

الإيديولوجيات السياسية في المجتمع الموريتاني

دراسة سوسيولوجية لأبرز الإيديولوجيات السياسية التي أثرت في الفعل السياسي الموريتاني

باب سيد أحمد أعل

باحث في علم الاجتماع

المقدمة

ليس من السهل جدا تحليل ظاهرة "الأيديولوجيا" - إذا ما اعتبرنا تحت ضغط منطق الدراسة السوسيولوجي أنها ظاهرة- في أي مجتمع مهما كان، لأسباب عدة منها ضبابية الموضوع وصعوبته على القياس الكمي من جهة، وتعذر التفسير الكيفي له إذا ما أخذنا بالمناهج الوصفية لذلك، هذا بالإضافة إلى عجز علم الاجتماع إلى حد الآن على إخضاعها كموضوع وتناولها بالدراسة والتحليل، لأمر من طبيعة الأيديولوجيا كفكرة وكتظيم يدافع من خلاله مناصريه عن مصالح معينة أو يسعون إليها من خلالها، وتتأقض المحتوى النظري والتطبيقي في الكثير من الأحيان مما يولد نوعا من العجز تتم تغطيته بالإقصاء والتخجر والمنافحة على المكاسب بأي ثمن، وتبقى ثمة أنماط من المظاهر هي ما يمكن أن يساعد على تقديم أي دراسة تحليلية ذات طموح معين حول الظاهرة في أي مجال اجتماعي نشأت فيه أو ظهرت فيه لنتيجة ما.

هذا إذا ما أخذنا الجانب العمومي للظاهرة في علاقتها مع أي مجتمع دون تحديد، فماذا لو كان المجتمع الموريتاني بما يتميز به من وظائف وشرائح منفصلة قد لا يبالغ أحد حينما يقول إنها لا يوحد بينها سوى الثقافة في كثير منها والدين والمجال الجغرافي؟ دون تدخل للعلاقات وانفتاح بما يخدم التمايز الذي يؤدي للتكامل، ذلك أن المجال الاجتماعي يكون مفتوحا دوما على الآخر في كل شيء إلا فيما يتعلق بالزواج والمصاهرة التي تقتضي الندية والاعتراف بالقرب والموازاة الاجتماعية، في شكل دائري مركب مغلق في الكثير من حيثياته، وهو ما يقتضي الخوف من الجديد دوما ومعاملته بحذر كي لا يكسر قواعد العرف أو يشوه صورة المقدس الذي تبنى عليه أسس العلاقات الاجتماعية البينية.

وهي أمور جعلت من الحركية الفكرية في المجتمع الموريتاني أمر صعب التقبل أخرى الشيء خشية التأثير على العلاقات القائمة سلبا وإيجابا، في المجتمع قديما قبل الدولة، ذلك أن الحديث

داخل المجتمع الموريتاني ككل حسب مقتضيات التراتب الاجتماعي القائم يفرض على أن تكون القيم من صنع شريحة معينة تمتلك الرأس مال الرمزي حسب تعبير بير بورديو التي تمارس السلطة الرمزية بوعي أو بدون وعي على الجماعات الأخرى الممارسة عليها داخل الحقل السياسي والثقافي. إننا نتكلم عن مجال اجتماعي تتداخل في شكله ظاهريا ملامح الثقافة العربية الإسلامية في بعدها البدوي المميز جدا، والثقافة الإفريقية الزنجية في بعدها النظامي والفلكلوري الخاص جدا، ترتسم من خلال تلك البعد الشكلي داخليا أنواع مختلفة من الصراعات الرمزية والقيمية من أجل المكانة والنفوذ. وقد تداخلت في هذه البيئة الاجتماعية ثقافات عدة حسب ما أثبتت الأبحاث التاريخية، منها ما اندثر ومنها ما تمت إعادة تشكيله في ضمن هوية ثقافية أخرى، هذا فضلا عن دور المستعمر الفرنسي الذي حمل هو الآخر أجندة خاصة من أجل فرض التغيير الذي يتلاءم وأهدافه الاستراتيجية، وإحكام قبضته على المجتمع ككل.

فكيف أثرت العصرية التي نادى بها المستعمر منذ حكمه البلاد على هذه البنيات الاجتماعية والثقافية داخل المجتمع؟ بعبارة أخرى هل كانت الأيديولوجيا التي نادى بها المستعمر وحاول فرضها لتحقيق أجندته وغاياته أقوى أم البنية الثقافية القائمة؟ وما هو الأصل الثابت في تلك البنية التي عجزت كل تغييرات الانفتاح والعصرية عن طمسها؟ وكيف يمكن الحديث عن التكامل بين الحقل الاجتماعي والسياسي في إطار الصراعات والاختلافات الإيديولوجية التي ظهرت في المجتمع - بعد الاستقلال إلى غاية الآن - على اختلاف مشاربها؟ وكيف كان تأثيرها على السلطة الزمنية على اختلاف مراحلها؟ بعبارة أخرى ما هو مدى التجاوب الذي عبرت عنه السلطة تجاه هذه الحركات الفكرية إن سلبا وإن إيجابا؟.

• الأيديولوجيا المفهوم والمظاهر

يعتبر أول من استعمل مفهوم الأيديولوجيا هو الفيلسوف الفرنسي "ديستوف دي تراسي" وعنى بها "علم الأفكار"¹ اعتقادا منه أنه لا وجود لأفكار فطرية مادام كل فكر مستمدا من الإحساس، وقد

¹ بدوي فاطمة، «تكنولوجيا الاتصالات والأيديولوجيا الخفية»، موقع مجلة الدفاع الوطني اللبناني، العدد 39 كانون الثاني 2002، <https://www.lebarmy.gov.lb/ar/content> /تكنولوجيا-الاتصالات-والأيديولوجيا-الخفية، اطلعت عليه 2019-04.01.

اعتقد أنه لا يوجد شيء بالنسبة لنا إلا بواسطة الأفكار التي نمتلكها عنه لأن الأفكار هي كينونتنا بأكملها وهي وجوبنا¹.

ويبدو أن مفهوم "الأيديولوجيا" مر بتأويلات عدة وتفسيرات عديدة، جعلته يخرج عن الإطار الذي ظهر فيه وهو النقاش المحتدم بعد الثورة الفرنسية بين النزعة البريطانية المحافظة والتيارات الفلسفية والوضعية الفرنسية، حيث وصف خلاله حلول المحافظين البريطانيين ومقترحاتهم وعلى رأسهم إدمون بيرك² بأنصاف الحلول³، وهو ما جعل المصطلح يخرج من إطاره الجغرافي والأصلي متشكلا في أثواب أخرى ومعاني أخرى لئيباعد عن المنحى الذي كان يقصده دي تراسي منه، حيث صاغه في إطار سعيه إلى مقارنة علم النبات والحيوان الطبيعيين بالأفكار.

وهذه ملاحظة نجدها عند "كليفرود غيرتز" حيث اعتبر أنه من السخرية في تاريخ الفكر الحديث أن مصطلح العقيدة / الأيديولوجيا قد أصبح هو نفسه مؤدجا بالكامل، فيما كان هذا المصطلح يعني مجموعة من الطروحات السياسية التي ربما تكون ذات طابع فكري نظري غير قابل للتصنيف، بات الآن يعني حسب معجم ريستر "التأكيدات والنظريات والأهداف المتكاملة والتي تؤلف برنامجا سياسيا واجتماعيا غالبا من يكون متضمنا في معناها عنصر الدعاية المصطنعة غير الأصلية³. وإذا كان غيرتز ركز على الجانب السياسي في مفهوم الأيديولوجيا ، فإن ذلك قد يكون مبررا من ناحية أن المفهوم حسب كثيرين قصد به لغويا "علم الأفكار" لم يحتفظ بالمعنى اللغوي بل ارتدى مضامين أخرى وعلى يد الألمان بالذات، ولما عاد إلى الفرنسية بدا وكأنه دخل على اللغة الأصلية التي انطلق منها، واتخذت الأيديولوجيا بذلك بعدا أوسع وأشمل فاعتبرت طريقة تفكير طبقة أو جماعة⁴ وهو ما يبرر اعتبار غيرتز له بالطروحات السياسية مائلا بذلك أكثر على

¹ العلام عبد الرحيم، «في مفهوم الأيديولوجيا»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 12 مايو 2015، <https://www.mominoun.com/articles/في-مفهوم-الأيديولوجيا-2755>، اطلعت عليه، 04-01-2019.

² نفسه.

³ غيرتز كليفرود، تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، ديسمبر 2009، ص 399.

⁴ بدوي فاطمة، «تكنولوجيا الاتصالات والأيديولوجيا الخفي»، موقع مجلة الدفاع الوطني اللبناني، مرجع سبق ذكره.

الاعتبار القديم له قبل دخوله في المجالات الاجتماعية والسياسية فيما بعد تحليلًا وتدويلًا، واحتقارًا في بعض الأحيان وإنصاف.

وقد استمر تفسير المصطلح وتدويره في الأوساط الفكرية والسياسية والاجتماعية حتى الأوروبية، إلا أن انتقل الاستخدام العملي للأيديولوجيا إلى توظيف سلبي، فمع نهاية القرن الثامن عشر فرضت كلمة الأيديولوجيا نفسها من أجل الدلالة تحقيرًا على المذاهب التي كانت تطمح للتفكير بالنظام الاجتماعي في المجالات السياسية¹.

وهو ما يعني انتقال المصطلح من العلوم الوضعية التي حاول وصفها في بداية ظهوره بعيدا عن الجدل الفكري والسياسي، والتي لم يستطع الاتساق بها طويلا لاستعماله داخل حقول المذاهب السياسية والاجتماعية، مما زاد في غموض دلالاته في إطار تلك الحقول وخاصة الحقل الاجتماعي بما يزر به من قيم وأعراف ثقافية.

ويمكن الاستشهاد في ذلك بتعريف عبد الله العروي الذي اعتبر "أن الأيديولوجيا ليست مفهوما عابدا يعبر عن واقع ملموس يوصف وصفا شافيا، وليست مفهوما متولدا عن بديهيات فيجد حدا مجردا، إنما هو مفهوم اجتماعي تاريخي، وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة².

وقد أدى هذا الانتقال الناتج عن تداول المفهوم إلى عرضه من زوايا عدة عكست مواقف كل مفكر وانطباعاته عليها، مما جعلها تنتقل من الفكر التنويري الأول الذي تأسست فيه، مرورًا بالفكر الماركسي الذي نظر إليها على اختلاف من ناقشها داخل سياق ذات الفكر على أنها أداة للهيمنة أو لفرض أفكار الطبقة العليا، وصولًا إلى استخدامها داخل الحقول السياسية والاجتماعية كممارسة ذات مستويات عدة منها الحركي الاجتماعي، ومنها ما يرتبط بالأفكار والملابسات.

وربط كارل ماركس الأيديولوجيا بالطبقة المسيطرة في المجتمع التي تسعى لفرض أفكارها واستقطاب أشكال التعبير الموجودة فيه واحتوائها لتتضمن إلى هيمنتها المادية سيطرة فكرية، وبمعنى

¹ العلامة عبد الرحيم، مرجع سبق ذكره.

² رئيس كمال، التبعد الفني والأيديولوجي في الرواية المعاصرة، دراسة سوسيو-بنائية في روايات واميني الأعرج، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر 2014-2015، ص 19.

آخر الطبقة المالكة للقوة المادية المتحكمة في المجتمع تمثل في ذات الوقت القوة الروحية المهيمنة في ذات المجتمع¹.

يعني أن أيديولوجية الطبقة المسيطرة هي السائدة في المجتمع نظرا لاحتكاكها لوسائل الإنتاج وتملكها لها، وهي تتملك الحق الروحي بتملكها لوسائل الانتاج المادية أيضا، فماركس وسع مفهوم الأيديولوجيا تبعا لتفسيره لها حتى جعلها تشمل الأشكال القانونية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية، وحتى العلم ومختلف جوانب الثقافة في المجتمع².

وفي مقابل ذلك اعتبر ألتوسير أن للأيديولوجيا وجهين: أولا الكيفية فرض النظام الحاكم، وثانيا كيفية عمل الأيديولوجيا على مستوى الفرد³ معرفا إياها بأنها تعبير عن علاقة الناس بعالمهم، أي بوحدة تلتحم فيها علاقاتهم الحقيقة بظروف عيشهم مع علاقاتهم الوهمية بتلك الظروف⁴.

وهو ما يعني حضور التمثلات الرمزية في فهم الأيديولوجيا من جهة عند ألتوسير ومساهمة العلاقات الوهمية في بناء الواقع الأيديولوجي وتماسك الأيديولوجيا، وهو أمر يجد تفسيرا له أكثر دقة مع كارل مانهايم الذي حاول تحديد ماهية الأيديولوجيا من خلال مستويين.

المستوى الأول: المستوى الدينامي الحركي، فالأيديولوجيا غير قارة بل متحركة كما هو الحال طبعا في حركة الحياة الاجتماعية والتاريخية، ولذا وجب مراعاة ملابسات التاريخ في فهم سلوك المجموعة الجزئية.

أما المستوى الثاني: فهو المستوى التقويمي الذي يتعامل مع الأيديولوجيا باعتبارها منظومة من الأفكار تهدف إلى غاية علمية، أي حالة اللاشعور الجمعي في الظروف الواقعية للمجتمع أمام ذاته في مقابل حالة اليوتوبيا⁵.

¹ رايس كمال، المرجع السابق، ص 19.

² السامالوطي نبيل محمد توفيق، الأيديولوجيا وقضايا علم الاجتماع النظرية والمنهجية والتطبيق، دار المطبوعات الجديدة، الطبعة غير محددة، الاسكندرية، 1989، ص 29.

³ العلام عبد الرحيم، مرجع سبق ذكره.

⁴ رايس كمال، مرجع سبق ذكره، ص 20.

⁵ نفس المرجع، ص 20.

وقد استخلص غيرتز من كتاب "عقيدة الأعمال في أمريكا" خصائص رئيسية للأيدولوجيا منها التبسيط الزائد، واستعمال اللغة العاطفية، والتكيف مع أهواء الجمهور¹.

ومن خلال ما سبق يمكن أن نقول أن الأيدولوجيا بعد خروجها من واقع ما بعد الثورة الفرنسية وعهد التنوير مرت بنقاشات عدة يمكن أن نعتبر من خلالها أن ما شبها من ازدياد راجع للنظرة من خارج الحقل الذي تتشكل فيه، أو استحسان على اعتبار أنها الحل السحري لكل المشاكل والملجأ الوحيد للواقع المر، باتت تزاخم حقل المذاهب السياسية والتيارات الفكرية الاجتماعية أكثر من أي شيء آخر، إضافة إلى أن تواجدها دوماً يكون مصحوباً بشحنة لا تنتهي من الصراعات والبحث المتواصل عن الحلول السحرية للمشاكل الآتية، وهو ما يعني عدم التوافق واضطراب الرؤى وتعدد الأيدولوجيات بتعدد المذاهب السياسية والرؤى ويتنوع الاختلاف في الواقع الاجتماعي لأي أمة أو دولة، تكون تلك المذاهب في العادة مصحوبة بتنظيم نسقي عملي من أجل الوصول إلى الأهداف التي تفرضها طبيعة الرؤية الأيدولوجية، إضافة إلى التمثلات الذهنية للواقع المتخيل وما يدور فيه من أفكار تجريدية في الكثير منها.

• النظرية الاجتماعية للأيدولوجيا

لم يكن تناول علم الاجتماع لظاهرة الأيدولوجيا التي ظهرت كمصطلح في حقبة تأسيسه هو كمقاربة نظم إلى العلمية والموضوعية في نتائجها أمراً سهلاً وفي المتناول مما يجعل المختصين في علم الاجتماع يتفقون على إمكان جعل الأيدولوجيا موضوعاً لعلم الاجتماع، وقد اختلف علماء الاجتماع حول إمكانية إخضاع الأيدولوجيا لمناهج علم الاجتماع، بين من يرى أنه من الصعوبة بمكان التوصل إلى نتائج علمية وإخضاع الأيدولوجيا بما تنضوي عليه من نظم وأفكار وغموض لمناهج علم الاجتماع، ذلك أن طبيعة الفعل قد تحدث بموضوعية أقل، ومنهم من استعاض عن استخدام كلمة الأيدولوجيا وجعلها من ضمن موضوعات علم اجتماع المعرفة.

حيث يحاول علم الاجتماع تبعاً للمعتقد الثاني "علم اجتماع المعرفة" فهم الأيدولوجيا التي تظهر في شكل مذاهب أو مثل أو أساطير والتي تدور حول مبدأ يتعلق بالعمل الجمعي، وبما أنها تتضمن معاني بعضها لا يمكن أن نميز بينه وبين التحليل السوسيولوجي للأفكار فإن "بندكس"

¹ غيرتز كليفورد، مرجع سبق ذكره، ص 400.

يذهب إلى تفضيل استخدام مصطلح علم اجتماع المعرفة أي أن التركيز بحسبه في الحالة يجب أن يكون على دراسة وأسباب ونتائج الأفكار، وليس على مضمونها أو على مقدار صدقها فعلم الاجتماع ليس من المعقول أن لا يستطيع تناول ظاهرة الأيديولوجيا تلك أن مصطلح الأيديولوجيا حسب بندقس مرادف لمصطلح ثقافة التنوع أو التعدد التي ارتبطت بها من ناحية النشأة بالعلوم الاجتماعية كما نعرفها اليوم¹.

هذا المنحى يؤكد "ريمون آرون" الذي يعتبر أن الأيديولوجيا يمكن أن تكون أحد موضوعات الدراسة في علم الاجتماع، فعلم اجتماع المعرفة هو أحد فروع علم الاجتماع يهتم بدراسة المادة الفكرية وما يظهر داخل المجتمع من أفكار ونظريات وآراء من حيث أسبابها ونتائجها الاجتماعية أو من حيث ارتباطها بواقع المجتمع الوظيفي والبنائي².

ذلك أن المصطلح يثير الشعور بالانتماء إلى الشيء المختار وإلى الأمن الذي يحققه النسق المغلق للأفكار القادرة على إمداد الإنسان بتفسير لمعنى التاريخ ولمعنى ذاته أو موقعها من الوجود.

ويبدو أن هذا الاتجاه ركز على أسباب ونتائج الأفكار دون الغوص في مضمونها، عكس ما ذهب إليه كليفور غيرتر الذي يبدأ خلال عرضه لنظريته التأويلية للثقافة من خلال ملاحظة لموزان لانغر في كتابها الفلسفة في نغمة جديدة، بأن بعض الأفكار تفرض نفسها على المشهد الفكري بقوة هائلة، لأنها تعد بحل الكثير من المشاكل الأساسية كافة، وإلقاء ضوء التوضيح على القضايا الغامضة كلها، ويرى الجميع يرحب بهذه الأفكار كأنها المفتاح السحري، لعلم وضعي جديد أو كأنها المركز المفهومي الذي يمكن أن يكون أساسا صالحا يبنى عليه نظام تحليلي شامل، وفي رأيها أن انتشار موضة "فكرة كبرى" كهذه وإبعادها لسائر الأفكار لمدة من الزمن يعود إلى أن كل العقول الحساسة والفاعلة تلتفت فوراً إلى استثمار هذه الفكرة³.

وتواصل سوزان لانغر وبعد أن تصبح تلك الفكرة مألوفة لدينا وبعد أن تصبح جزء من المنظومة العامة لمفهوماتنا النظرية تتواضع توقعاتنا عنها وتصبح متوازنة مع استعمالاتها الفعلية لتنتهي

¹ السمالوطي نبيل محمد توفيق، مرجع سبق ذكره، ص 27.

² نفس المرجع، ص 28.

³ غيرتر كليفور، مرجع سبق ذكره، ص 79.

الفورة الشعبية لهذه الفكرة ويستمر بعد المتعصبين لهذه الفكرة في حمل قناعتهم القديمة بأن هذه الفكرة هي المفتاح لفهم الكون¹.

ومن هذا المنطلق والعرض التاريخي الفلسفي الموجز الذي بدأ به غيرتز تناول "الأيدولوجيا كظاهرة أو كموضوع من موضوعات علم الاجتماع استخلص أن الموضوعية والعلمية مسألة فيها شبه مستحيلة نظرا لغموض الموضوع فغيرتز يركز على المحتوى من الخارج، ونظرا لتعصب أصحاب الفكرة لها فإن النتائج ستكون محط شك وقصور، وعلى ذلك الأساس اعتبر أن هناك مقاربتين أساسيتين لدراسة العوامل الاجتماعية الحاسمة الداخلة في تحديد الأيدولوجيا.

نظرية المصلحة: التي تكون في الغالب قناعا وسلاحا² يستحيل معها كشف الحقائق كلها المنصوية إليها الأفكار، فهي تخفي ما لا تظهر من شعارات، ولا تؤخذ إلا بمبدأ المصلحة أولا سوء كان المستفاد من المصلحة دولة على إيديولوجية معينة أو مذهب أو تيار سياسي أو اجتماعي معين.

نظرية الجهد: والتي تعتبر أن الأيدولوجيا نتيجة ردة فعل متولدة من الشعور بعدم التكامل بين الفرد ورغباته من جهة التي هي نظام متراتب من سوء التكامل، وبين الرغبات المختلفة والعواطف العتيقة والارتجالات والمجتمع من جهة أخرى الذي يستحيل فيه التكامل دون خلال ذلك أن الأيدولوجيا استجابة منمطة للتوترات المنمطة في الدور الاجتماعي، لأنها تقدم متفقا رمزيا للاضطرابات العاطفية التي يولدها انعدام التوازن أو الخلل الاجتماعي³.

وإذا نظرنا إلى مجمل الأفكار التي تعرضت إلى الأيدولوجيا كمصطلح أو كيان قابل للدراسة السوسيولوجية نجد أن القائلين بأنها ليست إلا جزء من علم اجتماع المعرفة اهتموا فقط بإمكانية دراسة الأسباب والنتائج دون الغوص في التحليلات والعمق والأساس المعرفي الذي بنيت عليه، وهو ما يحتم علينا التمسك بنوع من الحذر اتجاه ما ذهبوا إليه، وإذا اعتمدنا على ما ذهب إليه غيرتز نجده قدم تفسيراً خارجي دون التأمل الداخلي لنشأة الظاهرة أو الفكرة تاريخيا والظروف التي تمر عليها حتى تختفي أو تضمحل، في ذات الوقت الذي استجد بأسياسيات فقط لدراسة العوامل دون

¹ غيرتز كليفورد، نفس المرجع، ص 80.

² نفس المرجع، ص 412.

³ نفس المرجع، ص 417.

دراستها هي بذاتها داخليا نظرا لما صرح به من صعوبة فهم العمق وغموضه ، وهي مسائل قد تجعل هذه الأسطر في حرج كبير من علمية ما تصبوا إليه وما تدرس لكننا سنحاول تبعا لذلك تقويم ما أمكن في سياق المتاح والنظرية الاجتماعية المناسبة ، علما بأن الهدف هو رصد حركية التيارات والمذاهب الأساسية التي وجدت قبولا اجتماعيا أكثر في المجال الحسي للدراسة.

• المجتمع الموريتاني بين الحركية والثبات.

لم يكن تشكل المجتمع الموريتاني على اختلاف فئاته وإثنياته وليدة صدفة، وإنما ثمة عوامل أساسية مهدت لتشكله بناء وفكرا وثقافة، وهو ما سنحاول عرضه أولا، قبل عرض أهم المتغيرات الكبرى التي أثرت فيه وفي بنائه بعد تشكله بشكل نهائي عبر صيرورة طويلة من الصراع.

(1) على المستوى الاجتماعي:

قد لا نبالغ عندما نقول ونحن نسعى إلى قياس أنماط الثقافة الموريتانية في تعدد أوجها واختلافها، بأن موريتانيا بلد متعدد الثقافات والأعراق وهو بمثابة نقطة محورية بين العرب الأفارقة في الشمال والأفارقة في الجنوب، حيث تلقي الثقافة العربية والإفريقية¹ وتتعايش في شكل خاص جدا ومميز على تعارضه وعدم اتساقه، وهو أمر يجعل من الضرورة بمكان تبيان نقاط الالتقاء قبل الاختلاف في وصف ثقافة المجتمع ودراسته قيمه وأفكاره.

ومن المهم تبعا لذلك التذكير بأن الدين الإسلامي هو الرابط الأول والأساسي للمنطقة أو للمجتمع على اختلاف شرائحه وأعرافه وإثنياته، وترجع التقاليد الإسلامية العامة المحلية إلى تاريخ دخول الإسلام إلى صحراء الملثمين وبالضبط إلى النصف الأول من القرن الثاني الهجري، ولا جدال في أن الإسلام ظل سطحيا وفقيرا إلى العمق المعرفي حتى أواسط القرن الخامس الهجري، وحيث وطدت حركة المرابطين التي قادها رجال "صنهاجة" إسلام الصحراء ووضعت له دعائم عقائدية وثقافية².

هذا بشكل عام ولم تكن تلك التوطئة التي أنتجت رابط اجتماعي عام يضم كالألوان على اختلافها سهلا، وإنما كان نتيجة لفترة طويلة من الصراع البيئي والداخلي من أجل التأثير من ناحية

¹ Ahmed Mahmoud Abdellahi, «La Mauritanie : Notes de mouvement culturel et social», Galatasaray Üniversitesi Toplumsal Değişim, İletişim, date de publication non spécifiée, p. 1.

² ولد السعد محمد المختار، الفتاوى والتاريخ دراسة لمظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية في موريتانيا من خلال فقه النوازل، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة 2000، ص 41.

ودفاع الجماعات الزنجية والإثنية من ناحية أخرى، فقبائل "البافور"¹ الذين كانوا يعمرن أجزاء مهمة من منطقة أدرار وتكانت، دخلوا في حروب مريرة مع لمتونة الذين ألحقوا بهم الهزيمة وذابوا فيهم كأتباع² حسب ما نصت عليه معظم الروايات التاريخية المحلية في موريتانيا.

وليس هذا فقط بل إن مسار التشكيلة الاجتماعية كان لازماً عليه حسب مقتضيات التاريخ المرور بأنواع أخرى من الصراع، بعودة البماليك السودانية التي كانت خاضعة لنفوذ المبراطين، فتوسعت مملكة التكرور ووسطت نفوذها على مناطق الضفة اليمنى لنهر السنغال، ووسط مملكتي مالي وصنغاي نفوذهما على بعدها نفوذهما على المناطق الجنوبية الشرقية من البلاد مما أدى إلى تفتت قبائل الشوكة الصنهاجية إلى قبائل وتنظيمات متفرقة³.

وطبعا الصراع القائم بعد الحدث المورابطي لم يكن ضد الإسلام وانتشاره، بل هو صراع سياسي اجتماعي على اختلاف الاثنيات والقوميات المنتمية إلى نفس الدين من أجل السيطرة والنفوذ لا أكثر. هذا قبل أن تكتمل آخر مراحل الصراع الاجتماعي الداخلي في القرن الخامس عشر والسادس عشر الميلادي، بتوغل قبائل بني حسان في الصحراء الكبرى⁴ وسيطرتها على المجال الاجتماعي والجغرافي وتصاهر قبائل البربر معها في نفس الثقافة ونفس النمط القبلي، فكان تبعا لذلك في قمة الهرم الاجتماعي المجموعة الحربية الحسانية أو العرب المتخصصة بحمل السيف وشؤون الحرب، ثم المجموعة الزاوية المختصة أكثر بحمل القلم والتفرغ للثقافة وأمير الدين هذا بشكل عام فتحت المزوجة بين قيم صنهاجة الروحية والثقافة العربية وترسيخ ذلك في الوعي الجمعي للمجتمع

¹ البافور: وهو ليس اسما بذاته، بل هو صفة لقبائل خمس ذات أصول غامضة تحالفوا ينحدرون رمزيا حسب ما جاء في كتاب العبر من الجدة النبيلة الملكة "تين هنان" أو تركاي العرجاء وهي أسطورة توصف بالترحال ويكونها كانت تسكن الخيام، وبقي الاسم شاخصا في مدينة أزوكي، وفي قبيلة تيزكة سكان أزوكي المنسوبين للبافور (يمكن العودة في ذلك إلى ابن خلدون، "تاريخ الأمازيغ والهجرة الهلالية" مقتطف من كتاب العرب، تحرير وتعليق حماد الله ولد السالم، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، ص 13).

² ولد سيد أحمد أعل باب، دور الهيئات الحقوقية في محاربة الرق "نجدة العبيد نموذجا" مقاربة موسيولوجية حول شريحة العبيد في المجتمع البيطاني بموريتانيا، جامعة نواكشوط العصرية، سنة 2017-2018، ص 68.

³ ولد سيد أحمد أعل باب، نفس المرجع السابق، ص 68.

⁴ نفسه، ص 69.

البيضانى، وهو ما تم التعبير عنه في الثقافة الفقهية التي باتت جامعة لكل المختلفين سياسيا، فتم تطويع الفقه المالكي للواقع المحلي المعيش وبترجيح عرف البلد- أحيانا- على مشهور المذاهب في مقاصد الشرع في كل زمان ومكان¹.

وكانت الثقافة الروحية والسياسية في مبدأها تحت على الوحدة الإسمية رغم تعدد التسميات التي رافقت تعدد الإثنيات والقوميات- بلاد شنقيط مثلا- هذا فضلا عن تعريب الثقافة كما أشرنا إلى ذلك آنفا، فكانت جل ما تسعى إليه المنظومة الفكرية الشنقيطية إجمالا هو التعلق بالروح والنظام الجماعيين فجاءت كل الآليات والفعاليات المجتمعية خدمة له، بدءا من التثنية الاجتماعية والمصاهرات، والغذاء والتربية، إلى توظيف الذاكرة، والإمتاع العقلي والترفيه، إلى الغيبيات وجوانب من النظرة إلى الزمان والتصوف، وقد تعزز النظام الفكري وصلب عوده، محافظا على طابعه المتشدد الزاهد المنقشف مع تراتبية صارمة وتكثيف كل طارئ².

وطبعا تجليات كل تلك الممارسات الاجتماعية محكومة بمنظومة فقهية هي مصدر التشريع الأول، حيث أن الفتاوى³ - من ذلك المنظور - التي ناقشت الحياة الاجتماعية والاقتصادية في مجتمع ما قبل الدولة، شكلت وبشكل مكشوف تأثيرهم على المجتمع في مختلف مناحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والذهنية، فازدادوا مهابة ومصداقية اجتماعية وتمتعوا إلى جانب سلطتهم الإشعاعية بنفوذ سياسي اتخذ من القبيلة والحضرة الصوفية إطاره التنظيمي، وتعزز ونما أكثر في ظل غياب سلطة سياسية قوية⁴ وهو ما يعني أن قدسية الفكر الفقهي والتراث الثقافي تعاضمت حتى أصبح الذين يحفظون ذلك الموروث لهم مكانة فوق كل الاعتبارات النمطية تقديسا.

¹ ولد الناني محمد المختار، مرجع سبق ذكره، ص 43.

² ولد الناني محمد الأمين، الثقافة الشنقيطية مقارنة نسقية حول مدة زمنية من 1630 إلى 1980، مركز نجيبونة للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى، تاريخ النشر غير محدد، ص 377.

³ الفتاوى: موضوع بكَر على الدراسة رغم أهميته في مجال العلوم الاجتماعية والتاريخية بشئى فروعها، اشتغل عليه المفكر والأكاديمي الموريتاني الدكتور يحيى ولد البراء لمدة 25 عاما استطاع خلالها جمع 6800 ضمنها في 12 مجلدا بمنطقة الغرب والجنوب الغربي من الصحراء، وهو الآن أستاذ اللسانيات في جامعة نواكشوط العصرية.

⁴ ولد العبد محمد المختار، مرجع سبق ذكره، ص 133.

أمر آخر زيادة على الثقافة والفقه والفكر لا بد من الكلام عنه في هذا المنطلق والتأصيل له وهي الهوية العربية، حيث أن وجود العرب بموريتانيا وبلاد شمال إفريقيا ارتبط بالهجرات الكبرى لقبائل بني هلال وبني سليم خلال القرنين 6 و7هـ (الحادي والثاني عشر الميلاديين) التي قدمت من الجزيرة العربية إلى مصر ومنها نزحت إلى شمال إفريقيا وكانت أهم هذه الهجرات إلى موريتانيا، والتي كان لها تأثير كبير في المجتمع الحالي¹ مما أدى إلى تعريبه بالكامل، فالعروبة بعد سيطرة القبائل العربية² الحسانية³ كانت أولا مفهوما سلالي يحمل كذلك قيم النخوة والشهامة، ومن ثم أصبحت تطلق على كل مجموعة حملت السلاح وتخلقت بأخلاق عرب المعقل وسارت على نهجهم في الحياة⁴ وبعد هذه السيطرة والتشكل بات المجتمع البيطاني مقسما إلى شرائح وفئات تتحدد مكانتها الاجتماعية بطبيعة وظيفة كل فئة أو شريحة، فكان العرب أصحاب الشوكة هم حملة السلاح والمسيطرين سياسيا، أما الزوايا فهم أصحاب السلطة الدينية وتضم مجموعات أخرى غير صنهاجية، هذا فضلا عن الأتباع الذين يحتلون مراتب السلم الاجتماعي السفلى⁴ مثل الحراطين أو العبيد والعبيد السابقين للبيطان، والحدادين وأهل اللحمة (آزناكة) وهم شرائح عدة ذات أعراق مختلفة⁵.

¹ عباس عفاف، الاستعمار الفرنسي في موريتانيا 1903-1960، مذكرة لنيل شهادة ماستر في التاريخ، جامعة محمد بسكرة الجزائر، سنة 2014-2015، ص 16.

² بني حسان: وهو اسم نسبي، نسبة إلى حسان بن المختار بن محمد بن عقيل بن معقل بن موسى الهراج بن جعفر الأمير بن محمد الأعرابي بن محمد الجواد بن علي الزيني بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، كما جاء في كتاب الحسوة والبيسانية لمؤلفه صالح بن عبد الوهاب الناصري، وهو أهم وأشهر مخطوط أهتم بأنساب قبائل الصحراء الموريتانية.

³ عباس عفاف، مرجع سبق ذكره، ص 18.

⁴ انظر، ولد سيد أحمد أعل باب، مرجع سبق ذكره، ص 71.

⁵ تشكيلات الفئات الدنيا في الهرم الاجتماعي الموريتاني لا زالت إلى حد الآن قائمة- وإن اختفت أوارها الوظيفية القديمة- في إطار شرائحي تحمل نفس القيمة السفلية التي كانت تزامم مكانتها الوظيفية القديمة في مجتمع ما قبل الدولة، وأهم شريحة الحراطين ذائعة الصيت، وهي الشريحة المكونة من العبيد والعبيد السابقين ذات الألوان السمرء واللسان العربي، ثم الحدادين⁵ المعلمين⁶ وهي الشريحة الحرفية في مجتمع البيطان كانت توكل إليها وظائفها جميع

هذا فيما يتعلق بمجموعة البيضان على اختلاف أصولها العربية ومن ثم اتحادها في الثقافة والمعتقد، أما فيما يتعلق بالمجموعة الزنجية فهي تنقسم إلى ثلاث إثنيات هي النكور والسونكى والولوف وهي مجموعات تميل إلى الاستقرار وتشغل خاصة في القطاع الزراعي الرعوي وفي الصيد البحري وتتميز أيضا فيما بينها¹.

أما الهالبولار فتتقسم إلى أربع طبقات مترتبة كذلك ترتيبا اقتصاديا واجتماعيا تفاضليا، منهم "التوري" وهم أصحاب السلطة الدينية، ثم "الرمبي" وتضم هذه الفئة الصيادون والمحاربون والمزارعون (الصويالي، والديامبي، والسلي)، ثم "ميانبي" وهم الحرفين المهرة من مغنيين وحدادين ونجارين، ثم طبقة العمال من عبيد وعبيد سابقين².

ومن ثم فإن الثقافة الإسلامية والهوية العربية التي جاءت مع هجرات قبائل حمان لتعاضد تلك الثقافة وتحول ذلك المخزون الفكري الشفوي إلى العربية هما أبرز سمات المجتمع البيظاني الذي يتكون من القبائل العربية والقبائل الصنهاجية وريثة المرابطين، وقد تفاعل العاملان وتكاملا بحيث أصبح من النادر جدا أو من المعاب وصف أي قبيلة في موريتانيا من قبائل البيضان بالنسب البربري، يعني أن العربية كلغة وكهوية أصبحت جزءا من المجتمع البيظاني ومن ذاته، أما في ما يتعلق بالمجتمع الزنجي فإن الإسلام كان هو العقيدة الأولى ومادة الالتقاء الأساسية بالقبائل البيظانية المجاورة، وإن اختلفا في الثقافة والعرق واللسان فإن التشكيلات الاجتماعية أيضا كما العامل الإسلامي واحد مخصص حسب الدور والوظيفة في كل المجتمعين.

الصناع على اختلافها داخل المجتمع، ثم المغنيين "إيكاون" وهي الشريحة التي تمتع الغناء والشعر وحفظ الموروث الشعبي وأمجاد قبائل الشوكة، حسب ما توافق على ذلك كل الباحثين.

¹ ولد سيد أحمد أعل باب، مرجع سبق ذكره، ص 20.

² انظر نفس المرجع، ص 21.

2) الأيديولوجيا الاستعمارية وتأثيراتها على المجتمع

لقد كان موضوع الأيديولوجيا الفرنسية وعلاقتها بالمجتمع الموريتاني إبان الحقبة الاستعمارية موضوع اهتمام¹ فرانسيس دي شاميه¹ وقد ناقش فيه مسائل مهمة في علاقة التحديث أو الإمبريالية الأوروبية² بمجتمعات ما قبل الرأس مالية، حيث يربط احتلال البلاد من طرف المستعمر الفرنسي بأسباب مماثلة حركت كامل البلاد الإفريقية في نفس الفترة كانت خطواتها الأولى قبل سنة 1860 من أجل تشجيع تجارة الرقيق وبعدها أصبحت حاجة ملحة في إطار الليبرالية الاقتصادية الراهنة³ في ذلك الوقت ، مما يعني أن الاحتلال فرضته ظروف دولية وكانت له مقدمات عدة قبل وقوعه ، ويستخلص ذات المؤلف في عجالة بأن المستعمر الفرنسي أحكم قبضته بصفة متأخرة وواجه مقاومة طويلة حيث لم يبدأ إحلال السلام في التخمور الموريتانية المغربية بشكل عام إلى بعد ثلاثين سنة من إحلال السلام⁴ وفي التخمور السودانية الجزائرية (تيماون 1903) وأكثر من عشرين سنة بقليل قبل الاستقلال، وبقي أثره وقتاً طويلاً أكثر عنفاً وأقل رسوخاً⁴.

وقد تطلب إحكام القبضة السياسية والاجتماعية على المجتمع القبلي انتهاج العديد من السياسات أجملها⁵ دشي شاميه⁵ في أربعة سياسات أساسية هي:

¹ فرانسيس دي شاميه: هو فيلسوف وأنتروولوجي فرنسي، ولد سنة 1934 وحصل على الدكتوراه من جامعة الصربون سنة 1972 بأطروحة في الأنتروبولوجيا حول المجتمع الموريتاني، عمل أستاذاً ثانوي في نواكشوط، ثم انتقل إلى الجزائر، قبل أن يعمل كأستاذ لعلم الاجتماع في جامعة نانسي، ولديه مؤلفات عدة عن المجتمع الموريتاني.

² ناقش² دي شاميه² مفهوم الإمبريالية انطلاقاً من ثلاث مستويات مرت على المفهوم في تاريخ تطوره وانتشاره وخفوته، في حالة ما سماه بالرواج الإيديولوجي المبهم للمفهوم. المستوى الأول بما يحويه اللفظ بوصفه لفظاً مشحوناً بالشرف والمجد، أي عندما تخلد القوات الاستعمارية مآثرها في غرب إفريقيا وتحكي عن بطولات جنودها في سبيل إحلال السلم المتبصر. المستوى الثاني: عندما خفت الصوت الأول نظراً لحالة التخلف المزري والمؤسف للدول المستعمرة. أما المستوى الثالث: فقد استخدم في دلالة للتعاون الفني والثقافي نظراً للصدقة والاحترام المتبادل، (راجع ص 15 من نفس المرجع).

³ دي شاميه فرانسيس، موريتانيا من سنة 1900 إلى 1975، ترجمة محمد بن بوعليبة بن الغراب، منشورات دار النشر جسور نواكشوط - موريتانيا، الطبعة الأولى، 2013، ص 42.

⁴ دي شاميه فرانسيس، نفس المرجع السابق، ص 43.

- سياسة الأعراق: وقد انتهجت من طرف الحاكم العام "وليام بونتي W. Ponty" وتقضي بعزل أو نفي الزعماء التقليديين أصحاب الميادة القبلية والعرقية وإلغاء الإثوات التي ترمز إلى مواقعهم.

- سياسة الإدماج: حيث اضطر بموجبها المستعمر بمعاملة رعياء بنفس الطريقة
- سياسة الإشراف: وهي سياسة انتهجت في عموم إفريقيا الغربية ابتداء من عام 1917م، وتقضي باحترام البنيات التقليدية وقيادة الشعوب وبالتعاون عن طريق الرؤساء.
- سياسة الترويض: وهي تعلن نية اعتبار أكثر للحقائق والقيم التقليدية وإعادة إلى أهل الشوكة حتى لا يفقد النظام التقليدي توازنه¹.

وهذه وسائل لم تكن اعتباطية بل إن الظروف الجيو- ثقافية وميانية للمجتمع التقليدي بأصنافه العدة هي التي حتمت على المستعمر هذه المراجعات من أجل التمهيش ونزع القيمة الاجتماعية من أناس بعينهم تارة، ومن أجل إعادة التوازن والتعامل مع الكل في جو النظام التقليدي القائم نظرا للحساسيات الثقافية والسياسية بين المجتمع ككل².

والغريب أن المستعمر كلما صعد في اتجاه الشمال الشرقي، اصطدم بالإسلام وهو يواصل توغله الذي بدأه منذ قرون في الاتجاه المعاكس، ولا نبالغ إذا ما اعتبرنا على غرار "دي شاميه" أن الاستعمار في شكل إيديولوجيته تجعل من الأعراق والمجموعات الاجتماعية والشخصيات التي قاومت مشروعه لإحلال السلام مقاومة مسلحة هي الأكثر تنظيمًا والأكثر شراسة والأكثر طولًا، أناسا متعصبين من البيضان، ومن الطوارق وأيضًا من الفلان والتكرور، مع الحاج عمر والساموري، ولن تتمحي هذه الذكرى³.

ثم إن فترة الخمسينات والستينات من القرن العشرين كانت فترة انتقالية، في المجال الثقافي والاجتماعي، وبدأت فرنسا في بناء مدارس تدرس باللغة الفرنسية، ودفعت العائلات إلى إرسال

¹ انظر دي شاميه فرانسيس، نفس المرجع، ص 45-46.

² أثناء عرض "دي شاميه" للتقارير الإدارية، توصل إلى أن فرنسا كانت دوما في موقع وسط من كل الصراعات السياسية والثقافية من المجتمع ككل، فتارة تحمي السكان السود المقيمين على ضفة نهر السنغال من البيضان ومن ضمن البيضان تحمي الزوايا وأزناكة المهيمنين للسلام ضد قبائل الشوكة، ص 46.

³ دي شاميه فرانسيس، نفس المرجع، ص 120.

أبنائها إلى هذه المدارس، فقبل معظم الموريتانيين الزوج المدرس بسبب ارتباطهم بالسنغال حيث أصبحت الثقافي الفرنسية راسخة بالفعل فيهم فبدأ أطفالهم بالتعلم في هذه المدارس، لكن البيضان رفضوا معتبرين بأنهم مدارس للكافرين الذين سيلقون ثقافتهم ودينهم أولادهم¹ فقبل الزوج كان لإعتبارات التقري والقرب من مركز المستعمر في السنغال.

ومن أهم آليات فرض الأيديولوجية الاستعمارية تمثلت في النظام المدرسي، وهو ما جعل المستعمر ينظر بشكل واعٍ لبرنامج التعليمي كتأثير ثقافي من أجل تكوين الأطر الضروريين للإدارة والتقدم الصحي والتنمية الاقتصادية، إضافة إلى إشاعة اللغة الفرنسية، والتعريف بفرنسا وجعلها محبوبة مع المحافظة على ارتباط السكان بأرضهم وتقاليدهم ضمن الحدود الملائمة للتقدم والحضارة².

وبهذه الأهداف عملت فرنسا على إشاعة أيديولوجيتها كي تجد بيئة ملائمة للعمل في المجتمع الذي تحكم، وهو ما يعني أن أيديولوجيتها لم تكن تسعى إلى تغيير هوية المجتمع الثقافية وإرياك بنائه الاجتماعي وكسره، بقدر ما تسعى إلى تكييف كل ذلك من أجل خلق بيئة مناسبة للعمل.

لقد قاوم مجتمع البيضان بشكل عنيف المدارس ونظم تعليمها متمسكين بنموذج "المحظري"³ التقليدي، واستخدمت الإدارة الفرنسية تبعاً لذلك عدة إجراءات وإجراءات عقابية على الشيوخ وعلى المجتمعات المحلية، فضلاً عن الإرغام من أجل ذلك، مما أدى إلى إنكار الأولاد وإخفائهم، ويضرب "دي شاسه" مثلاً لذلك بأن بطناً بتكانت⁴ يتكون من 606 نسمة لم يعلن إلا عن سبع ولادات خلال أربع سنوات، هذا فضلاً على أن الأسر التي تم تعيين أولادها وتكتبهم في المدارس يتلقون تعويضاً في الغالب من لدن الجماعة القبلية التي ينتمون إليها⁵.

¹ Ahmed Mahmoud Abdellahi, op. cit, p. 2.

² دي شاسه فرانسيس، نفس المرجع، ص 99-100.

³ المحظرة: وهو الاسم الذي يطلق على مؤسسات التعليم في المجتمع الموريتاني التقليدي يرى معظم الباحثين أنها ظهرت في مجتمع الصحراوي الصنهاجي قبل الهجرات العربية، تقوم في منهجها على تحفيظ القرآن للأطفال، ثم تحفيظ متون الفقه واللغة، ولا زالت إلى حد الآن قائمة، ومكملة للتعليم المدرسي.

⁴ تكانت: وهي ولاية موريتانية عاصمتها مدينة تيجكجة

⁵ انظر دي شاسه فرانسيس، مرجع سبق ذكره، ص 136 - 137.

وقد ظل اكتب التلاميذ أقل بل وخافت منذ تأسيس أول مدرسة في أبوتلميت 1903 إلى غاية الاستقلال الوطني قياسا بدول الجوار، والزيادة لم تكن على المستوى المبهز الذي يفسر تبني المجتمع التقليدي للنموذج المدرسي وفاعلية أهداف الأيديولوجية الاستعمارية، وإن كان ثم اختلاف على مستوى مجتمعات الزنوج كما أشرنا آنفا.

إن رفض السكان المحليين "البيطان" للتعليم المدرسي لم يكن حدثا اعتباطيا أو مرتبطا بغربة الأسلوب أو عدم تماشيهِ مع الثقافة العربية الإسلامية السائدة فحسب، بل إنما كانت هناك أبعاد اجتماعية تحقّر هذا النموذج من التعليم¹ رغم أن النموذج المحظري هو التعليم الشائع في كافة المجتمع الموريتاني على اختلاف انثياته وأعرافه.

وعلى العموم فإن البداوة تعتبر عند الإدارة الاستعمارية أهم عائق لعملية التطوير وهو أمر جعل كل تلك الوسائل من أجل التغلب عليها وتحريك المجتمع نحو التوطين انسجاما مع مشروع التطوير الاستعماري².

وقد تم تعديل النظام التربوي المدرسي في المجتمع الموريتاني مرات بإدخال بعض المواد مثل ديوان الست، والسيرة النبوية والفقه وأصول الدين وعلم العروض، وقد ظلت نسبة التمدريس في أعلى تقدير رسمي بموريتانيا تبلغ 1.1% في سنة 1932 و 3.7% في مجموع إفريقيا الغربية الفرنسية، و 1.6% سنة 1948 مقابل 4%، ولهذا التأخر علامات مثيرة، ففي سنة 1932 سجل مفتش عام أن مدارس موريتانيا التي تضم 439 تلميذا مقسمين على سبعة مدارس لا يبلغ عدد التلاميذ المسجلين في مدارس مقاطعة بودور وحدها في السنغال على الضفة الأخرى من النهر، وفي سنة 1941 بلغ عدد التلاميذ 900 مقسمين على 14 مدرسة تحضيرية فرنسية³.

هكذا يتبين أن المقاومة الثقافية للأيديولوجيا التحديثية أو الإمبريالية كما كانت توصف ظلت حاضرة بقوة في المجتمعات الصحراوية الموريتانية البدوية حتى بعد قيام الدولة وتبني نهج التحديث محليا

¹ مشايخ محلية من المكونات القبلية القاطنة في الجنوب الشرقي الموريتاني "العيون" أخبرونا أن شيخ البطن كان يأتيهم يخبرهم بأن البطن عليه أن يخرج طفلين من أجل تعليم، ويتم إخفاء أولاد الأسر العريقة وتعوض الأسر الأضعف مقابل أخذ ولدها للتعليم المدرسي نظرا لمكانتها الهامشية في المجتمع ودورها اللامحوري.

² De Geyer Michel, « les actions de développement » nomades et commandants administration et sociétés nomades dans l'ancienne A.O.F, article intitulé, karhala, éditions 1993, p 127.

³ دي شاسيه فرانسيس، مرجع سبق ذكره، ص 150.

بعد الاستقلال، بالمحافظة على النمط التقليدي في التدريس " المحظرة" كجزء من الذات التي تميز المجتمع الموريتاني عن غيره، وهو أمر إن دل على شيء إنما يدل على أن الثقافة التحديثية لم تأتي لملئ فراغ معين بأسلوب جديد.

على الرغم من أن تأثيرا الأيديولوجيا الاستعمارية كان ملحوظا أيضا وإن بشكل خافت لدى النخبة الشبابية المتخرجة من المدارس الاستعمارية من جهة- وهو أمر يظهر في التطور النسبي في نسبة التمدرس بموريتانيا-، أو بفعل التأثيرات الإقليمية والدولية من جهة أخرى، فإن المقومات الثقافية بقيت عصبية على التغيير كلية وتحاول إخضاع كل جديد لمنطقها.

• الدولة الحديثة وإيديولوجيات عصر ما بعد الاستقلال:

يمكن أن نؤكد أن سنوات التأسيس الأولى وما صاحبها من إجراءات في التاريخ السياسي الموريتاني، كانت تتميز بمواقف فكرية عديدة، من خلالها برزت إيديولوجيات وأفكار أخرى متناوئة للسياسة الاستعمارية في بعض الأحيان وأحيان أخرى كثيرة للذين سلم المستعمر لهم الحكم وورثهم الدولة الناشئة، وسن فصل هنا بين مرحلة ما قبل الاستقلال، ومرحلة ما بعده.

1. إيديولوجيات وأفكار ما قبل الاستقلال.

كانت بداية التعددية السياسية الأولى التي أظهرت تناقض واختلاف الأفكار والرؤى داخليا تتمثل في سنوات تمثيل إقليم موريتانيا في البرلمان الفرنسي 1946م، فنشأ تبعا لذلك اتجاهان، اتجاه محافظ والآخر تقدمي¹ يدعو الأخير إلى الاستقلال الفوري عن الاستعمار ومحاربة الطبقية، بينهما يدعو الأول إلى الوضع القائم في تلك الفترة مع تطور بطيء نحو الاستقلال، تجلت كل تلك المواقف في الأحزاب والتيارات السياسية والشبابية التي تأسست قبل الاستقلال والتي كانت تعتبر بمثابة إرهابيات بدائية لما ستقف عليه الدولة الحديثة من أفكار لها طابع عرقي وإثني وقومي حتى، مؤمنة بالاستقلال الداخلي أو مطالب بالانضمام للمغرب، وكانت تلك أهم الأفكار والمذاهب التي ميزت فترة التأسيس دون غيرها.

لقد كانت الظروف الزمنية التي استقلت فيها موريتانيا ظروف التحرر الدولي للدول المستعمرة نظرا لعوامل خارجية عدة، لكن مسار تأسيس موريتانيا بالفعل بدأ منذ عام 1958 وهي الدولة الوحيدة

¹ دي شاسه فرانسيس، مرجع سبق ذكره، ص 168.

العربية اللسان بين مجموعة أقطار إفريقيا السوداء، وهي أقطار كلها تفتقر إلى لغة رسمية، فلا تجد بدا من اعتبار الفرنسية لغتها الرسمية¹.

وهو أمر لم ينطبق كلية على الجمهورية الإسلامية الموريتانية، فعندما بدأت مرحلة التأسيس بميلاد حزب التجمع الموريتاني² جاءت مرحلة وضع الدستور 1959 وإعلانه في إذاعة مصلحة الأنباء الموريتانية في سان لويس³ وقد جاء في السياسة الأولية للدولة حسب نص الدستور المعلن:

- التمسك بتقاليد العرب

- الانفتاح الفكري والأخوي على العالم الإفريقي المتأخم من جميع الجهات وترك العزلة البشرية والتقرب من العالم الخارجي الراقي⁴.

وعلاوة على ذلك فإن الموريتانيون أنشأوا جريدة وإذاعة - عربيتين - في عام 1957 وانتقل النشاط العقلي العربي من واقع الممنوع المحظور إلى واقع المسموح المشهور، وفي يوم 15 تشرين الثاني/نوفمبر عام 1957 صدر العدد الأول من جريدة "موريتانيا" في مدينة سان لويس، وهي أول جريدة عربية تصدر في إفريقيا السوداء، أما الإذاعة فتسمى "صوت موريتانيا" فقد بدأت بثها قبل صدور الجريدة بقليل، وكانت تنيع بصورة تجريبية ولكنها كانت تسمع من جميع الأقطار المجاورة⁴.

إن الهوية والانتماء العربي والثقافة العربية بما تعنيه من معان، كانت حاضرة في موريتانيا بشكل خاص رافضة أي رفض أو إقصاء لها، على اختلاف رؤى وإيديولوجيات جيل التأسيس الذي كانوا مشبعين أكثر بالثقافة الفرنسية دون غيرها وإيديولوجيتها، وكانت علاوة على الانتماء الإسلامي الذي طُبع على اسم الدولة أهم ما ميز الدولة كتعبير خصوصي لهوية الجماعة وانتمائها.

2. أفكار وإيديولوجيات ما بعد الاستقلال.

هذه الحركات التي ظهرت منذ التمثيل الموريتاني في البرلمان الفرنسي والأحزاب والمؤسسات التي مهدت للاستقلال، أمور قد رسمت الخيوط العريضة للمسار المستقبلي أو ملامحه بما يشكل بنية

¹ مقلد محمد يوسف، موريتانيا الحديثة أو العرب البيض في إفريقيا السوداء، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، تاريخ النشر غير محدد، ص 180.

² مقلد محمد يوسف، نفس المرجع، ص 181.

³ نفس المرجع، ص 190.

⁴ مقلد محمد يوسف، نفس المرجع السابق، ص 213.

المجتمع الثقافي، وهي أمور جعلت التلاقي الذي نص عليه الدستور يكون أكثر فاعلية واستقبالا ربما لأفكار دون غيرها.

لقد كان أول إجراء اتخذته الرئيس المختار ولد داداه بعد استقلال موريتانيا 1960 هو إدماج التشكيلات الحزبية المتعددة في حزب واحد وإلغاء التعددية التي كرسها دستور 1959، حيث ألغى الحزب "حزب الشعب" في أول مؤتمر له 1963 جميع امتيازات الأمراء ومشايخ القبائل ووضع الأحادية الحزبية كشرط لتدعيم الوطنية¹.

وهو أمر يمكن أن نعتبر أنه فتح الباب واسعا أمام التيارات والأفكار والأيديولوجيات العالمية الصاعدة في ذلك الوقت على المستويين العربي والعالمي، سواء في ميدان التحرك داخل كيانات الحزب الواحد، أو خارجه، لأن الانفتاح على العالم الخارجي الذي كان يسعى في أول دستور أصبح واقعا، وقد اتخذ أشكالا مختلفة وإيديولوجيات أيضا مختلفة.

2.1 أولا إن الدعوى التي تأسس عليها حزب الشعب هي الأفكار التي رسخها حزب التجمع الموريتاني الذي كان مدعوما من طرف الإدارة الاستعمارية والذي يدعو إلى الاستقلال مع المحافظة على علاقات ودية مع فرنسا، ويعد تأسيس حزب موحد بعد الاستقلال هو حزب الشعب الموريتاني، الذي تأسس بعد التضييق على قومي النهضة الذي أصبحوا منشقين نتيجة لعدم تعامل الإدارة الاستعمارية معهم قبل الاستقلال، ولجوء قادتهم للمغرب، ووضع الحكومة الجديدة الكثير منهم تحت الإقامة الجبرية في تيشيت، أصبح الحزب الجديد حزب الجميع، وزكى بمقتضاه النظام السياسي الجديد لدى الطبقات الشباب التقدمي المدعوم من طرف الإدارة الفرنسية، وسير الدولة بعد أن ألغيت كل الامتيازات الرمزية للمشايخ والأمراء بهذا النهج الذي يعتبر خاضعا للمصالح الإمبريالية العليا² وهو ما يعني انتصار الإيديولوجية الاستعمارية من حيث التنظيم وتسلسلها في التنظيمات البيروقراطية الحزبية وغيرها الناشئة بعقلية محلية هي نفسها التي كانت تقاومها، فأصبحت إيديولوجية السلطة هي الإيديولوجية الرسمية التي تقصي كل مخالف لها، في ذات

¹ ولد سيد أحمد أعل باب، مرجع سبق ذكره، ص 78.

² انظر دي شاسيه فرانسيس، مرجع سبق ذكره، ص ص 379.378.

الوقت الذي يعتبر دليلاً على أن النظام لا بد له من إيديولوجية يعبأ من خلالها مواطنيه، وقد تمثلت في هذه الفترة بتجسيد حس المواطنة والإيمان بالوطن - الموريتاني - الذي أورثه المستعمر.

2.2 العمال واليسار: كانت أول ردة فعل على الإيديولوجية الرسمية التي تبنتها الدولة هي إضراب العمال في مدينة ازويرات سنة 1968 حيث أضرب (من 600 إلى 800 عامل من أصل 2000 حسب التقديرات) بسبب تدني الأجور وعدم انتظام دفع العلاوات المقررة، بالإضافة إلى عدم احترام القوانين المعمول بها في مجال الإجازات والمكافآت والطرده من الوظيفة والسياسات التمييزية المتمثلة في اكتتاب عمال أجانب أوروبيين وأفارقة¹، وهو أمر اتسع في السنوات الموالية ليتضمن عمال مختلف القطاعات مع عمال ميفرما ثم ليلتحق بهم الشباب المتمدرس الذين بالإضافة إلى تضامنهم مع العمال يريدون رفض الانضمام لأي حركة شبابية مندمجة في الحزب، بالإضافة أيضاً إلى مطالبتهم بإصلاح النظام التعليمي الاستعماري مع إعطاء الحق فيه لكل اللغات والثقافات المحلية الوطنية².

واقع الحركات العمالية الوليد كان مدفوعاً أكثر بهواجس وأدبيات دولية وإقليمية تغلغلت في بلدان العالم الثالث وخصوصاً العالم العربي نتيجة لما تنتشره الحركات اليسارية من أفكار، ونتيجة لما استقطبت من مفكرين آمنوا بالطرح اليساري.

وهي ظروفات أثرت الحقل المعرفي العربي الخارج حديثاً من رحم الاستعمار الغربي على اختلاف ما شمل الحقل من رؤى وأفكار حادة أو غير حادة، حيث تألفت أحزاباً شيوعية في عدد من بلدان العربية بعد الحرب العالمية الأولى، في فلسطين سنة 1919 وفي تونس 1920 وفي مصر سنة 1922 ولبنان وسورية 1924 والعراق والمغرب 1934 والسودان سنة 1942³ في هذه الفترة كان الخطاب الحدائي العربي يواجه حدة ومقاومة شرسة من طرف المؤسسة الدينية، الأمر الذي أدى إلى نزاعات كبرى وشرح كبير بسبب كتابات طه حسين الذي ألف كتاب عن الشعر الجاهلي يتخذ من الشك الديكارتي منهجاً له ويشكك في معظم النصوص الأدبية والشخصيات التاريخية، وعبد

¹ دي شاسبه فرانسيس، مرجع سبق ذكره، ص 385.

² نفس المرجع، ص 389.

³ بركات حليم، المجتمع العربي المعاصر بحث في تغير الأحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الثانية 2009، ص 362.

الرزاق الذي ألف كتابا عن الإسلام وأصول الحكم¹ هذه الدعوات كانت من أجل القضاء على القيم التي أودت بالمجتمعات العربية للتخلف بثورة فكرية تعاضدها على المستوى العملي ثورة عمالية من أجل القضاء على الظلم ومخالفاته، لكن اليسار العربي سيعاني من أزمة خانقة نتيجة لمسألة الصلح الذي قامت به حكومة أنور السادات متخفية عن دورها القنادي العربي وبالحصار الإسرائيلي لبيروت عام 1982 وما تلاهما من ترحيل منظمة التحرير من لبنان وحرب الخليج الأولى والثانية، وبعد اتفاقية أوسلو التي جسدت حالة القنوط والاستسلام²، أتت هذه الأزمة إلى سد أفق الأفكار الحاملة اليسارية في كثير من مطامحها، ذلك أن دعوى اليسار وإن كانت تستلهم من الحركات العمالية والثورية قيمها فإنها دعوى عربية هي الأخرى.

في موريتانيا ونتيجة لحراك العمال تحدث أشخاص كان مسجونين للحركة الوطنية الديمقراطية³ سنة 1973 رسميا عن اسم الحركة الوطنية الديمقراطية معتبرين إياها تنظيميا واسعا أنشئ سنة 1968 ويضم طلابا وعمالا ونقابيين وتسعى إلى الإطاحة بالحكومة، حركة تستوحي فكرها من التوجه الشيوعي تستفيد من دعم خارجي وتمالؤ بعض الموظفين الذين يستخدمون وسائل الدولة ضد الدولة⁴. في مقابل ذلك وبعد أن امتلأت سجون العاصمة من الكادحين كما يطلق عليهم في موريتانيا ويات للأمر ردود أفعال خارجية، واجهت السلطة الحراك اليساري باسم العودة إلى الجذور وإلى تعاليم الإسلام الصحيح وشهر بالحركة الوطنية الديمقراطية ومناضليها في كل البلد، في الإذاعة، وفي المساجد وفي مهرجانات حزب الشعب الموريتاني بوصفهم شيوعيين ملحدون مشحونين بالأفكار المستوردة، وتم تعضيد ذلك بأن رددت الإذاعة أن "ماركس" يهودي وأن موريتانيا لا يمكن أن تكون اشتراكية ولا رأس مالية لأن الاشتراكية والشيوعية غريبتان عن بلدنا⁵.

¹ أدت الانتقادات اللاذعة التي وجهت للطرح العلماني الذي شكك في أهلية الإسلام وتعاليمه في قابلية التغيير إلى صدامات قوية شككت في عقيدة المفكرين المنادين، واجهتهم المؤسسة الدينية مواجهة عنيفة مما جعل "طه حسين" يغير عنوان كتابه (راجع بركات حليم، نفس المرجع، ص 366).

² بركات حليم، نفس المرجع السابق، ص 364.

³ هما صال عبد الله الأمين الدائم للحركة الوطنية الديمقراطية وأحمد ولد محمد صالح (راجع فرانسيس دي شاسيه، ص 397).

⁴ انظر دي شاسيه فرانسيس، مرجع سبق ذكره، ص ص 397، 398.

⁵ نفسه.

2.3 القومية العربية : يعتبر المفكرون الغربيون الذين وضعوا أفكار الثورة الفرنسية معادين للدين لظروف خاصة ، فكانوا يأخذون من الفكر اليوناني القديم، ومن الأفكار التي ظهرت في أوروبا، ونمت وترعرعت شيئاً فشيئاً بعد ظهور حركة الإصلاح الديني، فلما كان هذا الفكر بعيداً عن الدين جمعوا الأمة- كما يزعمون- على أساس وطني، حتى صارت هناك دول أصبحت الوطنية والقومية فيها شيئاً واحداً، ومجتمعات أخرى أصبحت القومية فيها أوسع وأعم من الوطنية وأوضح مثال: الدول العربية حيث صارت الوطنية فيها أضيق من مفهوم القومية¹، وفي العالم الإسلامي لم يكن يعرف المسلمون شيئاً عن الفكر القومي أو الوطني إلا أن ظهرت في مصر التي صارت تفتخر بأجداد مصر والفراعنة وما قبل الفراعنة تأثراً بالذين ابتعثوا لفرنسا والذين تأثروا بفكرة الوطنية الفرنسية². حيث تميزت مرحلة ما بين الحربين العالميتين بنشوء الأحزاب القومية الحديثة فقد نشأ حزب الوفد في مصر وحزب الاستقلال في المغرب وحزب الدستور في تونس وفي الهلال الخصيب نشأت جماعة الأتالي في العراق وعصبة العمل القومي والحزب السوري القومي وأفكار الطاهر الحداد وأمين الريحاني وعبد الرحمن شهيد وزكي الأرسوزي وميشيل عفلق³ وهم أشخاص آمنوا بقضية القومية العربية أولاً، وبعد الحرب العالمية الثانية يمكن أن نميز بين فترتين زمنيتين هما الفترة الممتدة بين نهاية الحرب العالمية الثانية وهزيمة الخامس من حزيران / يونيو عام 1967 وفترة ما بعد هذه الهزيمة حتى نهاية القرن العشرين، حيث أنه في الفترة الأولى تجاذب العرب إجماسان متناقضان، إجماس بالنكبة الفلسطينية نتيجة تأسيس دولة فلسطين عام 1948، وإجماس بالتنازل الثوري تجاوباً مع ثورة 23 تموز/ يونيو في مصدر واندلاع الثورة الجزائرية عام 1954 حتى عام 1962⁴، أما في فترة ما بعد الخامس من حزيران يونيو 1967 فقد ساد الشعور بالهزيمة وخيبة الأمل الكبرى، فتوزع الفكر بين تسويغ الواقع ووضع اللوم الكلي على القوى الخارجية من ناحية

¹ الحوالي الشيخ سفير ، ورقة بعنوان "القومية العربية" مكتبة مشكاة الإسلامية، تاريخ النشر غير محدد، ص 2.

² نفس المرجع، ص 5.

³ نفس المرجع، ص 516.

⁴ نفس المرجع، ص 522.

أخرى، والبحث من ناحية أخرى في طبيعة الكارثة بالتشديد على العوامل الداخلية أو الخارجية أو الداخلية والخارجية معا¹.

قبل ذلك تجدر الإشارة إلى أن ثورة يوليو تموز 1953 التي قادها بعض من ضباط الجيش المصري بقيادة جمال عبد الناصر شكلت أول نقلة من نوعها للفكري القومي العربي قولا وعملا من أطراف الوطن إلى قلبه².

لكن هزيمة 1967 فترة بدأ الشعور المقوي للأيديولوجيا العربية بالتراجع، فمركزة الأمة والرسالة الإسلامية التي روجت لها هذه الأيديولوجيا بقوميتها العربية والتي أرادت أن تكسر هيمنة الأمبريالية الغربية وتجاوز الدولة الوطنية، باتت تعترضها الوسواس والشكوك والخذلان من كل جانب.

ولم تكن موريتانيا بتقافتها العربية بعيدة من ذلك الإحساس الذي ألتهم مشاعر العرب كلهم، فقد كانت المصوغات كما أشرنا سابقا عاملا حاضرا بقوة في الواقع سواء ارتبط بالفعل المجدد عن طريق الإذاعات والمجلات العربية، أو ضمنا في المواقف الأولى التي حاربت الدولة الإمبريالية التي ورثها المستعمر، هذا علاوة على أن الحس القومي العربي الشامل بدأ إثر اتصال مجتمع مصر بالنهضة الأوروبية عن طريق حملة نابليون المعروفة، في حين الحس العربي والقومية العربية كانت حاضرة بقوة قبل الاستعمار وقبل الاتصال بالدول الإمبريالية الكبرى، في صراع داخلي تفاضلي تكتسي من خلاله القومية العربية دوما طابع التفضيل بدلالاتها على الحكام والمسيطرين بقوة السلاح دوما.

وقد برزت بوادر الاتجاه القومي العربي ممثلا في (الوفاق الموريتاني والشبيبة الوطنية وحركة النهضة)، في حين كان الاتجاه القومي الزنجي ممثلا بمنحدري ضفة النهر وكتلة غورغل، وقد شهد هذا الاتجاه مراحل مد وجزر تبعا لمتغيرات محلية وعربية ودولية، كما عرف تسميات متعددة

¹ الحوالي الشيخ سفير، مرجع سبق ذكره، ص 528.

² الحندي حاني، الحركة القومية العربية في القرن العشرين دراسة سياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، أكتوبر 2015، ص 485.

بدأت بنقابة المعلمين العرب، مروراً بحركة القوميين العرب وصولاً إلى الحركة القومية التي انقسمت فيما إلى تيارين أحدهما ناصري والآخر بعثي لا يختلفان إلا في بعض التفاصيل الجزئية¹. وكان أول ظهور للحركة الناصرية بشكل مستقل في صيف عام 1975، تحت اسم "التنظيم الوحدوي الناصري في موريتانيا" وقد تمكن هذا التنظيم من خلق جناح له في الجيش كان يهيئه لإحداث تغيير في البلاد إلا أن الظروف المحلية التي رافقت انطلاق نشاطه التنظيمي ومنها الحرب في الصحراء وعودة موريتانيا إلى تحالفها السابق مع فرنسا حدّ من تأثير ذلك. ويمكن اعتبار أنه من أهم الأمور التي أحيت في الموريتانيين حسهم العربي وتعلقهم بثورة مصر هي الدعاية الإعلامية المركزة التي قام بها الإعلام المصري والعالمي منذ عقد الخمسينيات، ولا سيما الإعلام المسموع مثل الإذاعات التي كانت تنقل أنشطة وخطب جمال عبد الناصر²، ولم ينجح للناصرين دون غيرهم تنظيم بموريتانيا رغم أن الدعاية الناصرية كان لها وقع كبير في شعور الموريتانيين، الأمر الذي أدى إلى تشتتهم جماعات منهم من تشكل في تنظيم مع قوميات محلية أخرى مثل التيار السياسي الذي تزعمه مسعود ولد بلخير³، ومنهم من انضم للإسلاميين، ومن تفوق في السلطة.

أما الجناح القومي الثاني وهو الجناح البعثي فعلى الرغم من رسوخ قيمه وأفكاره في المجتمع الموريتاني إلا أن أول كيان تنظيمي بعد الاستقلال ظهر له هو "الطلیعة العربية الثورية" 1975، وعلى الرغم كذلك من كونه تعرض لخلافات حادة بين مكوناته إلا أنه استطاع أن يكون تنظيماً خاصاً أشرف على اختيار قائده أحد أعضاء حزب البعث العربي الاشتراكي وهو الدكتور قاسم

¹ حرمه بيانا العلوي عبد الرحمن، الجيش والعلطة في موريتانيا، مركز الصحيفة للدراسات الإستراتيجية، الطبعة الأولى 2014، ص 308.

² حرمه بيانا العلوي عبد الرحمن، نفس المرجع، ص 308.

³ هو سياسي وإداري موريتاني ووزير سابق من شريحة (الحراطين، الأرقاء السابقين) من مؤسسي حركة الحر 1978، كان رئيساً للجمعية الوطنية الموريتانية وترشح عدة مرات للرئاسيات فيها، وهو الآن رئيس حزب التحالف الشعبي الذي أسسه بمعية كوادر وأطر الناصرين وناثبا عنه في البرلمان الموريتاني.

سلامي(من اليمن) واختار محمد يحظيه ولد الطلبة على رأس التنظيم، واستطاع التنظيم أن يرتبط بقيادة البعث المركزية عن طريق التقارير الشهرية التي يرسلونها عن البعث في موريتانيا¹. وقد استطاع البعثيون أيضا ربط صلاة قوية بالجيش وساهموا في تاريخهم في ثلاث حكومات بموريتانيا، كانت الحكومة الأولى حكومة الانقلاب على المختار ولد داداه وبحقيبتين، لكنهم سرعان ما انسحبوا منها إثر الخلاف الذي نشب بين التيار البعثي ورئيس اللجنة العسكرية المصطفى ولد محمد السالك، أما المرة الثانية فكانت حين عين النقيب دحان ولد محمد محمود أميناً دائماً للجنة العسكرية وهو أحد قادة الجناح العسكري للتيار، أما المشاركة الثالثة فكانت مع نظام ولد الطابع الذي أوكل إلى القيادي البارز خطري ولد الطالب جنو منصب كاتب الدولة المكلف بمحاربة الأمية.

غير أن هذه المشاركة جاءت في وقت بدأ فيه التيار البعثي يشهد الانحسار، فقد لوحظ من سنة 1990 أن الانقسامات بدأت تنكب في صفوف أنصاره وذلك عائد إلى جملة من الأسباب أهمها تراجع عطاء القيادات السياسية للتيار وضعف التكوين الحزبي لدى الكثير من معتقلي الفكر البعثي الذي كان وراء حل حزب البعث لنفسه سنة 1991، وفوق هذا غياب رؤية استشرافية للمستقبل² وعلى الرغم من أفكار البعث الآن كادت أو تكاد تتمحي من الواقع العربي إلا أنه مازالت بقايا أفكاره وإن أعدمتم التنظيم الحزبي القوي متواجدة، متمثلة في حزب الصواب³.

2.4 التيار الإسلامي: في سياق الفكر الإسلامي العام فقد خفت صوت التيار الديني في العالم العربي بشكل عام في مصر بشكل خاص لثلاثة عقود بالمقارنة مع الفكر القومي والليبرالي والتقدمي الذي ينادي بالتحول الثوري ولم تعد الصحوة الإسلامية إلى البروز حتى أواخر السبعينيات غير أن أصوات قليلة تمكنت من أن تبرز، وأن تقدم وجهة نظرها في أسباب الكوارث العربية وسبل التغلب عليها ومن أبرز الأصوات صوت السيد قطب (1906-1966) الذي حاول إثر عودته من الولايات المتحدة الأمريكية إعادة تنشيط حركة الإخوان المسلمين بعد وفاة مؤسسها حسن البنا تلك

¹ انظر حرمه بيانا العلوي عبد الرحمن، مرجع سبق ذكره، ص ص 309-310.

² نفس المرجع، ص 312

³ وهو حزب معارض موريتاني يرأسه الدكتور عبد السلام ولد حرمه، الذي تحالف مع حركة "إيرا" التي يقودها بيرام ولد أعبيد والتي تدافع عن حقوق الأرقاء السابقين، وقازا في البرلمان الموريتاني، الأول عن لائحة نواكشوط، والثاني عن اللائحة الوطنية.

السنة، ولكنه سرعان ما اتهم بالتآمر لاغتيال جمال عبد الناصر عام 1954، وحكم عليه بالأشغال الشاقة لمدة خمس عشر سنة، ثم أطلق سراحه بعد عشر سنوات من السجن، قبل أن يتم توقيفه وإعدامه عام 1966.

وقد وضع سيد قطب مؤلفات عديدة من أهمها "العدالة الاجتماعية في الإسلام" ومعركة الإسلام والرأسمالية" وفي ظلال القرآن ومشكلات الحضارة، و" معالم الطريق" من خلال هذه الكتابات وخاصة الكتاب الأخير الذي تُشكل فيه الجاهلية فكرة مركزية، يتبين لنا تصويره للعالم المعاصر على أنه عالم ثنائي شديد التبسيط حتى الاختزال يتعارض فيه الإسلام وما أسماه الجاهلية الجديدة، الإيمان والكفر، الخير والشر، حاكمية الله وحاكمة البشر، وغير ذلك من الثنائيات التي لا تقبل المصالحة في فكره¹.

من خلال ذلك تتبين الخطوط العريضة التي وضعها المؤسس الثاني للأيدولوجية الإسلامية في الفكر العربي/ الإسلامي المعاصر، حيث مرت الحركة الإسلامية في موريتانيا بوصفها تجسيدا لتيار الوعي الإسلامي بأحداث وتطورات كثيرة شهدت الساحة السياسية، كما تجانب على مسارها الفكري رؤى وتوجهات متباعدة، فعلى مستوى مسيرتها مرت الحركة بمرحلتين:

- في مرحلتها الأولى تعايشت فيها مع السلطة بسلام بل وانسجام في كثير من الأحيان وتبدأ هذه المرحلة من 1975 تاريخ بداية الحركة بموريتانيا إلى سنة 1993؛
- المرحلة الثانية كانت مرحلة اصطدام مع السلطة وهي المرحلة التي بدأت من سنة 1993 بموجة من الاعتقالات في صفوف الحركة بتهمة تهديد الأمن.

وعلى مستوى التنظير الفكري فالتيار الإسلامي في موريتانيا يصنف أنه محكوم بتوجيهين فكريين هما:

- الاتجاه السلفي بشقيه التعليمي (التقليدي) والجهادي؛
- الاتجاه التجديدي (الإخواني) وهي المجموعة التي ترفع شعار الموازنة بين الثوابت والمتغيرات وهي متأثرة بالحركات الإخوانية التجديدية².

¹ بركات حليم، مرجع سبق ذكره، ص 530.

² حرمه بيانا العلوي عبد الرحمن، مرجع سبق ذكره، ص 322.

وكانت السلطة في موريتانيا قد تجاوزت مع أول مظاهرة للتيار الإسلامي 1978 طالب فيها بتطبيق الشريعة الإسلامية¹، وقد تحول المطلب فيما بعد بتطبيق الشريعة الإسلامية إلى المطالبة بالمشاركة في الحكم لدى التيار الإسلامي، حيث ظهر جناح طلابي إسلامي واستفاد من الحركة وكذلك من انضمام بعض الناصرين إليها، فشاركوا في أول انتخابات بلدية عرفتها موريتانيا 1986 بتحالف عرف باللائحة البيضاء وتقدموا 1991 إلى وزارة الداخلية بطلب الترخيص لحزب أسموه "الجبهة الإسلامية" فريت الوزارة الطلب معتبرة أن التنظيم يحتكر الدين الإسلامي من خلاله اسمه². واستطاعت أيضا العناصر التجديدية وبعض رموز السلفية أن توحد رؤيتها بخصوص إنشاء حزب باسم "حزب الأمة" ورفضته أيضا وزارة الداخلية متعلقة بثلاث أمور:

- أولها أن اسمه حزب الأمة والأمة مفهوم ديني ذي طابع شمولي
- ثانيا كونه يتخذ شعارا قرآنيا وهو قوله تعالى "وَأَنْ أَمْتَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ"³؛
- وثالثهما كونه يسعى إلى سيادة المنهج الإسلامي.

وقد دخلت الحركة بعد ذلك في نقاشات فكرية شاركت فيه كل أجنحة التيار وكانت المحاور الأساسية لهذا النقاش عديدة لكنها تصب في النهاية في فكرة واحدة هي أن الديمقراطية كنظام وحكم المشاركة فيها وموقف الشرع من المبادئ التي قامت عليها من قبيل الحرية الشخصية وحرية المعتقد والمساواة المطلقة بين المواطنين⁴.

ورغم أهمية هذه المراجعات التي كانت الحركة الإسلامية تتوخى من خلالها فهم الواقع الاجتماعي وبناء استراتيجية متصالحة معه من أجل تغييره إلا أن الاعتراف القانوني بهذه الحركة لم يتم إلا في سنة 2007، فبعد الانقلاب الذي قاده مجموعة من الضباط العسكريين 2005 على الرئيس الموريتاني معاوية ولد سيد أحمد الطايع، رفض المجلس العسكري الذي تولى الحكم في الفترة

¹ حرمة بيانا العلوي عبد الرحمن، مرجع سبق ذكره، ص 328.

² نفس المرجع، ص 331.

³ سورة الأنبياء، الآية 91.

⁴ حرمة بيانا العلوي عبد الرحمن، مرجع سبق ذكره، ص 332.

الانتقالية الترخيص لهم وشاركوا في البرلمانيات كمستقلين، قبل أن يُرخص لهم حزب في ظل أول حكم ديمقراطي منتخب شعبيا في موريتانيا وهو حزب التجمع الوطني للإصلاح والتنمية¹ تواصل¹.
الخلاصة

إن الإيديولوجيا بما تعني من أفكار ظلت قابلة للقياس على الأقل ولو خارجيا من خلال ما تُسهم به في المجال الاجتماعي من تغييرات قد لا تقتصر على البناء والشكل الخارجي للمجتمع فقط، بل تتجاوز ذلك في كثير من الأحيان إلى العمق الرمزي المعنوي مغيرة كنه العقلية الاجتماعية أو مربية لها في بعض الأحيان، لما تقدم من خطابات وأفكار قد تكون غير معهودة لكنها ذات تبرير منطقي وذات سياق اجتماعي معين يبقى هو المسؤول عنها أولا، ولا تتحقق بآلياتها المتاحة دون استحضار ملامح ذلك الواقع وإن خالف الواقع الذي تسعى إلى التعايش والتجاوب معه، ليس هذا فقط بل إن بعض الأفكار بفرضها الواقع الاقتصادي فرضا أيضا فهي تخاطب ظروف العمال أكثر من غيرهم وهو ما جعلها ذات حس عالمي أكثر من غيرها، فالجهد الذي يرى من خلال المرء دوما إلى عدم التكامل النفسي والاجتماعي مسألة تحتم على المرء البحث دوما عن فكرة بديلة تكمل به الواقع، الأمر الذي يتطلب الوعي بالمصلحة الداخلية لتلك الفكرة، وهو ما تتحقق معه الأيديولوجيا السياسية في تطبيقاتها الواقعية.

وطبعا يستحيل أن يتحقق ذلك دون استحضار العقول التي تستثمر في الأفكار، وهو أمر يمكن أن نفسره بصراعها واختلافها في الأزمنة وخفوت بعضها وذبوع صيت بعض، ذلك أن الترويج لفكرة معينة كما أشارت إلى ذلك سوزان لانغر في فترة معينة قد تطول وقد تقصر يتطلب الاستثمار فيها بالتحديد دون غيرها ورؤية الواقع الاجتماعي من خلالها، وهو أمر لا يمكن أن يتحقق إلا بتحقيق جملة من الآليات الدعائية التي تخاطب العواطف واللاشعور الاجتماعي من أجل تحقيق غاية الفكرة أو إكمال مسار إيديولوجيتها أولا وضمان القبول والتكيف وإن كان باطنها عكس ما تظمر. إن الإمبريالية الغربية لم تكن لتتحقق في المجتمع الموريتاني كفكر إلا بتبني وتكيف داخلي وهو ما يتطلب تشويها لطبيعتها وأصلها، وهو ما تم بالفعل رغم الصعوبات التي أعترت سيرها وهي

¹ هو الآن أكبر تنظيم إيديولوجي بموريتانيا وأكبر أحزاب المعارضة حل في المرتبة الثانية في الانتخابات البلدية والتشريعية 2013، والأخيرة 2018، ويقود مؤسسة المعارضة بموريتانيا لفترتين انتخابيتين.

تحاول التكيف الاجتماعي بوسائل يتحكم فيها الفرنسيين مثل المدرسة وغيرها، فلم تكن الثقافة المحظرة إلا عنصرا ثابتا يتخذ مكانه المناسب كجزء من الهوية الجموعية عندما يحارب كل تلك المتغيرات الداخلية والخارجية ويبقى نفسه داخل السياق بنفس عميق وبذات تدافع عن ذاتها بقوة، هذا فضلا عن العقيدة الإسلامية التي تعززت أكثر بالثقافة العربية وهي كلها أمور كان لزاما أخذها بعين الاعتبار كثوابت يستحيل ثبات أي إيديولوجية إن لم تتجاوب معها.

فتجد الحركات العمالية والتي أفرزت من خلال نضالها واقعا إيديولوجي سياسي تتحالف مع الأيديولوجيات القومية وتحتمي بها في بعض الأحيان وتتفر منها إذا ما مست في خطابها القومية الزنجية على حساب العربية، وتجد الحكومات التي كانت دوما متذبذبة بين تلك التيارات والإيديولوجيات ومتأثرة بهم تحتمي ببعضهم على بعض، فتكفر اليسار وتشيطن صورته اجتماعيا لدى القواعد الاجتماعية العامة والشارع تارة، وتعزل الحركات الإسلامية بالتطرف وبالمتاجرة بالدين كما نشهد في اللحظات الحالية من التاريخ السياسي الموريتاني عندما تريد ضررها تارة أخرى.

فالفكر القومي الذي يمجّد العروبة كان حاضرا بقوة قبل حراكه العام العربي في موريتانيا نتجية لصراع اجتماعي داخلي على المكانة فرض على حسان التمييز بالأصل العربي الذي بات شرفا دون غيرهم، وهي مسألة تعززت أكثر وساهمت في تغلغل هذه الأفكار في اللاوعي الاجتماعي الموريتاني عند ظهور تلك الحركات التي فرضتها ظروف ما بعد الحرب العالمية الأولى والقضاء على الخلافة العثمانية، فقد كانت فكرة البعث العربي مخالطة بقوة الوجدان الموريتاني وحية فيه تماما كما حيت فيه ثورة مصر وألهم الناس بقائدها الذي تم تصويغه كمخلص للعرب.

ليس هذا فحسب بل لا يمكن الإشارة إلى ذلك الأصل دون الكلام عن العقيدة الإسلامية وما لها من تجاوب لدى العامة دون تميز وقبول وتبني لدى معظم الناس بحيث أن السلطة ترى في بعض الأحيان أن الحركات الإسلامية مخطئة باحتقارها الدين، كما أنها وسيلة قوية للاستخدام ضد أي تيار آخر كما حدث مع الكادحين، وهي مسائل جعلت الأيديولوجيا الإسلامية بأسلوبها التنظيمي تلقى رواجاً دون سواها لدى المجتمع الموريتاني، يتقوى شعور قبولها بالانتماء إلى المحيط العربي الذي أنتجت فيه وهي مسألة تجعل القومية حية في الأذهان ما حيت العقيدة الإسلامية.

إن الواقع الاجتماعي المتأزم للمجتمعات العربية عامة وللمجتمع الموريتاني خاصة وما يسخر به من مشاكل مركبة هو الذي رمى المجتمع في أتون هذه النظريات والأفكار المتصارعة والتي كلها

تبحث عن بديل مفقود سواء كانت الإنطلاقة داخلية أم أسهمت في إحداثها عوامل خارجية، وهو أمر جعل السلطة إضافة إلى الضعف المتحصل من قبل الاستقلال الباكر والتشيء المثلث من رحم العدم تتراوح ما بين الشد واللين والإنتاج والمصالحة مع كل تلك الحركات من أجل توحيد الناس تارة على قضية معينة أو من أجل امتصاص الامتصاص الشبابي بربطه بحركات تنظيمية تفيد حريته وتهذب سلوكه تارة أخرى.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المراجع باللغة العربية

1- الشيخ سفير الحوالي، ورقة بعنوان "القومية العربية" مكتبة مشكاة الإسلامية، تاريخ النشر غير.
2- باب ولد سيد أحمد أعل، دور الهيئات الحقوقية في محاربة الرق " نجدة العبيد أمونجا" مقاربة سوسولوجية حول شريحة العبيد في المجتمع البيطاني بموريتانيا، جامعة نواكشوط العصرية سنة 2017-2018.

3- حاني الحندي، الحركة القومية العربية في القرن العشرين دراسة سياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، أكتوبر 2015.

4- حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر بحث في تغير الأحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الثانية. 2009

5- كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، ديسمبر 2009.

6- كمال رايس، البعد الفني والأيدولوجي في الرواية المعاصرة: دراسة سوسيو-بنائية في روايات واسيني الأعرج، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر 2014-2015.

7- عبد الرحمن حرمة بيبانا العلوي، الجيش والسلطة في موريتانيا، مركز الصحافة للدراسات الإستراتيجية، الطبعة الأولى. 2014.

8- عبد الرحيم العلام، «في مفهوم الأيديولوجيا»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 12 مايو 2015.

9- عفاف عباس، الاستعمار الفرنسي في موريتانيا 1903-1960، مذكرة لنيل شهادة ماستر في التاريخ، جامعة محمد بسكرة الجزائر، سنة 2014-2015.

- 10- فاطمة بدوي، تكنولوجيا الاتصالات والأيدولوجيا الخفي، موقع مجلة الدفاع الوطني اللبناني، العدد 39 كانون الثاني 2002.
- 11- محمد الأمين ولد الناتي، الثقافة الشنقيطية مقاربة نسقية حول مدة زمنية من 1630 إلى 1980، مركز نجيبونة للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى، تاريخ النشر غير محدد.
- 12- محمد المختار ولد السعد، الفتاوى والتاريخ دراسة لمظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية في موريتانيا من خلال فقه النوازل، دار العرب الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة 2000
- 13- محمد يوسف مقلد، موريتانيا الحديثة أو العرب البيض في إفريقيا السوداء، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، الطبعة الأولى تاريخ النشر غير محدد.
- 14- نبيل محمد توفيق السامالوطي، الأيدولوجيا وقضايا علم الاجتماع النظرية والمنهجية والتطبيق، دار المطبوعات الجديدة، الطبعة غير محددة، الاسكندرية، 1989.

ثانيا: المراجع الأجنبية

- 1- Abdellahi Ahmed ahmoud, **La Mauritanie : Notes de mouvement culturel et social**, Galatasaray Üniversitesi Toplumsal Değişim, İletişim, date de publication non spécifiée
- 2- Michel de Geyer, **nomades et commandants administration et sociétés nomades dans l'ancienne A.O.F**, article intitulé " **les actions de développement**" karhala, editions 1993