي خلال الرحلة.

ج - المناظرات العلمية: كانت أهم المناظرات التي أجراها الولاتي مع نظرائه في المشرق والمغرب مناظرته مع الفقيه محمد بن العربي الأدوزي (1833 - 1912) في إيليغ (50). فقد ورد على الولاتي أثناء إقامته بإيليغ عند سيدى محمد بن سيدى الحسين أو هاشم السملالي، سيدى محمد بن العربي الأدوزي وسأله عن مسائل أربعا تنم عن فضول صاحبها المعرفي منها :

- هل لمن قلده العوام أن يجريهم على مشهور مذهبه أو أن يرخص لهم بماينا سب حالهم لأنهم لامذهب لهم؟
- هل تسمية محمد يحي مركبة تركيب مزج من علمين، ومامدي اطراد ذلك؟
- هل لمن أجاز شراب الخمر وجه شرعي؟

وقدأجاب الولاتي عن هذه الأسئلة بوضوح واقتضاب غير مألوفين لديه، وحدد في جوابه عن السؤال الأول نظرته للمفتين في عصره ومراتب العلماء فقال بأن "أهل الإفتاء في عصرنا هذا كلهم عوام في عرف الشرع لاحظ لهم من النظر في الأدلة الشرعية، فلا ترى فيهم مجتهدا في المذهب ولا في الترجيح، وإنما قصارى[هم]أحدهم أن يكون حافظا لفروع المذهب أو جلها بالقوة فقط، أو يحفظ بعضها بالفعل وبعضها بالقوة، عالما بمطلقها ومقيدها وعامها وخاصها ومجملها ومبينها، وله ملكة يقتدر بها على تطبيق الكليات على جزئياتها ، فينزل الفرع الكلي على صورة الواقعة الجزئية الخارجة بعد سبر أوصافها وتمييز الطردي منها الذي لايثمر في الحكم من المعتبر وهو الذي يثمر في الحكم وجودا وعدما. فهذه المرتبة هي مرتبة العامي في اصطلاح العلماء، وهي أدنى مراتب العلماء، وصاحبها محجر عليه لايجوز له الإفتاء ولا القضاء الا بمشهور المذهب أو مابه العمل، ولايجوز له الإفتاء بالضعيف اتفاقا..."(51).

وما إن تلقى الأدوزي ردود الولاتي حتى استفسره من جديد عن :

- الأشيـاء التي عـرف النبي صلى اللـه عليـه وسلم بهـاأنه نبي ـ: أبعلم ؟ أو بحـس ؟ أوبوجدان؟
- كيف علم العاقل أنه عاقل؟ أبعقل آخر عرف عقله ؟ أم بغيره؟

ورغـم اقتنـاع الولاتي ، منذ البداية، بأن أسئلـة زميله السوسي أسئلـة "تثبـت" في ظاهرها و"تعنت" في باطنهـا وأن " ألسنة أهل العلم وأقلامهم مصونة عن السؤال عما لاطائل تحتـه "، فقد رد عليها الواحد تلو الآخر بهدوء ودونما مماحكة أو مواربة . غير أن ذلك لم يمنع الأدوزي من المضي في فضوله العلمي ويعطي دفعا جديدا للمناظرة ، فينهال" بصخرة العصر..." على مناظره ويعترض على جوابيه عن السؤالين الاخيرين أحد عشر اعتراضا.

ويأتي دور الـولاتي ذي المـزاج الحاد والنفـس الطـويل في الحوار والمنـاظرة،فيكتـب ردا طويلا على تلك الأعتراضات تحدد مقدمته التالية نبرته ومنهجه:

" فلما وصل هذان الجوابان إلى محمد بن العربي الأدوزي اعترض عليهمـا أحد عشر اعتراضا كلها باطل لا أصـل لـه ، وإنما هي تخبط ورمي في عمـاية وضـرب في حديد بارد وتكلم فيمـا لاعلم لـه بمـدلولاته، فـأجبت عـن اعتراضـاته كلها تتبعتها كلمـة كلمـة بالنقض والإبطال بالأدلـة الشـرعية النقليـة التفصيلية والأدلة الكلية الإجمالية والقواعد الشرعية القطعية لا بالأدلة العقلية ولا بالأدلـة العادية ولا بالكشوفات ولا بالمرائي والخوارق ولابالإلهامات"(52).

وإذا كـانت نبرة هذه المناظرة قد حدت في النهـاية، فإن الوضع سيكون مغـايرا بالنسبة لنقاشات الولاتي مـع العلمـاء الآخرين الـذين التقـى بهـم في باقي مـراكز الإشعـاع الثقـافي بالمغـرب وتونس ومصـر.

د ـ الاتصال بالمراكز العلمية ورجال الفكـر واقتناء الكتب: لقد وظف الولاتي إلى حد كبير رحلتـه في الاتصـال بمراكز الاشعاع الثقافي بالمنـاطق المزارة والتعرف على صفوة علمـائها ومحاورتهم وتبادل الاشعار والمؤلفات والتقاريظ معهم وتلقي الهدايا الجزيلة كتبا ومالا.

فقد زار المراكز العلمية والتقـى ب 28 مـن العلماء حددهم بأسمائهم في كل من القـاهرة والأسكندرية واستفاد منهم وأفادهم وزودوه بثلاثين من أمهات الكتب في شتى المعارف العـربية الإسلامية ، فضلا عن ما اقتناه عن طريق الشراء.

ولقي صاحبنا عناية خاصة من لدن علماء وقضاة وفقهاء تونس الذين التقى بمايربو على الثلاثين منهم واتحفوه بوافر الكتب النفيسة ومدوه ماليا.

وصرح بلقاء 9 من فقهاء وقضاة المغرب الأقصى في ذهابه وإيابه وماكان له معهم من مذاكرات علمية وتبادل للشعر ولاسيما سيدى عبد الله التادلاوي الذي قرض معه الشعر، وأبو العباس الإيليغي الذي مدح صاحبنا بقصيدة،والفقيه مولاي احمد البلغيثي قاضي الصويره الذي تذاكر معه وأهداه كتابين أحدهما من تأليفه.

ولاشك أن الحظوة الكبيرة التي نالها لدى السلطان عبد العزيز ووزيره الفقيه احمد بن موسى وقواده المختلفين وما ناله من جم عطائهم جميعا قدمكنه من اقتناء مزيد من الكتب حتى اصطحب معه إلى الصحراء ثلاثة أحمال من الكتب وسبعة من البضائع المختلفة التي اقتناها من الصويره. غير أن اكثر صلات الرجل في المغرب كانت مع زوايا الطريقة التجانية.

ه - التواصل الطرقي: تعتبر الطرق الصوفية عاملا حيويا من عوامل التواصل الثقافي بوجه عام، وفي منطقة شمال غربي افريقيا بوجه خاص.

وتعتبر رحلة الولاتي وماتخللها من حرارة اللقاء مع الزوايا التجانية في المغرب وما هيجت تلك اللقآت من عواطف شعرية، مظهرا آخر من مظاهر التواصل الثقافي بين طرفي الصحراء.

فقد كانت الزوايا التجانية في الرباط وتونس ومراكش والصويره الوجهة التلقائية للولاتي وهو يحل بتلك المدن، ومركز إقامته الطبيعي حيث وجد في استقباله إخوانا فرحوا بمقدمه وتنازعوا ضيافته وتباروا في إكرامه وأقبلوا على الإستفادة من معارفه وإفادته ضمن عملية أخذ وعطاء أثمرت روحيا وثقافيا. فتحاور الطرفان وتقارضا الشعر مديحا ومدحا حيث حفز الحوار مع التادلي - مثلا - الولاتي على نظم ثلاث مديحيات في الرباط وهو مايزال في طريقه إلى المدينة المنورة ، وحملته حرارة الإستقبال الذي لقيه في زاوية سيدى ابراهيم الرياحي بتونس على نظم قطعة شعرية يمدح فيها تلك الزاوية وشيخه احمد التجاني.

وبهذا التواصل الروحي ساهمت رحلة الولاتي في توطيد الصلات الثقافية بين ضفتي الصحراء. ولم تكن تلك النشاطات الثقافية التي مارسها الرجل طوال رحلته لتشغله عن التأليف ونظم الشعر مادامت بعض أحداثها تدعوه إلى ذلك.

و - التاليف: مارس الولاتي التأليف نظما ونثرا خلال رحلته. فإذا تركنا جانبا فتاويه ومديحياته الكثيرة.

نجده قد ألف أحد عشر تأليفا كاد النظم والنثر يتوزعانها بالتساوي. فقد نظم نظمه المعروف ب:"نخبة الاصطفا في طهارة المصطفى" ، وأنساب النبي صلى الله عليه وسلم وأنساب شرفاء تشيت، ومكفرات الذنوب، وآداب زيارة الروضة الشريفة وأهل البقيع وأهل أحد، ونظم الأجرومية.

أما على الصعيد النثري، فقد شرح أرجوزته في أسماء النبي، ومنظومتي "نخبة الاصطفا.." و" مكفرات الذنوب" وتأليفا في الأذكار، وشرح نظم الأجرومية.

وقد شكلت هذه التآليف، نثرية كانت أو نظمية، رافدا من روافد التواصل الثقافي حيث بثها صاحبنا في الأوساط المزارة إهداء أومذاكرة أواستنساخا أو غيرها من سبل النشر أنذاك.

* * *

ونلاحظ مما تقدم أن عطاء صاحبنا الثقافي كان عطاء كبيرا ومتعدد الأوجه، وأنه رد بعض الجميل إلى أصحابه في وقت كانوا بحاجة إليه. فإذا كان الشناقطة مدينين فيما مضى لإخوانهم في الطرف الآخر من الصحراء ثقافيا في مجال المقررات الدراسية والأسانيد العلمية والصوفية، فقد أصبح لهم، منذ نهاية القرن16،" اكتفاؤهم الذاتي" على الصعيد المعرفي، فنبغوا في المعارف العربية- الإسلامية وأصبحوا يسعفون من حين لآخر المشرق والمغرب العربيين ببعض معارفهم ولاسيما أثناء رحلاتهم إلى الحج التي كانت فرص التواصل الثقافي الأساسية حينئذ.

وإذا تركنا جانبا ما اضطلع به احمد بابه بن محمد اقيت التينبكتي(ت 1627) من دور علمي بالمغرب الأقصى في ملتقى القرنين 16و17 , وماقام به بعض حجاج القرن 18 (53), فإن وجوها علمية شنقيطية من حجاج القرن 19 م قد كان لها عطاء معرفي كبير في مختلف المناطق العربية التي حلت بها. وقد أعطت بوجه خاص دفعا مهما للتواصل الثقافي بين طرفي الصحراء في وقت تعطلت فيه - أوكادت - المبادلات التجارية بين المنطقتين.

ونكتفي هنا بالإيماء إلى الدور الذي اضطلع به - على هذا الصعيد - علماء بارزون من أمثال ابن طوير الجنة(ت 1848),والشيخ ماى العينين (ت 1910), ومحمد محمود بن التلامبد (54), واحمد بن الأمين الشنقيطي (ت 1913)... ومحمد يحي الولاتي نفسه الذي رافقناه خلال هذا العرض في رحلته المعطاء.

غير أنه من حق القارئ أن يتساءل بعد هذه الرحلة الطويلة مع الولاتي عن ما استفاده منها، خاصة وأن مستويات القراءة متعددة وهموم أصحابها متباينة. فالقارئ التاريخي سيخرج بفكرة أساسه مفادها أن استمرار التواصل الثقافي عبر الصحراء وازدهاره غير مرتبطين بالضرورة بمستوى التبادل المادي. فقد

عرف التواصل الثقافي في القرنيين الماضيين ، ولاسيما في القرن 19 وبداية القرن العشرين ، نموا كبيرا - كما وكيفا - لم يعرفه في الفترات السابقة للتقلص الكبير في حجم ونوعية التبادل المادي عبر الصحراء.

ويشكل الشعور العفوي بالترابط الروحي والثقافي لدى سكان المنطقة في الوقت الحاضر واستمرار وتنوع شبكات التواصل على هذين الصعيدين - رغم تردي مستوى التبادل الاقتصادي فيما بينهم - مصداقا لفرضيتنا.

غير أنه لاينبغي إصدار حكم قيمي كهذا انطلاقا من قراءة سريعة لأثر واحد من الآثار التاريخية التي تغص بها المنطقة من قبل متطفل على الموضوع. فإصدار حكم نهائي بهذا الشأن يتطلب دراسة متأنية ومتعددة الأبعاد تتضافر فيها جهود ذوي الإختصاص على حافتي الصحراء وتنطلق من قراءة وإعادة قراءة مختلف المصادر الأولية للموضوع بروح علمية تنأى بأصحابها عن شطط التأويلات الإيديولوجية المغرضة والإسقاطات التاريخية المتسرعة؛ وعسانا أن نجد إلى ذلك سبيلا...

الهوامش :

1 ـ نيقولا زيادة : "سكان الصحراء الكبرى والسودان الغربي من ابن حوقل إلى ابن بطوطة "الفكر العربي" : العدد51 , السنة التاسعة ،يونيو1988 ,ص: 50.

2 ـ كان بودنا أن نتناول الموضوع من خلال رحلتي الطالب أحمد بن اطويلة الجه الودادي التي جرت مابين 1829 ـ 1834 ومحمد يحي الولاتي الذي قام برحلته مابين 1893 ـ 1900 حتى يكون التناول أعم. غير أن إشعارنا المتأخر بالملتقى وتزامنه مع فترة التهيئة لبدء السنة الجامعية تحديده، وعجزنا ـ رغم مابذلنا من جهود ـ عن الحصول، في الوقت المناسب، على نسخة من رحلة الوداني قد حالت دون ذلك.

3 ـ نسبة إلى أولاد داود بن اغروك بن اودي بن حسان، الذين هم إحدى المجموعات الحسانية التي وفدت إلى الأراضي الموريتانية الحالية في القرن 14 وانتهى بها المطاف إلى الاستقرار في منطقة الحوض في ملتقى القرنين 16و17 الميلاديين.

4 ـ ولاته : تأسست سنة 1224م على انقاض غانه كمحطة تجارية متقدمة في التجارة مع بلاد السودان على الطريق الغربي من المحور الاوسط المار بتغازة فتوات. وذاع صيتها التجاري(فالثقافي) في تلك الفترة إذ نجد أول ذكر لها من خلال النشاط التجاري لأبناء المقري الذين استقر اثنان منهم بها(عبد الواحد وعلي) في حين تمركز ابوبكر ومحمد بتلمسان وعبد الرحمن بسجلماسة(نفح الطيب...ج205/5 ـ206). وزارها ابن بطوطة أثناء رحلته وأقام بها قرابة خمسين يوما ووصف أهلها ومناحي الحياة فيها. غير أن طريق ولاته سرعان ماتدهور لصالح تينبكتو كما يشهد لذلك السعدي في كتابه " تاريخ السودان" ولاسيما ص:: 20 ـ 21.

5 ـ الساس بن ابو : جمع وتحقيق الإنتاج الشعري للعلامة محمد يحي الولاتي ـ م.ع.أ/ نواكشوط 86/ ص:: 11.

6 ـ ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الأسفار ـ طبعة دار الكتاب اللبناني ، د.ت/ ص:: 411.

7 ـ نفس المصدر ص: 450.

8 ـ نفس المصدر ص:: 442.

9 ـ نفس المصدر ص:: 442 ـ 443.

10 ـ عبد الرحمن بن خلدون: كتاب العبر ... دار الكتاب اللبناني 1967, ج6 ص: 118.

11 - Mohammed El-Chennafi : "Sur les traces : d'Awdagust : Les Tagdawest et leur ancienne cite" in Tegdaoust I, Arts etMetiers Graphiques, Paris 1970 PP 106-107

12 ـ الولاتي : فتوى بشأن بطلان صلاة الجمعة في مسجد ولاته(مخطوط).

13 ـ الساس... مرجع سبق ذكره ص: 12.

14 ـ " " " " ص: 13.

15 ـ نفس المرجع ونفس الصفحة.

16 ـ كانوا يتمثلون بقول القائل:

علمي معي أينمايممت أحمله ... في باطن الصدر لا في جوف صندوق

إن كنت في البيت كان العلم فيه معي ... أوكنت في السوق كان العلم في السوق

17 ـ يقول محمد عبد الله بن احمذيه (ت 1391 هـ): "ثلاثة لايعجز الرجل عنها، الطهارة المائية، وحفظ النص من قراءة واحدة، وقول الحق في محله". الديوان ص: 12.

18 ـ يستفاد ذلك من بيتي ابنه محمد الحسن المنقوشين على ضريحه:

هذا ضريح من به علم الشريعة انتشر

الف في حياتـــه مالة سفر وعشـــر

19 ـ السامي: مرجع سبق ذكره، ص: 13.

20 ـ أهل المحيميد: بيت الرئاسة في مشظوف الحوض، وكان جدهم المحيميد بن المختار وابنه المختار قد حاولا جمع كلمة مشظوف وتخليصها من التبعية لايدوعيش في النصف الأول من القرن 19. وقد تمكن محمد محمود بن المختار بن المحيميد من التخلص من هيمنة ايدوعيش والدخول في صراعات مع أولاد امبارك عند ماانتقل مجال مشظوف الجغرافي من تكانت إلى الحوض. وبزوال سلطة أولاد أمبارك من الحوض، سيطر عليه مشظوف سياسيا وعسكريا ولاسيما في الفترة مابين 1852 ـ 1884 قبل أن يصيبهم ما أصاب خصومهم السابقين من انقسامات وصراعات سياسية.

21 ـ السامي: م ـ س، 14.

22 ـ الولاتي: فتوى بشأن بطلان صلاة الجمعة في مسجد ولاته (مخطوط).

23 ـ يستفاد من "حوليات ولاته" وفتوى محمد يحي السالفة الذكر والرواية الشفهية المحلية بأن الفترة كانت فترة جفاف ماحق أودى بحياة الكثير من سكان المدينة وهجرة البعض الآخر واندلاع حروب قبلية وفوضى سياسية وأمنية وماينجز عن ذلك كله من سلب ونهب.

24 ـ ألف الشناقطة الرحلات إلى الحج قديما ونالت بعض حواضرهم الصحراوية شهرتها الحديثة كمثابة ومركز تجمع سنوي لقوافل الحجيج حيث يذكر سيدي عبد الله بن الحاج ابراهيم في 1205هـ//1797م أن ركب الحج كان ينطلق سنويا من شنقيط" فيتعلق به كل من أراد الحج من سائر الآفاق وقد تحج الدار منهم كلها حتى لايبقى فيها صغير ولاكبير من شدة اعتنائهم بالحج ويحجون من قدروا عليه" ثم يضيف قائلا: " وكان الركب يمشي من شنقيط إلى مكة كل عام ويحج معهم من أراد الحج من سائر الآفاق حتى أن أهل هذه البلاد أعني من الساقية الحمراء إلى السودان إلى أروان يعرفون عند أهل المشرق إلى الآن بالشناقطة" (صحيحة النقل...). ومع ذلك فإننا لانجد تدوينا لتلك الرحلات قبل القرن 19 بل إن قلة من العلماء الذين حجوا في هذا القرن هم الذين دونوا رحلاتهم بدء برحلة الطالب أحمد بن اطوير الجنة والتجاني بن بابه في النصف الأول من ذلك القرن، مرورا برحلة الشيخ ماء العينين (58 ـ 1859) والبشير بن امباركي (88 ـ 1889) ومحمد فال بن بابه (88 ـ 1889) وانتهاء بالولاتي.

25 ـ إحدى القبائل الحسانية القاطنة بمنطقة الحوض الشرقي، المنحدرة من بُله بن امحمد بن داود بن امحمد بن عثمان بن مغفر بن أودي بن حسان.

26 ـ الرحلة الحجازية: م ـ س ص: 11.

27 ـ قام البشير بن امباركي بالشئ نفسه في رحلته الحجازية التي قام بها سنة 1888ـ 1889م، وحققت بالمدرسة العليا للأساتذة في نواكشوط سنة 1982.

28 ـ لقد كانت ملاحظات الرجلين أدق وأشمل من ملاحظات صاحبنا. فابن اطوير الجنة قد وصف ـ فيما وصف ـ أحوال بلاده الإقتصادية (الفلات، الاتاوات...) والسياسية لملك المغرب، وحاول أن يعلل له أسباب الركود العلمي في المغرب آنذاك، ووصف المظاهر العمرانية لبعض المدن المزارة (تيوت ـ

الصويره...)، ومظاهر الاحتفالات الدينية بالمغرب، والخصوصية اللغوية لدى المجموعات الشلحية في منطقة السوس.

أما ابن بابه فقد أسترعت أنتباهه وسائل النقل الجديدة (الباخرة- القطار) وضرورة استخدامها رغم تحكم " النصارى فيها"، والظاهرة الاستعمارية في السينغال والجزائر ومصر، وتردي الأوضاع العامة في مصر وفي الحجاز خاصة

29 ـ السائح : م.س. ص: 24.

30 ـ الولاتي: الرحلة ص:87.

31 ـ يقصد المؤلف هنا المغرب الأقصى لأن تسمية "الغرب" هي التسمية التي كانت شائعة أكثر من غيرها لدى الشناقطة. ثم إنه يعبر ضمنيا عن انتهاء بلاده بخروجه من وادنون وساكنيه الذين يعتبرهم جزءا من وطنه الضيق(" اتراب البيظان") ذي الخصائص اللغوية والسمات الحضارية المتميزة.

32 -Paul Pascon : La Maison d'Iligh et l'histoire sociale.de Tazerwalt - SMER, Rabat 1983, p69

33 ـ أقام على سبيل المثال 8 أشهر بتشيت ، وشهرين في شنقيط، وثلاثة أشهر في اكليميم، وشهرين في ايليغ.

34 ـ الولاتي: الرحلة الحجازية ، م.س. ص: 77.

35 ـ كان المؤلف يحدد بالإسم وسيلة تنقله، أما في هذه المرة فقد عمم عند ما قال:"... أكري لنا دواب لقوم من حاحا"، وهذا ما يوحي بأنها دون مستوى سابقتها خاصة بالنظر إلى طول مدة السفر بين إيليغ والصويره.

36 ـ الرحلة الحجازية : ص: 269.

37 ـ الرحلة ص:77

38 ـ السائح: م.س، ص:25.

39 ـ سافر محمد يحي ضمن وفد من الوجهاء بعثه أهل ولاته إلى هذا الأمير لفك حصار كان قد فرضه على بيع الزرع لهم بسبب موالاتهم لكنته الذين كان في حرب معهم، وسبب ذلك الحصار أضرارا لأهل ولاته الذين كانوا يعانون من جفاف ماحق.

40 ـ الرحلة ، ص:103.

41 ـ43)ـ الولاتي : فتوى حول التفاضل بين سكك الفضة...(مخطوط).

44 ـ راجع الرحلة من ص:325 ـ 352.

45 ـ ابن اطوير الجنة : الرحلة (مخطوط).

46 ـ يتجلى ذلك من خلال استنكار بعض العلماء الشناقطة في النصف الثاني من القرن الماضي لتقديم بعض الناس التورد على التعلم كما في قول محمد بن حنبل الحسني (ت:1302هـ//1885):

يا خائضين بحور العلم مسألة ... عنها أجيبوا بأفهام زكـــيات
عن اشتغال شباب العصر جلـهم ... عن العلوم بأوراد سنـــيات
أهذه منّة في الدين نشكرهـا ... أم هي في ديننا إحدى المصيبات؟

(الديوان : ص..90)

47 ـ الولاتي: الرحلة ص: 103.

48 ـ ابن اطوير الجنة: "رحلة المنى والمنة" صفحة 10 من مخطوطة المعهد الموريتاني للبحث العلمي رقم: 2722.

49 ـ الولاتي: الرحلة ص: 352.

50 ـ عالم سوسي من أسرة عالمة له مؤلفات عدة، منها "صخرة العصر على بعض أهل العصر" الذي رد به على محمد يحي الولاتي ـ أنظر الرحلة ص: 104. الهامش 3.

51 ـ الولاتي: الرحلة ص: 105 ـ 106.

52 ـ الرحلة ص: 114.

53 ـ من امثال الحاج الحسن بن آغبدي الزيدي (ت 1123هـ//1711م) الذي استدرك أربعين مسألة على الخرشي في شرحه لمختصر خليل، ومحمد المجيدري بن حبيب الله (ت 1204هـ//1788م) الذي كان مرتضى الزبيدي وأحمد بن إدريس الفاسي وحمدون بن الحاج ممن أخذوا عنه، ومحمد عبد الله بن الفاضل (ت 1209هـ//1794م) الذي تولى القضاء" بالقاهرة عدة سنوات"، وسيدي عبد الله بن الحاج ابراهيم (ت 1233هـ//1818م) الذي " اخذ عن البناني وأخذ البناني عنه"...على حد قول الخليل النحوي (المنارة والرباط ...ص: 274).

54 - لازم ابن التلاميد ((1816-1904) اجدود بن اكتوشنى العلوي وتخرج عليه، و أخذ عن ابن الأعمش الجكني في تيندوف أثناء رحيله إلى المشرق بعض علوم الحديث.

و قد لعب ابن التلاميد دورا كبيرا في التواصل الثقافي بين المشرق والمغرب الإسلاميين في ملتقى القرنين التاسع عشر والعشرين و ذاع صيته كثيرا ولاسيما في المشرق. و إذا كانت ثقافة الرجل الموسوعية و ما كان له من مناظرات علمية و جدل مع علماء المشرق وما يروى عنه من حدة طبع، قد تكون المسؤولة - إلى حد كبير - عن الشهرة التي نالها ؛ فإن خبرته الكبيرة في مجالات اللغة و الأنساب و الحديث قد بوأته مكانة علمية مرموقة في تلك الأصقاع و بهرت معاصريه.

فقد وصفه الزركلي في "الأعلام" (ج.7/ 89)بأنه : <<علامة عصره في اللغة و الأدب>> و عزا النحوي ((270/1986) لمحمد رشيد رضا وصفه لابن التلاميد ب <<العلامة المحدث الذي انتهت إليه رئاسة علوم اللغة و الحديث في هذه الديار [المصرية] و لاسيما علم الرواية للحديث الشريف و لأشعار العرب المخضرمين>>. أما ابن الأمين الشنقيطي الذي كان علي خلاف كبير معه فقد قال بأنه <<انفرد في المشرق باللغة و الأنساب>> (الوسيط :: 381).

ولعل تلك المواصفات هي التي جعلت صديقه محمد عبده ينتدبه لتدريس اللغة في الأزهر بعد إدخاله الدرس اللغوي في البرامج التعليمية لتلك المؤسسة الثقافية العتيدة. و يروى طه حسين في كتابه "الأيام" (ص.343) انطباع كبار طلاب الأزهر عن ذلك العالم الشنقيطي فيقول :<<كان أولائك الطلاب الكبار يتحدثون بأنهم لم يروا قط ضريبا للشيخ الشنقيطي في حفظ اللغة و رواية الحديث سندا ومتنا عن ظهر قلب>>.

وقد كان لمحمد محمود الفضل في تصحيح العديد من أمهات كتب التراث و لا سيما كتب اللغة و الأدب مثل "المخصص" لابن سيده و "القاموس المحيط" للفيروزابادي و كتاب "الأغاني" لأبي الفرج الأصبهاني... واعتمدت عليه دورالنشر في مصر في إعدادها للنشر.

و بلغت شهرة ابن التلاميد العلمية حدا جعل السلطان العثماني عبد الحميد الثاني (1842-1918)

47 ـ الولاتي: الرحلة ص: 103.

48 ـ ابن اطوير الجنة: "رحلة المنى والمنة" صفحة 10 من مخطوطة المعهد الموريتاني للبحث العلمي رقم::2722.

49 ـ الولاتي : الرحلة ص::352.

50 ـ عالم سوسي من أسرة عالمة له مؤلفات عدة ، منها "صخرة العصر على بعض أهل العصر" الذي رد به على محمد يحي الولاتي ـ أنظر الرحلة ص::104. الهامش 3.

51 ـ الولاتي : الرحلة ص::105 ـ 106.

52 ـ الرحلة ص: 114.

53 ـ من امثال الحاج الحسن بن آغبدي الزيدي (ت 1123ه//1711م) الذي استدرك أربعين مسألة على الخرشي في شرحه لمختصر خليل، ومحمد المجيدري بن حبيب الله (ت 1204ه//1788م) الذي كان مرتضى الزبيدي وأحمد بن إدريس الفاسي وحمدون بن الحاج ممن أخذوا عنه، ومحمد عبد الله بن الفاضل(ت 1209ه//1794م) الذي تولى القضاء" بالقاهرة عدة سنوات"، وسيدي عبد الله بن الحاج ابراهيم (ت 1233ه//1818م) الذي " اخذ عن البناني وأخذ البناني عنه"...على حد قول الخليل النحوي (المنارة والرباط 54 - لازم ابن التلاميد ((1816-1904) اجدود بن اكتوشنى العلوي وتخرج عليه، و أخذ عن ابن الأعمش الجكني في تيندوف أثناء رحيله إلى المشرق بعض علوم الحديث.

و قد لعب ابن التلاميد دورا كبيرا فى التواصل الثقافي بين المشرق والمغرب الإسلاميين فى ملتقى القرنين التا سع عشر والعشرين و ذاع صيته كثيرا ولاسيما فى المشرق. و إذا كانت ثقافة الرجل الموسوعية و ما كان له من مناظرات علمية و جدل مع علماء المشرق وما يروى عنهم من حدة طبع، قد تكون المسؤولة - إلى حد كبير - عن الشهرة التى نالها ؛ فإن خبرته الكبيرة فى مجالات اللغة و الأنساب و الحديث قد بوأته مكانة علمية مرموقة فى تلك الأصقاع و بهرت معاصريه.

فقد وصفه الزركلي فى "الأعلام" (ج..7/ 89)بأنه : <<علامة عصره فى اللغة و الأدب>> و عزا النحوي ((270/1986) لمحمد رشيد رضا وصفه لابن التلاميد ب <<العلامة المحدث الذى انتهت إليه رئاسة علوم اللغة و الحديث فى هذه الديار [المصرية] و لاسيما علم الرواية للحديث الشريف و لأشعار العرب المخضرمين>>. أما ابن الأمين الشنقيطي الذى كان علي خلاف كبير معه فقد قال بأنه <<انفرد في المشرق باللغة و الأنساب>> (الوسيط ::381).

ولعل تلك المواصفات هي التى جعلت صديقه محمد عبده ينتدبه لتدريس اللغة فى الأزهر بعد إدخاله الدرس اللغوي في البرامج التعليمية لتك المؤسسة الثقافية العتيدة، و يروى طه حسين فى كتابه "الأيام" (ص..343) انطباع كبار طلاب الأزهر عن ذلك العالم الشنقيطي فيقول :<<كان أولائك الطلاب الكبار يتحدثون بأنهم لم يروا قط ضريبا للشيخ الشنقيطي فى حفظ اللغة و رواية الحديث سندا ومتنا عن ظهر قلب>>.

وقد كان لمحمد محمود الفضل فى تصحيح العديد من أمهات كتب التراث و لا سيما كتب اللغة و الأدب مثل "المخصص" لابن سيده و "القاموس المحيط" للفيروزابادي و كتاب "الأغانى" لأبى الفرج الأصبهاني... واعتمدت عليه دورالنشر فى مصر فى إعدادها للنشر.

و بلغت شهرة ابن التلاميد العلمية حدا جعل السلطان العثماني عبد الحميد الثاني (1842-1918) يختاره لرئاسة بعثة علمية الى الأندلس بحثا عن نوادر الكتب العربية، و جعل أوسكار ملك السويدو

يختاره لرئاسة بعثة علمية الى الاندلس بحثا عن نوادر الكتب العربية، و جعل "وسكر" منه [illegible] النرويج يحرص على ان يكون هذا الشنقيطي ضمن وفد أبناء العرب الذين طلب من السلطان [illegible] إرسالهم إليه لاستفسارهم "عن أشياء في القرآن، و عن أشعار العرب".

و إن الدور الذي اضطلع به هذا الرجل في التواصل الثقافي بين جنوب الصحراء و شمالها لحري بأن [illegible] له دراسة مستقلة.

اهم المصادر والمراجع :

I - بالعربية:

1 - ابن بطوط (محمد بن عبد الله): تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الاسفار - دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، د.ت .

2 - ابن الحاج ابراهيم (سيدي عبد الله): صحيحة النقل في علوية إبدوعلي وبكرية محمد علي (مخطوط شخصي).

3 - ابن أحمذيه (محمد عبد الله): الديوان - جمع وتحقيق محمد عبد الله بن حمدي - المدرسة العليا للأساتذة ، نواكشوط 1985.

4 - ابن حنبل (محمد) الديوان - تحقيق أحمد بن بيات ، م.ع.أ. 1983.

5 - ابن خلدون (عبد الرحمن): كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر. دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1968/ ج6 .

6 - البشير بن امباركي : الرحلة الحجازية - تحقيق محمد امبارك م.ع.أ. نواكشوط 1982.

7 - الزركلي (خير الدين): الاعلام - دار العلم للملايين - بيروت 1979 .

8 - زمامه (عبد القادر):" الرحلة المغربية صلة علم وحضارة"- مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس ، عدد8 /1986.

9 - السالم بن ابو : جمع وتحقيق الإنتاج الشعري للعلامة محمد يحي الولاتي - م.ع.أ. نواكشوط / 1986.

10 - السعدي (عبد الرحمن): تاريخ السودان - نشر هوداس وبنوه، ط2 MAISONNEUVE باريس 1981

11 - طه حسين: الاعمال الكاملة - الجزء الاول: الأيام - دار الكتاب اللبناني - بيروت 1980.

12 - مجهول : حوليات ولاته (مخطوط)

13 - محمد فال بن بابه : الرحلة - تحقيق محمد فال بن شماد ، م.ع.أ. نواكشوط 1982.

14 - المقري (أحمد بن محمد): نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب - دار صادر ، بيروت 1968/ ج5 .

15 - النحوي (الخليل): المنارة والرباط ، عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد المدني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة (المحاضر) - تونس ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، 1987.

16 - نيقولا زياده : " سكان الصحراء الكبرى والسودان الغربي من ابن حوقل إلى ابن بطوطة" الفكر العربي ، العدد 51 ، السنة9 يونيو1988 ، ص.ص: 49 -69.

17 ـ الولاتي (محمد يحي) :
ـ الرحلة الحجازية ، تخريج وتعليق محمد حجي ، دار الغرب الإسلامي ببيروت و معهد الدراسات الإفريقية بالرباط 1990.
ـ فتوى بشأن بطلان الجمعة في ولاته (مخطوط).
ـ فتوى حول " الحكم الشرعي فيما جرى به العمل في المشرق والمغرب من الفاضل بين السكك في بيع الفضة بعضها ببعض تبعا للقانون الرومي الذي أصطلح عليه أجناس النصارى . ."، وهي إحدى فتاوى الرحلة الحجازية التي حذفت من النسخة المطبوعة وتوجد بحوزة حفيد المؤلف السيد ابه بن سيدي محمد بنواكشوط

II ـ بالفرنسية:

Mohammed El-Chennafi : "Sur les traces : d'Awdagust :Les Tagdawest et leur ancienne cite" in Tegdaoust I, Arts et Metiers Graphiques, Paris : 1970 PP 106-107

Paul Pascon : La Maison d'Iligh et l'histoire sociale de. Tazerwalt - SMER, Rabat 1983, p69

المحتوى الأجتماعي لفتاوي العلك
"ملاحظات في المسألة السياسية"

يحي بن البرا
قسم الترجمة.

I . الخلفية النظرية والأهداف.

II . قضايا أولية.

III. في تجارة العلك.

1. تجارة العلك الخارجية والأنعكاسات السياسية:

1-1 التنافس الأوروبي.
1-2 صراع الوسطاء.
1-3 التغلغل الأستعماري.

2 ـ "بديلة" والمسألة الاجتماعية.

2-1 رفع الضرر.
2-1-1 الرقيق بين الافراط في الاستغلال والتفريط في الحقوق
2-1-2 مسألة الكيل أو الوزن في "بديله"
2-1-3 أهلية بائع العلك القانونية

2-2 محاربة الغبن.
2-2-1 القائلون بطعامية العلك
2-2-2 القائلون بعدم طعامية العلك

IV ـ خاتمة

V . الإحالات الواردة في البحث:

VI . ثبت البيبليوغرافيا المستعملة في البحث.

المحتوى الإجتماعي لفتاوي" العلك" "ملاحظات في المسألة السياسية "

I- الخلفية النظرية والأهداف:

تظهر الفتاوي الفقهية في حياة المجتمعات الإسلامية ذات أثر جليل ، ينبع من جوهرية التدين لداعي الظمأ الفطري المعروف، وطول العشرة والأيلاف، ثم لشدة حضوره في طرائق عيش وسلوك السكان لا في مستوى بنيتهم الإجتماعية فحسب، بل أيضا في مستوى بنيتهم الذهنية والنفسية عموما. لذا فإن اصدار قرار نظري ما يفترض أن علماء الشرع ظلوا أمدا مديدا صانعي الخيار الأجتماعي/ السياسي وفارضيه يبدو بديه أطروحة، وذلك لاتساقه البين مع المبدأ السالف، وتأسسه الصريح في مستوى الممارسة والواقع العملي . بيد أننا لافتقار أية معالجة وصفية إلى ضرورات منهجية واجرائية، نرى تبئيره وتبنيه مصادرة أمرا يستلزمه المقام.

فنحسب إذن أن تاريخ هذا المجتمع ظل منساقا نوعا ما لهذا الأقتضاء الذي يبقى حاضرا شديد الوقع، وإن خلناه أو تراءى لنا غائبا أو كالهامشي البسيط. بل وان انحاد بشكل أو بآخر عند قيام مشروع الدولة الوطنية التي اعتمدت خيارا آخر محايثا للأول، ينسجم مع المناخ السياسي الدولي السائد، فهمشت لذلك المؤسسة العلمية الدينية لصالح مؤسسات أخرى بديلة، وذلك في اتجاه علمنة تصوغ هذا المشروع في نمط السلطة/ المرجع وتدفعها - حسب تصورها- في نهج الحداثة والتمدين. وعليه فسننطلق من هذا الفرض مسلمة أولية لابانة مظاهر وتجليات التحديات والاستجابات التي رافقتها، فرسمت خريطة هذا المجتمع ، ورصدت همومه، وطبعت في النهاية تاريخه.

نعتبر إذن أن في ماسلف إجابة على مشروعية وقيمة هذا الانشغال، كما نرى أيضا أن الأسئلة التالية قد تزيده فضل ايضاح، وأنها قد تقدم صورة أكثر تمفصلا لأهم المضامين المقصودة حال تناوله.

- كيف كان"العلك" عنصرا بالغ الأهمية في حياة السكان المحليين؟
- لماذا برزت فيه خلافات فقهية حادة؟
- ماهو دوره وانعكاساته في المسألة الاجتماعية والسياسية في البلد؟

II - قضايا أولية:

ضمن المشاغل الفقهية التي نالت حظا لابأس به من الدرس والتمحيص، وخلفت كما من الفتاوي جديرا بالتوقف والأهتمام مسألة الصمغ "العلك" (1){Gomme arabique} تلك المادة النباتية التي يفرزها أساسا شجر القتاد (2) المعروف علميا بأسم {Accacia senegal} ومحليا بأسم "أيروار أو آوروار" وهو نبات طبيعي يكثر في المناطق الرملية الجافة، ويتواجد في موريتانيا بين درجتي 16 و17

شمالا، مغطيا مساحة (300 000) هكتار، متوزعة على مناطق" الترارزه ولبراكنه وكوركل والعصابه وغيديماغه والحوض" (3). ورغم هذا الأنتشار الفسيح له في عرض البلاد، فإن كثافته تتركز بالأساس في ولاية" الترارزه" وبالخصوص في منطقة "ايكيدي" (4) التي أضحى لها علما بالغلبة، والتي بدأت تتعرى منه في سنوات الجفاف العجاف الاخيرة(أي في العقدين المنصرمين).

ويبدأ ظهور العلك كما ورد في مجربات الفاضل بن باب احمد الديماني (ت 1112 هـ) (5) يوم تسعة من شهر أكتوبر، ويستمر موسمه حتى منتصف شهر ابريل(6).

وتشير الوثائق التاريخية وكذا المرويات الشفهية إلى أن سكان المنطقة استعملوا هده المادة منذ القديم، فأدخلوها في تحضير بعض الأطعمة (7) والكثير من مستحضرات الطب التقليدي، إضافة إلى صناعة بعض المواد الأخرى كالحبر والغراء. يقول المختار بن حامدن في هذا الصدد: "أيروار يصمغ في أكتوبر ويستمر إلى مايو الأ أنه يقل في " لكريس" "اي (الأربعون ليلة الوسطى من الشتاء)، وهو مسهل للصفراء، ويستعمل للصفار والغثيان وضعف الهضم سفوفا معه أيش (8) والصدر الخظر (9) وتينكت (10) لمن معاشه الحليب، وكان يستعمل منه في القديم في الأزمات غذاء يقوم به البدن، وكيفيته أن يشوي العلك ويجعل عليه سمن وسكر"(11).

الا أن اهتمام الموريتانيين بالصمغ ظل قاصرا وبسيطا حتى بدأ الأوروبيون أيام حركتهم الميركانتيلية يزيدون في الطلب عليه ويلحون، وذلك لأهميته البالغة في صناعاتهم الناشئة خاصة في مجال الصيدلة والأنسجة والأغذية (12)، فانقلب حينذاك مادة مهمة في اقتصاد السكان وحركة التجارة، إذ وعوا بسرعة وإستيعاب، قيمته الجديدة، ودورهم الأساس في استجلابه ومقايضته. يقول ابوبكر بن الامام بن بتا السعيدي (ت1315ه):

فما الناس الا تاجر بطعامه ... ليحظى بعلك لا سوى العلك طالب
فيأتي به الروم الحظي لديهم ... ليلقاه زرع حسبه ومآرب (13).

ولقد صاغ الخيال الاجتماعي الموريتاني حكايات طريفة حول الغايات التي يتوخاها النصارى من جلب هذه المادة، ووضع الفقهاء نقاط استفهام عدة عليها، سرعان ما استدعت مواقف عملية واضحة ومتباينة. يقول المختار بن حامدن راويا سبب تعرف الأوروبيين على الصمغ في موريتانيا:" يحكى متواترا عن ادولحاج (14) أن الأمين بن النجيب جد أولاد المختار (15) الذين في بلاد الترارزه، سافر إلى المغرب فوصل إلى جبل طارق (16) ونزل على قوم من الأوروبيين ومعه رجال فأكلوا طعاما تضرر منه رفقاؤه وسلم هو، فسألوه عن سبب سلامته فذكر أن معه علكا يستعمل منه شيئا بعد الطعام، فسألوه عن أين يوجد فقال في بلاد" الترارزه" وكتب لهم إلى أخيه" أتفاغ أوبك" (17)، وكان ذلك مبدأ التجارة بالعلك، وذلك في القرن العاشر الهجري"(18).

ويتلخص الجدل الفقهي الوارد في فتاوي العلك حول مسألتين متمايزتين في نظرنا، تتعلق الأولى ونظنها السابقة زمنيا، بقضية جواز مقايضة هذه المادة للنصارى من حيث المنطلق ولقد بدأ الخلاف بهذا الشأن مبكرا إذ تزامن مع بداية أهتمام الاوروبيين بهذه السلعة(ق 16 م) ويستبطن هذا الخلاف مجموعة من المواقف السياسية الجلية، تجد كلها فيما يبدو سندا ودلالة في ادبيات الفقه والتفسير أما المسألة الثانية فإنها تتعلق بالخلاف المحتدم حول ربوية العلك وهي مسألة تصور ببالغ الدقة صيرورة الصناعة الفقهية واستمرار آلية الاجتهاد لدى علماء هذا البلد، كما تبرز جانبا حقيقيا من القضية الاجتماعية التي تنصب في هذه النقطة حول توفير أدنى نصيب من العدل والتكافؤ في الفرص ، وتبديد رأس المال لينعم به كل السكان.

III- في تجارة العلك:

تمثل تجارة العلك نشاطا أقتصاديا كثيفا دار في القرون الثلاثة السالفة وأدّى إلى صراعات محلية ساخنة بين أبناء المجتمع في داخل البنيتين القائمتين إذذاك (القبيلة والأمارة). كما نشط حركة الاسترقاق، وزاد من حدة استغلال الفئات الواطئة لما أنشأفي ذهنيات السكان من عادات أستهلاكية وحاجات لم يعهدها قبل، ويستلزم وجودها مضاعفة الانتاج الذي يظل الرقيق محركه الفعلي.

ولقد مثلت هذه التجارة مصدر عيش للكثيرين ورخاء ماديا شبه شامل، بل أدت في بعض الاماكن إلى نشوء طبقة متميزة وصل عندها التراكم مبلغه فكثر عنها الحديث في الشعر الفصيح والعامي (19).يقول ابن حامدن: "وقد استفاد كل من إيدو الحاج ورؤساء الترارزة ولبراكنه ثروة طائلة بسبب خفارة السفن والتوسط بين أهلها وبين المواطنين، وكذلك كانت وساطة قبيلة أولاد بنوك - والترارزة- منذ تأسيس المراسي الحديثة بين الشركات التجارية وبين قوافل العلك وجها في وجوه المعاش" (20). ويمكن أن نتبين بعاجل الاستقراء نوعين من هذه التجارة أحدهما داخلي ويسمى في عرف السكان المحليين اللغوي " بديلـــه" (21) وهي حركة مقايضة الصمغ القائمة بين المستهلكين والتجار من بني جلدتهم. والنوع الثاني خارجي وهو الذي يتم بين هؤلاء التجار الموريتانيين، والوافدين الأوروبيين المتواجدين على الشواطئ المائية (المحيط، النهر).

1 - تجارة العلك الخارجية، وانعكاساتها السياسية:

لقد بدأت التجارة الاوروبية على الشواطئ الموريتانية منذ القرن الخامس عشر الميلادي، حينما طفقت البواخر الأوروبية تمخر المحيطات في خضم الهوس الميركانتيلي. فأسس البرتغاليون مركز(أكادير دومه) ((22) المعروف بعد ذلك بأسم(آركين)(سنة1448 م الموافق 852 ه). ولم يكن الصمغ أهم المواد التي تتم مقايضتها بادئ الامر بل كانت تجارة الرقيق والملح وبعض المواد الاخرى تحتل الصدارة في ذلك الحين (23). وفي أواخر القرن السادس عشر وبالخصوص في سنة (1591 م) بدأت تجارة العلك زخمها

الذي ظل يتنامى صعدا خلال القرون الثلاثة الماضية، بشكل جعل هذه المادة طوال هذه القرون أهم بضاعة يستجلبها الأوروبيون (24). فتهافتت عليها الشركات الأوروبية ، وكثرت محطات بيعه النهرية (محطةدكانه) (25) ومرسى إدولحاج (26) المعروف باسم (escale du desert) والأطلسية من مثل ميناء هدي (بور تانديك) (27) وهو المعروف بالكبير، وبور تاندينك الصغير المعروف باسم(جيوه) حاليا. حتى مثل في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر نسبة 95 في المائة من مجموع ماتتم مبادلته في المنطقة.

1ـ1ـ التنافس الأوروبي:

من الانعكاسات المهمة لتجارة العلك الخارجية قيام تنافس شديد بين الدول الاوروبية خاصة(هولندا، انجلترا، فرنسا) وليس ذلك لأنه حدث تاريخي ينبغي رصده والتنبه إليه في سبيل تفسير أغنى للوقائع، بل أيضا لانعكاساته الايجابية والسلبية الجلى على مجتمعنا سواء من الناحية الأقتصادية أو السياسية. لقد أدت الصراعات المحتدمة بين الدول الثلاث ابتغاء الاستيثار بربط علاقات وعهود موثقة مع سكان البلد، وسعيا إلى احتكار مبادلة العلك من ناحية ثم توقف حمى بيع الرقيق من ناحية أخرى إلى زيادة الطلب على هذه المادة وإلى استشراء محموم في المضاربة بأسعارها. فأصبحت كل واحدة من هذه الدول دعما لتحقيق هذا المطلب تشتري هذه المادة بأسعار خيالية وذلك لاستدراج البائعين المحليين وصرف أنظارهم إليها، كما تتحمل تغطية نفقات التأمين والحراسة فتعطي للإمارة ذات السلطة العسكرية مبالغ إضافية (أعرافا وهدايا).

لقد افضت هذه الوضعية السالفة الذكر إلى رخاء عم أغلب السكان في مستواهم المعيشي كما رفعت من القدرة العسكرية والسياسية للإمارة الا أنها في ذات الوقت زادت من حدة ارتباط أبناء البلد بسوق التجارة البحرية الأوروبية فكانت أولى ثغرة أبانت للأوروبيين ضعف البنية الأقتصادية لهؤلاء ثم هشاشة أنظمتهم السياسية إذ سرعان ما آتى هذا الاحتكاك أكله ، فبدأت بذور الانشقاق تنخر بيت الإمارة،ان في داخل السلطة الاميرية.نفسها أوفي مابينها وأبناء عمومتها الآخرين. فكانت هذه البادرة السياسية المتجسدة في وهن السلطة السياسية "الإمارة" مغريا باديا دفع بالأوروبيين وخاصة الفرنسيين إلى السعي الجاد في التحكم في عدة مناطق من المجال الأميري، ذات أهمية أقتصادية واستراتيجية لاتنكر بل وفرض الوصاية عليها.

2ـ1ـ صراع الوسطاء:

لقد أدت هذه الوضعية السالفة الذكر إلى بروز خلافات حادة بين الوسطاء من ابناء البلد ترتبط بطبيعة مصالح المتخالفين وشكل رؤيتهم لمصداقية النظام السياسي القائم في مستوييه (الإمارة ـ القبيلة). فعلى مستوى الإمارة: يظهر جليا أن مراقبة صادرات الصمغ وتأمينه إلى أن يصل أماكن التسويق لايمكن أن تتم الا بوجود وصاية الإمارة المطلقة أولا ثم بحسب شكل مواقها وعلاقاتها مع المشترين التي تظل تتردد بين المد والجزر.

ولهذا فإن قيام فئة الزوايا وهي المنتج الأول لهذه المادة بالأستقلال في المتاجرة مع النصارى قد يسحب البساط من تحت الإمارة(التشكلة السياسية الأكثر صراحة ووضوحا في ذلك الحين) وبالتالي يفقدها كل قيمتها. خاصة أن الإمارة- وكما هو لازم - ظلت على طول تاريخ هذا المجتمع تتحدد قيمتها. وقوتها بشكل الإنتاج السائد في كل حقبة.

ان ذلك التصرف قد لايكون من البراءة بالمكان الذي تتصوره السلطة الأميرية وان كان حساب الربح فيه كبيرا، فهي لاتراه لداعي التجارة وحدها بقدر ماتراه خيارا سياسيا واعيا خاصة أن العلماء من الزوايا مازالوا منشغلين بقضية الإمامة العظمى وضرورتها وضرر شغورها في البلاد السائبة ، وليس أمر شربب بالغائب عن الأذهان.

وهكذا ظلت صراعات مستمرة تخفت آونة وتبرز أخرى بين بني حسان(جسم الإمارة) أنفسهم رغبة في الاستئثار بحقوق تجارة العلك وتلونا بالخلافات الأوروبية القائمة فكان قتل محمدفال بن عمير سنة 1237 هـ تجسيدا عمليا لهذا التنافس وبداية لمسلسل الأغتيالات والحروب الدامية (28). وبينهم والزوايا(القاعدة الإنتاجية الحية). ويصور لنا ألما (العربي) بن المصطفى بن محم سعيد اليدالي (ت ق:12 هـ) في قصيدة ذات قيمة تاريخية جليلة ليس لكونها من بدايات الشعر الموريتاني الفصيح المعروف فحسب بل لأنها من أجلى الوثائق التي تصرح بمنطوقها بازمة التسابق نحو الحظوة عند الأوروبيين بالتعامل معهم يدابيد، شكل الصراع القائم بين الإمارة والزوايا ممثلين في قبيلة " إدولحاج" تلك القبيلة التي أقامت منذ القرن الهجري العاشر معاهدات ومواثيق مع الأوروبيين (الفرنسيين فيما بعد) تتعلق بمقايضة العلك وشكل تجارته (29). يقول:

شغلت عن التشاغل بالنسيب ... لما قد مس قومي من لغوب
لقد ضاقت بمارحبت علينا ... لفرط الخوف أرجاء الجيوب
فصرنا من حرابتهم حيارى ... على حال المدوربه ب(هيب)(30)
نسير السير آناء الليالي ... ونكمن في النهار إلى الغروب
فمن ثقفوا منا بزوه سوقا ... مع التعنيف كالعبد الجليب
ومادرسوا من العشرين شيئا ... أراهم غير أوصاف السلوب (31)
فيا للشيخ"أعمر" (32)يالهدي(33) ... ويا ل" سير (34) حيدرة الحروب
ويالسليل" بنوك (35) المعلى ... ويالجيد (36) النزه الضروب
ويا لسليل أحمد (37) يابراما(38) ... ويالهزبر عبل (39) الحبيب
لنا من أي أهوال لقينا ... تشيب الطفل من قبل المشيب
وقد كانوا لنا حصنا حصينا ... ملاذا للطريد وللغريب
غدا" دامان" (40) بعدهم لهيبا ... ونحن خشاش هذاك اللهيب(41)
نعامة سيد كنا فصرنا ... كشاة بين عرجاء وذيب
فقولوا لي من أين يرى دواء ... إذا ما الداء جاء من الطبيب
تعين رفض "دامان" علينا ... ينافي الرشد امساك المغيب
أأمنا بعدما أخذوا جهارا ... سفين ابن الامين بن النجيب(42)
عماد الدين علام الزوايا(43) ... ثمال عند المام الخطوب
الاهي لاتجازيهم مآلا ... ولا حالا بمكرهم الانيب
وعاملهم بحلمك واعف عنهم ... لهم باب الندامة والمؤوب
لعلهم لحالهم يعودوا ... فيلتئم الحبيب مع الحبيب

أما على مستوى القبيلة: فإن تأثيرات التنافس الأوروبي على الشواطئ قد انعكست نوعاما على مصالح بعض الأطراف في داخل التشكلة القبلية الواحدة فكان ذلك سببا في ضعف اللحمة الآصرة وانشطار الوحدة وبالتالي تباين المواقف السياسية للشركاء.

ولقد مثل الخلاف القائم ايام حرب العلك بين فرنسا ومحمد لحبيب (1854 م) (44) حول وجوب طاعة الامير محمد لحبيب ولي الامر، أووجوب نصرة الزوايا و توحيد صفهم وخاصة المنتمين إلى الانصار (إدولحاج) (45) مسرحا للكثير من الآراء والمواقف تصورها لنا الأبيات التالية التي دارت بين رجلين بارزين كل منهما يمثل طائفة من قبيلة بني ديمان.

يقول محنض بابه بن اعبيد (ت 1277 هـ):

جزى الله يعقوب بن ديمان (46)اذغدت
لقاحا (47) فلارق عليهم ولاحجر
هم نصروا الانصار اذهـــــاب سفنهم
ذووالملك دوما يستجاب له الأجر

فأجابه زعدر بن سيد بن حرمه (ت 1307 هـ):

اذا لم يكن شيئ يعاب به النفر(48)
سوى طاعة الرحمن أومن له الأمر
فلسنا نبالي أن يـــــزكي نفسه
مـــام يســـامينا ومفخره التجـــر.

3ـ1 ـ التغلغل الأستعماري:

تظل مسألة التعامل مع النصارى في غياب نظام سياسي شرعي وازع، أمرا يثير عدة مخاوف لدى العلماء، ويغذي أيضا فيما بينهم خلافات شتى ، بالرغم من أنهم مجمعون في الأعم على أن المتاجرة معهم دون أدنى تحفظ أو حيطة ربما تكون مسلكا خطيرا ومنافيا في بعض جزئياته لتعاليم الدين الإسلامي ، لأنه يمكن أن يدخل في باب منع أعانة الكافر بما يظهره على المسلمين. كما أنه يقتضي احتكاكا قد لاتؤمن عواقبه خاصة في حالة عدم التكافؤ في الوسائل والاختلاف في المقاصد والنوايا. لقد أعزنا رغم المجهود البالغ في البحث والتقصي ، وجود نصوص فقهية(فتاوى) تكون بحجم التحدي من ناحية الكم، فتفيض في الإجابة على هذا المشغل الذي نعتبره أثار انتباه أكثر العلماء وأخذوا منه مواقف شتى وأن لم يتفقوا على كلمة سواء. وبالرغم من هذا العائق الوثائقي المريب فإننا وجدنا

اشارات قليلة تصور الخطوط العامة لاتجاهات هؤلاء المفتيين فقد أورد العالم المؤرخ محمد والد بن المصطفى بن خالنا (ت 1212 هـ) ضمن فتاويه (49) نصا ذا قيمة تاريخية سوف نرجع إليها لاحقا، يلخص فيه المفتي أهم الآراء الواردة بشأن جواز التعامل مع النصارى وخاصة ببيع العلك لهم.

يقول: "سالت (50) شيخنا المين بن الماحي (51) عن حكم السفر إلى سفن النصارى وقصر الصلاة إليها، فقال أعهد شيخنا مينحن (52) يقول: ادركت ثلاثة ممن يقتدى بهم من أسلافنا لهم في شأن السفر أحكام مختلفة. أبوحيد المختار بن يحيى (53) وكان أورع أهل زمانه، وصبار بن بابحمد (54) وكان كذلك والفقيه الفاضل بن باركل (55). فأما الاول فكان لايتسبب في شأن العلك وكان اذا تأهب له أولاده ينهى عبيده أن يعينوهم ولوبحلاب بقرة. وأما الثاني فكان يسعى في تحصيله ويحمله إلى السفن الغربية ، فإذا أتى المرسى، قال لمجير السفن (56) هدي (57) أو غيره: هذا العلك بعه منك بكذا فاصنع بها شئت. وأما الثالث فإنه كان يتدبر فيه ويتجربه وبيبعه للنصارى فإذا أخذ ثمنه قال: تأولت فيه معتمدا على قول خليل: واغتفر غرر يسير للحاجة لم يقصد" (58). وكان شيخنا مينحن يتم في ذهابه ويقصر في ايابه (59) وأعهد أنا محمد العاقل (60) كذلك"(61).

انطلاقا مما توفره هذه الفتوى من معلومات يمكن أن ندعم الفكرة التي انطلقنا منها سلفا والتي أبرزنا فيها أن أغلب العلماء كانوا يستشعرون عدة مخاوف من الحضور الاوروبي ، ومن التعامل معه أيا كان، وان اختلفوا طرائق قددا في تحقيق مناط شكل التعامل الممنوع.

8 ـ موقف مبدئي يناهض الحضور الأوربي ويأبى التعامل معه ولذا فإن أصحابه يرون في بيع العلك للنصارى مساعدة وتقوية لهم وذلك فعل محرم وذنب لايقل عن مؤازرتهم من دون المؤمنين. وهو يستبطن بعدا سياسيا مربحا يتجسد في الحرص على عزة المسلمين وحرية قرارهم وقوة ظهورهم. يقول اجدود بن اكتوشني (ت: 1282 هـ) من قصيدة طويلة لها ملابساتها التاريخية :

لاتعينوا بالعلك حزب الأعادي	أتعينون آثما كفارا
فاقطعوا عنهم الشراء حذارا	أن يصروا على الأذى إصرارا
فإذا ما اعنتموهم أساؤوا	وأصروا واستكبروا استكبارا(62)

كما أوضح هذا الموقف في بعده الشرعي الأصولي أحمد بن محمد العاقل في فتواه الموالية بشيء من التفصيل يقول:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه من أحمد بن محمد العاقل إلى من بلغه من المسلمين ، اعلام بأن من أعان الكافرين على المسلمين فقد فارق جماعة المسلمين وصار من الكافرين، كما دل عليه مفهوم قوله تعالى" لاتجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون

من حاد الله ورسوله" (63) الآية. ودلت الآية على أن مودة الكافرين تنافي الإيمان، فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم" (64). فيجب على كل مسلم ساكن في بلد لايقدر فيه على ذب الكافرين عن نهب أموال المسلمين، وسبي أحرارهم أن يتنقل عن ذلك المكان إلى مكان يقدر فيه على ذلك، (65) والا صار من الكافرين، فينتقل إليهم (66) فإن لم ينتقل إلى احد (سواء) في محل القدرة (67)،(أو) (68) محل الكافرين، وجب على المسلمين أن يفعلوا له مايفعلون بالكافرين، ولايتركونه مذبذبا لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء. فموالاة الكافرين محرمة اجماعا (69) وقد اتفق العلماء على أن قوله تعالى" من دون المؤمنين" في قوله تعالى " لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين" (70)، لامفهوم له سواء وجدت معه ولاية المؤمنين أم لا (71). وبالجملة فإنا لله وإنا إليه راجعون أن كان كما شاع وذاع أن بعض المسلمين يبيع الخيل والكنادر للمشركين (72)، ويحضر لسبي أحرار المسلمين (73)، ونهب أموالهم، ويعتذر بأنه مستضعف ، وقد رد الله تعالى عن من قال ذلك بقوله تعالى:" أولم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها"(74). وفي الحديث " أن من فارق الجماعة شبرا أماته الله ميتة جاهلية"(75)، وأن " من مات ولم يغز، ولم يحد ث نفسه بالغزو مات ميتة جاهلة" ((76)،وقد اتفق العلماء على أنه يجب جهاد الكفر مع كل إمام سواء كان برا أو فاجرا (77) وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " اسمعوا وأطيعوا ولولعبد حبشي كأن رأسه زبيبة" (78) وفي كتاب الزهد للامام أحمد بن حنبل (79) عن ابن عمر (80)" إذا الناس تركوا الجهاد في سبيل الله أنزل الله بهم بلاء فلايرفعه عنهم حتى يراجعوا دينهم" (81) وقد خاطب الله تعالى يهود زمن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بقوله:" فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين" (82). وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون"(83).*

2 ـ وموقف يقبل معهم التجارة بدعوى الضرورة ورفع الحرج وقد اختلف أصحابه في طبيعة شكل التعامل، تدرجا من مقايضتهم يدا بيد مثل ماروى المختار بن حامدن عن العالم بن محم الحسني (وهو من الزوايا): "أنه كان رئيسا ويوقع المعاهدات مع شركات الإفرنج ويأخذ منهم الإتاوات وكذلك أولاده" (84). إلى اعتمادوسيط يتولى بنفسه عملية البيع. كماروى والد بن خالنا (ت:1212 هـ) عن صباره بن باب احمد (85).

ويبدو أن هذا الموقف كان أكثر رواجا عند الفقهاء وقبولا عند العامة وهو الذي سار عليه عمل الزوايا وبني حسان.

2 ـ "بديلة" والمسألة الا بتماعية:

لقد أدى الطلب الأوروبي المتزايد على مادة الصمغ، وتشجيعاتهم السخية لتجارته إلى زيادة اهتمام السكان المحليين بالتقاطه بل هوسهم الشديد من أجل تحصيل أكبر كم منه. فكان في كل حي من

الاحياء تاجر أو أكثر يستبدل البضائع (أطعمة، وآلات، وأقمشة) بهذه المادة. وتعرف هذه المقايضة في عرف أبناء البلد بأسم " بديله".

يقول ابن حامدن: "هناك تجارة داخلية للعلك هي منبع ثروة آحاد ومعاش آخرين ، وهي حمل البضائع من قماش وحب وسكر الى الآبار التي يجتنى عندها العلك ، فتباع تلك البضائع بالعلك مبادلة كيلا أو وزنا. فليس يخلو موضع يجتنى فيه العلك من تجار يأتون بالبضائع يبادلونها بالعلك فيبيعون في أحد المراكز، فيربحون في بيعها بالعلك ، وفي شرائها به . ولا يعوز الضيف الفقير تاجر يشتري منه قوت يومه فيكون شراءالعلك في الداخل ثروة للتاجر ومعيشة للمواطن"(86).

بيد أن هذه الظاهرة الجديدة على المجتمع سرعان ما أثارت عدة اشكالات فقهية ذات ابعاد اجتماعية غائرة، فحاول العلماء تتبعها وابداء آرائهم حولها.
ويمكن أن نرد هذه الأشكالات إلى المسائل التالية:

1 ـ تجنيد الرقيق لجمع هذه المادة، واستغلالهم المفرط.
2 ـ مسألة الكيل أو الوزن في بديله.
3 ـ أهلية بائع العلك القانونية.
4 ـ صورة البيع إلى أجل.
5 ـ مطعومية العلك.

لقد ارتأينا ونحن نفكر في طبيعة العرض المنهجية أن هذه الأشكالات تنحل جميعها في مسألتين بارزتين هما دافعتاها ، وبالتالي فبالامكان صياغتهما صياغة تكون حاوية شتات هذه المسائل السالفة الذكر وجامعة لهما في اطار أشمل. وهما:

1 ـ ضرورة رفع الضرر.
2 ـ وجوب محاربة الغبن.
ولذا فسنتناولهما بشيء من التفصيل في الفقرات التالية.

12- رفع الضرر:

باعتبار مبدأ رفع الضرر قاعدة مهمة من قواعد المقاصد الشرعية التي أكدها قوله صلى الله عليه وسلم: " لاضرر ولاضرار" (87). وصاغها الفقهاء في قولهم: "الضرر يزال" (88) فقد كانت ايضاأداة استدلال منتجة عند الفقهاء يعملونها كلما دعت إلى ذلك حاجة ما من ضرورات آلية الاجتهاد أو

التخريج ، سواء بينوها نصا وتصريحا، أو تركوها مفهوما وفحوى
وعلى هـذا الأسـاس فسوف نبرز هنا الفـروع الفقهية المتشعبة والمتعلقة بفقـه تجـارة الصمغ والتي انطلقنا منها لاعتماد هذه القاعدة الكلية وهي بحسب الترتيب.

2ـ1ـ1- الرقيق بين الافراط في الاستغلال والتفريط في الحقوق.

لقـد أسلفنـا في مستهـل هذا البحث مـا أحدثه الاحتكـاك بالاوروبيين ، عنـد سكـان البلـد من حاجات معـاشية دفعتهم إلى الاعتناء الشديد بجمـع مادة " العلك" والرغبة المتزايدة في تحصيلهـا وقـد كانت أهم وسيلة متوفرة في مجتمع تقليدي من النمط العبودي لجنيها" الالتقاط" هي امتلاك وتجنيد أكثر مايمكن من الـرقيق. لذا فقد شهد في القرون المـاضية حين نشطت تجارة العلك أنواعـا من التوظيف تتسم في أغلبها بالهمجية
والخـروج عـن الحـدود المقبـولة مـن النـاحية الشـرعية والأخلاقيـة.ويدل سـؤال النـابغة الغلاوي (ت 1245 هـ) لشيخه أحمد بن محمد العـاقل (ت 1244 هـ) على وعي عميق بخطر هذا السلـوك، كما تدل فتـوى أحمـد على نزوع بعض العلماء إلى الحـد مـن شطط الانتاج الذي يؤدي لامحـالة إلى نتـائج أقلها خطـرا وبساطة فساد وتفكك البنية الاجتمـاعية والسياسية ومايعنيه ذلـك مـن انحلال مجتمع تهدده مخاطر كثيرة داخليـة وخارجية. هذا بالاضافة إلى مخـالفته الصارخة للأوامر الشـرعية المفضلة لممارسة الاسترقاق.

يقـول النـابغة: سـألت شيخنا أحمد بن محمـد العـاقل عما يجوز من تكليـف العبيـد مـن التقاط العلك فـأجاب: بأن الجـائز من ذلك أن ينفـق عليهـم ويلقطهم القاطا متوسطا فمـن ظـن أنه لايبخل منهم فلا يجوز له التعرض له ، وأما البخيل فيكفيه أن يهدده بالكلام ، ومن منهم ظل يلتقط فلايجوز استخدامه بالليل والا كان كما قيل:

أظل أرعى وأبـــــيت أطحن
والموت من بعض الحياة أهـــــون(89).

2ـ1ـ2 مسألة الكيل أو الوزن في "البديلة"

لقد تعرض محمدفال بن بابه العلـوي (ت:1349 هـ) لمسألة الضرر التي تلحق العامة جراء عـدم تحديد الثمـن المتواضع عليه لمادة العلك والذي أدى إلى الكثير من التطفيف في الكيـل والميزان فكتب في ذلك الفتوى الموالية:

"الحمـد لله الذي أمر بالتقوى وقال في محكم كتابه: "وأما من خاف مقـام ربه ونهى النفس عن الهوى

فإن الجنة هي المأوى" (90) وهذا التكليف هو خروج المكلف عن دائرة هواه. ولم يحرم شيئا إلا عوض عنه مباحا لطفا بعباده فأحل البيع وحرم الربا وأحل النكاح وحرم الزنى، وهنا مسألتان لاينبغي بل يحرم السكوت عنهما وأمرهما سهل على من طلب المباح ويجعله مكان الحرام. "ومن يتق الله يجعل له من أمره مخرجا ويرزقه من حيث لايحتسب " (91)ويقال من أكل الحلال أطاع الله احب أم كره ومن أكل الحرام عصى الله أحب أم كره، وأصل كل خير الخلطة واللقمة وأصل كل شر الخلطة واللقمة.

والمسألتان هما أنكم ترتكبون في كيفية بدل العلك أمرا لايجوز والجائز في ذلك أن يكون العلك معلوما قدره بالميزان كنصف وزنة مثلا أو ربعها إلى غير ذلك والزرع نفك منه أو أثنتين أو غير ذلك أو يكون العلك معلوم القدر بالكيل مثلا كأن تقول بهذا المكيال نصف مد أوربعة إلى عشرة أو إلى نصف عشرة أو غير ذلك ويكون يدا بيد ويكون ليلا على ضوء النار أو السراج ولايو كل من لايعرف الحكم أو يعرفه، ولكن يتساهل فيه ولايباع بالمكيال الممسوح أي الخرطه أو التجميمه بالجسانية(92) كما نص عليه ابن العربي (93) في الأحكام عند قوله تعالى (ويل للمطففين) (94) ونص عليه صاحب أمهات الوثائق، وصفة الكيل الشرعي أن يضع يده على رأس المكيال أو يجعل عليه كثيرا منها ويرسل يده فما أمسك فهو وفاؤه (95).

أما الحارث بن محنض الشقراوي (ت:1319 هـ) فقد ذهب مذهبا يغاير السابق واستدل بعدة نقول مذهبية، يقول: "وإن قيل إنهم يبيعون بمكاييل مجهولة قلنا بيع مجهول من غير جنس واحد. قال عبد الباقي (96) وسلمه البناني (97) أنه لاخلاف في جوازه أجاز أبوحنيفة (98) المزابنة مطلقا وعزاه محمد حمى الله للمعيار أي الخلاف في فسخه بعد الوقوع من المعلوم أن المجمع على فساده لايضر بالثمن بعد الفوات وأن قيل أن بعضهم يشين الكيل حتى يجاوز المعتاد قلنا إن ذلك لوشاء رب العلك لأبى عنه مع أن ذلك من الضرر اليسير الذي يغتفر للحاجة، وان قيل انهم يضمنون المجاعل مايجاعلونه عليه بحيث لولم تف الخارج من ثمن الزرع بما اعتيد له اقتضى مانقص من المجاعل وهذا حرام قلنا لم يظهر لنا وجه تحريمه"(99).

2-31- أهلية بائع العلك القانونية:

لقد تعرضت بعض الفتاوى لظاهرة اجتماعية استشرت حينما نشطت عملية "بديله" وتتجلى في تعامل التجار المحليين مع بعض الأشخاص الذين تنقصهم الأهلية الفقهيةالمعتبرة لأبرام عقود من نوع البيوع والمعاملات. وذلك اما لقصورهم المتأتي من وضعهم الاجتماعي ، أو العمري، ثم لعدم معرفتهم للضوابط الشرعية المنظمة لشكل التعامل المذكور. يقول محمد فال بن بابه العلوي: "ولايوكل من لا يعرف الحكم، أويعرفه ولكن يتساهل فيه"(100).

22- محاربة الغبن:

يعد الفقهاء الشرعيون الغبن من اصول الحرام البارزة التي حاربها الشرع ورتب عليها الكثير من الأحكام، الفقهية الشرعية اذ كانت علة منع في الكثير من البيوع والمعاملات التي اعتبروها فاسدة لهذا المعنى. ولاشك أن محاربة هذا النوع من الأفعال إن نحن وضعناها في بساطها وسياقاتها البشرية تنزل في صميم مبدأ العدالة الإجتماعية وصيانة بنية المجتمع من الأختلال، والفساد اللذين تظهر انعكاساتها السلبية بادية على عدة أصعدة من حياة هذاالمجتمع نرى من أهمها - الصعيد السياسي ، الذي نترصد خطوطه العامة في هذا المكان . وفي هذا الصدد فقد تناول العلماء الموريتانيون المحتويات الفعلية لهذا المسعى عند حديثهم عن مسألة طعامية العلك فكانت بحثا مستفيضا جعلها تبرز أهم الموضوعات التي كانت تشغلهم بالهم، والتي نحسب أنها ترجع في تحليلها النهائي إلى مبدأ الغبن ذاته.

لقد أختلف المفتون في طعمية العلك أختلافا حادا . مابين معتبر اياه طعاما يصدق عليه مايصدق على كل الاطعمة. وبين من يحسبه غير طعام، في ماصدقه العرفي. ورغم ترصدنا لهذا الجدل فإننا نجد كل المفتين السابقين على القرن الثالث عشر الهجري لم يتعرضوا لهذا المبحث حسب ماوجدنا من فتاويهم وآثارهم بل لم يبرز مشكلة تحتاج إلى أسالة مداد وتسويد بياض.

إننا نحسب إذن أن السؤال عن اسباب بدء هذا الخلاف مع علماء القرن الثالث عشر الهجري قد يكون واردا، وذلك لما تتأسس عليه ولما تفتحه لنا الإجابة هذه من نتائج ربما كانت بغيتنا التي نترصد من وراء اثارته.

يبدو عند استعراض فتاوي العلماء التي حصلنا عليها في شأن هذه المسألةأنها في مجملها ، مجرد استجابات لتحد قد بدأ يتأصل في بنية المجتمع الموريتاني، أي أنها مجرد ردود على واقع قائم اذ ذاك ، وعمت به البلوى فانسجم معه سواد المجتمع وهو عدم اعتبار العلك طعاما ربويا.

فكان إذن كل من وجدناه من علماء القرن الثالث عشر الهجري،والذي بعده ينكر هذا الاتجاه ويحاول أن يبرهن على طعمية هذه المادة بدء بأحمد بن محمد العاقل (ت:1244 هـ). وهو أول من وجدناه تعرض لهذه المسألة. إلى محمذ بن محمد فال (ت:1384 هـ) وقد ركزوا كلهم على أن العلك مما يؤكل لغير التداوي ولذلك فهو طعام يقع فيه ربا النسيئة يمنع بيعه بطعام الى أجل . لقد كان الاختلاف في تأويل وفهم تعريفات الطعام التي صاغها الفقهاء الأوائل أهم سبب دفع بالمفتين الموريتانيين الى تبني موقفين جد مختلفين من هذه المادة يتأسس أحدهما على مبدأ دفع الحرج والضيق. نظرا للظروف المعاشيةالصارمة التي تفرض هذا التوجه على أغلب السكان. ويذهب هاؤلاء الى القول بعدم طعامية "العلك". ويتأسس الثاني على مبدأ محاربة الغبن وهو مقصد شرعي أساسي كما أنه أيضا خيار ينبغي الانصراف اليه والاعتصام به لما قد يحدث عكسه من التظلم والاستياء و الافتتان. ويذهب أصحاب هذا الموقف الى القول بطعامية هذه المادة وبالتالي ربويتها .يقول محنض بابه بن اعبيد (ت:1277 هـ): "ان استباحة بدل العلك بالطعام نسيئة من البدع التي لاينبغي السكوت عنه وهذه البدعة قد ظهرت وتقبلتها العامة لموافقة أغراضهم حتى انهم يرجحون قول من أباحها على غيره من

غير نظر الى قوة حجته أو ضعفها"(101).

وسوف نستعرض في هذا المكان حجج كل من الفريقين في تناولهما لهذه المسألة أولا ثم بعد ذلك نتأول تلك الحجج و الاستدلالات انطلاقا من المبادئ التي عرضنا آنفا قصد الوصول الى المحتويات الاجتماعية والسياسية، التي أعربنا في مستهل البحث عن تقصينا لها وترسمنا اياها.ويمكن أن نصوغ لبيان هذه الخلافات الاسئلة التالية :

هل العلة في الطعمية مطلق الذوق أم لا ؟
هل العلة الذوق والعرفية والغلبة والارادة للأكل أم لا؟
هل الطعامية تدور بالعرف زمانا أو مكانا ؟
هل اتخاذ "العلك" لغرض آخر غير الأكل يصرف عنه الطعامية؟

انطلاقا من هذه الأسئلة يمكن أن نتبين أدلة الفريقين، وأن نصوغها في شكل النقاط التالية:

2.2.1 - بالنسبة للقائلين بالطعامية: فقد اعتمدوا التعميمات الموالية.

أ- الطعام ما يوكل لطعمه، والعلك يوكل لهذا الغرض (102).
ب- مجرد الطعم يكفي في وجود ربا النساء، والعلك له طعم .
وقد سئل ابن متالي عن بيع العلك بالزرع إلى أجل فأجاب بأن العلك طعام عرفي فلا يجوز فيه ربى النساء(103).

ج- ما يوكل لغير تداو طعام والعلك يوكل لغير تداو.يقول أحمد بن محمدالعاقل: "

الحمد لله وما توفيقي الا بالله وبعد فمن مايعلم من الدين ضرورة (104) أن مايوكل لغير التداوي كالعلك يمنع بيعه وشراؤه بطعام نسيئة (105) أي إلى أجل. فيرجع المسلم بعين طعامه أن كان قائما، والا فبمثله، وتجب التوبة على المتعاقدين من ماصدر منهما إذ لاخلاف في حرمة بيع مايوكل (106) لغير تداو ((107) بطعام إلى أجل (108). ومن جوزه فهو خارق لاجماع الأمة (109) وخارق الاجماع بدعي(110) التتائي (111) عند قول المصنف (112) "وهل لغلبة العيش تاويلان" (113) أن رجلا قال لمالك(114)" رأيت رجلا سكران يريد أن يأخذ القمر، فقلت امرأتي طالق ان دخل جوف ابن آدم شر من الخمر . قال مالك ارجع حتى انظر في مسألتك. فجاءه من الغد فقال امرأتك طالق. فقال تصفحت كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فلم أر شيئا أشد من الربا لأن الله أذن فيه بالحرب (115), وهو نزع الإيمان أعاذنا الله منه، وأماتنا على سنة رسوله صلى الله عليه وسلم(116).

ولقد دعم هذه الفتوى سيدالامين بن محمذن بن أحمد، فيقول:

مرسوم يعلم منه أن بيع الزرع بالعلك نسيئة من الربى المحرم . كما عزاه شيخنا محنض بابه في الميسر لشيخنا احمد بن محمد العاقل وهو مفاد كلام صاحب الكافي (117). فليتب فاعل ذلك إلى الله مما اقتحم من نهي النبي عليه الصلاة والسلام من بيع الطعام بالطعام إلى أجل (118) ثم له مثل زرعه قال تعالى (وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم...الآية)(119).

د- مدار مادة طعم في دلالاتها انما هي على الذوق والأكل والأساغة. وهذه الصفات متوافرة في العلك، فهو طعام.

لقد حاول محمذن بن محنض باب (ت: 1319 هـ) الرد على القائلين بعدم الطعامية بشكل أكثر اجمالامبرزا أنهم اعتمدوا على حجتين تقوم احداهما على تعريف الطعام المحدد في كتب الفقهاء. وتقوم الأخرى على الغاية التي تراد منه بالفعل في الواقع المعيش . يقول:

"الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله أما بعد فنفاة طعامية العلك قسمان: من يقول لا تشمله تعريفات الطعام ولاوجد نص أنه طعام

وجواب هذا القسم بقول الخرشي (120) عند قول المصنف "وذوق ملح وعلك ثم يمجه الخ".(121) العلك اسم طعام يضم كل صمغ يمضغ. ومن يقول يصرفه عن الطعام اتخاذه للبيع غالبا.و جواب هؤلاء بمانقله ابن عرفة (122) عن المازري (123)... ونص الأشياخ على أن دهن اللوز غير ربوي لأنه لايستعمل غالبا عندهم الا دواء. قال وهو بعيد عن أصل المذهب لأن بعض القوت والادام يترك أكلهما لغلائهما(124).

هـ - الأصل في العلك الأكل قبل غلبة بيعه للنصارى. والأصل لاينقل عنه الا بسبب قوي مطرد، وذلك مالم يوجد .يقول محنض بابه: "وذلك لا يلزم منه أنه لم يغلب اتخاذه للأكل اذ قد يكون الشيء غالبا وغيره أغلب منه. فغلبة البيع لاتنافي غلبة الأكل اذ ليسا بضدين، فصح انهما غالبان الا أن ما يباع منه أكثرمما يوكل كما أن تمر أهل أطار كذلك"(125).

و- العادة شاهدة أن الناس يستعملون هذه المادة لغرض الاقتيات.يقول محنض بابه بن اعبيد: معقبا على حد الزناتي للطعام القائل انهاسم لما خلق لسد جوعة ودفع خلة طبعا وعادة. "ولا خفاء أن العلك يسد الجوعة كما هو مشاهد ، وقد شوهد بعض الزناقة (126) يلقط العلك ولايقتات الا به . وقد أخبرني شيخي وخالي أحمد بن المختار بن الطالب أجود (127) أن جده أحمدالامين صام عشرة أيام وهو مع

عبيده في خلاء لايذوق الا العلك المشوي والماء"(128).

ز- القوت قد يترك أكله لغلائه ، وذلك لاينفي عنه صفة الطعامية.

يقول محمد بن ابياه(129), يخاطب المحللين لبيع العلك بالطعام نسيئة:

ففتاوي أمامكم احمد البد
ء أبت دين الزرع بالكندار
والمفدى محنض بابه أباه
فاسلكوا برة وخلوا فجار(130).

2.2.2- أما القائلون بعدم الطعامية: فقد اعتمدوا على المسائل والصياغات التالية:

أ- شرط كون الشئ طعاما أن يكون مأكولا ومشروبا أكلا وشربا يعتد به والعلك ليس كذلك، لأن ابن اعرفة. حد الطعام بأنه ماغلب اتخاذ لأكل أو صلاحه أو شربه يقول الحارث بن محنض : "والحاصل في علكنا على اختلاف طلبتنا (131) أنه إما مأكول أم لا، وعلى أنه مأكول إما غالبا أم لا. وعلى أنه غالب هل هو مقتات في زمنه صلى الله عليه وسلم وفي سائر الأقطار أم لا، وعلى أنه استكمل هذه الشروط أي مأكول غالبا ومقتات في زمنه صلى الله عليه وسلم هل هو باق على طعاميته أو خرج عنها لبيعه للنصارى على وجه عدم الأكل كالأدوية الطعامية أصلا، فهذه تقسيمات لايخلو الواقع من بعضها لدورانها بين النفي والأثبات فتقدير المنع واحد وهو أنه مأكول غالبا على وجه الأقتيات في زمنه صلى الله عليه وسلم في سائر الاقطار وتقديرات الإباحة خمس وهي أن ينتفي بعض أجزاء ماهية المنع بأن يكون غير ماكول أصلا أو ماكولا لاغالبا أوغالبا وغير مقتات في زمنه صلى الله عليه وسلم لافي سائر الاقطار أو في سائر الأقطار ولم يبق على حكم الطعام لبيعه لمن لم يتخذه لأكل كالنشاء والأدوية الطعامية"(132).

ويقول ايضا في فتوى أخرى مانصه:

"فكيف جعل العلة مجرد الطعم ، وهو ينقل الغلبة والعرفية، والإرادة للأكل. ومن المعلوم أن الطعمية، توجد بدون الثلاثة. ولم يبق إلا أنها قيود لما اطلق والمطلق يحمل على المقيد ، كما للأصوليين ، كما في رقبة الظهار"(133).

ب - مفهوما الغالب والأغلب إذا اجتمعا في الشئ كان الحكم للأغلب كما أنه للغالب على غيره ففي

الخرشي مانصه: "دهن اللور غير طعام لأن اتخاذه للدواء أغلب" فقوله أغلب يدل على أن اكله غالب لكن جمل الحكم للأغلب(134).

ج - لقد جاعت الناس واختلفت النصارى فما انتفع الناس بالعلك آكلا وغلبة الشئ في الأزمان بأن تكون أزمان وجوده أكثر من أزمان عدم وجوده وغلبته في الأشخاص بأن يكون المتصفون به أكثر من غير المتصفين به، وغلبته في المستعمل أن يكون المستعمل منه أكثر من غيره ولم يظهر اكله في واحد من هذه أرجح من مقابله ولامساويا له(135).

يقول:احمد بن الدن:(136)

العلك خيرا مره التجادة

غير التجادة له خسارة

وخلطه بـــــلبن وماء

"اندابزل" يشفي كل داء.

د - الطعام العرفي مركب من صفتين هما سد الخلة طبعا واعتياد سدها به والعلك فاقد لهما ضرورة. يقول الحارث بن محنض الشقراوي : "فقد تجوع الناس وهو بأيديهم فلا يلتجئون إليه في حضر ولاسفر وما بهم غلاؤه ولا التنزه عنه بل لعدم جدوى أكله لاقوت ولاحلاوة ولايطعمونه ضيفا وإن كان دنيا ولاعبدا ولاصبيا، ولاتجد أهل بيت يجتمعون عليه يأكلونه ولاسفهاء، والأكل غالبا لابد أن يصدق في فرد من هذه والدليل على هذا ايضا أن الشيخ رحمه الله تعالى قال ولاخفاء أن العلك يسد الجوعة واستشهد عليه وإنما يستشهد من تجرد قوله عن معهود ومالاخفاء فيه لايحتاج لبينة ثم إن البينة هنا جزئية خاصة وشخصية وهما لايفيداه عموم الحكم على الجنس ومن تأمل الحكاية عن جده علم أنها سيقت على وجه الغرابة وخرق العادة وأنها لم تقع لغيره ومالاخفاء فيه لايفيده تخاطب تخاطبا إذ لافائدة فيه ومثل الشيخين لايتحدثان بفضول"(137).

هـ - الطعام لغة إسم لكل مايساغ وعرفا إسم لكل مايوكل وعند الفقهاء هو ماقصد للطعم اقتياتا أو تأدما أو تفكها وهذه مفقودة كلها في العلك . يقول الحارث بن محنض:

"وإذا فعلى مقلديه، أن ينظروا إلى ماتحول إليه الحال بعده ، من ندور أكله. والنصوص طافحة، بأن مالا يؤكل إلا نادرا، لايحكم بحكم الطعام. ولو كان أكله في زمنه نادرا، لما ادخله في الحد، لتمييزه بين حقائق الأشياء"(138).

و - استعمال العلك للدواء يبدو أكثر من أكله فالمعروف أن الناس يقولون أعطني دواء من العلك

ولايسمع أحدهم يقول أعطني ما آكل من العلك(139).

ز ـ لم يرد نص من كتاب ولاسنة ولاقول مجتهد ولامقلد بأن العلك طعام . يقول الحارث بن محنض : "وأصرح من هذا ماقاله البجيري على الارشاد في قوله ويجري الربا في المطعومات كلها مانصه وليس المواد بالمطعومات كل ماله طعم بل المراد به ماكان مقتاتا في زمنه صلى الله عليه وسلم فانظر هل كان العلك مقتاتا في زمنه صلى الله عليه وسلم أم لا"؟(140).

ح ـ لقد شرحت المعاجم العربية العلك بأنه هو الغراء ويستعمل فيه غالبا. يقول البشير بن امباركي ((141): أن بديلة لاتكون في كل مكان يدا بيد رغم ما أفتى به بعض العلماء من أن مطلق الذوق هو العلة ذلك أنه أنطلاقا من القاعدة تسويغ مايعسر تركه أحسن من أنتهاك المحرم فقد ذكر أن هناك الكثير من المذاقات التي وقع فيها خلاف كالبلح الصغير والجراد وعلى هذا الأساس فالطعامية تدور مع العرف زمانا ومكانا"(142).

أما بابكر بن الأمام بن بتا السعيدي (143) فإنه يرى أن بديلة تبدو مما عمت به البلوى وانها ضرورة لاغنى عنها لابناء هذا المجتمع وإذا لم تكن، اصيب الناس بضرر كبير والحال أن الضرر يزال. وانها هي الطريق الوحيدة للعيش في هذا القطر فعدمها فيه جهد وضرر يلازمان الناس كما أن اشتراط الضوء في بديله وعدم توكيل الجهال والسفهاء ضروريان. وذلك أنطلاقا من أن التماس الرخصة خير من التماس التضييق والحرج المنفي عن الدين فمن الناس من حياته مرهونة في بدل العلك بالطعام ولايتيسر له أحيانا إلا بالنسيئة، مع أن العلك في هذه البلاد لايبدله بالزرع إلامن اضطر إليه لربحه في بيعه للنصارى والضرورة تبيح المحظورات اتفاقا. وبعضها على خلاف كالربى عند المالكية"(144).

IV ـ الخاتمة:

لقد عرضنا فوق أهم حجج المتخالفين من الفقهاء بشأن هذه المادةواستطعنا أن نحدد نقاط البحث والجدل بين العلماء المفتين، وأن نبرز أهم المساعي الاجتماعية والسياسية التي ظلت حاضرة في اذهانهم بدء بالتعامل مع الأوروبيين على الشواطئ إلى شكل التجارة الداخلية المتمثلة في بديلة العلك. ولاشك أن القارئ عند ما يتمعن في التحليل المقدم اعلاه سوف يكتشف هذا الانشغال الذي حولنا تلمسه والتعبير عنه بشئ من الإيجاز الذي فرضته اعتبارات ظرفية.

V ـ الإحالات الواردة في البحث:

1 ـ يعرف عند الشعراء بإسم الكندر، وهو اللبان الذكر، وهو أفضل أنواع العلك،(الصمغ) وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ الصمغ الصلب الجيد الذي يفرزه شجر أيروار.

ب ـ الصمغ الأسود الرديئ الذي تفرزه نفس الشجرة ولكن بكمية أقل.

ج ـ الصمغ الهش الذي تفرزه أنواع أخرى من الأشجار مثل" الطلح والصدرة البيضاء".

انظر لمزيد الاطلاع على هذه الأنواع : دائرة المعارف الإسلامية، ص//210 ج/ ،كذلك عيشة بنت أحمد سالم،" تجارة العلك في منطقة اترارزه 1717 ـ1858 م " ص:38.

2 ـ وهو المعروف محليا بإسم أيروار وآوروار بحسب اختلاف الجيوب اللهجية الحسانية. وهذه الكلمة من بين أسماء النبات الكثيرة المقترضة من لغة" آزناك" (اللهجة البربرية التي كانت منتشرة في البلاد)". ورغم عدم معرفتنا الدقيقة لمعنى هذه اللفظة الأصل، الا أننا نلاحظ اشتراكها مع ألفاظ أخرى مقترضة في نفس الجذر البربري. وذلك مثل (آر) الذي يعني الأسد و(تار) وهي نبات ، و(تيارت) الخ.

3 ـ هذه الأسماء تعني ولايات موريتانية توجد في الخريطة الإدارية الحالية.

4 ـ ايكيدي بكاف معقودة ، وهي منطقة تقع في قلب ولاية الترارزه:(الولاية الجنوبية الغربية من البلاد) يقول عنها امحمد بن أحمد يوره في كتابه" اخبار الاحبار بأخبار الآبار": "ايكيد وأصله بالبربرية (إكئذ) وهي الآبار الطوال اللينة التراب ولذلك تنهدم سريعا.ولبعد مائها، أوسرعة انهدامها قلما تجد فيها أثر قرية. وهو مستقر بني ديمان من قديم الزمان إلى الآن لايرون به عديلا ، ولا يبغون به بديلا مع قلة ثماره ، وطول آباره ليس فيه الا القتاد يلتقطون علكه ويجلبونه إلى النصارى في زمن الربيع غالبا وكان فيه من العرب أولاد رزك ثم جلاهم أمير الترارزة المختار بن أعمر بن أعلي شنظوره" (من المخطوط).

5 ـ الفاضل بن باب احمد (990 هـ ـ 1110 هـ) عالم فقيه درس عليه امام حرب شربيه الامام ناصر الدين وهو أكبر أبناء باب احمد الأربعة، وهو حكيم الزوايا وكلامه في الحكمة والتجارب مأثور ولما اجتمعت الزوايا على حرب المغافرة قال لهم: "ان كنتم فاعلين فاتركوا منكم وفدا للصلح وأعتزلهم. أنظر موسوعة ابن حامدون جزء بني ديمان.

6 ـ مجربات الفاضل بن باب أحمد وهي أقوال مأثورة وتجارب (مروية) يتناقلها أهل منطقة إيكيدي خلفا عن سلف.

7 ـ من هذه الأطعمة." اندابزل بزاي مفخمة ولام مفلظة وهو غذاء يتكون من العلك المشوي واللبن أو الماء أو السمن والسكر.

8 ـ أيش: وهو شجر تعرف الواحدة منه بإسم أيشايه، وورقه دواء لأغلب أمراض المعدة.

9 ـ الصدره الخظرة: وهي ورق شجر آتيل.

10 ـ تينكت: وهي الحديد يوجد في باطن الأرض فيدق ويستعمل دواء للصفار.

11 ـ موسوعة ابن حامدن جزء الجغرافيا(مرقون).

12 ـ انظر: عيشة بنت أحمد سالم (1984م ـ صفحة 40 و41.

13 ـ من قصيدة طويلة تظهر فتوى في رفع الحرج عن الناس في شأن " بديله".

14 ـ يصدق هذا الاسم على مجموعة من قبائل الزوايا تنتمي إلى حجاج علماء وصالحين دخلوا في صدر القرن (6 هـ) على سكان وادان القدماء(تفرله وتامكونه) فتحالفوا معهم. وأسسوا دولة علم ودين. انظر: ابن حامدن (جزء ادولحاج)(مرقون).

15 ـ الامين بن النجيب من أولاد امحمد بن الحاج جاء أبوه النجيب من وادان في القرن العاشر في حاجة إلى سوق تيكماطين من بلاد الترارزة فتروج حفصة بنت محم الصديق التندغيه فولد منها أولاد منهم الأمين هذا. فكان الامين جد أولاد المختار بن الأمين وهم: بابا شمي، وبابا أعمر، وباب الحاج ، ومحم. انظر ابن حامدن الموسوعة(جزء ادولحاج).

16 ـ وهو المضيق الواقع بين المملكة المغربية وشبه جزيرة ايبريا.

17 ـ اشفغ أوبك بن النجيب كان في بلاد الترارزة ثم ذهب إلى وادان وبقي بها.

18 ـ انظر الموسوعة: ابن حامدن (جزء ادولحاج).

19 ـ يقول يقوى بن محمذن بن أحمد ميلود الفاضلي الديماني (ت 1304 هـ):

يارب يارب أهل العلك قد ربحوا وان هم وقفوا بالباب ينفتح

ويقول بكن (أبوبكر بن محمذن الفاضلي الديماني) (ت 1342 هـ):

اذا كنت في داكان صاحب كندر فلا تقربن الدهر دار ابن بيدر

أكول فلا يقضيي الذي هو آكل ولا وجه للعلك الذي هو يسري

20 ـ موسوعة بن حامدن جزء الجغرافيا (مرقون).

21 ـ بديله: كلمة حسانية ذات أصل عربي فصيح وهي تعني بدل العلك بغيره من المصانع.

22 ـ ن ، م ،ص:20

23 ـ ن ، م

24 ـ ن ، م

25 ـ ن ، م

26 ـ ن ، م

27 ـ ن ، م

28 ـ يقول محمد فال بن باب العلوي (ت 1349 هـ) في كتابه " التكملة" مانصه:" ولما كان عام 1237 و قتل ابراهيم والد بن اعمر بن المختار، محمد فال بن عمير فنشبت الحرب بين أعمر بن المختار وعمر ومن معه من أبناء أحمد بن دامان وولوا ابن اعل الكور ووقع بينهم يوم غرم مات فيه ابراهيم والد وابراهيم اخليل بن عمير تقاتلا وكلاهما قتل الاخر".

29 ـ ابن حامدن: حياة موريتانيا، جزء إدولحاج (مرقون) الصفحة 87.

30 ـ لعبة قديمة في البلد ربما تكون راجعة إلى ثقافات سابقة وهي تتكون من ثلاثة عشر هدف. ومدافع عنه ، ومهاجمون يتحيلون على المدافع ليضربوا الهدف، وهو أحد اللاعبين يكون حاسر الرأس يمسهم المدافع بقدميه أو باحداهما فإذا أخذ أحدهم جنا مكانه.

31 ـ تعني الصفات السلبية.

32 ـ نظنه يعني هنا أعمر آكجيل بن هدي بن أحمد بن دامان الأمير الثالث من أمراء [illegible] أولاد ادليم سنة 1114 هـ/1703 م ذكر ولد رازكه العلوي في رسالته انه كان أميرا عادلا.

33 ـ هدي بن أحمد بن دامان (ت: 1095 هـ) وهو ثاني أمراء الترارزة ، والمؤسس الفعلي للامارة، كان من أبرز قواد بني حسان في حربهم مع الزوايا أيام شربيه.

34 ـ هو سير بن الكوري من أولاد ساسي (اولاد دمان) وهو جد آل محمد بن امحمد بن سيد أحمد.

35 ـ لم نعرف هذا الرجل.

36 ـ الجيد بن أحمد لمجد رئيس أولاد عتام.

37 ـ رجل من أهل عبل.

38 ـ رجل من أهل عبل

39 ـ وهو ببكر سير بن أحمد بن التونسي جد أهل التونسي.

40 ـ يعني بها المجموعة الاميرية التي تنتمي كلها إلى دامان والتي تضم مايعرف حاليا بأسم أولاد أحمد بن دامان، وأولاد دامان.

41 ـ يعني بذلك فئة زوايا القبلة التي ينتمي هو إليها كما ينتمي إليها إدولحاج.

42 ـ ربما يكون المعني هنا هو : امحمد بن بابا شمس بن المختار بن الامية بن النجيب وفي عهده انقطعت المعاملة مع الانكليز فمكث إدولحاج ثلاثين سنة لم يأخذوا أتاوة لعدم رواح العلك (ابن حامدن/ الموسوعة/ج إدولحاج/ص:88) وربما يكون المعني أخوه وخليفته المختار بن بابا شمس بن المختار وهو صاحب المعاهدة مع فرنسا سنة (1799 م) (انظر: ابن حامدن نفس المرجع).

43 ـ الزوايا هم الفئة القائمة بالعلم والتعليم واعمار الارض في مجتمع البيظان التقليدي.

44 ـ لقد أصدر محمد لحبيب قرارا بتحريم بيع الصمغ للفرنسيين ونظم عصابات تقطع الطريق على كل من يحمله إلى مراكزهم النهرية وذلك لان قبيلة إدولحاج الزاوية كانت تربطها عهود قديمة مع الفرنسيين، ولذا فإنهم رفضوا أمر الامير واستمروا يبيعون العلك لهم.

45 ـ لان النسابين يردون أصل قبيلة إدوالحاج إلى الانصار. أنظر بن حامدن الموسوعة جزء إدو الحاج.

46 ـ يعقوب بن ديمان جد بطون عدة حاليا من هذه القبيلة" بني ديمان" وهم " أولاد بابحمد" وأولاد باركل" و"أولاد بوميجه". وقد التمروا بطلب محنض بابه الذي وقف معارضا الامير محمد لحبيب في قراره بمقاطعة الفرنسيين تجاريا.

47 ـ اللقاح : القبيلة التي لم يقع عليها مغرم.

48 ـ يعني بها الشاعر البطن الرابع من بطون هذه المجموعة وهم "أولاد سيد الفال" ،وقد رفضوا الانصياع للشيخ محنض بابه، والتمروا بأمر محمد لحبيب.

49 ـ هذه الفتوى وردت ضمن مجموعة والد بن خالنا(بحوزتنا).

50 ـ السائل هو والد ين المصطفى بن خالنا.

51 ـ هو ألمين بن الماحي بن الماحي بن الحسن أندوبك من قبيلة بني ديمان، عالم جليل، تصبته عامة " تشمش " للقضاء فصار يعرف بقاضي تشمشه توفي أوائل القرن الثالث عشر الهجري عن عمر طويل، له عدة فتاوي حصلنا على بعضها.

52 ـ الشيخ أتفغ مينحن بن مودي مالك عالم جليل من علماء بني ديمان ، ينتسب إلى الحسن بن علي بن أبي طالب ، أخذ العلم عن الشيخ الفغ ألمين بن سيد الفاضل، ولد سنة 1050 هـ وتوفي سنة ((1151 هـ)، كان شاعرا مجيدا درس عليه ابن رازكه العلوي ومحمد اليدالي الديماني وغيرهما.

53 ـ عالم جليل من قبيلة " ادويدنيقب " الشمشوية ، عرف بشدة ورعه وهو من أهل القرن الحادي عشر الهجري.

54 ـ عالم جليل من علماء بني ديمان شارك في حرب شربيه، وكان له تلامذة كثيرون (ت في ق 11 هـ).

55 ـ عالم جليل من علماء بني ديمان شارك في حرب شربيه، وقيل شخا فانيا صبيحة يوم سنجدره" آخر معركة من معارك هذه الحرب شربيه في منطقة الترارزة.

56 ـ المجير هو الخافر أو المعيذ، وهو عادة الأمير أو من في معناه من بني حسان أو غيرهم ومهمته أن يضمن أمن وسلامة السفن الاوروبية حال رسوها في الموانئ التي تدخل في مجاله الترابي فيجد مقابلا لذلك مجموعة من الأعراف والهدايا.

57 ـ هد بن أحمد بن دامان (ت : 1095 هـ) ثاني أمراء الترارزة، والمؤسس الفعلي للامارة كان قائد الحرب المعروفة بشربيه ضد الامام ناصر الدين ، وقد انتصر فيها عسكريا.

58 ـ من نص مختصر الشيخ خليل.

59 ـ لأنه يعتبر أن السفر إلى مراسي النصارى غير مباح.

60 ـ محمد العاقل من علماء القرن الثاني عشر الهجري ، فقيه له عدة فتاوي قد حصلنا على بعضها.

61 ـ هذه الفتوى أخذناها من فتاوي والد وهي بحوزتنا.

62 ـ من قصيدة رائية طويلة للفقيه العلوي أجدود بن اكتوشني يدافع فيها عن الأمير التروزي محمد لحبيب حين حاصره الفرنسيون ويأيب الناس عليهم.

63 ـ الآية رقم (22) من سورة المجادلة رقم(58).

64 ـ الآية رقم (63) من سورة النور، رقم(24).

65 ـ يبدو أن هذه الفتوى واردة في سياق تاريخي خاص، وهو الحرب التي كانت دائرة وقتئذ بين الأمير التروزي أعمر ولد المختار (ت 1245 هـ) والفرنسيين على بسط النفوذ على منطقة" الوالو" جنوب النهر، وكذلك على التحكم في التجارة الداخلية.

66 ـ لقد شدد الفقهاء في منع إن يستوطن المسلم بلدا سيطر عليه الكفار وقد الف في ذلك ابو العباس الونشريسي (ت 914 هـ) رسالة تحت عنوان " أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجرو مايترتب عليه من العقوبات والزواجر" وقد أدرجها ضمن كتابه المعيار.

67 ـ أي في محل يكون فيه قادرا على الوقوف عي وجه الأوروبيين، وخاصة الفرنسيين، ومنعهم من ممارسة النخاسة، والنهب.

68 ـ هذه الكلمة الواقعة بين قوسين، أصلها بياض في النص، ونظنه هي أومافي معناها.

69 ـ يقول أبوبكر بن العربي (ت 543 هـ) في صفحة 1/267 من أحكام القرآن في تفسير هذه الآية " هذا عموم في أن المؤمن لايتخذ الكافر وليا في نصره على عدوه ولافي أمانة ولا بطانة والصحيح عند المالكية منع المشرك من القتال في صف المسلمين عدوهم لقوله عليه السلام:"أنا لانستعين بمشرك".
ويقول باب بن الشيخ سيديا (ت 1342 هـ) في رسالته إلى العلماء:" ومن يتولهم منكم فإنه منهم ، أي ومن يتولى اليهود والنصارى دون المؤمنين فإنه منهم".

70 ـ الآية رقم 28 من سورة آل عمران رقم(3).

71 ـ أي وجود نظام سياسي في المجتمع الإسلامي سواء كان وجوده عن طريق البيعة أو الوصية أو التغلب.

72 ـ المشركين يبدو انه يعني بهم النصارى، وتجارة الخيل كانت قائمة فكثيرا ما يذكر الاوروبيون في كتاباتهم ان الخيل كانت من مشترياتهم المهمة في المنطقة.

ولقد اورد الشاطبي في فتاويه ان العلماء حرموا البيع للنصارى لما تكون لهم به قوة على المسلمين كالسلاح والخيل والنحاس. وقال الشاطبي انه اعتمد في هذه الفتوى على قول للمازري (ت 536 هـ) في كتابه شرح التلقين للقاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي ، وفي هذا الشرح يذكر تحريم ان يباع لأهل الحرب ماتكون لهم به قوة على المسلمين كالسلاح والخيل والنحاس، يقول المازري:" هذا يوضح وجه منعه على الجملة لان الله تعالى يقول" واعدوا لهم ما استطعتم من قوة (الانفال، الاية10) فإذا امددناهم بمايكون لهم قوة صار هذا نقيض ما امر الله سبحانه به ، وصار معونة على دماء المسلمين ، فقد قال سحنون فيمن باع منهم السلاح: فقد شارك في دماء المسلمين وقال الحسن: من باع منهم الطعام فهو فاسق، ومن باع منهم" السلاح فليس بمؤمن وهذا تغليظ في بيع السلاح لاننا لانكفر بذلك الا لمن تعمد واعتقد استحلال دماء المسلمين" (فتاوى الشاطبي، تحقيق.

وفي المدونة قال مالك" اماكل ماهو قوة نعلى أهل الإسلام مما يتقوون به في حروبهم من كراع أو سلاح أو شيئ مما يعلم أنه قوة في الحرب من نحاس او غيره. فإنهم لايباعون ذلك" (المدونة 270/9, كتاب التجارة بارض العدو). قال المازري: " اما الطعام فذكر ابن حبيب انه يباع من بيننا وبينهم عهدو يمكن أن يكون أراد منع ذلك في زمن حاجتهم إليه فيكون بيعه منهم قوة علينا"(فتاوي الشاطبي: تحقيق.

73 ـ هذه إشارة إلى تجارة الرقيق التي كانت نشطة في عصر المفتي والتي كان للاوروبيين فيها دور بارز، فطفقوا يأسرون من أبناء البلد من وجدوا ويستعبدون الاحرار. وقد كانت مهنة النخاسة منتشرة في المنطقة.

74 ـ سورة النساء: الاية رقم(97).

75 ـ ورد هذا لحديث في صحيح البخاري (كتاب الفتن))147/4.

76 ـ هذا الحديث ورد في شرح النووي لصحيح مسلم: :56/13 (ط: :2 دار الفكر1972).

77 ـ قال الشيخ خليل:" الجهاد في أهم جهة كل سنة وان خاف محاربا كزيارة الكعبة فرض كفاية ولومع وال جائر"(باب الجاهد).

78 ـ ورد هذا الحديث في صحيح البخاري (كتاب الاحكام 155/4.

79 ـ هو أحمد بن محمد الشيباني الوائلي ولد سنة 164 هـ//780 م ، امام المذهب الحنبلي واحد الائمة الاربعة، سافر في طلب العلم أسفارا كثيرة ، وصنف المسند في الحديث وهو يحوي ثلاثين الف حديث. وله كتب في التاريخ، والناسخ والمنسوخ، وفضائل الصحابة. وفي ايامه دعا المامون إلى القول بخلق القرآن، ومات قبل أن يناظر احمد وتولى المعتصم، فسجن ابن حنبل 28 شهرا لامتناعه عن القول بخلق القرآن، وتوفي سنة 241 هـ /855 م.

80 ـ هو عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي، ابو عبد الرحمن ، صحابي جليل ولد سنة 10 قبل الهجرة الموافق 613 م ونشأ في الاسلام ، وهاجر إلى المدينة وشهد فتح مكة، وكان مولده فيه. افتى الناس ستين سنة ولما قتل عثمان عرض عليه نفر البيعة فأبى. وغزا افريقية مرتين الاولى مع ابن أبي سرح، والثانية مع معاوية بن حديج سنة 34 هـ. وكف بصره في آخر حياته، وكان آخر من توفي من الصحابة بمكة اوردت له كتب الحديث (2630 حديثا) . وتوفي سنة 73 هـ/ 692 م.

81 ـ مسند الإمام أحمد، الجزء الخامس صفحة 28 (طبعة دار صادر).

82 ـ سورة البقرة (2) الآية رقم91.

83 ـ سورة النور (24) الآية رقة31.

و هذه الفتوى وجدناها بنسختها الأصل في المجموعة (أ) ولم ترد في المجموعات الأخرى التي اعتمدنا عليها في تحقيق فتاوى احمد بن محمد العاقل.

84 ـ الموسوعة، جزء الحسنيين.

85 ـ وردت قصته في الفتوى السابقة.

86 ـ الموسوعة جزء الجغرافيا.

87 ـ رواه إبن ماجه في الاحكام عن عبادة بن الصامت عن ابن عباس (السنن :784/2 , الحديث رقم:2340 و 2341).

88 ـ هذه القاعدة أورده السيوطي في كتابه "الأشباه والنظائر" ص:83,ط:1 دار الكتب العلمية بيروت 1979.

89 ـ هذه الفتوى ضمن فتاوي أحمد المحققة.

90 ـ الآية رقم: (40 و41) من سورة :النازعات.

91 ـ الآية رقم: (2 و3) من سورة الطلاق.

92 ـ هذه الكلمات من اللهجة الحسانية وهي تعني ملأ وعاء الكيل حتى يصل وفاءه.

93 ـ إبن العربي هو أبوبكر بن محمد المعافري الإشبيلي له عدة مؤلفات ت:543 ه.

94 ـ الآية رقم: (1) من سورة :المطففين.

95 ـ هذه الفتوى منقولة من نسخة بخط المفتي.

96 ـ عبد الباقي فقيه مالكي .

97 ـ البناني فقيه مالكي له شرح لمختصر خليل.

98 ـ أبو حنيفة هو النعمان بن ثابت أحد المجتهدين في الفقه الإسلامي وإمام المذهب الحنفي (ت:150 هـ).

99 ـ هذا النص مجتزأ من فتوى للمؤلف ضمن مجموعة فتاويه.

100 ـ من فتوى محمد فال بن بابه العلوي السالفة الذكر.

101 ـ من رسالة محنض بابه بن اعبيد في طعامية العلك.

102 ـ من فتوى محمذن بن محمد فال العاقلي.

103 ـ من أجوبة محمذن فال بن متالي التندغي.

104 ـ مايعلم من الدين ضرورة : هو الذي يكون الجهل به مخلا بالإيمان، وقد ذكر محنض بابه بن اعبيد أن ضابطه أن يكون قطعيا مشهورا بحيث يعلمه العامة المخالطون للعلماء بديهة من غير نظر واستدلال. ولقد ذكر أنه لم يقف على أحد من العلماء حاول حصر الأحكام المعلومة من الدين ضرورة.

105 ـ النسيئة: من الفعل نسأ يقول صاحب القاموس: "ونسأته البيع وأنسأته وبعته بنسأة ـ الضم ـ ونسيئة. أي بأخرة، والنسيئ الاسم منه، وهي مصطلح فقهي يعني البيع إلى أجل كما قال صاحب الفتوى.

106 ـ بيد أن العلك هذا قد أدى إلى خلاف مشتهر بين العلماء، إذ قل مانجد عالما من أبناء البلد. وخصوصا منطقة "القبلة" إلا وقد أسهم في هذا الجدل. الذي يدور حول طعامية العلك أو عدمها

ومايستتبع ذلك بالضرورة من ربويته أو عدم ربويته.

فمن القائلين بطماميته، أحمد بن محمد العاقل في فتواه هذه، وكذلك محنض بابه بن اعبيد (ت 1277 هـ) ومحمد محمود بن حبيبل (ت 1277 هـ) و محمذ فال بن متالي (ت 1287 هـ) ومحمذن بن محنض بابه (ت:1315 هـ) و سيد الأمين بن محمذن (ت: 1309هـ) ومحمد فال بن محمذن (ت:1334 هـ)، ومحمد فال بن بابه (ت:1349 هـ) ومحمذن بن محمد فال (ت:1384 هـ).

وقد ألف فيه محنض بابه بن اعبيد رسالة طويلة . استدل فيها على طماميته ببعض النقول الفقهية المعرفة لماهية الطعام ، ثم شفع ذلك بالعرف الجاري في البلد يقول: "ومن أنصف علم أن العلك غالب في الأزمنة والاشخاص وجدت مجاعة أم لا ، جاءت النصارى أم لا".

أما القائلون بعدم طماميته فمنهم الحارث بن محنض (ت:1319هـ)، وقد الف رسالة طويلة في ذلك تتبع فيها كلام شيخه محنض بابه وحاول نقضه. ومنهم " أيضا البشير بن امباركي (ت:1354هـ)، وقد الف في عدم طماميته نظما. وكذلك احمد سالمبن سيد محمد (ت: 1409 هـ). ولقد ظل عمل أغلب السكان قائما على عدم الطعامية.

وبالفعل فإن العلك كان يستعمل قديما فيصنع منه طعام يعرف في اللهجة المحلية بأسم "اندابزل" بزاي مفخمة مفتوحة ولام مغلقة مفتوحة كذلك. يقول ابن حامدن: "وكان يستعمل منه قديما في الأزمان غذاء يقوم به البدن . وكيفيته أن يشوي العلك فيسحق ويجعل عليه سمن وسكر". (موسوعة حياة موريتانيا: جزء الجغرافيا، ص:7).

107 ـ يستعمل العلك كثيرا في الدواء التقليدي للبيظان . يقول ابن حامدن: "وهو (أي العلك) معتدل نفاخ مسهل للصفراء، يستعمل لذلك وحده أو مع السنا أو معهما التمر الهندي . ويستعمل للصغار والغشيان وضعف الهضم ـ سفوفا معه أيش والصدر الخظر. و تينكت لمن معاشه الحليب" (موسوعة حياة موريتانيا ، جزء الجغرافيا. ص:7).

108 ـ يقول ابن أبي زيد في الرسالة: " ولايجوز طعام بطعام إلى أجل كان من جنسه أو من خلافه، كان مما يدخر أو لايدخر". قال زروق شارحا "يعني أن علة تحريم التأخير إنماهو مطلق الطعمية. فما ثبت كونه طعاما لايجوز بيعه بطعام إلا يدا بيد. وماليس بطعام كالصبر والسقمونيا والطلع والكثر وهوالبلح الصغير جدا والقضب والزعفران فليس بربوي" (شرح زروق لرسالة ابن أبي زيد: 501/2 ط دار الفكر). ويقول الدردير: "وأما ربا النساء فعلته مجرد الطعم لا على وجه التداوي (شرح مختصر خليل: 74,/3ط، دار الفكر) وقد علق الدسوقي على الدردير بقوله: "سواء اتحد الجنس أو اختلف" (حاشية الدسوقي على الدردير: 74,/3 ط، دار الفكر).

109 ـ أورد ذلك ابن حزم (ت 457 هـ) في كتابه مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات" (كتاب البيوع ، ص:79 ،ط:دار الآفاق الجديدة ، بيروت) (1982) قائلا : "واتفقوا أن بيع هذه الاصناف الأربعة (القمح والشعير والملح والتمر)بعضها ببعض بين المسلمين نسيئة وأن اختلفت أنواعها حرام، وأن ذلك كله ربا".

110 ـ قال ابن تيمية فيي كتابه نقد مراتب الإجماع لأبن حزم مانصه: "قلت: وكذلك ما ألزمهم أياه من تكفير المخالف غير لازم، فإن كثيرا من العلماء لايكفرون مخالف الإجماع، وقوله: أن مخالف الإجماع يكفر بلا اختلاف من أحد من المسلمين هو من هذا الباب فمعه يبلغه الخلاف في ذلك مع أن الخلاف في ذلك مشهور مذكور في كتب متعددة ، والنظام نفسه لمخالف في

كون الإجماع حجة لا يكفره ابن حزم والشاطبي أيضا. ص:402(مراتب الإجماع).

111 ـ التتائي فقيه مالكي يعرف بمحمد بن إبراهيم له شرحان لمختصر خليل. ت:942هـ.

112 ـ نعني خليل بن اسحاق ابو المودة صاحب المختصر والتوضيح ت:776 هـ.

113 ـ من نص مختصر خليل بن اسحاق (باب البيع الصفحة 471).

114 ـ مالك بن أنس الأصبحي المدني التابعي صاحب الموطأ (ت:179هـ)

115 ـ إشارة إلى الآيتين (872) و (972) من سورة البقرة وهما:

"يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقي من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون".

116 ـ هذه الفتوى أوردناها ضمن عملنا "جمع وتحقيق فتاوى وأحكام أحمد بن محمد العاقل.

117 ـ هو يوسف بن عمر بن عبد البر شيخ علماء الأندلس وكبير محدثيها له كتاب الأستذكار (ت:380 هـ)

118 ـ إشارة إلى حديث عبادة بن الصامت ونصه: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح الا سواء بسواء عينا بعين فمن زاد أو إزداد فقد أربى.

119 ـ الآية

120 ـ الخرشي هو الفقيه المالكي المصري له حاشية على مختصر خليل.

121 ـ من نص مختصر الشيخ خليل باب ثبوت رمضان ص:68 (ط: دار الفكر 1981).

122 ـ ابن عرفة هو الفقيه المالكي التونسي صاحب كتاب الحدود.

123 ـ المازري هو الفقيه المالكي أبو عبد الله محمد بن عمر التميمي المقلي له شرح كتاب التلقين للقاضي عبد الوهاب ، توفي سنة 536 هـ.

124 ـ هذه الفتوى من مجموعة محمذن بن محنض بابه (بحوزتنا).

125 ـ من رسالة محنض بابه بن اعبيد في طعامية العلك.

126 ـ الزناقة تعريب للفظة الحسانية (آزناكه)، ويرى البعض أنها في الأصل تحريف لكلمة صنهاجه القبيلة البربرية المعروفة. وتدل كلمة (الزناقة) في العرف المتداول على المجموعة المستظلة بأحد قطبي السلطة في مجتمع "البيظان" التقليدي : الزوايا أو بني حسان، وتدفع غرامات وأعرافا مقابل ذلك وهي تمتهن التنمية الحيوانية.

127 ـ هو أحمد بن المختار بن الطالب أجود، عالم وصالح ينتمي إلى النسب الشريف توفي في النصف الأول من القرن 13 هـ.

128 ـ من رسالة محنض بابه في طعامية العلك.

129 ـ محمد بن ابياه فقيه وشاعر ت:1361 هـ.

130 ـ هذه الأبيات قيلت في إطار نقاش بين صاحبها وبعض العلماء من قبيلة إدابهم وخاصة أهل أنيفرار، الذين يرون أن العلك صرفه الاستعمال العرفي في التجارة عن الطعامية.

131 ـ الطلبة مصطلح اشتهر في زوايا المغرب وحواضرها العلمية للدلالة على العلماء المفتين.

132 ـ من رسالة الحارث بن محنض التي يرد فيها على شيخه محنض بابه في شأن طعامية العلك.

133 ـ هذا النص مجتزأ من فتوى في جواز بديله وهي توجد ضمن فتاويه المجموعة.

134 ـ من رسالة الحارث بن محنض في الرد على محنض بابه.

135 ـ ن،م.

136 ـ شعار وأديب ينتمي إلى النسب الشريف.

137 ـ من رسالة الحارث بن محنض في الرد على محنض بابه.

138 ـ ن،م.

139 ـ ن،م.

140 ـ ن،م.

141 ـ البشير بن امباركي اليدمسي الشمشوي عالم وأديب من أكابر تلامذة الشيخ سعد أبيه له عدة مؤلفات وديوان شعر محقق، وت: 1354 هـ.

142 ـ هذا النص أخذناه بتصرف من منظومته في عدم ربوية العلك (مخطوط).

143 ـ بابكر بن الإمام شاعر وفقيه من قبيلة إدوداي الشمشوية، له عدة مؤلفات في أنساب بعض القبائل، وت: 1315 هـ.

144 ـ هذا النص أخذناه بتصرف من قصيدة المفتي الطويلة في شأن جواز بديله ومتعلقاته.

VI ـ ثبت البيبليوغرافيا المستعملة في البحث:

1 ـ أحمد بن محمد العاقل (ت 1244 هـ)

فتوى في ربوية العلك (مخطوط).

2 ـ أحمد سالم بن سيد محمد الأبهمي (ت 1409 هـ)

رسالة في عدم طعامية العلك (مخطوط).

3 ـ ألما (العربي) بن المصطفى بن محمد سعيد اليدالي (ت ق: 12 هـ)

قصيدة بائية في شكوى عدم الأمن على تجارة العلك (مخطوط)

4 ـ بابكر بن الإمام بن بتا اليدالي (ت: 1315 هـ)

قصيدة بائية في جواز بديله ومتعلقاتها (مخطوط)

5 ـ البشير بن امباركي اليدمسي (ت: 1354 هـ)

أرجوزة في عدم طعامية العلك (مخطوط)

6 ـ الحارث بن محنض الشقراوي (ت: 1315 هـ)

رسالة في عدم طعامية العلك، رد على محنض بابه (مخطوط)

7 ـ عيشة بنت أحمد سالم (مذكرة تخرج من مدرسة تكوين الأساتذة/1983 م)

تجارة العلك في منطقة "اترارزة" "1717 م ـ 1858 م.

8 ـ محمد فال بن باب العلوي (ت: 1349 هـ)

فتوى في عدم شرعية "بديلة" بصيغتها المعهوده (مخطوط).

9 ـ محمد محمود بن حبيب الله الأديدبي (ت: 1277 هـ)

فتوى في طعمية العلك (مخطوط).

10 ـ محمذن فال بن متالي التندغي (ت: 1287 هـ)

فتوى في طعمية العلك (مخطوط).

11 ـ محمذن بن محمد فال الابهمي (ت: 1386 هـ)

فتوى في ربوية العلك (مخطوط).

12 ـ محمذن بن محنض بابه الديماني (ت: 1319 هـ)

فتوى في طعامية العلك (مخطوط).

13 ـ محنض بابه بن اعبيد الديماني (ت: 1277 هـ)

رسالة في ربوية العلك (مخطوط).

14 ـ المختار بن حامدن الديماني:

موسوعة "حياة موريتانيا" الجزء الثقافي.

15 ـ والد بن المصطفى بن خالنا (ت: 1212 هـ)

أسئلته الفقهية لشيخه ألمين بنالماحي (مخطوط).

استخدام عنصر الحرارة لتحديد صفة القارية في موريتانيا"

بشيرى ولد محمد
قسم الجغرافيا
جامعة نواكشوط.

القارية صفة مناخية كثيرا ماوصف بها الباحثون مناخ موريتاني ، لكن ايا منهم لم يحدد علميا لماذا اعطى هذه الميزة، وعلى هذا الأساس وجدنا من المهم تناول هذه الصفة - التي يصعب أن يخلو مؤلف جغرافي علمي من الإشارة إليها- بالدراسة العلمية الجادة والتمحيص حتى نحدد النمط الدقيق ليس للمناخ الموريتاني بصفة عامة فقط بل لكل محطة على حدة.

ولأن البحوث الجغرافيةالحديثة تهدف من بين اهدافها المتعددة إلى تقديم المساعدة (للمتخصصين وغير المتخصصين) فإننا في دراستنا هذه نهدف إلى تشخيص وتمحيص صفة علمية تجعل المهتمين قادرين على تعديلها او حتى تغييرها، أو على الأقل اقتراح الحلول الكفيلة بالقضاء عليها أو التقليل من حدتها. وهي دراسة تطبيقية ساعدنا على انجازها دراسة سابقة قام بها الأستاذ الدكتور على الشلش رحمه الله ، سنة 1987 حول القارية في العراق. وتتبعنا لتسيير البحث الخطة التالية:

أولا - مميزات المناخ القاري والعوامل المحددة للقارية.
ثانيا - الحرارة.
ثالثا - تطبيق معادلتي القارية والبحرية.

أولا - مميزات المناخ القاري والعوامل المحددة للقارية.

أ - مميزات المناخ القاري:

مصطلح القارية صفة من القارة ، ويدخل اللفظ تحت عدة اصطلاحات جغرافية من بينها ظروف قارية وهي الظروف التي تتميز بندرة سقوط المطر وقلة المسطحات المائية... وهي بعيدة عن البحر ((384:1)والقارية بالتحديد تعني تأثر المكان باليابس اكثر من الماء وعكسها البحرية، ويتميز المناخ القاري عن البحري بخصائص حرارية هي:

- ارتفاع المدى الحراري السنوي ، بمعنى أن الفرق بين درجة حرارة اعلى الشهور حرارة ودرجة حرارة أدنى الشهور حرارة في الأماكن التي يسود بها مناخ قارى كبير مقارنة بالمناخ البحري.

- يكون احر شهورالسنة في المناخ القاري شهر يوليو بينما يكون في المناخ البحري شهر أغشت ، وهو مايعني أن أحر الشهرر يتأخر بعد وصول الشمس في حركتها الظاهرية للسمت zenith (21 يونيو على مدار السرطان و22 دسمبر على مدار الجدي) في الاماكن القارية بشهر وفي الاماكن البحرية بشهرين . هذا ويلعب الموقع بالنسبة للمسطحات المائية دورا كبيرا في تحديد نوع المناخ السائد: فإذا كان قرب مسطح مائي قيل بحري (maritime) وإذا كان داخل القرات قيل قاري (continental) ولو أن هذه مسألة ليست مطلقة فليس كل مكان أقرب من مكان لمسطح مائي اقرب منه للبحرية ، فقد تتوسط محطة مناخية اليابس (بعيدا عن الماء) ومع ذلك تصلها المؤثرات البحرية وعندها يصبح مكانها بحري، وقد تقترب محطة في الماء، فتكون مثلا قريبة من الساحل ومع ذلك لاتتأثر- بحكم عوامل أخرى - بالمؤثرات البحرية ، فتسمى منطقة قارية، وهذا معناه أن القارية تتحدد من خلال طغيان التأثير القارى على البحري. ويصبح دور قرب المكان من المسطحات المائية يتوقف على اعطاء الصورة المسبقة للحالة المناخية التي ينبغي أن تكون عليها المحطة على الاقل ذلك أن كل محطة بعية عن الساحل كثيرا ما توجه إليها أصابع الاتهام بالقارية بينما يتوقع دائما أن تكون المحطات غير البعيدة عن السواحل بحرية.

ب - العوامل المحددة للقارة:

لتحديد درجة القارية في أي مكان - على حد رأي على الشلش (8:27-39)- لابد من معرفة الرياح السائدة وطبيعة السطح القادمة منه وموقع المكان بالنسبة لدوائر العرض ، فكيف كانت المحطات الموريتانية بالنسبة لهاتين النقطتين؟

I - الرياح السائدة ومصدرها:

إن الوردات الشهريةالمركبة للمحطات الموريتانية تظهر أن الاتجاه السائدة في كل المحطات الموريتانية هو الشمال وأن أكثر من نسبة 50% من الرياح يتراوح اتجاه هبوها مابين الشمال (ش:36) والشمال الشمال الشرقي (ش ش ق:1.2.3) والشمال الشرقي (ش ق:4.5) والشرق الشمال الشرقي (ق ش ق:) , 6.7.8: وهده الرياح تختلف اسماؤها باختلاف اتجاهاتها ولو أنها جميعا تجارية:

أ - الرياح التجارية البحرية Alize maritime: تهب من منطقة الضغط المرتفع الاسوري وبتذبذب اتجاهها بين الشمال(ش) الشمال الغربي (ش غ:32.31) مع أن الشمال هو الطاغي دائما، وهي باردة رطبة وترفع من قيمة الندي والضباب ومفعولها لايولد امطارا إلا بصفة استثنائية وتفقد خاصيتها البحرية عند ما تتوغل في الداخل - حيث ينتهي مفعولها على مستوى الساحل (لايتعدى 14كم) *

---

* - اشار إليها كوردون

فتصبح رياحا تجارية بحرية قارية تتصف بالجفاف وانخفاض درجة الحرارة، ويرجع سبب جفافها إلى كون الالزي القارية تشكل الطبقة العليا لهذا الهواء اما انخفاض حرارتها فيرجع إلى كون الهواء قادم من عروض أدنى درجات حرارية.

ب - الرياح التجارية القارية Alize continental: هذه الرياح ليست دائمة لأن المركز الذي يغذيها (الضغط المرتفع الصحراوي) ليس دائما، ولو أنها تستحوذ على فترة طويلة من السنة. ويكون اتجاهها شمالي شرقي إلى شرقي شمالي شرقي وتختلف أسماؤها باختلاف مميزاتها فهي ضعيفة خلال معظم السنة تحت اسم الرياح التجارية وقوية ساخنة ومثيرة للعواصف الرملية كمقدمة لموسم المطر تحت اسم الهرمطان (11:ـ) أو "إريف" كما يسميها الموريتانيون، ويزيد هذا الهواء درجات الحرارة ارتفاعا ويخفض الرطوبة النسبية في المناطق الجنوبية حيث وصلت في المتوسط أقل من 20% (274:3) والهرمطان عموما شديدة الجفاف، ساخنة أثناء النهار وباردة أثناء الليل وهو ماجعل المدى الحراري اليومي يتسع أيام هبوبها. هداويعتبر نطاق الرياح التجارية خاليا من السحب تقريبا أو تنخفض نسبتها إلى5/10 أو 3/10.وأغلب انواع السحب التي تتكون أثناء هبوبها من النوع الركامي (cumulus) أو الركامي المتقطع (franco-cumulus) أو الركامي الطبقي (strato-cumulus) ولذلك كانت نادرة المطر جدا (274:3).

ويذكر أن الاضطرابات الجوية تقل في مناطق نفوذ الرياح التجارية مقارنة بمناطق نفوذ الرياح العكسية، وأنها أكثر هدوءا في الأجزاء الشرقية من المحيطات (31:4) وهو مايتطبق على منطقة الدراسة.

ج - الرياح الموسميةla mouson: تعتبر الرياح موسمية إذا كانت تناقض في اتجاهها اتجاه الرياح الدائمة ، وتسمى بهذا الأسم نظرا لأنها تكون بارزة التأثير في فصل أوموسم مخصوص ، ثم أنها تقسم السنة إلى فصلين متباينين (44:5) وهي رياح تجارية لكنها تختلف عن السابقتين بأن اتجاهها جنوبيا غربيا. وتصل موريتانيا من الجنوب قادمة من منطقة المحيط الاطلسي الواقعة جنوب خط الأستواء(منطقة الضغط المرتفع الستيلاني) وبالتحديد من خليج غينيا (163.12) وهي تزحف رويدا رويدا في اتجاه الشمال تحت تأثير الضغط الجوي المنخفض الذي يسيطر سيطرة تامة على قلب الصحراء الإفريقية الكبرى في فصل الصيف (117:6).ومن مميزاتها الدفء والحمولة الكبيرة من بخار الماء نظرا لكونها قادمة من المنطقة الدافئة من المحيط في هذا الفصل وتعتبر المصدر الرئيس للأمطار في موريتانيا، وتبلغ الرطوبة في فترة هبوبها اقصى حد لها وهي لاتتوغل في البلاد بعيدا في أكثر الحالات، وتعمقها مرتبط بمدى تعمق خط الأستواء الحراري ، كما يتأثر هبوبها بالجبهة المدارية الذي تتكون عند الألتقاء بين الرياح الشمالية الشرقية و بين الرياح الجنوبية الغربية.

الموقع الفلكي : تشغل موريتانيا حوالي 13 دائرة عرضية ممتدة بين دائرتي العرض 1430ـ 2724

شمال خط الأستواء الجغرافي وبهذا فهي تضم دائرة مدار السرطان. كما تشغل 12 خطا طوليا بوقوعها بين خط طول5(داخل اليابس الإفريقي) وخط طول 17(الرأس الأبيض: داخل المحيط الأطلسي) غرب خط اكرينيتش (شكل رقم 1). وهذا يعني أنها دولة بحرية (667 كم) بحكم وجودها على شاطي ثاني اكبر محيط في العالم(المحيط الأطلس) هذا من جهة ومن جهة أخرى أنها تقع في العروض المدارية ، تلك العروض المتميزة بحرارتها في فصل الصيف ودفئها في فصل الشتاء ، ذل أن دوائر العرض هي المحدد للزاوية التي تسلط اشعة الشمس بها اشعتها وبالتالي عن تحديد طول النهار أي عن تحديد طول السطوع الشمس على العموم.×

ثانيا : الحرارة:

I . النهايات العظمى والدنيا:

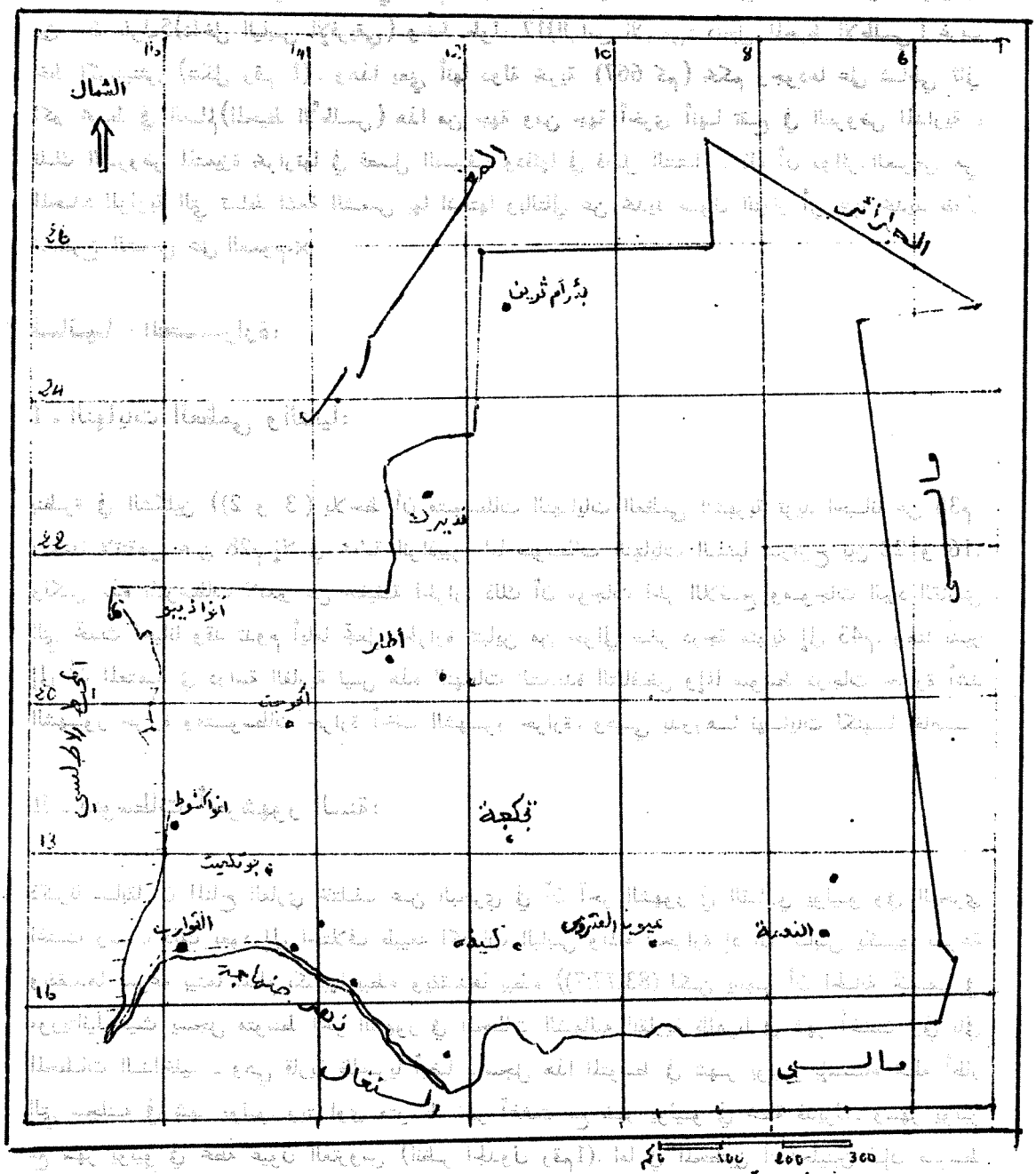
بنظرة في الشكلين ((2 و 3) يلاحظ أن متوسطات النهايات العظمى الشهرية تزيد احيانا عن 36م ولكنها لاتنقص عن 28م إلا في محطة انواذيبو. اما متوسطات النهايات الدنيا فتتراوح بين 22 و 16. ولكن هذه المتوسطات لاتعبر عن حقيقة الحرارة ذلك أن موجات الحر اللافح وموجات البرد القارس التي تحدث احيانا وقد تدوم أياما تجعل الحرارة تتباين من حوالي صفر درجة مئوية إلى 43م. وهنا نشير إلى أن المعتمد في دراسة القارية ليس هذه النهايات الشديدة التناقض وإنما متوسط درجات حرارة أشد الشهور حرارة ومتوسطات حرارة أخف الشهور حرارة، وهي بدورها نهايات لكنها خاصة.

II ـ متوسطات أحرشهور السنة:

ذكرنا سابقا أن المناخ القاري يختلف عن البحري في أن أحر الشهور في القاري يوليو وفي البحري اغشت وسبب ذلك يعود إلى اختلاف طبيعة اكتساب اليابس والماء للحرارة إذ أن اليابس يكسبها بسرعة ويفقدها بسرعة بينما الماء يكسبها ببطء ويفقدها ببطء ((7:77ـ83) لكن يظهر أن الحالة تختلف في موريتانيا حيث يسجل متوسط أحر الشهور في المحطات الشمالية القارية ظاهريا في شهر أغشت وفي باقي المحطات الداخلية ـ وهي قارية ظاهريا أيضا ـ سجل هذا المتوسط في شهر يونيو بإستثناء محطة أطار التي سجلته في شهر يوليو. ويتساوى متوسط شهر أغشت مع شهر يوليو في محطة فديرك، وشهر يوليو مع شهر يونيو في محطة عيون العتروس (انظر الجدول رقم1). اما في المحطتين الساحليتين فإن متوسط

---

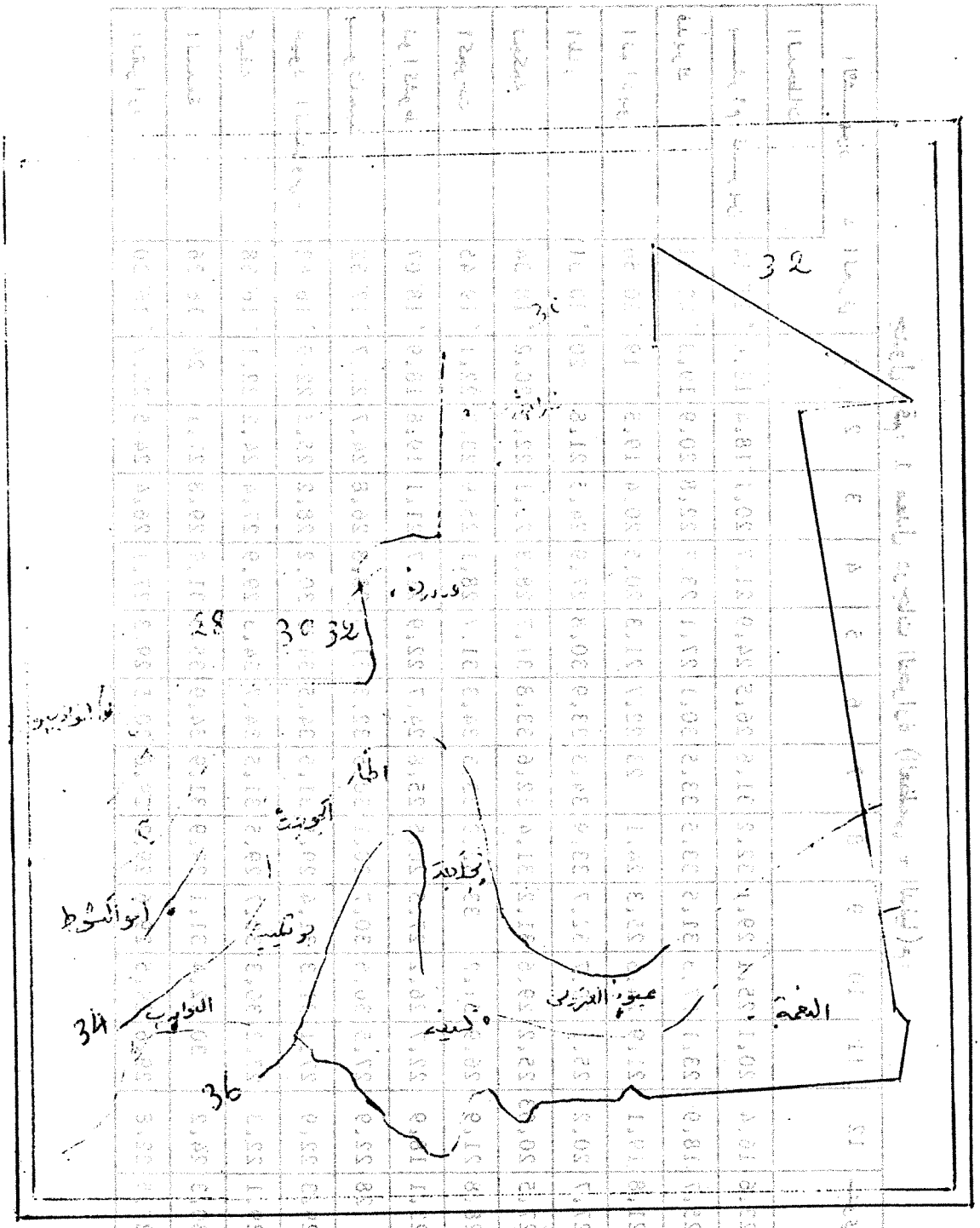
* ـ لمزيد من المعلومات عن سطوع الشمس في موريتانيا. أنظر: المنظمة العربية للتنمية الزراعية، المناخ الزراعي في الوطن العربي: موريتانيا (الخرطوم: المنظمة، 1977) ص:80.



خريطة رقم (1): موقع موريتانيا - مع تحديد مواضع المحطات الماضية المستخدمة في البحث

جدول رقم: 1 معدل درجات الحرارة (العظمى + الدنيا)م:

الشهور / المحطات	د العرض	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	سنوي
بئرام قرين	14 ´25 °	16،6	18،4	20،1	21،7	24،9	26،5	31،8	32،2	29،1	25،1	20،1	16،4	23،6
فديرك	41 ´22 °	19،3	20،9	22،8	23،7	27،1	30،1	33،5	33،5	31،5	27،3	23،1	18،9	25،7
انواذبو	56 ´20 °	19	19،5	20،4	20،5	21،3	22،7	23	24،1	25،3	24،3	21،9	19،1	21،8
أطار	31 ´20 °	20	21،8	24،5	27،9	30،8	33،9	34،3	33،9	32،7	29،7	25،1	20،2	27،7
تجكجة	34 ´18 °	20،2	22،5	25،1	28،3	31،7	33،8	32،6	31،4	31،2	29،6	25،2	20،03	27،5
أكجوجت	45 ´19 °	22،1	23،7	25،9	28،1	31،7	34،3	33،3	32،9	33	31،2	26،9	21،9	28،8
نواكشوط	07 ´18 °	18،9	19،8	21،1	21،7	22،9	24،7	25،8	26،5	27،5	26،2	22،7	18،9	23،1
بوتلميت	32 ´17 °	22،7	24،7	26،8	28،8	31،5	32،3	30،5	30،1	30،7	30،6	27،5	22،9	28
عيون العتروس	42 ´16 °	22،9	25،5	28،2	30،2	34،5	34،5	31،5	29،5	31،4	31،3	27،1	22،9	29،3
كيفه	38 ´16 °	22،1	24،2	27،4	29،9	34،3	34،7	31،5	29،5	30،7	30،3	27،2	22،3	29،1
النعمة	36 ´16 °	24	27،1	29،8	31،9	35،5	34،9	31،9	29،9	31،1	32،4	30	24،2	30،3
القوارب	30 ´16 °	22،7	24،5	26،4	27،1	29،3	30،5	29،8	29،3	29،6	29،5	29،6	22،8	27،5



خريطة رقم (٤) متوسط الحد الاعلى للحرارة (م°)

في موريتانيا :

أحر الشهور بهما مثله شهر أكتوبر، أي أنهما تأخرتا عن المحطات الشمالية بفارق شهر(سبتمبر كله) وعن المحطات الداخلية الأخرى بثلاثة شهور (يوليو- أغشت - سبتمبر)، والأمر يعود إلى حركة الشمس الظاهرية والموقع الفلكي إضافة إلى الموقع بالنسبة للمحيط الأطلسي.

III - متوسطات ابرد شهور السنة:

إن متوسطات حرارة ابرد الشهور أقل تعقيد من متوسطات حرارة احر الشهور نظرا لأنها تتدفق على شهرين فقط هما يناير وديسمبر: فمحطتي انواكشوط ولعيون سجلتا نفس الرقم خلال الشهرين بينما سجلت في تجكجة وبئرأم قرين وفديرك في شهر ديسمبر، وفي باقي المحطات في شهر يناير(والجدول رقم 1 يبين ذلك).

VI - المدى الحراري:

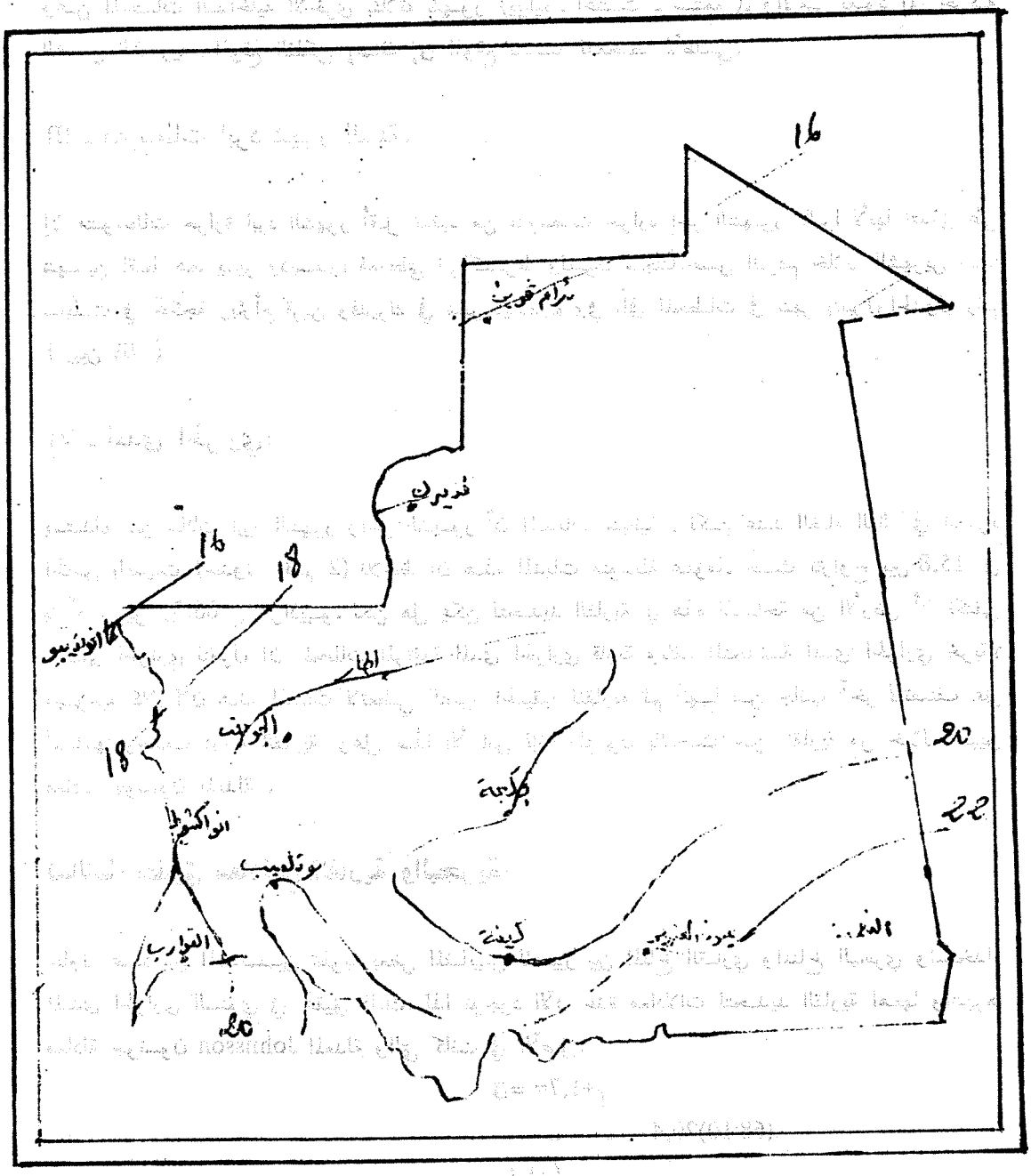
يستدل من بيانات ابرد الشهور واحر الشهور أن المديات متباينة ، لكن عند الغاء النظر في العمود الخاص بالمديات (حدول رقم 2) نلاحظ أن هذه المديات متوسطة عموما، حيث تتراوح بين 15,8 في بئرأم قرين و06,3 في انواذيبو. لكن هل يمكن لتحديد القارية في هذه المساحة من الأرض أن نكتفي بالمدى الحراري لنقول أن المحطات المرتفعة المدى الحراري قارية وتلك المنخفضة المدى الحراري بحرية؟ الجواب كلا! لأن هذه المديات لاتعطي الصور الحقيقية للقارية ثم أنها من جانب آخر لاتصنف على أساسها وحدها درجة القارية. وعلى هذا الأساس فإننا ملزمون بالبحث عن القارية من خلال تطبيق معادلة جونسون المعدلة .

ثالثا: تطبيق معادلتي القارية والبحرية:

حاول عدد من المتخصصين تطوير بعض المقاييس للتمييز بين المناخ القاري والمناخ البحري واستخدام المدى الحراري السنوي في تحقيق ذلك. لذا توجود الآن عدة معادلات لتحديد القارية اهمها واشهرها معادلة جونسون Johnsson المعدلة والتي كانت في الأصل:

$$ق = \frac{1,7م - 20,4(68:10)}{جا (ز)}$$

حيث ق: قرينة القارية وم: المدى الحراري السنوي بالدرجة المئوية وجا(ز) جيب زاوية درجة العرض، واشتقت الثوابت في المعادلة السابقة من الموازنة بين محطتين مناخيتين تمثل احداهما مناخا بحريا والثانية



خريطة رقم (3) خط الحد الأدنى للحرارة (20°م)
في موريتانيا

جدول رقم .:2 قرينتا القارية والبحرية.

المحطات	درجة العرض	درجة حرارة ابرد الشهور	درجة حرارة احر الشهور	المدى الحراري	درجة حرارة شهر اكتوبر	درجة حرارة شهر ابريل	قرينة القارية	قرينة البحرية
بئر أمقرين	25،14	16،4 د	(8) 32،2 اغشت	15،8	25،1	21،7	33،12	21،51
فديرك	22،41	18،8 د	(7_8) 33،5 اغشت	14،6	27،3	23،7	32،83	24،65
انواذيبو	20،56	19 ي	25،3 اكتوبر	06،3	24،3	20،5	07،42	60،31
أطار	20،31	20 ي	34،3 يوليو	14،3	29،7	27،9	34،62	12،58
تجكجة	18،34	20،03 د	33،8 يونيو	12،77	29،6	28،3	32،18	10،18
اكجوجت	19،45	22،1 ي	34،3 يونيو	12،2	31،2	28،1	28،32	25،40
انواكشوط	18،07	(1_12) 18،9 ي	27،5 اكتوبر	08،6	26،2	21،7	17،10	52،32
بوتلميت	17،32	22،7 ي	32،3 يونيو	09،6	30،6	28،8	22،26	18،75
لعيون	16،42	(1_12) 22،9 ي	(6_5) 34،5 يونيو	12،6	31،3	30،2	34،68	08،73
كيفه	16،38	22،1 ي	34،7 يونيو	12،6	30،3	29،9	34،68	03،17
النعمة	16،36	24 ي	34،9 يونيو	12،9	32،3	31،9	35،84	03،10
القوارب	16،30	22،7 ي	30،5 يونيو	07،8	29،5	27،1	16،13	30،76

مناخا قاريا. واستخدم جونسون لتطويرها كل من مدينة ثورنشافن×(Thornshavn) في جزر فويرو (Foeroe) الدنماركية حيث المناخ بحري تماما (100)، ومدينة فرخويانسك × (Verkhoyansk) في سيبيريا والتي تمتاز بمناخ قاري متطرف (100) (49:8) وسبب تعديل القرينة الأولى يرجع إلى كونها لاتصلح للتمييز بين القارية والبحرية في المناطق الأستوائية حيث جيب الزاوية قريب من الصفر، ولهذا عدلت لتكون :

$$(68:10)\ K = \frac{1,7A}{\sin(0+10)} - 14 \text{ أو } -14 - \frac{1,7+م}{جا(ز++10)}$$

حيث K : قرينة القارية وA : المدى الحراري السنوي (م) و0 دائرة العرض وجا: زاوية دائرة العرض.

وقد طبقنا المعادلة الاخيرة على أثني عشر محطة مناخية موريتانية ظهرت نتائجها في الجدول رقم2. وتبين أن المناخ بحري أكثر منه قاري حيث لم تصل درجةالقارية 50 في أية محطة. فهناك محطات زادت فيها هذه الدرجة على 30 وهناك محطات أسفل درجة 20. وهو ماسنعتمده معيارا لنقول أن المحطات التي تزيد فيها درجة القارية على 30 قارية جدا وهي تضم محطات بئرأم قرين وفديرك وأطار وتجكجة وعيون العتروس وكيفه والنعمة، وتلك الواقعة بين 20 ـ 30 قارية وهي تشمل محطتي اكجوجت وبوتلميت، أما تلك المحطات الواقعة تحت 20 ـونعني بها المحطات الباقية (انواذيبو ـ انواكشوط ـ القوارب) فهي محطات بحرية، وقد كانت اعلى قيمة مسجلة تلك التي سجلت محطة النعمة (35,84) تلتها محطة لعيون ومحطة كيفه بنفس القيمة (34,68)، وكانت محطة انواذيبو اصغر المحطات قيمة (07,42).

ويلاحظ من الجدول أن درجة القارية تزداد من الغرب باتجاه الشرق ومن الشمال باتجاه الجنوب عموما. وهو مايعني أن تأثير المحيط الأطلسي كان واضحا حيث كلما اقتربنا من خط الأستواء زادت درجة القارية على العموم.

وهذه المعلومات تؤكد معلومة مفادها أن تأثير المسطحات المائية على مناخ موريتانيا،أكثر وضوحا من تأثير اليابس في المناطق الغربية والعكس بالنسبة للمحطات الشرقية.وهنا نذكر أن التأثير البحري لايتوقف على الجانب المقابل لسواحل موريتانيا من المحيط الأطلسي فقط ، وإنما ايضا منطقة جزر الاسور التي تؤثر اغلب شهور السنة ومنطقة خليج غينيا التي تؤثر في فصل الصيف، إضافة إلى منطقة

---

* ـ تقع على دائرة عرض 62 شمالا وخط طول 6,46 غربا.

* ـ تقع على دائرة عرض 67,35 شمالا وخط طول133,27 شرقل.

البحر المتوسط التي تصل تأثيراتها في فصل الشتاء ولو أنها محدودة. وهنا نشير إلى أن الوضع التضاريسي كان له دور مهم في سهولة وصول المؤثرات البحرية البعيدة، كما كان له ايضا دور مهم جدا في سهولة تدفق الكتل الهوائية القارية القادمة من الصحراء الكبرى حتى اقصى المناطق في الجنوب الغربي.

ولكي نكون دقيقين في وصفنا لمناخ هذا البلد لجأنا إلى حساب مايعرف بقانون البحرية وذلك لنوفي المحطات والبحث حقهما ولتأكيد ماتوصلنا إليه من نتائج وضبطها فماذا عن قانون البحرية؟

هذا القانون اعده كيرنر Kerner وهو لاستخراج نسبة البحرية (oceanicite) وقد اخذ في حسابه أن شهور الربيع ابرد من شهور الخريف، واسمى المعادلة التى ابتكرThernoisodromi (الحرارة - الرطوبة)، وهي كمايلي :

$$\text{ب} = \frac{\text{ت}(10) - \text{ت}(4)}{\text{م}} \quad 100 \quad 100 \quad \frac{To-Ta}{A} = 0 \quad (43:9)$$

حيث O = البحرية وTo: متوسط حرارة شهر اكتوبر وTa: متوسط حرارة شهر ابريل، وA: المدى الحراري السنوي وكانت نتيجة تطبيق هذه المعادلة على محطة مدينة فرخويانسكات 4 ٪ ومحطة مدينة سان فرانسيسكو 44% (43:9) وقد اعتبرت المدينة الأولى قارية والثانية بحرية.

وبنظرة في العمود المبين لنسب البحرية في الجدول رقم (2) يلاحظ تدرجها في الأنخفاض بالأبتعاد عن المحيط الأطلسي انطلاقا من محطة انواديبو (رأس داخل المحيط) بنسبة 60,31% - أي بحرية، مرورا بانواكشوط على ساحل المحيط بنسبة 52,32% ثم القوارب فاكجوجت ولغاية النعمة(03,10%) - وهذا يبين العلاقة الوطيدة بين القرينة والموقع بالنسبة للمسطحات المائية: حيث كلما ابتعدنا من المحيط نزلت نسبة قرينة البحرية.

وبمقارنة نتائج قرينتي القارية والبحرية نجد أن هناك محطتين متفق على بحريتهما هما انواذيبو وانواكشوط ، وهناك محطة القوارب التي وصفت في القرينة الأولى بالبحرية وفي الثانية بالتوسط حيث كانت ابعد من القارية من انواكشوط وابعد من البحرية منها ايضا، وهنا نصنفها ضمن المحطات المعتدلة، أما باقي المحطات فهي قارية بالاتفاق ولو أنها تختلف في مدى حدة هذه الصفة.

المراجع المعتمدة

1ـ توني، يوسف ، معجم المصطلحات الجغرافية (لبنان: دار الفكر العربي، 1946).

2 ـ المنظمة العربية للتنمية الزراعية ، المناخ الزراعي للوطن العربي: موريتانيا (الخرطوم: المنظمة، 1977).

3 ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الجمهورية الإسلامية الموريتانية، دراسة مسحية شاملة (القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية، 1978).

4 ـ فايد، يوسف عبد المجيد، الغلاف الجوي (القاهرة : سلسلة كتابك، 1977).

5 ـ فوزي، خليل، وصلاح قدري وصلاح عبد العزيز، الموسوعة الجغرافية (القاهرة : مكتبة سعد مصر، 1938).

6 ـ الشامي، صلاح الدين علي، الوطن العربي: دراسة جغرافية (الاسكندرية : منشأة المعارف، 1984).

7 ـ الشلش، علي حسين ، واحد سعيد جديد وماجد السيد ولي محمد، علم الطقس (بغداد: جامعة بغداد، 1979).

8 ـ الشلش، علي حسين ، "القارية سمة في سمات مناخ العراق" مجلة الجمعية الجغرافية العراقية ،عدد 21، 1987.

9 ـ الشلش، علي حسين ، مناخ اعراق؛ ترجمة ماجد السيدولي محمد وعبد الدله رزوق كربل (البصرة : جامعة البصرة، 1988).

10 ـ شحادة ، نعمان ، المناخ العملي (عمان: مطبعة النور النموذجية، 1983).

11- Chabra, A, Aperc climatologiquede la Mauritanie. Service météorologique R.I.M, Nov 1959

12- Viers, G, Element de Climatologie, Paris F.A.C,1971 Fernand Nathan.