مجلة ـ علمية ـ ثقافية ـ محكمة

الموكب الثقافي

تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

العدد رقم : 64 يوليو 2025

«التعليم هو المحور الأساس في بناء الأفراد والمجتمعات، فيه تكتسب المعارف والمهارات وتتهيأ شروط التطور والنماء للدول والشعوب.»

■ فخامة رئيس الجمهورية السيد محمد ولد الشيخ الغزواني
(مؤتمر التعليم القاري؛ انواكشوط، 10 \ 12 \ 2024)

اللغة والسلطة والسرد:

قراءات في الفكر والتاريخ

في هذا العدد

4 أفق التوقع في النقد العربي القديم
الباحث: بدي يحي الشيخ البخاري

9 البحوث الصوتية الشنقيطية
(مسحة إبداع وعدول عن المألوف)
الدكتور محمد عبد الله عمرْ

15 اللغة العربية وملامح الإعجاز والإيجاز
د. محمدن بن أحمد بن المحبوبي

19 تحليل المستشرقين للزمن في اللغة العربية
الباحث محمد بن قاري

25 حضور اللغة الوُولفيّة في الشعر الموريتاني
د. أبو بكر احميد

31 فتاوى الجهاد والمساكنة زمن الاحتلال الفرنسي
قراءة في رسالة «مهدية الحيارى على حكم من غلبت على أرضه النصارى» لسيدي محمد بن أحمد بن حبت
أ. محمد سيدي عبد الله

35 النزعة الوطنية في الشعر السنغالي العربي
عبد العزيز صار

41 يحي بن إبراهيم الكدالي «زعيم قبلي أم قائد ثوري؟»
أ. ببكر سيسي

50 السرد والتاريخ في رواية (فتنة الربض)
للكاتب محمد بن محمد سالم
أ.د. محمد الحسن محمد المصطفى

56 تأسيس دولة المرابطين وبناء المذهب المالكي
(قراءة في السياق التاريخي والتحول السياسي)
الدكتورة/ تـــربه بباي عمّار

CNECS
www.cnecs.mr

الموكب الثقافي

مجلة ـ علمية - نصف سنوية - تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

المدير الناشر
أ. محمد ولد سيدي عبد الله

رئيس التحرير
د/ محمد ولد احظانا

سكرتيريا التحرير
أ. مريم بنت بكرن

لجنة القراءة
أ.د/ محمد بن تتا
د/ محمدن بن أحمد بن المحبوبي
د/ الشيخ معاذ سيدي عبد الله
أ. د/ عطاء الله الأزمي

التدقيق اللغوي
محمد الأمين صهيب

العنوان:
هاتف: 45 25 48 03
البريد الإلكتروني:
Email : cnecsrim@gmail.com
ص.ب: B.P : 5115

تصميم وإخراج
الحضرامي أحمدو
Tel : +(222) 47 00 00 55
had.mac@gmail.com

سحب مطبعة
TECHNOLOGIE-CONSULTING-TC-SARL
3618 58 57
ah.yahye@gmail.com

ORGANISATION INTERNATIONALE DE la francophonie
UNESCO
ALECSO

الافتتاحية

أ. محمد سيدي عبد الله

الأمين العام للجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

في عالم تتسارع فيه التحوّلات وتتولد فيه الأسئلة، تبقى الثقافة الحيّة هي تلك التي تؤمن بجذورها دون أن تنغلق، وتُصغي إلى العصر دون أن تذوب، من هذا المنطلق، تسعى مجلة الموكب الثقافي إلى أن تكون منبرا للبحث الرصين، ومنصة للحوار المعرفي العابر للحقول والحدود، حيث تتعانق السرديات باللسانيات، ويتجاور التراث بالحداثة، ويستعيد النقد الأدبي لغته في مساءلة النصوص وسبر أفق التلقي والمعنى.

ليست هذه المجلة مجرّد وعاء أكاديمي تنشر فيه الأوراق المتخصصة، بل هي تجسيد لروح الثقافة العالِمة التي ميّزت بلاد شنقيط، وأشرقت معالمها في مدن ومضارب الصحراء، واحتضنتها المحاظر، وورثها جيل عن جيل بعزة السمت وعلو الكلمة، إنها امتداد لذلك الأفق العلمي الذي حافظ عليه أبناء هذه البلاد، بالجمع بين صرامة التحصيل، ورحابة الرؤية، وسمت العلماء في القول والسلوك.

وفي هذا العدد، تلتقي الأقلام من أجيال متعددة، وتتكامل التخصصات، في مقاربات تجمع بين الاستقراء والتحليل، وبين استحضار الماضي والنظر في الحاضر. فكلّ مقالة تضيء زاوية من زوايا المشهد الثقافي والمعرفي الموريتاني والعربي، سواء في التراث اللساني، أو في قضايا اللغة والإعجاز، أو في المباحث السردية والنقدية، أو في تمثّلات الذاكرة والتاريخ، أو في إشكالات الدين والسياسة في فترات التحول والاحتلال، فضلا عن دراسات نقدية تُعيد النظر في مصادر التراث، وسِيَر رجالاته، ومؤسساته الكبرى.

ولا يسعنا هنا إلا أن نثمّن عاليا الجهد العلمي المتميّز الذي قدّمه ثلة من الأساتذة والباحثين في هذا العدد، والذي جعل محتواه مرجعا نوعيا صالحا لأن يُتداول في دور البحث والمجامع العلمية، وإنّ ما أغنوا به المجلة من رؤى وتحليلات، هو في حقيقته سير حثيث على خطى سفراء المحظرة، وإسهام كريم في حمل مشعل الثقافة الشنقيطية، وإسنادٌ نوعي لإشعاعها المعرفي في الحاضر والمستقبل.

وانطلاقا من هذا التوجه، فإننا نفتح صفحات المجلة للباحثين والكتّاب من مختلف التخصصات، وندعوهم للتفضل بمشاركاتهم العلمية، تعزيزا لهذا النهج الثقافي العالِم، واستمرارا لمسيرة سفراء شنقيط الذين حملوا رسالة العلم والحكمة من قلب الصحراء إلى الآفاق البعيدة.

وما هذا الجهد إلا لبنة في صرح ثقافي أوسع، نأمل أن نُسهم من خلاله في ترسيخ تقاليد علمية رصينة، وفي إعلاء شأن البحث الأكاديمي الجاد، بما يليق بتاريخ هذه البلاد، ويستشرف آفاقها.

بدي يحي الشيخ البخاري
باحث بمدرسة الدكتوراه/ كلية الآداب/
جامعة نواكشوط العصرية

أفق التوقع في النقد العربي القديم

مقدمة:

أحدثت جمالية التلقي إبدالا في النظرية الأدبية، حين خلصت القارئ من قيود الدور السلبي الذي كان يختزل فيه، المتمثل في محاولة فهم ما يرمي إليه المبدع، حيث منحته دورا إيجابيا في عملية التواصل الأدبي، وجعلته الضلع الأهم في مثلث التواصل الأدبي المتكون من المبدع والنص والمتلقي، لأنه هو الذي يمنح النصوص الأدبية الخلود حين يتلقاها بالإعجاب والقبول، فخلود النصوص الأدبية يعني خلودها في نفوس متلقيها.

وقد جاءت جمالية التلقي بمجموعة من المفاهيم الهامة التي أغنت ميدان الدراسات الأدبية، ومن أبرز هذه المفاهيم، مفهوما: القارئ الضمني عند فولفغانغ إيزر، وأفق التوقع عند هانس روبيرت ياوس.

وسنتناول في هذه الورقة تجليات مفهوم أفق التوقع في النقد العربي القديم.

مفهوم أفق التوقع عند هانس روبيرت ياوس:

يعتبر مفهوم (أفق التوقع) أحد المفاهيم الأساسية في نظرية التلقي «فالتلقي بمفهومه الجمالي، ينطوي على بعدين: منفعل وفاعل في آن واحد. إنه عملية ذات وجهين أحدهما الأثر الذي ينتجه العمل في القارئ والآخر كيفية استقبال القارئ لهذا العمل»[1]

ويقصد ياوس بمفهوم (أفق التوقع) «التوقع المسبق للجمهور الذي يواجه به النص الأدبي. ووظيفة النص تكون إما بالالتقاء مع هذه التوقعات أو بمعارضتها[2]» ويستخدم ياوس هذا المفهوم «ليصف المقاييس التي يستخدمها القراء في الحكم على النصوص الأدبية في أي عصر من العصور، هذه المقاييس تساعد القراء على تحديد الكيفية التي يحكمون بها على قصيدة من القصائد بأنها ملحمية أو مأساوية أو رعوية مثلا، كما أن هذه المقاييس تحدد - بطريقة أعم - ما يعد استخداما شعريا أو أدبيا بوصفه مناقضا للاستخدام غير الشعري أو الأدبي للغة»[3]

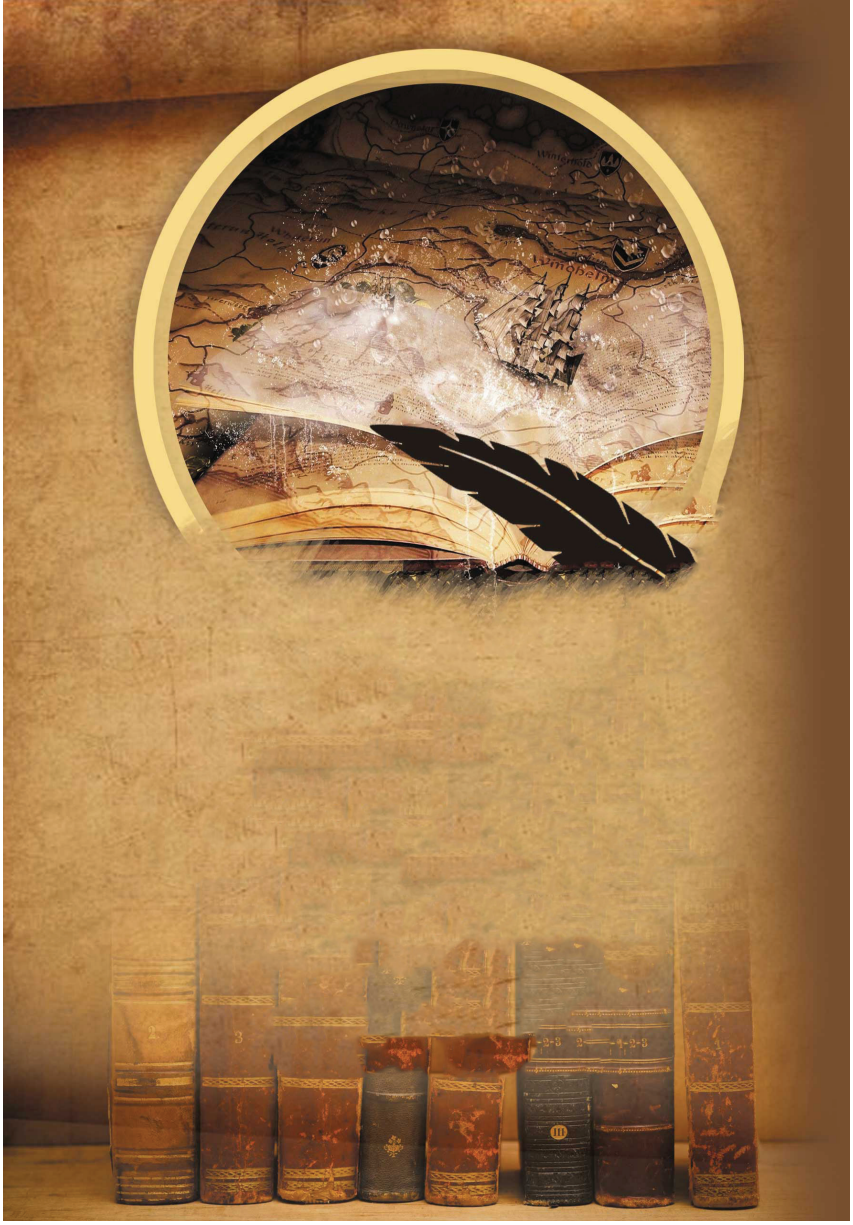
وبإمكان القارئ انتهاج طرق مختلفة في استقبال العمل الأدبي، والاستجابة له، «حيث يمكنه الاكتفاء باستهلاكه أو نقده أو الإعجاب به أو رفضه أو الالتذاذ بشكله أو تأويل مضمونه أو تكرار تفسير له مسلم به أو محاولة تفسير جديد له، كما أنه يمكن أن يستجيب للعمل بأن ينتج بنفسه عملا جديدا»[4]

فعند ظهور عمل أدبي جديد فإنه عادة ما يحمل إلى القارئ أفق توقع يتشكل من القراءات السابقة للمتلقي، فالعمل الأدبي لا يولد من فراغ، بل على العكس من ذلك فإننا واجدون في طيات كل عمل أدبي إشارات وإحالات لنصوص قرئت من قبل، مما يُكون لدى القراء نوعا معينا من التلقي، ويدفعهم إلى استحضار تجاربهم الجمالية، وبناءً على ذلك يرى ياوس أن معاني الأعمال الأدبية تتشكل «على نحو جديد باستمرار، نتيجة تضافر عنصرين: أفق التوقع أو (السنن الأول) الذي يفترضه العمل، وأفق التجربة أو (السنن الثاني) الذي يكمله المتلقي. إن المصادرة المنهجية التي تريد جمالية التلقي إقرارها في كل تأويل ذي طراز علمي ترتكز على التمييز بين أفق الأثر المتضمن في العمل الفني وأفق تلقيه الراهن»[5]

ويعتبر ياوس أن «كل كاتب ينطلق من أفق فكري وجمالي يكيف تصرفه في الموضوعات والأفكار وتدبيره للغة وسياسته للأشكال والأساليب. ويتكون من تمرسه الجمالي بالجنس الأدبي الذي يبدع فيه ومن تصوره الخاص للكتابة ومن ذخيرة قراءاته»[6]

وفي مقابل الأفق الفكري والجمالي الذي يمتلكه الكاتب، يعتبر ياوس أن «كل قارئ، خاصة إذا كان ناقدا، يمتلك أفقا فكريا وجماليا كذلك يشرط تلقيه للنص الأدبي وتعبئته بالمعنى وتأويله لبنيته الشكلية. ويتألف هذا الأفق المدعوب (أفق التوقع) من خبرته المسبقة بالجنس الأدبي الذي ينتمي إليه النص المقروء، ومن وعيه

1 ـ هانس روبرت ياوس- جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي- ص110
2 - فاطمة البريكي - قضية التلقي في النقد العربي القديم -ص51
3 - رامان سيلدن- النظرية الأدبية المعاصرة- ص174
4 - هانس روبرت ياوس- مصدر سابق- ص110
5 - هانس روبرت ياوس- مصدر سابق- ص110
6 - نفس المصدر- ص13



المسبق بالعلاقة التناصية التي تربطه بنصوص أخرى»[7]

إن (أفق التوقع) «يخبرنا عن الكيفية التي تم بها تقييم العمل وتفسيره عند ظهوره فحسب، ولكن دون أن يؤسس هذا الأفق معنى العمل على نحو نهائي»[8]

ويتكون (أفق التوقع) عند ياوس من ثلاثة عوامل رئيسة:

1»- التجربة القبلية التي يملكها الجمهور عن الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه النص الأدبي.

-2 شكل الأعمال السابقة وموضوعاتيتها التي يفترض العمل الجديد معرفتها، أي ما يسميه الآخرون القدرة التناصية.

-3 المقابلة بين اللغة الشعرية واللغة العملية، وبين العالم التخيلي والواقعية اليومية»[9]

وتتحدد قيمة النص بنوعية استجابته لأفق قرائه، ولذلك يتعين على المتلقي «أن يحلل نوعية الاستجابة هذه، وذلك باستجماع تلقيات قراء ذلك النص المتعاقبين، أي خطاباتهم النقدية، وفحصها بهدف الكشف عن طبيعة أثره في كل واحد منهم. فإذا استطاع القارئ مثلا أن يقاوم النص، بحيث لم يغير أفق توقعه، أي معاييره الفكرية والجمالية، كان هذا النص مبتذلا وإذا استسلم لغوايته وهو ما يؤدي إلى تغير هذه المعايير كان رائعا»[10]

إن أفق التوقع «هو نظام من الإحالات يتخطى النص المفرد المنجز إلى سنة في الكتابة مخصوصة تشكل ما ينتظر القارئ وجوده في نص من النصوص لحظة تقبله، فهو عيار ضابط لدرجة الانصياع لتقليد الكتابة في فن من الفنون ولدرجة العدول عنه، لذلك كان أفق الانتظار موجها للفهم: فهم القارئ عامة»[11]

ويرى بعض النقاد أن الأجناس الأدبية تُعتبر مبادئ لتنظيم النصوص ومعايير لتصنيفها، باعتبارها مجموعة من الخصائص البنيوية، أو تقاليد سائدة، كما تعد مظهرا من مظاهر أفق التوقع «فالجنس الأدبي باعتباره خصائص الكتابة العامة كما ينتظرها القارئ هو وليد أفق الانتظار الذي تشكل تاريخيا عبر تراكم سلسلة من النصوص ذات السمات المشتركة والجنس الأدبي باعتباره نظاما من العلامات اعتباريا أو باعتباره - على وجه التدقيق- شكلا جامعا هو صورة لأفق الانتظار وقد استقرت في هيئة مجردة ليس للتاريخ عليها سلطان: فلكل جنس من أجناس الكتابة أفق للانتظار»[12]

أفق التوقع في النقد العربي القديم:

من يبحث عن تجليات أفق التوقع لدى النقاد العرب القدماء، يجب أن يبحث في كيفية تلقيهم للشعر، لأن الشعر هو الجنس الأدبي الذي استبدت دراسة قواعده «بتفكير القدامى وممارستهم للنصوص، وهو استبداد بارز أيما بروز فيما أتاه النقاد من تفصيل لكيفيات القول الشعري وخصائصه وبنيته ولمظاهر الإجادة أو الرداءة فيه حتى أفضت آراؤهم إلى ما اصطلح عليه - عندهم- (بعمود الشعر)»[13] ويتمثل عمود الشعر في التقاليد الشعرية التي توارثها العرب، والطرائق التي اتبعوها في قرض الشعر، ولذلك فمن حافظ منهم

7 - نفس المصدر- ص13 14
8 - رامان سيلدن- مصدر سابق- ص175
9 - فاطمة البريكي- مصدر سابق- ص53
10 - هانس روبرت ياوس- مصدر سابق- ص14
11 - شكري المبخوت- جمالية الألفة- ص77
12 - نفس المصدر- ص77
13 - شكري المبخوت- مصدر سابق- ص79

على تلك التقاليد وسلك تلك الطرائق، يوصف بأنه التزم بعمود الشعر، ومن لم يحافظ على تلك التقاليد، وحاد عن تلك الطرائق، يوصف بأنه لم يلتزم بعمود الشعر.

ويعد الآمدي من أوائل النقاد الذين استخدموا هذا المصطلح وذلك في كتابه الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري حيث أورده مرة على لسان البحتري حين سئل «عن نفسه وعن أبي تمام، فقال: كان أغوص على المعاني مني، وأنا أقوم بعمود الشعر منه»[14]

كما استخدمه في مقدمة كتابه ليصف البحتري بأنه «أعرابي الشعر مطبوع، وعلى مذهب الأوائل وما فارق عمود الشعر، وكان يتجنب التعقيد ومستكره الألفاظ ووحشي الكلام»[15]

وفي حديثه عن صفات شعر البحتري الذي ما فارق عمود الشعر، يقول الآمدي «وليس الشعر عند أهل العلم به إلا حسن التأتي، وقرب المأخذ، واختيار الكلام، ووضع الألفاظ في مواضعها، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في مثله، وأن تكون الاستعارات والتمثيلات لائقة بما استعيرت له، وغير منافرة لمعناه، فإن الكلام لا يكتسي البهاء والرونق إلا إذا كان بهذا الوصف، وتلك طريقة البحتري»[16]

ثم ظهر مصطلح عمود الشعر بعد ذلك مع القاضي الجرجاني في كتابه الوساطة بين المتنبي وخصومه، فقد استعمل الجرجاني هذا المصطلح في سياق حديثه عن العناصر التي تستخدمها العرب للمفاضلة بين الشعراء، حيث يقول: «وكانت العرب إنما تفاضل بين الشعراء في الجودة والحسن، بشرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، وتسلم السبق فيه لمن وصف فأصاب، وشبه فقارب، وبده فأغزر، ولمن كثرت سوائر أمثاله وشوارد أبياته، ولم تكن تعبأ بالتجنيس والمطابقة، ولا تحفل بالإبداع والاستعارة إذا حصل لها عمود الشعر، ونظام القريض»[17]

وعلى يد المرزوقي ظهر مصطلح عمود الشعر بصيغته النهائية التي استقر عليها، وذلك في مقدمته التي استهل بها شرحه لديوان الحماسة لأبي تمام، يقول المرزوقي «فالواجب أن يُتبين ما هو عمود الشعر المعروف عند العرب، ليتميز تليد الصنعة من الطريف، وقديم نظام القريض من الحديث، ولتعرف مواطئ أقدام المختارين فيما اختاروه، ومراسم أقدام المزيفين على ما زيفوه، ويعلم أيضا فرق ما بين المصنوع والمطبوع، وفضيلة الأتي السمح على الأبي الصعب»[18]

وقد شكل عمود الشعر أفق توقع عدد من النقاد القدامى لأنهم كانوا يميزون بواسطته بين تليد الصنعة وطريفها، وقديم نظام القريض وحديثه، والفرق بين المطبوع والمصنوع، ولذلك اعتبر هؤلاء النقاد عمود الشعر شكلا جامعا «يحتضن ما قيل من الكلام المندرج في الجنس الشعري وينفتح على ما يقال منه ويعد بما يمكن أن يقال في نطاق بنية الشعر العربي كما ترسخت تاريخيا»[19]

ويرى شكري المبخوت أن مقدمة المرزوقي تكشف عن «هاجس تنظيري رفيع، فهو يسعى إلى أمرين أساسيين: أولهما البحث فيما (يتميز به النظم عن النثر)، أي النظر في الخصائص النوعية الملازمة للشعر وكيفية إدراكه على أساس اختلافه عن سائر الأقاويل. وثانيهما البحث في (قواعد الشعر التي يجب الكلام فيها وعليها) أي النظر في جملة المعايير المحددة لقواعد (اللغة الشعرية) الواجب اتباعها عند النظم»[20]

ويتكون عمود الشعر من سبعة عناصر هي:

1- شرف المعنى وصحته

2- جزالة اللفظ واستقامته

3- الإصابة في الوصف

4- المقاربة في التشبيه

5- التحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن

6- مناسبة المستعار منه للمستعار له

7- مشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما.

يقول المرزوقي متحدثا عن هذه العناصر «إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف، - ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال، وشوارد الأبيات- والمقاربة في التشبيه، والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر، ولكل باب معيار»[21]

إن أهمية الحد الذي وضعه المرزوقي لعمود الشعر تنبع من أنه «يعود إلى فترة استقرار القضايا النقدية واكتمال الأسس النظرية لما يمكن أن يسمى (بالشعرية العربية)» [22]

إن عمود الشعر بالنسبة للنقاد العرب القدامى هو «معيار محدد لما يجب أن يكون عليه النص حتى يوصم بالشعرية ولما ينتظر القارئ من فعل الكتابة، وهو عقد ضمني يوجه إدراك المتقبل ويخط له سبيل الفهم ويدله على أقوم مسالك القراءة. فكما أن السامع لا يمكنه أن يفهم كلام نظيره إلا إذا عرف قواعد اللعبة اللغوية التخاطبية ومواضعاتها العرفية

14 - الآمدي- الموازنة- ج-1 ص12
15 - نفس المصدر- ص4
16 - الآمدي- مصدر سابق - ص423
17 - القاضي الجرجاني- الوساطة بين المتنبي وخصومه- ص-33 34
18 - المرزوقي- شرح ديوان الحماسة لأبي تمام- ص10
19 - شكري المبخوت- مصدر سابق- ص79
20 - نفس المصدر- ص82
21 - المرزوقي- مصدر سابق- ص10
22 - شكري المبخوت- مصدر سابق- ص81

فإن تقبل النص الأدبي وتذوقه لا يكون إلا بمعرفة الاصطلاحات الأدبية والجمالية المعبر عنها مفهوميا في (عمود الشعر) أي أفق الانتظار الشعري»[23]

ويرى المرزوقي أن إطلاق الأحكام على النصوص يعود إلى شيئين هما ما يستجاد وما يشتهى حيث يقول إن أبا تمام «كان يختار ما يختار لجودته لا غير، ويقول ما يقول من الشعر بشهوته، والفرق بين ما يُشتهى وما يُستجاد ظاهر»[24]

إن الاستجادة حسب وجهة نظر المرزوقي تعني «أن يأتي الكلام مطابقا لما اختار المتقبل من معايير في ضبط جيد الشعر»[25] في مقابل ذلك فإنه يعتبر أن الاشتهاء هو «أن يطرب السامع لكلام لا يطابق كل المطابقة ما يعده من مقومات التقدم والتعظيم ولكنه يقبله»[26]

أفق التوقع عند عبد القاهر الجرجاني:

يتكون التلقي من بعدين فاعل ومنفعل، فالبعد الأول يتمثل في الأثر الذي يحدثه النص الأدبي في القراء، بينما يتمثل البعد الثاني في كيفية استقبال القراء لنص من النصوص الأدبية، ولا يستقبل القراء عملا ما إلا وفق توقع مسبق، هذا التوقع المسبق هو الذي يعرف بأفق التوقع، ووظيفة العمل الأدبي تكون إما بالالتقاء مع هذه التوقعات أو معارضتها.

وهذا التوقع المسبق يتكون من قراءات المتلقي السابقة وخبرته بالجنس الذي يندرج ضمنه العمل الأدبي، وهذه الخبرة التي تختلف من قارئ لآخر، هي التي تميز بين تعامل القراء مع النصوص بمختلف مستوياتها «فالنص لا يجلو نظمه أو يحلل نظامه إلا القارئ الذي توازي خبرته بالنص خبرة صاحبه، ينتصب هذا النص في وجه قارئه فيستفزه إلى التجول في عوالمه، يتأمل أسراره ودلائله، يوازن بينه وبين غيره من النصوص فيكشف عما فيه من أصالة أو زيف، ويتفحص مواطن الجودة والرداءة فيه فيرد ذلك إلى أسبابه وعلله»[27]

وهذا ما أشار إليه عبد القاهر الجرجاني بقوله: «فإنك تعلم على كل حال أن هذا الضرب من المعاني كالجوهر في الصدف لا يبرز لك إلا أن تشقه عنه، وكالعزيز المحتجب لا يريك وجهه حتى تستأذن عليه، ثم ما كل فكر يهتدي إلى وجه الكشف عما اشتمل عليه، ولا كل خاطر يؤذن له في الوصول إليه، فما كل أحد يفلح في شق الصدفة، ويكون في ذلك من أهل المعرفة، كما ليس كل من دنا من أبواب الملوك فتحت له»[28]

يقول قاسم محمد المومني إن عبد القاهر الجرجاني يرى أن النص لا يسلم قياده إلا لقارئه الذي «يقدر قبل غيره، أن يقدم المسكوت عنه في النص اقتداره على استنطاق المقول فيه وهذا لا غيره، هو الذي يستطيع أن يتعمق عالمه ويفك رمزه ونظامه فيصبح بهذا الذي يمارسه في النص من فعل القراءة مبدعا مثل صاحبه، يمتلك النص تملك صاحبه له وتصبح القراءة - بهذا الفهم - فعلا إبداعيا يماثل في ترامية وتغوره ترامي النص وتغوره»[29]

وليست كل النصوص على مستوى واحد بالنسبة لعبد القاهر الجرجاني، فمنها ما لا يحتاج إدراك معانيه إلى «روية واستنباط وتدبر وتأمل، وإنما في حكم الغرائز المركوزة في النفوس»[30]

ومنها ما لا يمنح كل القراء مفاتيحه، لأن القارئ يجد دون معانيه حجابا «يحتاج إلى خرقه بالنظر، وعليه كُم يفتقر إلى شقه بالتفكر، وكان دررا في قعر بحر لا بد له من تكلف الغوص عليه، وممتنعا في شاهق لا يناله إلا بتجشم الصعود إليه، وكامنا كالنار في الزند لا يظهر حتى يقتدحه، ومشابكا لغيره كعروق الذهب لا تبدي صفحتها بالهوينى بل تنال بالحفر عنها، وبعرق الجبين في التمكن منها»[31]

23 - نفس المصدر - ص83
24 - المرزوقي - مصدر سابق - ص13
25 - نفس المصدر - ص92
26 - المرزوقي - مصدر سابق - ص92
27 - قاسم محمد المومني - علاقة النص بصاحبه، دراسة في نقود عبد القاهر الشعرية - ص188
28 - عبد القاهر الجرجاني - أسرار البلاغة - ص265 266
29 - قاسم محمد المومني - مصدر سابق - ص189
30 - عبد القاهر الجرجاني - مصدر سابق - ص210
31 - نفس المصدر - ص210

إن عبد القاهر الجرجاني بكلامه هذا يقول بشكل غير مباشر ما قاله ياوس بعده بعدد من القرون، وهو أن الأعمال الأدبية تتشكل من تضافر عنصرين هما الأثر المتضمن في العمل الأدبي، وتجربة المتلقي «فكل قارئ خاصة إذا كان ناقدا يمتلك أفقا فكريا وجماليا (...) يشرط تلقيه للنص الأدبي وتعبئته بالمعنى وتأويله لبنيته الشكلية»[32]

إن عبد القاهر الجرجاني يعتبر أنه على القراء أن يتسلحوا بالفكر والروية والقياس والاستنباط حتى يستطيعوا مواجهة كل النصوص على اختلاف مستوياتها من حيث الوضوح، والغموض، والسهولة والصعوبة، لأنه «إذا أعدت الحلبات لجري الجياد، ونصبت الأهداف ليعرف فضل الرماة في الأبعاد والسداد، فرهان العقول التي تستبق ونظامها الذي تمتحن في تعاطيه هو الفكر والروية والقياس والاستنباط»[33]

إذا كان أفق التوقع عند ياوس يتكون من ثلاثة عوامل رئيسية هي:

«-1 التجربة القبلية التي يملكها الجمهور عن الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه النص الأدبي.

-2 شكل الأعمال السابقة وموضوعياتها والتي يفترض العمل الجديد معرفتها، أي ما يسميه الآخرون القدرة التناصية.

-3 المقابلة بين اللغة الشعرية واللغة العملية، وبين العالم التخيلي والواقعية اليومية»[34]

فإن أفق التوقع عند عبد القاهر الجرجاني يجب أن يتكون من أربعة عناصر هي:

-1 الفكر

-2 الروية

-3 القياس

-4 الاستنباط

وما نذهب إليه هو أن (الفكر) و(الروية) عند عبد القاهر الجرجاني يقابلان التجربة القبلية التي يملكها الجمهور عن الجنس الأدبي الذي تنتمي إليه النصوص الأدبية عند ياوس.

وأن (القياس) و(الاستنباط) عند عبد القاهر الجرجاني يقابلان القدرة التناصية عند ياوس.

خاتمة:

في ختام هذه الورقة ومن خلال الاستشهادات والأمثلة التي أوردناها نستنتج :

-أن أفق التوقع هو أحد أبرز المفاهيم التي ظهرت مع جمالية التلقي، وخاصة مع رائدها هانس روبرت ياوس.

-أن ياوس يستخدم هذا المفهوم ليصف المعايير التي يستخدمها القراء للحكم على نص من النصوص الأدبية، في فترة من الفترات الزمنية.

وأن مفهوم أفق التوقع عند ياوس يتكون من ثلاثة عناصر هي:

-1 التجربة القبلية التي يملكها الجمهور عن الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه النص الأدبي.

-2 شكل الأعمال السابقة وموضوعياتها والتي يفترض العمل الجديد معرفتها، أي ما يسميه الآخرون القدرة التناصية.

-3 المقابلة بين اللغة الشعرية واللغة العملية، وبين العالم التخيلي والواقعية اليومية.

-أن عمود الشعر كان يشكل أفق توقع عدد من النقاد القدامى لأنه كان يتضمن المقاييس التي يستخدمها القراء في ذلك الوقت للحكم على النصوص الشعرية، وهذه المقاييس كانت تساعد أولئك القراء على تحديد الكيفية التي يحكمون بها على تلك النصوص.

- أن عبد القاهر الجرجاني قد تنبه قبل هانس روبرت ياوس بقرون عديدة إلى أن الأعمال الأدبية تتشكل من تضافر عنصرين هما الأثر المتضمن في العمل الأدبي، وتجربة المتلقي.

قائمة المصادر والمراجع:

-1 الآمدي (أبو القاسم الحسن بن بشر) - الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري - تحقيق: السيد أحمد صقر- د ت- الطبعة الرابعة- دار المعارف- القاهرة مصر.

-2 رامان سيلدن- النظرية الأدبية المعاصرة- ترجمة: جابر عصفور- 1998- الطبعة الأولى- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة- مصر

-3 شكري المبخوت- جمالية الألفة (النص ومتقبله في التراث النقدي) - 1993 د ط- المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة- تونس.

-4 عبد القاهر الجرجاني- أسرار البلاغة- تحقيق: عبد الحميد هنداوي- 2001 - الطبعة الأولى- دار الكتب العلمية- بيروت لبنان.

-5 فاطمة البريكي- قضية التلقي في النقد العربي القديم - 2006- الطبعة الأولى- دار العالم العربي للنشر والتوزيع- دبي- الإمارات

-6 قاسم محمد المومني- علاقة النص بصاحبه دراسة في نقود عبد القاهر الشعرية- عالم الفكر- المجلد 25- العدد 3- 1997

-7 القاضي الجرجاني (علي بن عبد العزيز) - الوساطة بين المتنبي وخصومه- تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي- 1966- الطبعة الأولى- مطبعة عيسى البابلي وشركاؤه- القاهرة مصر.

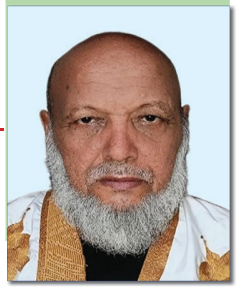
-8 المرزوقي (أبو علي محمد بن أحمد بن الحسن) - شرح ديوان الحماسة لأبي تمام- علق عليه وكتب حواشيه: غريد الشيخ- 2002- الطبعة الأولى- دار الكتب العلمية- بيروت لبنان.

-9 هانس روبرت ياوس- جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي- ترجمة: رشيد بن حدو- 2016- الطبعة الأولى- دار الأمان- الرباط- المغرب

32 - هانس روبيرت ياوس- مصدر سابق- ص13

33 - عبد القاهر الجرجاني- مصدر سابق- ص275

34 - هانس روبيرت ياوس- مصدر سابق- ص110



الدكتور محمد عبد الله عمرُ

البحوث الصوتية الشنقيطية

(مسحة إبداع وعدول عن المألوف)

قال تعالى: {لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه}.

لعلماء العربية القدماء بحوث صوتية شهد المحدثون بجودتها بالنسبة إلى عصورهم[1]، بها أرادوا ترتيل القرآن، وتحقيق أصواته بالأفصح والأفشى.

وإن كان في كتاب العين المنسوب إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي مبحث صوتي هام، فأول مرجع عليه اعتمد، وإليه أحيل، هو كتاب سيبويه؛

فأغلب ما يطالعنا من مباحث صوتية بعده، ترديد لما جاء فيه، إما بنصه وإما بتعديل لا يجلو غالبا اللبس، ولا يبين المبهم؛

في ذلك استوى الشارح والمعلق والمحاذي؛ لغويين وقراء، كالسيرافي وابن جني والزمخشري من اللغويين، ومكي بن أبي طالب القيسي، وأبي عمر الداني، وابن الجزري من القراء.

ولعل عدول الشناقطة عن هذا الممشى المألوف تمثل في إثراء البحث اللغوي بمباحث صوتية جمعت بين آراء اللغويين وأحكام القراء، وتناولت مواضع لم يتناولها غيرهم.

ولتمرسهم بهذا الجانب، وممارستهم لآراء القدماء فيه، ظهرت بينهم اختلافات في بعض الأصوات، جرتهم إلى التأليف فيها.

ففي كتاب «تحقيق الوضع الجديد في فني المخارج والفواصل والتجويد» للعالم سيدي أحمد بن اسمه الديماني، يرى الاستاذ محمد بن أحمد مسكه أن هذه الخلافات تنحصر في الجيم والضاد والهمز المسهل بين بين[2].

ويقول الأستاذ إبراهيم بن يوسف بن الشيخ سيديا في تحقيقه لكتاب الضاد: «... إن التأليف في علم الأصوات لم يكن كثيرا جدا بالقياس إلى غيره من البحوث اللغوية.

ولم يهتم الموريتانيون بهذا الجانب اللغوي إلا في إطار البحوث القرآنية، فقد اهتموا بمخارج الحروف وتجويدها، ونشبت بينهم خلافات في صوت الجيم والضاد والهمزة المسهلة بين بين[3].

ولكن مشكلة الضاد لم تتبلور قبل العالمين الشيخ سيدي باب مؤلف كتاب الضاد، ومحمد فال بن أحمد باب بن أحمد بيب العلوي»[4].

والظاهر أن أول من ألف يبين خطأ الضاد الشنقيطية هو المختار بن الكُليب السباعي. فقد جاء في موسوعة المرحوم الأستاذ المختار بن حامد: «... يقول الشناقطة إن الضاد السائدة غير رخوة لعدم قبول صوتها للامتداد، وألف في ذلك منهم المختار بن الكُليب السباعي في القرن الثالث عشر»[5].

ويرى الشيخ الفاضل محمد فال بن عبد الله (أباه) إمام جامع النباغية وشيخ محضرتها أن تأليف المختار بن الكُليب هذا قد عرضه على العلامة محمذن فال بن متالي، فأقره عليه، أو قرظه له.

ويكاد الخلاف في صوت الضاد ينحصر في منطقة الكُبلة ينميه ما جرى فيه من مساجلات بين العالمين الجليلين امحمد بن أحمد يوره وأبي مدين بن الشيخ أحمد بن اسليمان، فقد ألف هذا الأخير كتابه «أصح الأنباء في التمييز بين الضاد والظاء»[6].

وألف محمد فال بن محمذ (الديماني / بيها) «إظهار التباين والتضاد في مخرج الظاء ومخرج الضاد»[7].

وألف زين العابدين بن اجّمد (اليدالي): «طريق السداد في تحقيق أمر الضاد».

وللعلامة المحقق محمد المختار بن بازيد (اليعقوبي) نظم في أمر الضاد.

وألف الإمام/ أباه بن عبد الله (العلوي) «كيفية نطق ضاد العرب».

وألف محمد عبد الله بن البشير المالكي في أمره.

وعن المسهل بين بين قال الأستاذ إبراهيم بن يوسف:

«أما نطق الهمز المسهل بين بين هاء خالصة فتلك ظاهرة قليلة الانتشار في معظم البلاد، ويسمع هذا النطق أساسا في الناحية الشرقية من الوطن.

على أن بعض العلماء لم يرمندوحة عن التأليف فيه، وبيان خطئه في قراءة القرآن بصفة خاصة.

ومن ذلك نظم في تسعة وتسعين بيتا للعلامة عبد الله بن داداه الأبييري المتوفى 1974م، ورسالة لطيفة للعلامة: محمد بن المصطفى البارتيلي»[8].

وقد قال العلامة المؤلف محمد مولود بن أحمد فال اليعقوبي:

1 - د إبراهيم أنيس الأصوات اللغوية.ص: 77

2 - محمد بن أحمد مسكه «تحقيق الوضع الجديد المخارج والفواصل والتجويد»

3 - ابراهيم بن يوسف تحقيق كتاب «الضاد» (مخطوط)/ الورقة 8.

4 - المرجع السابق.

5 - حياة موريتانيا/ ص:37

6 - المعهد الموريتاني للبحث العلمي، تحت رقم 2629.

7 - المعهد الموريتاني للبحث العلمي تحت رقم 2409.

8 - تحقيق كتاب «الضاد»)(مخطوط) الورقتان: 8 و9.

من جعل الهمزة هاء خالصا
لحن لحنا مستبينا وعصى
كما به النوري شيخ المقرئين
صرح في إرشاده للقارئين
وقال الشيخ عبد الله بن داداه في نظمه الذي تقدم ذكره:
وبعد ذا فمقصدي أن أذكرا
إبطال هاء في البلاد اشتهرا
وهو الذي من بين بين أبدلا
وحجة الإبطال وجهها حلا
فلا ترى رواية بالهـــاء
مسندة لأحد القـــــراء
والكتب توجد من ادعاهـا
فليأتنا بها لكي نـــراها

إلا أن أهم المباحث التي أبطلت هذا الوجه من أركان القراءة الثلاثة هو مبحث العلامة القاضي الورع الشيخ بن حامني ضمن كتابه: ملاحن القراء.

أما صوت الجيم فقد ظل الموريتانيون يقرؤونه بالجيم الحسانية حتى رحل العلامة شيخ القراء الموريتانيين أبو محمد سيدي عبد الله بن أبي بكر التنواجيوي المتوفى سنة 1145هـ إلى القارئ سيد أحمد الحبيب اللمطي، وأجازه في القراءة وأتى بخزانة نفيسة فوجد الناس يلحنون في القراءة ويصحفون الحروف، فأزال اللحن والتصحيف عنهم، ولا سيما مسالة الجيم المشهورة»[9]. كما يقول البرتلي في فتح الشكور.

وذكر المرحوم المختار بن حامد في موسوعته أنه أجازه بالجيم المنعقدة بإجازة عبد الرحمن بن القاضي، وأنه صنف كتابا في الاحتجاج لها»[10].

فدهش العلماء يومها، وانقسموا شيعا وأباديد.

يقول محمدُّ بن حنبل الحسني في كتاب الجيم: «ووجدت بعض من ينسب إلى التحقيق من علماء عصرنا وقعت له حيرة عظيمة حتى قال ليس يحتاط في طلب الخلاص من أنكر إحدى هاتين الجيمين».

وروي عن محمذ فال بن متالي قوله: «إن أمر هذا الحرف مشكل»

ولكن الأكثرين بين مناصر للجيم الحسانية، مدافع عنها، وبين مؤيد للجيم المنعقدة، مثبت صحتها.

وأول من ناصر الجيم الحسانية العلامة سيد محمد بن الطالب الحبيب بن أيده الأمين الجكني المتوفى سنة 1151هـ. فقد ألف ينتصر لها ويرد المنعقدة، قال:

«والحاصل أن لهذا الحرف ثلاثة مطالب أحدها تحقيق مخرجه وصفاته، والثاني في صحة طرق أخذه، والثالث في حكمه من جهة فصاحته»[11].

وكتب المحقق الشيخ محمد اليدالي يؤيد ما ذهب إليه ابن أيده الأمين ويزيد فيه، فقال:

«هذا وإني كنت عند ما نجم أمر الجيم أهمني شأنه، فطفقت أقدم رجلا في الإقدام وأخرى في الإحجام، فلبد عجاجتي، وغيض مجاحتي، أن الأخفياء مثلي لا يكترث بمخالفتهم لمن له شفوف[12] عليهم، فأنشد لسان حالي هذا البيت:

عجزت فأظهرت القبول كتابع
عجوزا يصلي خلفها وهي حائض

فبينما أنا في الترقي والتدلي، إذ برز يعدو القُدُمِيةَ هذا المجلي سيدي محمد بن الطالب أيده الأمين، فوضع رسالة ميز فيها بين الغث والسمين... قلت ويكفي في رده أنه محدث..»[13].

وقد نظم العلامة اديبجه الكمليلي المتوفى سنة 1275هـ نظما سماه «المرعى من السعدان في رد جيم السودان[14]»، قال فيه:

هذا ولما كان جل الناس
في الجيم سوداني وبعض فاسي
وكثر اختلافهم فجودا
كل بحرف ظنه هو الهدى
إذ كل حرف أهله تمسكوا
بحجة، وما سواه تركوا
حتى غلا في الحرف من تعمقا
فأبطل الصلاة، بل وفسَّقا
جعلت نظما فيه أقفو الجكني
في الجيم، مع ضم مزيد حسن

وأنشأ الشيخ أحمد بن محمد بن محمذن الحاجي (المتوفى سنة 1251هـ) قصيدته: إيضاح المرام في الرد على جيم الأعجام»[15].

وفيها يقول:

هذا وإن اللُّغا في الجيم قد كثرا
وما تحروا به ما يثلج الفكرا
أتى به البعض للأوهام منعقدا
من دون ما حجة تدعو لما اقتفرا

وللشيخ محنض باب الديماني فتوى في شأن الجيم قال فيها:

«وأما الجيم، فالظاهر أنه لا يمكن تحقيق صفتها إلا لمن سمعها عند العرب. والذي يظهر لي من الكتب، أن الجيم المنعقدة غير فصيحة، لأن الجيم لا خلاف أنها مجهورة شديدة، والمنعقدة لا جهر فيها.

وفي التسهيل أن الجيم الأصلية لها فرعان مستقبحان: جيم ككاف، وجيم كشين. فالتي كالكاف هي المنعقدة، وهي جيم السودان، والتي كالشين في عجمية زوايا القبلة، وليست هي الجيم الحسانية لأن فيها تفشيا، وإنما هي التي كالشين.

والظاهر أن الجيم الحسانية، إن لم يشبها تفش، هي الأصلية، لأن لغتهم هي أقرب لغات أهل العصر إلى العربية»[16].

وللعلامة الشيخ محمد المامي اليعقوبي المتوفى سنة 1282هـ مكتوب في ترجيح الجيم الحسانية قال فيه:

«... والقرآن إنما يقرأ بالفصيح، وهو

9 - فتح الشكور/ ص208
10 - حياة موريتانيا/ ج1 ص:35. وكتاب التنواجيوي عند الشيخ الفاضل إمام النباغية اباه بن عبد الله.
11 - تأليفه هذا كان عند المرحوم محمدن بن حامدن.
12 - الشفوف: الفضل والزيادة. يقول اليدالي نفسه في أمدوحته المسماة «صلاة ربي»: بادي الشفوف داني القطوف بر عطوف ليث هام .
13 - تحقيق حرف الجيم للعالم الورع حامدن بن محمدن/ ص:45.
14 - يبلغ نظمه 286 بيت، توجد منه نسخة في المعهد الموريتاني للبحث العلمي تحت رقم 2774.
15 - كنت في مكتبة المرحوم محمدن بن حامدّ نسخة منه. ولدى المعهد الموريتاني للبحث العلمي نسختان تحت رقمي 2575 و559.
16 - انظر ملحق تحقيق في حرف الجيم للشيخ حامدّ بن محمدن/ ص: 40

الخالص من التنافر، ومن الغرابة، ومن الكراهة في السمع - على قول - فالجيم المنعقدة لا تخلو من الأوصاف المذكورة. وألحق سعد الدين ما يوهم الاستثقال في التنافر، وهي كذلك إذا كانت مع الزاي والدال والتاء كـ[نضجت جلودهم، مزدجر، مزجاة][17].

ومن أهم ما أُلف في الانتصار للجيم الحسانية تأليف[18] الشيخ محمدُّ بن حنبل الحسني المتوفى سنة 1300هـ. ومن الطريف فيه فهمه لمقصود القدماء من صفة الشدة، والمقارنة «الذوقية» التي عقدها بين الجيمين.

وفي هذا المسار كتب حامدٌ بن محمذن المتوفى سنة 1319هـ، يقول:

«الصفات المتفق على اتصاف الجيم العربية بها أربع، وهي: الشدة والجهر والانفتاح والانسفال.

أما الجهر فمتفقان[19] فيه، فلا يشهد لواحدة من الجيمين.

وأما الانفتاح والانسفال فمتعينان للجيم الحسانية شاهدان لها، وتكلف دعواهما للسودانية تعسف ظاهر البطلان.

وأما الشدة فاختلف الناس في فهم حد سيبويه لها...»[20].

ولأحمد بن المامون الديماني رسالة إلى سيدي محمد بن حبت الغلاوي قال فيها: «وبعد... من أحمد بن المامون إلى سيد محمد بن حبت، سلام موجبه أنا كنا نزعم أن الجيم المجمجمة موجودة حتى أتانا كتابه جزانا الله وإياه خيرا، فعرفنا أنها لسيت موجودة، لأنه قال إنها ذات انفتاح وانسفال، والانسفال والانفتاح عدم وصول اللسان إلى الحنك. والحنك بالتحريك داخل أعلى الفم كما في القاموس»[21].

ولحامد بن محمذن الديماني فيها ثلاث رسائل[22] إحداها مطبوعة في المغرب.

ولمحمد عالي بن سعيد الشمشوي الشريف المعروف بِ«مع» تأليف[23] فيها.

ولمحمد عبد الله بن البشير المالكي، ومحمد فال بن أحمد بن العاقل، وزين العابدين بن أجمد تواليف فيها.

وبالجملة فأنصار الجيم الحسانية كثر مشاهير.

وممن ناصر المنعقدة، وحذا حذو التنواجيوي، مشنعا على مخالفيه، ومدافعا عنه، العلامة سيدي محمد بن حبت الغلاوي المتوفى سنة 1288هـ.

وقد نظم نظما وشرحه يرد فيه على الشيخ المحقق اديبجه الكمليلي.

وللشيخ العالم العارف الورع الشيخ بن حامني الغلاوي المتوفى سنة 1318 هـ رسالة ينتصر فيها للجيم المنعقدة، توجد منها نسخة عند الشيخ/ اباه بن عبد الله أطال الله بقاءه؛ بالإضافة إلى مبحث ختم به كتابه في أخطاء الموريتانيين في القراءة.

ولمحمد بن محمد العيد مكتوب[24] قال فيه:

«وبعد فإن الجيم الخالصة هي المنعقدة، وتوصف بالجهر والشدة وعدم الهمس... والظاهر في مسألة الجيم والجيم أنها تخرج على مسألة (وبغير مميزبين ضاد وظاء)[25]، وأنها داخلة في مسألة «هل بلاحن مطلقا»[26].

ولكل من الفضلاء المحققين: الشيخ محمد فال بن باب، ومحمد عبد الرحمن بن الحاج العلويين والشيخ القاضي محمد بن محمد بن أحمد فال التندغي[27]، رسائل في هذا المنحى.

وبالجملة فإن التأليف الصوتي في موريتانيا، قد أثراه اهتمامهم بالقرآن وتجويده وحرصهم على تحقيق مخارج الحروف وصفاتها، بغية تلاوة القرآن بالأفصح والأفشى.

وسأحاول هنا أن أتبين بإيجاز، أهم إشاراتهم لصوت الجيم أصلا وفرعا وصفة ومخرجا، عساي بذلك أتمثل الجيم العربية الأصيلة، على صورة ذهنية مخصوصة، بها يمكنني أن أنزل الصوتين المتداولين في هذه الربوع، المنزلة الصحيحة من الجيم العربية الفصيحة.

يقول سيبويه في مخرج الجيم الفصيحة: «ومن وسط اللسان، بينه وبين الحنك الأعلى، مخرج الجيم والشين والياء»[28].

17 - توجد منه نسخة عند الأستاذ الفاضل محمد بن أحمد مسكه، وأخرى عند محمذن بن حامدن وثالثة في المعهد الموريتاني للبحث العلمي تحت رقم 2574.
18 - توجد منه نسخة عند الأستاذ سيدي محمد بن حيلاجي (الحسني).
19 - قارن هذا مع قول الشيخ محنض باب الديماني في فتواه السابقة: « والذي يظهر لي من الكتب أن الجيم المنعقدة غير فصيحة، لأن الجيم لاخلاف في أنها مجهورة شديدة والمنعقدة لا جهر فيها ».
20 - مكتوبه في مكتبة المرحوم محمدن بن حامدن.
21 - توجد نسخة منها في مكتبة المرحوم محمدن بن حامدن.
22 - في مكتبة المرحوم محمدن بن حامدن.
23 - توجد نسخة عند أحفاده، وأخرى عند الأستاذ/ بوميه ولد ابياه.
24 - عندي منه نسخة، وتوجد منه أخرى في المعهد الموريتاني للبحث العلمي.
25 - مختصر خليل/ ص: 40.
26 - المصدر نفسه.
27 - رسالته في المعهد الموريتاني للبحث العلمي تحت رقم 2132.
28 - الكتاب/ ج4/ ص: 432.

وقال الصيمري: «ومن وسط اللسان وما يقابله من الحنك الأعلى مخرج الجيم والشين والياء»[29].

وقال الزمخشري: «وللجيم والشين والياء وسط اللسان، وما يحاذيه من وسط الحنك»[30].

وفي شافية ابن الحاجب: «وللجيم والشين والياء وسط اللسان، وما فوقه من الحنك»[31].

وقال الرضي شارحها: «الجيم أقرب إلى اللسان، وبعده إلى خارج الفم الشين، وبعده إلى خارجه الياء»[32].

وفي درر ابن بري:

والقاف من أقصى اللسان والحنك
والكاف أسفل قليلا تدرك
والجيم والياء كذا، والشين
منه ومن وسطه تكون

وعلى ذلك علق المرغني بقوله:

«وفهم من تقديمه الجيم في الذكر، أنها متقدمة على الشين والياء في المخرج، فهي أقرب منهما إلى أصل اللسان وهذا الذي عليه الأكثرون، منهم الشاطبي وابن الجزري.

وقدم مكي والمهدوي الشين على الجيم، وكان على الناظم أن يقدم الشين على الياء في الذكر، كما فعل غيره، لأنها متقدمة عليها في المخرج»[33].

وقال ابن الجزري:

«المخرج السابع للجيم والشين المعجمة والياء غير المدية، من وسط اللسان بينه وبين وسط الحنك؛ ويقال إن الجيم قبلهما.

وقال المهدوي: إن الشين تلي الكاف، والجيم والياء يليان الشين. وهذه هي الحروف الشجرية»[34].

من هذه الأنقال، يتضح باتفاقهم، أن مخرج الجيم العربية الأصلية بين ظهر اللسان وما يليه من الحنك الأعلى. وهو مخرج منه تخرج الجيم الحسانية والمنعقدة معا.

وما يستوقفنا في هذه الأنقال، هو اتفاق النحاة، وأكثر القراء، على أن الجيم أقرب إلى أصل اللسان، فالشين، فالياء.

ولعل الجيم الحسانية قبل الشين، والجيم المنعقدة قبل الياء.

وبذلك تكون الجيم الحسانية أقرب إلى ما وصفه اللغويون اتفاقا وبعض القراء، والجيم المنعقدة أقرب إلى ما وصفه مكي والمهدوي من القراء.

وعن الجيم الفرعي المستهجن قال سيبويه :

«وتكون اثنتين وأربعين حرفا بحروف غير مستحسنة، ولا كثيرة في لغة من ترضى عربيته، ولا تستحسن في قراءة القرآن ولا في الشعر، وهي: الكاف التي بين الجيم والكاف، والجيم التي كالكاف، والجيم التي كالشين...

وهذه الحروف التي تمت اثنتين وأربعين، جيدها ورديئها، أصلها التسعة والعشرون، ولا تتبين إلا بالمشافهة»[35].

وقال الزمخشري في المفصل:

«... والبواقي حروف مستهجنة وهي الكاف التي كالجيم والجيم التي كالكاف، والجيم التي كالشين...»[36].

وفي شرح المفصل لابن يعيش:

«هذه حروف مسترذلة، غير مأخوذ بها في القرآن، ولا في كلام فصيح، أما الكاف فقال ابن دريد: هي لغة في اليمن، يقولون في جمل كمل، وفي رجل ركل وهي في عوام أهل بغداد فاشية شبيهة باللثغة، والجيم التي كالكاف كذلك، وهما جميعا شيء واحد ...

وأما الجيم التي كالشين فتكثر في الجيم الساكنة إذا أتى بعدها دال أو تاء نحو قولهم في اجتمعوا والأجدر (اشتمعوا والأشدر)، فتقرب الجيم من الشين لأنهما من مخرج واحد، إلا أن الشين أبين وأفشى»[37]

وقال ابن الحاجب:

«مخرج المتفرع واضح... وأما الجيم كالكاف، والجيم كالشين، فلا يتحقق».

وعلق الرضي على قول ابن الحاجب بقوله:

«وكأنه ظن أن مرادهم بالجيم كالشين حرف آخر غير الشين كالجيم. وكذا ظن أن مرادهم بالجيم كالكاف، غير مرادهم بالكاف كالجيم وهو وهم».

وقبل ذلك قال الرضي:

«قوله: (والشين كالجيم) ذكرها سيبويه في الحروف المستحسنة، وذكر الجيم التي كالشين في المستهجنة، وكلتاهما شيء واحد.

لكنه إنما استحسن الشين المشربة صوت الجيم لأنه إنما يفعل ذلك بها إذا كانت الشين ساكنة قبل الدال، والدال مجهورة شديدة، والشين مهموسةٌ رخوة، تنافي جوهر الدال، ولا سيما إذا كانت ساكنة، لأن الحركة تخرج الحرف عن جوهره فتشرب الشين صوت الجيم التي هي مجهورة شديدة كالدال لتناسب الصوت، فلا جرم إن استحسن.

وإنما استهجن الجيم التي كالشين لأنها إنما يفعل ذلك بها إذا سكنت وبعدها دال أو تاء نحو اجتمعوا وأجدر.

وليس بين الجيم والدال ولا بينهما وبين التاء تباين، بل شديدتان، لكن الطبع ربما يميل لاجتماع الشديدين إلى السلاسة واللين فيشرب الجيم ما يقاربه في المخرج وهو الشين»[38].

29 - التبصرة والتذكرة للصيمري / ج1/ ص926.
30 - المفصل / ص394.
31 - شرح الشافية/ ج1/ ص: 250.
32 - المصدر السابق.
33 - النجوم الطوالع / ص 206 وما بعدها .
34 - النشر في القراءات العشر / ج1/ ص: 200.
35 - الكتاب / ج4/ ص432.
36 - المفصل / ص 334.
37 - شرح المفصل / ج10/ ص: 394.
38 - شرح الشافية/ ج3/ ص254 وما بعدها.

تلك نقاية ما ورد في كتب النحاة القدماء عن الجيم الفرعية المستهجنة، ومنه يظهر اتفاقهم على وجود صوت مزيج من الجيم والشين، وآخر مزيج من الجيم والكاف. ويتضح من كلام سيبويه أن هذين الصوتين لا يدركان بالوصف، بل لا بد فيهما من المشافهة.

ومن كلام ابن يعيش تلويحا، والرضي تصريحا، نفهم أن حدوث الصوت المزيج من الجيم والشين، مشروط بإسكان الأصل، وإتباعه الدال أو التاء، وأنه صوت واحد.

فالجيم الفرعية إذن، قليلة الورود، خفية المخرج والصفة، مما يجعلنا نستبعد أن تكون هي الحسانية أو المنعقدة، لتميز هذين وتمايزهما صفة وربما مخرجا.

قال ابن الجزري: «والجيم يجب أن يتحفظ بإخراجها من مخرجها، فربما خرجت من دون مخرجها، فينتشر بها اللسان فتصير ممزوجة بالشين كما يفعله كثير من أهل الشام ومصر.

وربما نبا بها اللسان فأخرجها ممزوجة بالكاف كما يفعله بعض الناس، وهو موجود كثيرا في بوادي اليمن»[39].

وقال مكي بن أبي طالب:

«إذا سكنت الجيم، وأتت بعدها تاء، وجب على القارئ أن يتحفظ على إخراج الجيم من مواضعها، وإلا عادت شينا، وإعطائها حقها، وإن لم يفعل سارع اللفظ إلى مخالطة الشين»[40].

وقال الودغيري:

«إذا وقع الجيم ساكنا قبل تاء، وجب على القارئ إخراج الجيم من محله، لأنه إذا لم يتحفظ كثير التحفظ، سارع اللسان إلى مخالطة الشين»[41].

وقال المرادي في شرح نونية السخاوي التي يقول فيها:

والجيم إن ضعفت أتت ممزوجة
بالشين نحو الجيم في المرجان
إذا نطقت بالجيم فوفها حقها، وإلا عدت شينا، أو ممزوجة بالشين»[42].

فالقراء إذن على أن الفرع بين الجيم والشين، يحصل من أقل تفريط في مخرجه وصفاته فيتأكد تقارب صوتي الجيم والشين.

ومن قول ابن الجزري:

«فربما خرجت من دون مخرجها، فينتشر بها اللسان فتصير ممزوجة بالشين»، نرى أن في الفرع بين الجيم والشين تفشيا وانتشارا وشوبا بالشين، فنشفق على الجيم الحسانية من مقاربة هذا الفرع لولا وجود فرع بينهما هو الجيم البربرية الشائعة في كلام آزناكه؛ كما يرى محمدٌ بن حنبل، وحامدٌ بن محمذن في مكتوبيهما السابقين، وكما يميل إليه العلامة محنض باب بن اعبيد في رسالته السالفة الذكر.

ومن قوله أيضا: «وربما نبا بها اللسان فأخرجها ممزوجة بالكاف»، نرى أن في الفرع بين الجيم والكاف استعلاء وشوبا بالكاف؛

فنخشى أن تكون ا لجيم المنعقدة، إذا لم يتحفظ في نطقها، هي ذلك الفرع لاستعلائها، وبعدها من الشين، خلاف الجيم العربية الفصيحة.

والجيم العربية باتفاق شديدة، مجهورة قلقلية، منفتحة، منسفلة، قمرية مصمتة.

وكل هذه الصفات دالة بتمكن على الجيم الحسانية ما عدا الشدة باعتبارها: «انحباس الصوت عند النطق بالحرف مسكنا».

وقد تلطف لهذا المأخذ أنصارها بلطيفات منها:

1 ـ أن الصفة تصدق على ما يمازبه الحرف عن أخيه الذي هو من نفس مخرجه.

وأخت الجيم هي الشين وفي الجيم من انحباس الصوت ما يميزها عن الشين[43].

2 ـ أن جري الصوت ثابت كماله للهاء والضاد باتفاق الأئمة على رخاوتهما، والحس شاهد لنقص قبولهما لتطويل صوتهما أو فقده[44].

3 ـ أن المد، في قول سيبويه: « لو وقفت على قولك الحج ثم مددت صوتك لم يجر لك» مكاني لا زماني[45].

4 ـ أن الجيم العربية الفصيحة بها صفتا قوة هما الجهر والشدة، وصفتا ضعف هما الانفتاح والانسفال، والقويتان تستلزمان حبس النفس والصوت، والضعيفتان تستلزمان جريانهما، فحينئذ لزم المصير إلى ما قاله الجعبري، وهو أن هذا الحرف موصوف بصفتي قوة، وصفتي ضعف، وتكافأتا[46].

وأما التفشي الذي هو انتشار الصوت في الفم عند النطق بالحرف، فلم يعده القدماء الأول صفة للجيم العربية. غير أن الجعبري قال: «إن في الجيم والشين كشكشة»[47].

وقال ابن يعيش:

«فيقرب الجيم من الشين لأنهما من مخرج واحد، إلا أن الشين أبين وأفشى»[48].

فالمفاضلة في التفشي بين الشين - الحرف الوحيد المتفق على تفشيه - وبين الجيم، توحي بشيء من التفشي في الجيم وإن قل.

وقد نسب الشيخ محمد المامي في مكتوبه في الجيم للمرادي على التسهيل أن « في الجيم ثلاث لغات: التفشي، وهي لغة العرب وفيها لغتان أخريان».

فعلى القول بتفشي الجيم العربية تكون الجيم الحسانية أقرب إليها.

39 - النشر في القراءات العشر / ج3/ ص: 218.
40 - مكتوب الشيخ محمد عالي بن سعيد (مع) الآنف الذكر.
41 - المصدر السابق.
42 - المصدر السابق.
43 - انظر مكتوب محمدٌ بن حنبل المتقدم.
44 - تحقيق في حرف الجيم للمرحوم حامدن بن محمذن.
45 - المصدر السابق.
46 - انظر مكتوب المرحوم سيدي محمد بن الطالب بن أيده الأمين.
47 - المصدر السابق.
48 - شرح المفصل/ ج10/ ص137.

وما ذهب إليه د. إبراهيم أنيس من ترجيح الجيم المشوبة صوت الدال باستئناس فواصل سورة البروج (والسماء ذات البرج) ليس له كبير غناء، لأن الفواصل تكون بالأمداد والحركات والإمالة وغيرها.

فسورة النبإ مثلا تراوحت فواصلها بين الدال والجيم والتاء والسين والشين والفاء والقاف والزاي.

والظاهر أن الجيم العربية الفصيحة المنفتحة المنسفلة القلقلية المصمتة القمرية.. التي وصفها سيبويه ومن جاء بعده، لم تعد يسيرة النطق اليوم.

غير أن عسورة النطق بها على كثيرين، وتعذره على أكثر، لا يعني أنها لم تعد منطوقة اليوم، بل لا يزال بعض المجودين الحاذقين بالقراءة، ينطقون بها كما نزل بها الروح الأمين على محمد صلى الله عليه وسلم [إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون][49].

واختفاء بعض الأصوات من جهاز النطق وتغيير بعضها، واتصافه بصفات لم تكن له قبل، واختلاف أجهزة التصويت لدى الأفراد، أمور بها تشهد النصوص، وعليها تبرهن التجارب.

يقول توفيق محمد شاهين: «وهذه الفروق الفردية بين الأفراد في نطق الأصوات حتمية لا يمكن إيقافها لأنها جبرية، وكل إنسان وتكوينه، وما تلونه به عوامل البيئة. كما أنها قديمة، فقد وصف سيبويه الضاد التي سمعها بأنها الضاد الضعيفة، أي ليست هي الضاد التي ينطقها الأعرابي الأصيل، وقد قلبت.

هذه الضاد إلى ما يقرب من الدال اليوم في بعض اللهجات، وإلى ظاء في لهجات أخرى»[50].

وقد رد الدكتور علي عبد الواحد وافي تطور الأصوات إلى عوامل كثيرة منها:

- التطور الطبيعي المطرد لأعضاء النطق في بنيتها واستعدادها.
- اختلاف أعضاء النطق في بنيتها واستعدادها باختلاف الشعوب.
- الأخطاء السمعية.
- تفاعل أصوات الكلمة بعضها مع بعض.
- موقع الصوت في الكلمة.
- تناوب الأصوات وحلول بعضها محل بعض.
- أثر الأمور النفسية والاجتماعية والجغرافية.
- أثر العوامل الأدبية.

ومن المقرر أن أعضاء النطق في الإنسان في تطور طبيعي مطرد في بنيتها واستعدادها ومنهج أدائها لوظيفتها، فحناجرنا وحبالنا الصوتية وألسنتنا وحلوقنا وسائر أعضاء نطقنا تختلف عما كانت عليه عند آبائنا الأولين...

وضرب لنا مثلا لهذا التطور بما حدث للأصوات العربية: (الجيم والثاء والذال والظاء والقاف) التي أخذت تتحول منذ أمد بعيد إلى أصوات أخرى قريبة منها. فالصوت الأول الجيم الذي كان ينطق به معطشا بعض التعطيش في العربية الفصحى قد تحول في معظم المناطق السورية والمغربية إلى جيم معطشة كل التعطيش»[51].

وبعد تأمل لمجموع هذه المباحث، قديمها وحديثها، ومع ما أمكنني من موضوعية وإنصاف، تبين لي ما يلي:

1ـ أن الجيم المنعقدة مستعلية استعلاء يبلغ حد الانطباق عند بعض الناطقين بها، وأنها شمسية إن نطق بها نطقا عفويا، بخلاف الجيم العربية الفصيحة، وأن بها شائبة همس ولا تقال على ظهور الخيل كما قال المرحوم (جمال بن الحسن). وأنها بعيدة من الشين بعدا يجعلنا نستغرب أن يحذر القدماء من اختلاطهما.

لهذا فإنها لا تطابق الجيم العربية المنفتحة، المنسفلة، القمرية، القريبة من صوت الشين تمام المطابقة.

2ـ أن الجيم الحسانية الصرف رخوة أو تكاد تكون، وأن بها شيئا من التفشي، فهي أيضا لا تطابق الجيم العربية الشديدة تمام المطابقة.

3ـ أن المراجحة بين الجيمين تستلزم وضع سلم لترتيب الصفات، و القرائن الحافة، وهو أمر من الطبيعي أن يكون مثار خلاف.

4ـ أن القرآنية تحصل باجتماع الرواية، وموافقة اللغة العربية، والرسم العثماني؛ وكلا الصوتين يمكن الانطلاق منه إلى تحقيق ذلك بمراعاة الشدة في الجيم الحسانية تمام المراعاة، وبالهروب من الاستعلاء، والانطباق، والهمس، والشمسية في الجيم المنعقدة.

والطريف في الأمر أننا إذا راعينا هذه المطالب تمام المراعاة في الحرفين، صارا حرفا واحدا هو الجيم العربية الفصيحة. وبذلك نستسيغ التقاء سنديهما عند العلامة المقرئ عبد الرحمن بن القاضي الفاسي، الوارد في سلسلة سند العلامة سيدي محمد بن الطالب الحبيب بن أيده الأمين المدافع عن الجيم الحسانية، وفي سند العلامة المقرئ أبي محمد سيدي عبد الله بن أبي بكر التنواجيوي القائل بالجيم المنعقدة.

ومن المجمع عليه عند اللغويين والقراء أن حروف العربية ثمان وعشرون أو تسعة وعشرون إذا اعتبرنا الهمز والألف حرفين؛ فلا مناص إذن من اعتبارهما في الأصل حرفا واحدا مال به بعض المتساهلين في الأداء يمينا إلى الجيم الحسانية، ويسارا إلى الجيم المنعقدة.

ومن استمع إلى قراءة المجود المصري محمود خليل الحصري مثلا ظنه يقرأ بالمنعقدة إن كان من مناصريها، وإن كان من مناصري الحسانية ظنه يقرأ بها، ولعل الحق أنه يقرأ بالجيم العربية الصحيحة التي قرأ بها العلامة عبد الرحمن بن القاضي ملتقى السندين.

ورحم الله العلامة الشيخ محمد سالم بن عدود فقد قال لي مشافهة:

(حد أفكراش إكد إعدل من الجيم الحسانيَّ جيم عربيَّ صحيحه).

49 - الحجر 15.
50 - علم اللغة العام/ ص: 138.
51 - المصدر السابق.

د. محمدن بن أحمد بن المحبوبي
رئيس شعبة اللغة العربية بالمعهد العالي
للدراسات والبحوث الإسلامية
انواكشوط - موريتانيا

اللغة العربية وملامح الإعجاز والإيجاز

خلال هذا الجهد نود لو نعرض لجانب من أسرار اللغة العربية وجمالها منبهين إلى ما تمتازبه من الإعجاز والإيجاز والمجاز، وما تحتاج إليه اليوم من عناية بالأداء والإنجاز. وذلك ما نعرض له فيما يأتي:

أولا: ملمح التحدي والإعجاز

ونقصد به ما كرّم الله سبحانه وتعالى به هذه اللغة؛ إذ أنزل بها القرآن الكريم الذي جاء تحديا وإفحاما لأئمة البلاغة وفرسان القول من العرب، فقد تحدى القرآن العرب في غير ما آية من كتابه العزيز، قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 23، 24]، وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: 38]، وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [هود: 13]، وقال تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88]، وقال تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [القصص: 49]، وقال تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [الطور: 34].

وبذلك نعلم أن القرآن تحدى العرب فما اسطاعوا أن ينهجوا نهجه، وما استطاعوا له مثلا، فأذعنوا لبلاغته وخروا لها ساجدين، وتأثروا بأساليبه عظيم التأثر، فانشغل رواد الجيل الأول بمسألة الإعجاز القرآني، محاولين جهدهم أن يبينوا للناس أسرار ذلك البيان الخالد الذي لا يخلَق على كثرة الرد، ولا يُمَل يدَ المسنَد.

وقد انتهى الرماني إلى أن القرآن معجز ببلاغته وهو أعلى طبقات الكلام. والبلاغة عنده إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ، وأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن[1]. ومال الخطابي إلى أن بلاغة القرآن ترجع إلى جمال ألفاظه وحسن نظمه وسمو معانيه وتأثيره في النفوس، قال: «واعلم أن القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنا أصح المعاني[2]، وأشار إلى تأثير القرآن في النفوس فقال: «قلت: في إعجاز القرآن وجه آخر ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعه في القلوب وتأثيره في النفوس»[3].

وذهب الباقلاني إلى أن كلام الله معجز لأنه نظم خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلام العرب، ولذلك رأى أن البديع ليس من الأسباب التي يعلل بها الإعجاز، قال: «لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من البديع الذي ادعوه في الشعر ووصفوه فيه، وذلك أن هذا الفن ليس فيه ما يخرق العادة ويخرج عن العرف، بل يمكن استدراكه بالتعلم والتدرب به والتصنع له، كقول الشعر ورصف الخطب وصناعة الرسالة والحذق في البلاغة»[4].

ويرى عبد القاهر الجرجاني أن كتاب الله معجز بنظمه، أي أن الإعجاز فيه يعود إلى تلاؤم المعاني في الكلمات المفردة تلاؤما يؤدي إلى الغرض، لأن الألفاظ: «لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وإنما تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها وما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ[5].

فعبد القاهر يُرجع الإعجاز القرآني إلى النظم والتأليف، ولكنه يرى أن إدراك هذين الأمرين يعود إلى الذوق والإحساس الروحاني، وكثرة الاطلاع على كلام العرب وتذوقه[6].

وقد كان لهذه الآراء وغيرها أثر بالغ في دراسة الحذف والإيجاز، فانبرى النقاد وعلماء البلاغة يبينون للناس ما في الذكر الحكيم من أساليب الإيجاز، لذلك كانت معظم كتب إعجاز القرآن كتبا بلاغية ذات صلة وثيقة بالإيجاز.

ثانيا: ملمح الاختصار والإيجاز

من المعلوم أن الإيجاز مبحث بلاغي عالي المنزلة، رفيع الشرف، يكشف إتقانه عن مستوى من الحذق والترف البياني كبير، فهو أنف البلاغة الذي منه تعطس، وثغرها الذي به تفترُّ وتنبس، وهو الصراط إلى البيان والإعجاز، إذ البلاغة -كما يقال- الإيجاز.

وقد عقد ابن جني في كتابه الخصائص بابا سماه: «باب شجاعة العربية» وأبرز خلاله

1 - دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني تحقيق محمود محمد شاكر مكتبة الخانجي القاهرة دون تاريخ، ص 38.
2 - إعجاز القرآن للباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، الطبعة الثانية، دار المعارف، دون تاريخ ص 24.
3 - المرجع السابق والصفحة.
4 - إعجاز القرآن مرجع سابق 168.
5 - دلائل الإعجاز للجرجاني مرجع سابق ص 38.
6 - المرجع السابق، ص 299.

مكانة هذا الأسلوب فقال: «إن العرب إلى الإيجاز أميل وعن الإكثار أبعد»[7]. وضرب مثلا بالقرآن الكريم وما فيه من الحذف الذي يجعل الكلام موجزا. ومعنى ذلك أن الإيجاز لازم لمراعاة طبيعة المخاطب ومطابقة مقتضى الحال، ولذلك قال: فـ«الإيجاز والإطناب يحتاج إليهما في جميع الكلام وكل نوع منه، ولكل واحد منهما موضع، فالحاجة إلى الإيجاز في موضعه كالحاجة إلى الإطناب في مكانه، فمن أزال التدبير في ذلك عن وجهته واستعمل الإطناب في موضع الإيجاز واستعمل الإيجاز في موضع الإطناب أخطأ»[8].

وحاول ابن سنان الخفاجي الحلبي (ت: 466هـ) أن يكشف عن بعض أسرار الإيجاز مبرزا الفرق بينه وبين الإطناب، ومؤكدا فصاحته، إذ يختصر الطريق نحو البلاغة والبيان يقول: «والأصل في مدح الإيجاز والاختصار في الكلام أن الألفاظ غير مقصودة في أنفسها، وإنما المقصود هو المعاني والأغراض التي احتيج إلى العبارة عنها بالكلام، فصار اللفظ بمنزلة الطريق إلى المعاني التي هي مقصودة، وإذا كان طريقان يوصل كل منهما إلى المقصود على سواء في السهولة إلا أن أحدهما أخصر وأقرب من الآخر فلا بد أن تكون المحمودة منهما هي أخصرهما وأقربهما إلى القِصَر»[9].

لذلك كان العرب لا يميلون إلى الإطالة والإسهاب، بل يعدون الإيجاز هو البلاغة، فأكثم بن صيفي عرّف البلاغة بأنها الإيجاز. وكان جعفر بن يحيى يقول لكتّابه: «إن قدرتم أن تجعلوا كتبكم توقيعات فافعلوا»، وفعلوا مثل ذلك في القصائد، وقيل لبعضهم: ما لك لا تزيد على أربعة أو اثنين؟ قال: هي بالقلوب أوقع، وإلى الحفظ أسرع، وبالألسن أعلق، وللمعاني أجمع، وصاحبها أبلغ وأوجز»[10].

ومن المعلوم أن الإيجاز ضربان: إيجاز قصر وإيجاز حذف، فإيجاز القصر عرفه الرماني بأنه: «بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف»[11]، وعرفه بعضهم بأنه هو ما تزيد فيه المعاني على الألفاظ ولا يقدر فيه محذوف، وللقرآن فيه المنزلة التي لا تسامى، والغاية التي لا تدرك[12].

ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿ولقد أوحينا إلى موسى أن أسر بعبادي فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا لا تخاف دركا ولا تخشى فأتبعهم فرعون بجنوده فغشيهم من اليم ما غشيهم﴾[13]، فقوله: ﴿غشيهم من اليم ما غشيهم﴾ من روائع البيان ذوات الحمولات الدلالية المكثفة التي يستدل بها على تكثيف المعاني الكثيرة في ألفاظ يسيرة، أي غشيهم من الأمور الهائلة والخطوب الفادحة ما لا يعلم عدده إلا الله تعالى، ولا يحيط به غيره.

ولعل من أمثلة هذا الحذف أيضا ما أورده امحمد بن أحمد يوره[14] في قوله[15]:

قد كان في الدار قبل اليوم ما فيها
واليوم أحسن ما فيها أثافيها
ظللنا نسائل فيها وهي واضعة
عن الجواب لنا خمسا على فيها

فقوله: «ما فيها» فيه إيجاز قصر، فهذه العبارة ذات محمول دلالي مكثف، لأنها تترك للقارئ والمستمع أن يتصور كل ما تحيل إليه هذه الدار من الاستمتاع بمعاشرة الأهل والاستئناس بروائع العلم، ومحاورة الصحب ناهيك عن ما تحمل من الذكريات الطيبة والإيحاءات الغزلية وغير ذلك.

ولا بأس في هذا المقام أن نخص آية القصاص بوقفة بلاغية، فقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: 179] لفت انتباه البلاغيين كثيرا فسعوا إلى الموازنة بينه وبين قول العرب: «القتل أنفى للقتل». ولنكتف برأي ابن الأثير في هذه الآية الكريمة، فقد علق عليها منبها إلى أن الإيجاز الوارد فيها يصعب إدراكه إلا على المتمكن من أسرار هذا اللسان العربي؛ إذ تحتاج معرفته إلى زيادة نظر وفضل تأمل، وتظهر روعة هذه الآية وبلاغتها في إيجازها وانتظام ألفاظها، فهي إذا ما قورنت بقول العرب المذكور آنفا اتضح تفوقها عليه من عدة وجوه، نذكر من بينها:

- قلة عدد الأصوات: فعدة حروف ﴿في القصاص حياة﴾ عشرة في التلفظ، وعدد حروف العبارة المذكورة أربعة عشر.
- إيضاح المقصود: فالآية تصرح بالمطلوب الذي هو الحياة بالنص عليها، وذلك أزجر عن القتل بغير حق لكونه أدعى إلى الفتنة والتقاتل.
- بلاغة التنكير في لفظ «حياة» فقد أفاد النوعية والتعظيم، أي حياة كريمة

7 - الخصائص لابن جني دار الفكر بدون تاريخ: 30/1.
8 - سر الصناعتين لأبي هلال العسكري، دار الفكر بدون تاريخ ص:190
9 - سر الفصاحة لابن سنان، ط1 دار الكتب العلمية 1402هـ1982م ص 214.
10 - سر الصناعتين مرجع سابق، ص:174
11 - إعجاز القرآن للباقلاني، مرجع سابق ص 262.
12 - جواهر البلاغة مرجع سابق ص 165.
13 - سورة طه، الآية:77-79
14 - هو امحمد بن أحمد يوره العاقلي الشنقيطي ت 1340هـ عالم جليل وشاعر متميز من بيت علم وفضل وصلاح له مؤلفات عديدة، منها منظومة في الأصول وأخرى في الفقه وثالثة في تفسير الواقعة، بالإضافة إلى ديوان شعري فصيح وآخر شعبي.
15 - ديوان امحمد بن أحمد يوره، مرقون. والأثافي جمع أثفية بالضم وبكسر، الحجر يوضع عليه القدر، ويقال رماه الله بثالثة الأثافي، أي بالشر كله. وفي البيت الثاني لمثل شعبي «داير خمس أعل فم» ومعناه أنه يجعل أصابعه الخمسة على فيه، وذلك كناية عن الصمت المطبق والامتناع عن الكلام.

وسعيدة.

• بروز منطق الاطراد المقنع فالإخبار في الآية مطرد على خلاف قولهم، فالقتل الذي ينفي القتل هو ما كان على وجه القصاص لا غيره.

• ظهور التجانس والانسجام: فالآية خالية من التكرار المعدود من عيوب الكلام، بينما قول العرب المذكور فيه تكرار لكلمة القتل.

• اعتماد أحد المحسنات البديعية: فالقصاص ضد الحياة ففي الجمع بينهما طباق.

• الاستغناء عن تقدير محذوف بخلاف قولهم، فإن تقديره: «القتل أنفى من تركه».

• كثافة الحمولة الدلالية: فالحرف «في» جعل القصاص كالمنبع والمعدن وهو ما أكسب الآية مزيدا من البلاغة والبيان.

ثالثا: ملمح التجوز والمجاز

وفي هذا الجانب نكتفي بإيراد نماذج للكناية في القرآن، لأنها يمكن حملها على جانبي الحقيقة والمجاز، فأكثر علماء البيان على أن الكناية من أنواع المجاز[16]. لذلك أنكر بعضهم وقوعها في القرآن.

وتعليقا على هذا القول نذكّر بأمرين أولهما أن الكناية ليست متمحضة للمجاز وإنما هي محتملة له فقط، إذ يجوز حملها على طرفي الحقيقة والمجاز. والأمر الثاني هو أن الحافظ السيوطي شفى الغليل في هذا الجانب وردّ شبه الذين ينزهون القرآن عن المجاز، يقول: «لا خلاف في وقوع الحقائق في القرآن، وأما المجاز فالجمهور أيضا على وقوعه فيه، وأنكر جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشافعية وابن خويزمنداد من المالكية، وشبهتهم أن المجاز أخو الكذب والقرآن منزه عنه، وأن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وذلك محال على الله تعالى، وهذه شبه باطلة ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن، وقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة، ولو وجب خلو القرآن من المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد وتثنية القصص وغيرها»[17].

ومن طرافة الكناية ما تعرف من تجاذب بين طرفي الحقيقة والمجاز، ذلك أنها تقوم على بنية ثنائية الإنتاج، فهي تنطلق من صياغة لفظية ذات محمول دلالي مواز لها تماما بحكم المواضعة، ولكن سرعان ما يتم تجاوزه بالنظر في المستوى العميق لحركة الذهن التي تمتلك قدرة الربط بين اللوازم والملزومات، فإذا لم يتحقق هذا التجاوز فإن المنتج الصياغي يظل في دائرة الحقيقة.

والذي يجعل الكناية متأرجحة بين طرفي الحقيقة والمجاز هو أن عملية تجاوز المستوى السطحي مرتبطة أساسا بعملية القصد مع الاحتفاظ للمعنى الموازي بحق الحضور التقديري؛ لأن تغييبه تماما يعني الانتقال من بنية الكناية إلى بنية المجاز[18].

ومن روائع الكنايات القرآنية ما ورد في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ [المائدة: 75]، فجاء أكل الطعام كناية عن البشرية ومقتضياتها، فذهب الماوردي إلى أن هذه الآية كناية عما تقتضيه البشرية من الاحتياج إلى القوت والغذاء، فقد أورد في تفسيرها قولين يقول: «فيه قولان أحدهما أنه كنى بذلك عن الغائط لحدوثه منهما، وهذه صفة تُنفَى عن الإله، والثاني أنه أراد نفس الأكل لأن الحاجة إليه عجز والإله لا يكون عاجزا»[19].

ويدعم القرطبي الوجه الأول من تفسير الماوردي مؤكدا أن بعض العلماء رأى في هذه الآية كناية عما سيؤول إليه الطعام من القذر، فالطعام تتحلل بعض أجزائه إلى غائط، يقول في تفسيره لهذه الآية: (أي أنه مولود مربوب، ومن ولدته النساء، ومن كان يأكل الطعام مخلوق محدث كسائر المخلوقين (...)، وقال بعض المفسرين في قوله: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ إنه كناية عن الغائط والبول، وفي هذا دلالة على أنهما بشران)[20].

فالكنايات القرآنية جاءت تصويرا رفيعا يحمل في طياته أسلوبا بديعا ومعنى مؤثرا يتراءى للناظر من وراء ستر رقيق، فالمعاني خلاله لا تتبرج بزينتها ولا تسفر

16 - معجم البلاغة العربية، بدوي طبانه 767/2.
17 - الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1394هـ/ 1974 م. (120/3).
18 - البلاغة العربية قراءة أخرى، محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان 1982. ص:87.
19 - النكت والعيون للماوردي، تح: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم - دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان 478/1
20 - الجامع لأحكام القرآن،150/6.

للعيان مكشوفا عن وجهها، وإنما تتستر وراء الحجب مُغَلَّفة بألبسة دلالية خِفاف تحمل على النظر والاستنباط وتدفع إلى التدبر والتفكير، «فمن المركوز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له والاشتياق إليه والمعاناة والحنين نحوه كان نيله أحلى وبالمبرة أولى وكان موقعه في النفس أجل وألصق»[21].

فالتصوير الكنائي يعد أسلوبا فنيا راقيا يجانب المستهجَن الممجوج، ويتجافى عن المبتذل المملول إلى أجواء من الإيماء والتلويح بديعة تستبدل كل ما «يُستهجن ذكره ويستقبح نشره أو يُستحيا من تسميته أو يُتطير منه أو يُترفع ويُتصوَّن عنه بألفاظ مقبولة تؤدي المعنى وتُفصح عن المغزى وتُحسِّن القبيح في مخاطبة الملوك ومذاكرة أهل الفضل ومحاورة ذوي المروءة، فيحصل المراد مع العدول عما ينبو عنه السمع ولا يأنس به الطبع إلى ما يقوم مقامه وينوب منابه من كلام تأذن له الأذن ولا يحجبه القلب»[22].

رابعا: ملمح الإلقاء والإنجاز

وفي هذا المستوى نذكر بالحاجة الماسة إلى العناية بهذا اللسان العربي وإحيائه وتداوله بشكل واسع ومستويات فصيحة صونا له من الضياع، لذلك يلزمنا اليوم أن نقدم لهذا اللسان جهودا مضاعفة ونخدمه خدمة جليلة، وذلك من خلال التكامل بين مساعي أطراف ثلاثة تشمل السائس المنظر والدارس المؤطر والمستخدم المعبر.

فعلى السائس المنظر أن يرعى هذا اللسان بسن القوانين التي تمنعه من الاندثار والانقراض، وبإنشاء المجامع اللغوية ومراكز البحث العلمية الأكاديمية التي تسعى إلى تبسيط الصيغ والأساليب وتعمل على تنشيط الأفكار والتعابير.

وعلى الدارس المؤطر أن يتعهد هذا اللسان بتقديم نظريات مرنة تروم التجديد في ظل الأصالة والنقاء، وتسعى إلى التحديث في رحاب السليقة والبيان، وذلك على نحو يستحدث صيغا جديدة اعتمادا على أساليب النحت والاختصار ومستويات التعريب والتفصيح، مما يجعل هذه اللغة قادرة على منافسة جاراتها صامدة أمام موجات الأوربة وغاراتها.

وعلى المستخدم المعبر أن يحمي هذا اللسان العربي من التعثر والفتور، فينصب نفسه رقيبا لغويا على هفوات القول وهناته وحارسا يقف بالمرصاد لأبناء التأورب وبناته.

وفي أعقاب هذا الجهد نوصي بأمور من بينها:

- إحياء التقاليد اللغوية التي كانت متداولة في بعض الأوساط العلمية خاصة ما يعرف بالتمارين الإعرابية التي كانت تقدم للطلاب بين المغرب والعشاء تدريبا لنابتة القوم وتوظيفا لناشئة الليل حتى نكون للأجيال الصاعدة حسا لغويا مرهفا وصفاء أسلوبيا متميزا.
- توطين النفوس على الصدور عن هذا اللسان العربي في المنشط والمكره والجد والهزل حتى يصبح هذا اللسان بالنسبة للمتكلم مهارة وسلوكا، فهو وعاء الذكر ودباغ الفكر.
- إقناع الجهات الرسمية وصناع القرار باعتماد هذا اللسان في الصدور وفي الإصدار في المكاتب والمكاتبات في الندوات والدعوات.
- صون الاجتماعات الرسمية عن العامية، وذلك بتشجيع الفصحى والتمكين لها في الأوساط العلمية والدوائر الحكومية.
- إلزام المدرسين والإعلاميين والأئمة والخطباء بالفصحى حتى يشيع هذا اللسان العربي المبين في قاعات الدرس وغرف الإخراج وحلق الحوارات ومنابر المساجد دفعا للتعثر والاضطراب وإحياء لموات الإعراب وإغراء لأجاويد البحثة والطلاب.

21 - أسرار البلاغة، ص: 158.
22 - كتاب الكناية والتعريض للثعالبي، تح: عائشة حسين فريد، دار قباء 1998م، ص: 5.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1394هـ/ 1974 م.
- أسرار البلاغة، لعبد القاهر الجرجاني تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة.
- إعجاز القرآن للباقلاني، تح: السيد أحمد صقر، الطبعة الثانية، دار المعارف، دون تاريخ.
- البلاغة العربية قراءة أخرى، محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان 1982.
- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة ط2، 1384هـ - 1964.
- الخصائص لابن جني دار الفكر بدون تاريخ.
- دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني تح: محمود محمد شاكر مكتبة الخانجي القاهرة دون تاريخ.
- ديوان امحمد بن أحمد يوره، مرقون بوراقة إسماعيل بانواكشوط.
- سر الصناعتين لأبي هلال العسكري، دار الفكر بدون تاريخ.
- سر الفصاحة لابن سنان، ط1 دار الكتب العلمية 1402هـ1982-م.
- الكناية والتعريض للثعالبي، تح: عائشة حسين فريد، دار قباء 1998م.
- معجم البلاغة العربية، بدوي طبانه. دار المنارة، جدة 1988.
- النكت والعيون للماوردي، تح: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان.

الباحث محمد بن قاري

تحليل المستشرقين للزمن في اللغة العربية

مقدمة:

تغيب في التخصيص الزمني الذي أسسه قدماء النحاة العرب مقولة الجهة (Aspect)، من حيث كونها مقولة مستقلة، وهو ما تنبه له المستشرقون ـ في إطار اشتغالهم المقارن بين اللغات السامية ـ فركزوا على معالجة إشكال غياب الجهة في تناول النحاة العرب للتخصيص الزمني؛ فرأى جل أولئك المستشرقين أن اللغة العربية تجلي تقابلا جهيا، وليس تقابلا زمنيا في نظام التناوب الصرفي للفعل.

فالفعل يقوم ـ وفق المنظور الاستشراقي ـ على تقابل ثنائي بين «فعل» التي يسمونها بالشكل التام (Perfect) و«يفعل» التي يسمونها بغير التام أو غير المكتمل (Imperfect) وهذان المصطلحان الجهيان إنما أسقطهما المستشرقون على العربية من الأنحاء الغربية، يقول وليم رايت (W. Right) «إن كلمتي «ماض» و«مستقبل» وهما الكلمتان اللتان أطلقتهما كتب النحو القديمة على هاتين الصيغتين لا تنطبقان انطباقا دقيقا على الأفكار التي تضمنها: إن الماضي السامي، أو المضارع السامي ليس له في حد ذاته صلة بالعلاقات الزمنية عند المتكلم (أو المفكر أو الكاتب)، كما أنه ليس له صلة بغيره من الأحداث التي تقاربه في الواقع. هذه العلاقات (الزمنية) نفسها هي التي تحدد المجال الزمني الذي يقع فيه الفعل التام، وغير التام في السامية»[1]

ويتضح من هذا التصور أن النظام الفعلي في الساميات ـ والعربية إحداها ـ يتأسس ـ في المستوى الأول ـ على مركزية مقولة الجهة في تخصيصه تخصيصا رئيسا، بينما تقتصر المعاني الزمنية، والوجهية على تخصيص ذلك النظام تخصيصا ثانويا، ذلك أن « التناوب الصيغي في هذه اللغات [اللغات السامية] لا يحيل على علاقات زمنية بالنسبة للمتكلم، والزمن ليس هو الوظيفة الأساسية لهذا التناوب الصيغي»[2]

ويبدو أن انشغال المستشرقين بتكون نظام الأفعال في اللغات السامية، ونشوئه، ومقارنة انساق تلك اللغات الفعلية بأنساق فصائل لغوية أخرى ليس سوى تمهيد للمسألة المحورية في أعمال أولئك المستشرقين، وهي التساؤل عن التقابل في صيغتي «فعل» و«يفعل» هل هو ذو أسس زمنية أم منشؤه جهي؟ وتتلازم مع هذه المسألة قضية أخرى تتعلق بترميز الأفعال للإحالة الزمنية وعلاقته بالسياق، أي: هل ينتج الفعل الإحالة الزمنية بمعزل عن السياق، أم أن تضافر المؤشرات السياقية هو المنتج لتلك الإحالة؟

ورغم أن دراسات المستشرقين للزمن في اللغة العربية ليست متجانسة تمام التجانس في التصور والمعالجة، إلا أنها ـ في مجملها ـ تتمحور حول إدراج مقولة الجهة في وصف النظام الزمني، ويرى عبد المجيد جحفة أن هناك اتجاهين بارزين في التناول الاستشراقي، اتجاه مترجم يكتفي بترجمة مصطلحات القدماء وتحاليلهم، واتجاه تحليلي «حاول تقديم تحليل معين للوقائع الزمنية في اللغة العربية، كما حاول بناء نوع من الاستدلال على المفاهيم المستعملة»[3] ونعرض ذينك الاتجاهين فيما يلي:

الاتجاه المترجم لمصطلحات وتحاليل القدماء:

يرى وليم رايت (W. Right) أن الشكلين الفعليين اللذين تمتلكهما اللغة العربية (فعل، ويفعل) ليسا مرتبطين بالزمن، وإنما يعبر أولهما عن تمام الحدث، أو أن الحدث تم واكتمل في علاقته بأحداث أخرى، وأطلق على هذا الاستخدام الزمني مصطلح التام (perfect) بينما يعبر ثاني الشكلين (يفعل) عن عدم تمام الحدث، أو عن بداية الحدوث، أو عن استمرار ذلك الحدوث، ووضع تلك الدلالات تحت المصطلح غير التام (imperfect).[4]

ومن هذا المنطلق يؤكد رايت أن التقابل بين الشكلين الفعليين ليس تقابلا زمنيا بل هو تقابل جهي، فيقوم باستعراض مجالات الاستخدام الدلالي لكل من التام، وغير التام مع مراعاة الأدوات والأفعال المضامة، وأثرها في الدلالة:

التام (Perfect):

يحاول وليام رايت استقصاء السياقات التي يرد فيها التام، اعتمادا على دلالة تلك السياقات، دون ربط واضح بين الدلالات (الأمثلة مقتبسة من : W. 1896 Right ص 23 وما بعدها)، وهي:

الدلالة على حدث اكتمل في بعض الوقت الماضي (An act completed at some past time) مثل جاء زيد.

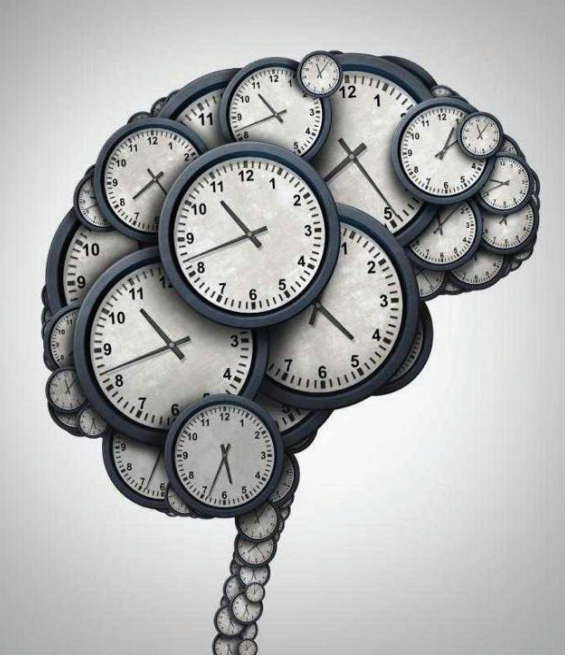
الدلالة على اكتمال الحدث في لحظة التلفظ، مع الاستمرار مثل: (واذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) وغالبا ما يأتي مسبوقا بقد.

1 ـ عصام نور الدين، الفعل والزمن، ط1 (بيروت/ لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984)، 47 نقلا عن: W.Right; A grammar of the Arabic linguage; Campridge at the university press1967;v1;p51.

2 ـ عبد المجيد جحفة، دلالة الزمن في العربية (دراسة النسق الزمني للأفعال)، 1 ط، سلسلة المعرفة اللسانية (الدار البيضاء، المغرب: دار توبقال للنشر، 2006)، 62.

3 ـ المرجع السابق، 64.

4 ـ W. Right ., A Grammar Of The Arabic Language, third edition م 24، volule1 (Cambridge: at the University Press, 1896).



الدلالة على أن الحدث تم قبلا ويستمر في حالة تمام، وغالبا ما يكون ذلك في الأمثلة[5] مثل: روت الرواة.

الدلالة على أن الحدث تم حالا في لحظة التلفظ نحو: بعتك.

الدلالة على الحدث المحدود، كما في الوعود، واليمين، والمساومات، ويأتي غالبا مصحوبا ب «لا» مثل: «واللّه لا أقمت بمكة».

الدلالة على الأماني، والابتهالات في الدعاء، واللعن نحو: لا فض فوك، فض اللّه فاك.

بعد اسم اللّه في الإخبار، مثل: قال اللّه تبارك وتعالى.

الدلالة على معنى التوكيد، أو التوقع، أو الماضي القريب من الحال، وذلك حين تسبقه قد.

ويتضح من السياقات التي أورد وليم رايت، والأمثلة التي ساقها أنها ليست دالة على «التام» كلها، ثم إنها ـ كما لا حظ جحفة ـ «تختلط فيها الجهة، بالزمن، وبالوجه، وبالقوة الإنجازية التي تكون مرتبطة بالفعل اللغوي. كما أن بعضها تلتبس فيه كل هذه المعلومات الزمنية، وإن اختلفت طبيعتها»[6] وهو ما لم ينتبه له وليام رايت، واكتفى بجرد السياقات دون إضافة جديد على ملاحظات النحاة سوى إضافة البعد الجهي، الذي يبدو أن حدوده المائزة له عن معطيات الزمن غير واضحة المعالم في هذا التصور.

ويتحول التام للدلالة على الماضي التام البعيد، أو ما أطلق ورايت عليه مصطلح (Pluperfect) الذي يبدو أن جل سياقاته التي أورد و.رايت هي سياقات مدمجة؛ وتلك قد تكتسب إحالتها الزمنية اعتمادا على الدامج.

وأهم السياقات التي يتحول فيها التام للدلالة على الماضي ـ كما عرضها رايت ـ هي:

إذا وقع في جملة الصلة، أو الجملة المعطوفة (relative and conjunctive clauses) مثل: «جلس حيث جلس أبوه».

إذا دلت طبيعة الأحداث على التقادم، أو ظروف السياق، نحو: «لما سرى موسى من مصر بني إسرائيل إلى التيه نبش يوسف»

التام المسبوق ب «قد» أو الواقع مع «وقد» في ظل سبقه بحدث تام قبله، نحو: «أخرجه وقد عمي».

إذا سبقته «كان» مثل:«مات الرشيد وكان خرج»

إذا سبقه الفعل «كان» مع الأداة «قد» نحو: «كنت قد ريت جارية وعلمتها...»

وتدخل أدوات الشرط (لو، ولو أن، ولولا، ولوما، ولو لم) على «التام» فتدل على الافتراض والاحتمال (subjunctive or potential)؛ مما ينتج عنه ما يسميه و.رايت التام الشرطي[7] الذي يأتي في مقابله غير التام الشرطي أو الاحتمالي، وهو الذي يرد ـ مثلا ـ في جواب الشرط أو بعد «إذا» للدلالة على المستقبل.

ويشير ورايت إلى أن «التام» قد يأتي في بعض السياقات دالا على معنى الحال أو الاستقبال (the meaning of the imperfect, the future act) ويورد جملة من الأمثلة لا تخرج عما مثل به القدماء.

ورغم أن منطلقه فيما يعبر عنه الشكلان الفعليان (فعل، يفعل) منطلق جهي في جوهره، إلا أنه ـ كما أشرنا من قبل ـ يخرج بين الفينة والأخرى عن ذلك المنطلق؛ فيتقاطع مع تصورات النحاة العرب قبله، كما يتضح من الأمثلة التي ساق.

غير التام/ المضارع (The Imperfect)[8]:

يفيد غير التام عند ورايت الحدث الذي لم يتم إنجازه بعد، لذا فهو ـ من الناحية الدلالية ـ مقابل الحدث التام في العربية، «وبانصراف هذا التعريف إلى كينونة الحدث ذاتها، فإن ذلك بالتالي يعني عدم ارتباطه بأي فكرة زمانية، إنما هو يحمل الإشارة العامة إلى البداية غير التامة أو الوجود الدائم في كل وقت»[9] لذا يلخص استعماله في السياقات التالية (استعنت في ترجمة الأمثلة بما أورده محمد عبد الرحمن الريحاني, 1997, ص 280 ـ 281):

الدلالة على إفادة الحدث معنى ملازما مستمرا، وعدم ارتباطه بأي وقت.

الدلالة على الحدث الذي بدأ في وقت التلفظ، ولم يكتمل.

الإشارة إلى الأحداث الماضية كحاضر تاريخي لها.

الإشارة إلى الأحداث المستقبلة مع «السين»، أو «سوف»،

الإشارة إلى الطلب المهذب في المستقبل.

الإشارة إلى الحدث المستقبل، الذي يرتبط بالماضي، وفي هذه الحالة يسبق ـ دون فاصل ـ بالشكل التام، كما في: «جاء يعوده»

الإشارة إلى الحدث المستمر خلال الماضي، وهو يرتبط بصورة كاملة بالماضي بدون روابط، نحو: «جاء زيد يضحك» و «خرج لا يعلم»

التعبير عن الحاضر إذا سبق بالأداة «ما» نحو: «ما يزكى الإنسان بشهادة أهل بيته»

التعبير عما يقابل غير التام في اللغات الإغريقية واللاتينية، ويأتي غالبا مسبوقا ب «كان» مثل: «كان يحب الشعر» كما قد تحذف كان إن كان السياق دالا عليها، نحو قوله تعالى: }وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ {(البقرة 102) وهي بمعنى «ما كانت تتلوا»

5

6 ـ عبد المجيد جحفة، دلالة الزمن في العربية (دراسة النسق الزمني للأفعال)، 65.

7 ـ W. Right ., A Grammar Of The Arabic Language, volule1:6.

8 ـ استعنت في ترجمة الأمثلة بما أورده محمد عبد الرحمن الريحاني، اتجاهات التحليل الزمني في الدراسات اللغوية، 1 ط (دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1997)، 280 ـ 281.

9 ـ المرجع السابق، 284.

الموكب الثقافي
مجلة ـ علمية ـ محكمة
نصف سنوية ـ تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم
CNEC'S

التعبير عن المستقبل التام، وحينها يأتي غير التام من «كان» سابقا للتام منها، نحو «يكون كان» وأحيانا تسبقه الأداة «قد» نحو «يكون قد كان» أو يسبق غير التام ب «أن» مثل: «يجب أن يكون ذهب».

ويورد ورايت جملة من الأدوات التي تسبق التام دون أن «يفترض علاقات انتقائية بين هذه الأدوات وما تدخل عليه، ولا يعقد تقابلات ممكنة ومحتملة بين هذه الأدوات بالنظر إلى الأشكال الفعلية التي تدخل عليها»[10] مع أن النحاة العرب أفاضوا في تحليل معاني تلك الأدوات، وسياقات دخولها على الأفعال.

وعموما يلاحظ أن ورايت اعتمد تصنيف القدماء، كما ساق أمثلتهم؛ لذا لم يختلف عن وجهة نظر النحاة العرب القدماء إلا في حدود المصطلحات، حيث يسمي الماضي «تاما» والمضارع «غير تام»، ثم إنه لم يميز في سياقات استخدام الشكلين الفعليين بين السياقات الدامجة (الجمل الرئيسة) التي تسور الدلالة الزمنية في مكملاتها دلاليا، وبين السياقات المدمجة (الجمل التابعة، أو المتعلقة بالجمل الرئيسة) وهي مربوطة زمنيا بالجمل الدامجة.

فورايت «لا يسائل محتوى مصطلحاته بقدر ما «يترجم» شكل الماضي بالتام، وشكل المضارع باللاتام [غير التام]، وهذا يقود إلى عدم التمييز بين المضي والتمام، ويسميهما معا تماما [...] ومن مظاهر عدم الوضوح عند ورايت استخدامه للتام واللاتام، إذ يشير إلى أن أحدهما قد يفيد ما يفيده الآخر، فقد استخدم «Pluperfect» وهو الماضي البعيد، في مقابل «Perfect» الذي يقصد به التام»[11] وبهذا يكون قد قاس القدم والحداثة بتصور زمني وليس بمنظور جهي (التام، وغير التام).

أما فيسنت كانطارينو (Vicente Cantarino 1974) فيقدم مقاربة تختلف عن مقاربة ورايت في كونها تنطلق من اللغة الفصحى المعاصرة، ولاسيما النثر العربي المعاصر؛ لما له من خصائص تطورية في العربية، أي لما يحمله المستوى الفصيح المعاصر من تغييرات تركيبية تختلف عن مثيله في الفصحى التراثية كما أنها ـ أي مقاربة كانطارينو ـ تطرح مسألة الزمن في الجملة الاسمية؛ لتتخذها منطلقا.

وقد عني كانطارينو بتطبيق المنهج الوصفي على العربية الفصحى المعاصرة، في جانب الكتابة الأدبية منها؛ فانتقى مجموعة من الكتب مبديا ملاحظاته الزمنية ضمنا خلال معالجته التركيبية للجمل، وقد انطلق ـ كما أشرنا قبل ـ من الجملة الاسمية، التي اعتبر أنها لا تحمل دلالة زمنية من حيث تركيبها[12] بيد أن ارتباطها ببعض القرائن والأدوات يبين إفادتها زمنا معينا.

ويرى ذلك واضحا عند عرض الجمل التي تشير فيها القرائن السياقية إلى زمن محدد، وتلك التي تبقى فيها الجملة الاسمية على أصلها في عدم الدلالة على زمن بعينه؛ حيث يميز كانطارينو ـ في رصد زمنية الجملة الاسمية ـ بين الحاضر غير المحدد أو غير الزمني (Indefinite or timeless present) والحاضر الحقيقي (Actual present)

ويذكر عدة سياقات تمثل الحاضر غير الزمني، منها: «إن فصل الربيع فصل جميل»، و«ذلك شأن الشعراء دائما»، و«إن البكاء قبيح برجل مثلي» كما يمثل للحاضر الحقيقي بجمل منها: «أنت اليوم حبيبي»، و«أنت ضيفي الليلة»، و«فهو الآن مشغول»[13].

ويذهب كانطارينو إلى أن النحاة العرب القدماء تجنبوا البحث في مسألة القيمة الدقيقة للأزمنة العربية، واكتفوا بالحديث عن الماضي والمضارع، حيث يشبه الأخير ـ عندهم ـ الاسم؛ لأنهم قاسوا مجاري أواخر الاسم على مجاري أواخر الفعل. في حين أن الصيغ في اللغات السامية ـ والعربية إحداها ـ لا تعبر عن زمن محدد، بل تشير إلى اكتمال الحدث، أو عدم اكتماله؛ وكلا الصيغتين (الماضي، والمضارع) يمكن أن يعبر عن الحدث في مراحله الزمنية الثلاث (ماض، وحاضر، ومستقبل)[14]

تأسيسا على هذا التصور يدافع كانطارينو عن اعتبار كل من الشكلين الفعليين جهة، أي أنه يصف نمطا من الحدث؛ حيث يحيل الماضي على الحدث التام المكتمل، بينما يحيل المضارع على عمل لم يكتمل، ومن ثم فهما (الماضي، والمضارع) ليسا إسقاطا لحدث على محور زمني معين، بل «إنهما مقاربة ذاتية (Subjective approach) للحدث، يصرح بها الماضي، ويصفها المضارع[...] ويلاحظ أنه في العربية الحالية، كما في لغات سامية أخرى، هناك نزوع إلى اسقاط الوظيفتين الأصليتين للتام واللاتام في تصنيف زمني حقيقي يقابل بين الماضي والحاضر

10 ـ عبد المجيد جحفة، دلالة الزمن في العربية (دراسة النسق الزمني للأفعال)، 77.
11 ـ المرجع السابق، 67.
12 ـ Vicente Cantarino, Syntax of Modern Arabic Prose (The Simple Sentenc), Volume One (London: Indiana University Press, 1974), 13.
13 ـ المرجع السابق.
14 ـ المرجع السابق، 58.

(بوصفهما زمنين إحاليين) غير أن هذا الإسقاط لا يلغي القيمة الأصلية لكليهما في الاستعمال الحالي»[15] ويحاول كانطارينو إحصاء سياقات استخدام الشكلين الفعليين المعبرين عن التام، وغير التام؛ فيذهب إلى أن التام (The perfect) يستعمل في[16]:

- التعبير عن أحداث بدأت في الماضي واكتملت، دون أن يعني ذلك أن الأحداث اكتملت دفعة واحدة في الماضي، مع أن نتائج الأحداث ما زالت ماثلة، وهو يتساوى في ذلك مع غير التام أو ما يدعى التام النتيجي (Resultative perfect) نحو «اختلف المؤرخون» و«تربع الأمير على منصة القضاء»...

- التعبير عن أحداث تمت واكتملت في الماضي، نحو: وقفت مرة بباب المكتبة

- التعبير عن زمن الحاضر مع أفعال الأحداث الذهنية (Verbs that manifest activities of the mind) مثل: «الآن عرفت»، أو مع أحداث عامة (General statments) باعتبارها تحدث دائما، أو هي معروفة من التجربة البشرية، مثل: «لذلك هدأ المؤمن واضطرب الكافر»، أو حين يفيد الحكم التوكيد (Emphasis)، نحو «كذبت»! أو «أصبت»!...أو في الاستفهام (In question) نحو: «أصدقتني الآن»؟ أو في الدعاء، نحو: «لا بارك الله فيك»، أو في التمني والرجاء (In a wish) نحو: «أبي رحمه الله»

- التعبير عن الحدث الحاضر أو المستقبل مع الجمل الزمنية والشرطية (Temporal and conditional clauses) مثل: «لو شئت أن أقول لك لقلت...» أو إذا وردت «فعل» بعد «ما» (الموصول الظرفي Adverbial relative) مثل: «سأشكر لك فضلك ما حييت »

- التعبير عن معنى الماضي الفائق (Pluperfect) إذا قابل «فعل» حدثا آخر ماضيا أو حاضرا، مثل: «وعلم الحارث حين بلغ المدينة أن عبد الله مات ودفن بها بعد شهر من مسيرة القافلة إلى مكة»

أما غير التام (The imperfect) فيشير عند كانطارينو إلى الماضي، والحاضر، والمستقبل[17]، ولا يختلف في السياقات التي يرد فيها عنده، ولا معطياته المحللة عما أورده ورايت.

المحاولات التحليلية:

ينطلق أصحاب هذا المنزع ـ مثل أغلب المستشرقين ـ من مقاربة الصيغ الصرفية للفعل في ضوء مقارنتها بتناوبات الصيغ الفعلية في اللغات الأخرى، ورغم ما يقدمه هذا التصور المقارن من ملاحظات وصفية مهمة إلا أنه ينطلق ـ في أغلب الأحيان ـ من مقدمات أو مصادرات قد لا تكون مسوغة، لا سيما حين يتخذ الأنحاء الأخرى مقياسا ومرجعا يحكم من خلالها على اللغة العربية، كما نجد في دراسة كوهن (1989) التي تتأسس على التساؤل: لماذا لا تتعدد الأشكال الزمنية العربية تعدد ما يوافقها من أشكال في الفرنسية؟ ويلخص كوهن مقارنته بين اللغتين من خلال الجدول التالي[18]:

جدول: ما خلص إليه كوهن في مقارنته بين العربية والفرنسية زمنيا:

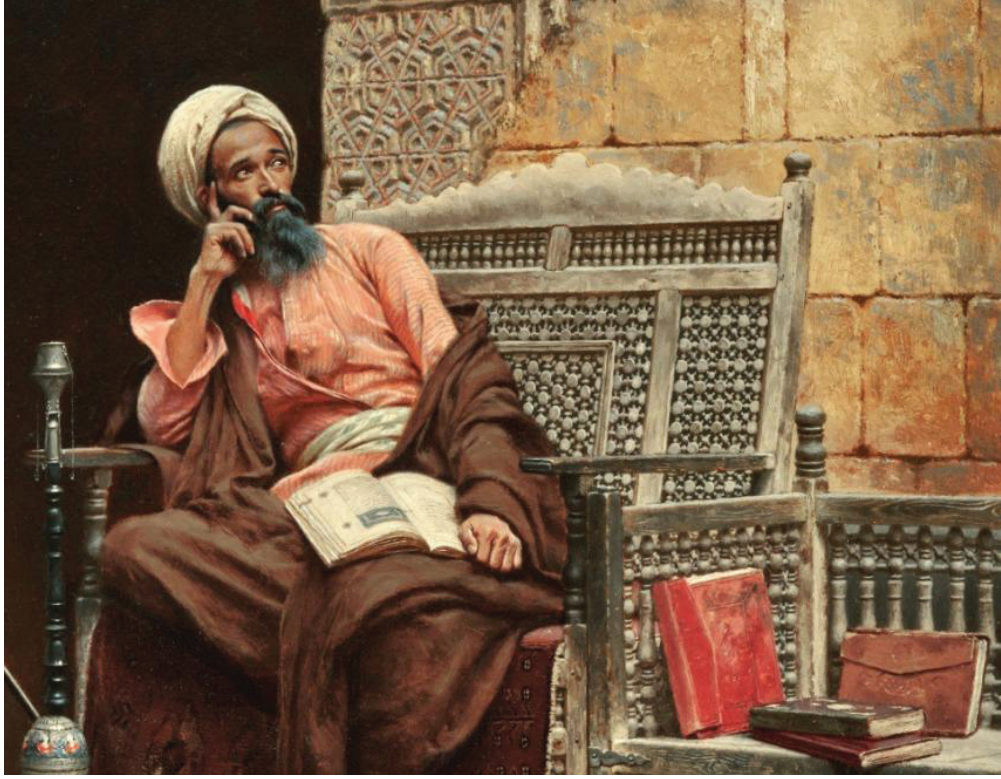
الفرنسية:	Tu écris		Tu as écrit
	Tu écrivais	Tu écrivis	Tu eus écrit
			Tu avais écrit
	Tu écriras		Tu auras écrit
	Tu écrirais		Tu aurais écrit
العربية:	تكتب		كتبت

ويستنتج من الجدول أعلاه أن الشكلين (فعل، ويفعل) لا يبدوان محددين بالموقعة الزمنية، كما أنهما يغطيان كل الأشكال الفرنسية؛ مما يعني عدم عكسهما للفروق الزمنية كما تعبر عنها البنية التصريفية في اللغة الفرنسية.

وانطلاقا من الملاحظة أعلاه، وسعيا إلى إثبات أن اللغة العربية لغة جهية، وليست زمنية يذهب كوهن إلى أن «تكتب» في اللغة العربية توافق ـ في اللاتينية ـ كلا من (الحاضر، وغير التام، والمستقبل) بينما تماثل «كتبت» الأشكال (التام، والتام الفائق، والمستقبل السابق). ويأتي بمعطيات من لغات أخرى (الروسية، والإنجليزية) ليبين أن وجود ثلاثة أشكال متمايزة تعبر عن الماضي في الفرنسية، ووجود شكلين في الانجليزية يشير إلى أن الفعل إذا كان يعبر عن الزمن، فإنه بالإمكان أن يقتطع منه تعبير آخر يكشف تقابلات أخرى، وقد سمى كوهن ذلك المبدأ «الجهة»[19].

بعد هذا التحديد المفهومي للجهة يسوق كوهن جملة من الأسئلة: هل تختلف الجهة عن الزمن (بوصفه موقعة)؟ هل نسمي جهة كل معنى يؤديه شكل فعلي ولا يكون ذلك المعنى زمنا؟ وهل الجهة كلية؟ وهل توظف التعالقات الجهية بالطريقة ذاتها في كل اللغات التي تظهر فيها؟ وهل الجهة مرتبطة بالفعل فقط؟ وهل هناك لغات جهية ولغات ليست جهية؟... ويخلص من هذه الأسئلة إلى وجود نوعين من اللغات: لغات زمنية (منها اللغة

15 ـ عبد المجيد جحفة، دلالة الزمن في العربية (دراسة النسق الزمني للأفعال)، 68.
16 ـ Vicente Cantarino, Syntax of Modern Arabic Prose (The Simple Sentenc), 59–63.
17 ـ المرجع السابق، 63–64.
18 ـ عبد المجيد جحفة، دلالة الزمن في العربية (دراسة النسق الزمني للأفعال)، 77 نقلا عن: كوهن (1989) ص12.
19 ـ المرجع السابق، 70.



الفرنسية) ولغات جهة (والعربية منها)[20].

ويبدو أن تحليل البنية الصرفية للفعل في اللغات التي قارن كوهن بين تعبير صيغها الفعلية عن التمايزات الزمنية، يبدو أنه كان بدافع تقديم حجة وصفية على أن اللغة العربية ليست لغة زمنية كاللغة الفرنسية، بل هي لغة جهة يأتي الشكلان الفعليان (فعل، ويفعل) فيها معبرين عن فروق جهة وحسب، رغم أن كوهن في تحليلاته كان يخلط بين الزمن والجهة، كما بين عبد القادر الفاسي الفهري في تعقيبه على تصور كوهين، الذي رأى فيه تعسفا في تأويل الأمثلة، حيث إن «كثيرا من هذه الأمثلة أولت خطأ، على أساس أنها ظواهر تدعو إلى مقاربة جهية لصيغة الفعل العربي»[21]

يرى فلايش أن اللغة العربية لا تمتلك إلا صيغة التام للتعبيرعما سماه بنفنيست الحكي التاريخي (**Récit historique**) وعن الخطاب (**Discours**) أي أن صيغة «فعل» في الحكي التاريخي ستتضمن قيمة الزمن الماضي، وهو ـ بتعبير بنفنيست ـ «زمن الحدث خارج الشخص السارد (**le temps de l'événement hors de la personne d'un narrateur**)»[22]

وفي الخطاب يستعمل «فعل» أيضا للإشارة إلى الماضي. وفي هذا التام تكون السيرورة واقعة في إطارين مختلفين: إطار الزمن، وإطار الجهة.

وينظر هنري إفلايش (**Henri Fleisch**) في بعض استعمالات «فعل» في اللغة العربية، لا سيما في سرد أحداث ماضية في أسلوب القصص[23] ومن ذلك «حدث محارق قال: جاءني أبو العتاهية...» حيث إن الجزء الأول (حدث محارق قال) عبارة عن حكي تاريخي، بينما الجزء الثاني (جاءني أبو العتاهية) عبارة عن خطاب. فقول محارق يروى بضمير المتكلم المتصل بالفعل «جاء» وقيمة المضي واضحة في كل من الحكي التاريخي والخطاب.

والواضح من الأمثلة التي ساقها إفلايش أنها جمل ماضية مدمجة داخل الحكي التاريخي، وكأنه ـ كما أشار جحفة ـ «يعتبر الزمن مدمجا فقط. في حين أن الجزء الثاني يمكن أن يرد مستقلا.

ومن منطلق اعتبار اللغة العربية لغة جهية يقدم فلايش تحليلا لأفعال النشاط والعمل، وأفعال الخاصيات والسجايا؛ سعيا إلى معرفة كيفية التعبير عن موقع الحدث في الزمن، كما يتناول الفعل «كان» مميزا بين استعماله فعلا مساعدا يموقع الصيغة «يفعل» في الماضي، واستعماله دالا على الامتداد والتدرج، ليخلص إلى محاولة بناء «هندسة زمنية» قائمة على التنوع الحدثي المتأسس على الجهة المعجمية للأفعال، التي تتدخل في انتقاء الأزمنة التي تحيل عليها، ولعل ذلك ما جعله يهمل سبل اللغة العربية في التعبير عن المستقبل.

ويمكن القول إن فلايش لم يخرج في تحليله للفعل العربي عن النهج الاستشراقي الغالب عليه اسناد قيمة جهية للتناوبات صيغتي الفعل، ونفي القيمة الزمنية عنهما، فكان تصوره ينطلق من بناء افتراضات جهية، يحاول الاستدلال على تحققها في اللغة العربية.

فرغم أن فلايش سعى إلى استثمار تمييز بنفنيست (**Benveniste**) بين السرد والخطاب، فإنه لم يفلح في ترجمة ذلك في التمييز بين الأبعاد الزمنية، والمستويات الجهية؛ أي بين الدلالات القبلية للصيغ الفعلية، وما يغنيها به السياق، ومن ثم تقديم تصور ليس أحادي القيمة؛ حيث إن «السرد **Recit** يشكل سياقا للماضي، بينما يتموقع الخطاب في لحظة التلفظ، فحينما توزع الصيغتان في السرد والخطاب تضاف إليهما قيم جديدة، وهذه القيم ليست من دلالة الصيغتين»[24] كما يوضح الجدول الموالي:

جدول: إغناء السياق للصيغتين الفعليتين في العربية:

	يفعل	فعل
السرد	Imparfait	Aorist
الخطاب	الحاضر/المستقبل	المنتهي Perfect

فالماضي المستمر **L'imparfait** ليس ذا قيمة زمنية محايثة **Imanante** للصيغة، بل تبرز تلك القيمة في سياق السرد، مثل:

[] أراه التقرير الذي يجيز فيه الأطروحة.

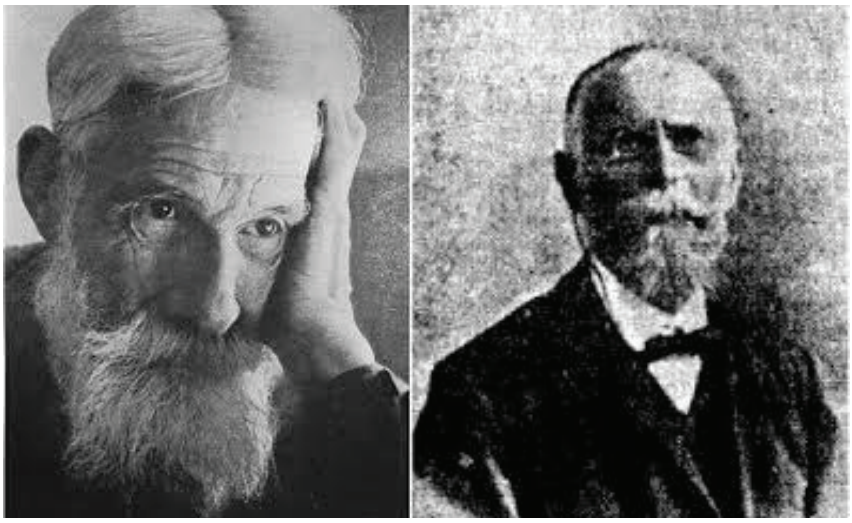
20 ـ المرجع السابق، 71.

21 ـ عبد القادر الفاسي الفهري، «عن الماضي والاكتمال أو لماذا ليست العربية لغة جهية»، في البنى الزمنية وأشكالها، 1 ط (المغرب: منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب وجمعية اللسانيات بالمغرب، 2000)، 30.

22 ـ Benveniste Émile, Problèmes de linguistique générale، م 1، 241 .Collection TEL 7 (Paris: Gallimard, 2006)

23 ـ Henri Fleisch, Etud sur le verbe Arabe: Extrait des Melanges. Louis Massignon (Institut Francais de Damas, 1957), 176.

24 ـ محمد الملاخ، الزمن في اللغة العربية بنياته التركيبية والدلالية، 1 ط (الرباط: الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، منشورات الاختلاف، 2009)، 63.



وقيمة الحاضر تظهر في الخطاب، حيث تجذب لحظة التلفظ الحدث غير التام إلى الحاضر، و«حتى في الخطاب يمكن لصيغة «يفعل» أن تحمل قيمة [imparfait] وذلك حينما يظهر مؤشر سياقي يرشح الصيغة لهذه الدلالة، مثل الآية الكريمة { فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ } (سورة البقرة91). فظهور الظرف «من قبل» حول معنى الصيغة من [+ غير التام: الحاضر] إلى الماضي المستمر، أو ما يصطلح عليه ب l'imparfait»[25]

ويمكن أن نخلص إلى أن التقابل في الفعل العربي ذو أساس جهي، لكن ذلك لا يعني كون اللغة العربية لغة جهية، بل يتولى السياق تزمين الأفعال فيها، حيث إن تضافر الوسائل السياقية إضافة إلى المكيفات (Modificateurs) كالسين، وسوف، وقد...يجعل نسق هذه اللغة نسقا مزدوجا (Mixed system) كما يتضح من الجدول التالي[26]:

جدول ازدواج نسق اللغة العربية:

غير التام	التام
الماضي: (كان)+صيغة يفعل imparfait	فعل: aorist (سياق السرد) كان (قد)+ فعل = plus que parfait
الحاضر: الصيغة بذاتها المستقبل = [س و(ف)]+ يفعل	قد + (فعل) يكون + قد + [فعل]

خاتمة:

يمكن أن نخلص إلى أن التصور الاستشراقي للزمن في اللغة العربية كان قوامه محاولة بيان أن اللغة العربية لغة جهية وليست لغة زمنية، وذلك تأسيسا على مقارنتها بلغات أخرى تخصص في نظامها الصرفي لواصق دالة على الزمن؛ أي أن صرفها توزيعي، بينما يتسم الفعل العربي بازدواج الصرفة التي تأتي معبرة عن الزمن، والجهة والوجه في الوقت ذاته، أي أن الصرف العربي تجميعي.

ومن أجل الوصول إلى نتيجة تدعم جهية اللغة العربية صاغ جل المستشرقين مقدماتهم فيما يتعلق بالنسق الزمني للغة العربية، وبنوا تصوراتهم التي ظلت محل مساءلة من لدن بعض اللسانيين العرب، ممن أخذوا على عواتقهم مراجعة تلك التصورات، بل وبيان بطلانها، في ضوء ما أتاحته نظريات التركيب، والمقاربات التداولية.

25 - المرجع السابق، 65.
26 - المرجع السابق.

مراجع المقال:

امحمد الملاخ. الزمن في اللغة العربية بنياته التركيبية والدلالية. ط1. الرباط: الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، منشورات الاختلاف, 2009.

عبد القادر الفاسي الفهري. «عن الماضي والاكتمال أو لماذا ليست العربية لغة جهية». في البنى الزمنية وأشكالها, ط1. المغرب: منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب وجمعية اللسانيات بالمغرب, 2000.

عبد المجيد جحفة. دلالة الزمن في العربية (دراسة النسق الزمني للأفعال). ط1. سلسلة المعرفة اللسانية. الدار البيضاء، المغرب: دار توبقال للنشر, 2006.

عصام نور الدين. الفعل والزمن. ط1. بيروت/ لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع, 1984.

محمد عبد الرحمن الريحاني. اتجاهات التحليل الزمني في الدراسات اللغوية. ط1. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع, 1997.

Émile, Benveniste. Problèmes de linguistique générale. 1. Collection TEL 7. Paris: Gallimard, 2006.

Henri Fleisch. Etud sur le verbe Arabe: Extrait des Melanges. Louis Massignon. Institut Francais de Damas, 1957.

Vicente Cantarino. Syntax of Modern Arabic Prose (The Simple Sentenc). Volume One. London: Indiana University Press, 1974.

W. Right . A Grammar Of The Arabic Language. Third edition. م volule1. Cambridge: at the University Press, 1896.

د. أبو بكر احميد
أستاذ مؤهل في الأدب العربي
جامعة العلوم الإسلامية - العيون ـ موريتانيا

حضور اللغة الوُولفيّة في الشعر الموريتاني

ملخص

كشف هذا البحث عن جانب مهم من حضور اللغة الوُولفية في الشعر الموريتاني، وحرص الشعراء في هذه البلاد على إثراء شعرهم وتطعيمه بما انتشر من لغات بين أهل هذه البلاد؛ الأمر الذي يمثل تجليا واضحا لجزء من تراث ثري عرفته منطقة نهر السينغال منذ قرون مضت.
وقد أثبتت النصوص الشعرية إيمان أصحابها بتنوّع تراثهم وثرائه، وازدواج لغاته المنطوقة، فحرصوا على بعثها وتوظيفها في أشعارهم، سعيا إلى تنويع أساليبهم، وكسر روتين اللغة الفصحى، بتوظيف ألفاظ متنوعة من اللغات المحلية، طلبا للطرافة، والجدة، بهدف إضفاء مستوى جيد من البراعة والإبداع على أشعارهم، يخوّلها قبولا أكبر وانتشارا أوسع بين عامة متذوقي الشعر في بلدهم.

مقدمة

نريد لهذه القراءة أن تتمحّض في باب الدراسة النصّية التحليلية، فهي لا تلزم نفسها بمنهج محدد، وإنما تستنير بإضاءات مختلفة من عديد مناهج الدرس الأدبي، وذلك رغبة منا في تفسير بعض المقطوعات الشعرية التي حوت ألفاظا وولفية تفسيراً أدبيا مفيدا، وتأويل المعاني فيها تأويلاً فنيا نقديا، لا يجنح إلى الإيغال الشديد فيما لا تدعمه دلالات الألفاظ وظلالها، ويرشحه سياق النصوص وواقعها.
وسنقسم هذا البحث وفق النقاط الآتية:

توطئة

1- أثر اللغة العربية في اللغات الإفريقية

2- توظيف الشعراء الموريتانيين للغة الوولفية

ملاحظات ختامية.

توطئة

تعد اللغة الوُلفية إحدى أكثر اللغات الإفريقية انتشارا في غرب إفريقيا، وقد عرفت بهذا الاسم نسبة لقومية «الوُولف» الزنجية، وهي اللغة القومية في جمهورية السينغال، لكنّ هذه اللغة منطوقة كذلك في جنوب موريتانيا من طرف «الوولف» الموريتانيين المقيمين على ضفة نهر السينغال الشمالية.
وتحوي اللغة الوُلفية «جميع العناصر التي تتركب منها العربية، ففيها الاسم، والفعل، والحرف، وفيها النظم، والنثر، والحقيقة، والمجاز، والإفراد، والجمع.. وعلامة الجمع في الوُلفية همزة مفتوحة فياء ساكنة قبل المفرد: كُورـ بكاف معقودة: رجل. أي كور: رجال، وعلامة التثنية مفقودة في غير العربية»[1].
ومما تتميز به اللغة الوُلفية أيضا أنها «تلحق بفعل المتكلم الواحد نونٌ مفتوحة ممدودة: دَمْنَا: ذهبتُ. وبفعل المتكلم المشارك نونان مفتوحة فمضمومة: دَمْنَنُو: ذهبنا، وبفعل المخاطب أو المخاطبة كاف مفتوحة معقودة: دَمْكَ: ذهبتَ، ذهبتِ. وفي خطاب ما فوق الواحد تلحق كاف معقودة مُمالة فنُون ساكنة: دَمْكِين: ذهبتما، ذهبتم، ذهبتنّ، وبفعل الغائب أو الغائبة نون مفتوحة: دَمْنَ: ذهبَ، ذهبت. وفيما فوق ذلك نونان مفتوحة فمضمومة مشربة بصوت الياء: دَمْنَيُو: ذهبا، ذهبوا، ذهبن»[2].
ومن المؤكد تاريخيا أن اللغة العربية أثرت بوضوح لا تخطئه عين الملاحظ في عدد من اللغات الإفريقية، وإن اختلف هذا الأثر من لغة إلى أخرى حجماً وعمقاً، وذلك بقدر تعلّق أهل تلك اللغات باللغة العربية تعلّماً وتحصيلاً، ودرجة تمسك أهلها بالتعاليم الإسلامية سلوكاً وعبادة.
وقد أشار بعض علماء اللغة إلى أن تلك العلاقة قد ترجع إلى علاقة الاشتراك في أصل واحد، كما هو الحال في الأسر اللغوية، أو علاقة الاتصال المباشر بين اللغتين، حيث يعيش المتحدثون بهما في مكان واحد، كما في عدد من الدول الإفريقية، حيث تعيش القبائل العربية والقبائل الإفريقية جنباً إلى جنب. أما العلاقة غير المباشرة بين اللغتين؛

1 - ابن حامد: المختار: حياة موريتانيا: الجزء الثاني/ الحياة الثقافية، ص142.
2 - ابن حامد: المختار: الحياة الثقافية، ص145.

فتتمثّل في الكلمة المكتوبة، دون أن يعيش متحدثو هذه اللغات في مكان واحد تحت ظروف تسمح بالتأثر اللغوي المكثف[3].

أثر اللغة العربية في اللغات الإفريقية

يرى بعض الباحثين انحصار أثر اللغة العربية في اللغات الإفريقية في معظم جوانبه في عملية الاقتراض، أي اقتراض الكلمات العربية وانتسابها إلى اللغات الإفريقية، وقد حدثت العملية في غالبية اللغات الإفريقية من بينها (السواحلية والصومالية والهوساوية والفولانية والوُولفية وغيرها)، وهذه العملية كانت جدّ نشطة، واستمرت أربعة قرون من الاتصال عن طريق الإسلام، والأدب العربي، والتجارة، وبعض المناحي الأخرى للحياة، وكانت تكفي للسماح لمعظم اللغات في غربي إفريقيا، كالهوسا والفولانية، باستيعاب كمية عظيمة من الكلمات والألفاظ والعبارات العربية من المصدرين الشفهي والتحريري[4].

وكان هذا الاقتراض في أغلب الأحيان يحدث مباشرة من اللغة العربية، إلا أن هناك عدداً غير يسير منه وجد طريقه إلى الهوسا عبر لغات وسيطة، أهمها لغات البربر والكانوري والفولاني والسنغاي، وقد غطت هذه الكلمات بنسب متفاوتة عدداً كبيراً من الحقول الدلالية، أهمها: الدين الإسلامي، والأحوال الشخصية، التجارة، الأدوات المنزلية والملبوسات، نظام الحكم، الترقيم والتوقيت، والمقاييس والموازين، النحو والحساب، المنتجات العضوية والمحصولات النباتية، القراءة والكتابة، المعادن والأحجار الكريمة، أشياء مجردة وعامة[5].

لقد تكيّفت الغالبية العظمى من هذه الكلمات العربية مع النظام الصوتي والصرفي لّلغة الهوسية الولوفية الفولانية، وتم استيعاب بعض تلك الكلمات كاملاً في هذه اللغات لدرجة يصعب معها على الشخص العادي أن يتبين أنها عربية الأصل، ومعظم الكلمات العربية المقترضة في تلك اللغات ما زالت محتفظة بمعانيها القاموسية الأصلية، ولكن هناك ما طرأ عليه بعض التغييرات الدلالية كوسيلة للتكيف مع البيئة الاجتماعية فيما يعرف بعلم اللغة الدلالي[6].

ومن الطرق التي كانت تحصل عن طريقها عملية الاقتراض اللغوي:

التجاور والتصاهر: حيث تتجاور بطون من القبائل المتباينة في اللغات واللهجات وتتصاهر فيما بينها، ولا شك أن ذلك سيترك أثراً قوياً في التداخل اللغوي.

التجارة: للتجار أثر عظيم في نشر الإسلام من خلال القدوة الحسنة، وكذلك بواسطة تبادل المنتجات والمحصولات، وأدوات الوزن والمقياس، وأسماء البضائع التي ربما لا توجد لها مسميات في البلاد المستهلكة، فأدى ذلك إلى استعارة تلك الأسماء، وبمرور الأيام تتم عملية الاقتراض اللغوي.

التعليم: وهو من العوامل المساعدة في عملية الاقتراض، وبخاصة التعليم الذي كان يتم - وما يزال - من العربية إلى اللغات الإفريقية، كأن يشرح الشيخ أو العالم الكلمات العربية من خلال اللغات المحلية، وبما أن اللغة العربية من أغنى اللغات البشرية، فإن المدرس أو الخطيب في بعض الأحيان لا يجد الكلمة المقابلة باللغة المحلية؛ فتبقى الكلمة في هذه اللحظة كما هي بشكلها اللفظي والدلالي في اللغة المحلية، مع ملاحظة أن تلك الكلمات قد تلحقها تغييرات في دلالتها المعجمية إلى مفهوم أوسع، أو بالعكس، حيث تكتسب مفهوماً أضيق.

النقل والترجمة: بدأت مرحلة النقل والترجمة في بداية القرن التاسع عشر، أي نقل المواد ذات الصلة المباشرة بعامة المجتمع والتي سبق أن كُتبت باللغة العربية نثراً، وترجمتها إلى اللغات المحلية في شكل منظومات[7].

ويرجع عدم ترجمة هذه الألفاظ إلى أسباب، منها أن بعض هذه الألفاظ ليس له مقابل في اللغات الإفريقية، وليس من السهل ترجمته مهما بلغت ثقافة المترجم، مثل كلمات «تعالى» و «جلّ» و«كرامة»، كما أن بعض الألفاظ لها مقابل في اللغات الإفريقية، إلا أن اللفظ العربي قد يكون أكثر دقة في التعبير، وبعض الكلمات العربية تستخدم لضرورة الوزن والقافية، وأحياناً تستخدم الكلمات العربية عمداً لتعكس مدى معرفة المؤلف بهذه اللغة وفصاحته فيها، ولكي تميز أسلوب الشعر عن الكلام العادي[8].

توظيف الشعراء الموريتانيين للغة الوُولفية

لعل من أهم أسباب اختلاف الدارسين في نشأة الشعر الموريتاني في العصر الحديث، وظهور اتجاهاته وأساليبه، ما هو راجع لصعوبة التأريخ للظواهر الأدبية في محيط يعاني عزلة كبيرة استمرت لقرون طويلة.

ومن هؤلاء الدارسين من يرى أن ثمة أسبابا ثقافية واجتماعية وقفت وراء عدم انتشار الأشكال الشعرية الحديثة في موريتانيا، منها:

أولا: عدم تجاوب القارئ مع هذه التجربة: مما شكك بعض روادها فيها فعزفوا عنها.

ثانيا: أن النموذج الشعري القديم ظل مسيطرا ثاويا في الذاكرة، بل إن تقبل بديل له يتطلب بعض الوقت.

ثالثا: أن ظهور الشكل الجديد لم يصحبه تنظير نقدي كما وقع في البلاد العربية الأخرى لانعدام النشر، وضعف وسائل الإعلام، وعدم استيعاب آليات النقد الجديد[9].

3 - د. شيخ صمب: كبرى اللغات بإفريقيا وأثرها في نشر التعليم الإسلامي: مقال منشور بموقع قراءات إفريقية على هذا الرابط: https://qiraatafrican.com/7258/

4 - مجلة دراسات إفريقية: ع 11 – مايو 1994م، ص 150، نقلا عن مقال د. الشيخ صمب: كبرى اللغات بإفريقيا وأثرها في نشر التعليم الإسلامي.

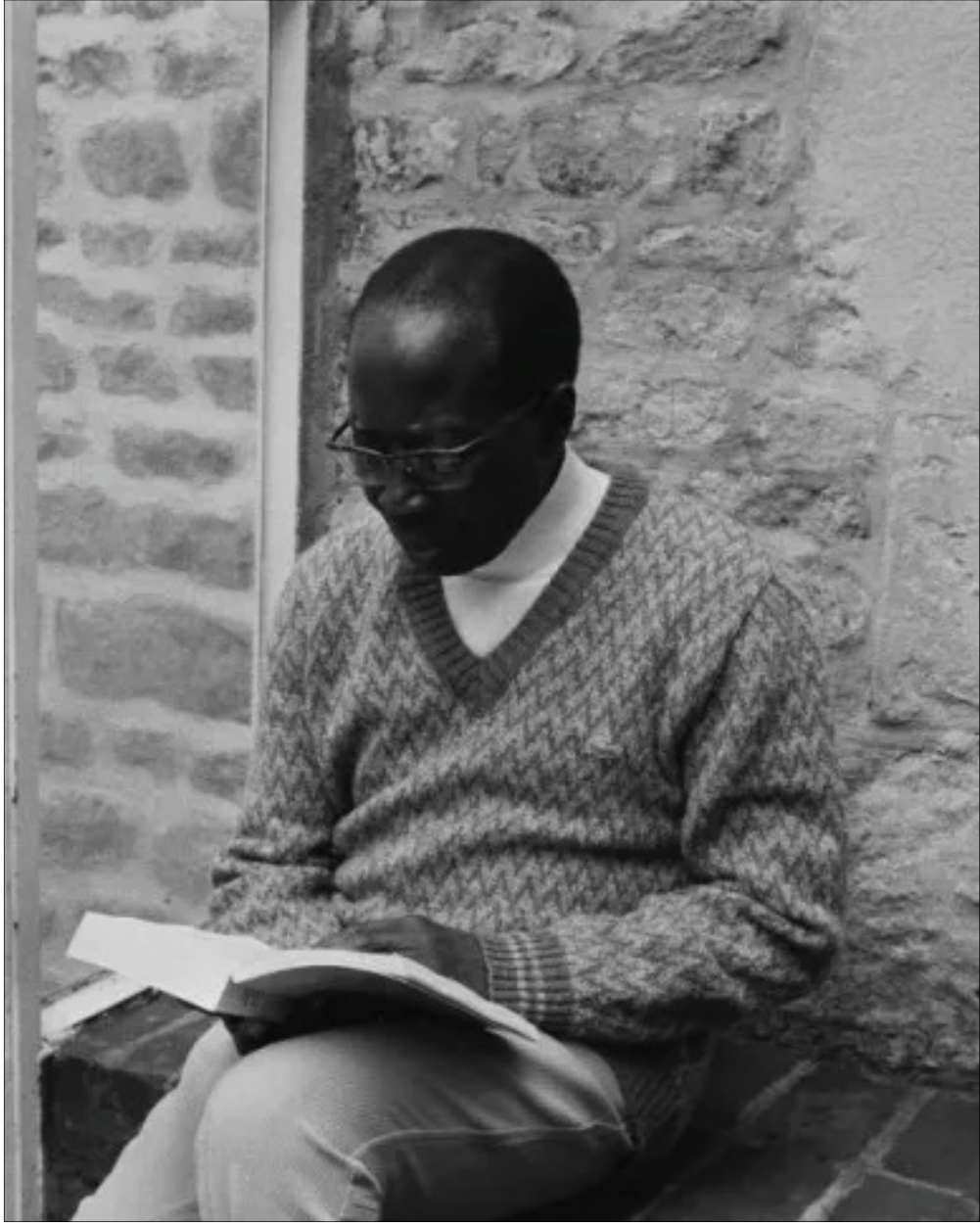
5 - مجلة دراسات إفريقية: ع 11 – مايو 1994م، ص 14.

6 - شيخ صمب: كبرى اللغات بإفريقيا وأثرها في نشر التعليم الإسلامي: مقال منشور بموقع قراءات إفريقية على هذا الرابط: https://qiraatafrican.com/7258/

7 - مجلة دراسات إفريقية: ع 11 – مايو 1994م، ص 145. نقلا عن مقال د. الشيخ صمب: كبرى اللغات بإفريقيا وأثرها في نشر التعليم الإسلامي.

8 - مجلة دراسات إفريقية: ع 11 – مايو 1994م، ص 150.

9 - امباركه بنت البراء: الشعر الموريتاني الحديث، دراسة نقدية تحليلية: ص:21.



وإذا كان تحديد تأريخ دقيق لنشأة للشعر الحديث في موريتانيا صعبا، نظرا لأسباب موضوعية ومنهجية، فكذلك نرى من الصعب تحديد تأريخ تأثر هذا الشعر باللغة الولفية وشيوعها مكونا لغويا يرفد ألفاظ الشعر ويمده بثقافة الوولف الأفارقة. لكن ثمة ما يدلّ على أنّ «القرن الرابع عشر الهجري عرف تطوّر هذا الاتجاه الشعري وبروزه على شكل مدرسة شعرية كبيرة؛ يتزعمها الشاعر «ابن أحمد يُوره» (ت1340هـ)، وتضم عدداً من الشعراء الآخرين الذين عاصروه، أو عاشوا قبله أو بعده، ومنهم مثلاً: أخوه: محنض بن أحمد يُوره (ت1309هـ) وأبوبكر الفاضلي (ت1340هـ)..»[10].

لكن النصوص الشعرية التي جمعناها أظهرت أن ألفاظ اللغة الوولفية شاعت في الشعر الموريتاني منذ بداية القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، وهو التاريخ الذي نرجح أنه البداية الفعلية لهجرة العرب البيض من موريتانيا واستقرارهم في السينغال، ممارسين للتجارة وتنمية المواشي ورعيها. ولعل من أقدم الشعر الذي طالعناه ووجدنا فيه توظيفا للغة الوُولفية قطعة شعرية للعلامة المختار بن بونه الجكني (ت1220ه) التي يحكي فيها حوارا بينه وبين زنجية سوداء أراد وصالها فأعرضت عنه، يقول:

وسوداء رمت الوصال منها فأعرضت
فقلت: أمثلي عنه مثلك يعرضُ
وقالت: بلوني عنك ما أنا راغب
ولكن كلوني عن كلونك مُعرضُ
فقالت: سماك النار إني أخافها
على جسد للنار لست أعرّضُ
فقلت لها: ما لفظ نار بمحرق
ولكن عذرا لي أردتِ يُعرضُ[11]

وقد رأى أحد الباحثين أن هذه الأبيات ليست غير «حوار مبني أساسا على طرفة كلمة «نار» التي يطلقها بعض الزنوج على العنصر العربي من ناحية، وعلى علاقة هذه الكلمة بالنار المحرقة من ناحية أخرى، وهذه العلاقة اللفظية هي محل النكتة الأدبية التي هي المحرك الأساسي للأبيات في نظرنا»[12].

وهكذا، لجأ بعض الشعراء الموريتانيين بحثًا عن الطرافة فيما يظهر لنا، أو ربما -للتنويع الأسلوبي- إلى توظيف مفردات من اللغة الوُلفيّة، مبدعاً مقطوعات شعرية لا يعدم قارئها الإحساس بطرافة لا يجدها في النصوص ذات اللغة الواحدة.

ومن الشعراء الذين ساروا على هذا النهج الشاعر «ابن أبّتّ المجلسي»[13]، الذي أكثر من هذا الأسلوب الطريف في شعره؛ إذ نراه يوظف تراكيب ومفردات محرّفة من اللغة الوُلفية في المقطوعة الآتية التي يمدح بها أحد شيوخ السينغال، فيقول[14]:

[البسيط]

فِي شَيْخِنَا «الفَاضِلِ» الفَضْلُ التّلاَدُ رَسَخْ
حَتّى لِفَضْلِ شُيُوخِ الْعَارِفِينَ نَسَخْ
قَدْ ضَيّعَ الشّعْرَ ذُو شِعْرٍ يُرِيدُ بِهِ
مَدْحَ امْرِئٍ غَيْرَهُ إِذْ لاَ يُمَاثِلُ (سَخْ)[15]
لَوْ أَنّ مَادِحَ غَيْرِ الشّيْخِ شَاوَرَنِي
لَقُلْتُ لاَ تَمْدَحَنْ شَيْخاً سِوَاهُ (لُتَخْ)؟[16]

10 - احميّد: أبوبكر: ازدواجية اللغة الشعرية بين الفصحى والعامّية عند ابن أحمد يوره، (بحث منشور بمجلة الوسيط، العدد 18/ 2020م، الصادرة عن المعهد الموريتاني لإحياء التراث، وزارة الثقافة، نواكشوط).
11 - الشنقيطي: الوسيط: ص 284.
12 - ماء العينين: محمد: مقدمة تحقيق كتاب الوسيط: ص 40.
13 - هو باباه بن ابّتّ المجلسي: شاعر مكثر، رحّالة، اشتهر بالعلم والتصوّف. له ديوان شعر مرقون. (ت1382هـ).
14 - إبن حمديت: تداخل الألسن: (ص29).
15 - سخ: تعني بالوُولفية: أبداً.
16 - لُتَخْ: تعني بالوُولفية: لماذا؟

فَالشَّيْخُ «فَاضِلُ» يَا مَنْ عَنْهُ تَسْأَلُنِي
لاَ شَيْخَ يُشْبِهُهُ فِي الْقُطْرِ (مَالَكَ وَخْ)![17]

فقد عبّر الشاعر «باباه» في هذه الأبيات عن طرافة أدبية نادرة، حينما أبدع في مزج اللغة العربية الفُصحى باللغة الوُلفية، وكأنّ رغبته المزدوجة في المبالغة في الثناء على ممدوحه، وضمان فهم هذا المدح من طرف ممدوحه واستيعابه له أدّتا إلى حرص الشاعر على نظم هذه المقطوعة وفق لغة مزدوجة، تنطلق من اللغة العربية الفصحى لكنها تُختتم أعجازها باللغة الوُلفية. بل يمكننا القول إن مستوى كبيرا من التناص والتداخل حصل فعلا بين الألفاظ الفصيحة في الأبيات وألفاظ اللغة الوولفية، الأمر الذي أثبت ازدواجية ثقافة الشاعر وتمكّنه من اللغتين اللتين طوّعهما للتنويه بمقام الشيخ الذي يمدحه[18].

ومن توظيف الشاعر (ابن ابّتّه) ــ أيضا ــ لألفاظ اللغة الوُلفية قوله في بيتين، الراجح أنهما في التنويه بالشيخ «الفاضل» بن الشيخ أحمدو بمب الانبكي، الذي مدحه بالمقطوعة السابقة[19]:

يا حَاسِدًا، فَاضِلًا، رَبُّ العِبَادِ يخُصْ
مَن شاءَ بالفضْلِ لا تَطْمَعْ بِغَيْرِ «سَبُصْ»[20]
ما خـــصَّ فاضِلَنَا رَبُّ العِبادِ بِهِ
لوْ طرْتَ من حَسَدٍ نحوَ السَّمَا «دُكَ مُصْ»[21]

فقد نحا الشاعر في هذين البيتين منحى جدليا في التنويه بمقام الشيخ الذي يمدحه، منطلقا من مخاطبة من يحسد شيخه بوجوب تسليمه بأن رب العباد يخص من شاء بما شاء من فضله، ولن ينال المرء غير نصيبه المكتوب له، أما ما خص الله به شيخه فهيهات هيهات أن ينال حاسدوه أدنى شيء منه.

وينحو الشاعر المختار بن حامد الديماني (ت1993هـ) منحى قريبا من نهج الشاعر باباه في أبياته السابقة، فيوظّف مفردات من اللغة في عدد من المقطوعات الطريفة في ديوانه الذي اطّلعنا عليه. ومن ذلك - مثلاً - استخدامه كلمة (خُرُمْ) التي تعني (المِلح) في بيتين طريفين، يقول فيهما[22]:

[البسيط]
لاَ خَيْرَ فِي الشّيْخِ مِثْلِي الأَشْيَبِ الْهَرِمِ
مَا لَمْ تَكُنْ حَبَّةٌ فِيهِ مِنَ (الْخُرُمِ)[23]
وَإِنْ تَكُنْ حَبَّةٌ فِيه وَلَـوْ صَغُرَتْ
فَاسْتَثْنِهِ إِنَّهُ خَيْرٌ مِنَ الْعَـــدَمِ

لقد أبرز الشاعر المختار في هذين البيتين ضرورة توفّر الظرافة في الشيوخ والعلماء، ولو بنسبة قليلة، حتى يخفّف ذلك من مِحنة المشيب والهرَم التي عادة ما يتّصفون بها، لأن الشيب والهرم يحتاجان ما يخفف ثِقلهما وهو الظرافة التي هي بمثابة «الملح» في الطعام، إذ لا يستغني ــ عادة ــ عن أقل القليل منه.

وقريب من هذا التوظيف ــ أيضا ــ قوله جامعا بين التوسل والدعاء والتعريض بصاحبة مطعم تدعى «توتي»[24]:

يا ذا الجلال ويا من إن تشأ تُوتِي..
مالا كثيرا، وتؤتِي إن تشأ (تُوتِي)[25]
وتنـزع الملك ممن شئت آونة...
لا تجعلن أبدا رزقي على (تُوتِي)

فقد افتتح الشاعر بيتيه بالدعاء، مثنيا على الله بصفاته، متخلصا بسؤاله أن لا يجعل رزقه أبدا على المدعوة (توتي) التي رشّح لبخلها بذكرها مستعيذا منها، ولذكره (توتي) قبلها في نهاية البيت الأول، وهي تعني القليل في اللغة الوُولفية.

وقريب من هذا الأسلوب الذي نهجه المختار بن حامد في توظيف لفظة من اللغة الوُلفية في بيتيه السابقين، ما نجده عند صديقه الشاعر: محمد بن أبنُ بن احميدا الشقروي (ت1943م) وذلك في أبيات غزلية سببها سجال اشتركه مع تربه المختار بن حامد في التنويه بمنزل أسرة سينغالية مشهورة. يقول محمد بن أبنُ[26]:

[الوافر]
سَبَتْ قلبي المليحةُ بنتُ فارَا
ففاض الدمعُ من عيني وفارَا
فجئتُ الدّارَ مختفيًا فلما
رأت شغفي بها نفرت نفارَا
فأمسكتِ الإزارَ يدي فقالتْ...
ألم تكُ ويكَ مُختشيًا (صَفَارَا)[27]

لقد عبر الشاعر محمد بن أبنُ في هذه الأبيات الغزلية الثلاثة عن تعلقه بتلك الفتاة الوُلفية المليحة المسماة:(سكينة بنت فارا) التي سبت قلبه حتى فاضت دموعه شغفا بها، متخلصا لعرض مغامرة غزلية اشتركها معها، لكنها لم تبادله شوقه بل نفرت منه بشدة، ولما أمسكت يده إزارها سألته متعجبة منه في استفهام إنكاري كيف يمسك إزارها، ألم يك الأولى به أن يخشى (صفارا) أي النار.

ويمكن -كذلك- أن نمثل لتوظيف اللغة الوُلفية بهذه الأبيات الغزلية، التي يعاتب فيها أحد الشعراء الموريتانيين محبوبته، فيقول[28]:

[البسيط]
يَا خَوْدُ إِنَّ غُرَابَ الْبَيْنِ مِنْكِ(سَوَخْ)[29]
وَالْقَلْبُ يَطْلُبُ مِنْ وَصْلٍ لَدَيْكِ (سَرَخْ)[30]

17 - مَالَكَ وخْ: تعني بالوُولفية: أنا قلته لك.
18 - احميد: أبوبكر: الطرائف الأدبية في أشعار الشناقطة: (بحث منشور في مجلة التعليم المحكّمة، الصادرة عن المعهد التربوي الوطني، نواكشوط، العدد44/ 2019).
19 - ديوان باباه بن ابتّه: نسخة مرقونة.
20 - سَبُصْ: تعني بالوُولفية: نصيبك.
21 - دُكَ مُصْ: تعني بالوُولفية: لن تذوقه.
22 - ديوان ابن حامد الديماني، (116).
23 - الخرم: بالولفية: الملح.
24 - ديوان ابن حامد الديماني، (116).
25 - توتي: تعني بالوُلفية: الشيء القليل.
26 - ديوان محمد بن أبنُ الشقروي: (ص606).
27 - صفارا: تحريف لكلمة (صَفَر) التي تعني بالوُلفية: النار.
28 – وردت هذه الأبيات في ديوان ابن أحمد بُوره المرقون، (ص73). ويرى الأستاذ: د. محمذ فال يحظيه، وهو أحد الباحثين العارفين بشعر الشاعر ابوه بن أسياد اليدوكي (ت1944م)، أن هذه الأبيات صحيحة النسبة له، وهي مثبتة في ديوانه المرقون، وقد جمعه يحظيه بن بيات بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية بنواكشوط سنة 2010.
29 - سوخ: تعني بالوُلفية: كلامك، وثمة رواية ب(صرخ)، ولعلها الأكثر شيوعا.
30 - سرخ: تعني بالوُلفية: الصدقة.

الأمثال الولوفية
بين الإيجابية والسلبية

ضَنَنْتِ بِالْوَصْلِ حَتّى بِالْحَدِيثِ وَلاَ
أَرَى كَمِثْلِكِ فِي ذَا الدَّهْرِ ضَنَّ بـ(وَخْ)[31]
لاَ تَمْنَعِي الْوَصْلَ مِمَّنْ يُسْتَهَامُ بِهِ
أَتَمْنَعِينَ وِصَالَ الْمُسْتَهَامِ (لُتَخْ)[32]
لم تعلمي أن خيرَ النَّـــاسِ أكـرمُهُمْ
والخيرُ يَبْقَـى وإن طال الزَّمَانُ إِلَخْ

لقد بنى الشاعر الأبيات الغزلية الثلاثة الأولى على محاورة غزلية طريفة، منهيا أعجاز أبياته بكلمات تبدو لنا من المعجم الشائع من اللغة الوُولفيّة، فبدأ في البيت الأول بمخاطبة محبوبته بوصف (الخود) بما يحمله من نعومة وجمال، مبالغا في التذلل لها، مبديا شدة شوقه لها، وتعلق قلبه بها، منكرا في البيت الثاني بخلها عليه حتى بكلامها، قائلا إنه ما رأى الدهر من يبخل بالكلام مثلها، متخلصا في البيت الثالث إلى نهيها عن منع الوصل لمن يهيم وجدا بها وعشقا لها، فهو منع غير مفهوم.

ومما وقفنا عليه لأحد الشعراء الموريتانيين قوله موظفا لفظتين من اللغة الولفية هما (كنّار) و(نار):

يا قومي ما لي في أبعاد (كنّار)[33]
أرجو النجاة وتدعوني إلى النار
ناديتها حنة قالت بمنطقها
يا (نارُ)[34] كن معنا في هذه الدار

ونختم هذه النماذج بالتوقف عند نص شعري بديع، كاد أن يكون مشطّرا باللغة الوُولفية، وهو النص الذي قدم له المختار بن حامد بالتعريف بالشعر الوُلفي قائلا: «وأما الشعر الوُلفي فينظم على ميزان العروض العربي، كقول أحمد بن الشيخ محمد بن أحمذيّه الحسني، في مقاولة مع وُلفية من قصيدة غزلية، مع التزامه للزوم ما لا يلزم في كل شطرين متواليين، مازجا الوُلفية والعربية[35]:

قُلْتُ وَحيْهَلَ المُنَادِي وَابْتَهَلْ
(جُخْمَ مَجِسْلَ تُوتِ)[36] قَالتْ حَيَّهَلْ
ثُم انثنت ذات خصامٍ وجدلْ
تقولُ لا أبغي بقولها بدلْ
(دَمَا رَكَلْ صَفَرَبَايِلْم دَمَلْ)[37]
فَانهلَّ دَمْعُ العَيْنِ مَثْنَى وَانْهَمَلْ
قُلْتُ لَهَا وَجْدًا وُجُودًا لمْ أَخِلْ
(عَمْنا تِيَوْ سُخْلَ)[38] فقَالَتْ لي: (وَخَلْ)[39]
فَقُلْتُ: (يَوْ مَيْمَ مَفون انْيَوَلْ)[40]
قَالَتْ: فَلَمَا جِئتُ قَالَتْ: (تَخَوَلْ)[41]
قُلْتُ لَهَا: (فَيْمَا اسْمَبُرْ)[42] قَالَتْ:
(خَمُلْ* دَرَدَمَلْ فِي دِكْنُلْ سَفِي عَمَلْ)[43]

لقد استطاع الشاعر في الأبيات السابقة أن يمزج العربية بالوُلفية مزجا فنيا، يعكس تمكّنه من هذه اللغة الإفريقية الشائعة، إذ «تم فيه استدعاء اللغة الولفية والمزاوجة بين ألفاظها والألفاظ العربية، فاستطاع من خلال نص شعري غزلي حواري بينه وغانية وُولفية أن ينقل هذه المقاطع الحوارية الواردة على لسان الغانية الوولفية بحروفها وبنصها الأصلي، كاسرا بذلك أفق انتظار القارئ، وخارقا المفاهيم الفنية المتعارف عليها للمعجم الشعري»[44].

وهكذا، فقد بلغ (ابن احمذيّه) بتضمين اللغة الوُولفية حدّاً بعيداً من الحرص عليها، قد يقترب من حدّ التكلف، ذلك أنه تجاوز غيره من الشعراء الذين اكتفوا بتوظيف اللفظة والألفاظ من اللغة الوُولفية، بينما تجاوز هو كل ذلك ليقيم حوارا غزليا محكما بها، وفق جمل مبنية تتوزع بين اللغة العربية الفصحى واللغة الولفية، مما يثبت للمتلقي هيمنة ألفاظ الوُولفية على كلمات النص الشعري، وهو ما يعكس تمكّن الشاعر من هذه اللغة بمستوى جيد يجعل مزجها بالفصحى أمرا سهلا لا يكلفه عناء أو مشقة.

وهكذا، فباستطاعة الشاعر الذي يسير على نهج الطرافة من خلال مزجه الفصحى بالعامّية «أن يأخذ من الشعر العامّي كلماته وتراكيبه، بكل ما تولده في ذهن سامعها، ويطوّعها لقالب الشعر الفصيح في عملية مزج تتناغم فيها أصوات مختلفة، وتتحاور فيها الثقافة الفصيحة بقداستها وعراقتها مع الثقافة الشعبية ببساطتها وتأثيرها»[45].

31 - وخ: تعني بالولفية: الحديث، الكلام.
32 - لتخ: تعني بالولفية: استفهاما إنكاريا: لماذا؟
33 - كنّار: بكاف معقودة: البادية.
34 - نار: رجل أبيض.
35 - ابن حامد: المختار: الحياة الثقافية، ص148.
36 - المعنى: أعطني انظر إليك قليلا.
37 - المعنى: إنني أخاف عذاب النار فاتركني وامض لشأنك.
38 - المعنى: عندي فيك حاجة.
39 - المعنى: تكلم، قل.
40 - المعنى: أعطني قُبلة.
41 - المعنى: انتظر، تمهّل.
42 - معناه: يا أنت اقضي ديني، قالت أنت جاهل لاحق لك.
43 - معناه: قضاء الدين محرم عندي.
44 - البار: الشيخ أحمد: النص الغائب في الشعر الموريتاني: (ص247).
45 - ابن أحمد سالم: الاتجاه الشعبي في الشعر الموريتاني: (ص93).

ملاحظات ختامية

من خلال هذا العرض المختصر عن حضور اللغة الوُلفية في نماذج من الشعر الموريتاني، يمكننا الختم بالملاحظات الآتية:

استطاع الشعراء الذين سلكوا نهج توظيف اللغة الولفية في أشعارهم، بحثا عن الجدة والطرافة، بالفعل -رغم التفاوت- أن يحقّقوا قدراً مقبولاً من الرّواج لأشعارهم بين جمهور قرائهم ومستقبلي أشعارهم، خاصة عند الناطقين بهذه اللغة الولفية المنتشرة في غرب إفريقيا، وجنوب موريتانيا.

كشف هذا البحث عن جانب مهم من حضور اللغة الوُولفية في الشعر الموريتاني، وحرص الشعراء في هذه البلاد على إثراء شعرهم وتطعيمه بما شاع من لغات شائعة بين أهل هذه البلاد؛ الأمر الذي يمثل تجليا واضحا لجزء من تراث ثري عرفته منطقة نهر السينغال منذ قرون مضت.

على الرغم من محدودية النصوص الشعرية التي وقفنا عندها، ولاحظنا فيها حضور مفردات اللغة الوُلفيّة وتوظيفها، إلا أنها تعكس إيمان الشعراء الموريتانيين بتنوّع تراثهم، وازدواج اللغات المنطوقة التي توارثوها خلفا عن سلف، وضرورة حضورها في أشعارهم.

سعى بعض الشعراء بتوظيف الألفاظ الوُلفية إلى تنويع أساليبهم، من خلال كسر روتين اللغة الفصحى بتوظيف ألفاظ متنوعة من اللغات المحلية، طلبا للطرافة، والجدة، وإضفاء شيء من البراعة والإبداع على أشعارهم، وزيادة أعداد المتلقين لها من ذوي الثقافة العربية الولفية المزدوجة.

المصادر والمراجع:

1. ابن أبنُ: محمد بن أبنو بن احميدا الشقروي: الديوان: جمع وتحقيق ودراسة: أحمد ولد حبيب الله: (رسالة ماجستير مرقونة بكلية دار العلوم، القاهرة، 1409ه/1988م).
2. ابن أحمد يُوره: الديوان الشعري: (نسخة مرقونة).
3. ابن الأمين الشنقيطي: أحمد: الوسيط في تراجم أدباء شنقيط: ط3/ مكتبة الخانجي، القاهرة، 1961م.
4. البار: الشيخ أحمد: النص الغائب في الشعر الموريتاني: أطروحة دكتوراه مرقونة بالمغرب.
5. بنت البراء: (امباركه): الشعر الموريتاني الحديث، دراسة نقدية تحليلية (ط/ اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1996م).
6. ابن ابّتّه: باباه: الديوان الشعري: (نسخة مرقونة).
7. ابن حمديت: اكليكم بن أحمد: تداخل الألسن في الشعر الموريتاني: (بحث مرقون بالمعد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية- نواكشوط، 2005-2006).
8. ابن أسياد اليدوكي: ابوه: الديوان الشعري: (بحث مرقون بالمعهد العالي- نواكشوط).
9. ابن حامد الديماني: المختار: الديوان: (نسخة مرقونة).
10. ابن حامد الديماني: المختار: حياة موريتانيا: الجزء الثاني: الحياة الثقافية (ط/ الدار العربية للكتاب).
11. ابن أحمد سالم (سيد أحمد): الاتجاه الشعبي في الشعر الموريتاني، (بحث مرقون).
12. احميد (أبوبكر): الطرائف الأدبية في أشعار الشناقطة: (بحث منشور في مجلة التعليم المُحكّمة، الصادرة عن المعهد التربوي الوطني، نواكشوط، العدد 44/ 2019).
13. احميّد: أبوبكر: ازدواجية اللغة الشعرية بين الفصحى والعامّية عند ابن أحمد يوره، (بحث منشور بمجلة الوسيط، العدد 18/ 2020م، الصادرة عن المعهد الموريتاني لإحياء التراث، وزارة الثقافة، نواكشوط).
14. شيخ صمب: كبرى اللغات بإفريقيا وأثرها في نشر التعليم الإسلامي: مقال منشور بموقع قراءات إفريقية على هذا الرابط: https://qiraatafrican.com/7258/
15. ابن ماء العينين: محمد: مقدمة تحقيق كتاب الوسيط في تراجم شنقيط: (نسخة رقمية).
16. مجلة دراسات إفريقية: ع 11 - مايو 1994م.
17. ابن المحبوبي: محمد سالم بن المختار: نظم ترجمة بعض المفردات من اللغة الوُلفية إلى العربية. (مخطوط).

أ. محمد سيدي عبد الله

فتاوى الجهاد والمساكنة زمن الاحتلال الفرنسي

قراءة في رسالة «مهدية الحيارى على حكم من غلبت على أرضه النصارى» لسيدي محمد بن أحمد بن حبت

مقدمة:

في مطلع القرن العشرين، ومع بدايات التغلغل الفرنسي في بلاد شنقيط، وجد العلماء أنفسهم في موقف تاريخي حساس استدعى ظهور فتاوى شرعية واضحة من هذه الحملة العسكرية الجديدة، التي جاءت محمّلة بشعارات «التمدين» وبأدوات السيطرة السياسية والثقافية.

في هذا السياق المضطرب، ظهرت اجتهادات فقهية متنوعة تراوحت بين قبول الاحتلال على مضض، ورفضه التام مع الدعوة إلى مقاومته.

وتبرز رسالة «مهدية الحيارى على حكم من غلب على وطنه النصارى»، لمؤلفها الفقيه الشنقيطي سيدي محمد بن أحمد بن حبت، باعتبارها وثيقة فقهية نادرة تمثل التيار الرافض للمستعمر، الداعي إلى مقاومته، بل وتحريم المساكنة تحت سلطانه. تعكس هذه الرسالة مستوى عميقًا من التأصيل الفقهي القائم على النصوص، وتُظهر قدرة على توظيف التراث المالكي بمرونة لخدمة موقف سياسي شرعي محدد.

يسعى هذا المقال إلى تقديم قراءة تحليلية في هذه الرسالة، من خلال التوقف عند سياقها التاريخي وظروف إنتاجها، وبحث مضامينها الأساسية في موضوعات الجهاد، والمهادنة، والهجرة، والمساكنة، من منظور فقهي، بالإضافة إلى استجلاء مناهج المؤلف وأساليبه الحجاجية في الرد على خصومه الفقهيين.

السياق التاريخي والفقهي للرسالة:

ولد سيدي محمد بن أحمد بن حبت في مدينة شنقيط سنة 1279هـ/1862م، ونشأ في أسرة علمية عريقة تمتلك واحدة من أهم المكتبات الأهلية في البلاد، وهي مكتبة أهل حبت. وقد تولى والده أحمد بن سيدي محمد بن حبت القضاء والزعامة، مما منح الأسرة نفوذًا دينيًا واجتماعيًا في منطقة آدرار.

نشأ المؤلف في هذا البيئة الثقافية والاجتماعية، وحفظ القرآن، ودرس على يد والده وشيوخ عصره، ثم انخرط في النشاط القبلي والتجاري، وهو ما سمح له بإنشاء شبكة علاقات واسعة مع القبائل والأمراء.

مع بدايات التوغل الفرنسي بقيادة الضابط كْزافيي كبولاني، انقسم العلماء الشناقطة إلى فريقين: الأول اختار المهادنة، ورأى أن الاحتلال أداة لمواجهة الفوضى والاحتراب القبلي، ومثّله الشيخ سيديا باب والشيخ سعد بوه، والثاني رفض الخضوع للسلطة النصرانية واعتبرها منكرًا يجب تغييره بالجهاد، ومثله الشيخ ماء العينين، وسيدي محمد بن حبت.

هاجر المؤلف إلى الساقية الحمراء سنة 1326هـ بعد احتلال الفرنسيين لشنقيط، وانضم إلى المجاهدين، وشارك في المعارك، ثم ألّف رسالته «مهدية الحيارى في حكم من غلبت على أرضه النصارى» التي تعبر عن هذا التوجه الفقهي المقاوم. وقد كتبها بأسلوب حجاجي، ودعا العلماء إلى النظر فيها، وتفنيدها إن وجدوا فيها خللًا، وهو ما استدعى ردودًا عليها، أشهرها من الشيخ سيديا باب.

تندرج هذه الرسالة ضمن فقه النوازل، وتناقش أسئلة راهنة آنذاك:

هل يجوز البقاء تحت حكم النصارى؟

هل تسقط فريضة الجهاد إذا غلب الكفار؟

هل مهادنة النصارى ضرورة أم خيانة؟

وما حكم التجارة معهم؟ ومن هنا كانت الرسالة من الوثائق القليلة التي بلورت خطابًا فقهيا معارضًا يربط النص الشرعي بالواقع السياسي، دون أن يفقد طابعه المذهبي.

التحليل الموضوعي للرسالة

تتوزع رسالة «مهدية الحيارى» إلى خمسة أبواب أساسية، سماها المؤلف «أقوالًا»، وتتناول المسائل الكبرى المرتبطة بالتعامل مع المستعمر.

1. القول الأول - الجهاد وفرضه الشرعي:

يفتتح المؤلف ببيان مفهوم الجهاد شرعًا، ويستند إلى أقوال ابن حجر في فتح الباري، وابن رشد في المقدمات، ليؤكد أن الجهاد عند غلبة الكفار على أرض المسلمين يصبح فرض عين، ويركز هذا الباب على التحفيز الديني للجهاد،

من خلال سرد الآيات والأحاديث التي تبين فضل المجاهدين، وتحذّر من ترك الجهاد، كحديث «من مات ولم يغزو ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من النفاق»، ويصل المؤلف في هذا الباب إلى أن الفرنسيين ليسوا مجرد قوة محتلة، بل هم كفار أعلنوا الحرب على الإسلام، وهو ما يستوجب مقاومة وجودهم بكل الوسائل الممكنة.

2. القول الثاني - في الإمامة:

يخصص هذا الباب للحديث عن مشروعية السلطة، في غياب خليفة جامع للمسلمين، ويذهب إلى أن غياب الإمام الشرعي لا يُسقط واجب الجهاد، بل على العكس، يفرض على أهل الحل والعقد تنظيم المقاومة، وهو بذلك يرد ضمنيا على من يرون أن عدم وجود إمام يستدعي المهادنة.

3. القول الثالث - في المهادنة:

يبرُز هذا الباب كأكثر الأبواب حدة في نقد علماء المهادنة، حيث ينقل المؤلف أقوالًا من المعيار للونشريسي لتوضيح أن المهادنة لا تجوز في حال كان الجهاد فرض عين، كما ينتقد المهادنين الذين - يعتبرهم - قلبوا الفقه، فجعلوا الجزية تؤخذ من المسلمين للنصارى، وحرّموا الجهاد وأجازوا الطاعة لغير المسلمين.

4. القول الرابع - في الهجرة:

يؤكد المؤلف أن الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام واجبة، ويستدل بحديث «لا هجرة بعد الفتح»، موضحًا أنه يتعلق بالهجرة إلى النبي فقط، أما الهجرة من أرض الاستعمار فهي باقية بقاء الفتنة، ويقدم المؤلف تجربته الشخصية دليلا، حيث هاجر إلى الشمال مع مجموعة من قبيلته.

6. القول الخامس - في المساكنة:

ينقسم هذا القول إلى ثلاثة فصول:

- الأول: يحرم التجارة مع الكفار لأنها شكل من أشكال التطبيع.
- الثاني: يجرّح من يقيم بين الكفار، ويعتبره متواطئًا.
- الثالث: يناقش مصير أموال ودماء المسلمين الذين يساكنون الكفار، ويخلص إلى أن العصمة قد ترفع عنهم بسبب مخالفتهم.

تجمع هذه الأبواب بين فقه النص وفقه الواقع، وتعيد الاعتبار لمبدأ الولاء والبراء كقاعدة شرعية حاكمة في زمن الاحتلال.

ومن الجوانب الهامة في هذه الرسالة، أنها تقدم خطابًا فقهيًا بديلًا عن التيار الذي تبنى المهادنة والذي رأى أن ضرورة الخضوع للاحتلال استنادا إلى أسس شرعية مثل درء المفاسد وتقديم مصلحة السلم. وفي هذا السياق، يمكن مقارنتها برسالة الشيخ سيديا باب، الذي أفتى بجواز المهادنة وتحريم الجهاد من منطلق أن القتال لا يؤدي إلى النتيجة المرجوة، وأن النصارى لا يمنعون الشعائر الإسلامية.

رد ابن حبت على هذا الاتجاه بإعادة تأصيل الفكرة الجهادية كواجب مستقل، لا يتوقف على وجود الإمام أو رجحان النصر، بل ينبني على مبدأ «الدفع» ورفض الطاعة للكافر، مؤكدًا أن مجرد مساكنة النصارى تفضي إلى استمراء المنكر، وهو ما يقترب من موقف الشيخ ماء العينين الذي اعتبر التغلغل الفرنسي من أعظم النوازل التي تستوجب الجهاد الجماعي.

يتميز خطاب ابن حبت بأنه غير مغرق في العاطفية، بل يوازن بين التأصيل والتوجيه، ويطرح فكرة «الهجرة» كحل عملي للضعفاء، وهو ما لم يُطرح بوضوح في رسائل أخرى. كما أن تقسيمه للأقوال وتفصيلاته تعكس روح المدرسة المالكية في معالجة النوازل، خاصة في اعتماده على «المعيار المعرب» للونشريسي كمصدر فقهي رئيسي.

وعند مقارنة رسالته بكتابات مشرقية معاصرة، نجد أن موقفه يتقاطع مع آراء فقهاء الإصلاح في الجزائر والمغرب، ممن رأوا أن الاحتلال لا يُقاوَم بالسلاح فقط، بل بالتعليم والتماسك الاجتماعي. غير أن ابن حبت أصر على أولوية «الدفع العسكري» باعتباره أصلًا من أصول التعامل مع الغلبة النصرانية.

ومما يلفت النظر، أنه لا يكتفي بالرد الفقهي، بل يوجه خطابه للعلماء والعامة معًا، مستخدمًا لغة خطابية تحفز على النفير، مما يضع رسالته في إطار الحركات الإصلاحية المقاومة، ويجعله أقرب إلى المجددين الذين جمعوا بين التأصيل والتأثير المجتمعي.

وقد كان موضوع الهجرة، كما عالجه المؤلف، أكثر من مجرد انتقال جغرافي، بل تعبيرًا عن مفصل من مفاصل الولاء والبراء. فالخروج من دار الكفر - في رأيه - ليس فقط دفعًا للضرر، بل أيضًا إعلانًا رمزيا عن رفض المشروع الاستعماري، وتمسك بهوية الأمة.

يطرح ابن حبت الهجرة كموقف شرعي وسياسي، ويحمّل من لا يغادر أرض النصارى وِزرًا شرعيًا يرقى إلى حد التفريط في الدين. وهو بهذا يتجاوز المنظور الفردي للهجرة إلى منظور جماعي، يجعل منها شكلاً من أشكال المقاومة الرمزية والمادية معًا.

المنهج والأسلوب:

اتبعت رسالة «مهدية الحيارى» منهجًا فقهيا كلاسيكيًا يزاوج بين النقل والتعليل، وبين بناء الأحكام ورد الاعتراضات، وقد تميزت

بالخصائص التالية:

1. **الاستدلال المكثف:** النص مشبع بالآيات القرآنية والأحاديث والاقتباسات من كتب المالكية، مما يعكس عمق التأصيل.
2. **النقد غير المباشر:** رغم أن المؤلف يرفض المهادنة، إلا أنه لا يهاجم خصومه بأسمائهم مباشرة، بل يرد على أقوالهم ويشير إليهم تلميحًا.
3. **الحوار الافتراضي:** يبني كثيرًا من استدلالاته على تفنيد آراء مفترضة، كما يفعل الأصوليون في باب التعارض والترجيح.
4. **التواضع العلمي:** يكثر من العبارات التي تدل على التواضع، مثل: «لست أهلا لذلك»، «وليس لي في ذلك كبير علم»، وهو ما يعكس سمتًا علميًا رفيعًا.
5. **اللغة والبلاغة:** يستعمل المؤلف لغة غنية، تكثر فيها السجعات والمقابلات، لكنه لا يفرط في الزينة اللفظية، بل يوازن بين البيان والحجة.

الرسالة تُمثل في مجملها نموذجًا لفقه المقاومة، وتعيد تأصيل مسألة الجهاد خارج المقولات السلطوية أو الإرجائية التي سادت لاحقًا.

يُلاحظ أيضًا أن المؤلف استخدم منهجية مقاصدية ضمنية، حين أشار إلى أن الاستعمار يناقض مقاصد الشريعة الخمسة: فهو ينتهك الدين بفرض سلطان نصراني، وينتهك النفس من خلال القتل، والمال من خلال الجزية والتغريم، والعقل من خلال تجهيل الناس، والنسل من خلال تهديد الاستقرار الأسري والنسيج الاجتماعي بشكل عام.

كما أن موقفه من طاعة الإمام الفاسق لا يعكس مجرد تمسك حرفي بالنصوص، بل يظهر وعيًا سياسيًا بأثر السلطة على الدين، ويكشف عن استيعابه لفقه المآلات. وهذا يضع رسالته ضمن ما يمكن تسميته بـ«الفقه المقاوم»، الذي لا يكتفي بتكييف الواقع بل يسعى إلى تغييره.

وعند مقارنة أسلوبه بأسلوب أقرانه، نلاحظ أنه لا يكتفي بالنقل بل يضيف تعليقات واستنتاجات ذات طابع شخصي، وهو أمر نادر في فقهاء عصره، الذين غالبًا ما يكتفون بتجميع الأقوال.

مفهوم السيادة في خطاب ابن حبت:

من بين المفاهيم المركزية التي تتخلل رسالة «مهدية الحيارى» بشكل ضمني، نجد مفهوم «السيادة»، الذي يبرز من خلال رفض المؤلف المطلق للخضوع لحكم غير إسلامي، وتحريمه لمساكنة الكفار، وتأكيده على أن الإمامة والمبايعة لا تصح إلا لمن يحكم بشرع الله.

ينطلق المؤلف من مبدأ أن السيادة في الإسلام يجب أن تكون للشرع، وأن أي سلطة لا تستمد مشروعيتها من الدين فهي سلطة باطلة. ولذلك، لا يعترف بشرعية السلطة الفرنسية، حتى لو وفرت الأمن والسكينة. ويرى أن مقاصد الشريعة لا تتحقق إلا في ظل سلطة تحكم بالإسلام وتذبّ عنه.

وهذا المفهوم يُعدّ في غاية الأهمية، إذ يعكس فهماً سيادياً مبكراً لدى علماء شنقيط، ويعيد طرح سؤال العلاقة بين الدولة والدين من زاوية الفقيه المحلي. ففي الوقت الذي ارتضى فيه بعض العلماء التعامل مع المحتل كأمر واقع، وضع ابن حبت شرط السيادة الشرعية كمرتكز لأي خضوع سياسي.

يمكن القول إن هذا الموقف يسبق في مضمونه تنظيرات لاحقة حول «الحاكمية» و«السيادة الإسلامية»، كما برزت لدى مفكري القرن العشرين، مثل أبو الأعلى المودودي وسيد قطب. لكنه في حالة ابن حبت يتأسس على اجتهاد مالكي محض، ولا يتعارض مع الموروث الفقهي، بل ينهل منه ويعيد تأويله في ضوء المستجدات السياسية.

خاتمة:

تكشف رسالة «مهدية الحيارى» عن قدرة الفقيه الشنقيطي سيدي محمد بن حبت على الربط بين الواجب الديني والواقع السياسي، بأسلوب علمي رصين، ومنهج فقهي أصيل. وهي من بين النصوص النادرة التي تبنت موقفًا مبدئيًا ضد المستعمر الفرنسي، وحشدت لذلك الأدلة من القرآن والسنة والتراث المالكي.

ومع أهمية الرسالة فإنها لم تنل حقها من الدراسة والتحقيق، رغم قيمتها التاريخية والفقهية، خصوصًا في ظل استساغة الفتاوى التي ترى المهادنة.

وتصلح الرسالة لتكون مرجعًا مهمًا في دراسة فقه النوازل، والجدل الفقهي زمن الاحتلال، وواحدة من الوثائق القليلة التي

تحاكم الممارسة الفقهية من داخلها، وليس من خارجها.

إن إعادة نشر هذه الرسالة، ومحاولة قراءتها كما سعينا إلى ذلك من خلال هذا المقال، تمثل مساهمة في استعادة ذاكرة المقاومة، وفهم المواقف الفقهية في لحظة حرجة من تاريخ بلاد شنقيط، كما تشكل دعوة لقراءة الفقه في سياقه، لا فصله عن شروطه الاجتماعية والسياسية.

ويبدو من خلال هذه القراءة أن رسالة «مهدية الحيارى» لا تمثل فقط وثيقة فقهية، بل مشروعًا اجتماعيّا سياسيّا يسعى إلى إحياء مفهوم الأمة والسيادة الدينية، في وقت كانت فيه البنية القبلية منهارة والتغلغل الاستعماري في ذروته.

وتقدم الرسالة نموذجًا مبكرًا للخطاب الفقهي المقاوم في المغرب الإسلامي، يسبق تنظيرات لاحقة ظهرت في المشرق، مثل كتابات عبد الحميد بن باديس في الجزائر، أو عبد الكريم الخطابي في الريف المغربي. وهي بهذا تعكس خصوصية السياق الشنقيطي، وتكشف عن غنى الفكر الفقهي المحلي وقدرته على التفاعل مع المستجدات.

من هذا المنطلق تظهر ضرورة تحقيق هذه الرسالة، وجمع وتحقيق نتاج سيدي محمد بن حبت الذي لا يزال حبيس رفوف مكتبة أهل حبت، لتكتمل الصورة حول هذه الشخصية الفقهية المتميزة.

إن تحليل هذه الرسالة يكشف عن إرث فقهي موريتاني غني لا يزال بحاجة إلى دراسات معمقة، فقد كانت «مهدية الحيارى» صرخة في وجه الاحتلال، لكنها أيضًا صرخة فقهية - داخل المؤسسة الدينية ذاتها- ترفض الآراء القائلة بالمهادنة، وتدعو إلى الموقف الشرعي المؤسس على النص والمصلحة العامة.

كما أن أسلوب ابن حبت في مخاطبة معاصريه بلغة العالم الداعية، وتجنبه التكفير والتخوين، يجعله نموذجًا في فقه الاختلاف والرد بالحجة، مما يمنح رسالته صلاحية تاريخية ومعاصرة. فهي تصلح اليوم لأن تُدرّس كنموذج للفقه الذي يجمع بين الأصالة والتجديد، بين النص والسياق.

إن واجب المؤسسات البحثية المعنية بالتراث الإسلامي، وخاصة في المغرب الإسلامي، أن تسلط الضوء على هذه النماذج الفقهية، التي تمثل اجتهادات محلية ذات خصوصية عالية، بدل الاستغراق في نماذج مشرقية، وتأتي هذه الرسالة لتكون واحدة من تلك اللَبِنات التي يجب حفظها ونشرها ودراستها.

المراجع:

- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، دار الكتب العلمية، 1997.
- ابن رشد، المقدمات الممهدات، دار الغرب الإسلامي، 1988.
- الونشريسي، المعيار المعرب، وزارة الأوقاف المغربية، 1981.
- البخاري، الجامع الصحيح، المكتبة العصرية، 1991.
- الترمذي، السنن، دار الكتب العلمية، 1987.
- ابن حنبل، المسند، دار المعارف، 1958.
- المنذري، الترغيب والترهيب، دار الكتب العلمية، 1997.
- سيدي محمد بن بناهي، نماذج من تاريخ أسرة آل حبت، المدرسة العليا للأساتذة، نواكشوط، 1984.
- الزركلي، الأعلام، ط3، دار العلم للملايين.
- يحيى بن البراء، فتاوى أهل الصحراء، مطبعة المنار، نواكشوط.

عبد العزيز صار
باحث - مدينة تواون، السنغال

النزعة الوطنية في الشعر السنغالي العربي

يسرني عزيزي القارئ، أن أقدم بين يديك هذا البحث المتواضع بعنوان: « النزعة الوطنية في الشعر السنغالي العربي». الدوافع والبواعث:

إن الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع عديدة ومتنوعة، حيث يلامس جوانب عميقة في الروح الوطنية والثقافية والدينية والقيمة المشتركة. ومن خلال هذا البحث، أسعى إلى تسليط الضوء على العوامل التي تحفز النزعة الوطنية في الشعر السنغالي العربي، بالإضافة إلى استكشاف الأبعاد المختلفة التي تبرز أهمية هذا الموضوع في سياقنا الاجتماعي والثقافي. من العوامل الكبرى التي دفعتني إلى إعداد هذا البحث، إنني أثناء اطلاعي على بعض النماذج من شعر السنغالي العربي في هذا الباب لمست فيه طبعا ونزعة وطنية صادقة ومؤثرة في أسلوبها ولهجتها. هذا الشعر كان يعبر بعمق عن أحاسيس ومشاعر الامة في مواجهة التحديات التي عصفت بها.

وحين كنت طالبا في جامعة شيخ أنت جوب بدكار، وفي إطار دراسة تعليم اللغة الفرنسية لغير الناطقين بها في المعهد، كان من ضمن المقررات الدراسية مادة تتناول الأدب الإفريقي المكتوب باللغة الفرنسية وخاصة تحت عنوان: « شعر المقاومة الوطنية لتحرير البلاد من الاحتلال الفرنسي». خلال دراستي لهذه المادة وجدت نفسي متأثرا جدا بالشعر الذي كتبه الأدباء الأفارقة ومن بينهم بعض الشعراء من السنغاليين مؤكدين على قوة الإرادة الوطنية التي قادتهم للنضال من أجل الحرية.

وفي هذا السياق تساءلت: لماذا لا أعدّ دراسة تبرز الشعر الوطني الذي أنتجه الشعراء السنغاليون باللغة العربية، والذي يحمل نفس الروح الوطنية ويعكس نضالاهم ضد الاستعمار؟ شعر استُخدم كوسيلة لمقاومة الظلم، وصبّ جام غضبهم على السلطات الاستعمارية، معبرا عن آمال الأمة وتطلعاتها نحو الاستقلال والكرامة.

هذا التساؤل كان الدافع الرئيسي وراء هذا البحث حيث سعيت إلى استكشاف الجوانب الفنية والموضوعية لهذا الشعر، وربطه بسياق النضال الوطني، وبيان مدى تأثيره في تحفيز الشعوب ومقاومة الاستعمار.

برز الشعراء السنغاليون في انتاج شعر المقاومة الوطنية بأسلوب يعكس روح النضال، على غرار نظرائهم في السنغال وبقية إفريقيا الذين كتبوا باللغة الفرنسية. وتميز شعرهم الكفاحي بسبق زمني واضح، إذ ظهر قبل نظيره الفرنسي بفترة طويلة، ليكون شاهدا على عمق ارتباطهم بقضايا الحرية والاستقلال.

وهناك سبب آخر، دفعني إلى الكتابة عن هذا الموضوع الشيق وهو أني أريد أن أساهم في إثراء تراثنا الديني والثقافي والقومي.

يبدو جليا أن دراسة الشعر الوطني السنغالي المكتوب باللغة العربية تتطلب من الباحث تقديم توضيح شامل ومبسط حول مفهوم «الوطنية» ومعناها. فالوطنية ليست مجرد انتماء جغرافي أو شعوري وجداني عابر، بل إطار جامع يتجلى في التزام الأفراد بقيم الحرية والكرامة، والتعبير عن انتمائهم للأرض والهوية الثقافية. ومن هذا المنطلق، يصبح من الضروري أن يوضح الباحث الأسس الفكرية والاجتماعية التي يستند إليها مفهوم الوطنية، وكذلك كيفية تجسيدها في النصوص الشعرية، بما يبرز ارتباط الشعر الوطني بالقضايا النضالية والوجدان الشعبي.

الوطنية كما نفهمها، هي شعور داخلي عميق ينبع من الذات ويمتزج بالإحساس الوجداني بالانتماء إلى المكان الذي نشأ فيه الإنسان أو البلاد التي تحتضنه، حيث تظلّه سماؤها وتقله أرضها. إنها ليست مجرد رابطة سطحية تتعلق بالجغرافيا، بل هي ارتباط وجداني وروحي يتجذّر في النفس، ويعبر عن علاقة الإنسان بوطنه من حيث الحبّ والولاء والرغبة في حمايته وخدمته. هذا الشعور يتجاوز الحدود المادية ليصبح رمزا للهوية والانتماء الثقافي، حيث يشعر الفرد بان وطنه جزء لا يتجزأ من كيانه وشخصيته. ومن هنا، تصبح الوطنية تعبيرا عن الالتزام بالقيم المشتركة والسعي نحو النهوض بالمجتمع وحمايته من أي تهديد ما يجعلها شعورا ساميا يجسد أعمق معاني العطاء والتضحية.

وبتعبير آخر، فإن الوطنية من معانيها أنها تجسد علاقة الولاء العميقة التي تربط الفرد بجماعته وأمته، حيث يصبح الانتماء للوطن مرآة للتلاحم مع أبناء المجتمع ومشاركتهم في همومهم وآلامهم وطموحاتهم.

إن هذا الشعور الوطني ينطوي على وقوف الفرد إلى جانب جماعته، متضامنا معهم في مواجهة التحديات، ومستعدا لدعمهم في تحقيق أحلامهم وآمالهم. بل هو رابط وجداني وروحي يجمع تحت مظلة واحدة، ملهمة بروح التعاون والوحدة والتضحية من أجل مستقبل مشترك.

إذا ألقينا نظرة تاريخية على نشأة وظهور النزعة الوطنية في الشعر السنغالي المكتوب باللغة العربية، فإن أبرز ما يمكن الوقوف عليه في هذا السياق هو الأعمال الشعرية التي خلفها الشاعر الكبير الحاج عمر الفوتي تال، رحمه الله، الذي ولد عام 1797م وتوفي في عام 1864م. تعدّ أشعاره نموذجا فريدا يعكس الروح الوطنية والنضالية،

وقد تركت بصمة واضحة في هذا التراث. وقد تبعه في هذا المضمار عدد من الشعراء الذين كانوا معاصرين له أو جاءوا بعده بقليل، متأثرين بما أرساه من معان وقيم وطنية في شعره. إن هذا التراث الأدبي يمثّل مرحلة مهمة في تطور الوعي الوطني في السنغال، حيث تجلت فيه معاني الانتماء والتضحية والاعتزاز بالهوية، ما جعله رافدا ملهما للأجيال اللاحقة من الشعراء.

بالنسبة للأغراض والجوانب التي تضيفها النزعة الوطنية أو المشاعر المفعمة تجاه السنغال بما تمثله من أرض ودين وشعب وثقافة، فإن درجة وقوة هذه الأحاسيس تختلف من شاعر إلى آخر، بناء على ما لاحظه الباحث من ملاحظات ومقارنات. فقد تظهر هذه النزعة الوطنية والمشاعر بشكل واضح ومتدفق عند بعض الشعراء، بينما تبدو عند آخرين كلمسات متناثرة في أجزاء مختلفة من أبياتهم. وتتنوع هذه النزعة بين شاعر وآخر، فقد تكون غزيرة ومترسخة عند أحدهم، بينما تقل وتصبح أشبه بقطرات عند شاعر آخر..

في تناولنا لهذه الملاحظة النقدية المتعلقة بالاتجاه الاتباعي، فإننا لا نوجه اللوم أو النقد القاسي لهؤلاء الأدباء، بل على العكس، نعبّر عن إعجابنا الشديد بهم ونثمن جهودهم وتقديرهم لوطنهم. إن هذا الشعور العميق الذي يربطهم ببلادهم ويشدهم إليها، يظل حاضرا بقوة في وجدانهم، فلا يترك لهم مجالا للابتعاد عن الانتاج الأدبي لفترات طويلة. بل إن هذا الانتماء الوطني يصبح القوة الدافعة التي تحرك ضمائرهم، وتلهمهم للإبداع والتعبير عن حبهم لوطنهم بأساليب أدبية مميزة تعكس ارتباطهم العميق به.

النزعة الوطنية في الشعر السنغالي العربي المكتوب باللغة العربية تعدّ واحدة من أبرز السمات التي تتجلّى بوضوح في إبداع الشعراء السنغاليين. إنها تعبير صادق ومؤثر عن حبهم العميق للوطن وانتمائهم الراسخ إلى أرضهم، وثقافتهم، وتاريخهم المجيد. يظهر هذا الحس الوطني في قصائدهم بشكل جليّ، حيث يستحضرون من خلال كلماتهم كل ما يعبر عن اعتزازهم بتراثهم الثقافي، ووفائهم لجذورهم، وحرصهم على إبراز هويتهم الوطنية. لا تقتصر هذه النزعة على التغني بالأرض والجمال الطبيعي، بل تمتد إلى الاحتفاء بالموروث الحضاري، واستحضار البطولات التاريخية، وتقديم رسالة تدعو إلى الوحدة والنهوض، والإسهام الفاعل في بناء مستقبل الوطن. إنها روح متقدة بالإخلاص للوطن، تتناغم مع مشاعرهم وأفكارهم، ليكون الشعر أداة للتعبير عن القيم الوطنية والإنسانية السامية..

لا تقتصر هذه النزعة الوطنية على كونها شعورًا عابرًا، بل إنها تشكل مصدر إلهام قوي يغذي العديد من الأعمال الشعرية المبدعة. وتتجلى هذه النزعة بوضوح في مجموعة من المواضيع والمحاور التي يعبر من خلالها الشعراء عن ارتباطهم العميق بوطنهم. ومن أبرز المواطن التي تظهر فيها هذه النزعة الوطنية هي المواقف التي يقف فيها الشعراء بجانب وطنهم، مشاركين ومساندين له في أوقات الشدائد والتحديات. تعكس قصائدهم هذا الالتزام الوطني الصادق، حيث يتحول الشعر إلى صوت يعبر عن حب الوطن ويدعو إلى التضحية والعمل من أجل رفعته وحمايته.

أولاً، تبرز قضية المقاومة والكفاح والنضال من أجل التحرر وإجلاء الاستعمار كواحدة من القضايا المحورية التي تناولها الشعراء السنغاليون في أعمالهم الإبداعية. خلال فترات الاحتلال الأجنبي التي عاشتها البلاد، كانت القصائد الشعرية تُعد صوت الشعب المنادي بالحرية والاستقلال، حيث عبّر الشعراء من خلالها عن تطلعاتهم العميقة للخلاص من قيود الاستعمار والعيش بكرامة في وطن حر.

وقد ركزت هذه القصائد بشكل كبير على معاناة الشعب السنغالي تحت وطأة القهر الأجنبي، مصورةً الأوضاع الصعبة التي عاشها الناس آنذاك من قمع، وفقر، واستلاب للهوية الثقافية. ولم تكن هذه القصائد مجرد تعبير عن الحزن والأسى، بل حملت بين طياتها نداءات قوية للتحرر والمقاومة، وحفزت الشعب على التمسك بالأمل والعمل الجماعي لاستعادة حريته وحقوقه المسلوبة. لقد لعب الشعراء دورًا بارزًا في إذكاء الروح النضالية بين أفراد المجتمع، إذ تحولت كلماتهم إلى شعارات ملهمة تدعو إلى الثورة والتضحية من أجل الوطن، مما جعل الشعر أداة فعّالة في إشعال شرارة الكفاح الوطني وتعزيز الوحدة ضد المستعمر.

يضم هذا الباب من الشعر الوطني السنغالي طائفة مميزة من أبرز الشعراء الذين تركوا بصمة خالدة في مجال الأدب الوطني والمقاومة ضد الاستعمار. ومن بين هؤلاء الشعراء، نجد أسماءً عظيمة مثل الشيخ الحاج عمر الفوتي تال، والشيخ مالك سي، والشيخ أحمد بمب، والحاج أحمد عيان سي، والشيخ إبراهيم نياس، والمفتش الشيخ أحمد تيجاني كي، وغيرهم من رجال الله الذين حملوا على عاتقهم رسالة الدفاع عن الوطن والدعوة إلى الحرية والتحرر من قيود الاحتلال الفرنسي.

لقد أسهم هؤلاء الشعراء بشكل بارز في ترسيخ قيم النضال الوطني وتعزيز الشعور بالهوية الوطنية من خلال أشعارهم التي كانت تعكس التزامهم بقضايا أمتهم وحبهم العميق لوطنهم. وتعتبر أعمالهم الأدبية مرآة صادقة للأوضاع التي مر بها الشعب السنغالي آنذاك، حيث وثقوا من خلالها معاناة الناس تحت وطأة الاستعمار، وفي الوقت نفسه بثوا روح الأمل والمقاومة في النفوس.

وعندما نتحدث عن ريادة هذا اللون من الشعر الوطني، فإن الحاج عمر الفوتي تال يُعد بحقٍّ عَلَمًا بارزًا ورائدًا في هذا المجال. لقد كان شعره ينبض بالقيم الوطنية ويمثل دعوة صريحة لمقاومة الاحتلال الفرنسي بكل أشكاله، مما جعله رمزًا للنضال الوطني. امتزجت في قصائده الوطنية الروح الدينية والغيرة على الوطن، مما أكسبها عمقًا وتأثيرًا كبيرًا استمر صداه حتى يومنا هذا.

إن إسهامات هؤلاء الشعراء ليست مجرد كلمات منظومة، بل هي تاريخ ناطق يحمل رسالة الأجيال التي رفضت الخضوع للاستعمار، وسعت بكل ما أوتيت من قوة إلى استعادة كرامة الوطن وحقوق أبنائه المسلوبة..

لا شك أن شعراءنا في هذا المجال قد أدركوا تمامًا قوة الكلمة وأثرها البالغ في حياة الشعوب، وكذلك دورها المحوري في التأثير والتعبئة الجماهيرية. لقد استوعبوا جيدًا قدرة الكلمة على تحريك المشاعر، وبث الوعي، وإضاءة العقول، وتوجيه الناس لفهم الواقع ومجابهته. ومن هذا المنطلق، استخدم الشعر كسلاح ماضٍ بجانب سلاح السيف، عندما دعت الحاجة إلى التصدي للأعداء والوقوف في وجه الاستعمار.

ويُعتبر الشيخ الحاج عمر الفوتي تال، رحمه الله ورضي عنه، نموذجًا بارزًا لهذه الروح النضالية. فقد اتخذ الشعر أداة للتعبير عن قضيته الوطنية والجهادية، حيث نظم قصائد نضالية وطنية خاطب من خلالها رجال وطنه في منطقة فوتا وأبناء قبيلته في فوتا تورو. كان شعره بمثابة نداء عاجل يدعوهم فيه إلى الانضمام الفوري إلى حركة المقاومة والجهاد ضد الاستعمار الفرنسي الذي فرض سيطرته على بلادهم.

كان لهذا الشعر تأثير بالغ في إذكاء الحماس الوطني وتوحيد الصفوف، حيث عبّر الشيخ الحاج عمر في أبياته عن ضرورة التحرك العاجل للتصدي للظلم والاستبداد الذي فرضه الاستعمار. وقد أثمرت هذه الدعوات عن حركة مقاومة شعبية وجهادية انطلقت بشجاعة وعزم في عام 1857م، لتقف في وجه الاحتلال بكل ما أوتيت من قوة وإيمان.

إن تجربة الشيخ الحاج عمر الفوتي تال تعكس بجلاء كيف يمكن للشعر أن يكون أكثر من مجرد فن، بل يتحول إلى أداة نضال فعالة تساهم في صياغة الوعي الوطني، وتدعو إلى التضحية من أجل الكرامة والحرية، ليظل أثرها خالدًا في ذاكرة الأجيال. إن هذه القطعة الشعرية التي سنوردها فيما يلي تعد نموذجًا متألقًا يعبر عن روح الثورة والحماسة الوطنية بعمق وجمال. فهي حافلة بالمعاني السامية والقيم الوطنية الرفيعة، وتعكس صوتًا قويًا يدعو إلى الاستيقاظ من سبات اللامبالاة، حيث تعمل على صقل الشعور بالانتماء الوطني والقومي، وتجدد الإحساس بالمسؤولية تجاه الوطن من خلال كلماتها العميقة، يبرز الشاعر الشيخ الحاج عمر الفوتي تال نداءه الصادق إلى قومه من سكان منطقة فوتا تورو، الذين ربما لم يكونوا قد أدركوا تمامًا حجم الخطر الداهم الذي كان يهددهم في تلك المرحلة العصيبة من تاريخهم. لقد كانت دعوته بمثابة جرس إنذار يحثهم على التحلي بالوعي والإحساس بالمصير المشترك، ومواجهة التحديات بكل شجاعة وإصرار.

وتأتي هذه الدعوة في صورة نداء شعري مؤثر، يدعو من خلاله أبناء قومه إلى الوقوف صفًا واحدًا في مواجهة المستعمر الفرنسي، والذود عن الدين والوطن بكل ما يملكون من قوة وعزيمة. يقول في إحدى قصائده الوطنية الخالدة:

بني طور جيؤا مسرعين لسعدكم
تنالوا الذي قد نال قتل من الخلّ
بني طور كونوا مثل آبائنا الأولى
ذوي الجد والتقوى والاحسان والعدل
بني طور توبوا وارجعوا لتراثكم
جهاد عدو الله دوما بلا بتل
بني طور سينا كان فيه أصولكم
لأجل جهاد جئتموا فوت بالذأل
بني طور توبوا من جميع عوائد
تخالف شرعا واقصدوا زينة الفضل

إلى أن قال:

بني طور إني لست أترك صاحبي
هنا وغدا والفضل لله ذي الطول
بني طور أصحابي خيار وسادة
وهجرتهم لله خالقنا العدل
وهم جند مولانا وحزب نبينا
فأسعد بهم والكهل في ذاك كالطفل

إلى أن قال:

أجيبوا تنالوا فوق ما نال أهلكم
وآباؤكم لما أجابوا بلا عول
أجيبوا تنالوا فوق ما نال كل من
أجاب سليمان الذي قام بالنبل
أجيبوا بإخلاص وحسن طوية
ولا يصرفنْكم شدة الأمر والشكل
أَجِيبُوا لِإِخْلَاصٍ وَحُسْنِ طَوِيَّةٍ
جِهَادَ عَدُوِّ اللَّهِ دَوْمًا بِلاَ مَهْلِ

هذه الأبيات تحمل بين طياتها رسالة واضحة تدعو إلى المقاومة والجهاد، مستوحاة من إيمان عميق بالدين وحب عظيم للوطن. وقد كان هذا النداء محركًا أساسيًا لإذكاء روح الوطنية في نفوس قومه، حيث مزجت قصائده بين الحماسة الروحية والنضال العملي، ما جعلها نبراسًا يهتدي به أبناء شعبه في تلك المرحلة الحرجة.

لا شك أن شعراءنا في هذا المجال قد أدركوا تمامًا قوة الكلمة وأثرها البالغ في حياة الشعوب، وكذلك دورها المحوري في التأثير والتعبئة الجماهيرية.

ويُعتبر الشيخ الحاج عمر الفوتي تال، رحمه الله ورضي عنه، نموذجًا بارزًا لهذه الروح النضالية. فقد اتخذ الشعر أداة للتعبير عن قضيته الوطنية والجهادية، حيث نظم قصائد نضالية وطنية خاطب من خلالها رجال وطنه في منطقة فوتا وأبناء قبيلته في فوتا تورو. كان شعره بمثابة نداء عاجل يدعوهم فيه إلى الانضمام الفوري إلى حركة المقاومة والجهاد ضد الاستعمار الفرنسي الذي فرض سيطرته على بلادهم.

كان لهذا الشعر تأثير بالغ في إذكاء الحماس الوطني وتوحيد الصفوف، حيث عبّر الشيخ الحاج عمر في أبياته عن ضرورة التحرك العاجل للتصدي للظلم والاستبداد الذي فرضه الاستعمار. وقد أثمرت هذه الدعوات عن حركة مقاومة شعبية وجهادية انطلقت بشجاعة وعزم في عام 1857م، ليقف في وجه الاحتلال بكل ما أوتيت من قوة وإيمان.

إن تجربة الشيخ الحاج عمر الفوتي تال تعكس بجلاء كيف يمكن للشعر أن يكون أكثر من مجرد فن، بل يتحول إلى أداة نضال فعالة تساهم في صياغة الوعي الوطني، وتدعو إلى التضحية من أجل الكرامة والحرية، ليظل أثرها خالدًا في ذاكرة الأجيال.

(يتبع)

محمدٌ سالم ابن جدُّ (خبير لغوي)
عضو مجلس اللسان العربي بموريتانيا

القاموس المحيط.. نظرة ناقدة

القاموس المحيط عَلَمٌ على أشهر المعاجم العربية، ألّفه القاضي واللغوي الكبير مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الشيرازي الفيروز آبادي (729- 817هـ/ 1329 - 1415م) وسماه «القاموس المحيط، والقابوس الوسيط، الجامع لما ذهب من كلام العرب شماطيط» والقاموس في الأصل لجة البحر كما فسره المؤلف في مادته (ق م س) أو «البحر الأعظم» كما علل به التسمية في ديباجته. وقد ألقى الله القبول عليه، ونَشَرَهُ ونَفَعَ به، حتى أصبح «القاموس» علما على المعجم أيا كان مجاله ومؤلّفه؛ لذا فتعداد فضائله ومزاياه من باب تحصيل الحاصل.

بيد أن القاموس - مع قيمته العلمية وعلو كعب مؤلفه- عمل بشريٌّ، وقد «أبى الله أن يصح إلا كتابه» ومن الطبيعي أن لا يخلو من ثغرات ومآخذ؛ بعضها من المؤلف، وبعضها نشأ من مرور الزمن وحيوية اللغة. لذا فقد آثرت أن أقف مع نماذج من تلك الاستثناءات التي تؤكد مكانة القاموس وفضل مؤلفه رحمه الله.

أولا مدلول الرموز:

كغيره من المؤلفين وضع المجد رموزا لما يكثر تكرره؛ ولي توقف مع بعضها:

1. وضع إشارةً للموضع (ع) وثانية للبلد (د) وثالثة للقرية (ة) والرابط بين الإشارات الثلاث تعلقها بالأرض، وإن أعوزتها الدقة من وجهين:

أ. تَدَاخُلُ الدلالة، أو تقاربها في أحسن الأحوال، وكونه لم يحدد مدلول كل منها لديه، وإنما ترك تحديده للعرف.

ب. الظرفية؛ فما كان خرابا يبابا في عصر المؤلف قد يصبح قرية، وما كان قرية قد يصبح مدينة، وكلاهما قد يصبح أثرا بعد عين، وبذا يفقد التعريف خاصيته مع الزمن.

2. أشار لكل مشهور بكونه معروفا (م) استحضارا لأن «تفسير الواضح يزيده إشكالا» لكن كثرة المعروفات قد تضع القارئ في حيرة من أمره؛ فإذا كان الماء معروفا والسيف معروفا والقط معروفا والناقة معروفة، فهل السيف هو الناقة، أم القط هو الماء..؟ الحل هو في تعريف كُلٍّ على نحو علمي.

ثم إن ما كان معروفا في عصرٍ قد يصبح مجهولا في آخر تبعا لاختلاف الأزمنة والأمكنة.. فإذا كان الرمح والخباء معروفين قديما فقد اختلف الحال الآن؛ شأنهما شأن مفردات اختفت، وأخرى اكتسبت دلالات جديدة، ومن القسم الأخير (بالمعاني القديمة):

- القنبلة: الجماعة من الناس أو الخيل، جمعها قنابل.
- النيزك: الرمح القصير، جمعه نيازك.
- السيارة: المسافرون، وتكرر ورودها في القرآن العظيم، كقول الله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾[1].
- القطار: ما تتابع من مُزْنٍ أو إبلٍ أو غيرهما.
- الحانوت: دكان الخمّار، أو الخمار نفسه (بائع الخمر).
- القهوة: الخمر، وشدة الشبع، واللبن المحض.
- الغاز: من أسماء الأعلام، ومنه هشام بن الغاز (تابعي) وربيعة بن الغاز (قيل بصحبته) رضي الله عنهما.

وكثيرا ما عرّف امتداد مكان ما أو المسافة بينه وبين آخر بحساب الزمن؛ كأن يقول: ثلاثة أيام. وقد تغيرت وسائل السفر، ومن ثم تغيرت مدته، فصار يحسب بالدقائق ما كان يحسب بالأيام. ولو أنه حدد بأحد مقاييس المسافة (كما يفعل أيضا) لأمكن تحديد المكان في عصرنا الحاضر.

ثانيا تأثير المنافسة:

قصد المجد بيان فضل كتابه على صحاح الجوهري كما صرح به في ديباجته: «وَلَمَّا رَأَيْتُ إِقْبَالَ النَّاسِ عَلَى صِحَاحِ الْجَوْهَرِيِّ، وَهُوَ جَدِيرٌ بِذَلِكَ، غَيْرَ أَنَّهُ فَاتَهُ نِصْفُ اللُّغَةِ أَوْ أَكْثَرُ؛ إِمَّا بِإِهْمَالِ الْمَادَّةِ، أَوْ بِتَرْكِ الْمَعَانِي الْغَرِيبَةِ النَّادَّةِ، أَرَدْتُ أَنْ يَظْهَرَ لِلنَّاظِرِ بَادِئَ بَدْءٍ، فَضْلُ كِتَابِي هَذَا عَلَيْهِ، فَكَتَبْتُ بِالْحُمْرَةِ الْمَادَّةَ الْمُهْمَلَةَ لَدَيْهِ، وَفِي سَائِرِ التَّرَاكِيبِ تَتَّضِحُ الْمَزِيَّةُ بِالتَّوَجُّهِ إِلَيْهِ، وَلَمْ أَذْكُرْ ذَلِكَ إِشَاعَةً لِلْمَفَاخِرِ؛ بَلْ إِذَاعَةً لِقَوْلِ الشَّاعِرِ:

كَمْ تَرَكَ الأَوَّلُ لِلآخِرِ».

لذا أسرف في تخطئة الجوهري (رحمهما الله) وقد يخطئه فيما أصاب فيه؛ من ذلكم قوله في «ز. ر. ج» عن الزَّرَجُون: «وذَكَرَهُ الجوهريُّ في النُّون، ووهِمَ، ألا تُرى إلى قَوْلِ الرَّاجِزِ:

هَلْ تَعْرِفُ الدَّارَ لأُمِّ الخَزْرَجِ

منها فَظَلْتَ اليومَ كالمُزَرَّجِ

أيْ كَالنَّشْوَانِ».

وفي تاج العروس علق الزبيدي على هذه التخطئة قائلا: «لا وهم فيه؛ بل هو الصواب، لأن النون فيه أصلية عند جماهير أئمة اللغة والتصريف؛ بدليل أن من لغاته زُرْجون - بالضم- كعصفور، وفي هذه اللغة نونه كسين قربوس، على أنه قد تبع الجوهري في النون وأقره هناك بغير تنبيه على وهم ولا غيره».

وفعلا فإن مجد الدين قال في باب النون: «الزَّرَجُون- محركة-: الخمر، والكَرْم أو قضبانها، وصبغ أحمر..» وإذا كان إيراد الزرجون في النون خطأ فَلِمَ تَابَعَ الجوهريَّ على ما يأخذه عليه، وإلا فَلِمَ يأخُذُهُ عليه!!

1 - سورة المائدة، الآية 96.

وقد يأتي بما لا تفسير له لديه لإثراء مادة القاموس؛ كما في «ع ط رس» إذ قال: «عُظْرُوسٌ، كعُصْفُورٍ، في شِعْرِ الخَنْسَاء، في قولها:

إذا تَخَالَفَ ظَهْرَ البِيضِ عُظْرُوسُ

ولم يُفَسَّرْ. قاله ابنُ عَبَّادٍ، ولم نَجِدْهُ في دِيوانِ شِعْرِهَا».

وقد راجعت أنا ديوانها فلم أجد الشاهد به. والله أعلم بفائدة إيراد لفظ لا يُعرف تفسيره ولم تثبت نسبته إلى قائل، إلا إذا كان لتقييده بالحمرة!!

ومن هذا قوله: «جَحْلَنجَعُ (...) ذَكَرُوه ولم يُفَسِّروهُ».

ثالثا الإغراب:

* في مادة «روح» قال مجد الدين الفيروز آبادي - رحمه الله- متحدثا عن معاني الرُّوح: «ومَلَكٌ وجْهُهُ كَوَجْهِ الإنسانِ وجَسَدُهُ كالملائكَةِ» ومن المعلوم أن الملائكة روحانية ليست لها أشكال جسدية ثابتة حتى يمكن التشبيه بها.

* وفي مادة «ب ج د» يقول: «وأبْجَدُ، إلى قَرَشَتْ، وكَلَمُنْ رَئيسُهُم: مُلوكُ مَدْيَنَ، ووضَعوا الكتابَةَ العَرَبِيَّةَ على عَدَدِ حُرُوفِ أسمائِهِم، هَلَكوا يومَ الظُّلَّةِ، فقالت ابْنَةُ كَلَمُنْ:

كَلَمُنْ هَدَّمَ رُكْنِي
هُلْكُهُ وَسْطَ الْمَحَلَّهْ
سَيِّدُ الْقَوْمِ أَتَاهُ الْـ
ـحَتْفُ نَارًا وَسْطَ ظُلَّهْ
جُعِلَتْ نَارًا عَلَيْهِمْ
دَارُهُمْ كَالْمُضْمَحِلَّهْ

ثم وجَدُوا بعدَهُم: «ثَخَذْ ضَطَغْ» فَسَمَّوْها: الرَّوادِفَ».

ومع ما في هذا التركيب مما لا يخفى فإن من دواعي العجب ورود مثل هذا عن أحد أعلام اللغة والقضاء وغيرهما لأسباب كثيرة منها:

1- انقطاع السند وبُعْد الزمن بيننا وبين هؤلاء الذين لا ندري عنهم إلا ما جاءنا عن طريق الوحي، وليس منه هذا.

2- أن الحروف إنما هي رموز أصوات تتالى على نحوٍ ما للتعبير عن مرامٍ ما.

3- أنه لا يعرف لسان ولد على هذا النحو الغريب؛ أحرى لسان اختاره الله لكتابه المعجز.

4- أن العلماء اختلفوا هل اللغة العربية توفيقية أم توقيفية، ولكن أيا ممن يعتد به من الفريقين - في علمي- لم يزعم هذا الزعم الغريب.

5- أنه لم يقل لنا بماذا كان مجتمع هؤلاء يتخاطب قبل ولادتهم وتسميتهم ثم تشكيل لغة من أسمائهم، وبأي لسان سُمُّوا..؟ إلخ.

6- أن الأبيات تضمنت الضاد (المضمحلة) والظاء (ظله) ومقتضى الحكاية أنهما من حروف لم تكن قد وُجِدَتْ بعدُ.

7- أن الأبيات المذكورة شعر تام المقاييس (شكليا على الأقل، مجزوء الرمَل) ولا يمكن أن تكون لغتها في طور التشكل الأبجدي!!

ومع كل هذا أورد ما سبق دون أي تحفظ أو تمريض!!.

أما أصحاب مَدْيَنَ فقد وردت النصوص القطعية بوجودهم وببعض شأنهم.

وما أحسن قول ابن سلام فيمن يتقول مثل ما سبق: «أفلا يرجع إلى نفسه فيقول: من حمل هذا الشعر؟ ومن أدَّاهُ منذ آلاف من السنين والله يقول: ﴿وأنه أهلك عادا الأولى وثمودا فما أبقى﴾[2] وقال في عاد: ﴿فهل ترى لهم من باقية﴾[3] وقال: ﴿ألم يأتكم نبؤا الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله﴾[4] ». (طبقات فحول الشعراء، مطبعة المدني، 1974، 1/ 8 - 9.)

* وفي مادة «ص ر ف» قال: «وأصْرَفَ شِعْرَهُ: أقْوى فيه، أو هو الإقْواءُ بالنَّصْبِ، والخَليلُ لا يُجيزُهُ، وقد جاء في شِعْرِ العَرَبِ، ومنه:

أطْعَمْتُ جَابَانَ حتّى اسْتَدَّ مَعْرِضُهُ
وكادَ يَنقَدُّ لولا أنه طافا
فَقُلْ لِجَابَانَ يَتْرُكْنَا لِطِيَّتِهِ
نَوْمُ الضُّحَى بَعْدَ نَوْمِ اللَّيْلِ إِسْرَافُ».

(وفي بعض نسخ القاموس «أطمعتُ» بتقديم الميم)..

ومع أن تقعيد العروض والقوافي سبق الرجل بزمن طويل فليس تعريفه للإصراف دقيقا؛ وإنما تعريفه أنه اختلاف المجرى (حركة الروي) بفتح وغيره كما هو معروف لدى أهل الشأن؛ فمثال الضم مع الفتح:

أريتَكَ إن مَنَعْتَ كَلامَ يحيى
أتمنعني على يحيى البكاءَ
ففي طرفي على يحيى سهاد
وفي قلبي على يحيى البلاءُ

ومثال الكسر مع الفتح:

ألم ترني رددتُ على ابن ليلى
مَنِيحَتَهُ فَعَجَّلْتُ الأَدَاءَ
وقلتُ لشاته لما أتتنا:
رماكِ اللّهُ من شاة بداءِ

أما الإقواء فاختلاف المجرى بكسر وضم خاصة؛ ومثاله:

كأنكم خُشُبٌ جُوفٌ أسافله
مُثَقَّبٌ نفختْ فيه الأعاصيرُ
ألا طعانَ ألا فرسان عادية
إلا تَجَشُّؤَكُم حَوْلَ التَّنانِيرِ

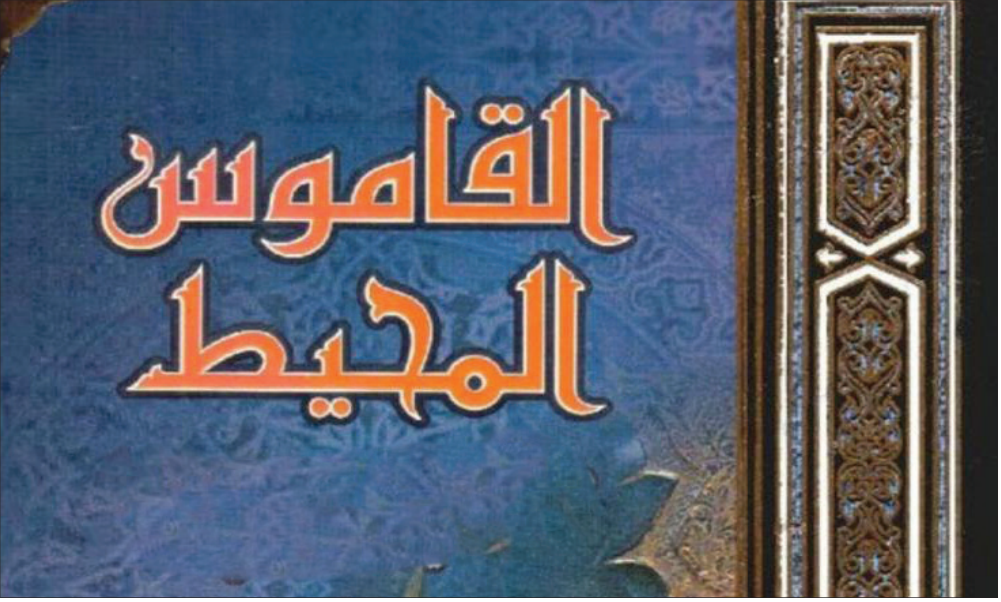
وقول المجد: «الإقواء بالنصب» غير دقيق من وجهين:

أحدهما أن ما فيه فتح لا يسمى إقواء أصلا.

وثانيهما أن العبرة بالفتح (الحركة) في الإصراف لا بالعامل الإعرابي (النصب). ويفهم من قوله: «والخليل لا يجيزه» وجود من يجيزه من أئمة العروض والقوافي، وهو ما لم أقف عليه.

* وتبلغ الغرابة حدها الأقصى في مادة «ف ص ل» حين يقول: «ماتَ عُمَيْرُ بنُ جُندبٍ من جُهَيْنَةَ قُبَيْلَ الإسلامِ، فَجَهَّزوهُ بِجَهازِهِ، إذْ كَشَفَ القِناعَ عن رأسِه، فقالَ:

2 - سورة النجم، الآيتان 50 - 51.
3 - سورة الحاقة، الآية 8.
4 - سورة إبراهيم، الآية 9.



أيـنَ القُصَـلُ؟ (والقُصَـلُ أحَـدُ بنـي عَمِّـهِ). قالـوا: سبحان اللّهِ! مَـرَّ آنفـاً، فما حاجَتُـكَ إليـه؟ فقـال: أُتيـتُ فقيـلَ لي لأُمِّـكَ الهَبَـلْ. ألا تُـرَى إلى حُفْرَتِـكَ تُنثَـلْ. وقـد كادَتْ أُمُّـكَ تَثْكَل. أرأيـتَ إنْ حَوَّلْنـاك إلى مُحَـوَّلْ. ثـم غُيِّـبَ في حُفْرَتِـكَ القُصَـلْ. الـذي مَشَـى فاحْـزَألْ. ثـم ملأناها مـن الجَنـدَلْ. أتَعْبُـدُ رَبَّـكَ وتُصَـلْ. وتَتْـرُكُ سَـبيلَ مـن أشْـرَكَ وأضَـلْ؟ فقلتُ: نَعَـمْ. قـال: فأفـاقَ، ونَكَحَ النِّساءَ، ووُلِدَ لـه أولادٌ، ولَبِـثَ القُصَـلُ ثلاثـاً، ثـم ماتَ ودُفِـنَ في قَبْـرٍ عُمَيْـرٍ».

وعلـق عليـه الزبيـدي بالقـول: «وَهَـذَا الخبـرُ قـد رواهُ الشَّـعبيُّ بسـندِهِ: أُغْمِـيَ علـى رَجُـلٍ مـن جُهَينَـةَ، فلمّـا أفـاقَ قَـالَ: مَـا فعَـلَ القُصَـلُ.. وحَكَاهُ غيـرُه، وَفِي السِّـياقِ بعضُ اختـلافٍ». فـإذا كان الأمـر إغمـاء كمـا هنـا، لا موتـا كمـا هنـاك، فـلا إشـكال.

رابعا متفرقات:

* قـد يأتـي المجـد بمـا يوهـم التقييـد دون أن يكـون الأمـر كذلـك، أو فيمـا فيـه نظـر، مـع أن مـن الضـروري في هـذا المجـال الدقـة والصرامـة قـدر الإمـكان؛ ففـي مـادة «أ ز أ» قـال: «أَزَأَ الغَنَـمَ، كَمَنَـعَ: أشْـبَعَها» وفي ذكـر الغنـم إيهـام بتخصيـص اللفـظ بهـا، ولعلـه غيـر مقصـود.

وفي مـادة «ب د أ» يقـول: «وبـدأ مِـنْ أرْضِـهِ: خَـرَجَ» وظاهـر هـذا اللفـظ تقييـد البـدء بكونـه مـن أرض الفاعـل، وهـو مـا تنطـق الشـواهد بعكسـه.

* وقـد يُقَـدِّم المعنـى المجـازي علـى الحقيقـي، كمـا في مـادة «ف ي أ» حيـث قـال: الفَـيْءُ: مـا كانَ شَمْسـاً فَيَنسَـخُهُ الظِّـلُّ (...) والفـيء الغَنيمَـةُ، والخَـراجُ، والقِطْعَـةُ مـن الطَّيْـرِ والرُّجُـوعُ..» وأصـل اللفـظ الرجـوع فـكان ينبغـي تقديمـه.

وكقولـه: الرَّجْـمُ: القَتْـلُ، والقَـذْفُ، والغيـبُ، والظَّـنُّ، والخليـلُ، والنَّديـمُ، واللَّعْنُ، والشَّـتْمُ، والهِجْـرانُ، والطَّـرْدُ ورَمْيٌ بالحجـارةِ، واسْـمُ مـا يُرْجَـمُ بـه». (ر ج م) ومراعـاة الحقيقـة تقضـي بتقديـم الرمـي بالحجـارة علـى سـائر معانـي اللفـظ. قـال الجوهـري: «الرجـم القتـل، وأصلـه الرمـي بالحجـارة».

* التـزم بالتنبيـه علـى أصـل المعتـل قبـل ذكـره، بوضـع واو إن كان واويـا، أو يـاء إن كان يائيـا، أو جمعهمـا إن كان واويـا يائيـا، لكنـه لـم ينبـه علـى أصـل ألفـاظ مـن هـذا البـاب، منهـا الثـأى (الإفسـاد) والجَمَـاء (مـن معانيـه النتـوء) وذبيـان، وجمـع الحرفيـن (يـو) أمـام «ج ب ي» إشـارة إلى كونـه واويـا يائيـا فقـال: «جَبَـى الخَـراجَ، كَرَمَـى وسَـعَى، جِبايَـةً وجِبـاوَةً، بكسـرهما، وجبـى القَـوْمَ، وجبـى منهـم (دون تفسـير) وجبـى المـاءَ في الحَـوْضِ، جَبـاً، مُثَلَّثَـةً، وجَبْيـاً: جَمَعَـهُ». لكنـه عـاد فأفـرد مـادة لهـذا اللفـظ (جبـا بمعنـى جمـع) ووضـع الـواو قبلهـا فقـال: «جَبَـا، كَسَـعَى ورَمَـى، جِبْـوَةً وجِبـاً وجِبـاوَةً وجِبايَـةً، بكسـرهِنَّ، وجَبـاً (...) والجَبَـاوَةُ: مـا جُمِـعَ في الحَـوْضِ مـن مـاءٍ». ولا فـرق بيـن هـذا ومـا قبلـه فـكان ينبغـي توحيدهمـا!

* خلافـا لمـا اطلعـت عليـه مـن المعاجـم قـد يكـرر المجـد التعبيـر في المـادة الواحـدة دون داع لذلـك؛ ففـي مـادة «ح ل أ» يقـول: «حَـلأَهُ، كَمَنَعَـهُ (...) وَحَـلأَ فُلانـاً كـذا دِرْهَمـاً: أعطـاهُ إيَّـاهُ» وبعـد كلام عطـف الرباعـي مُشَـدَّدَ الـلام قائـلا: «وَحَـلَّأه دِرْهَمـاً: أعْطـاهُ إيَّـاهُ» وكان يكفيـه لـو قـال: «وَحَـلأَ فُلانـاً كـذا دِرْهَمـاً: أعطـاهُ إيَّـاهُ، كحـلَّأه» كمـا هـو أسلوبه في مثـل هـذا.

وفي مـادة «و ج ب» قـال: وجـب أكْلَ أكْلَـةً واحـدةً في النَّهـارِ كأوْجَـبَ ووجَّـبَ» إلى أن قـال: «والوَجْبَـةُ: السَّـقْطَةُ مـع الهَـدَّةِ، أو صَـوْتُ السَّـاقِطِ، والأكْلَـةُ في اليَـوْمِ واللَّيْلَـةِ، أو أكْلَـةٌ في اليَـوْمِ إلى مِثْلِهـا مـن الغَـدِ».

* جـرت عادتـه بالتنبيـه علـى اللفـظ الـدال علـى ضديـن بقولـه: «ضـد» لكنـه لـم يفعـل أحيانـا؛ ففـي مـادة «د أ د أ» قـال: «ودأدأ الشَّـيءَ: حَرَّكَـهُ وسَـكَّنَهُ» وفي «ج و ن» يقـول: «الْجَوْنُ: الأَبْيَضُ وَالأَسْـوَدُ». فظاهـر المثاليـن أن التحريـك والتسـكين لا يسـمى أي منهمـا دأدأة مـا لـم يجتمعـا، وأن المتصـف بالبيـاض وحـده أو السـواد وحـده لا يسـمى جونـا؛ مـع أن كلا مـن اللفظيـن يـدل علـى الشـيء وعلـى عكسـه كل بمفـرده، ولهـذا نظائـر في القامـوس المحيـط.

* قـد يـرد الـدور والتسلسـل حيـن يفسـر كلا مـن المتماثليـن بالآخـر فـلا يحصـل المطالـع علـى تعريـف أي منهمـا، كتعريفـه الهـواء بأنـه الجـو وتعريفـه الجـو بأنـه الهـواء، وتعريفـه التصريـح بأنـه خـلاف التعريـض والتعريـض بأنـه خـلاف التصريـح.. إلـخ. أو حيـن يفسـر كلا مـن المتضاديـن بكونـه نقيـض الآخـر، ومـن أمثلـة هـذا أنـه عـرَّف الكَـرَم بأنـه ضـد اللـؤم ثـم عـرَّف اللـؤم بأنـه ضـد الكـرم.

وقريـب مـن هـذا قولـه في «د رأ»: «والـدَّرْءُ: المَيْـلُ والعَـوَجُ في القَنـاةِ ونَحْوِهـا، ورَجُـلٌ» فظاهـر اللفـظ أن الـدرء اسـم رجـل؛ بينمـا الصحيـح أن اسـمه دَرْأٌ (دون ال) كمـا صـرح بـه الزبيـدي هنـا نقـلا عـن ابـن دريـد.

* قـد يجتـزئ المجـد (رحمـه اللّه) ببعـض المعانـي عـن بعـض كاقتصـاره في مـادة «ص ب ح» علـى الظـرف وإغفالـه المصـدر الميمـي، إذ قـال: «والمُصْبَـحُ، كمُكْـرَمٍ: مَوْضِـعُ الإصْبـاح، ووَقْتُـه». وفي «ف رق» أغفـل ظرف الزمـان في قولـه: «والمُنفَـرَقُ: يكـونُ مَوْضِعـاً ومَصْـدَراً». وفي «ض م ر» قـال: «وأضْمَـرَه: أخْفـاه، والموضـعُ والمفعـولُ: مُضْمَـرٌ» فأغفـل المصـدر الميمـي واسـم المـكان.. إلـخ.

ختامـا أقـول إن هـذا المقـال جـاء خدمـة للحقيقـة، لكنـه يندرج في الثنـاء علـى الفيـروز آبـادي وقامـوسه المحيـط.

ومن ذا الذي تُرضى سجاياه كلها؟
كفى المرء نُبلا أن تُعد معايبه

أ. ببكر سيسي

يحي بن إبراهيم الكدالي

«زعيم قبلي أم قائد ثوري؟»

أولا: انتماؤه الأصلي

ينتسب هذا الزعيم إلى قبيلة كدالة إحدى القبائل الصنهاجية (البربرية)، التي كثر الخلاف حول نسبها، قال الناصري في الاستقصا «قد اختلف الناس في تحقيق نسب البربر وإلى أي أصل من أصول الخليقة يرجعون، ونقل عن بعض أهل العلم بالسير أن بني حام تنازعوا مع بني سام فانهزم بنو حام أمامهم إلى المغرب وتناسلوا به»، ونقل عن الإمام الطبري وغيره « إن البربر أخلاط من كنعان والعماليق وغيرهم، فلما قتل داود جالوت تفرقوا في البلاد». وقال الكلبي « اختلف الناس فيمن أخرج البربر من الشام فقيل داود عليه السلام بالوحي قيل: «يا داود أخرج البربر من الشام»، وقيل بل يوشع بن نون عليه السلام، وقيل إفريقش الحميري[1]».

وقال ابن خلدون: «أما شعوب هذا الجيل وبطونهم فإن علماء النسب متفقون على أنهم يجمعهم جذمان عظيمان وهما برنس وما دغيس. ويلقب ما دغيس بالأبتر فلذلك يقال لشعوبه البتر، ويقال لشعوب برنس البرانس، إليها تنتمي القبائل الصنهاجية .. ثم قال «والحق الذي لا ينبغي التعويل على غيره في شأنهم أنهم من ولد كنعان بن حام بن نوح عليه السلام، وأن اسم أبيهم مازيغ[2]».

ولا ينبغي الاستناد إلى حكايات إجلائهم من الشام على يد سيدنا داود أو سيدنا يوشع عليهما السلام أو غيرهما، لتتخذ أسبابا ومبررات للطعن أو شيطنة شعب البربر بأكمله، كما ذهب إليه أحد شعراء الأندلس وهو خلف بن فرح السميسير يهجوهم قائلا:

رأيت آدم في نومي فقلت له
أبا البرية إن الناس قد حكموا
إن البرابر نسل منك قال إذاً
حواء طالق إن كان الذي زعموا

قال الناصري رحمه الله هذا من ملح الشعراء وشيطنتهم، وإلا فالبربر جيل معروف من أعظم الأجيال وأعزها، ولهم الفخر الذي لا يجهل، والذكر الذي لا يهمل، وقد تعددت فيهم الدول، وكثرت فيهم الملوك العظام، وكان لهم القدم الراسخ في الإسلام، واليد البيضاء في الجهاد، ومنهم الأئمة والعلماء والأولياء والشعراء، وأهل الفضائل والمزايا[3]. ذكر أبو فارس عبد العزيز المزوزي بعض تلك المزايا في أرجوزته «نظم السلوك في الأنبياء والخلفاء والملوك»:

مرابطون أصلهم من حمير
قد بعدت أنسابهم عن مضر
كانوا ملوكا في الزمان الأول
وأمرهم وحالهم لم يجهل
وقد رأيت في كتاب النسب
قولا به أعجز أهل الأدب
بأن صنهاج سليل حمير
وهو ابنه لصلبه لا العنصر
أكرم به من نسب صريح
فقله لا تخف من التصريح
فعدلهم وفضلهم مشهور
ومجدهم وسعدهم مذكور
قد خلفوا من بعدهم حسن الثنا
في غربنا وبلغوا فيه المنا.

اشتهرت القبائل الصنهاجية في التاريخ باسم الملثمين، وأصبح اللثام شعارا لهم عرفوا به إلى أن تسموا بالمرابطين[4]. واختُلف في سبب تلثمهم، قيل حياء لأنهم كانوا يقولون إن الفم عورة لذلك يخفونها كما يخفون عوراتهم، قال الشاعر:

قوم لهم درك العلا في حمير
وإن انتموا صنهاجة فهم هم
لما حووا إحراز كل فضيلة
غلب الحياء عليهم فتلثموا

وقيل تلثموا وراثة لأن قبائل حمير كانت تتلثم لشدة الحر والبرد تفعله الخواص منهم، فكثر ذلك حتى صار تفعله عامتهم. وقيل بل كان سببه أن قوما من أعدائهم كانوا يقصدون غفلتهم إذا غابوا عن بيوتهم فيطرقون الحي فيأخذون المال والحريم، فأشار عليهم بعض مشايخهم أن يبعثوا النساء في زي الرجال إلى ناحية، ويقعدوا هم في البيوت متلثمين في زي النساء، فإذا أتاهم العدو وظنوهم نساء خرجوا عليهم، ففعلوا ذلك وثاروا عليهم بالسيوف فقتلوهم، فلزموا اللثام تبركا به بما حصل لهم من الظفر بالعدو». وقيل غير ذلك[5].

ثانيا: مواطن القبائل الصنهاجية

سكنت هذه القبائل في الصحراء الكبرى الممتدة من غدامس شرقا إلى المحيط

1 ـ أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ـ الدولتان المرابطية والموحدية، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري ـ دار الكتاب الدر البيضاء / 1418 هـ / 1997م.:3

2 ـ عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: 808هـ)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988:127

3 ـ أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، (م س): 116 وما بعدها

4 ـ علي محمد الصلابي، تاريخ دولتي المرابطين والموحدين في الشمال الإفريقي، دار المعرفة ـ بيروت ـ 2009م: 1

5 ـ ينظر الاستقصا، مرجع سابق:116، وما بعدها

الأطلسي غربا، ومن جبال درن شمالا إلى أواسط الصحراء الكبرى جنوبا. وإذ كانت مناطق سكناهم الأصلية قليلة الأمطار كانوا كثيرا ما يرتحلون طلبا للماء والكلأ، فتفرقوا حول الواحات الصغيرة في الصحراء، وكونوا قرى بدائية تتماشى مع ظروف حياتهم الرعوية[6]. وفيهم قوم لا يعرفون حرثا ولا زرعا ولا فاكهة، وإنما أموالهم الأنعام وعيشهم اللحم واللبن[7]. وأكثرهم: «ظواعن في الصحراء، رحالة لا يطمئن بهم منزل، وليس لهم مدينة يأوون إليها، ومراحلهم في الصحراء مسيرة شهرين في شهرين، ما بين بلاد السودان وبلاد الإسلام[8]».

ثالثا: حياتهم الاقتصادية

عرف الملثمون اقتصادا متنوعا ما بين الزراعة والتجارة وتربية المواشي، كانوا يزرعون الشعير والخضروات في ظل النخيل. واهتموا كذلك بتربية الإبل التي كانوا يشربون ألبانها ويأكلون لحومها ويستفيدون من أوبارها وجلودها لمختلف احتياجاتهم. ومن مصادرهم الاقتصادية الملح. ويكثر في أوليل وتغازة، كانوا يحملونها إلى السودان وخاصة مملكة غانا المتاخمة.

الحياة الاجتماعية في بلاد الملثمين:

أدى ازهار التجارة في بلاد الملثمين إلى ظهور طبقة من الأثرياء تجمعت لديهم أموال عظيمة بسبب نشاطهم التجاري، وعلى رأس هذه الطبقة الأمراء الذين استأثروا بالحكم وحافظوا على مصالحهم، واحتكرت هذه الطبقة الأراضي الزراعية في الواحات، وكذلك مناجم الملح وقطعان الماشية، وبجانبهم القبائل البدوية لا تفتأ تغير على بلاد المستقرين، بقصد الاستيلاء على الأراضي الخصبة الوفيرة الإنتاج، وكانت القبائل المستقرة تتآلف وتتآزر أحيانا لصد التيار المتدفق من الجنوب، وتصاب بالفرقة في بعض الأحيان، فتضعف فيتغلب عليها البدو، ويستولون على ما بيدها من المصالح[9].

تولى زعامة القبائل الصنهاجية مجموعة من الأمراء أبرزهم:

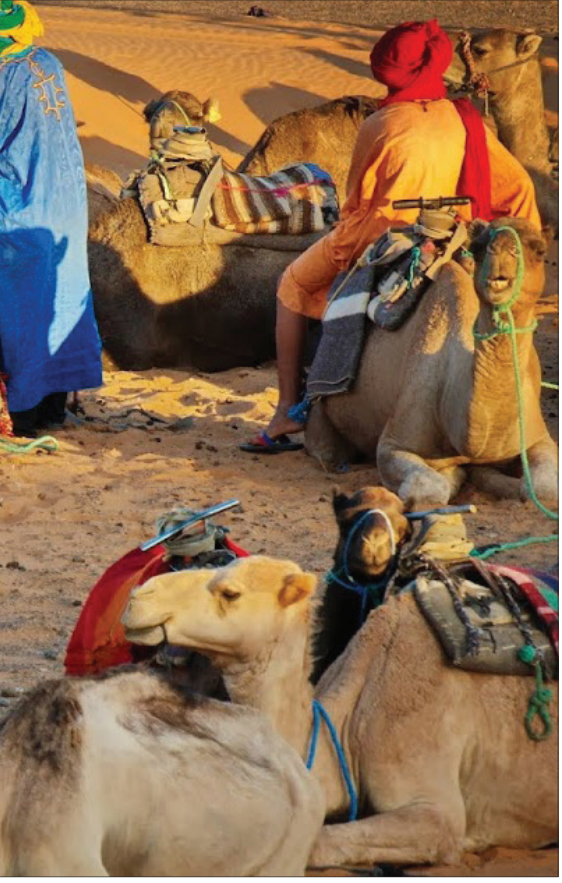
أولا: يتلوتان[10] بن تلاكاكين الصنهاجي اللمتوني: قال ابن أبي زرع «كان أول ملك منهم بالصحراء. ودان له بها أزيد من عشرين ملكا من ملوك السودان، كلهم يؤدون له الجزية[11]. وقد اتخذ مدينة أودا غست عاصمة له بعد أن خلصها من يد ملك غانا. وبعد وفاته عام (222هـ-836م) تفرق الحلف، واستعادت غانا نفوذها في المنطقة.

ثانيا: الأثير بن فطربن يتلوتان، قام بأمر صنهاجة إلى أن توفي سنة 287 هـ. فكانت أيامه خمسا وستين سنة.

ثالثا: تميم بن الأثير: أقام ملكا على قبائل صنهاجة، إلى سنة 306 ه. فقامت عليه أشياخ قبائل صنهاجة فقتلوه وافترق أمرهم، فلم يجتمعوا على أحد بعده، فاختلفت كلمتهم وتفرقت أهواؤهم مدة مائة وعشرين سنة.

رابعا: أبو عبد الله محمد بن تيفاوت المعروف بتارشنا اللمتوني: بعد اختلاف بين القبائل الصنهاجية دام أكثر من مائة سنة قام فيهم هذا الأمير، لمدة ثلاثة أعوام قبل أن يستشهد في غزاة له بموضع يقال له بغارة، وهم قبائل من السودان يسكنون بمقربة من مدينة تاتكلاتين[12].

فلما توفي الأمير أبو عبد الله بن تيفاوت اللمتوني ولي أمر صنهاجة بعده صهره يحي بن إبراهيم الكدالي[13]. الذي كان يرى أن قد آن الأوان أن تتآلف قبائل الصحراء وتتآزر على سياسة جديدة روحية تقوم بتقويم



المعوج من الأخلاق، والتمسك بأهداب الدين. والقضاء على مظاهر الانحراف وفساد التصور[14].

وسنحاول في هذه السطور التعرف على شيء من سيرته.

خامسا: الأمير يحي بن إبراهيم ورئاسة الحلف:

تولى الأمير يحي بن إبراهيم الكدالي قيادة صنهاجة كزعيم تقليدي، وذلك بعد وفاة الأمير محمد بن تيفاوت اللمتوني، كان مشتهرا برجاحة العقل ونفاذ البصيرة وسداد الرأي. فأقام إلى سنة 427 هـ. ثم استخلف ولده إبراهيم بن يحي على رئاسة صنهاجة وغادر. واختلف المؤرخون في سبب خروجه، على ثلاثة مذاهب هي:

1. إنه ذهب إلى المشرق لأداء فريضة الحج.

قيل إنه ارتحل إلى المشرق يريد الحج وزيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم، وبعد أداء الفريضة أخذ يفكر في إحداث ثورة على نمط حياة مجتمعه الصحراوي الذي يعمه الجهل والتخلف، وتنتشر فيه

6 ـ ينظر علي الصلابي، مرجع سابق
7 ـ الناصري، الاستقصا، مرجع سابق ج2:3
8 ـ أبو عبيد البكري، المسالك والممالك، 352، الحلل الموشية:17
9 ـ حسن أحمد محمود، قيام دولة المرابطين: صفحة مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى، دار الفكر العربي، القاهرة. 26
10 ـ وأكثر المراجع تسميه تيولوتان بتقديم التاء على الياء.
11 ـ ابن أبي زرع: 121
12 ـ البكري ـ (بتكلابين)، أنظر: المسالك والممالك، مصدر سابق :252
13 ـ نفس المصدر: 122
14 ـ ينظر علي الصلابي، دولتي الموحدين والمرابطين، مرجع سابق:62

المظالم والتعدي على الحقوق والأعراض، «فانطلق باحثا إرواء روحه الظمأى إلى نور المعرفة الإسلامية، التي اندرست معالمها في بلاده، ورمت به الأقدار إلى مجلس فقيه القيروان أبي عمران بن موسى بن الحاج الفاسي»[15].

2. وقيل إنما خرج يريد الاستزادة في العلم والفقه

وليس ببعيد أن يكون يحي بن إبراهيم الكدالي قد ارتاد أسواق المغرب الأقصى متاجرا أو وزيرا، فأحس بالبون الشاسع بين البيئتين، بيئة المغرب الأقصى الزاخرة بالحياة العقلية الرفيعة، وبيئة الصحراء التي يظلها الجهل وتقفر سوقها من العلماء المتضلعين في العلم، بسبب طول السفر ومشقة الطريق. حتى صور المؤرخون المجتمع الملثمي في ذلك الوقت تصويرا قاتما، فذكروا أن المثلمين لم يعرفوا من الإسلام إلا اسمه، الأمر الذي أثر على يحي وأحزنه لذا خرج يلتمس العون في تغييره، فلما وصل إلى أبي عمران حاوره قائلا « إننا في الصحراء منقطعين لا يصل إلينا إلا بعض التجار الجهال حرفتهم الاشتغال بالبيع والشراء وفينا أقوام يحرصون على تعلم القرآن وطلب العلم ويرغبون في الفقه والدين لو وجدوا إلى ذلك سبيلا[16] «. إذا كان هذا هو شعور القائد الجديد بواقع مجتمعه وتحسره على تخلفهم وجهلهم فلا نعجب بعد ذلك إذا رأيناه يعهد بالأمر إلى ابنه، ويخرج من ديار الملثمين لا طلبا للحج كما يذكر المؤرخون، وإنما بحثا عن الحقيقة، لعله يجد من يثق به ويطمئن إليه فيعود به إلى قومه مبشرا ونذيرا، فيخرجهم من الظلمات إلى النور، ويوحد صفوفهم معتصمين بحبل الإسلام[17].

3. وقيل بل خرج بحثا عن تحالفات إقليمية ودولية

حسب أولئك الذين لا يرون في يحي بن إبراهيم إلا كونه زعيما تقليديا لقبائل الصحراء، إنما كان فكره كيف يوحدها ويقويها ضد خصومها التقليديين من الممالك السودانية المتاخمة، لا سيما قد أظل القرن الخامس الهجري صنهاجة الجنوب وكلمتها متفرقة ووحدتها مشتتة بعد سقوط الحلف الثاني. وكان يرمي إلى مواصلة الجهود المتمثلة في مدافعة أولئك الخصوم، والمحافظة على طرق التجارة السودانية بأية وسيلة. وقد أدرك الأمير الجديد منذ أن تولى الإمارة أنه آن لأمراء الملثمين أن يتخذوا سياسة أكثر انفتاحا سواء كانت إقليمية أو حتى عالمية، وذلك عن طريق وصل مجتمعهم بسائر المجتمعات المغربية الأخرى[18] . لذا يرى هذا الفريق أن سبب خروجه إلى الشمال كان للبحث عن تحالفات موسعة، وليس رغبة في الحج حيث كان في مجتمع اندرست فيه معالم الإسلام وعم الجهل جميع أفراده إلى درجة لا يعرفون من الإسلام إلا اسمه باعتراف يحي نفسه في مجلس أبي عمران الفاسي.

يحي بن إبراهيم في مجلس أبي عمران، فمن هو أبو عمران الفاسي:

أبو عمران هو موسى بن عيسى بن أبي حاج بن وليم بن الخير الغفجومي، الزناتي من هوارة، وأصله من فاس، الفقيه القيرواني الحافظ العالم الإمام المحدث كان يقرأ القرآن بالسبع ويجوده مع معرفة بالرجال فأصله من فاس، من بيت مشهور بها وله عقب فيهم نباهة، استوطن القيروان وحصلت له بها رئاسة العلم[19]. وكان العامة يرجعون إليه فيما يلم بهم ويستفتونه، كما كان اهتمامه كبيرا بالبلاد البعيدة ويرسل إليها من يقوم بنشر العلم[20] . ولما وصل يحي بن إبراهيم القيروان وجد أبا عمران يدرس العلم، فجلس إليه وسمع منه، ورآه أبو عمران رجلا يحب الخير فأعجبه حاله، فسأله عن اسمه وبلده ونسبه فأخبره بذلك كله، وأعلمه بسعة بلاده وما فيها من الخلق، وأنهم قوم يغلب عليهم الجهل، وليس لديهم كثير علم، فاختبره أبو عمران وسأله عن واجبات دينه، فلم يجده يعرف منها شيئا، ولا يحفظ من الكتاب والسنة حرفا، إلا أنه حريص على التعلم، صحيح النية والمعتقد واليقين، فقال ما يمنعك من التعلم[21]، فقال

15 ـ الناصري، الاستقصا، ج2: 7، وعلي محمد الصلابي دولتي المرابطين والموحدين، مرجع سابق:21 .
16 ـ ينظر الحلل الموشية، مرجع سابق:19
17 ـ حسن أحمد محمود، قيام دولة المرابطين، مرجع سابق:109
18 ـ ينظر قيام دولة المرابطين:105
19 ـ محمد بن محمد بن عمر بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تعليق عبد المجيد خيالي، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م:158،
20 ـ الصلابي، تاريخ دولتي المرابطين والموحدين في الشمال الإفريقي، مرجع سابق:25
21 ـ ينظر أبا عبيد البكري، المسالك والممالك، مصدر سابق:353

إن الجهل يعمنا وليس في بلادي من يقرأ القرآن، غير أنهم يحبون الخير ويرغبون فيه ويسارعون إليه لو وجدوا من يقرئهم القرآن ويفقههم في الدين، ويبين لهم شرائع الإسلام، فلو بعثت معي بعض طلابك إلى بلادي بغية الدعوة والتعليم، فينتفعون به ويسمعون له ويطيعونه، يكون لك أجر ذلك وثوابه[22]. فقال أبو عمران سأنظر لك إن شاء الله تعالى[23].

الأمير يحي بن إبراهيم على بساط رباط الفقيه وجاج اللمطي:

بعد مناقشة الفقيه أبي عمران مع الأمير يحي وتفهمه لطلباته، ندب الشيخ أبو عمران طلابه وعرض عليهم طلب يحي، فامتنعوا وأشفقوا من دخول الصحراء، ولم يجبه منهم أحد، فلما يئس منهم قال ليحي: « إني أعرف ببلاد نفيس من أرض المصامدة فقيها حاذقا تقيا ورعا، لقيني وأخذ عني كثيرا وعرفت ذلك منه، واسمه وجاج بن زللو اللمطي، من أهل السوس الأقصى، وهو الآن يتعبد ويدرس العلم ويدعو الناس إلى الخير في رباطه، وله تلاميذ جمة يقرؤهم، أكتب إليه كتابا لينظر في تلاميذه من يصلح فيبعثه معك فسر إليه، فعنده تجد ما تريد. فكتب أبو عمران كتابا إلى وجاج المذكور جاء فيه: «سلام عليكم ورحمة الله، أما بعد إذا وصلك حامل كتابي هذا وهو يحي بن إبراهيم، فابعث معه إلى بلاده من طلابك من تثق بدينه وورعه وكثرة علمه وسياسته ليعلمهم القرآن وشرائع الإسلام، ويفقههم في دينهم وله ولك الثواب والأجر العظيم، والله لا يضيع أجر من أحسن عملا والسلام». فسار يحي بكتاب أبي عمران حتى وصل إلى الفقيه وجاج بمدينة نفيس، فسلم عليه ودفع إليه الكتاب، وذلك في شهر رجب سنة 430 هـ، فقرأ وجاج الكتاب، وجمع تلاميذه فقرأه عليهم، وندبهم لما أمر به الشيخ أبو عمران، فانتدب لذلك رجل منهم جزولي النسب يعرف بعبد الله بن ياسين، وكان من حذاق الطلبة الأذكياء النبهاء النبلاء، من أهل الدين والفضل والتقى، والورع والفقه والأدب والسياسة، مشاركا في العلوم، فخرج مع يحي بن إبراهيم إلى الصحراء[24]. وبذلك يكون الزعيم الكدالي قد أرضى رغبته في التفقه في الدين، وأوشك أن يحقق ذلك الأمل الذي طالما ساوره، وهو هداية شعب الملثمين ولم شعثه وجمعه على الهدى والتوحيد. وبعد أن وقع الاختيار على عبد الله بن ياسين، لم يتردد في الاضطلاع بهذه المهمة النبيلة بل أقبل عليه، وتحمس له ورأى فيه لونا من الجهاد في سبيل الله وإعلاء كلمة الإسلام[25]. « خرج الأمير يحي من عند الفقيه وجاج ومعه الفقيه عبد الله بن ياسين الجزولي، ولما انتهيا إلى بلاده تلقاه قبائل كدالة ولمتونة وفرحوا بمقدمهما، وتيمنوا بالفقيه وبالغوا في إكرامه وبره. (وللحديث بقية.)

هذا جهد المقل في حق الزعيم والقائد يحي بن إبراهيم الكدالي، وعلى قارئ السطور أن يحكم بنفسه عما إذا كان - في رأيه - زعيما قبليا تقليديا، أم يراه قائدا ثائرا على الأوضاع الاجتماعية والروحية معا.

المراجع

1. أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى - الدولتان المرابطية والموحدية، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري - دار الكتاب الدر البيضاء / 1418 هـ / 1997م.
2. حسن أحمد محمود، قيام دولة المرابطين، صفحة مشرقة من تاريخ المغرب في العشور الوسطى، دار الفكر العربي، القاهرة.
3. عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: 808هـ)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1408 هـ - 1988.
4. علي بن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس، في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، الرباط. 1972م.
5. علي محمد الصلابي، تاريخ دولتي المرابطين والموحدين في الشمال الإفريقي، دار المعرفة - بيروت - 2009م.
6. محمد بن محمد بن عمر بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تعليق عبد المجيد خيالي، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.

22 - الناصري، الاستقصا، ج2: 6
23 - ينظر في الحلل:19
24 - ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، مصدر سابق: 124، الناصري، الاستقصا، مرجع سابق، ج2 :7
25 - حسن أحمد محمود، قيام دولة المرابطين، مرجع سابق:113

الدكتور حماه الله ميابى

المحضرة الموريتانية: ألق الماضي ورهانات العصر

تقديم

تقع بلاد شنقيط ضمن منطقة الصحراء الكبرى الفاصلة بين بلاد المغرب وبلاد السودان، وتسمّت بأسماء متعددة مثل: «بلاد الملثمين»، و«بلاد التكرور»، و«بلاد شنقيط»، وعرفت حدودها تغييرات كبيرة لا تعدو الأرض المسماة اليوم بـ«موريتانيا» جزءًا منها.

وقد ظلت المنطقة نائية عن كل التطورات الحاصلة في بقية المعمورة حتى سنة 63 هـ/683م؛ حيث غزاها الفاتح المسلم عقبة بن نافع[1]، ثم موسى بن نصير[2]، ثم عبد الرحمن بن حبيب بن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع الذي بدأ يعمق الصلة بين جنوب الصحراء وشمالها من خلال سلسلة الآبار التي حفرها على طول الطرق الصحراوية[3].

ويجمع المؤرخون على الدور الحاسم للإسلام في الرواج الكبير الذي عرفته التجارة عبر الصحراء، حيث نشأت حواضر جديدة على مسالك هذه الحركة التجارية، وهو أمر جعل وجودها مرتبطًا بمدى حيوية الطريق الواقعة عليها سلبًا وإيجابًا. وهكذا ظلت الطرق التجارية الصحراوية تتحكم في ازدهار الحواضر الصحراوية وأفولها، القائمة في جوهر وجودها على هذه القوافل، التي ازدهر نشاطها منذ الفتح الإسلامي للمنطقة، وشقت طرقها العديدة وسط الصحراء في اتجاهات عدة، وتأسست على مسالكها مراكز حضرية «كبرى» أوشكت أن تضاهي نظائرها في عالمها.

وضمن هذه الحواضر اختطت المساجد التي هي الرمز الديني المشكل لأهم مرتكزات المعالم الحضرية في المدن الإسلامية، حيث ظلت منذ نشأة الإسلام فضاء للتعبد والتعليم، ورمزًا للشرعية الدينية والسياسية والاجتماعية. وسيكون قيام الحركة المرابطية في أواسط القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي فتحًا إسلاميًا جديدًا؛ حيث تجسد الإسلام لأول مرة في دولة مركزية محلية فرضت تعاليمه، وأولت عناية فائقة بالعلم والمعرفة، واختطت في تلك المدن مساجد ورسخت أدوارها التعليمية والدينية. وفي المسجد تأسس الرباط الأول بالبلاد على يد عبد الله بن ياسين (ت 451هـ/1059م) الجزولي، الذي جاء به يحيى بن إبراهيم الكدالي أثناء عودته من الحج، وأسس رباطه في الصحراء، وأخذ يعلم الصنهاجيين الكتاب والسنة والصلاة والزكاة... ثم استقدم المرابطون إلى الصحراء الإمام أبا بكر محمد بن الحسن الحضرمي (ت 489هـ/1096م) في أزوكي، الذي قضى ثلاثين سنة في الصحراء يقضي ويعلم الناس[4].

ولعل فقهاء المرابطين كانوا أكثر من ذلك بكثير، غير أن المصادر لم تحتفظ لنا منهم إلا بهؤلاء. وسيستمر تدفق فقهاء الشمال إلى الصحراء خصوصًا بعد سقوط الدولة المرابطية بالمغرب، والمتابعات التي تعرض لها فقهاء المرابطين من طرف الدولة الموحدية.

نشأة المحضرة وعوامل ازدهارها

إذا كانت المساجد هي فضاء التعليم الوحيد في البداية كما في كل مدن الإسلام، فإن الحواضر أنجبت علماء كبارًا أصبحت بيوتهم مدارس (محاضر) يلقي فيها الشيخ دروسه اليومية، بل يلازمها خواص الطلاب من غرباء وغيرهم، ممن يتوسم فيهم الشيخ سمات النجابة والنباهة، حيث ينهلون من معارفه حتى يجيزهم فيها، ثم ينتقلون إلى آخر، وهكذا دواليك حتى يجد الواحد منهم في نفسه أنه أخذ علوم معاصريه من منطقته. وقد يشد الرحال للسفر إلى الحواضر العلمية الكبرى في المشرق أو في المغرب، وقد يكتفي بمعارف منطقته[5].

وهكذا نهض العلم وتعاظمت أهمية التعليم وانتشر بين العامة، وترسخت تقاليد معرفية عميقة في المجتمع، وتجاوز الحواضر لينتشر بين البدو الرحل، وظهرت مؤسسة «المحضرة» التي ظلت تثير أسئلة جوهرية متشابكة، أفقيا وعموديا، لدى الباحثين. وما زال تاريخها رغم ذلك مليئًا في عمومه بزوايا معتمة: كيف حصل هذا الرواج الكبير للمعرفة فجأة في هذا الصقع الصحراوي القصي من ديار الإسلام، رغم العزلة الشديدة التي يفرضها الطوق الصحراوي على المنطقة من خلال قطعها عن عمقها الحضاري؟ وإذا كان حصول ذلك في الحواضر المتصفة بالصفات المذكورة ممكنًا،

1 - البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، لابن عذارى المراكشي، ط ليفي بروفنسال:27/1.
2 - البيان المغرب:42.
3 - البيان المغرب: 156.
4 - انظر: الروض المعطار في خبر الأقطار، لمحمد بن عبد المنعم الحميري، تح: إحسان عباس، مكتبة لبنان ط1984/2م، ص:28.
5 - الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي، وناس المنصف، سراس للنشر، 1996، ص 222.

فبأي معجزة يمكن أن يحصل ذلك في «الجامعات البدوية المتنقلة»؟ أليس «العلم صناعة حضرية» كما يقول ابن خلدون؟ أليست العلوم «إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة»[6]؟ إذ كيف تسنى لفضاء بدوي متنقل أن ينشئ تقاليد علمية مكينة وراسخة؟ لقد غدت هذه الحواضر مراكز معرفية هامة منذ القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي على الأقل، وستعرف القرون اللاحقة حركة ثقافية ظلت وتيرتها في تصاعد مطرد.

سمات المحضرة وخصائصها

لا يختلف البرنامج الدراسي في «محاضر» بلاد شنقيط عن برنامج نظيراتها في بلاد الغرب الإسلامي، التي لخصها عبد الواحد بن عاشر السلوي المغربي في مقدمة نظمه «المرشد المعين على الضروري من علوم الدين»، حيث قال:

في عقد الأشعريّ وفقهِ مالك
وفي طريقة الجنيد السالك[7]

فالعقيدة الأشعرية، والفقه المالكي، والتصوف الجنيدي، ومقرأ الإمام نافع، والنحو البصري، هي الأسس التي تدور عليها المقررات المحضرية في بلاد شنقيط كباقي أنحاء الغرب الإسلامي.

وتنقسم «المحضرة» إلى مستويين اثنين، هما:

المستوى الأول: وهو «المحضرة» الخاصة بالقرآن الكريم حفظًا ورسمًا وضبطًا وتجويدًا؛ وهي في الغالب تقدم خدماتها التعليمية مقابل أجر، ويتميز منهاجها بأنه يبدأ بتعليم الحروف الأبجدية ثم حفظ القرآن، ثم رسمه وضبطه وتجويده بقراءة الإمام نافع بروايتي قالون وورش، مع دراسة متون علم التجويد[8]. المستوى الثاني: وهو «المحضرة» الجامعة الموسوعية التي تقدم للطالب معارف على درجة عالية من الدقة والضبط في مختلف فنون المعرفة الإسلامية الأصيلة؛ في القرآن الكريم وتفسيره وبقية علومه، والحديث رواية ودراية، وخصوصًا علم المصطلح، والعقيدة وعلم الكلام والتصوف، والفقه فروعه وأصوله وقواعده، والسيرة النبوية وأنساب العرب وأيامهم، واللغة والأدب والنحو والصرف والعروض والقوافي والبلاغة، فيحفظون دواوين كبار الشعراء العرب، ومقامات الحريري، والمنطق والحساب والفلك... [9]

والانتساب إلى هذا المستوى مجاني، وشيخ المحضرة لا يتعاطى أجرًا مقابل تعليم الطلاب. والميسورون يدرسون على نفقة ذويهم، والمعدمون ينفق عليهم شيخ المحضرة، أو بقية أهل الحي، أو يتقاسمون مع زملائهم الميسورين.

ويبدأ فيها بالضروري من العلوم، ويدرسون فيها منظومة ابن عاشر والأخضري في الفقه، والأجرومية في النحو، والمعلقات من الشعر الجاهلي لاكتساب اللغة. ثم يتوسع في دراسة أمهات المتون المتداولة في المنطقة؛ ففي باب العقائد تدرس «مقدمة الرسالة» و«عقائد السنوسي» و«إضاءة الدجنة» لأحمد المقري التلمساني، وفي الفقه «رسالة ابن أبي زيد» و«مختصر خليل» و«تحفة الحكام» لابن عاصم، وفي الأصول «جمع الجوامع» للسبكي و«مراقي السعود» لسيدي عبد الله العلوي الشنقيطي، و«المنهج» و«قواعد الزقاق»، وفي الميراث يدرسون «طلعة الأنوار»، وفي النحو «ألفية ابن مالك» مع «احمرار ابن بونة»، وفي الصرف يدرسون «لامية الأفعال» لابن مالك مع «احمرار الحسن بن زين»، وغير ذلك[10].

وتشترك المحضرة مع مؤسسات التعليم الإسلامي الأصلية القديمة في الصيغة التلقينية، فقد قامت الحياة العلمية الإسلامية منذ فجر الإسلام على التلقي المباشر من الرجال، غير أن ما يميز المحضرة هو الاعتماد المطلق على الحفظ، ويقولون: «من نسي النص يبقى يطمص» (أي يكون كالأعمى)، ولا يعدون علمًا إلا ما حصل في الصدر ووعته الذاكرة استظهارًا للمتن والمعنى.

وتستقبل كل من يرد عليها من جميع المستويات الثقافية والفئات العمرية والجنسية والاجتماعية؛ فهي تستقبل المبتدئ كما تستقبل العالم فتجدد له معارفه وتوسعها وتعمقها، ويرتادها الطفل والشيخ والمرأة (وإن بنظام) والفقير والموسر، فتبذل لكل طالب ما يريد من ضروب المعرفة حسب مستواه الثقافي وهوايته وطاقة استيعابه. وهي لا ترد طالبًا لعدم وجود مقاعد شاغرة، ولا تغلق أبوابها لقلة عدد الطالبين المنتسبين إليها، فلا حد أدنى ولا أعلى للعدد الذي يقوم به نظام المحضرة، بل ينقص العدد ويزيد

6 - مقدمة ابن خلدون ويذيلها شرحها المسمى الجوهر المكنون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي/ابن خلدون، دار الكتب العلمية، 2013، ص 656.
7 - المُرْشِد المعِين على الضروري من علوم الدين عبد الواحد بن عاشر السلوي، مكتبة القاهرة، د.ت، ص2.
8 - المنارة والرباط: الخليل النحوي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1987، ص55 .
9 - أنظر: المنارة والرباط: 1987، ص56 .
10 - انظر: مدينة تيشيت رسائل وأشعار، الدكتور حياه الله ميابي، دار الفكر بيروت.2013؛ ص 65.

تبعًا لصيت الشيخ وشهرته ومدى تفرغه[11].

وتعتمد في التعليم على منهج كيفي لا كمي: بحيث يدرس كل فن من العلوم على حدة، ولا يجمع الطالب بين فنين، ولا ينتقل من فن إلى آخر حتى يتقن الأول. وهذا الأسلوب قد أفاد الشناقطة كثيرًا في تحصيل العلم وإتقانه.

تقاليد محضرية:

• من التقاليد المحضرية التي تنم عن احتضان المجتمع للعلم واحتفائه به[12]:

• «التأبيد»: وهو مصطلح يقتضي التكفل بالطالب المغترب أو المعدم.

• «الختمة»: وهو مصطلح يعني أنه يجب على الجميع تقديم هدايا للتلاميذ الذين أنهوا كتابًا أو ختموا فنًا علميًا.

• «شاة التلاميذ»: التي تقدم في مناسبات الزواج والعقيقة، وذلك أنهم ألزموا كل من عنده فرح أن يقدم بدنة أو شاة للذبح لطلاب المحضرة.

وتجسد هذه التقاليد مدى هذا الاحتضان الذي ضمن إمكانية التعلم لكل من يريده. وحماية لهذه الحقوق، أنشأ طلاب المحضرة فنًا أدبيًا عُرف باسم «الأدب المحضري»، وهو نوعان:

أ- أدب «الأقفاف»: نسبة إلى الأقفاف (جمع «قِفْ» بمعنى توقف هنا)، وكانوا يكتبونها عند نهاية كل درس من نص المختصر للشيخ خليل كي يتوقف عنده الطالب ليسهل عليه حفظه وفهمه. وأدب الأقفاف يحاكي أسلوب خليل في المختصر ويتخذ من الطرافة والفكاهة منهجًا ليمارس نقد المجتمع والمسلكيات الشاذة، ويركز أحيانًا على ظروف الحياة في المحضرة وحالة العيش فيها، مما يستوجب من المجتمع بذل أقصى الجهد حتى لا يقدم الطلاب تلك الكتابات النقدية اللاذعة في حقهم[13].

ب -الرسائل: وهي لا تحاكي النص الخليلي، بل تتوجه بطريقة مباشرة إلى المعني، وتقدم له الطلب، ليكون أسلوبها الأدبي وعدم توقيعها باسم طالب واحد أقوى تأثيرًا وأشد وطأة. ومن أمثلتها هذه الرسالة:

وَبَعْدُ فَمِنَّا إِلَى الْخَرَّدِ الْحِسَانِ، السَّالِبَاتِ قُلُوبَ الْفِتْيَانِ، اللَّوَاتِي دَلَّ عَلَيْهِنَّ قَوْلُ الشَّاعِرِ:

بِيضٌ أَوَانِسُ مَا هَمَمْنَ بِرِيبَةٍ
كَظِبَاءِ مَكَّةَ صَيْدُهُنَّ حَرَامُ

مُوجِبُهُ إِعْلاَمُكُنَّ أَنَّنَا مُحْتَاجُونَ إِلَى الأَسَارِيرِ وَالأَوَانِي، وَذَاتِ الدُّخَّانِ، وَمَا يَجُود بِهِ الرَّحْمَنُ، مِنَ الْجِدْيَانِ وَالْخِزْفَانِ، وَالأَنْسَاعِ وَالْقَرْطَانِ. فَإِنْ أَعْطَيْتُنَّ أَحْسَنْتُنَّ، وَإِلاَّ فَكَمَا قَالَ الشَّاعِرُ:

وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عِرْضِهِ
يفِرْهُ وَمَنْ لاَ يَتَّقِ الشَّتْمَ يُشْتَمِ[14]

المحضرة ومقاومة المستعمر

لقد حاول الأوروبيون احتلال بلاد شنقيط قرونًا عديدة، ولم يستطيعوا إلى ذلك سبيلًا حتى سنة 1902م، ويعود الفضل في صدهم كل هذا الوقت إلى ثقافة المجتمع الدينية وحضارته العلمية وصلابته المستمدة من المحضرة التي هي الرافد الفكري الأول للمقاومة، لأن شيوخ المحاضر رفضوا الاستعمار الفرنسي منذ يومه الأول، وحصنت فتاويهم المجتمع من الاختراق والتكيف مع واقع الاستعمار، ليظل المستعمرون والعاملون معهم غرباء يعيشون على هامش الحياة. وهب أمراء البلاد للجهاد، ووقفوا سدًا منيعًا ضد هجماته ومحاولاته التغلغل، فكتب الحاكم الفرنسي العام في غرب إفريقيا في تقرير إلى وزير المستعمرات (1902) عن صعوبة مهمة الاحتلال قائلًا: «..وجدنا شعبًا له ماضٍ من الأمجاد والفتوح لم يغب عن ذاكرته بعد، ومؤسسات اجتماعية (يعني المحاضر) لا نستطيع أن نتجاهلها[15]». ولذا كان تفكير

11 - أنظر: المنارة والرباط: 1987، ص56

12 - أنظر: إرشاد المقلدين عند اختلاف المجتهدين، الشيخ باب بن الشيخ سيديا، تح الطيب بن عمر، دار ابن حزم،1997، ص37 وما بعدها

13 - تاريخ الأدب الموريتاني، أحمد ولد حبيب الله، اتحاد الكتاب العرب، 1996، ص 271.

14 - مدينة تيشيت رسائل وأشعار ص 200.

15 - المحاظر الموريتانية: مؤسسات لنقل المعارف د. محمدن ولد امّين، مقال بموقع الموقع، المرجع: http://www.almawqi.com.

المستعمر منصبًا على إعداد خطة كافية لاكتساح القلاع الدينية والثقافية للمجتمع وتطويع مؤسساته الاجتماعية (المحاضر) المنيعة أمام تغلغله. وقد عمدت السلطات الاستعمارية إلى فرض حصار ثقافي على البلاد عززته بإنشاء المدرسة الاستعمارية (الفرنسية) ووضعها في مواجهة حادة مع المحضرة... وهذا الحصار يرمي إلى عزل بلاد شنقيط عن محيطها العربي الإسلامي. يقول الحاكم الفرنسي لموريتانيا، «إن المقاومة الإسلامية لنمو نفوذنا عن طريق التعليم الفرنسي بدت مقاومة صلبة».

ويضيف قائلًا: «وهكذا انتصب في مواجهتنا عدو قديم وقوي وهو تعليم المحاضر، وللتغلب على هذا المنافس القوي تعين انتهاج سياسة مدرسية حكيمة». ولاحظ ذلك الحاكم أن المحاضر منتشرة في موريتانيا وتكاد تكون موجودة في كل حي[16].

المحضرة وإشعاعها المعرفي

لقد استطاعت المحضرة الموريتانية أن تساهم في الصرح المعرفي الإسلامي مساهمة معتبرة وبأدوات محلية بسيطة قوامها: لوح من الخشب، وقلم من العيدان، وحبر من مسحوق الفحم والصمغ العربي، وحققت بهذه الأدوات البسيطة ما حققته كبريات المدارس الإسلامية بما امتلكت من وسائل علمية كبيرة. وقدمت للعالم نماذج من علمائها اشتهروا في المشرق والمغرب بالموسوعية في العلم وحدة الذكاء، مما جعلهم يتصدرون ساحات العلم والتدريس والتأليف، وكانت لهم مساهمتهم الكبيرة في النهضة العربية الحديثة، ودورهم البارز في نشر الإسلام في التخوم الإفريقية.

وقدمت للعالم أفواجًا من العلماء الحفاظ على مدى تاريخ طويل، كانوا يحملون علمهم معهم في حلهم وترحالهم، صدورهم خزائن لكل ما طالعوه أو درسوه، وقد أصبحوا مضرب المثل في العالم الإسلامي. وما حلوا بأرض إلا وخلفوا فيها ذكرًا حسنًا واستأثروا بإعجاب أهلها.

الشيخ عبد الله بن بيه: هبة المحضرة الموريتانية للعالم

وما تزال المحضرة الموريتانية حتى اليوم رغم ما أخذه منها الزمن تعطي أكلها كل حين بإذن ربها. ومع العصر الحديث، حمل بعض أبناء المحضرة تراثها الوفير إلى منابر العالم، لا بوصفهم رواة ماضٍ منقطع، بل بوصفهم بناة وعي جديد يستند إلى ذلك الماضي ليضيء به دروب الحاضر. وكان في طليعة هؤلاء الشيخ عبد الله بن بيه، الذي اجتمعت فيه ملامح المدرس المحضري ومهارات الفقيه المقاصدي، وبصيرة المفكر المجدد.

وقد بدأ تكوينه في رحاب المحضرة كما كان شأن كثير من أقرانه[17]، غير أن مساره الفكري والعلمي اتجه باكرًا إلى آفاق أوسع، فكان صوته من الأصوات القليلة التي واءمت بين تراث الفقه المالكي وإكراهات السياسة المعاصرة، وجمعت بين ثقافة الصحراء وتأملات العقل العالمي. لقد جسد ابن بيه في اشتغاله العلمي والدعوي صورة من صور الانتقال السلس من المحضرة إلى المؤسسة، ومن الخيمة إلى المنصة، دون أن يفقد حرارة المعنى أو نبض القيم.

وقد أسس بفكره الهادئ والمتزن مدرسة قائمة على «فقه الموازنات» و«الوسطية العلمية» التي لا تنزلق إلى ترضيات الحداثة الفارغة، ولا ترتكس في وحل الجمود الموروث. وفي أروقة المؤتمرات الدولية، بدا واضحا أن هذا العالم القادم من تخوم الصحراء يحمل خطابا متصالحا مع ذاته، متشبثا بثوابته، لكنه غير منغلق على عزلته. فكان تأكيده على دور العلماء في ترشيد الوعي الديني، علامة على نضج مشروع فكري ينتمي إلى المحضرة بقدر ما ينتمي إلى راهن الإنسان، وهكذا يكون الشيخ عبد الله بن بيه شاهدًا على قدرة المحضرة الشنقيطية على الاستمرار، لا في نسخ ذاتها، بل في تجديد أدواتها واستئناف رسالتها؛ من حيث:

ـ الخلق المتمثل في التواضع الجمّ والبساطة وحسن التربية، وقوة التحمل في سبيل العلم في المطالعة والمثابرة والترحال.

ـ الموسوعية في المعارف، فلا تكاد تعرف فنًا من فنون العلوم الشرعية الغرضية أو المتمات إلا وللشيخ فيها باع طويل؛ من

16 - الواقع اللغوي والهوية الوطنية في موريتانيا، خيرة صالحي، مذكرة ماستر، جامعة أحمد دراية - أدرار، الجزائر الكلية: كلية الآداب واللغات - قسم اللغة والأدب العربي تاريخ المناقشة، ص 49.

17 - انظر: ترجمة العلامة عبد الله بن بيه، بالموقع الرسمي: https://binbayyah.net/arabic/archives/1417

القرآن الكريم وتفسيره وكافة علومه، إلى الحديث رواية ودراية، إلى الفقه بأصوله الكلية وقواعده وفروعه، وهو أحد المجددين في هذا الباب حيث يعتبر اليوم أعلم فقهاء الأمة بعلم الأصول، واللغة والنحو والشعر وأيام العرب والسير وغير ذلك، والإلمام الواسع بالفلسفة والفكر الغربيين.

_ حفظ النصوص والمتون والشواهد واستظهارها واستذكارها وجودة الاطلاع، وقوة الاستحضار لكافة النصوص المعروفة والمعهودة في المقرر الدراسي المحظري بإضافات شخصية نادرة.

_ الوعي الكبير بقضايا العصر ومستجداته وقضاياه الراهنة، والفروق بينها وبين قضايا العصور السابقة، والعلم التام بتاريخ الإسلام والعقائد والفكر وتياراته.

_ الاجتهاد والفكر، فالشيخ مجتهد رغم تواضعه وامتناعه عن القبول بمرتبة الاجتهاد، لكنه لا يضن عن الأمة بجهد في سبيل تقديم الحلول لقضاياها بل لقضايا العالم بأسره. فهو صاحب نظرية «مقاصد المعاملات» التي قدمها في كتاب كمساهمة في حل الأزمة المالية، وهو صاحب نظرية «فقه الواقع والتوقع» و«التجديد والترشيد» و«المجددون في الأمة» و«تحقيق المناط» وتعزيز السلم في المجتمعات المسلمة وفقه الأقليات المسلمة، وأدب الاختلاف، إلى غير ذلك من النظريات والاجتهادات التي شكلت حلًا جذريًا أو مشاريع حلول لقضايا ظلت تطرح على الفقه والفكر الإسلامي.

العالمية، فهو لا يرهن نفسه لواقع قطر مسلم واحد؛ بل تجاوز بعقله الكبير كل الحدود، وآثار عمله ونظرياته واجتهاداته عبرت القارات والأقطار، فما من أمة أو قطر أو قارة إلا وله فيها آثار وتلاميذ ومتأثرون ومحبون من خلال التأثير والحضور في المحافل الفكرية والمجتمعات الدعوية العالمية.

لقد أثبتت تجربة المحضرة في بلاد شنقيط أن الثقافة والعلم لا يشترطان دائمًا قيام دولة مركزية أو بنية عمرانية متحضرة، بل يمكن للعلم أن يترعرع في أحضان البداوة إذا صادفتها همة عالية ونفوس مخلصة.

وما تزال المحضرة الشنقيطية، رغم ما اعتراها من تحولات، تحتفظ بجوهرها، وتقدّم نموذجًا فريدًا في الجمع بين البساطة والعمق، وبين التقاليد والمعاصرة. وهي بذلك تستحق مزيدًا من البحث والتوثيق والدعم، لتستمر مصدرًا للمعرفة، وجسرًا يربط بين ماضينا المجيد ومستقبلنا المنشود.

المراجع:

1. البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، لابن عذارى المراكشي، ط ليفي بروفنسال: 1/ 27.
2. الروض المعطار في خبر الأقطار، لمحمد بن عبد المنعم الحميري، تح: إحسان عباس، مكتبة لبنان ط2/1984م.
3. الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي، وناس المنصف، سراس للنشر، 1996.
4. مقدمة ابن خلدون وبذيلها شرحها المسمى الجوهر المكنون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي/ابن خلدون، دار الكتب العلمية، 2013.
5. المُرْشِدِ المُعِينِ على الضروري من علوم الدين عبد الواحد بن عاشر السلوي، مكتبة القاهرة، د.ت.
6. المنارة والرباط: الخليل النحوي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1987.
7. مدينة تيشيت رسائل وأشعار، الدكتور حماه الله ميابي، دار الفكر بيروت.2013.
8. تاريخ الأدب الموريتاني، أحمد ولد حبيب الله، اتحاد الكتاب العرب، 1996.
9. المحاظر الموريتانية: مؤسسات لنقل المعارف د. محمدن ولد امّين، مقال بموقع الموقع، المرجع: http://www.almawqi.com.
10. الواقع اللغوي والهوية الوطنية في موريتانيا، خيرة صالحي، مذكرة ماستر، جامعة أحمد دراية - أدرار، الجزائر الكلية: كلية الآداب واللغات - قسم اللغة والأدب العربي تاريخ المناقشة.
11. إرشاد المقلدين عند اختلاف المجتهدين، الشيخ باب بن الشيخ سيديا، تح الطيب بن عمر، دار ابن حزم،1997.
12. ترجمة العلامة عبد الله بن بيه بالوقع الرسمي: https://binbayyah.net/arabic/archives/1417

أ.د. محمد الحسن محمد المصطفى
أستاذ النقد الأدبي ومناهجه بكلية الآداب
جامعة نواكشوط

السرد والتاريخ في رواية (فتنة الربض)

للكاتب محمد بن محمد سالم

يعد محمد بن محمد سالم أحد أبرز الروائيين من جيل ما بعد تأسيس الكتابة الروائية في موريتانيا، وهو الجيل الذي ترسخت معه تقاليد هذا النوع الأدبي الذي يعتبره باختين النوع الأدبي الأحدث والوحيد الذي لم يبلغ طور الاكتمال، ويعني هذا أن التراكمات الروائية في مختلف أنحاء العالم وعبر السنين معنية بالمساهمة في تشكيل الصورة المستقرة « النهائية» لهذا النوع الأدبي الأبرز خلال المائة سنة الأخيرة.

وتمثل رواية (فتنة الربض) للكاتب الكبير محمد محمد سالم التي صدرت مؤخرا «لحظة» فارقة في الحصيلة الروائية الموريتانية عموما، والمسار الروائي لكاتبها خصوصا حيث سبقتها مجموعة من الروايات الهامة التي أصدرها المؤلف خلال العقدين الأخيرين مثل: «ذاكرة الرمل» و»دروب عبد البركة «، و «دحان « و»أشياء من عالم قديم» والأخيرة تنتمي للرواية القصيرة أو القصة الطويلة.

تصنيف الرواية

تنتمي الرواية الجديدة لمحمد محمد سالم إلى نمط من الإبداع الروائي يقفز داخل المراحل التاريخية ملتقطا لحظة درامية فاصلة يقدمها في ثوب تراثي غرائبي محكم النسج والحبك سردا، ووصفا، ولغة، عبر حوار فكري وثقافي متعدد الأصوات والدلالات.

تقدم الرواية في مستوى البنية السطحية (فتنة الربض) في عهد أمير الأندلس الحكم الأول بن هشام الشهير بالحكم الربضي نسبة الى المجزرة التي أوقعها بثوار أرباض قرطبة واشترك فيها كثير من فقهاء الأندلس، وتجارها، وعمالها، ومسحوقيها.

ولئن نجح هذا الأمير في صد هذه الهبة الشعبية التي جاءت ردا على ظلم عماله وأغلبهم من الصقالبة المستجلبين من أوربا وآسيا الوسطى فإن مخلفات تلك النكبة قد انعكست على البلاد في الأندلس سنوات وعقودا، كما كرست سلطة الأمويين بالأندلس ردحا مديدا من الزمن. ولم يكن العهد الاموي بالأندلس على هذا النحو دائما فنحن نعرف أن عصر عبد الرحمن الناصر الطويل اللاحق على هذه الحقبة السوداوية كان عصر ازدهار ثقافي وعلمي ورخاء اقتصادي، وسيطرة عسكرية في مواجهة الممالك الأوربية الشمالية.

والرواية رغم تصويرها لهذه الفترة المضطربة فإنها تنصف الأمير الحكم أيضا في بعض العناصر الإيجابية كتقدير العلماء، واحترام القضاء، والحرص على الدفاع عن الدولة وإن كانت تكشف بجلاء ما تميز به عماله من إرهاق الناس بالجباية تحت عناوين مختلفة على نحو أثقل كاهل الرعية وأثر على معاشهم وسير حياتهم.

وتزدحم الرواية بالأشخاص المختلفي الرؤى والتوجهات والمرجعيات من علماء وقضاة ووزراء وقواد، وكان لهم دورهم الملحوظ في الرواية، وعمال خراج ومحصلين ونخاسين، ومواطنين عاديين وهم الأبطال الخلفيون للرواية وأبرزهم بطلها وسارد أحداثها.

الرواية والتراث الثقافي

ويمكن القول إن هذه الرواية تستكنه في مستوى البناء السردي لحظة تراثية فارقة، وتتلبس أقنعة سردية حديثة بالغة التكثيف، ودون مبالغة في الإغراب والتجريب.

وهذا المستوى من ملامسة التراث نادر في التجربة الروائية العربية الطويلة، وإن كانت درة جمال الغيطاني (الزيني بركات) تمثل أبرز نموذج في الرواية التاريخية ذات البعد العجائبي الفني المكثف، ولا شك أن هذه الرواية تمثل انعطافة جوهرية في هذا المنحى السردي المتميز.

السارد والكاتب

يوهمنا الكاتب بذكاء أن مؤلف الرواية مجهول، ويحاول إقناعنا أن المؤلف البشري المدون اسمه على غلاف الرواية ليس سوى مكتشف النص وناشره، أما صاحبها (الحقيقي) فقد طوته الأيام والسنون خلف سجوف الضياع والنسيان، وتلك تقنية سردية ترمي لإقناع القارئ بحيادية المؤلف بل غيابه عن الأحداث، والحقيقة أن المؤلف (المجهول) ما هو إلا سارد الرواية وناظم أحداثها، ولكن السارد أو الراوي عندما يستخدم ضمير المتكلم يلتبس عند بعض القراء بالمؤلف الواقعي، فكان هذا الإيهام من طرف الكاتب بهذا المؤلف المجهول دالا وطريفا إلى حد كبير.

إن الرواية لا تنتمي للسرود التاريخية التوثيقية، ولا تلك التي تتقمص التاريخ لقراءة الواقع عن نحو سطحي فج.

وقد خصص الكاتب الفصلين الأول والثاني لشرح (إشكالية) مؤلف الرواية أو السارد الخفي، بحيث يتضح للقارئ المتمعن أو الدارس أن المؤلف «المجهول» المشار إليه في الفصل الأول تم إخفاؤه عمدا لغرض الإيهام بمزيد من «الحيادية» و»الموضوعية» في سرد الرواية، كما أشرنا سابقا، واعتبر المؤلف الحقيقي المسجل على غلاف الرواية - في المستوى السردي

وليس في سياق الملكية الفكرية أو القانونية - مجرد مكتشف لها وناشر لها وليس هذا هو الواقع ولكنه يكشف عن مستوى جيد من الوعي لدى الكاتب محمد محمد سالم بضرورة فصل المؤلف الواقعي عن عالمه السردي الذي شيده بجهد واحترافية واضحين، وذلك ليوفر لعمله مصداقية الإقناع ومتعة القراءة.

وفي الفصل الثاني افتتح المؤلف الحقيقي (الكاتب) سرد الأحداث من خلال نسبتها إلى مؤلف خيالي ما هو إلا السارد أو الراوي في عرف نقاد السرد ودارسيه، وقد اختار ضمير المتكلم الذي يوفر مزية «الإقناع» ولكنه يضمر «مخاطر» الإيهام بالانطباق بين البطل والسارد، وهما شخصيتان من نسج خيال الكاتب في أغلب الأحوال.

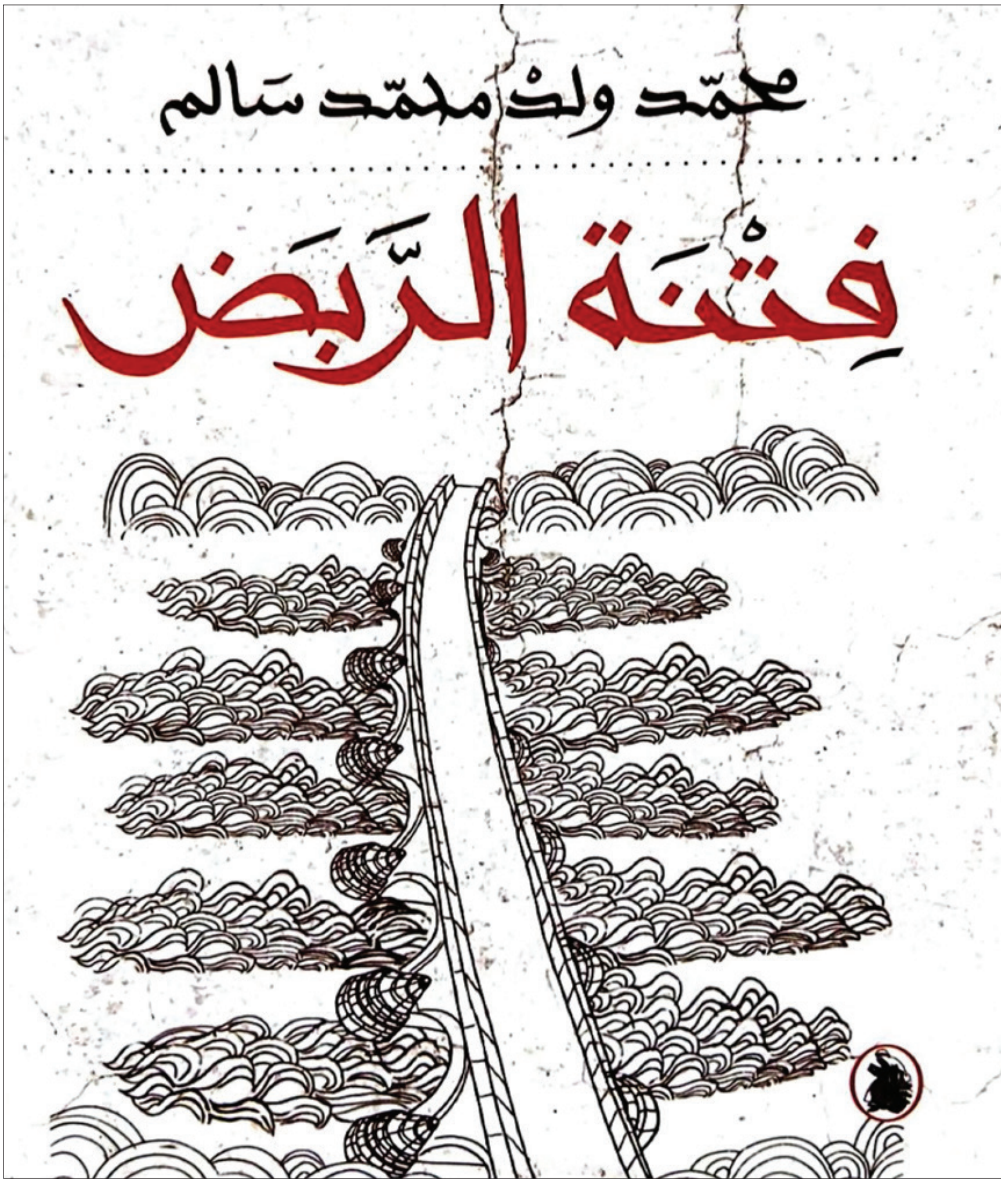
الزمن السردي والزمن الحقيقي

سيطرت على سرد الرواية تقنيات التصرف في الزمن التي تعمقت دراستها مع السرديات البنيوية ، مثل الاسترجاع والاستباق، والثغرات الزمنية والوقفات... إلخ، كما اعتمد السارد على الوصف والحوار، من خلال «وقفات» زمنية تكاد الأحداث فيها تصل مرحلة الصفر، أو تنمو خلاله ببطء، وكلها آليات تمكن السارد من إعادة التحكم في زمن الأحداث ليقدمها لنا على نحو مقنع للقارئ إذ لا يمكنه ومن ورائه الكاتب أن يقدم الأحداث بتسلسلها في الزمن الطبيعي، حيث لن تسد حاجته عندئذ آلاف الصفحات لنقل مشاهد الحياة اليومية وتطوراتها كما جرت في الواقع المعيش.

وقد لخص الفصل الثالث معظم أحداث الرواية عن طريق تقنيات الاسترجاع والاستباق التي أشرنا إليها سابقا، حيث يعود زمن الحكي إلى ما بعد أحداث فتنة الربض بحوالي 40 سنة، حين بلغ بطل الرواية الستين من عمره، ولكن السارد شرع في سرد الأحداث منذ كان هذا البطل في التاسعة عشرة من عمره، وبين العشرين والستين أحداث كثيرة صمتت عنها الرواية، باستثناء إحالات ضامرة.

ولعل من أبرز الاسترجاعات الزمنية في الرواية الاستشهاد التالي:

«التحقت بالعمل مع أبي أيوب الحداد في زقاق الحدادين الذي خلف سوق القيسارية في الناحية الجنوبية الشرقية من قرطبة، بشهور بعد حادثة صلب عشرة من رجال ربض شنقندة، قتلهم الأمير الحكم بن هشام بسبب معارضتهم الظاهرة لغرامة الحشد للجهاد، التي فرضها على أهل الأرباض إعفاء لهم من الجهاد، وحتى يجد ما ينفق به على جيوشه التي تخرج في حملات الصوائف للجهاد في الثغور (ص 6 من الرواية).



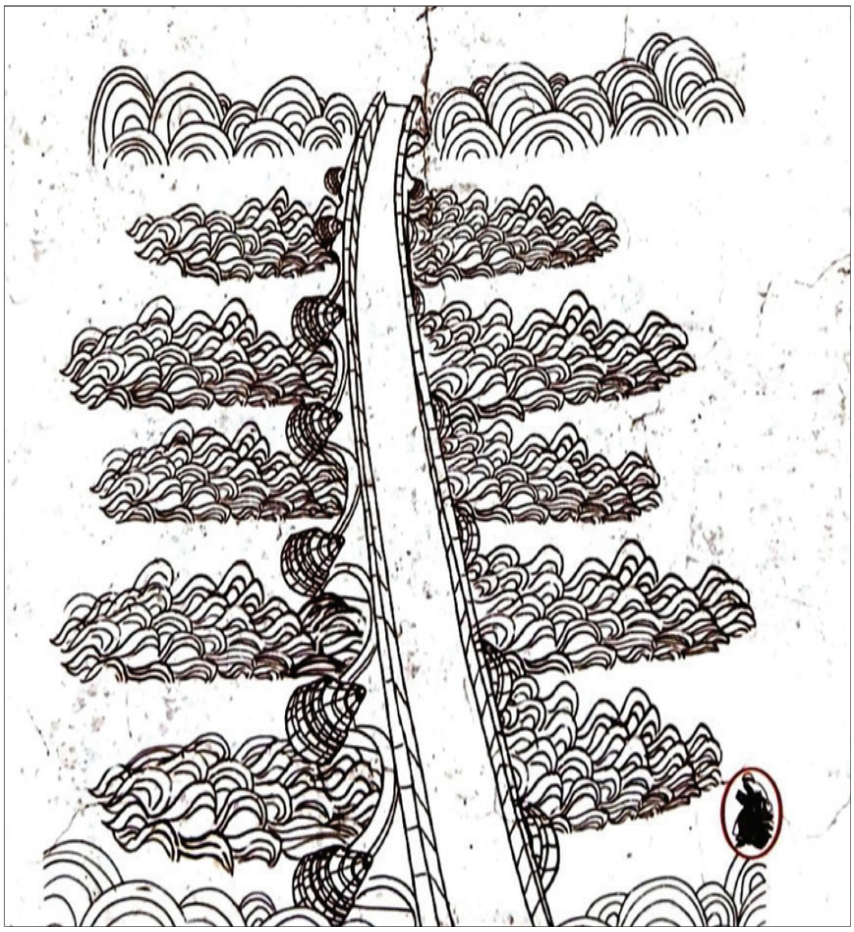
أما الاستباق فمن أمثلته:

«وقد تعجبنا لذلك الشرود، وأقلقنا عليه، وخشينا أن يكون متألما من شيء، وكان صبورا كتوما، كثيرا ما تنتابه الحمى الشديدة، فلا يبرح مكانه يصوب ويشرح حتى ينتهي آخر الطلاب من دروسهم، لكن أذهاننا لم تذهب البتة إلى ما كان سيحصل في تلك الليلة، ولم نظن أن ذلك المجلس الموقر الكريم الذي نرفل في أفيائه سوف لن ينعقد بعد ذلك اليوم، وأن صلاة العشاء التي صليناها خلف الشيخ في تلك الليلة في مسجده الذي بناه له الأمير الحكم، والكائن بجانب منزله بالربض الغربي، هي آخر صلاة لنا خلفه.. ولم أظن أنني سوف أنقطع عن طلب العلم، ويؤول أمري إلى ما أنا عليه اليوم من جهل وقلة زاد من علم، والحمد لله على كل حال، ونعوذ بالله من حال أهل النار(ص6 و7).

وقد يصرح السارد بطول القصة وامتدادها مما نتوقع معه عدم عرض الأحداث وفق نوع من الترتيب الذي يشعر بالتفصيل، وتراخي عملية السرد، ولكنه يحبك صياغة الحكي على نحو ذكي وسريع من غير أن يفطن القارئ كثيرا لذلك:

«ها أنا أعود إلى حكاية حاييم الإشبيلي مع طالوت كما رواها لي.. وهي حكاية عجيبة وطويلة.

فعندما سمع حاييم اسم طالوت أول مرة ظن أنه حاخام يهودي، وذلك حين طلب إليه أحد عرفاء البنائين اسمه أحمد بن مردنيش أن يعمل له بعض أعمال التجارة في دار طالوت بن عبد الجبار، وأنه فقيه مسلم أصيب بنوع من الخيبة، بيد أن حاييم كان يزن الأمور بعقل راجح، ويعرف أنه صاحب حرفة، عليه أن يرضي زبناءه بصنعة متقنة ليجني عليها أجرا جزيلا، وحين قابل طالوت أول مرة وجد أن شيئا في الروح يجذبه إليه، فقد كانت عليه هيبة ووقار، لم يرهما من قبل، وكان على ذلك متواضعا بشوشا، وعلم من ابن مردنيش أنه فقيه مشاور في مجلس القاضي، وصلحت حظوته عند الأمير الحكم، فزاد



ذلك من قدره في نفسه» (ص74).

الحوار القصصي ويبدو من اللافت في هذه الرواية توظيف الحوار على نحو كبير في تحريك الأحداث وتطوير العملية السردية، وهو منحى نراه طريفا في السرود العربية الجديدة، ويكشف نوعا من التعالق الإيجابي بين الدراما المسرحية الحديثة مع الرواية الفانتازية بطريقة لا تبتعد كثيرا عن تلك الوشائج العميقة بين الأعمال التجديدية الروائية والقصيدة الدرامية الحداثية.

ويمكن القول إن هذه الرواية تمثل محطة فارقة في المسار الروائي المتميز للكاتب محمد بن محمد سالم، وهو روائي أسهم بعمق في مختلف الانعطافات الجوهرية التي عرفتها الرواية العربية في العقود الأخيرة، ضمن جيل من الروائيين العرب لا يكتفون بتقليد «هياكل» الرواية الغربية، وإعادة صياغتها عربيا، ولا إلى محاولة استنتاج نصوص من التراث السردي في ثوب من العصرنة الشكلية، بل عمل هؤلاء على مراكمة مشاريع روائية أصيلة أصالة تتشرب اللحظة الزمنية، وخصوصية المكان، والمشترك الإنساني، تاريخا وحاضرا، واستشرافا مستقبليا، وفي هذا السياق عمل محمد بن محمد سالم على مراكمة مشروع روائي متجذر في صحراء بلاد شنقيط وهي «تلهت» خلف المدينة الحديثة «بهاراتها» ومعضلاتها، وتحدياتها الفكرية والأخلاقية والاقتصادية كاسرا الجدل العقيم حول «رواية الصحراء» و«رواية المدينة» مستكنها لحظات عميقة الدلالة والعبرة من التراث العربي الإسلامي عبر رؤية ثاقبة تتأبى ممارسة «الوصاية» على القارئ أو توجيهه، في تناغم دقيق بين الميكانيزمات السردية وأبعادها الدلالية المختلفة.

د. الطيب بن عمر

أثر التصوف في تعزيز الحركة العلمية في بلاد شنقيط

كان الزهد والرغبة عن الدنيا إلى الآخرة هو سلوك السلف الصالح، وقد حفظت لنا كتب علماء السلف الكثير من سير الصحابة رضي الله عنهم والتابعين لهم بإحسان، ويتضح من خلالها ما كان عليه السلف من الزهد وجهاد النفس القائم على تعاليم الكتاب والسنة، وإيثار الحياة الآخرة على الدنيا[1]..

وقد تأسست دعوة المرابطين على هذا المنهج فكانت حياتهم في رباطهم تقوم على المواظبة على العبادة والتعلم والبساطة، والزهد على طريقة السلف الصالح، فكانوا يعدون طعامهم بأنفسهم، مع الاكتفاء من الطعام بأقل القليل، وبالخشن من الثياب، لا يبتغون غير الدار الآخرة، وآلوا على أنفسهم التوبة والإخلاص، والاشتغال بتلاوة القرآن والتفقه في الدين[2].

وقد كان لصلة الموريتانيين في المنطقة المغاربية أثر كبير في نقل الطرق الصوفية[3] والمعارف العلمية إلى المحاضر الموريتانية فقد ظلت العلاقات الثقافية والدينية قائمة رغم الانفصال بين القطرين بعد سقوط دولة المرابطين وقد ظل المشايخ والطلاب الموريتانيون يترددون على المراكز العلمية والدينية باستمرار وعلى جامع القرويين والزوايا الصوفية، ومما شجع على استمرار هذه الصلة وحدة المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية، وكون الطرق الصوفية في كلا القطرين واحدة، وهي مستمدة من بلاد المغرب[4]

لقد بدأ التصوف ينتشر ويترسخ في القطر الموريتاني حين ظهر فقهاء صوفيون في المغرب، ونقلت مؤلفاتهم إلى محاضر موريتانيا، واعتمدت جزءاً من مناهجها، وفي الوقت ذاته اتجهت أفواج متلاحقة من الطلاب إلى مراكز العلم في المغرب، وتلقوا تعليمهم فيها على أيدي فقهاء متصوفين، ثم عادوا إلى بلادهم، ونشروا فيها العلوم والتربية التي درسوها. وسنحاول فيما يلي أن نلقي الضوء على ذلك.

لقد كان من أهم الأسباب التي أدت إلى انتشار التصوف في المنطقة ظهور عبد الواحد بن عاشر[5] فقد كان لكتبه رواج وتأثير كبير ولا سيما نظمه المسمى «المرشد المعين على الضروري من علوم الدين» حيث إن هذا النظم يدرس ضمن مقررات المحاضر، وكانت شروحه متداولة في الساحة العلمية والدينية وترسخت ثقة الموريتانيين في علم ابن عاشر وسلوكه وتصوفه، فأقبلوا على مؤلفاته، ونقلوها إلى بلادهم، وذلك أنه كان من مشاهير فقهاء المالكية بالمغرب في زمنه فكان ذلك حافزاً للإقبال على مؤلفاته، واعتمادها في مناهج المحاضر[6].

والحقيقة أن التصوف السني الذي كان يمثله فكر عبد الواحد بن عاشر الأنصاري كان له انعكاس إيجابي على وسطية علماء التصوف في بلاد شنقيط حيث إنه أحد العلماء البارزين في مجال التصوف ويعتبر من رموز التصوف المغربي، وكان له تأثير كبير في نشر المفاهيم الصوفية والتعاليم الإسلامية. وقد ارتبطت تعاليمه بالتفقه في الدين والتربية وتهذيب النفس[7].

ولا نريد هنا أن ندخل في خصائص التصوف عند ابن عاشر فهذا أمر يطول الكلام فيه من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الاستطراد فيه يخرجنا عن صلب الموضوع، وإنما الذي يهمنا هو انعكاس هذا الفكر على المحاضر الموريتانية حيث كان بمثابة تأسيس للامتزاج بين العلم والتصوف الذي أصبح سمة من سمات المحضرة البارزة التي امتازت بها على مر العصور.

كما أن الشناقطة اعتنقوا في التصوف طريقة الجنيد بن محمد النهاوندي البغدادي[8] وهي الطريقة التي اعتمدها عبد الواحد ابن عاشر أثناء بيانه لاتجاهه الديني والصوفي الذي أراد تحريره في نظمه المرشد المعين على الضروري من علوم الدين في التصوف والعقيدة والفقه بقوله: في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السالك[9]

ومعلوم أن الجنيد قال عن نفسه: ما أخذنا التصوف عن القال والقيل بل عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات وعلمنا مضبوط بالكتاب والسنة ومن لم يحفظ الكتاب ويكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به[10]

والدارس للحركة العلمية والفكرية في موريتانيا يلاحظ أن المحضرة بوتقة انصهر فيها العلم والتصوف ودخل بعضهم في بعض وتعايشا معا تعايش محبة وإخاء، وصارت الزوايا الصوفية في البلاد سندا للمحاضر

1 - راجع كتاب الزهد للإمام أحمد بن حنبل ص 135، وما بعدها، وكتاب الزهد الكبير للبيهقي، تحقيق الدكتور تقي الدين الندوي ص 19 وما بعدها

2 - ابن أبي زرع، الأنيس المطرب ص 125، وحسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام 438/4 وخصصت عبد اللطيف ص 74

3 - اختلف العلماء في المعنى الذي نسبت إليه الصوفية على أقوال واختار تقي الدين بن تيمية أنها نسبة إلى لبس الصوف، مجموع الفتاوى 11/5-7.

4 - معهد البحوث ص34، ومحمد الصوفي ص 49-51، ومحمد سعيد بن دهاه شرح وتحقيق لديوان بن رازقة ص19.

5 - هو أبو محمد عبد الواحد بن أحمد بن علي بن عاشر الأنصاري الأندلسي ثم الفاسي، له اليد الطولى في كثير من العلوم، وخاصة في علم القراءات، وتوجيهاتها، وعلم الكلام والمنطق والفقه وأصوله والفرائض والنحو، والبيان، والعروض، والطب وعلم الحساب ت 1040 هـ محمد الطالب بن الحاج علي مباركة: شرح المرشد المعين لابن عاشر ص 3-4، ومحمد مخلوف شجرة النور الزكية ص 299-300.

6 - انظر العرف الناشر في شرح وأدلة فقه متن ابن عاشر، المختار بن محمد العربي ص 19، 21، والسلفية وأعلامها في موريتانيا ص 111، 456.

7 - المرشد المعين على الضروري من علوم الدين لابن عاشر ص 3، وانظر العرف الناشر في شرح وأدلة فقه متن ابن عاشر ص 18 وما بعدها.

8 - هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد النهاوندي ثم البغدادي قال عنه الذهبي إنه شيخ الصوفية اتقن العلم ثم أقبل شأنه وتأله وتعبد ونطق بالحكمة، توفي 297 هـ، سير أعلام النبلاء 66/14، تحقيق أكرم البوشي وشعيب الأرناؤوط، والخليل النحوي بلاد المنارة والرباط ص 120.

9 - عبد الواحد بن عاشر المرشد المعين على الضروري من علوم الدين ص 3.

10 - انظر كتاب الذهبي سير أعلام النبلاء 66/14، والخليل النحوي ص 120.

في تدريس علوم القرآن والحديث والفقه المالكي وغير ذلك من العلوم والمعارف، فقد كان مشايخ الطرق الصوفية علماء، تضلعوا من معارف المحضرة قبل التصدي للمشيخة والدعوة إلى الله. وكانوا يرفضون تربية المريد وهي تلقينه المعارف الالهية وصرفه عن الاهتمامات الدنيوية ما لم يكن قد أخذ بنصيب وافر من علوم الشريعة واللغة.

وقد أثرى هؤلاء المشايخ المحضرة بأنفسهم. ويكفي أن نذكر على سبيل المثال أن الشيخ الطالب مصطفى بن الطالب عثمان القلاوي والشيخ محمد سعيد اليدالي والشيخ سيدي الأمين بن حبيب الله الجكني والشيخ سيدي المختار الكنتي وابنه الشيخ سيدي محمد والشيخ سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم العلوي، والشيخ سيديا الكبير الابيري والشيخ الطالب أحمد بن اطوير الجنة الحاجي، والشيخ محمد المامي اليعقوبي والشيخ ماء العينين القلقمي والشيخ محمد الحافظ بن حبيب العلوي والشيخ بدي بن سيدينا (محمدي بن عبد الله العلوي)، والشيخ آبه (الشيخ أحمد بن بدي محمدي العلوي)، والشيخ محمذا فال بن متالي التندغي والشيخ محنض باب بن اعبيد الديماني والشيخ محمد سالم بن المختار بن آلما اليدالي والشيخ يحظيه بن عبد الودود الجكني، والشيخ اباه بن محمد الأمين اللمتوني، والشيخ اباه ولد عبد الله العلوي، كلهم كانوا شيوخ تربية صوفية وتدريس محضري، وكانوا في الغالب شعراء مؤلفين[11].

ولعل من النماذج البارزة من الشعراء المؤلفين الشيخ محنض باب بن أمين الديماني الذي نظم ألفية في الحض على طلب العلم وتحصيله والعمل به، وجاء فيها:

وحصل العلم الصحيح وأعمل
بالعلم إن رمت حصول الأمل
فليس يحصل مع الجهل أمل
والعلم إنما يراد للعمل
فإن تفت غايته الجليلة
لم ينفع التحصيل للوسيلة
واعمل بأن القلب مطبوع على
أن يقبل الحق ويأبى الباطلا
وهو يميل للهدى ويقصده
بالطبع إن سلم مما يفسده
وليس ينعم بدون معرفة
رب بذا الميل الشريف عرفه[12]

لقد كانت الطرق الصوفية في البلاد روافد للتعليم المحضري، ذلك أنها تفاعلت مع المحضرة تفاعلا حيا، وامتزجت بها امتزاج الماء باللبن، ونمت فيها ونمّتها، كما أنها شجعت حركة الأخذ والعطاء فساعدت المحضرة في النمو والانتشار. فمن جانب أصبحت عيون الشناقطة مشدودة إلى بلاد المغرب الإسلامي التي برز فيها أولياء كبار، كانت الرحلة إليهم رحلة إلى العلم يعود أصحابها وقد لقوا عددا من العلماء وغنموا عددا من الكتب، ثم يتهيؤون بعد العودة لأداء الأمانة التي حملوها، فيدعوهم ذلك إلى التحرك داخل البلاد وخارجها في المناطق الإفريقية لنشر الطريقة. وحيث كانت الطرق تكون معارف الدين واللغة ولا أقل من قصائد الأشواق ومقطعات الأذواق التي تشكل، إضافة إلى بعض كتب التصوف ووسيلة من وسائل تربية المريدين[13].

وقد مكنت الطرق الصوفية للمحضرة بما يسرت لها من أسباب الحماية، فللعالم حيث هو نصيب من الهيبة والاعتبار في المجتمع الشنقيطي والمجتمعات المجاورة، ولكن نصيب العالم من التقدير إذا صار شيخ طريقة صوفية، أو مقدما من مقدميها، يتضاعف بشكل مذهل.

لقد استطاعت الطرق الصوفية - والمحضرة من خلالها - أن تخرق كل الحواجز وتمد الجسور بين قبائل شتى وأجناس وأعراق مختلفة وأن تنظم قوى بشرية لا تستطيع القبيلة تنظيمها، وكانت بمثابة أحزاب سياسية قوية يسودها الانضباط والطاعة والمحبة وبذلك تتنامى هيئة العالم ويرتقي إلى مصاف قادة الدول وإن لم يحترف السياسة بالصيغ التقليدية.

لقد كان كل من الشيخ سيدي المختار الكنتي والشيخ سيديا الكبير والشيخ ماء العينين والشيخ محمد الحافظ بن حبيب والشيخ محمد يحيى الولاتي شيوخ محاضر ولكن القسط الأوفر من سمعتهم ونفوذهم إنما تشكل تحت مظلة المشيخة الصوفية وفي ذلك تدعيم لدور المحضرة ورسالتها[14].

وقد تساءل أحد الباحثين عما إذا كانت الطرق الصوفية في بلاد شنقيط خطة سلمية لتحقيق السلطة المركزية الإسلامية التي أخفقت فيها حركة الإمام ناصر الدين[15]؟ وفي طي السؤال ملاحظة وجيهة حول النفوذ الكبير الذي كان للعلماء منذ ظهور التصوف في المجتمع؛ والواقع أن الزوايا «لم يضعوا هذه الخطة عن قصد نية وسبق إصرار لبلوغ الهدف الذي استشهد ناصر الدين وأنصاره من أجله، ولكن النتيجة صحيحة فقد تحقق للزوايا بالطرق الصوفية من السلطة ما لم يكن ليتحقق لهم بقوة السلاح. وقد استطاعت الطرق أن تقيم «دولا» وأشباه دول غير معلنة أساسها شعبية عارمة تدعمها دبلوماسية حصيفة وروح سلمية تتحلل في مواجهتها قوة الرجال المسلحين.

وقد لاحظ الرحالة الفرنسيون الأمر في تقاريرهم منذ بداية القرن التاسع عشر، وذكروا أن أحياء الزوايا حرم آمن لا يستباح وأن المغلوب الخائف إذا احتمى بهم أمن، وتلك ثمرة جهد بدأته المحضرة العلمية وأكملته الحضرة الصوفية واندمجتا فواصلتا سعيهما في انسجام كامل دون كلل.

ولم تكن الخطة التي حقق بها الزوايا ما عجزوا عن تحقيقه بالسلاح خطة إقليمية، قاصرة على مضارب خيامهم ومنتجعات مواشيهم بل كانت خطة عامة

11 - سلم الضعاف المتقين ص 1،
12 - الخليل النحوي بلاد المنارة والرباط ص 125، وللتوسع انظر حياة موريتانيا ص243-246، والبو ولد السالك سيدي محمد رسالة تخرج من المعهد العالي بعنوان «فتاوى فقهاء الشناقطة « مقدمة ص60 ،65، 88.
13 - بلاد شنقيط المنارة والرباط ص 125.
14 - السلفية وأعلامها في موريتانيا ص 116، 131، وأحمد بن الأمين الوسيط ص 240-242، ومحمد يوسف مقاد شعراء موريتانيا ص 468 وما بعدها، وعبد اللطيف الدليشي ص 249 وما بعدها
15 - محنض باب بن المختار في مقدمة رسالته مدخل، وبلاد شنقيط المنارة والرباط ص 125

ذات بعد إنساني.

لقد توقفت الفتوحات التي تعضدها قوة السلاح ومنذ ذلك الحين لم تتوفر للعرب ولا للمسلمين القوة التي تمكنهم من أن يفتحوا البلاد الأخرى ويصدعوا فيها بما أمرهم الله تعالى به ويبرزوا في حياتهم وسلوكهم نموذج الإنسان المسلم ليقتدي بهم الناس عن بينة أو يعرضوا وقد قامت عليهم الحجة.

فقد أصبحت «دار الاسلام بعد قوتها ديارا متصدعة الجدران، وكان في الوهن الذي أصاب المسلمين ما ينذر باحتمال توقف انتشار الإسلام خارج دياره خاصة بعد الجمود والضعف الذي ران على الأمة في بعض حقبها التاريخية، وهنا كان تدخل الطرق الصوفية في هذه المرحلة التاريخية رائعا حيث حملت لواء الفتوحات الذي وضعه المجاهدون واستمرت في نشر الإسلام في أنحاء المعمورة، فحققت بالسبحة والكتاب واللوح ما لم يتحقق في عهدها بالسيف والترس والرمح، وفي أفريقيا بالذات أبلت هذه الطرق بلاء حسنا عرفه القاصي والداني

إن الطرق الصوفية على الخصوص، ومنذ القرن الثامن عشر هي التي حملت رسالة الإسلام للشعوب السوداء[16].

حقا لقد كان للتصوف آثار كبيرة في إغناء الحركة العلمية والدينية والرفع من مكانة المشايخ والعلماء وتعزيز دورهم في نشر العلم والتربية والسلوك في المنطقة.

ولعل مما يبرز التحام التصوف بالعلم والمعرفة الدور البارز لمشايخ المحاضر في التأليف في مجال التصوف وشرح كتبه ونظمها وخدمتها ونحن نحيل القارئ الكريم إلى ما ذكره العلامة المؤرخ المختار ولد حامدن في هذا المجال إذ يقول:

وأما التصوف عندهم فعلى طريق الجنيد ومعتمدهم فيه كتب الغزالي والسهروردي والشعراني والشيخ زروق وابن عطاء الله وغيرهم وقد نظم حكم ابن عطاء الله منهم علماء كثيرون[17].

16 - Amedou ba ; Islam, Sociétés Africanines et Nature Industrille P 69

17 - المختار بن حامد حياة موريتانيا الثقافية ص 33 وما بعدها.

قائمة المصادر والمراجع

الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، لابن أبي زرع، طبعة دار المنصور الرباط 1972م..

بلاد شنقيط المنارة والرباط، الخليل النحوي، طبعة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس 1987م.

تاريخ الإسلام السياسي والديني والاجتماعي، حسن إبراهيم حسن، الطبعة الأولى مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1967م

الجمهورية الإسلامية الموريتانية دراسة مسحية شاملة، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة 1987م

حياة موريتانيا، الجزء الثاني (الحياة الثقافية)، المختار بن حامد، الدار العربية للكتاب،

دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا، د.عصمت عبد اللطيف، الطبعة الأولى دار الغرب الإسلامي، بيروت 1408 هـ.

ديوان ابن رازكة، شرح ودراسة وتحقيق محمد سعيد بن دهاه، بحث غير منشور

الزهد الكبير للإمام البيهقي، تحقيق الدكتور تقي الدين الندوي الطبعة الأولى أبو ظبي 1401

الزهد للإمام أحمد بن حنبل، وضع حواشيه محمد عبد السلام شاهين الناشر دار الكتب العلمية، بيروت 1990 م، ودار الريان للتراث الإسلامي، القاهرة، 1408 هـ.

السلفية وأعلامها في موريتانيا، د. الطيب بن عمر، الطبعة الأولى، دار ابن حزم بيروت 1995م.

سلم الضعاف المرتقين لدرجات التائبين المرتقين للشيخ محنض بابة بن أمين الديماني، طبعة نواكشوط (د ت)

سير أعلام النبلاء، للذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقوسي، الطبعة السابعة، مؤسسة الرسالة، بيروت 1410 هـ

شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد مخلوف، طبعة دار الفكر (د. ت).

ظهر الإسلام، أحمد أمين، الطبعة الخامسة، دار الكتاب العربي، بيروت (د. ت).

العرف الناشر في شرح وأدلة متن فقه ابن عاشر تأليف المختار بن العربي، طبعة دار ابن حزم بيروت 2004م

فتاوى فقهاء الشناقطة، البو ولد السالك، رسالة تخرج بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية 1444-1445

مجموع الفتاوى، لابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، منشورات مجمع الملك فهد المدينة المنورة 1425هـ.

المحاضر الموريتانية وآثارها التربوية في المجتمع الموريتاني، محمد الصوفي بن محمد الأمين، رسالة ماجستير غير منشورة جامعة الملك سعود الرياض كلية التربية 1406هـ.

المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، لعبد الواحد بن عاشر، مع شرحه الحبل المتين لمحمد بن محمد المراكشي: الناشر: مكتبة القاهرة، شارع الصنادقية بميدان الأزهر 1391 هـ.

من أعلام الفكر الإسلامي في البصرة الشيخ محمد أمين الشنقيطي، د. عبد اللطيف الدليشي الخالدي، الطبعة الأولى، مؤسسة المطبوعات العربية بيروت 1401هـ

موريتانيا الحديثة، محمد يوسف مقلد، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1960 م

Amedou ba ; Islam, Sociétés Africanines et Nature Industrille

الدكتورة/ تـــربه بباي عمّار
أستاذة التاريخ الإسلامي بجامعة نواكشوط

تأسيس دولة المرابطين وبناء المذهب المالكي

(قراءة في السياق التاريخي والتحول السياسي)

مقدمـــة:

لقد تمت التهيئة لظهور قوة سياسية في الغرب الإسلامي بحر القرن الخامس هجري، كانت بداية أمرها حركة تصحيحية، سعى أصحابها لتصحيح الوضع الديني، ثم ما لبثت أن تحولت إلى قوة استطاعت أن توحد منطقة الغرب الإسلامي تحت راية واحدة، وتضع قواعد منهج تعليمي موحد، فكانت دولة المرابطين صاحبة هذا السبق الذي يرى بعض الباحثين المعاصرين في قراءتهم لأسباب تأخير هذا الاستقلال وتشكيل كيان موحد أن فكرة خلافة مستقلة في الغرب الإسلامي لم تجد ظرفية مواتية لها من قبل، فالأغالبة كانوا مجرد إمارة تابعة للخلافة في بغداد ولو اسميا، أما الأمويون في الأندلس فكانوا موزعين بين صراع القيسية واليمنية، وكانت القوة المغربية هي الحسم في ذلك.

أما بنو رستم وبنو مدرارة الخارجيتان فلم يتوفرا على قدر من الأمن يمكنهما من ذلك، فهما مطاردتان من الدولة الأموية والعباسية فيما بعد.

ويقول عبد الكريم غلاب في هذا السياق: «لكل هذه الأسباب لم يكن من الممكن تكوين خلافة جديدة في المغرب تنافس الخلافة في المشرق. بالإضافة إلى العامل الديني الذي كان «يمنع» - في رأي الفقهاء حينما يتدخلون في فكرة الدولة- من تكوين خلافتين في البلاد الإسلامية»[1].

وفي قراءة تحليلية للظرفية التي سبقت قيام دولة المرابطين وخلال قرون ثلاث نجد استفحال أمر الدعوة الدينية وتوظيفها سياسيا؛ حيث تأسست كيانات على أساس مذهبي مع حضور عصبي قوي. وقد تميزت القرون: الثاني والثالث والرابع بقوة الصراع المذهبي، والتنافس على أسس عصبية؛ نتج عن ذلك تأسيس مدن وحواضر عديدة، فكان بعضها صريحا في نزعته الاستقلالية عن المشرق، وكان تحقيق ازدواجية الوحدة والاستقلال مطلبا لجميع تلك الكيانات. «ولكنها جميعا لم تكن غير تمهيد للدولة المغربية الحقيقية (المرابطين) التي وحدت الغرب الإسلامي، ودافعت عنه ضد المد الصليبي القشتالي، وجمعت الغرب الإسلامي من الأندلس حتى الجزائر جميعه في إمبراطورية واحدة»[2]. وانطلاقا من تصدي دولة المرابطين للمد الصليبي، كان لزاما عليها وضع قواعد لبناء رؤية سياسية حكيمة، تستطيع ترميم الجانب السياسي الذي كان مشتتا ووضعه في صرح التوحيد.

أ-التأسيس السياسي

لا يسعنا المقام لذكر تفاصيل قيام دولة المرابطين لأنها موضوع قد أشبع بحثا، وأضيفت له حكايات وقصص من الممكن أن تكون من قبل أسطورة التأسيس، فحسبنا من ذلك كله أنها كانت دولة محلية سنية مذهبها الفقهي مالكي، وأن فكرة تأسيسها قد انطلقت من أحضان المجلس العلمي لشيخ المالكية بالغرب الإسلامي أبي عمران الفاسي(ت430هـ) بالقيروان، وأن زعيمها الروحي المباشر هو عبد الله بن ياسين(ت450هـ)؛ هل صحيح أن يحيى بن إبراهيم الكدالي (ت448هـ) -أمير صنهاجة- قد حج بيت الله الحرام، والتقى ببعض فقهاء المالكية الباحثين عن من يستطيع إعادة المذهب السني في منطقة الغرب الإسلامي، بعدما استوطن المذهب الشيعي عقودا من زمن السيطرة السياسية، فوجدوا أميرا صحراويا يحمل سمات القيادة والقوة مع بساطة في التدين، يعززها صدق الإيمان والتعلق بالدين الإسلامي، فكان ضالتهم التي يبحثون عنها ، فوجهوه إلى شيخ المالكية بالقيروان (أبي عمران الفاسي) ليرتب له بدايات الدعوة التصحيحية، من أجل تأسيس كيان سني بحماية سياسية وعسكرية كان الأمير الصنهاجي موضع ثقة لذلك؟

وبهذا يحقق فقهاء المالكية هدفا سياسيا ومبتغى مذهبيا بتضييق الخناق على الكيان الشيعي الناشئ في شمال إفريقيا، والمقلق للنخبة السنية سياسيا وعقديا... هذه مجرد افتراضات لا يستطيع الباحث في حقل التاريخ الحسم فيها، فاحتمالية ذلك تظل مجردة من الحكم عليها بالحقيقة، فالحقيقة في قراءة الأحداث التاريخية تعتمد على الاستنتاج فقط؛ مما يجعل تعدد القراءات هو الآلية الأقدر على الحصول على معلومة مشتتة بين الأحداث السياسية والاجتماعية والمذهبية والأمنية.

وعن نشأة الدولة سياسيا وتوسعها عسكريا لا بد من المرور بتلك المرحلة التمهيدية التي كانت الدعوة فيها دينية إصلاحية «قصة نشأة دولة المرابطين يقصها المؤرخون بشيء من التفصيل، وتكاد نشأة الدولة تكون فريدة بالنسبة

1) عبد الكريم غلاب، قراءة جديدة لتاريخ المغرب العربي، ط: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: 2005. ج:2. ص:238.
2) غلاب، سبق ذكره، ج:2. ص:240

لنشأة الدويلات السابقة، باستثناء الدولة الإدريسية التي اتسمت بالمغامرة السياسية »[3].

هنا غلاب يعتبر أن مغامرة التأسيس التي تميزت بها بداية المرابطين كانت استثنائية ما عدى دولة الأدارسة، ونحن هنا نستغرب من أن غلاب لم يحسب تلك المغامرات العديدة والتي ظلت متشابهة جدا في كل البدايات التأسيسية منذ عبد الرحمن الداخل وكذلك عبد الرحمن بن رستم وأبو عبد الله الشيعي وغيرهم كلها مغامرات ومطاردات...!

ورغم أن الدولة المرابطية كانت دينية بالدرجة الأولى، فقد اعتبر البعض أن الجانب القبلي كان حاضرا في بعض ممارساتها خاصة الضربات التي وجهها الجيش في بداية أمره: «القبلية تتحكم مرة أخرى حتى حينما تكون الدعوة باسم الدين والإصلاح. الدعوة قام بها الصنهاجيون، ولذلك فليس إلا الحرب والقتل أينما وجد زناتيون والقبائل المتفرعة منها»[4].

وانطلاقا من ذلك مرت مرحلة التأسيس السياسي بعدة مراحل:

1 - رحلة الحج

فقد كانت الرحلة الحجية أو أي نوع من التواصل بالمشرق يكفي لوضع مشروع ديني وسياسي، له خطاب وأتباع في تلك الفترة من التاريخ، وفي هذه الرحلة التي مازالت حتى الآن وفي الدراسات المعاصرة أساسا، موضع تشكيك، لكن الذي يهم منها ما ترتب عنها، فالوصول إلى البلاد المقدسة كان عملا يكتسي صاحبه قيمة معنوية، يستطيع أن يستغلها سياسيا، وهذا ما تم بالضبط للأمير الصنهاجي يحيى بن إبراهيم الكدالي.

2 - الاتصال بالقيروان

هنا تأتي مدينة القيروان -الحاضرة التي ظلت ومنذ القرن الهجري الأول وفيّة للمذهب السني، لينضاف له في القرن الموالي الفقه المالكي مما أكسبها مناعة ضد الكيانات والمذاهب التي ظلت مسرحا حيويا للتنافس عليها- لتعطي مشروعية ذات طابع سني لطموح الأمير الصنهاجي في تأسيس كيان سني، فكان اللقاء المفترض مع شيخ المالكية (أبي عمران الفاسي) الحلقة الأكثر مصداقية في حبك حكاية التأسيس.

3- وجاج بن زللو اللمطي(ت445هـ)

اختيار وجاج وهو رجل صنهاجي من أهل سوس المنطقة الأقرب لموقع التأسيس، والذي كان له رباط للعلم والصلاح.. وهو تلميذ مباشر لأبي عمران الفاسي؛ له دلالة قوية في مسار البناء السياسي لمشروع كبير طال التمهيد له.

4- عبد الله بن ياسين

يأتي دور الرجل القوي وهو تلميذ وجاج النبيه الذي حباه الله فطنة ودهاء.. صفات كانت مهمة في مرحلة البداية، ولم يكن ابن ياسين داعية ومرشدا دينيا فحسب، بل كان رجل دولة اعتمد على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكان صارما في تعاليمه الدينية؛ مما أثقل على صنهاجة الصحراء الذين تعودوا الانتجاع في فضاء صحراوي، وكانت علاقتهم بالدين الإسلامي علاقة سطحية، يشوبها التهاون واللامبالاة بالشعائر الدينية مثل الصلاة والصوم والزكاة.

ونتج عن تلك السياسة الصارمة ثورة قام بها صنهاجة الصحراء، فدخلت دعوة ابن ياسين مرحلة الرباط الانزوائي والتبتل..

وبعد الخروج من تلك العزلة خرج ابن ياسين بمشروع مكتمل، خرج بعد نقاهة التبتل أكثر قوة ووضوحا...حيث اعتمد على توظيف الدين لصالح أهدافه السياسية، وتوسعه العسكري، وانتهج بعد توسعه على عدالة توزيع الغنائم، وكان للفقهاء والصلحاء حق معلوم من نصيب الغنائم يقدر بـ:20% من مجموع الغنائم التي كان يحصل عليها ابن ياسين بعد انتصاراته في حروبه، التي كان طابعها جهاديا من أجل نشر الإسلام أو تصحيحه على الأقل: «وما من شك في أن هذا الأسلوب نفعه في السيطرة على كثير من القبائل؛ لأنهم كانوا يجدون فيه جانبا من الروحانيات وليس فقط الحرب للحرب أو السيطرة القبلية»[5]

أ - التكوين السياسي:

في هذه المرحلة شُد أزر ابن ياسين بقادة كبار مثل يحيى بن إبراهيم والأخوين يحيى بن عمر(ت47هـ) وأبي بكر بن عمر(ت480هـ) ليكتمل المشروع وضوحا واستقامة في الجانب السياسي والعسكري إضافة لجانب التخطيط والتفكير الذي تولاه باقتدار ابن ياسين.

مرحلة القضاء على الخصوم:

هذه المرحلة سماها بعض المؤرخين بمرحلة التطهير من زناتة، والتي كان الهدف والمرمى الأساسي منها دولتي مغراوة بفاس ووجدة، ودولة برغواطة الزناتيتين في سهل تامسنا في المغرب الأقصى، وبالقضاء عليهما خلت مناطق واسعة من الغرب الإسلامي لدولة المرابطين، التي مازالت في طورها الحركي.

ويعلق عبد الكريم غلاب في الجزئية المتعلقة بقضاء المرابطين على قوة البرغواطيين بقوله: «غير أن التمهيد للدولة مرّ على عمل مهم هو القضاء على البرغواطيين »[6].

ويمكننا أن نعتبر أن القضاء على الخصوم التاريخيين كان خطوة في اتجاه بناء الدولة، تلك الدولة التي كانت مختلفة عن غيرها حيث تجلى ذلك في اسمها «هكذا نشأت دولة المرابطين، اسمها يؤكد مفهومها، ونضالها من أجل الدولة كان مميزا عن بقية الدول التي نشأت قبلها»[7]

وفيما يتعلق بدلالة التسمية وتبدل

3) غلاب، المرجع نفسه ج2.ص:14.
4) غلاب، المرجع نفسه، ج2.ص:19.
5) غلاب، المرجع نفسه، ج2.ص:25.
6) غلاب، المرجع نفسه، ج:2، ص:30.
7) غلاب، المرجع نفسه، ج2.ص:32.

استعمالها من مفهوم علمي إلى مفهوم يوحي بالسلطة والملك، يقول بوتشيش معلقا على ذلك بقوله: «والراجح أن الاسم حمل تغييرا في الدلالة تبعا لتطور الحركة المرابطية ذاتها، فقبل انتقال المرابطين إلى مرحلة الدعوة أطلق هذا الاسم على مجموعة من الرواد المالكيين الذين كانوا يقصدون مدرسة وجاج بن زلوا للمطي المعروفة بدار المرابطين. ومعلوم أن عبد الله بن ياسين مؤسس الدولة المرابطية تخرج من هذه المدرسة. وبعد أن تمكن المرابطون من الأندلس، وغزتهم أضواء مدينتها وحضارتها، أصبح الاسم يرمز إلى الملك والجاه»[8].

تأسيس مراكش وظهور الرجل الثاني

في التأسيس ابن تاشفين(ت500هـ) تعتبر المرحلة الثانية التي ظهر فيها رجل التأسيس يوسف بن تاشفين على مسرح الأحداث صحبة زوجته الجميلة والحكيمة زينب النمزاوية مرحلة مهمة، وقد أطنب المؤرخون في ذكر دور الزوجة في مرحلة تحولية مهمة، لكن تلك القصص لا تعنينا في هذا المقام، ويكفي أن نستنتج منها وجود قوة نسائية في منطقة الغرب الإسلامي، وفي مرحلة تحولية من الوجود الذاتي للمجتمع المغربي، خاصة إذا كان الحضور النسوي يمتاز بخصال من أهمها الحكمة والدهاء والاهتمام بالشأن العام. وحسبنا من الجهود التأسيسية الكبيرة التي قام بها رجل الدولة القوي (يوسف بن تاشفين) أنها كانت مفصلية في خلق دولة موحدة سياسيا، بعدما كانت موحدة عقديا ومذهبيا: « وبذلك كانت الدولة موحدة في الجزء الأهم من المغرب أرضا وعقيدة، وبقي أن يوحدها الحكم السياسي. وهذا ما قام به يوسف بن تاشفين»[9].

استطاعت دولة المرابطين أن تجعل الغرب الإسلامي بلدا مستقيما إسلاميا وفكريا.. فكان اختيار الاسم قد خفف من سلبية الشحنة القبلية؛ حيث أصبح الاسم جامعا متجاوزا الحساسية القبلية ولو نسيبا.

ويعدد الغلاب تلك الخصال التي تميزبها المرابطون بقوله: «أولا: الدولة المرابطية كانت المؤسِسة للمغرب الموحد، المستقيم إسلاميا وفكريا، المنضبط سياسيا. ويسجل التاريخ لهذه الدولة أنها أنقذت المغرب من نزاع قبلي مدمر، خاصة بين الصنهاجيين والزناتيين، وأنقذت المغرب من صراع مذهبي مدمر، خاصة بين الأمويين والعبيديين، وأنقذت المغرب من تبعيات مختلفة: جزء منه يتأرجح بين التبعية للأمويين وبين الاستقلال حسب المصلحة وتبعا لميزان القوة»[10].

وبتأسيس مراكش عاصمة للدولة المرابطية سنة 452 هجرية، وهي الدولة التي كانت بدايتها دعوة دينية إصلاحية، أصبح من اللازم وضع قواعد لمذهب رسمي للدولة، ونستحضر أن المؤسس الفعلي كان تلميذا لأحد كبار تلامذة شيخ المالكية في الغرب الإسلامي؛ مما يعني أن المذهب الأرجح للترسيم هو المذهب المالكي دون منازع لذلك.

ب- البناء المنهجي:

سبق وذكرنا أن أسلمة معظم سكان منطقة الغرب الإسلامي تمت في نطاق مذهب أهل السنة، وأن الجانب الفقهي كان قد استطاع تلامذة الإمام مالك بجهود سياسة حكام القيروان من عهد الولاة إلى قيام حكم الأغالبة أن يرسخوه في أذهان السكان، وكان هشام بن عبد الرحمن الداخل بالأندلس قد ربطته علاقة غير مباشرة مع الإمام مالك جعلت الأول يفرض مذهب الثاني في نظام الدولة بالأندلس.

ورغم وجود كيانات خارجية وشيعية فإن الأرض وأهلها قد انسجموا مع المبادئ السنية المالكية؛ نظرا لأسباب سبق شرحها، فما كان على الدولة المرابطية إلا القيام بوضع قواعد لترسيم المذهب، خاصة أنها

هي الدولة التي قامت بمجهود الفقهاء، ولا ننسى أن الحلقة الأولى في فكرة إنشاء هذا الكيان كانت مع أبي عمران الفاسي ليسلمها لتلميذه وجاج حيث انتدب هذا الأخير أحد أنبه تلامذته وأكثرهم قدرة على القيام بمهمة مزدوجة: حركة دينية ذات دوافع سياسية، إنه عبد الله بن ياسين. هذا الحضور القوي للفقهاء إبان لحظة التأسيس لا شك أنه سيترك بصمته على البناء[11].

«قامت الدولة المرابطية على أساس جهود ثلة من فقهاء المالكية بالغرب الإسلامي، فهم الذين نظّروا لمشروعها الإصلاحي، ومهّدوا السبل لتحقيقه على مسرح التاريخ. ويتعلق الأمر بالجيل الأول من الفقهاء المرابطين، بقيادة أبي عمران الفاسي، ووجاج بن زللو اللمطي، وعبد الله بن ياسين. ثم انخرطت الأجيال اللاحقة من الفقهاء في هذا المشروع، فمكنوا الدولة من الارتقاء في سلم القوة والنفوذ، فتحقق لها بذلك توحيد المغرب والأندلس، والانتقال من دائرة المحلية إلى دائرة الإقليمية في إطار الخلافة الإسلامية السنية. ذلك

8) إبراهيم القادري بو تشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، (المجتمع- الذهنيات-الأولياء) نشر، دار الطليعة بيروت، ط،1، 1993. ص:07.
9) غلاب، سبق ذكره، ج:2. ص:33.
10) غلاب، سبق ذكره، ج:2. ص:
11) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، القرن الأول والثاني هما الدار العلمية بيروت الطبعة الأولى والثانية على التوالي: 2004-2008. ص:157

أن وظيفة الفقهاء في الدولة المرابطية لم تقتصر على المستوى الديني، بل امتدت إلى ما هو أشمل من ذلك، ...كما ارتبطوا بخدمة المجتمع بشكل وثيق من خلال وظائفهم الدينية والتربوية. وقد تمكن هؤلاء الفقهاء على اختلاف أجيالهم وفق منطق التراكم الإيجابي من بناء مغرب إسلامي جديد، من خلال صياغة هويته الإسلامية السنية بالقضاء على الخلاف المذهبي والانحراف الديني، موازاة مع التوحيد السياسي الذي نقل المغرب من مرحلة الطائفية المتمثلة في تعدد الكيانات القبلية إلى مرحلة الوحدة والاستقرار في إطار الدولة المركزية بمختلف مقوماتها المادية والروحية»[12].

وقد نال فقهاء المالكية مبلغا كبيرا في عهد يوسف بن تاشفين، فكانت فتواهم هي المرسوم الملكي تقريبا: «والملاحظ أن يوسف بن تاشفين كان ملتزما برأي الفقهاء وليس مجرد مشاورلهم، وخاصة في القضايا الاستراتيجية للدولة، وعلى رأسها قضايا التوحيد والجهاد سواء بالمغرب أو بالأندلس، ومنها الموقف من الوضع المتردي بالأندلس الطائفية، والذي كان يتطلب التدخل الاستعجالي لإنقاذ البلاد من عبث ملوك الطوائف. وفي هذا السياق، استفتى الفقهاء في شأن صاحب سبتة الذي رفض تسليمها له لتسهيل العبور إلى الأندلس، فأفتوه بوجوب قتاله وفتحها، وهو ما تحقق سنة 477هـ. كما استفتى بعض فقهاء المغرب في مصير ملوك الطوائف، فأفتاه الفقيه يوسف بن عيسى الملجوم الفاسي (ت492هـ) بوجوب خلعهم»[13].

أما في عهد ابنه علي فلم يختلف الأمر حيث ظلت سلطة الفقهاء محفوظة، فيحدثنا المراكشي عن المستوى الكبير من الحظوة والجاه الذي وصل له فقهاء المالكية في عهد علي بن تاشفين (500-537هـ) حيث اعتبرهم جزءا من السلطة التنفيذية وذلك في قوله: «واشتد إيثاره لأهل الفقه والدين، وكان لا يقطع أمرا في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء؛ فكان إذا ولى أحدا من قضاته كان فيما يعهد إليه ألا يقطع أمرا ولا يَبُتّ حكومة في صغير من الأمور ولا كبير إلا بمحضر أربعة من الفقهاء؛ فبلغ الفقهاء في أيامه مبلغا عظيما لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس. ولم يزل الفقهاء على ذلك، وأمور المسلمين راجعة إليهم، وأحكامهم صغيرها وكبيرها موقوفة عليهم، طول مدته؛ فعظم أمر الفقهاء... وانصرفت وجوه الناس إليهم، فكثرت لذلك أموالهم، واتسعت مكاسبهم»[14].

وانطلاقا من هذا أصبح المنهج التعليمي معتمدا على مختصرات المذهب المالكي؛ مما زاد من الاعتماد على الفروع وشاع التقليد..

وتميزت فترة الحكم المرابطي بتوسيع البنى التحتية التعليمية كالمساجد والجامعات، وكان الإشراف عليها من صلاحيات كبار فقهاء المالكية: «أشرف القضاة على شؤون عدة خطط منها الإشراف على بيت المال، والأحباس وشؤون المساجد من إمامة وخطبة وبناء. وهكذا أشرف قاضي فاس محمد بن داوود على توسيع جامع القرويين بفاس سنة 530هـ. وأشرف القاضي عبد الحق بن عطية على الزيادة في المسجد الجامع بألمرية سنة 531هـ، وأشرف القاضي عياض على توسيع جامع سبتة من جهته الغربية»[15].

وحسبنا من تلك المنشآت أن دورها كان مختصا بوضع قواعد المذهب المالكي من فقه وفتاوي.. الشيء الذي جعل الأمير تاشفين بن علي بن يوسف بن تاشفين يصدر بيانا شديد اللهجة في عدم التسامح مع من يصدر فتوى خارج مذهب الإمام مالك وذلك ما نصه: «واعلموا، رحمكم اللّه، أن مدار الفتيا ومجرى الأحكام والشورى في الحضر والبدو، على ما اتفق عليه السلف الصالح من الاقتصار على مذهب إمام دار الهجرة أبي عبد اللّه مالك بن أنس فلا عدول لقاض ولا مفت عن مذهبه، ولا يؤخذ في تحليل ولا تحريم إلا به، ومن حاد عن رأيه بفتواه، ومال من

12) الواضحة: مجلة علمية محكمة، مقال بعنوان: مكانة الفقهاء ونفوذهم في الدولة المرابطية: محاولة في التعليل التاريخي، تصدر عن دار الحديث الحسنية الرباط، العدد التاسع، بدون ذكر اسم كاتبه ولا ذكر لتاريخ النشر.
13) مجلة الواضحة، المرجع نفسه.
14) المراكشي، الاستبصار في عجائب الأمصار، بغداد، دار الشؤون الثقافية، ت: 1986م،ج 4 ص: 132.
15) مجلة الواضحة، سبق ذكرها

الأئمة إلى سواه، فقد ركب رأسه واتبع هواه، ومتى عثرتم على كتاب بدعة أو صاحب بدعة، وخاصة، وفقكم الله، كتب أبي حامد الغزالي، فليتتبع أثرها، وليقطع بالحرق المتابع خبرها، ويبحث عليها، وتغلظ الأيمان على من يتهم بكتمانها»[16].

وكان تاريخ هذه الفتوى سنة 538 هجرية، وظل الاعتماد على فقهاء المالكية ملازما لكل زعيم من زعماء المرابطين أينما حلوا[17].

«ولما انقسمت الحركة المرابطية إلى شطري الشمال والجنوب، بعودة أبي بكر بن عمر إلى الصحراء مستخلفا ابن عمه يوسف بن تاشفين على قيادتها في الشمال، كان لابد له من اصطحاب قيادة دينية معه إلى الجنوب، وقد تمثلت هذه القيادة في الفقيه والعالم الأصولي أبي بكر محمد بن الحسين الحضرمي المرادي. (ت489هـ) ولعل هذا العالم كان يضطلع بنفس المهمة التي كان يضطلع بها عبد الله بن ياسين. وقد كان أبو بكر بن عمر يقرب الفقهاء ويصغي إليهم، ومن ذلك إشهاد الفقهاء على انتقال السلطة بينه وبين يوسف بن تاشفين»[18].

وسيكون للإمام الحضرمي (ت489هـ) حضور قوي في الذهنية الشنقيطية، حتى بعد موته بخمسة قرون من الزمن.

وانطلاقا من ذلك احتضنت حواضر البلاد الشنقيطية النسخة الأولى للمالكية، ورفضوا ما سواها، وبعد سقوط دولة المرابطين في مراكش على يد الموحدين النصف الأول من القرن الهجري السادس استقبلت حواضر الصحراء الكبراء كما كبيرا من تلامذة كبار فقهاء دولة المرابطين مثل القاضي عياض وابن عربي، ولمع نجم مدينة تنمبكتو لتكون العاصمة الثقافية لدولة مالي الإسلامية، وكانت نسخة المالكية بمدينة تنمبكتو هي عمدة التدريس عند علماء الشناقطة، لتتحول نخب فقهاء تنمبكتو بعد محنة القرن العاشر الهجري إلى مدن وحواضر وبوادي شنقيط.

وبنهاية ازدهار تمبكتو العلمي وتبدل الأنساق المعرفية؛ مما نتج عنه ظهور علماء الحواضر الشنقيطية كوريث شرعي لمدينة تمبكتو، فتطورت علوم المنهج التدريسي بمنطقة شنقيط وظهر أعلام شكلوا نهضة علمية تحولت بموجبها البلاد إلى بادية عالمة، أسهمت بشكل مباشر في ظهور تيارات فقهية وأدبية وصوفية[19].

خاتمة

ونستخلص مما سبق أن دولة المرابطين نشأت كحركة إصلاحية ثم ما لبثت أن تحولت إلى دولة سياسية ثم إبراطورية كبرى وحدت كامل منطقة الغرب الإسلامي (بلدان المغرب العربي) حيث كانت انطلاقتها الأولى في بلاد شنقيط قرب شواطئ المحيط الأطلسي حسب أكثر الروايات التاريخية مصداقية، وكانت عودة الأمير أبي بكر بن عمر وتأسيس مدينة أزوكي بشمال البلاد قد احتفظت بهما الذهنية الشنقيطية احتفاظا خاصا وحيويا، وظل شخص ابن عمر ماثلا في الذاكرة الدينية والسياسية أكثر من غيره من زعماء الحركة، حين أضافت له أسطورة التأسيس بداية تشكيل ملامح المجتمع الموريتاني الحالي، وما تحمله خصائص المجتمع من وظائف اجتماعية وأدوار سياسية واقتصادية.. وتأتي شخصية الفقيه الإمام الحضرمي في الرتبة الموالية لابن عمر من حيث الحضور في الذاكرة. وفي ختامنا لهذه الورقة نستطيع أن نؤكد على أن دولة المرابطين كانت صاحبة التأسيس الفعلي للمذهب السني بشقيه الفقهي والعقدي..

قائمة المصادر والمراجع

إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، (المجتمع-الذهنيات-الأولياء) نشر، دار الطليعة بيروت، ط1، 1993.

تربه عمار، الحركة الفقهية والمذهبية في الغرب الإسلامي، من القرن:2هـ\8م حتى 13هـ\19م (قراءة جديدة لسيطرة المالكية وإسهام الشناقطة في طورها الأخير)، ط: مركز جمعه الماجد للثقافة والترا، دبي 2025. الطبعة الأولى.

عبد الكريم غلاب، قراءة جديدة لتاريخ المغرب العربي، ط: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: 2005.

عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، نشر المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة: 1996. عبد الكريم غلاب، قراءة جديدة لتاريخ المغرب العربي، ط: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: 2005.

عبد الله بن محمد، طبقات علماء إفريقية، بيروت دار الغرب الإسلامي، ط:2 ت:1994م ج 1 ص 201.

محمد المحفوظ ولد بيه، موريتانيا جذور وجسور، الناشر مكتبة القرنين، الطبعة الأولى 2016

الناني ولد الحسين، صحراء الملثمين وعلاقتها بشمال إفريقيا (من منتصف القرن 2هـ/8م إلى نهاية القرن 5هـ/11م). ط: دار المدار الإسلامي، بيروت،2007.

هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، القرن الأول والثاني هـ\ الدار العلمية بيروت الطبعة الأولى والثانية على التوالي: 2004-2008.

الواضحة: مجلة علمية محكمة، مقال بعنوان: مكانة الفقهاء ونفوذهم في الدولة المرابطية: محاولة في التعليل التاريخي، تصدر عن دار الحديث الحسنية الرباط، العدد التاسع، بدون ذكر اسم كاتبه ولا ذكر لتاريخ النشر.

16) مجلة الواضحة، سبق ذكرها

17) عبد الله بن محمد، طبقات علماء إفريقية ، بيروت دار الغرب الإسلامي، ط:2 ت:1994م ج 1 ص 201.

18) مجلة الواضحة، سبق ذكرها

19) تربه عمار، الحركة الفقهية والمذهبية في الغرب الإسلامي. سبق ذكره.

أ.د. محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم
أستاذ النقد وتحليل الخطاب،
بكلية الآداب ـ جامعة نواكشوط.

السرديات التاريخية والرواية الموريتانية:

ظهور الشكل الروائي وتعاقب أجيال الكتابة

مقدمـــة:

0.0ـــ أدى تراكم الوعي النقدي بالنظرية الأدبية، في الربع الأخير من القرن العشرين الحاصل في البيئات العلمية العربية إلي تعدد في المداخل النظرية والمنهجية المؤرخة للأدب والمفسرة لظهور الأنواع الأدبية وأشكالها، كما ساهم النشاط البحثي والعلمي المتزايد في وحدات البحث ومخابره في تنشيط دورة إنتاج المعرفة في الجامعات ومعاهد البحوث العربية، وإن بشيء من التفاوت، وهو ما ساهم في تعميق الوعي بالنظرية النقدية وتجذير تطبيقات مناهجها في التجربة العربية، كان من نتائجه العلمية، تنشيط الحياة العلمية بالكليات ومراكز البحث العلمي بالجامعة، وهو ما خلق مع الوقت في بعض البيئات العلمية العربية دوائر من الحوار المعرفي والعلمي داخل وحدات التكوين العليا (الماستر، الدكتوراه)، وحدات البحث ومخابره المتخصصة، جعلت قضايا النظرية الأدبية وأسئلة المنهج وأدواته تصبح موضوعا للنقاش والسؤال، الشيء الذي ساهم في تراجع التصورات المدرسية والنظريات النقدية التقليدية، التي كانت سائدة في المقررات الجامعية، وخفة سطوة خطابها في المتداول المعرفي والعلمي القائم.

سرديات التاريخية وظهور الأشكال السردية:

1.1ـ ـــ وفي إطار ترسيخ التصورات السردية المؤسسة التي اضطلع بها في السرديات العربية الجيل المؤسس[1]، ظهرت في بعض البيئات العلمية العربية تصورات نقدية مؤكدة على المنحى التأسيسي العام الذي سنه السرديون الأول، تحمل هذه التصورات رؤية وطرح الجيل الثاني[2] من السرديين العرب من مدرسي السرديات في الجامعات العربية، ممن تتلمذوا على الجيل المؤسس، وأخذوا مقاعدهم في التدريس والبحث بداية الألفين، وانخرطوا في مشروعه العلمي، وأسسوا لذواتهم خيارات منهجية ومسارات علمية اختلفت من تخصص لآخر، وتنوعت من مشغل لآخر، وهي تصورات تمايزت في آرائها النقدية وأطروحاتها العلمية من حاضنة علمية لأخرى، ومن بين هذه التصورات التي أخذت حيزا من النقاش والحوار أطروحة « السرديات النثرية» المفسرة لظهور الأشكال السردية في المحافل اللغوية ومنها المحافل العربية.

سرديات النثرية وظهور الشكل السردي:

1.1.1ـ ـــ يختبر التصور النقدي المفسر لظهور الأشكال السردية، الذي نروم إضاءته هنا ـــ أطروحة مؤداها « أن أشكال الكتابة عامة لا تظهر إلا في سياق هيمنة نثرية معينة[3] » وأن نشأة الأشكال السردية عامة والرواية منها خاصة، نتيجة لتراكم طبقات من القول النثري المُهَيِّئ لبروز نثرية من القول المرسل، تؤدي تراكماتها النثرية إلى ظهور نثرية أدبية محققة لجماليات الخطاب السردي. فالأنواع الأدبية بأشكالها في تاريخ الأمم والحضارات ـــ من هذا المنظور ـ مرتبطة في منابت قولها ومحافل تعبيرها بلغات هذه الأمم وثقافتها وحضاراتها، فهي المعبرة عن « الاجتماعي» فيها والمكثفة « للثقافي» منها. فالإنسان إنما وجد واختلفت حياته عن حياة الحيوانات الأخرى، حينما تكلم وعبر عن أحاسيسه وأفكاره وعلاقته بالآخر، فهو كائن اجتماعي لأنه عبر عن « الاجتماعي » بلغته وخطابه، ولذا ف» اللغوي»ـ الذي منه تنشأ الأشكال وفيه تنغرس منابت قولها ـ سابق على « الاجتماعي » في حياة الإنسان، عند أصحاب فلسفة اللغة ونظريات الخطاب، ووجوده مرتبط باللغة والفكر، لأنه حيوان ناطق بلغته موجود بفكره (أنا أفكر إذن أنا موجود). هذا الاهتمام المركزي بـ «اللغوي» في دراسة « الثقافي» عامة والأدبي منه خاصة، نجده عند المنظرين لفلسفات الأشكال الأدبية ومنظري الخطاب الأدبي في اهتمامهم بالمستويات العليا من الكلام، ف»هيدغرد» اعتبر أن الشعر هو مبتدأ الكلام الأدبي، والإنسان عنده تكلم أول ما تكلم بالشعر، وخالفه « بول ريكور»[4] في ذلك عندما اعتبر أن الإنسان أول ما تكلم تكلم بالسرد، لأنه حكي عن نفسه وعن الآخر. ويتحدد الفرق بين النثر المرسل والنثرية، هنا:

1 ـ من جيل السرديين العرب المؤسسين يمكن أن نذكر د. سعيد يقطين ود عبد الله إبراهيم ودة. سيزا قاسم ود. سعيد بنكراد ود. محمد القاضي ود.محمد نجيب العمامي وغيرهم ممن عرفوا بإسهاماتها العلمية البارزة في تأسيس سرديات عربية، أصبحت اليوم في البيئات العلمية العربية سلطا ومراجع علمية معروفة.

2 ـ من الجيل الثاني من السرديين العرب، الذين تتلمذوا على الجيل المؤسس، مدرسي السرديات بالجامعات العربية، ممن أخذوا مقاعدهم في أغلبها بداية الألفين، وأنجزوا أطروحات وأصدروا أعمالا وأشرفوا على بحوث وأطروحات جذرت السرديات التطبيقية في التجربة العربية، ونوعت من خياراتها المنهجية وأطروحاتها النظرية.

3 ـ محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم، الشعرية التاريخية وأدبية الأدب الموريتاني، تقديم محسن جاسم الموسوي، دار الأمين، القاهرة 2001، ص/ 74.

4 ـ بول ريكور: الوجود والزمان والسرد، مقال «الحياة بحث عن السرد»، ترجمة وتقديم، سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، 1999 ص/43

2.1.1. ـــ في أن « النثر: تطويع للسان يعبر عن إبانة من القول اللغوي الموافق لشروط اللغة المعبر بها في إجرائها وطرق تركيب مجازها.»[5] فالنثر العربي مثلا هو تطويع للسان العربي، المعبر عن إبانة من القول العربي الفصيح الموافق لشروط الفصحى في إجراء لغتها وطرق تركيب مجازها وشروط تحقق إبداعها، ولكل نثر لغوي أنساقه اللسانية التي يطوع من خلالها، فالنسق اللساني: هو « الإبانة عن معنى ما، وفق تقاليد من القول معينة، تجعل هذه الإبانة ذات سمة لغوية مميزة ومفارقة لسواها، نتيجة لاكتساب هذه الإبانة معجمها اللساني الخاص بها، وطريقتها الخاصة في إجراء اللغة وتركيب مجازاتها، وفق سنن من القول اللغوي محددة.»[6] وقد عرف اللسان العربي بتعدد أنساقه اللسانية -شأنه شأن أي لسان- التي حققت فعل قوله اللغوي، وكونت خبرة تطويع الفصحى عبر الزمن، وهي الأنساق التي يمكن أن نذكر منها: النسق اللساني الصوفي، والنسق اللساني الفقهي، وغيرهما من الأنساق التي أنتجها تطويع النثر العربي الفصيح لحاجة تواصلية أو بلاغية أو جمالية.

3.1.1. ـــ أما النثرية: فهي « فعل الكتابة الحاصل بتطويع النثر المرسل لغرض كتابي ما، وفق شروط إبانة اللغة المكتوب بها. والنثرية بهذا المعنى فعل لغوي متحقق وفق سياق محدد، وعبر نسق لساني متميز ومحدد»[7]. ومن هنا جاء ثراء النثرية وتعددت أنواعها ومصادر ثرائها في اللسان، وانقسامها في كل لغة إلى نثرية تراثية ونثرية حديثة؛ ولكل منهما أنساقه اللسانية المتعددة والمتنوعة وأشكال كتابتها التعبيرية والأدبية. فالنثرية العربية مثلا هي فعل الكتابة الحاصل بتطويع النثر العربي الفصيح لغرض كتابي ما، وفق شروط إبانة العربية. وهي متحققة وفق سياق محدد، وعبر نسق لساني متميز ومحدد. ومن هنا جاء ثراء النثرية العربية وتعددت أنواعها ومصادر ثرائها في اللسان العربي. فلكل من النثرية العربية نثرية تراثية ونثرية حديثة؛ لها أنساقها اللسانية وأشكال كتابتها، التي ساهمت في ثراء اللسان العربي، وتعدد أشكال كتابتها التعبيرية المرتبطة بالوظيفة التواصلية أو البلاغية، وأشكال كتابتها الأدبية عامة، والسردية خاصة، وهي نثرية تنوعت من فضاء عربي لآخر وفقا لخبرات متكلمي العربية ومقامات قولهم وتراكماتها النثرية، فالنثرية العربية في بلاد شنقيط أنتجت نثرية تراثية، الهيمنة فيها النسق اللساني الفقهي، لذلك ولدت خصوصيات نثرية لها وطرائق من القول وأساليب من التعبير، ولدت في تراث تطويع الفصحى في هذا الفضاء القصي من تمدد العربية نثرية تراثية محلية نوعت من النثرية التراثية العربية، وأنتجت تراكماتها النثرية أشكالا سردية تراثية محلية متمخضة عن أشكال الكتابة الفقهية، ذات خصوصيات سردية كالأقفاف والفتاوى والرسائل.

هيمنة النثرية العربية الحديثة وظهور الرواية الموريتانية:

2.1. ـــ في وصفنا للتراكمات النثرية التي أنتجت النص الروائي الموريتاني نقصر الوصف والتحليل على مظاهر التحول الأدبي، الذي أدى إلى ظهور الرواية، والمتمثل في تأثير مكون السرد ونثريته، على مكون الشعر وأوزانه التقليدية، هذا التأثير الذي أدى إلى تراجع سلطة الشعر وجماليات ألفته التقليدية، أمام سلطة النثر وسردية السرد وجماليات تقبلها الجديدة. ولسبب منهجي يتعلق بالمنهج النقدي المتبني خيارا لمقاربة النصوص والتأريخ لها، نستأنس في وصفنا لهذا التحول بالشعرية التاريخية المركزة في تأريخها لظهور الأنواع الأدبية وأشكالها أو اختفائها، على وصف أدبية النصوص، بتحديد مكونات أنساقها الشعرية واللغوية ووصف علاقات هذه الأنساق في آنيتها وتعاقبها الزمنيين، باعتبارها المحدد لهيمنة أدبية نوع على أدبية نوع آخر، ومن ثم ظهور أشكال هذا النوع الأدبي وتراجع أشكال النوع الآخر في وجه هذه الهيمنة.

التحول الأدبي وتفكيك مركزية الخطاب الشعري:

1.2.1. ـــ عرف الأدب الموريتاني الحديث مع نهاية السبعينيات تحولا أدبيا ملحوظا، كانت أهم مظاهره تفكيك مركزية الخطاب الشعري في هذا الأدب، وتراجع هيمنة شعريته على حساب أدبية النثر العربي وسردية أشكال كتابته، فقد هيمنت سلطة الشعر في هذه البلاد على النثر هيمنة تركت انطباعا لدى الكثيرين بأن أصحاب هذه البلاد لم ينتجوا نثرا، وهو انطباع عززته المكانة الإبداعية والثقافية للشعر، التي حظي بها هذا النوع الأدبي في المجتمع الموريتاني التقليدي وأعرافه الأدبية السائدة حينها، ومع أن العلاقة الأدبية ما بين الشعر والنثر قد اتسمت بالهيمنة المطلقة للشعر على النثر سواء على مستوى إنتاج النصوص أو على مستوى جمالياتها ألفتها وتقبلها، إلا أن هذه العلاقة بدأت في نهاية السبعينيات، تشهد تغيرا ملحوظا مثله تعزز سلطة النثر على حساب سلطة الشعر، الناتجة عن وضع التخاطب اللغوي والأدبي للأفراد في الفضاء المغلق للمدينة، الذي كشف من تراكم النثرية الأدبية في طبقات القول التواصلية والبلاغية والأدبية . فقد أدى وضع التخاطب الجديد في المجتمع الموريتاني نهاية الستينيات، بآليات قوله الخاصة إلى إنتاج نثرية لغوية وأدبية، لم يعرفهما مجتمع البادية السابق على قيام الدولة المركزية، وهما النثريتان اللتان ستحكمان مسار التحول الأدبي لا حقا: فعلى قدر كثافة هاتين النثريتين وتعقد

5 ـ محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم: الشعرية التاريخية وأدبية الأدب الموريتاني: قراءة لظهور الأنواع والأشكال، تقديم أ.د. محسن جاسم الموسوي، دار الأمين القاهرة، 2001، ص/76
6 - المرجع السابق، ص/ 76
7 - المرجع السابق ص/ 77

صيغة التخاطب فيهما، ستتغير أدبية هذا الأدب وشعرية أنواعه، باستحداث طرائق جديدة من القول الأدبي تناهض سابقتها، وتسعى لاحتواء جماليات تقبلها، أكثر ملاءمة لوضع التخاطب الجديد. فقد أدى وضع التخاطب الجديد إلى تراجع نسبي للشعر وتقلص لجماليات تقبله التقليدية، وهو تراجع سيوازيه تجذر لأدبية النثر وسردية أشكاله، وتبلور جمالية حديثة، تنقض شعرية الشعر وأدبيته التقليدية وتتبنى جمالية أدبية جديدة، هي إلى أدبية القص وجماليات السرد وأشكاله أقرب منها لأدبية الشعر وشعريته التقليدية، فكانت بداية التغير في أدبية الشعر ومأتى الحسن فيه وظهور أدبية النثر وسردية أشكالها. إذ التحول الأدبي وقتها لم يكن اتساعا لدوائر النثر على حساب الشعر فقط، وإنما هو تغير في أدبية النص الأدبي ذاته، كيف التجربة الأدبية تكيفا جديدا، تعددت معه أساليب القول الأدبي وتنوع مأتى الحسن فيه، وظهرت نتيجة لذلك أشكال شعرية وسردية جديدة. هذا التحول في الأدبية جعل التجربة الجديدة، التي اتضحت معالمها في النصف الأول من ثمانينيات القرن الماضي، تستقبل بفتور حينا وبنوع من الرفض والتحفظ من طرف دوائر التلقي التقليدية حينا آخر. ذلك أن ذائقة الجمهور وأفق تقبله لهذه الأدبية لم يكونا قد خبرا شعرية وطرائق قول هذه الأدبية، ومن هنا لم يكن غريبا - في نظرنا - أن تتضارب الآراء والمواقف من تجربة شعر الحداثة حينها، التي كانت قصيدة «السفين» لأحمد ولد عبد القادر إحدى أهم بؤر اشتعالها، وهي المواقف والآراء التي تحولت مع الزمن إلى حوارات نقدية على صفحات يومية (الشعب) وإلى «معارك نقدية» بين الأكاديميين في الجامعة وعبر وسائل الإعلام حول تجربة الشعر الجديد والموقف منه.

1.1.2.1. ـــــ هذا الموقف من شعر الحداثة يكشف - في نظرنا - عن موقف من الإبداع الشعري الجديد وما يميز هذا الإبداع من خصائص أدبية مفارقة في أدبيتها وجماليات تقبلها لخصائص الأدبية الكلاسيكية التي ألفها منتجو ومستهلكو أدب ما قبل التحول؛ حيث الحضور القوي في نصوص هذا النمط من الإبداع لأدبية القص وسردية السرد، وما تمتازبه هذه الأدبية من تعدد لغوي وتوظيف للأنساق اللغوية التراثية، وكثافة في المتخيل، ومأتى الحسن في السرد، إلى غير ذلك من السمات الفنية والجمالية التي تقوم عليها أدبية النثر وسردية أشكاله المخالفة أحيانا في شعرية قولها وأدبية خطابها لجماليات النص الشعري التقليدي، والمناهضة لسلطة خطابه.

أدبية التحول: تراكم السرد وتحول النثرية

2.2.1. ـــــ لم تقتصر مظاهر التحول الأدبي عند تفكيك مركزية الخطاب الشعري، وإنما تجاوزته لتأخذ أبعادا أخرى تتعلق بمستويات تراكم السرد وبدرجات تطويع النثر العربي الفصيح في موريتانيا، وقد عملت هذه المستويات على إنتاج أدبية نثر كان لها الدور الأساسي في ظهور الأشكال السردية الموريتانية، وهي الأدبية التي أدت كبرى درجات كثافتها الفنية إلى ظهور النص الروائي في مطلع الثمانينيات بظهور رواية» الأسماء المتغيرة» لأحمدو ولد عبد القادر1981. ولأننا بصدد رصد التحولات الأدبية التي ساهمت في ظهور الرواية، فإننا سنهتم هنا بإحدى مكونات هذه الأدبية، التي لم نتوقف كثيرا عندها في السابق حين انتهينا إلى أن «ظهور الرواية الموريتانية كان تحولا من أدبية الشعر إلى أدبية القص»[8] ويتعلق هذا المكون بالنثرية ودورها في ظهور الأشكال السردية.

1.2.2.1. ـــــ تمثل أدبية النثر السياق الأدبي الخاص الذي أنتج أشكال السرد الموريتاني، فقد أدت تراكمات نثرية وسردية إلى نشوء نثرية أدبية، ذات جماليات سردية خاصة متنوعة ومتعددة : متنوعة بتنوع النثر الموريتاني واختلاف أنساقه اللسانية واللغوية، ومتعددة بتعدد درجات استيعاب أنواع هذا النثر للسرد وجماليات القص، فقد مرت النثرية الأدبية الموريتانية في نشأتها بمرحلتين، أنتجت كل منهما أشكالها السردية الخاصة بها، وهيمنت على الأخرى أثناء تطور النثر العربي الفصيح في موريتانيا، وطيلة مسار تراكماته السردية المؤدية لظهور أشكاله. وسنركز في وصفنا لنشأة هذه الأدبية على العلاقة ما بين النثريتين التراثية والحديثة، وما تأسست عليه هذه العلاقة من مناهضة ومعارضة، ومن هيمنة وسيادة أدت كلها إلى تغير في مواقع السلطة الأدبية لكل من النثريتين وأشكال كتابتهما، مما ترتبت عليه نتائج مست بنية النص السردي وأشكال كتابته، ناتجة هذه المرة عن أثر سلطة النثرية الأدبية المهيمن عليها لا المهيمنة.

ظهور الرواية بروز لنثرية من القول وانحسار لسلطة أخرى

3.1. ـــــ من الأفكار التي تتأسس عليها أطروحة «سرديات النثرية» في تفسيرها لظهور الأشكال السردية، القول بأن أشكال الكتابة عامة، لا تظهر إلا في سياق هيمنة نثرية معينة، ذلك أن تداول هذه النثرية وتكثيف تطويع نثرها لغرض ما، هو الذي يؤدي إلى ظهور أشكال كتابتها وتكريس سلطتها وغياب أو اختفاء أشكال كتابة النثرية. وتتحدد النثرية العربية هنا بأنها « فعل الكتابة الحاصل بتطويع النثر العربي لغرض كتابي ما، وفق شروط إبانة العربية، والنثرية بهذا المعنى فعل لغوي متحقق وفق سياق محدد وعبر نسق لساني متميز ومحدد. ومن هنا جاء ثراء النثرية وتعددت أنواعها ومصادر ثرائها في اللسان العربي»[9] وتنقسم النثرية إلى نثرية تراثية ونثرية حديثة، لكل منهما أنساقه اللسانية وأشكال كتابته، الخاصة به. ووفق هذا

8 - محمد الامين ولد مولاي إبراهيم: «ظهور الرواية الموريتانية تحول من أدبية إلى أدبية القص «الآداب» البيروتية عدد ¾ مارس / إبريل 1997 ص/51

9 .. محمد الامين ولد مولاي إبراهيم: «بنية الخطاب ودلالتها في رواية «القبر المجهول أو الأصول» المكتبة الأكاديمية، القاهرة 2000، ص/61

التصور نفترض أن هيمنة أشكال الكتابة السردية الحديثة على الكتابة الإبداعية العربية إلى بداية السبعينيات من القرن العشرين، وظهور هذه الأشكال السردية في الإبداع العربي، إنما كان نتيجة لانحسار النثرية العربية التراثية بأنساقها اللسانية وأساليب إبانتها وطرق تحقق مجازاتها، في وجه مد النثرية العربية الحديثة، وبلاغتها المعاصرة، وتراجعها إلى مواقع خلفية، فرضها عليها مسار تحديث المجتمعات العربية، وموقع تبعيتها للآخر لاحقا. فكان من نتائج ذلك على المستوى الأدبي، تراجع النثرية التراثية وأنساقها اللسانية إلى مواقع خلفية في الإبداع والثقافة. وهي السمة الخطابية التي عرفتها نثرية المجتمعات العربية الحديثة في أمكنة وأزمنة متفاوتة في تقادمها. إذ يمكن القول هنا إن كلا من هذه المجتمعات العربية - وخلال فترة تحديثها - قد عرفت هذا الانزياح التدريجي للنثرية التراثية إلى مواقع خلفية: تاركة الموقع الأمامي لنثرية عربية حديثة، ومكتفية بدرجات من الحضور متفاوتة في النثرية الأدبية لهذه المجتمعات.

1.3.1. ـــــ هذا الانزياح على مستوى النثرية، هو الذي يفسر - في نظرنا - ظهور الأشكال السردية الحديثة في المجتمعات العربية - عبر زمنية متفاوتة، كما يفسر تأخر ظهورها في البعض الآخر[10]، وهي الأشكال السردية التي ظهرت منذ بداية القرن العشرين في بعض هذه المجتمعات، نتيجة لتجذر النثرية العربية الحديثة بها، بوصفها أشكالا فنية معبرة عن تحولات هذا الواقع، وقادرة على احتواء تشظياته والإمساك بها. ومن الملاحظ أن هيمنة أشكال الكتابة السردية الحديثة بنثريتها العربية، المعولة على بلاغة الفصحى الحديثة ومستويات تطويعها للنثر العربي الحديث.. قد استطاعت أن تعبر عن متغيرات المجتمع العربي الجديدة، ولكنها مع ذلك لم تتمكن من إضاءة مساحات من بنية هذا المجتمع لأنها، لم تتوسل بالأنساق اللسانية[11] القادرة على إضاءتها، مما استدعى ظهور أشكال سردية تراثية حديثة، في الدورة الثانية من كتابة الرواية العربية، مع جيل كتاب رواية التراث، أقدر على امتصاص خصوصيات هذا المجتمع العربي، والتلبس بمضامينه الاجتماعية والثقافية والروحية، وهي الأشكال السردية التي وجدت منابت قولها وصيغ خطابها ومستويات لغويتها في النثرية التراثية العربية، كما خبرها متكلمو العربية، فتعالقت النصوص السردية لهذه الأشكال مع أشكال الكتابة النثرية التراثية في تعددها وتنوعها(الحديث، الرسالة، المتن، الفتوي، القف.....). وقد وجد الشكل الروائي مع الروائيين الجدد نهاية ستينيات القرن الماضي، حاضنة تراثية نشطة، مكنت محمود المسعدي ومن بعده جيل الغيطاني من تجديد أدوات كتابتهم للروائية في الدورة الثانية من حلقات تطور الرواية العربية. ولئن كان ظهور الأشكال السردية التراثية في دورة ظهورها الثانية مع جيل الستينيات القرن الماضي، عائد إلى استحضار كتاب السرد العربي للإمكانات الإبداعية الكامنة في التراث السردي العربي وتشرب خطابهم السردي للنثرية التراثية، فإننا سنركز على السياق الخاص بالنص الموريتاني باعتباره وليد تراكمات نثرية سردية لاحقة على السياق العربي، ومستفيدة من تجربة كتابته. وهو سياق يشاركه فيه النص السردي العربي المزامن له في الظهور[12] واللاحق له، فما يجمع بين النصين الموريتاني والعربي المزامن له في الظهور، هو أنهما وليدا سياق لاحق على نشأة السرد في البلدان العربية وتجذر أشكاله فيها، ومن هنا كان النص الموريتاني إلى حد كبير نتاج أفق تجربة السرد العربي وخبرتها النصية واللغوية: خبرتها باللغة المتحققة عبر النثرية العربية، المتأسسة على بلاغة عربيتنا الحديثة بأنساقها اللسانية المتنوعة وبمستويات إبانتها المختلفة ،وخبرتها النصية في تطويع أشكال كتابتها السردية، التراثية منها والحديثة.

النثرية الأدبية الموريتانية: العلاقة ما بين المكونات

2.3.1. ـــــ في وصفنا لنثرية الخطاب الأدبي الموريتاني الحديث - وتحقيبا لزمن تشكلها الثقافي - نبدأ بالنثرية التراثية، باعتبارها السابقة في الظهور، المختلفة أشكال كتابتها السردية (الأقفاف، الرسائل، لبراواة، الفتاوى، المقامات) عن أشكال الكتابة السردية الحديثة (الأقصوصة، القصة القصيرة، الرواية) والمتراجعة إلى مواقع خلفية في التداول والإبداع لاحقا، في وجه النثرية العربية الحديثة.

النثرية التراثية: السيادة والهيمنة

1.2.3.1. ـــــ لقد كانت نثرية الخطاب السردي الموريتاني الحديث في منشئها، نثرية تراثية محلية، وليدة تعاطي أساليب من القول النثري العربي الفصيح، التي ألفها وتعاطاها متكلمو الفصحى في هذه البلاد قبل قيام الدولة المركزية، فلما قامت الدولة الوطنية الأولى، وبدأت الحاجة الأدبية واللغوية التداولية إلى النثر تتعاظم وتتكاثف، كان التراكم النثري القائم وقتها تراكما نثريا محليا، يستمد أساليبه النثرية وطرائق كتابته من مستويات تطويع الفصحى، كما خبرها متكلمو الفصحى في بلاد شنقيط كتابة ونطقا إلى منتصف الستينيات. فكانت إذن النثرية الموريتانية، إلى منتصف الستينيات نثرية تراثية محلية متنوعة الأنساق اللغوية، مشبعة بمعجم البيان العربي القديم وآليات قوله وإبانته وطرق تراكيب ألفاظه وطرائق بناء مجازاته. وإن هيمن فيها النسق اللغوي الفقهي، كما خبرته تقاليد التداول اللغوي في بلاد شنقيط، ومن هنا كانت

10 - الإشارة هنا إلى النص السردي الخليجي واليمني أساسا، حيث لم تظهر الرواية في أغلبية المجتمعات الخليجية قبل الربع الأخير من القرن العشرين.
11 - النسق اللساني: هو الإبانة عن معنى ما، وفق تقاليد من القول معينة، تجعل هذه الإبانة سمة لغوية مميزة ومفارقة لسواها، نتيجة لاكتساب هذه الإبانة معجمها اللساني، الخاص بها وطريقتها الخاصة في إجراء اللغة وتركيب مجازاتها وفق سنن من القول اللغوي محددة. وقد عرف اللسان العربي بتعدد أنساقه اللسانية التي حققت فعل اللغة وكونت خبرة تطويع الفصحى عبر الزمن وهي الأنساق التي يمكن أن نذكر منها: النسق اللساني الصوفي والفقهي وغيرهما.
12 - من الملاحظ أن ظهور أشكال السرد الحديثة (القصة، الرواية) كان متأخرا في بعض المجتمعات العربية كالمجتمعات الخليجية واليمن وبعض دول المغرب العربي (ليبيا وموريتانيا).

هذه النثرية المحلية التراكم، الذي نشأ عنه النثر العربي الحديث في موريتانيا منذ ستينيات القرن العشرين بمستوياته اللغوية والفنية المختلفة. هذا التراكم النثري الفصيح، هو الذي سيولد بمرور العقد الأول من الستينيات وبالتعايش لاحقا مع النثر العربي الحديث الوافد، نثرية أدبية مزدوجة يهيمن عليها مكون تراثي محلي[13] وليد أنساق لغوية تراثية وقوالب كتابة فقهية عرفتها الثقافة العربية الإسلامية في هذه البلاد هي قوالب الكتابة الفقهية التي تمحضت أشكالا سردية فنية منذ الربع الأخير من القرن العشرين. فقد أدت هيمنة المكون التراثي الفقهي على المكون النثري الحديث الناشئ في النثرية اللغوية والأدبية في نهاية الستينيات وبداية السبعينيات إلى ظهور أشكال سردية تراثية محلية متمخضة فنيا عن قوالب الكتابة الفقهية. وهي الأشكال السردية التي أنتجها سياق سيادة النثرية التراثية القائمة نتيجة لتعاطي الدرس المحضري[14] للخطاب الفقهي كتابة وتدريسا. وضمن هذا السياق النثري واللغوي تمخضت الفتاوى والرسائل والاقفاف وغيرها من قوالب الكتابة الفقهية، أشكالا سردية أنتجها سياق سيادة النثرية التراثية على النثرية العربية الحديثة الناشئة، وإن كان من الملاحظ أن هذا التمحض الفني سيتزامن أيضا مع ظهور نصوص رواد القصة القصيرة، مما يعني أن النثرية المحلية السائدة وقتها، قد بدأت سلطتها الأدبية تشهد نوعا من المعارضة الأدبية، من طرف سلطة النثرية العربية الحديثة الناشئة، والتي لا يتجاوز زمن تداول نثرها العربي الحديث وقتها عقدا من الزمن.

النثرية الحديثة: المناهضة وظهور أشكال السرد القصيرة

3.3.1. ـــــ ومع بداية السبعينيات ونتيجة لما حمله فضاؤها من تراكمات نثرية حاملة لتحولات اجتماعية اقتصادية وسياسية ثقافية ومعبرة عنها، عرفت النثرية العربية الحديثة في موريتانيا تطورا ملحوظا، يمكن أن نرصده من خلال تنوع أنساق هذه النثرية وتعدد المواقع التي تصدر عنها، فبالإضافة إلى ما شهدته هذه النثرية من تنوع في منجزها النصي أو منطوقها التداولي، تمثل في تفاوت درجات كثافتها الفنية من نص لآخر، بحسب الموقع الذي تصدر منه، تعددت المواقع المنتجة للنثرية الحديثة وتداخلت الدوائر، التي عنها تصدر، وقد كان لهذه المواقع الدور الأساسي في ظهور أشكال السرد القصيرة في موريتانيا في منتصف السبعينيات، ففي تزامن مع الأشكال التراثية المحلية بدأت الأشكال السردية الحديثة تظهر، على يد رواد القصة القصيرة والأقصوصة والخاطرة والمقالة الاجتماعية الساخرة، وهي الأشكال التي كانت وليدة تراكمات من تطويع النثر العربي الفصيح في هذه البلاد، ولد، مع بداية تكوين الدولة الوطنية(1960) وبروز مؤسساتها، نثرية من القول العربي الفصيح تناهض النثرية التراثية الفقهية حينها، وتسعى لاحتوائها، وهي النثرية الحديثة، التي أخذت تكرسها مؤسسات الدولة الثقافية الجديدة، الإعلامية منها و التعليمية، وشيئا فشيئا بدأت تتسرب إلى التداول اللغوي للبنية الاجتماعية أساليب اللغة العربية الحديثة وطرق إجرائها، فكان لوسائل الاتصال يومها دورها البارز في تعزيز تداول هذه الأساليب وترسيخ نثريتها في نهاية ستينيات القرن الماضي.

هيمنة النثرية العربية الحديثة وظهور النص الروائي:

4.3.1. ـــــ ومع بداية الثمانينيات وبفعل التراكم النثري للنثرية العربية الحديثة في موريتانيا، والتراجع الملحوظ للنثرية التراثية المحلية وأشكال كتابتها السردية . ظهر النص الروائي الموريتاني تعبيرا عن التبدل في المواقع ما بين النثريتين المتعايشتين، فقد تراجعت النثرية التراثية تاركة الواجهة للنثرية العربية الحديثة وأشكال كتابتها، في الوقت الذي نشط فيه تداول هذه الأخيرة، وتوالت تراكمات نصوص أشكال سردها القصيرة مع جيل ما بعد الرواد، مما يمكن القول معه إن ظهور النص الروائي الموريتاني كان تحولا من سلطة نثرية تراثية فقهية مهيمنة وقتها، إلى سلطة نثرية عربية حديثة ذات ملمح محلي، عرفتها أدبية النثر العربي في موريتانيا بداية الثمانينيات، فكان ظهور الرواية في الأدب الموريتاني الحديث، تعبيرا فنيا عن تحول أدبي في هذا الأدب، سواء في بعده الخارجي المرتبط بأدبية النوع الأدبي، حيث كان ظهور الرواية تعبيرا عن تأثير أدبية النثر وجمالية أشكاله السردية على أدبية الشعر وشعريته التقليدية منذ بداية الثمانينيات، أو في بعده الداخلي المرتبط بأدبية النثر ذاتها وجماليات أشكالها السردية. لقد كانت الرواية الشكل السردي المعبر عن

13 - الإشارة هنا إلى ما يعرف في السرد ا لمحلي بالأقفاف» و«لمراوة «و» الفتاوي» و«الرسالة « وكلها أشكال سردية محلية متمخضة فنيا عن أشكال الكتابة الفقهية التي كانت سائدة في المجتمع الموريتاني التقليدي.

14 - المحضري: نسبة إلى المحضرة وهي «مؤسسة ثقافية إسلامية نشأت في بلاد شنقيط لتكون أداة لنقل المعرفة وإرساء أسس الدين، وتعهد بالرعاية في بلاد لم تعرف من الحواضر إلا ما ندر، وإذا كان جل أهلها بداة متنقلين «انظر»بلاد شنقيط المنارة والرباط «تأليف الخليل النحوي، منشورات، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس،1987، ص/61

هيمنة النثرية العربية الحديثة وجمالية أشكالها الحديثة على النثرية التراثية الفقهية وأشكال كتابتها المحلية منذ بداية الثمانينيات، وباختفاء جل هذه الأشكال وتراجع نثريتها الأدبية إلى مواقع خلفية في الإبداع دون أن تفقد سلطتها الأدبية وحضورها الفني في الأشكال السردية الموريتانية الحديثة المهيمنة خاصة منها الرواية، فانفتاح النص السردي الموريتاني، وخاصة الروائي منه، على مسرود الصحراء ومنثور البادية سيمد النص السردي العربي في موريتانيا بسردية من القول، تجد منابت قولها في النثرية العربية كما خبرها متكلمو الفصحى في هذه البلاد، وشعريات قولها في مستويات تطويعهم للعربية وطرائق تعاطيهم لنصوصها إنتاجا وتلقيا، انتاجا لجماليات من القول الأدبي المتجذر في نثرية إمتاع مجالس الصحراء، وتلقيا لأساليب من القول وطرائق من التعبير المتعالق مع نثرية من الكتابة آنسها متكلمو العربية في هذا المنكب القصي من مساحة تمدد العربية في الغرب الإسلامي.

ظهور الرواية الموريتانية وتعاقب الأجيال

1.4.3.1 ـــ ظهرت الرواية الموريتانية مطلع الثمانينيات نتيجة لتحول في النثرية العربية، تراجعت معه النثرية الفقهية المنتجة للأشكال السردية التراثية إلى مواقع خلفية، وظهرت نثرية أدبية متجذرة في بلاغة النثرية العربية الحديثة كما طوعتها محافل الفصحى في الحواضن الثقافية العربية الحديثة في المدن والحواضر العربية الكبرى، فكان ظهور الجيل الأول[15] من الروائيين الموريتانيين، علامة على ظهور الرواية العربية في موريتانيا. ولئن عرفت الكتابة الروائية الموريتانية في راهن كتابتها، تعاقب أربعة أجيال من الكتاب الروائيين ممتدة من 1981 الى 2021 ـــ فإن الواصف لسردية[16] هذه المدونة يلحظ توازي خطين من الكتابة الروائية، يتفاوتان في الطول والعرض، وإن صدرا من مقام سردي واحد جامع، أنتجته هيمنة النثرية العربية الحديثة، في محافل تطويع الفصحى في حواضن التكوينات الاجتماعية لمجتمع الصحراء وزمرها الاجتماعية، ومقامات مجالسه المنتجة لنصوص رواية الصحراء[17] . خط أول بدأ بصدور رواية «الأسماء المتغيرة» لأحمد ولد عبد القادر، وهو الخط الأطول والأعرض، لاحتوائه أغلب قوائم الروايات الموريتانية الصادرة من 1981 إلي 2021، وسردية الخطاب فيه سردية بسيطة، فطرائق تكثيف المتخيل في نصوصه واشتغال مكونات الزمن والصيغة والتبئير فيها بسيطة، وأصحاب هذا الخط من الروائيين لا يكادون يخرجون عن نسق دورة الكتابة الروائية العربية التقليدية[18]، كما كرستها الرواية التاريخية والاجتماعية في نموذج التقليدي البسيط ، بل إن بعض نصوص هذا الخط وخاصة منها التي تتكئ على السيري والتاريخي تصل مستويات البساطة الفنية فيها الى مستوى من السردية منخفض.

2.4.3.1 ـــ في موازاة مع هذا الخط ظهر خط ثان من الكتابة الروائية الموريتانية دشنه ظهور رواية « مدينة الرياح» لموسى ولد ابنو 1996، وهو خط قوائم خانته قصيرة وغير عريضة، يسعي أصحابه الى تحديث الكتابة الروائية الموريتانية، ودخولها قوائم رواية الحداثة العربية، عبر مستويات من التجريب متفاوتة، ومن خلال خيارات إبداعية تتخذ من سردية رواية الصحراء، في عمومها أفقا للتجريب والتنوع،» بإبرازها لسردية مرتبطة بحياة أهل البادية وعالم مروياتها ومبصراتها، واتكاء روائييها في تحقيقهم لهذه السردية على أدوات من الكتابة، تجذر الرواية في سرد البادية ومتخيلاتها السردية»[19] لذلك كانت السردية في هذا الخط من الكتابة الروائية الموريتانية المعدودة نصوصه على الأصابع سردية مركبة، تأخذ فيها طرائق اشتغال مكونات الخطاب مستويات من الإمتاع والمؤانسة ملحوظة، فطرائق انبناء زمن الخطاب في النص وانتظام الخبر فيه ومستويات تبئيره وطرائق تكثيف متخيله، منوعة لسردية الرواية العربية، لاتخاذها من متخيل الصحراء ومروياتها صيغة من تسريد حياة البادية مدخلا لتحديث الرواية العربية، ومصدرا لتنوع سردية خطابها، سيرا على خطى الروائيين العرب الذين وجدوا في الصحراء أفقا إبداعيا لتجذير الرواية العربية في سردية الجنوب « الآتية من آفاق من المتخيلات، ومرائي الاحلام وعوالم الموصوفات، ومجالس المرويات ومحافل المسموعات»[20]، على نحو ما تطفح به سردية نصوص رواية الصحراء عند موسى صبري وبراهيم الكوني وموسى ولد أبنو وغيرهم من روائيي رواية الصحراء.

3.4.3.1 ـــ ولئن لاحظ الواصف لراهن سردية الرواية الموريتانية توازي هذين الخطين من الكتابة الروائية، فإن جهود تحديث النص الروائي الموريتاني، التي بدأت مع موسى ولد أبنو تسعينيات القرن الماضي، وأدت الى خروج الرواية الموريتانية من دورة الكتابة التقليدية للرواية العربية، مازالت متعثرة، رغم ظهور من وقت الآخر نصوص روائية ذات سردية مركبة ومتوقدة، تحظي باهتمام النقاد والدارسين ويظهر البعض منها في القوائم الطويلة والقصيرة للجوائز العربية، ويحصل البضع منها على جوائز عربية.

15 ـ من روائي هذا الجيل: أحمد ولد عبد القادر صاحب أول نص روائي موريتاني « الأسماء المتغيرة» والشبيه ماء العينين صاحب رواية « أحمد الوادي « وسيد محمد حماد صاحب رواية « الكبس» وغيرهم من الروائيين الذين ظهرت رواياتهم في ثمانينيات القرن الماضي.

16 ـ تتحدد السردية عند أصحاب السرديات بأنها: طرائق اشتغال مكونات الخطاب السردي، (الزمن، الصيغة، التبئير، المتخيل، ومستويات اللغة) في النص السردي، فهي التي تجعل من النص نصا سرديا ممتعا ومؤنسا فطرائق اشتغال هذه المكونات هي التي تضع النص السردي على مدارج السردية، فان كانت طرائق اشتغال هذه المكونات بسيطة صنف النص في خانة السردية البسيطة، وإن كانت مركبة صنف في خانة السردية المركبة.

17 ـ محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم: شعرية رواية الصحراء: شعرية الشكل وخصوصية النص (النص الموريتاني نموذجا)، تقديم د. سعيد يقطين، الكتاب الفائز بجائزة شنقيط 2004، منشورات جامعة نواكشوط، 2012 ص/177.

18 ـ محسن جاسم الموسوي الرواية العربية : النشأة والتحول، دار الآداب، ط 2، بيروت 1988، ص/107

19 ـ محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم: السرديات وسردية رواية الصحراء، مجلة قوافل، الصادرة عن النادي الأدبي بالرياض، العدد 41، يونيو 2023 ص/175

20 ـ محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم: السرديات وسردية رواية الصحراء، مجلة قوافل، المرجع السابق ص/175