لما كانت الحروب تتولد في عقول البشر ففي عقولهم يجب أن تبنى حصون السلام

***

# الموكب الثقافي

العدد 48 – يوليو 2017م

مجلة ثقافية تربوية علمية محكمة تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم – موريتانيا

## بعض محددات فكر النهضة الإسلامي

الاعتدال والوسطية والإمتثال من منظور فضيلة القاضي الإمام الحاج عبد العزيز سي:

## سيرة ومسيرة

التشـــريع والـــــدولة

## مقاربة مقارنية بين المنظومتين الإسلامية والغربية الحديثة

## العصبية والسلطة في موريتانيا، تعاون أم تنافر ؟

## التجارب العربية والعالمية في مكافحة الفساد

ORGANISATION INTERNATIONALE DE LA FRANCOPHONIE

UNESCO

ISESCO إسيسكو

اللجنة الوطنية للتربية و الثقافة و العلوم
CNECS

## الموكب الثقافي

مجلة ثقافية تربوية علمية محكمة، تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

**المدير الناشر:**
- د. إسماعيل ولد شعيب

**رئيس التحرير:**
- محمدوولد إحظانا

**سكرتير التحرير:**
- أحمد جدوولد محمد

**هيئة التحرير:**
- د. محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم
- د. محمد ولد تتا
- د. إسماعيل ولد شعيب
- محمدوولد إحظانا
- كان محمدوأليمـــان
- أحمد جدوولد محمد
- مريم بنت بكر

**مسؤول التوزيع:**

محمد ولد اعمر أبـــال

**ماكيت:** محمد المختار ولد محمد خيرات

**سحب:** المطبعة الوطنية

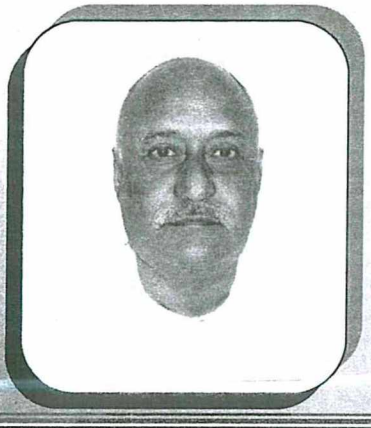
**العنوان:** ص.ب: 5155 – انواكشوط – موريتانيا

هاتف: 00(222) 45854803

## كَتَبَ في هذا العدد:

- د. عبد العزيز بن عثمان التويجري
- د. سيدي محمد ولد سيد أب
- د. تربة بنت عمار
- د. إسلم بن السبتي
- د. محمد ولد أحظانا
- د. أحمد ولد نافع
- د. محمد المختار ولد النحه
- د. بلال حمزة
- د. المصطفى يكبر
- د. أحمدو ولد حبيبد الله
- د. محمد الأمين ولد أن
- د. جدو ولد محفوظ
- أ. حواء بنت ميلود

- بعض محددات فكر النهضة الإسلامي
- الملامح العامة للحياة السياسية والفكرية في السودان الغربي في ق10هـ/16م
- رحلة محمد الأمين الشنقيطي: جهد علمي رائد
- الصيغة السردية لرواية الصحراء والمجلس : مساهمة في وصف خصوصية النصوص الخلفية المشكلة لرواية الصحراء
- الاتجاه الشعبي في الشعر الموريتاني الفصيح : من ازريكة ولد أحمد يوره إلى الزريكة المعاصرة
- العصبية والسلطة في موريتانيا.. تعاون أم تنافر ؟
- التشـــريع والدولة
- مقاربة مقارنية بين المنظومتين الإسلامية والغربية الحديثة
- الاعتدال والوسطية والامتثال من منظور فضيلة القاضي الإمام الحاج عبد العزيز سي سيرة ومسيرة
- التجارب العربية والعالمية في مكافحة الفساد
- وظيفة تسيير الأشخاص في الإدارة العمومية الموريتانية
- العلاقة بين العناصر السكانية في الأندلس الإسلامية
- Le français en Mauritanie : état des lieux et perspectives d'avenir



# الافتتاحية

فهذه مجلة الموكب الثقافي تطل على قرائها من خلال عددها الجديد، الثامن والأربعين، المتضمن أبحاثا ودراسات اجتماعية وإنسانية واقتصادية وسياسية وفكرية، سعيا من القائمين عليها للإسهام في إثراء الساحة العلمية والثقافية بما هو جديد ومفيد، ويشكل إضافة نوعية في مجال الحقل المعرفي والفكري – هذا الحقل الذي عرف طفرة نوعية في السنوات الأخيرة بفضل الرؤية الثاقبة لصاحب الفخامة السيد الرئيس / محمد ولد عبد العزيز الذي برؤياه الرائدة تحررت البلاد والعباد من مختلف عهود الظلم والاستبداد. فتفتحت العقول لقيم الخير والفضيلة وفككت قيود الاستبداد، وانطلق الإنسان الموريتاني يراكم الإنجازات تلو الإنجازات في مختلف جوانب الحياة.

وانسجاما مع فضاء الحرية الغير مسبوق في البلاد، فإننا في مجلة الموكب الثقافي ندعو كافة الكتاب والأدباء والمفكرين للإسهام معنا في إغناء محتوياتها حتى نوفر لأمتنا كل أسباب التقدم والرقي.

والله من وراء القصد.

د. إسماعيل ولد شعيب
المدير الناشر

# تنبيه

# !

- الموضوعات المنشورة بالمجلة إنما تعبر حصرا عن وجهة نظر أصحابها؛
- تستقبل المجلة كل البحوث والمقالات والإبداعات باللغتين: العربية والفرنسية والتي لم تنشر سابقا؛
- لا تعاد أصول المواضيع لأصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

# بعض محددات فكر النهضة الإسلامي

د. محمد إسحاق الكنتي

يمثل عصر النهضة العربية الحديثة عصر تدوين جديد بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية المعاصرة. ذلك أنه منذ أن أطلق الأفغاني وعبده دعوتهما "التنويرية" مستلهمين ما اطلعا عليه من الفكر الغربي، لم يعد ممكنا فهم الظواهر الفكرية في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة إلا بالعودة إلى أصول تلك الظواهر في الفكر الغربي. صحيح أن الرجلين نافحا بصدق عن العقيدة الإسلامية، فوقفا بحزم في وجه التيار التغريبي الذي كان جارفا. لكن المواجهة فرضت عليهما نوع الإشكالية وطريقة معالجتها. فانشغلا برد شبه تعارض الإسلام مع المدنية، التي أطلقها المسيو هانوتو، وتصديا للتيارات الإلحادية الوافدة من الغرب والتي وجدت صدى لدى بعض "متنوري" مصر والشام بتأثير من الإرساليات المسيحية.

كان على الرجلين مواجهة تهمتين رئيستين ركز عليهما دعاة التغريب؛ انغلاق المنظومة الفكرية الإسلامية، وهامشية المنهج العقلاني فيها. فدعا الأفغاني إلى فتح باب الاجتهاد، وفتش عبده عن العقلانية في التراث العربي الإسلامي "فوجدها" عند المعتزلة، فكانت "رسالة التوحيد" ثمرة جهده للبرهنة على عقلانية التراث العربي الإسلامي. وبذلك وقع الرجلان في الفخ الذي لم يفلت منه غالب من جاء بعدهما ونهج نهجهما. فقد سلما لخصومهما بضرورة "انفتاح" المنظومة الإسلامية، واعترفا بمحورية العقل. وبذلك غدا الفكر العربي الإسلامي، في الغالب، انعكاسا للفكر الغربي؛ فأصبح أبا ذر سلفا لسان سيمون، وأوغست كونت تلميذا لابن خلدون، والأزهر الشريف المعادل الوظيفي للكنيسة الكاثوليكية، واعتمر عمّار قبعة غافروش...

ومن ذلك التاريخ 1798 فرض الفكر الغربي نفسه على عقول المسلمين، منهاجا، واصطلاحا، وإشكالية. واختزل النقاش الفكري في خلاف، حاد ومتشنج أحيانا، حول "المحكم والمتشابه" في الفكر الغربي. فساد، في الفكر العربي الإسلامي منهج "الأشباه والنظائر" الذي يسمح، دون عناء، بتأصيل الفكر الغربي في التراث العربي الإسلامي.

من تلكم الأشباه والنظائر ذات التأثير الكبير في حياتنا الفكرية اليوم، ظاهرة "المفكر الإسلامي". لا يعود مصطلح "المفكر الإسلامي" إلى الحقل المعرفي البحت، وإنما يعود إلى المجال السياسي مقابلا للمفكر الماركسي. فقد كان التنافس كبيرا بين الحركة الماركسية والحركة الإسلامية، وكان التشابه بينهما لافتا أيضا. فقد طمحت الحركة الإسلامية إلى أن تكون بديلا عن الحركة الماركسية، فتبنت إشكاليتها، واستعارت أساليبها التنظيمية. فقد كتب سيد قطب رحمه الله، غرامشي الحركة الإسلامية، كتاب "العدالة الاجتماعية في الإسلام" عام 1954، في فترة كان التنظير الماركسي، في بلدان الجنوب يتمحور حول هذا المفهوم. ولم يكن مصطلح "المفكر الماركسي" سوى محاولة لتعويض الماركسيين عن مصطلح "المفكر الحر" الذي يرفض الأطر الجامدة. فقد أراد الماركسيون أن يبرهنوا على أن الالتزام بالمقولات الماركسية، لا يمنع المرء من أن يكون مفكرا. وإلى نفس المعنى قصدت الحركة الإسلامية. لكن المفكر الماركسي، والمفكر الإسلامي لم يستطيعا الفكاك من محددات "المفكر الحر"...

تنسب عبارة "الفكر الحر" إلى فيكتور هوغو الذي أطلقها في خطاب ألقاه عام 1850، وتعرّف بأنها "موقف يرفض الدوغمائيات الدينية والفلسفية، وغيرها، ويركن بشكل رئيس إلى التجارب الشخصية والعقل لممارسة التفكير وإصدار الأحكام." و"الفكر الحر" بطبعه مناهض للعقائد الدينية، ويمكن "للمفكرين الأحرار" أن يكونوا "ملحدين، أو شكاكا، أو مؤلهين، أو فوضويين، أو متحررين من القيم الأخلاقية، أو عقلانيين." من كل ذلك يظهر أن الفكر الحر موقف معاد للمنظومات الدوغمائية عموما، والدينية خصوصا. وينطلق "المفكر الحر" من هذا المبدأ لتصدر آراؤه عن تجربته الشخصية وعقله الفردي[1].

في 21 مارس سنة 1848 أنشئت "الجمعية الديمقراطية للمفكرين الأحرار، في فرنسا برئاسة الفيلسوف والسياسي الشهير جيل سيمون، لتظهر بعد ذلك جمعيات مماثلة في البلدان الأوربية. وفي سنة 1881 عرّف المؤتمر العالمي المنعقد في باريس "التفكير الحر" بأنه "جمعية عقلانية ملحدة". بناء على ذلك فإن المفكرين الأحرار لا يعترفون بأي سلطة يمكن أن تتعارض مع العقل، ويرفضون كل العقائد مهما كان مصدرها.

لقد جرت محاولات لتأصيل "الفكر الحر" في التراث العربي الإسلامي لعل من أهمها على مستوى التنظير، وإن

1 - سيد قطب: العدالة الإجتماعية في الإسلام، ط1، 1954، دار الشروق.

كانت أقلها شهرة، رسالة محمد أركون لنيل الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة السوربون، تحت عنوان "نزعة الأنسنة في الفكر العربي"، يقول في مقدمتها.."لنحاول الآن أن نقيم مقارنة سريعة بين ما حصل في السياق الأوربي، وبين ما حصل في السياق الإسلامي."[1]

وهكذا ينطلق أركون من مبدأ "الأشباه والنظائر" في السياق الأوربي، والسياق الإسلامي، فيعد في المفكرين الأحرار مسكويه والتوحيدي، بينما يضيف آخرون، مثل دومنيك أورفوا في كتابه "المفكرون الأحرار في الإسلام"، المعري، وابن الراوندي الملحد وآخرين...

ظلت هذه الدراسات الأكاديمية وغيرها، مثل أعمال حسين مروة، صادق جلال العظمة، حسن حنفي، بعيدة عن متناول الجمهور العريض بفعل نخبويتها وخلفية أصحابها الفلسفية اليسارية غالبا. ولذلك لم يكن لها تأثير يذكر، وإنما نظر إليها متعلمو الطبقة الوسطى المحافظة بكثير من الريبة. لكن الأمر سيتغير جذريا مع "المفكرين الإسلاميين"؛ فهم ينتمون إلى الإسلام بأفكارهم، وتربطهم علاقات وثيقة بالحركة الإسلامية التي ناضلوا في صفوفها في فترة ما من حياتهم. يضمن لهم هذا الانتماء "السياسي" رواجا لآرائهم بصفتهم "مفكرو الإسلام"، كما للماركسية مفكروها، ولليبرالية مفكروها. هم إذن تطبيق مباشر لنظرية "المفكر العضوي" كما صاغها غرامشي "في كراسات السجن"، واستنسخها سيد قطب في مؤلفاته التي كتبها في السجن " في ظلال القرآن، و معالم في الطريق"...

كان سيد قطب أول "مفكر إسلامي" "يركن إلى تجربته الخاصة وعقله الفردي"، ليعيد تأويل المنظومة الإسلامية وفقا لنظرية المثقف العضوي. يقول، في ختام مقدمة "في ظلال القرآن".."هذه بعض الخواطر والانطباعات من فترة الحياة في ظلال القرآن. لعل الله ينفع بها ويهدي. وما تشاءون إلا أن يشاء الله."[2] توضح هذه الخلاصة منهج "المفكرين الإسلاميين الأحرار" الذين يركنون إلى تجاربهم الخاصة وعقولهم الفردية..." فسيؤول الإسلام، عقيدة وشريعة، انطلاقا من خواطر وانطباعات!!!

كان سيد قطب يواجه الفكر الماركسي الذي يعد نقيضا للإسلام، وإن اتفق معه في الانتماء إلى "نص مقدس"، والعمل على تحقيق سعادة الإنسان. لذلك سيحرص سيد قطب على ترسيخ "العقيدة والشريعة" اللذين يحاول الفكر الماركسي تقويضهما، اعتمادا على

1 - أركون، محمد: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، ط1997، ص:11.

2 - سيد قطب: في ظلال القرآن، مقدمة الكتاب

خواطره وانطباعاته. وكما اشتط الفكر الماركسي في محاولته اجتثاث الدين، سيجتهد سيد قطب، وفقا لقوانين الفيزياء، لتوسيع قاعدة "العقيدة والشريعة" حتى تشمل كل أوجه الحياة، وخاصة المجال السياسي بالذات. لكن الماركسية انهارت فجأة، ليصبح التنظير الماركسي من التاريخ، فتغيرت وظيفة "المفكر الإسلامي" تبعا لأولويات الحركة الإسلامية. فقد حل التعاون محل الصراع بين الحركة الإسلامية وشركائها الجدد...

لقد قرر الغرب، الذي هزم الشيوعية، لكنه يواجه خطر "الحركات الإسلامية المتطرفة"، التحالف مع حركة الإخوان المسلمين بشرط نهوضها بإصلاح ديني شبيه بذلك الذي أحدثه لوثر وكالفن في الديانة المسيحية. وبذلك أسندت مهمة جديدة إلى "المفكر الإسلامي" تتمثل في التنظير لإبطال فريضة الجهاد، وفرض إلزامية الشورى، وإحلال الدولة المدنية محل الدولة الإسلامية، وأسبقية حقوق الإنسان على أحكام الشريعة الإسلامية...

فألف القرضاوي، بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 كتابه.. "فقه الجهاد"، الذي يقول في مقدمته.."...إن هذا الكتاب يقدم للقارئ المسلم وغير المسلم ثقافة جديدة عن قضية من أخطر قضايا الإسلام، التي طالما التبس فهم حقيقتها على المسلمين، وعلى غير المسلمين، وهي قضية الجهاد. هذا الكتاب يقدم عنها ثقافة غير الثقافة المتوارثة عند جمهور المسلمين، التي أخذها الخلف عن السلف، والتأخرون عن المتقدمين، يدرسها المسلمون في كتب الفقه المذهبية المختلفة، على ما فيها من قصور وتناقضات،..."[1]

يقع الكتاب في مجلدين كبيرين، وتتلخص "الثقافة الجديدة"، التي يقدمها عن فقه الجهاد، في إبطال فرضية الجهاد "التي أخذها الخلف عن السلف، والمتأخرون عن المتقدمين..."، حتى جاءت أحداث الحادي عشر من سبتمبر لتقذف في قلب القرضاوي "ثقافة جديدة" تبطل فرضية الجهاد... يقول صلى الله عليه وسلم "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد." البخاري ومسلم.

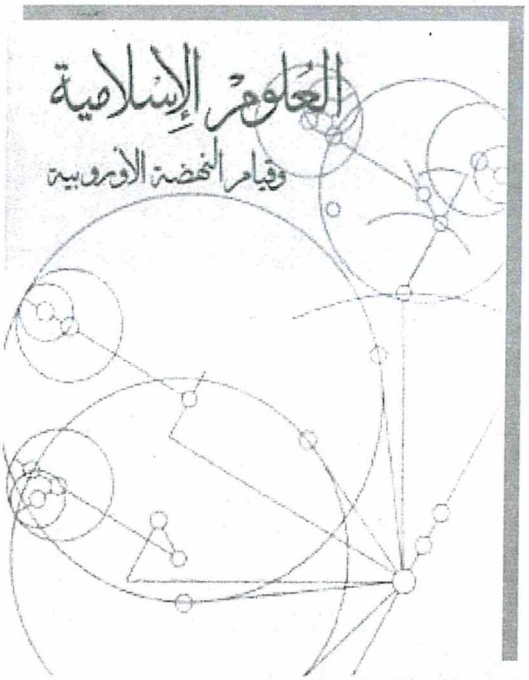
وكتب راشد الغنوشي، في نفس الفترة تقريبا، كتابه "الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، وكان شيخه حسن الترابي قد أصدر ضمن مشروعه الفكري الجزء الأول من "التفسير التوحيدي"، سنة 2004، ثم أتبعه بالطبعة الأولى من كتاب "في الفقه السياسي" سنة 2010، ثم كتاب "السياسة والحكم" سنة 2011. وبذلك يظهر التبدل الجذري في إشكالية

1 - القرضاوي، يوسف: فقه الجهاد، الطبعة الثالثة، مكتبة وهبة، ص:11.

"المفكر الإسلامي". فلم تعد إشكالية فصل، "الإنقلاب الإسلامي"، "المستقبل لهذا الدين"، كما كانت مع "المفكر الماركسي"، وإنما غدت إشكالية وصل مع "المفكر الحر"، "فقه الأقليات"، "سماحة الإسلام"...[1]

هذا التلاقي مع "المفكر الحر" سيفرض على "المفكر الإسلامي" اتخاذ مواقف فكرية حرة من المنظومة الإسلامية عقيدة وشريعة. وهكذا ستتم استعادة إشكالية عصر النهضة حول مدى توافق الإسلام مع المدنية الغربية، وسيستعيد "المفكر الإسلامي" نفس الإجابة التي قدمها محمد عبده ردا على مقال وزير خارجية فرنسا: نعم يتوافق الإسلام، في مجمله، مع المدنية الغربية، وسيتكفل "المفكر الإسلامي" بالرد على الشبهات المتعلقة بأحكام الشريعة الإسلامية فيقدها على شرعة حقوق الإنسان فما وافقها منها فهو محكم، وما خالفها فهو ظني الثبوت، أو ظني الدلالة، أو من "مصا ئب الفقه"...[2]

كان بولس الرسول منفتحا، متسامحا، وسطيا، متشبعا بثقافة عصره، مطلعا على الفلسفة اليونانية، يتعاون مع غيره في ما اتفقوا فيه، ويعذرهم في ما اختلفوا فيه، فأراد للديانة المسيحية انتشارا واسعا، فاجتهد بصفته "مفكرا مسيحيا"، فألغى شريعة موسى، وانفتح على الفلسفة اليونانية، فأصبحت المسيحية، كما صاغها عقيدة بلا شريعة... مجرد عظة يسمعها المؤمن يوم الأحد فتطعمه خبزا وتسقيه خمرا... ولعل في الإسلام يظهر بولس جديد.. "مفكر إسلامي" ضليع في التسيير، عالم بمقارنة الأديان،...




1 - كتابان للقرضاوي
2 - عبارة أطلقها محمد بن المختار الشنقيطي يصف بها حدي الردة والرجم!!!

# الملامح العامة للحياة السياسية والفكرية في السودان الغربي في ق10هـ/16م

د. محمدن ولد التلميدي

عرف السودان الغربي الإسلام منذ زمن بعيد. ولم تشهد تلك البلاد فتوحات إلا ما يذكر من أحفاد لعقبة بن نافع الفهري حفروا الآبار على الطريق بين الشمال والصحراء. غير أن حركة القوافل والتبادل التجاري وما رافق ذلك من علماء ومستوطنين كان عاملا أساسيا في رسوخ الإسلام في هذه الربوع, وعزز ذلك الحضور الكثيف لمستشارين مسلمين في بلاط ملوك الصونغاي

لقد شهدت إمبراطورية الصونغاي في القرن السادس الميلادي إزدهارا كبيرا فأخضعت لنفوذها دولا تدفع غرامات للمركز (جاوا) كما لعبت حواضر السودان كغيرها في هذه الفترة دورا بارزا في التجارة عبر الصحراء التي كانت تمثل شريان تدفق مواد التبادل والمؤثرات الثقافية وحتى الهجرات، فحصل هؤلاء الملوك على ثروات طائلة من مواد زراعية وماشية وغيرها ولم تغني هذه الخيرات من زيادة الضرائب على المدن التجارية، وقد ابتكر السلطان في صونغاي تجارة الذهب والعبيد وحتى الملح – مملحة تغازة – قبل أن يتدخل المغاربة على يد السلطان أحمد المنصور الذي لقب فيما بعد بالذهبي بعد أن تمت له السيطرة على السودان الغربي في نهاية الألفية الأولى للهجرة، وبوصول السعديين إلى السودان الغربي حصل تراجع في تلك الحياة السياسية الزاهية وظهرت دويلات وثنية تناهض الإسلام والمسلمين وكثرت الحروب والإغارة والسبي ومن ثم الاسترقاق.

وكانت تمبكتو حاضرة أمها التجار والعلماء من كل بلد فضلا عن أهل تلك الجهة كلها بعد خراب بيرو (ولاتة) التي حييت تمبكتو على أنقاض مجدها. كما عرفت تمبكتو بجوامعها التي من أشهرها جامع صانغوري الذي تخرج منه علماء وقضاة كبار من أمثال عمر بن محمد آقيت والقاضي محمود الذائع الصيت والعلم أحمد بابا التمبكتي الذي تولي التدريس في جامع الشرفاء بمراكش كما تولي فيها الإفتاء والتصنيف، وبإمكاننا إضافة أصحاب تواريخ تمبكتو وخاصة عبد الرحمن السعيدي كما حصلنا على نسبته من اسم أسرته ونعتقد أن ما أصاب نسبته (السعدي) إنما هو راجع إلي الترجمة عند المستشرقين التي لم تراجع حتى الآن، وكانت مدارس تمبكتو وغيرها من الحواضر السودانية تعتمد تدريس الأصول من كتاب وسنة كما تعتمد

تدريس الفقه المالكي صرفا باعتباره المذهب المتداول في ذلك الفضاء وهنا لا يسعنا إلا أن نذكر ما كان من صلات بين وادان وتيشيت وولاتة مع حواضر الجنوب، حيث تتردد تسمية الرجال المنحدرين من هذه المدن في مناصب ومراتب إمامة وتدريس في تمبكتو وجني وغيرها كما أن البرتلي (صاحب كتاب فتح الشكور) يذكر مناولة بعض طلبة العلم من الجنوب للدراسة في ولاتة - بيرو سابقا-، ومادة التدريس كما بينها محمود كعت (1981) لا تقل أهمية عما كان غليه الدرس في الشمال الإفريقي عموما ولعل الرجوع إلي أحمد بابا في قضايا حدثت في الشمال الإفريقي باعتباره فقيها مالكيا يكفي للتدليل إلي ما آل إليه الفقه في هذه الحواضر كما أن رجوع أحد فقهاء توات إليه في استشكال حول مسألة معروفة يبين الأزمة الحاصلة في فقه النوازل وهي التي لم يتسع فقه الحضريين لتناولها مما يترك الاعتقاد بأن للجنوب الأقل تحضرا فقها يوازي هذا الفقه أو يفوقه يكون قد تغلب على هذه الاستشكالات، مما يبرر ذلك استحداثه أمورا تتعلق بالمكايل مثلا ومنها ما يتعلق بالحريم والحسبة ونظام الملك ولدت اجتهادات في الجنوب وهي التي يعرفها الشيخ محمد المامي بفقه البادية، كما كانت هذه المسائل يومية تفرض وجود تبصر وتقليد واع من لدن الفقهاء.

ولعل أجوبة عبد الكريم المغربي للآسكيا الحاج محمد في نهاية القرن الخامس عشر ميلادي والأسئلة الكثيرة التي وجهها هذا الأخير لكثير من الفقهاء غيره دليل على تلك الحاجة الماسة في هذا الفقه في هذه الديار.

ويشير محمد اليدالي في هذا الصدد، في كتابه الذهب الإبريز في تفسير كتاب الله العزيز، إلي أن: (الاعتماد على إمام واحد مطلقا في جميع المسائل كما جرت به العادة اليوم في الامتناع من الخروج عن مذهب مالك فليس بمخلص من الورع). وبما أن ظروف البدو والترحال والهجرات تطرح مسائل جديدة نرى أن فقهاء السودان بلغوا درجة عالية في معالجتها ويظهر ذلك من خلال السؤال الأول المتعلق بالصلات الثقافية والعلمية بين السودان والشمال الإفريقي.

## 1. الملامح العامة للحياة السياسية والفكرية في السودان الغربي[1] ق

1- إقليم السودان أوبلاد السودان أو بلاد التكرور كما يسميها بعضهم الأرض. أطلق عليها العرب (أرض السود) قديما وبلاد السود أو بلاد السودان في القرون الوسيطة وتعني أرض السودان وهو مصطلح عام يطلق على المنطقة الواقعة بين الصحراء والغابات المدارية الممتدة بين الأطلسي حتى شواطئ البحر الأحمر وعرضه مئات الأميال تتألف أراضيه من تضاريس منخفضة بشكل عام. كما أن السودان تطلق على جميع البقاع التي يقطنها السود في قارة إفريقيا وقد جرى العرب على إطلاقها وكذلك الأوروبيين على ذلك الجزء من إفريقية الذي تقلقل فيه الإسلام مبكرا. وتقسم هذه المنطقة من الناحية العملية إلى السودان الغربي الذي يمتد من بحيرة أتشاد

10هـ/16م:

لقد شهدت إمبراطورية السونغاي في القرن السادس عشر الميلادي ازدهارا عظيما تحت حكم الاسكيين وبسطت نفوذها على مساحة شاسعة من إفريقيا الغربية (بلاد السودان) فأخضعت بنفوذها دولا تدفع غرامات للمركز (جاوا)، كما قامت حواضر السودان كغيرها من الحواضر في هذه الفترة بشأن كبير في التجارة عبر الصحراء التي كانت تمثل شريان تدفق مواد التبادل في الاتجاهين وكذلك المؤثرات الثقافية وهجرات معتبرة. وحصل هؤلاء الملوك على ثروات طائلة من حبوب وماشية وغيرها ولم تغن هذه الخيرات من زيادة الضرائب على المدن التجارية، وابتكر السلطان في سونغاي تجارة الذهب والعبيد وحتى الملح - مملحة تغازة - قبل أن يدخلها السلطان أحمد المنصور الذي لقب، فيما بعد بالذهبي بعد أن تمت له السيطرة على السودان الغربي في نهاية الألفية الأولى للهجرة. وبوصول السعديين إلى السودان الغربي حصل تراجع في تلك الحياة السياسية الزاهية وظهرت دويلات وثنية تنابذ الإسلام والمسلمين وكثرت الحروب والغارات والسبي ومن ثم الاسترقاق.

كما أن عودة أحد فقهاء توات[1] وهو العالم العَلَم سعيدي إبراهيم التونسي الأصل[2] إلى وطنه شكل استشكال حول مسألة معروفة يبرزع مدى الأزمة الحاصلة في فقه النوازل. وهذه القضية بالذات هي التي أراد الفقه الحضري التوسع في أخبارها، فكان الجواب على شكل مصنف مكتمل مما يترك الاعتقاد بأن للجنوب الصحراوي السوداني، الأقل تحضرا، فقها يوازي الفقه الحضري بإمكانه الإضافة حتى يتم التغلب على بعض المسائل المطروحة. ويبقى أن نشير هنا إلى أن

---

شرقا إلي المحيط الأطلسي والسودان الشرقي ويمتد من بحيرة أتشاد إلي شواطئ البحر الأحمر. وبالنسبة لنا فإن السودان الغربي أو بلاد السودان هي المنطقة من جنوب الصحراء إلي منطقة الغابات جنوبا ومن بحيرة أتشاد إلي المحيط الأطلسي غربا وهي تسمية المرادفة في نظرنا لبلاد التكرور وتشمل في نظرنا القضاء الشنقيطي الذي ظهر في القرون الوسطى.

تسكن في هذا الحيز شعوب مختلفة من البربر والعرب وخاصة الشعوب الزنجية كما يحوي هذا الإقليم خيرات عديدة من حبوب ومياه ومعادن من أهمها الذهب والملح.

وقد شهد هذا الحيز عدة تنظيمات سياسية في القرون الوسطية كما أنه شهد في نهاية هذه الفترة عدة نزاعات وعدم استقرار كان وراء كثرة الحملات العسكرية والغارات والسبي والنهب: انظر في هذا الصدد: كعت محمود، تاريخ الفتاش، م س ذ، ص63 البرتلي، فتح الشكور م.س.ذ.، 1981.

1 - توات واحة في الجنوب الشرقي في المغرب الأوسط (الجزائر حاليا) ومقدم سؤال من توات مؤشر يدل على أن مسألة الرق وشرعية ملك الأشخاص كانت بحاجة إلي مزيد من التناول بداية القرن 11هـ وهي التي كانت مدعاة لكثير من الفتاوى في المغرب الأوسط وفي السودان.

2سعيد إبراهيم هو عالم تونسي قدم إلى توات في القرن 10هـ واستقر بها وهو صاحب التدريس في تمنطيط، وصل إلى مقام عال في العلم وكان قد راسل أحمد باب التنبكتي حول مسألة أحوال الرقيق الذين كانوا موجودين بكثرة في الحواضر الصحراوية في جنوب الجزائر حينها. وتمنطيطي هي نسبة إلى تمنطيط =وهي الحاضرة الصحراوية الزاخرة بالعلم والتجارة في نهاية القرن 10هـ / 11هـ في الجنوب الجزائري والتي كانت مقر الفقيه السائل.

الفقه البدوي استطاع استحداث أحوال تتعلق بالمكايل مثلا ومنها ما يتعلق بالحريم والحسبة ونظام الملك ولدت اجتهادات في الجنوب وهي التي يعرفها الشيخ محمد المامي[1] بفقه البادية، كما كانت هذه المسائل يومية تفرض وجود تبصر وتقليد واع من لدن الفقهاء.

2. الصلات العلمية بين الحواضر في الشمال الإفريقي والساحل والصحراء:

لعل أجوبة عبد الكريم المغيلي لأسكيا الحاج محمد في نهاية القرن الخامس عشر ميلادي[2] والأسئلة الكثيرة التي وجهها هذا الأخير لكثير من الفقهاء هي خير دليل على تلك الحاجة الماسة في تداول الفقه في هذا الفضاء، ويشير محمد اليدالي إلى أن: (الاعتماد على إمام واحد مطلقا في جميع المسائل كما جرت به العادة اليوم في الامتناع من الخروج عن مذهب مالك فليس بمخلص من الورع)[3]. وبما أن ظروف البدو والظعن والهجرات تطرح مسائل جديدة نرى أن فقهاء السودان بلغوا درجة عالية في معالجتها ويظهر ذلك من خلال السؤال الأول لصاحب توات والذي يبين فيه مكانة السودانيين في منظومة الفقه المالكي، ولم تخرج مسألة مصنف "مجلوب السودان" عن هذا السياق، لأن الأجوبة المتحصل عليها قديمة حديثة. ذلك أن أحمد بابا استطاع بعد تحر، أن يجمع ما يسوغ رأي الإسلام من ورع وتعفف وتحر في الأصول قبل أن يصدر حكما لا شك أنه كان بالإمكان الحصول عليه في مواطن السؤال أي في توات وتمنطيط، فكان الجواب مبينا لأحوال المنطقة من الناحية السياسية ومن الناحية التاريخية وهي الأحوال التي تبني عليها الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للساكنة ثم تستنبط منها الأحكام الشرعية باعتبار القواعد الفقهية في منظومة الفقه المالكي.

والذي يبين فيه مكانة السودانيين في منظومة الفقه المالكي، ولم تخرج مسألة المجلوب عن هذا السياق لأن الأجوبة المتحصل عليها قديمة حديثة، ذلك أن أحمد بابا استطاع بعد تحرك، لا شك أن يجمع ما يسوغ رأي الإسلام من ورع وتعفف وتحر في الأصول قبل أن يصدر حكما لا شك أنه كان بالإمكان الحصول عليه من مواطن أخرى، فكان الجواب مبينا لأحوال المنطقة من الناحية السياسية وهي الأحوال التي تبني عليها الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والرجوع إلى النص سنبسط ذلك إن شاء الله.

---

1- عالم وفقيه شهير من موريتانيا. له كتاب في الفقه الملكي أسماه: كتاب البادية يركز في بدايته على ضرورة استمرار الاجتهاد لمواجهة المسائل المستجدة. ولهذا الكتاب نظير معرف ب: كفاف المبتدئ للعالم محمد مولود ولد أحمد فال اليعقوبي وهو من الكتب المقررة في المحظرة (المدرسة التقليدية الموريتانية) كباقي التون المعروفة.

2 - المغيلي التلمساني الشيخ محمد عبد الكريم، أجوبة المغيلي عن أسئلة الحاج محمد أسكيا، دار جامعة أوكسفورد للنشر، 1984، (حققها وعلق عليها وترجمها إلى الإنجليزية الدكتور جون هنويك).

3 - اليدالي محمد، الذهب الإبريز في تفسير كتاب الله العزيز، مخطوط، مكتبة خاصة.

# رحلة محمد الأمين الشنقيطي: جهد علمي رائد

د. محمذن بن أحمد بن المحبوب

يسعى هذا الجهد المبارك إلى أن يتلبث يسيرا مع رحلة محمد أمين الحسني الشنقيطي ت1351هـ عاملا على التعريف بصاحبها ومقدما بعض محطاتها العلمية ومستعرضا جملة صالحة من مضامينها. فهذا الرجل يعد من الوجوه الثقافة والهامات العلمية التي رفعت للقطر الشنقيطي ذكره ونشرت في الآفاق علمه وفكره، فقد خرج من بلاده وهو صغير، طلبا لإعلاء السند في الحديث وأملا في الاستزادة من العلم، وأداءا لفريضة الحج والتماسا لملاقات العلماء فكانت رحلته ثمرات طيبة عادت على بلاده وعلى البلاد الإسلامية بالخير العميم، فقد ضرب في الأرض مشرقا ومغربا، معلما ومتعلما. وصادرا عن العلماء ومتصدرا للمجالس. فماذا عن هذا الشنقيطي ورحلته؟، وما أبرز المراكز الثقافية التي مر بها؟، وما ملامح التأثر والتأثير في هذه الرحلة؟ وهل تبادل صاحبها مع علماء تلك المراكز المعارف والعلوم، فتلقى وألقى، واقتبس وأملى،؟ أم أنه آثر الانفراد، فاعتزل وانزوى؟

ذلك ما تسعى هذه الورقات إلى الإجابة عنه من خلال المحاور الآتية:

## المحور الأول: الموضوع منطلق تأسيس

وخلال هذا المحور سنعرض لمسألتين أولاهما تعمل على مناقشة العنوان واستنطاقه وثانيتهما تعنى بالتعريف بالرجل والترجمة له.

1- العنوان مناقشة وتحليل:

يقوم عنوان هذا الموضوع على تركيبين أولهما إضافي "بدلي" شغل وظيفة المبتدأ "رحلة الشنقيطي محمد أمين"، وثانيهما عطفي نعتي، شغل وظيفة الخبر "جهد مبارك ودر ثمين".

وقد افتتح التركيب الأول بكلمة "رحلة" وهي لغة مصدر رحل الرجل إذا سار، وأرحلته أنا، ورجل رحول، وقوم رحل، أي مرتحلون كثيرا، ورجل رحال عالم بذلك[1]، ويسترسل صاحب اللسان في اشتقاقات هذه الكلمة ومعانيها قائلا: والترحل الانتقال وهو الرحلة يقال دنت رحلتنا ورحل وارتحل

1 - اللسان ابن منظور مادة رحل

وترحل بمعنى[1].

والرحلة بالكسر الارتحال للمسير ومنه قوله تعالى: (رحلة الشتاء والصيف)[2]. والرحلة بالضم الوجه الذي تقصده يقال مكة رحلتي أي وجهي الذي أريد أن أرتحل إليه[3].

ويضيف أصحاب المعجم الوسيط معنى جديدا وهو أن الرحلة تطلق على كتاب يصف فيه الرحالة ما جرى، والرحالة الكثير الرحلة والتاء للمبالغة[4].

أما في الاصطلاح فإن الرحلة لها عدة معان فقد تطلق على مجرد الانتقال من إقليم إلى آخر، وقد تعني لونا أدبيا يقول على علاقة زمنية مكانية تعتمد التقليد الأمين وعرض الخواطر بدقة[5].

فالرحلة قد أصبحت اليوم فنا من الفنون الأدبية المتداولة في مختلف بلاد العالم وقد ساعد على ازدهارها اختلاط الشعوب وحب الاطلاع فتضاعف الاهتمام بها واتسعت دائرتها، لتشمل الأدب والفلسفة والتاريخ والجغرافيا، مما دعا بعض الدارسين إلى القول إن التأليف في الرحلة يقتضي ثقافة واسعة ودقة في الملاحظة[6].

و"الشنقيطي" نسبة إلى شنقيط، وهي مدينة في الشمال الموريتاني، وكانت تطلق في القديم على المجال الجغرافي المعروف اليوم بـ"موريتانيا"، فهي تسمية أطلقها أبناء البلاد العربية على سكان هذه الأرض فقبلوها عن طيب خاطر ورحابة صدر، وصاروا لا يعرفون خارج بلدهم إلا بها، ولعل الأصل في اعتماد هذه التسمية أن المدينة كانت منارة العلم ومرتكز التجارة ومنطلق ركب الحجيج، إذ يؤمها من حولها من أهل القرى، فقد أصبحت منذ أواخر القرن العاشر ذات شهرة عالمية وسيرورة بين الناس، فهذه التسمية تحمل دفءا معرفيا وعمقا تاريخيا وبعدا حضاريا، لذلك اعتمدت في عناوين عدد من الكتب والدراسات والبحوث المتعلقة بمعارف البلد وتاريخه الثقافي[7]. والمقصود بالشنقيطي هنا محمد أمين بن فال الخير الحسني وسنخصه بترجمة وتعريف.

أما التركيب الثاني فهو مستهل بكلمة الجهد وهو وبالضم الطاقة، مصدر جهد جهدا إذا بذل وسعه في أمر ما، وهذا

1 - المرجع السابق.
2 - سورة قريش آية 2
3 - القاموس المحيط مادة رحل
4 - المعجم الوسيط ابراهيم أنيس وآخرون دار الفكر دون تاريخ مادة رحل
5 - حوليات الجامعة التونسية العدد 10، 1973 ص83
6 - المعجم الأدبي جبور عبد النور دار الملايين 1979، ص 191.
7- نذكر من ذلك على سبيل المثال الوسيط في تراجم أدباء شنقيط: لأحمد بن الأمين، بلاد شنقيط المنارة والرباط: الخليل النحوي، والشعر الفصيح في بلاد شنقيط: عبد الله بن ابنحميده، أدب الرحلة في بلاد شنقيط: د. محمذن بن أحمد بن المحبوبي.

الجهد موصوف باليمن والبركة، فالمبارك اسم مفعول من بارك الله الشيء وفيه وعليه: جعل فيه الخير والنماء والبركة. وتأتي الجملة العطفية الأخيرة مفتتحة بالدر، وهو جمع درة بالضم وهي اللؤلؤة العظيمة، جمع درر ودرات، وهذا الدر موصوف بالثمين التي هي صفة مشبهة من ثمن الشيء بالضم ثمانة غلا ثمنه، وثمن الشيء علا شأنه فهو ثمين[1].

والمقصود من العنوان جملة التنويه برحلة هذا الرجل وإبراز مكانته العلمية وتميزها الأسلوبي والتعرف على فوائدها الجمة وطرائفها الأثيرة المثيرة.

## 2 : الشيخ محمد أمين الشنقيطي ترجمة وتعريف:

تجدر الإشارة إلى أن هذا الرجل ظل فترة من الزمن مغمور الذكر مغبونا، إذ لم تنصفه المراجع وتعرض له بالبحث والدراسة إلا في وقت متأخر[2]. وتجمع المصادر على أنه محمدو فال الخير بن الأمين السالم بن عبدي بن فال الخير الحسني، الشنقيطي، ولد سنة 1293 ه، 1876م بمنهل يسمى المسومية، في منطقة الترارزة بالجنوب الغربي من موريتانيا، وكان الابن الأول لوالدي. وأمه عائشة بنت عبيد الله، نشأ في بيت علم وفضل ومعرفة بالشعر والقريض، فرأى النور في ذلك البيت الحسني ذي الملامح المعرفية.

فوالده كان مشاركا في العلوم محسنا إلى الأقارب مقبلا على الأذكار يقول: "وكان والدي تشبث بطلب العلم ولكنه لم يحصل كثيرا، وكان رحمه الله شديد البر بوالديه وصولا للأرحام محسنا إلى أقاربه، وكان مولعا بالأذكار الواردة كثير المطالعة للحصن الحصين للجزري، يحفظ جل ما فيه من الأذكار"[3].

ووالدته كانت ذات مكانة علمية يقول عنها: "وأمي عائشة بنت عبيد الله (...) وكانت تحفظ القرآن عن ظهر قلب ولها انشغال بالعلم باغتتها المنية في حداثة سنها وأنا لا أعرفها لأنها ماتت وأنا صغير لا أعقل وإنما أخبرت عنها"[4].

ثم يأخذ في الحديث عن عشيرته مفصلا

---

1 - المعجم الوسيط مرجع سابق مادة ثمن.

2 - انظر مثلا من أعلام الفكر الإسلامي في البصرة عبد اللطيف الدليشي الخالدي، طبعة1، 1981 العراق، أدر الرحلة في بلاد شنقيط، د. محمد ولد المحبوبي، مطبعة المنار 2012. إسهام العلماء الشناقطة في حركة النهضة الأدبية المشرق والمغرب منشورات جامعة شنقيط العصرية مركز نجيبويه ط 1، 2014، الشيخ محمد الامين بن فال الخير الشنقيطي الحسني ومساره العلمي والإصلاحي، من خلال مذكراته: دراسة وتحقيق محمد بن بوبوه بن الأمين السالم. مطبعة محمد بن سعد الزهري نواكشوط 2016، أعلام الشناقطة في الحجاز والمشرق، ابحيده الشيخ يربانه، طبعة1، 2009.

3 - المرجع السابق والصفحة.

4 - المرجع السابق ص 145

القول في أجداده وأعمامه، على نحو من الدقة والموضوعية، دعته إلى أن يصف أحد أبناء عمومته بأن كان علامة سيدا رئيسا، وشعره وسطي"[1]، ثم يتحدث عن جداته منوها بمكانة المرأة الحسنية وجهودها العلمية يقول: ومن النوادر أنني أدركت جدتي لأمي وجدة أمي وجدة جدتي، وكل واحدة منهن من البيوتات الكبار في القبيلة"[2].

ثم يأخذ في تسطير سيرته الذاتية معرفا بنفسه ومحددا نسبه يقول: "أنا الفقير إلى الله أبو عائشة محمد فال الخير بن أمين ويقال الأمين السالم بن عبدي بن فال الخير الحسني"[3].

وتشير المصادر إلى أنه حفظ القرآن في سن مبكرة من حياته، وذلك قبل أن يبلغ الحلم، وقد بدت عليه بوادر النجابة وسرعة الحفظ وقوة الشخصية إذ كان يخاطب أترابه قائلا "سأطأ برجيلتي هذه بلاد الحرمين"[4]، فكأن هاجس الرحلة حاضر في ذهنه يلح عليه إلحاحا، وذلك ما عبر عنه بقوله: "ولم أزل منذ بلغت عازما على التغرب، لطلب العلم في الأمصار"[5].

وقد لاحت عليه كذلك علامات الجد والاجتهاد منذ أيامه الأولى فكان مولعا بالمناظرة والجدل شغوفا بالقراءة والتكرار صبورا على المطالعة والتحصيل. ولما بلغ الثانية عشرة من عمره أخذ يختلف إلى المحاظر في منطقته فسمع من خاله محمد بن عبيد الله الحسني أساسيات المتون المحظرية، خاصة تلك المتعلقة بالمبتدئين، ثم انتقل إلى محظرة الشيخ محمدو بن بنيامين، الذي أخذ عنه جزءا من مختصر خليل ولامية الأفعال، وطرفا من ألفية بن مالك، كما جلس إلى دروس عبد الله بن حمين، والمختار بن المعلى آخذا عنهما دواوين الشعراء الستة الجاهلين، والمقصور والممدود ليتصل بعد ذلك بمحظرة آل محمد سالم متلقيا عن شيخها عبد القادر بن محمد سالم الآجرومية، وأبوابا من الألفية مع توشيح المختار بن بونه لها، وطرته عليها، كما قرأ عليه منظومة بن عاشر، وبعضا من رسالة بن أبي زيد القيرواني وأبوابا من مختصر خليل. ليدرس العروض على خاله المتقدم، معتمدا دراسته الطرق التطبيقية، القائمة على تكثيف المحفوظات الشعرية تنمية

1 - الشيخ محمد الامين بن فال الخير الشنقيطي، مرجع سابق، ص 146

2 - المرجع السابق والصفحة

3 - المرجع السابق والصفحة.

4 - إسهام العلماء الشناقطة في حركة النهضة الأدبية المشرق والمغرب منشورات جامعة شنقيط العصرية مركز نجيبويه ط 1، 2014، ص 349.

5 - الشيخ محمد الامين بن فال الخير الشنقيطي الحسني ومساره العلمي والإصلاحي، من خلال مذكراته: دراسة وتحقيق محمد بن بوبوه بن الأمين السالم. مطبعة محمد بن سعد الزهري نواكشوط 2016 ص 190

للسليقة ورغبة في تأسيس ملَكَةٍ إيقاعية وأذن موسيقية تميز بين المنكسر والمستقيم بشكل عفوي تلقائي، على نحو ما هو شائع عند الشناقطة.

أما علم الحديث فلم يعن به في بلده، لأنه من العلوم القليلة التداول في الساحة الشنقيطية وذلك ما عبر عنه بمرارة قائلا: "أما علم الحديث فإني لم أشتغل به في بلادي ولا دراية لي به، ولم أر من يشتغل به عندنا اشتغالا يذكر، وهو في الجملة من أضعف العلوم عندنا"[1].

ولا تظهر سيرة الشيخ أن له مدرسة فقهية ينفرد بها عمن سواه في عصره بقدر ما كان مدرسا وواعظا مستنيرا، ووسطيا في نهجه منصرفا إلى الدعوة مستفيدا من أساتذة متعددين يؤلفون مدرسة إسلامية رصينة تتناول الفكر الإسلامي من أصوله، وقد تخرج منها بعلم صحيح وفكر شامل يعتمد آراء أكابر الأئمة والمفكرين[2].

ولم نقف للرجل على مؤلفات سوى هذه المذكرات التي كتب عن سيرته الذاتية ورحلته العلمية، ولعل جانب الدعوة والإرشاد والتدريس والإلقاء أخذ على الرجل وقته فصرفه عن التأليف والتدوين.

المحور الثاني: الرحلة عرض وتقديم:

لم يدون الشيخ محمد الأمين رحلته العلمية بشكل موسع وإنما اكتفى بتسجيل بعض المذكرات المتعلقة بسيرته الذاتية، فكانت نواة ومنطلقا للتعرف على الكثير من حياة هذا المصلح. والجدير بالذكر أن هذه المذكرات كانت ضائعة حتى لقيت عناية من أحد الباحثين المعاصرين[3].

وهذه المذكرات متوسطة الحجم تقع ضمن النسخة المحققة في أربع ومائة من الصفحات، وقد استفتحتها المؤلف في تواضع معرفي كبير مبينا بعض الدوافع التي دعته إلى تسطيرها مصرحا ما اكتنف تأليفها من التردد والتأمل وإعادة النظر في العواقب، يقول: "وبعد قد سألني الولد العزيز عبد الله بن عبد الرحمن البسام أن أكتب له ترجمة لنفسي فتوقفت في بدء الأمر لكوني لا أرى نفسي أهلا لأن أذكر على صفحات التاريخ فأمعنت النظر فظهر لي أنها غير ضارة بل نافعة لي وله، ولغيرنا"[4].

وإثر ذلك يقدم عدة مسوغات تبرز أهمية تسجيل المذكرات وكتابة السير الذاتية، يقول: "إني كلما أجلت النظر في التواريخ أرى المتقدمين لا يحتقرون

1 - مذكرات الشنقيطي، نسخة مخطوطة.
2 - إسهام العلماء الشناقطة، مرجع سابق، ص:393

3 - نعني الباحث محمد بن بوبوه بن الأمين السالم الذي جمع هذه المذكرات وحققها وقدم دراسة بشأنها.
4 - الشيخ محمد الامين بن فال الخير الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 143.

أحـد مـن أن يترجمـوه (...) فنجـدهم يترجمـون الأعـراب الجفـاة والحمقـى والأغبيـــاء والمجـــانين والمجـــان والطفيليين وغيـر ذلـك مـن أصـناف النـاس، وبذلك حفظ ما حفظ من التاريخ والأنساب"[1].

واعتمـادا علـى هـذه المسـوغات صـرح أنـه سـيقدم لنفسـه تعريفـا كـاملا، يقـول: "لهذا رأيت أن أكتب عن نفسي تعريفا فيه كفاية في الوقت الراهن لمن أحب الاطلاع على ذلك ولذريتي إن رزقني الله ذريـة وإن كـان دون الـذي فـي خاطري بكثير"[2]. ثم يلتمس العذر من القارئ منبها إلى أنه بدأ رحلته في سن مبكرة من حياته، ولم يخطر بباله أن يقيد بعض الأمور التي تساعده على تسجيل هذه المذكرات، "فقد خرجت من وطني وأنا حديث السن، ولم تكن المسألة لي على بال، حتى أستعد وأقيد ما أخاف نسيانه، وليس معي الآن أحد أرجع إليه، في ما اشتبه علي ولا كتابا أقتبس منه والحفظ خوان"[3].

ثم يتوجه إلى الله سبحانه وتعالى أن يعصمه من الخطأ ويحفظه من الضلال، يقول: "والله أسأل أن يعصمني من أبطل حقا أو أحق باطلا"[4].

وسنعرض لأبرز محطات هذه الرحلة حسب ما ورد في عدد من المراجع مركزين بشكل خاص على النسخة المحققة والمدروسة من هذه المذكرات.

المحطة المغربية:

لقد بدأ الرجل رحلته من بلاده سنة 1318هـ فاستقر رأيه على التوجه نحو المغرب، متوقفا ببعض مدنه الكبرى، كالصويرة وفاس ومراكش ورباط الفتح وطنجة. ويبدو أن رحلته كانت بقصد الاستزادة من العلم والإقامة بفاس عاصمة الثقافة الإسلامية بالغرب الإسلامي يومئذ، غير أنه تعطل برباط الفتح سنة إذ أصيب هناك بمرض الجدري، فعاقه ذلك عن المسير وحمله على الإقامة والثوا. مصرحا أنه تأثر بذلك المناخ البارد المغاير لمناخ الصحراء. يقول: "وكنت أولا قاصدا فاس لأنها مدينة العلم في المغرب الأقصى، ثم بدا لي أن أحج، فأصبني الجدري في رمضان وأنا في رباط الفتح وتأخر برئي لبرودة الوقت والقطر فعاقني ذلك عن الحج تلك السنة"[5].

وفي هذه المحطة المغربية يلتقي الرجل في مراكش بالشاعر المغربي الشاب النشني، ويحاوره في بعض المسائل الأدبية. وقد ودار بينهما لقاء شعري

1 - المرجع السابق والصفحة
2 - المرجع السابق ص 144
3 - المرجع السابق والصفحة
4 - المرجع السابق والصفحة

5 - الشيخ محمد الامين بن فال الخير الشنقيطي، مرجع سابق، 199

خلف ثلاثة أبيات أحدها للشاعر المغربي والآخر لهذا الشنقيطي، فقد كان الشاب النشني مقيما بمراكش فضاق بها ذرعا فسأل صديقه الحسني ملتمسا رأيه في الغربة فخاطبه قائلا[1]:

ما الرأي عندك في فتى تباعد عن
أوطانه لمكان ليس فيه فتى

فأجابه الحسني ببيتين أوضح ضمنهما رأيه المغري بالعودة إلى الأهل والوطن يقول[2]:

ما الرأي عندي له غير الرجوع إلى
بلاده وإلى من حيث كان أتى
ولا يكن لسوى الرجعى وإن ظفرت
يداه بالفوز بالمطلوب ملتفتا

وأثناء مرور هذا الشيخ بالمغرب اتصل بالشيخ ماء العينين ومدحه بأبيات أوضح ضمنها عجزه عن استيفاء هذا الممدوح حقه من الثناء مؤكدا أن التعبير لا يسعفه حتى يكشف عما بقلبه من تقدير ذلك الشيخ، وعندئذ لاذ بالمبالغة مشيرا إلى أن أقدر الشعراء قد لا يجد إلى هذا الأمر سبيلا يقول[3]:

إني ثناني عن إطالتي الثنا
ومورثي عن مدحك التقصيرا
أني إذا حاولت مدحك لم أطق
عن بعض ما حاولته التعبيرا

يا من لو أن جريرا أصبح رائما
من مدحه المعشار فات جريرا
مني إليك تحية لو شمها
عرب العذارى ما استطبن عبيرا

وأكثر من ذلك نراه يوجه تحية حارة لأهل فاس، استفتحها بسلام منظوم ممزوج بأريج الآس وزلال الماء وذلك رغبة منه في مبادلة الوداد واسترجاع العهود الطيبة. وقد تم ذلك عبر أسلوب لطيف يقوم على الاستئناس بالجناس يقول[4]:

تحية تتلاشى دونها الكاس
ممزوجة بزلال الماء والآس
حزت عروق فؤادي من فراقهم
فاس اشتياق وقد حازتهم فاس
يا أيها الناس إني لست ناسيكم
فلا تكونوا إذن ناسي يا ناس
ليست بآنسة عيني لغيركم
وليس دونكم للقلب إيناس

## المحطة المصرية:

وفي هذه المحطة يحدثنا عن سفره من المغرب إلى مصر، مشيرا إلى ما لقي من حفاوة الاستقبال وإكرام المثوى من جانب الشيخ محمد محمود التركزي، وذلك ما عبر عنه بقوله: "ثم سافرت من المغرب إلى مصر فدخلت مصر في ذي الحجة سنة 1318هـ وكان فيها الشيخ محمد محمود التركزي الشنقيطي اللغوي المشهور، وكان معي رجلان

1 - المرجع السابق.
2 - المرجع السابق.
3 - أدب الرحلة في بلاد شنقيط محمذن بن أحمد بن المحبوبي مطبعة المنار نواكشوط 2012 ص 68
4 - المرجع السابق والصفحة

شـنقيطيان وليس منا من له معرفة بالشيخ فعلم بنا أول يوم فجاء إلى الأزهر يسأل عنا، فاجتمعنا به وسألنا من نحن فانتسبنا له فأخذنا فذهب بنا إلى الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية وكان صديقا له فسلمنا عليه ثم ذهب بنا إلى بيته وجلسنا معه مدة حتى العشاء فتعشينا ثم رجعنا إلى الأزهر ولم يزل يتعهدنا بالاستدعاء إلى بيته للطعام، ويرسل معنا من يرشدنا إلى ما نريد من حمام وغيره وأكرمنا غاية الإكرام"[1].

ثم يصف لنا طرفا من إقامته مع الشيخ محمد محمود التركزي وما استفاد منه يقول: "وكل مجالسنا معه مجالس علم وأدب وفائدة، إلا أنني وللأسف لم أقيد شيئا، وكنت حين جئته مقلدا محضا، وكان هو يرى العمل بالحديث، فحانت يوما صلاة ونحن في بيته فصلى بنا صلاة مخالفة لصلاة المالكية، وكنت سمعت أن أكثر علماء مصر يتركون مذاهبهم لمذهب أبي حنيفة، لأجل التوظيف فلما سلمنا قلت له، كأنك قد تركت مذهبك لمذهب أبي حنيفة أو الشافعي فقال: كيف عرفت ذلك؟ قلت لأنك فعلت كذا وكذا"[2].

ويبدو أن إقامة هذا الحسني بمجالس الشيخ محمد محمود أثرت على مواقفه وبعض قناعاته، فنقلته من التقليد إلى التبصر. وزادته معرفة بالتركزي فأخذ يصف لنا جانبا من حدته وصراحته وصرامته، وقوته في الحق وميله إلى الجدل والمناظرة يقول: "وهذا الشيخ حاد المزاج حار الطبع كثير الاعتراض والانتقاد على العلماء، إلا أنه غزير المادة يغرف من جم وله غرائب شذ بها عن الجمهور وأشهرها مسألة صرف عمر فإنه كان يصرفه ويرد على القارئ إذا لم يصرفه، ويستند على صرفه بأبيات شعر كثيرة ورد فيها مصروفا وقد رد عليه صاحبنا الشيخ أحمد بن الأمين العلوي الشنقيطي وصنف في ذلك رسالتين صغيرة وكبيرة أجاد فيهما"[3].

ونراه يشير إلى كثرة ما استفاد من التركزي، نادما على ما فرط في جنب التدوين، مؤكدا أهمية تقييد المسموعات إذ المحفوظ ينسى والذاكرة تخون، يقول: "وكان يحفظ من أغلاط العلماء شيئا كثيرا وددت أني كنت قيدت بعضه، لأن الكثير منه مفيد، وسمعت منه أشياء كثيرة وفوائد غزيرة، أحفظها في الحال ولا أقيدها اعتمادا على حفظي والحفظ خوان"[4].

ويفهم من مذكرات الرجل أن ابن اتلاميد شغل الأوساط الثقافية بالمشرق يومئذ وانقطعت عنه أخبار الشناقطة، فطفق يكتشف بذكائه مواهب ضيفه

1 - الشيخ محمد الامين مرجع سابق ص 200
2 - الشيخ محمد الامين بن فال الخير الشنقيطي، مرجع سابق، ص 200 - 201
3 - المرجع السابق ص 202
4 - المرجع السابق ص 203

الشاب، لذلك خصه بمزيد من الاحترام فحاول أن يستطلع رأيه في كثير من المسائل المتعلقة بالثقافة الشنقيطية خاصة الدواوين الشعرية ومستويات الناشئة مع محاولة التعرف على أهم التغيرات التي طرأت على البلاد بعده.

وتتوج هذه المحطة بحصول بن فال الخير على رسالة من السلطات المصرية تعفيه من تكاليف النقل، وذلك بجهود الشيخ محمد محمود التركزي، الذي شفع له عند الجهات الرسمية، يقول: "ثم إنه – يعني الشيخ محمد محمود – أخذ لنا مكتوبا من حكومة القاهرة إلى محافظ السويس ليركبنا فأركبنا إلى جدة"[1].

## المحطة الخليجية:

ونعرض ضمنها لإقامة الرجل بمنطقة الحجاز وتردده على عدد من دول الخليج يومئذ فقد قدم إلى مكة محرما سنة 1319هـ، يقول: "وتوجهنا إلى مكة فقدمناها محرمين بالعمرة في آخر المحرم، سنة 1319هـ وقضينا عمرتنا ورجعنا إلى جدة، وركبنا في سفينة إلى رابغ، ثم منه إلى المدينة، فأقمنا فيها"[2].

ويسجل الرجل ما أصاب صحته إثر هذه الرحلة بفعل تغير المناخ ليتحدث عن جهوده في تحصيل العلم وخاصة علم الحديث، معددا المشايخ الذين تردد على مجالسهم، يقول: "وأصابتني حمى المدينة، وطالت مدتها معي، وأقمت ستني تلك وصحتي ليست على ما يرام، وكنت أحضر درس البخاري على الشيخ ظاهر الوتري، وأحضر دروسا فقهية على مشايخ مغاربة، وأتردد على الشيخ عبد الجليل برادة، أديب الحجاز وشاعره ولغويه في وقته بلا نزاع" [3].

ثم يحدثنا عن مساعيه الحميدة في شأن أوقاف الشناقطة، مصرحا أنه أنفق كثيرا من الوقت في الدفاع عنها، يقول: "ورجعت إلى المدينة، وأقمت فيها سنة أخرى وكان في المدينة جماعة من الشناقطة يحاولون إخراج وقف لهم من يد رجل مصري ولاه عليه بعض القضاة، وكانوا يحتاجون إلى حضوري معهم في أكثر الأوقات، وشغلني ذلك طول السنة، ولم نخرجه من يده إلا آخر السنة"[4].

وبالجملة فإن الرجل قضى ثماني سنوات وهو يتنقل في منطقة الخليج العربي يطلب العلم ويعلمه ويحج، ويستمع إلى العلماء، فقد لازم الشيخ أحمد سالم بن الحسن الديماني الذي أشار في مذكراته إلى أنه انشغل بتمريضه ومعالجته فترة، وقد سمع منه

1 - الشيخ محمد الامين بن فال الخير الشنقيطي، مرجع سابق، ص221
2 - المرجع السابق والصفحة
3 - المرجع السابق ص 222
4 - المرجع السابق ص 223

بعض المتون مثل أقرب المسالك ومنظومة البدوي في أنساب العرب، ومنظومة المغازي النبوية، وفي تلك الأثناء التقى بالشيخ أبي شعيب بن عبد الرحمن الدكالي، ودرس عليه ألفية ابن مالك بكمالها وتلخيص المفتاح ورسالة ابن أبي زيد القيرواني وجملا من مختصر خليل، وبعض مختصر ابن الحاجب في الأصول، كما سمع منه شمائل الترمذي مرتين والشفاء للقاضي عياض، وصحيح مسلم، إلا كتاب الصلاة منه أو بعضه، والنصف الأول من سنن أبي داوود، وكثيرا من سنن النسائي.

ولما قرر هذا الشيخ السفر إلى تركيا طلب من الشنقيطي أن ينوب عنه في تدريس طلبة من "قازان" كانوا يقرأون مقامات الحريري فتابع الرجل جهود شيخه في التدريس، فدرسهم بعض ألفية العراقي[1].

وإثر ذلك يتوجه إلى الهند ليرجع منها إلى البحرين يقول: "ثم سافرت إلى الهند ثم منها إلى عمان ثم منها إلى البحرين"[2].

وبذلك نعلم أنه كان محل تقدير لدى شيوخه، لتوفره على الخصال المحمودة لطالب العلم، الذي يتحلى بفكر حر، وذهنية متفتحة[3].

ونختم حديثنا عن هذه المحطة بالإشارة إلى إقامته بالكويت التي عرفت نوعا من المد والجزر والتودد والتوتر، فقد اضطر إلى مغادرة هذا البلد مرتين ليجد التعويض عن ذلك بعد أعوام حينما دعي إلى هذه الدولة دعوة شعبية رسمية، نال خلالها كل الاحتفاء والاعتذار والتكريم. فلهجت الألسن بالثناء عليه وامتداح سعيه فقد خاطبه به عبد اللطيف بن إبراهيم آل ناصف قائلا[4]:

اليوم هللت الكويت وكبرت
لما أتاها العالم النحرير
واستبشرت فرحا بنابغة الهدى
حتى حسبنا أنها ستمور
إيه بني قومي وسادة معشري
أوموا إليه كلكم وأشيروا
خلوا النواظر شاخصات نحوه
ودعو القلوب تسير حيث يسير
أمعطر الإسلام من نفحاته
ومعيد روض الدين وهو نضير
بشرى لهذا الثغر لما زرته
فلكم تمنت أن تراك ثغور

## المحطة العراقية:

يحسن في فاتحتها أن نذكر بأن أحد أعيان مدينة الزبير بالعراق أقام مجمعا دينيا يضم مسجدا ومدرسة فانتدب أبا

1 - إسهام علماء الشناقطة، مرجع سابق، ص:356-357
2 - المرجع السابق ص 237
3 - المرجع السابق ص 95
4 - أدب الرحلة مرجع سابق ص 170

شعيب الدكالي المراكشي للتدريس في هذا المجمع، فاعتذر الدكالي عن القيام بهذا الجهد وأسند المهمة إلى تلميذه الشيخ محمد أمين الشنقيطي الذي قبل الأمر على مضض، فلم تكن هذه المهمة مما يوافق رغبته ولكنه رأى أن من الواجب تلبية أوامر شيخه، فتوجه إلى الزبير وهو كاره سنة 1327هـ، فاستقبل حياة علمية وإصلاحية جديدة، طبعت بقية أيامه[1]، فاستقر الشيخ في المدينة وتزوج فيها وبدأ نجمه في الصعود، وتناقل الناس هنالك أخباره، فانهال عليه الطلاب مستفيدين من علمه ووعظه، فغصت مجالسه بالجماهير إلى درجة أنهم كانوا يجلسون في الشوارع وتحت أشعة الشمس حرصا على الإفادة والاستماع، وبعد أن قضى في هذه المدينة أربع سنوات مليئة بالعطاء العلمي استدعي إلى الكويت سنة 1331هـ من قبل جمعية علمية وخيرية ليكون معلما ومحدثا في مدارسها[2].

وعاد من جديد إلى مدينة الزبير ليحقق هدفا ساميا ظل يصبو إليه طيلة حياته وهو تأسيس "مدرسة النجاة الأهلية"[3] التي تعد من أكبر إنجازاته، فلها شأن عظيم لا في تاريخ المدينة فحسب بل في تاريخ المنطقة عموما، إذ تعد من أنجح المؤسسات العلمية التي خرجت آلافا من الطلاب على مدى عقود من الزمن، وكانت مساهمتها كبيرة في نهضة العراق الثقافية والاجتماعية، بل كان لها تأثير يذكر على البلاد المجاورة كالسعودية والكويت ومختلف أقطار بلدان الخليج العربي الأخرى[4].

وظل الشيخ محمد الامين طيلة مقامه بالعراق على صلة وثيقة بالأوساط الثقافية فقد كان يتردد على حلقته عدد من العلماء العراقيين، لعل من أبرزهم الشيخ محمود شكري الألوسي[5].

المحور الثالث: الرحلة قراءة وتأويل:

وسنعرض خلال هذا المحور لبعض مضامين هذه الرحلة مبرزين جانبا من ملاحظات الرجل وتأثيراته الثقافية بمختلف المحطات التي توقف بساحتها، ومن اللافت للنظر في هذه الرحلة تنوع المضامين، فقد شملت الملامح الأدبية والنقدية والاجتماعية، كما حدثتنا عن الثقافة المحظرية، واللقاءات العلمية، وبعض التكريمات التي كان الرجل موضعا لها، وسنعرض لهذه المضامين من خلال المستويات الآتية:

1. المستوى الأدبي:

1 - الشيخ محمد الأمين الشنقيطي مرجع سابق ص87.
2 - المرجع السابق ص 85- 86.
3 - وقد تأسست هذه المدرسة في 20 ذي القعدة سنة 1340 هـ 1921م، وكان على رأسها الشيخ محمد الامين بن فال الخير الشنقيطي. وخرجت هذه المدرسة آلافا من الطلاب.
4 - المرجع السابق ص 107
5 - إسهام علماء الشناقطة، مرجع سابق، ص:341

وفي جانبه يمكن القول إن رحلة ابن فال الخير تعد وثيقة أدبية هامة فقد جمعت الكثير من الأشعار والقصص فهي نواة لعدد من دواوين الشعراء الشناقطة، كما هي أيضا منطلق لجمع شعر هذا الرجل إذ تضم الكثير من منتوجه، وذلك ما سنبرزه في ما يأتي:

*** الإنشاءات الشعرية:**

ونقصد بها نصوص الشيخ التي وردت في هذه المذكرات. ومنها تلك القطعة التي وجه لزميله الشيخ أحمد بن الأمين العلوي الشنقيطي، يقرأ عليه السلام ويمتدح سعيه وجهده في نشر العلم والمعرفة ويؤكد العلاقة الحميمة بينهما، يقول[1]:

منـــي لأحمـــد فـــي فـــروق ســـلام
عطـــر عليـــه مـــن البهـــاء لثـــام
يـــزري إذا قـــرع المســـامع لفظـــه
وتأملـــت مضـــمونه الأفهـــام
بمدامـــة قـــد عتقـــت فـــي دنهـــا
مـــا لـــم يعتـــق فـــي الـــدنان مـــدام
شـــجت بمـــاء غمامـــة فـــي أبطـــح
فـــي الليـــل غـــادره وســـار غمـــام
وعليـــك مـــن بعـــد الســـلام تحيـــة
ومـــن الإلـــه تحيـــة وســـلام
جُزِيـــت بخيـــر عنـــيَّ الأيـــام إن
ســـمحت لنـــا بلقـــاءِك الأيـــام

ومن هذه النصوص تلك الأبيات التي يحدثنا ضمنها عن ندرة علم الحديث ببلاده، وأن علو السند في هذا العلم كان من الدوافع الأساسية التي دعته إلى التغرب والارتحال مباعدا الأقارب والأهل ومفارقا الأحبة والصحب، يقول[2]:

فـــلا تنكـــروا تطلابـــي العلـــم نائيـــا
فمـــا النـــأي فـــي تطلابـــه بعجيـــب
ولا ســـيما علـــم الحـــديث فإنـــه
بهـــاتيكم الأقطـــار جـــد غريـــب
فـذلك الـذي فـي البحـث عـن أمهاتـه
بإســـنادها باعـــدت كـــل قريـــب
وفارقـــت فـــي تطلابـــه كـــل طالـــب
وفـــي حبـــه فارقـــت آل حبيـــب

ومن هذه النصوص رائيته التي امتدح بها الشيخ ماء العينين والتي أنشد على مسامع ابن اتلاميد التركزي يقول: "وأنشدته – يعني التركزي- أيضا أول رائيتي التي قلت في الشيخ ماء العينين، وأولها[3]:

قـــد حمـــل الطيـــف الملـــم جهيـــرا
مـــن لـــيس للحـــور الكواعـــب زيـــرا
مـــن فـــرط حـــب فتيـــة بالعقـــل مـــا
يعيـــى بـــه لـــو حملتـــه ثبيـــرا
يـــا قـــوم مـــا لكـــم إذا مـــا طـــاف بـــي
فعـــل الصـــبا كنـــتم علـــي ظهيـــرا
مـــا لـــي تعـــاب علـــي أفعـــال الصـــبى
أرأيـــتم فـــي مفرقـــي قتيـــرا

1 - الشيخ محمد أمين الشنقيطي، مرجع سابق، ص:223-224

2 - أدب الرحلة مرجع سابق ص 169
3 - الشيخ محمد الامين مرجع سابق ص 212

* الإنشادات الشعرية:

ونقصد بها الأشعار التي أنشدها الشيخ في رحلته واستحضرها من ذاكرته، ومنها بعض القصائد المدحية وبعض الأشعار المرتبطة بالثقافة المحظرية، فمن هذه الإنشادات أبيات محمذن بن السالم الحسني التي يفتخر ضمنها بمكانته الاجتماعية مصرحا أن العبرة ليست بضخامة الجسم ولا بامتلاك الأموال وإنما في القدرة على على مواجهة الخطوب بالحزم والعزم والقناعة والصبر. يقول[1]:

أميمة إن يكن خلقا ردائي
فقد يبلى جفير الهندواني
وإن يك يا أميم الجسم خلا
فما يزري النحول بأفعوان
وإن لم ألف ذا مال فإني
الطرف المضمر للرهان

ومن هذه الإنشادات قطعة لعبيد الله بن ابنه أقام فيها موازنة بين مجالس العلم ومجالس الرعاة مقدما الأولى على الثانية، يقول[2]:

لمجلس علم من صحاب أجلة
حديثهم عندي شفا كل علة
يخوضون بالذوق الصحيح بحوره
فيبدو كمين الدر من كل ملة
أحب إلينا من أناس عهدتهم
حديثهم بانت وطاشت وضلت
ترى الفخر أن تعدو بأذناب صرمة
تظل ظماء حولها حيث ظلت

ومنها كذلك قصيدة الشيخ محمدو بن حنبل التي سماها الرجل اللوحية وهي مقطوعة رائعة يحث فيها على طلب العلم وملازمة الألواح، يقول[3]:

عم صباحا أفلحت كل فلاح
فيك يا لوح لم أطع ألف لاح
أنت يا لوح صاحبي وأنيسي
وشفائي من غلتي ونواحي
بك لا بالثرا كلفت قديما
ومحياك لا وجوه الملاح

* المستوى النقدي:

ونقرأ في هذه المذكرات ملاحظات نقدية مهمة، فنرى الرجل يقوّم خلالها أشعارا كثيرة ويضعها في الميزان من ذلك حديثه عن منتوج أحد أجداده حيث يقول: "وجدي عبدي (...) كان علامة سيدا رئيسا شاعرا وشعره وسطي"[4].

كما وصف شعر جده من الأم منوها بأنظامه مشيرا إلى أن أشعاره دون ذلك، يقول: "وكان جدي لأمي عبيد الله بن أبن، علامة شاعرا وشعره وسطي (...) كان يحفظ مقامات الحريري عن ظهر قلب، وله مناظيم حسنة"[5].

1 - الشيخ محمد الامين بن فال الخير الشنقيطي، مرجع سابق، ص 169
2 - المرجع السابق 181
3 - المرجع السابق ص 186
4 - المرجع السابق ص 145
5 - المرجع السابق ص 146

ويعـرج مـرة علـى شـعر "الأحـول" فيصفه بالجودة والسيرورة بين الناس، يقـول: "الأحـول أحـد شـعراء قبيلتنـا المجيدين، "[1]. وفـي تناولـه لنصـوص المختار بن المعلى نراه يقف مع مطلع إحـدى قصـائده عـاملا علـى اسـتنطاق دلالتـــه النحويـــة وتحليـــل وحداتـــه المعجمية، يقول: "له قصيدة أولها:

ألمـــت بنـــا وهنـــا بأردانهـــا لبنـــى
لـدى ضـمر تحكـي رقـاق القنـا لبنـى

ولبنـى الأخيـرة اسم امرأة، وهـو فاعل ألمـت، ولبنـى الأول نـوع مـن الطيـب وهـو مبتـدأ خبـره بأردانهـا، والجملـة حالية من فاعل ألمت"[2]. وأثناء حديثه عـن الشـيخ محمـدو بـن حنبـل، يصـفه بالتحقيق وجودة الشعر، يقول:" محمدو بـن حنبـل أحـد شـعراءنا المجيـدين، وعلماءنا المحققين"[3].

وبالجملـة فقـد كـان للرجـل وعـي نقـدي متميـز لـذلك نـراه يقـوّم تجـارب شـعراء بعـض المجموعـات الشـنقيطية تقويمـا موضـوعيا معترفـا لهـا بـالتفوق علـى بعض شعراء قومه، منتهيا إلى أن إبداع القـريض أكثـر رواجـا وشـيوعا فـي الأوساط الحسنية منه في غيرها، يقول: "مع أنه يوجد أفراد من شعراء القبائل الأخـرى يفوقـون بعـض شـعرائنا كـابن رازكـه وابـن بـدي العلـويين، وكـابن الطلبـة ومولـود اليعقـوبيين، وسـيدي محمد بن الشيخ سيديا، وغيرهم إلا أنـه في قبيلتنا أعم وأظهر"[4].

بـل إننـا نـراه يقـوم تجربتـه الشـعرية الشخصية ويضعها في الميزان، فكفى الآخرين مؤونة التعليق عليها، مصرحا أنـه أرسخ قدما في نقد الشعر منه في نظمـه، يقـول: "وصـارت لـي ملكـة فـي الشـعر فـي الجملـة، إلا أن قريحتـي فـي نقده ومعرفـة حسـنه مـن رديئـه، أحسـن منها في إنشائه لذلك لم أكثر منه، لأن الذي تسمح به قريحتي لا يرضني من كل وجه، ومـا ليس بمرضي لا ينبغي الإكثار منه"[5].

كمـا نـراه يصـرح أن شـعره بالأسـاس شـعر مناسـبات لا شـعر طبـع ومعانـاة، يقـول: "وربمـا قلـت مـع ذلـك بعـض الأبيـــات أو القطعـــة أو القصـــيدة إذا اقتضى الحال ذلك"[6].

ولا ننسى أن نسجل في هذا المقام ذلك التصريح النقدي المتميز الذي نقل عن الشيخ سيديا باب الذي جعل لبني حسن القدح المعلى في الشعر يقول: "وكان مما سمعته يقول إن الشعر بنى بيته في بني حسن وفرق أولاده في القبائل"[7].

وزيادة على ما تقدم نجده يقوّم تجارب

1 - المرجع السابق ص 148
2 - المرجع السابق ص 152
3 - المرجع السابق ص 155
4 - المرجع السابق ص 160
5 - المرجع السابق ص 189 - 190
6 - المرجع السابق ص 190
7 - المرجع السابق، ص:159

بعض شعراء منطقة الخليج العربي ففي معرض حديثه عن عبد الله بن علي بن عبد القادر – أحد شعراء منطقة الأحساء بالمملكة العربية السعودية – يحلّي شعره بالجودة والحسن، إذ وصفه قائلا: "وهذا – يعني عبد الله المذكور – من أمثل ما رأيناه في الأحساء، ينظم الشعر الحسن وقد أسمعني شعره"[1].

كما وصف منتوج شاعر أحسائي آخر فعده متوسط الإبداع يقول: "وهذا العلجي أحد شعرائهم، وشعره وسط، وسمعت منه بعضه، وسمعت بعضه من غيره"[2].

*** المستوى الاجتماعي والاقتصادي:**

وفي هذا السياق يحدثنا عن الثروة الحيوانية التي كانت اعتماد القوم يومئذ، وذلك بوصفها المصدر الاقتصادي الأول، يقول: "ومنهم من لا يقتني من الماشية إلا البقر، ومنهم من عنده غيره من الإبل والغنم، ويكون عند الواحد المائة والمائتان والثلاث، وأقل وأكثر، ينتفع بحليبها وزبدها ودهنها، ويبيع منها في السنة ما يلزم لمؤنته"[3]، وربما أشار إلى بعض الجائحات الطبيعية والأزمات الاقتصادية كتلك التي أهلكت النسل بفعل ذلك الوباء البقري الذي عم البلاد وأحدث اختلالات اقتصادية واجتماعية كبيرة، يقول: "في سنة 1310هـ أصاب البقر مرض يقال له في اصطلاحاتهم "بومراراه" أفنى البقر حتى كاد ينقرض، وحصل على الناس من ذلك ضرر عظيم (...) وأكثر الناس الكلام في ذلك، ونظمو الشعر فمنهم من سلك طريق الجد ومنهم من سلك طريق الهزل، وممن سلك سبيل الجد خالي محمد بن عبيد الله، فإنه أفتى بوجوب تنقيص مهور النساء وجهازهن، وتنقيص أمور معتادة عندهم في الأعياد من كسوة وغيرها، يقول[4]:

الحمد لله الذي لم يجعل
على النفوس غير وسعها الجلي
ثم الصلاة والسلام البادي
على النبي العربي الهادي
وبعد فالناس لكل دهر
أبناء أي في عسره واليسر
فالمهر ذا من حين أن مات البقر
سقط ثلثاه وثلث استقر
لذاك حق كل عادة سقوط
من غير ثلثها بذا الحكم منوط
فحق ذات فاحم وجيد
إسقاط ثلثي مهرها والعيد
وتصحب الإنصاف في كل الأمور
في قوتها واللبس من غير الندور
من ترك "شنظور" وترك "فلتور"
وترك ما اعتيد لهن من جزور

1 - محمد الامين الشنقيطي، مرجع سابق، ص:139
2 - المرجع السابق، ص:140
3 - المرجع السابق ص 171
4 - المرجع السابق، ص:252

إســقاطه "الفســخة" عنهــا متضــح
"فمــا أبــيح افعــل ودع مــا لــم يــبح"

أما الذين سلكوا طريق الهزل فكثير إلا إنني نسيت أكثر ما بلغني من قولهم، فمن ذلك قول بعض طرفاء قبيلتنا[1]:

أبعــد انقــراض المــال آخــرة الــدهر
ولــم يبــق بالأيــدي ســوى غــنم البحــر
يــروم الفتــى تــزويج غيــر غنيــة
وذاك إذا مــا كــان فقــر علــى فقــر
فــأليق شــيء بــالفتى بيــت أمــه
يقــيم بــه حتــى يغيــب فــي القبــر

*** المستوى المحظري:**

تجدر الإشارة هنا إلى أن الرجل اعتنى في مذكراته كثيرا بالثقافة المحظرية وأدواتها وخاصة اللوح الذي تحدث عنه قائلا: "إن عادة أهل بلادنا في طلب العلم كتابة المتون في ألواح من خشب ليحفظوها ولا تجد طالب علم إلا وعنده لوح ولهذا يكثرون من ذكرها في أشعارهم كقول الشيخ سيديا الكبير":

ومــا أفســد الألــواح والهــم والتقــى
كبــيض التراقــي مشــرفات الحقائــب
مــراض العيــون النجــل حــو شــفاهها
رقــاق الثنايــا حالكــات الــذوائب[2]

كما تعرض للبادية العالمة في بلاد شنقيط مبرزا تفوقها على كثير من المدن والقرى، إذ مثلت بنموذجها المتميز خروجا على المألوف واستثناء من القاعدة، فالثقافة في الأصل مرتبطة بالحضارة منافية للبداوة، يقول: "إنهم – يعني الشناقطة – أهل بادية وهم مع باديتهم أحسن حالا في أمور كثيرة من القرى، وهذا أمر ينكره كثير من الناس، لأنه خلاف العادة"[3].

وأكثر من ذلك يصف لنا أحوال قومه مضرحا أنهم يمتازون بالتدين والاستقامة ويجمعون في حياتهم البدوية بين الظعن والإقامة: "وهم مشهورون بالتواضع والخمول، والصلاح والديانة (...) وهم بالنظر إلى طول المقام وكثرة الانتقال ينقسمون إلى قسمين: قسم حواضر، بيوتهم من شعر، ومساجدهم عرش، والمدارس بيوت شعر وتكون عروشا، والقسم الآخر رحالة يتبعون الغيث"[4].

ومن الملامح المحظرية الواضحة في هذه المذكرات ما عرف به القوم من الحض على حفظ الشعر وتعهده والعناية به، يقول: "وكانوا يحضونني على حفظ شعره – يعني محمدو بن حنبل – لاسيما القصائد المحتوية على الحث على العلم والتنفير من المثبطات كالغرابية واللوحية والبائية، والغرابية

1 - المرجع السابق 179 – 180
2 - الشيخ محمد الامين بن فال الخير الشنقيطي، المرجع السابق، ص:169
3 - المرجع السابق، ص:70
4 - المرجع السابق، ص:170-171

منظومة يحث فيها على تعلم النحو يقول فيها:

كل فتى شب بلا إعراب
فهو عندي مثل الغراب
وإن رأيته لخود عاشقا
فقل لها اتقي الغراب الناعقا
عار على حسناء ذات منصب
ترى ببيت غير بيت معرب
لا انتفعت بالأكل والشراب
من آثرت مالا على إعراب[1]

أما اللوحية فيعني بها قصيدته المتقدمة:

عم صباحا أفلحت كل فلاح
فيك يا لوح لم أطق ألف لاح[2]

أما البائية فيعني بها قصيدته الطويلة التي أكثر فيها من التفنن في أساليب الكلام على حسب ما توحيه إليه بلاغته وأولها:

أضرم الهم سحيرا فالتهب
لمع برق بربيات الذهب[3]

## الخاتمة:

وفي المنتهى نقول إن رحلة محمد الامين بن فال الخير الشنقيطي جاءت لتقص علينا من أخبار الحواضر الإسلامية مقدمة معلومات مهمة تتعلق بالجالية الشنقيطية بهذه الحواضر مركزة بشكل خاص على اللقاءات المعرفية.

وبالجملة فهذه المذكرات تعتبر عنوانا للتثاقف والوصال ومظهرا من مظاهر التعارف والحوار، لذلك فإن الرجل سجل التقاءه بعدد من الأئمة والشعراء، ففي مراكش حاول الشاب النشني وتبادل معه الأشعار، وفي القاهرة جلس إلى حضرة الشيخ محمد محمود بن اتلاميد مفيدا ومستفيدا، وفي بلاد الحجاز أخذ عن كل من أبي شعيب الدكالي وأحمد سالم بن حسن الديماني، أما في بلاد الكويت والعراق فإنه آثر الإفادة على الاستفادة وقدم التدريس على التحصيل.

1 - الشيخ محمد الامين بن فال الخير الشنقيطي، مرجع سابق، ص:186
2 - المرجع السابق والصفحة.
3 - المرجع السابق، ص:87

## الصيغة السردية لرواية الصحراء والمجلس :

# مساهمة في وصف خصوصية النصوص الخلفية المشكلة لرواية الصحراء

د. محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم

0.0 – سعينا في جهد نقدي سابق[1] إلى تأسيس تصور نقدي ومنهجي لمقاربة روايـة الصـحراء، يصـف شـعريتها وينظـر لشـكلها السـردي فـي الإبـداع العربـي، فـي جهد منـا لمنهجـة الـوعي النقدي بهذا الشكل الروائي، من منظور نقـدي، يسـتند إلـى الشـعرية بنظريتهـا وأدواتها وتفكيرها المنهجي من جهة، ويسـتفيد مـن جهـة ثانيـة مـن الجهـود النقديـة الواصـفة لنصـوص روايـة الصـحراء، والمشـتغلة بأسـئلتها وقضاياها، في ظل ضيق مدارك الوعي النقدي بهذا الشكل الروائي نتيجة تشتت هذا الوعي وعدم انتظامه في نسق نقدي محدد.

0.1 – وقد أدى بنا هذا الجهد الوصفي لشعرية رواية الصحراء وخصوصية السرد فيها إلى تحديد لبعض ملامح سردية هذا الشكل من الكتابة الروائية، المحددة لصيغ تشكله والمميزة له باعتبارها ملامح تدخل النصوص المجلية لها تحت قوائم خانة رواية الصحراء وتؤصلها في جنس سرد الصحراء. وهي ملامح عديدة عرضنا لها بشئ من التفصيل في كتابنا "شعرية رواية الصحراء" ونريد هنا أن نتوقف عند المرتبط منها بالصيغة السردية لنلاحظ أن هذا المكون من مكونات الخطاب السردي، يأخذ مظاهر تشكل وثيقة الصلة بخصوصية النصوص الخلفية المشكلة لرواية الصحراء، حيث ترتبط الصيغة السردية بفضاءات اجتماعية وثقافية ذات خصوصية صحراوية، فتتعالق مع هيئة المجلس وطرائق إنتاج الكلام فيه، باعتباره مقاما سرديا مؤثرا في الصيغة السردية للنص الروائي المنتج فيه.

0.2 – ولإجلاء هذا الملمح من ملامح شعرية رواية الصحراء المرتبط بالصيغة السردية في علاقتها بالمجلس

---

1 - الإشارة هنا إلى كتاب "شعرية رواية الصحراء، مساهمة في وصف الشكل وخصوصية النصوص الخلفية المشكلة له، تقديم: أ.د.سعيد يقطين، الكتاب الفائز في جائزة شنقيط للأدب لعام 2004، منشورات كلية الآداب، جامعة نواكشوط، 2012

ننطلق في هذا البحث من نص "القبر المجهول أو الأصول"[1] لأحمدو ولد عبد القادر باعتباره عينة سردية، تظهر نمطا من تشكل الخطاب وتجلي صيغة من تكثيف المتخيل تميز النص الروائي المكتوب في عالم الجنوب بتكويناته الاجتماعية ومقاماته السردية المنتجة لنصوصه عن النص الروائي المكتوب في عالم الشمال بطبقاته الاجتماعية ومقاماته السردية المنتجة لنصوصه.

صيغة تكثيف المتخيل في " القبر المجهول أو الأصول " :

1.0 – تكثف رواية "القبر المجهول أو الأصول" للروائي أحمدو ولد عبد القادر متخيلا صحراويا مرتبطا بالأبعاد التاريخية والمثيولوجية لمجتمع البيظان، من خلال حكي مزدوج تخيلي تاريخي، وقد اتبع السارد في تكثيفه لهذا المتخيل صيغة سردية، مرتبطة بخصوصية سرد الصحراء، وشعرية خطابها الشفوي لذلك جاء الخبر السردي في النص منظما وفقا لطريقة من الأخبار والإسناد السردي، متجذرة في تقاليد المروي الشفوي لمجتمع الصحراء. ولاستجلاء ملامح هذه الصيغة نتوقف هنا عند طرائق انتظام أنماط الخطاب في كل وحدة سردية من وحدات النص.

الصيغة السردية وأنماط الخطاب :

ينتظم السرد في رواية القبر المجهول وفقا لصيغة سردية تستمد تشكلها السردي من طرائق تبادل الحديث في المجلس، وصيغة الإخبار فيه وهي صيغة قائمة على تبادل أدوار الكلام، وتعدد المتخاطبين فيه. لذلك قام انتظام أنماط الخطاب في النص على ما سبق أن عبرنا عنه سابقا بالتخاطب بالسرد[2]. فالقصة تسرد في النص وفقا لهيئة تبادل السرد في المجلس وطرائق تنظيم الجالسين للخبر السردي أثناء تعاطيهم للأحاديث والأخبار في سمرهم أو أوقات اجتماعهم للصلاة أو مجالس أمرائهم. فكل وحدة من الوحدات السردية، تسرد أحداثها من خلفية تنظيم هذا الجالس لجليس معين أو جلا س.

وحدة الضريح :

– هذه الوحدة هي الوحدة الوحيدة التي لا يحضر فيها أثر تبادل الكلام في المجلس، نظرا لأنها وحدة استباق الغرض الفني منه، تقديم القصة وتأطيرها مكانيا وزمانيا، مكانيا بانفتاح النص على فضاء الصحراء، وعالمها الخاص المرتبط من جهة بالطبيعة ظهر ذلك الضريح الكبير مسنما بالرمل، وبشكل يبدو أكبر من حجم القبور العادية، طويلا يغطي امتداده ثلاثين

1 - القبر المجهول أو الأصول لأحمدو ولد عبد القادر، دار الكتاب تونس 1984

– الإشارة هنا الي كتاب " بنية الخطاب ودلالتها في رواية القبر المجهول او الأصول" منشورات، المكتبة الاكاديمية، القاهرة 19992

شبرا أو يزيد"[1]، والمرتبط من جهة أخرى بمثيولوجية ساكن الصحراء وتصوره لموجوداتها[2] "هل هذا القبر لأحد عمالقة العصور الماضية البعيدة والقرون الغابرة؟! أم هو لأحد المسلمين من الجان شهر على هذا النحو ليزوره أصدقاؤه من الإنس تبركا منه ووفاء للعهد؟!"[3].

وقد توالت لتقديم هذه الوحدة متتالية من الخطابات المسرودة مشفوعة بخطاب منقول، (مونولوج داخلي) يظهر انبهار المشاهدين المارين عند مرورهم الأول بالضريح. هذه المتتالية مثلت في النص الحكى الأول، الذي سيعاود السارد حكيه مرة أخرى.

وحدة هزيمة ببكر لجرفون :

1. 2 – تمثل هذه الوحدة بداية الحكي الثاني ويشمل بقية فصول الرواية، وفيه ينظم السارد الخبر السردي، وفقا لطرائق تبادل الكلام في المجلس، فالأحداث في هذا الحكي تسرد من منظور ديلول الشخصية المبئرة لها، ومن خلال مجموعة من المتواليات السردية التي يتناوب على سردها جلاس المجلس في فضاءاته الثلاثة : مجلس سمر أولاد أحميدان في حي أزناقة، ومجلس صلاة أولاد عبد الرحمن في حي الزوايا، ومجلس إمارة أولاد أسويلم في حي حسان. وفي هذه الوحدة تسرد معارك أولاد أسويلم مع أولاد اعميره وأخبار أنتصار ببكر أمير أولاد أسويلم على جرفون أمير أولاد اعميرة، وفي تواز معها تسرد حكايات رديفة، تحكي علاقة ابن الهادي بميمونة وحكاية العرافة والمجذوب وغيرها من الحكايات الثانوية التي يوازي السارد سردها في الفضاءات الثلاثة السابقة.

تبدأ الوحدة بمجلس أولاد احميدان وهم في سمرهم يتبادلون أخبار المطر ويحكون دعاباتهم التي اشتهرت بها فئتهم الاجتماعية "وتجمع لفيف من رجال أولاد أحميدان، في ليلة مقمرة، أمام أحدى خيامهم الصغيرة، تحيطها مئات من الإبل والأغنام العجاف مستلقين على ظهورهم أو مضطجعين، متمرفقين، متعبين كحيواناتهم، التي يكلف رعيها وحفظها في فصل الصيف مجهودا فوق العادة، وقال أحدهم وهم ساهرون :

يبدو أن أمطار الخريف ستنزل هذا العام في وقت مبكر!

كيف عرفت ذلك؟! أصبحت عرافا أنت

---

- الرواية : ص/ 51
- القبر المجهول أو الأصول لأحمدو ولد عبد القادر، دار الكتاب تونس 1984 : ص / 52
6 - من الدراسات النقدية التي اهتمت بدراسة هذا البعد المثيولوجي في النص دراسة د. فريال جبوري غزول المعنونه بالرواية الصوفية في الأدب المغاربي، المنشورة بمجلة ألف : مجلسة البلاغة المقارنة، بالجامعة الامريكية بالقاهرة، العدد 17، 1997. ص.ص . 28 – 58. 3

الآخر؟! أم وليا؟! لم نسمع قط بزناقي ولي."[1]

ويتوالى الحكي في هذا المجلس ساردا حكاية المطر وانشغال السامرين بشأنه وقد تبادل الحديث عنه أكثر من متكلم إلى أن قارب الليل انتصافه، وشعر السامرون بالتعب، واستعدوا جميعا للخلود إلى الراحة والنوم، وأصرت العرافة على أنها قرأت في (قزانتها) إمارات على أن العام لن يكون مخصبا"[2] على هذا الشكل ينظم السارد خطاباته في الفضاءات الثلاثة مؤجلا أجزاء من السرد، ليحكيها جليس لجلسائه فتستكمل بذلك أخبار المعارك، والغزوات، من خلال انتظام الخطاب المسرود فالمعروض فالمسرود، ووفقا لمتوالية سردية يتكرر فيها المسرود 98 مرة والمعروض 75 مرة والمنقول 9 مرات.

وحدة هزيمة ابديهل لشكرود :

في هذه الوحدة يستمر سرد أخبار الحرب والغزوات بين فئتي حسان من خلال انتظام خطابات سردية، تبدأ بخطاب مسرود قصير يصور فضاء المبارزة بين القائدين : "واصلت قوة بوبكر ولد عثمان تنفيذ ما قرره هذا القائد المحنك وهي عائدة إلى الشمال وظلت حريصة كل الحرص على اعتراض جيش أولاد أعميرة العائد من أرض (الرقيطة) بقيادة جرفون ولد جلفون"[3]. يشفع هذا الخطاب بخطاب معروض طويل، يقدم حوار المتبارزين، يعود بعده إلى خطاب مسرود قصير يقدم مجلس سمر ديلول وقد زاره ضيفه ابن الهادي. "وانطلق السهر وأحاديثه بين الضيف ومضيفه، ومعهما رجال من الحي "والحديث شجون"[4]

في هذا المجلس تستكمل أجزاء مهمة من أخبار الحرب يحكيها الجلاس للضيف، متخاطبين بها من خلال حوار الجلساء:

حقا تركت الجو عندكم العام الماضي محموما

وأردف ابن عم ديلول :

وظل بعدك شهورا وشهورا

محموما ومجنونا ومسعورا!

*وأضاف آخر*

وشبع العربان من بعضهم بعضا

*وعقب ديلول :*

إن أحدهم لا يشبع من الحرب والقتال إلا إذا مات واندرس قبره ورعت الإبل مكانه.

---

1 - الرواية : ص/5
- الرواية : ص/ 82

3 - الرواية ص : 12.
- الرواية : ص / 1034

*وسأل الضيف :*

هل تقص علي يا ديلول مزيدا من عجائب تلك المعارك وغرائبها"؟[1]

وعلى هذه الصورة من انتظام السرد تستكمل أخبار هزيمة ابديهل لشكرود، من خلال صيغة التخاطب بالسرد، فالقارئ يتعرف على تفاصيل الحرب، وأجزاء مهمة من الحكايات الرديفة من خلال تبادل المتخاطبين بالسرد في مجلسي أولاد احميدان (سمر ازناقة) وأولاد عبد الرحمن (مسجد الزوايا).

ولذلك أخذ الخطاب المعروض مساحة من القول أكبر من التي أخذها الخطاب المسرود، وإن ظل عدد تكرار الخطاب المسرود، في هذه الوحدة أكثر من عدد تكرار الخطاب المعروض وهي خاصية أخرى تبرز ملمحا شعريا مهما من ملامح الصيغة السردية لرواية الصحراء، سبق أن وقفنا عليها[2] في رواية " قصة أحمد الوادي".

يظهر الفرق بين وظيفة الحوار السردية في رواية الصحراء وفي رواية المدينة، التي يظل الحوار فيها مقدما للحدث، بينما تصبح له في رواية الصحراء وظيفة أخرى، تتصل بتقديم السرد، وذلك نظرا لاختلاف النصوص الخلفية المشكلة للصيغة السردية في كل من الروايتين.

يأخذ الحوار في هذه الوحدة والوحدات التالية لها وظيفة شعرية قائمة على تقديم السرد، من خلال تخاطب شخصيات المجلس بتفاصيل الحكاية، وتبادلهم لسرد أجزائها لجليسهم، وهو ما نتجت عنه كثافة فنية أكبر للخطاب المعروض (حوار الشخصيات) وتراجع للخطاب المسرود. (خطاب السارد)، لا على مستوى عدد تكراره في النص وإنما على مستوى كثافة المساحة التي يأخذها من الصفحة. لذلك لا حظنا أن المتتالية السردية لهذه الوحدة، "تتألف من تكرار الخطاب المسرود سبعين مرة وتكرار المعروض خمسين مرة، بينما لم يتكرر فيها الخطاب المنقول إلا سبع مرات.

وحدة انتفاضة ديلول :

1.1.4 – في هذه الوحدة يتواصل سرد نتائج هزيمة أولاد أسويلم وانتهاء حكمهم، واستتباب الأمر لأولاد اعميرة، "وجثم على أرض المعركة، ليل ثقيل الأنفاس. وسكن كل شيء إلا أفراد جماعة مسجد أولاد عبد الرحمن، الذين أوقدوا نارا عظيمة، يجمعون حول ضوئها في ليلة خريفية غائمة مائتي جثة، ثلاثة أرباع منها من قتلى أولاد أسويلم ويدفنونها واحدة بعد

---

- الرواية : ص/ 1081

ـــ الإشارة هنا الى كتاب " السرديات والرواية الموريتانية، منشورات التحاد الأدباء والكتاب الموريتانيين، نواكشوط، 2010 2

الأخرى"[1].

وفي موازاة مع دفن الجثث والاحتفال بالنصر كان ديلول يجمع جماعته ويطلعهم على خطة انتفاضته، "وبعد ساعة واحدة تجمع زهاء مائة وستين من رجال أولاد أحميدان، جاؤوا من حيهم المتفرق في مجموعات من الخيم في التلال الواقعة شمال شرقي منازل أولاد اسويلم...وبدأ ديلول يخطب من جديد.

هذه فرصتكم يا أهلي! إن انتهزتموها سلمتم وأموالكم. وإن ضيعتموها ضعتم وضاعت! من الذي سيحمينا إن لم نحمي أنفسنا ؟[2].

قامت خطة ديلول على الغدر بأولاد اعميرة وهم نيام مطمئنين إلى أن الأمر قد استتب لهم، وهي الخطة التي تغيرت بها التراتبية الاجتماعية لأولاد أحميدان (حسان الجدد) وتحول مجلسهم من مجلس سمر إلى مجلس حكم. ولذلك جاءت المتتالية السردية لهذه الوحدة، مؤلفة من تكرار الخطاب المسرود وإحدى عشرة مرة والمعروض سبع مرات والمنقول مرة واحدة، وبهذه الوحدة تكتمل الأجزاء المؤجلة من قصة الأصول، بتغير نظام التراتبية الاجتماعية، وتنصيب ديلول المقهور بالأمس حاكما ظالما جديدا.

وحدة القبر المعلوم

1.1.5 – في هذه الوحدة يكشف سر القبر وتعرف حقيقته بلقاء ابن الهادي وميمونة عنده، وفيها يحول الحول الثاني على استتباب الحكم لجابر (ديلول الجديد). تبدأ الوحدة وجابر يستقبل وفدا من رعيته، "واستقبل الرئيس جابر، وفدا من أصهاره.

- كيف أحوالكم يا طلبتنا؟

- نحن بخير وعافية. ولكن القحط المنتظر في فصول الشتاء والربيع والصيف القادمة، يقلق بالنا، ويدفعنا إلى التفكير في أمره...

- حقا إنما نبت من الأعشاب لا يكفي المواشي إلا مدة بقية هذا الخريف فقط".[3] في هذه الوحدة تستكمل الأجزاء المؤجلة من قصة القبر فيعلم صاحبه ويكشف سره من خلال تتالي مجموعة من الخطابات السردية، يتكرر فيها الخطاب المسرود ثمان مرات والمعروض ست مرات. لتكتمل العلاقات المؤجلة من النص.

النصوص الخلفية المشكلة للصيغة السردية :

2.0 – مع رواية القبر المجهول أو الأصول "يتعمق التعالق النصي مع النصوص الخلفية المؤسسة لرواية الصحراء، ويتعزز التفاعل النصي

- الرواية : ص/ 1101
- الرواية : ص/ 2092
- الرواية : ص/ 213 3

معهـا، بانفتـاح الـنص علـى المنطـوق الشعبي والفضاءات المنتجة لـه، وتمكن ملاحظـة مظـاهر هـذا التعـالق فـي مظهـرين أساسـيين : يتعلـق الأول منهمـا، بتنـاص الروايـة مـع المنطـوق الشـفوي الشـعبي، بينمـا يتصـل الثـاني منهما بالمقام السردي الذي أنتج النص وأثره على صيغته السردية.

2.1– الـنص ومسـتويات لغـة المنطـوق الشعبي :

من السمات الفنية المميزة لنص "القبر المجهول أو الأصول" الوضع اللغوي الاجتماعي فيه وما يبرزه من تعددية في مستويات اللغة، ناتجة عن تعدد الخطـاب الاجتمـاعي فـي الـنص، فـي ارتباطـه بخصوصـية التكوينـات الاجتماعية لمجتمع الصحراء. لقد أدى الوضع الاجتماعي في الرواية، القائم علـى تراتبيـة اجتماعيـة، سـبق أن تعرضنا [1] لها – إلى وجود أكثر من لهجـة فـي الـنص، فكـل جماعـة مـن الجماعات الثلاث المتعايشة، لها لغتها الخاصة بها، المتميزة بسماتها الأسلوبية والتعبيريـة المحـددة لخطابهـا، فمـن المعروف أن مجتمع البيظان الناطق باللهجة الحسانية (نسبة إلى بني حسان، القبائل العربية المعروفة التي توطنت جنوب الصحراء) ينقسم إلى فئات لغوية لكـل منهـا لهجتهـا الخاصـة بهـا، ففئـة حسـان أصـحاب السـلطة السياسـية يجـرون اللهجـة الحسـانية ويطوعونهـا علـى طـريقتهم الخاصـة، وفئـة الزوايـا، أصـحاب السـلطة الثقافيـة، يجرونهـا ويطوعونها على طريقتهم، وفئة أزناقة تجريهـا وتطوعهـا علـى طريقتهـا الخاصة.

هذه التعددية اللغوية تحضر في النص بمستويات من الكثافة اللغوية متباينة، فـالروائي يحـرص علـى أن تظـل كـل شخصية من شخصيات النص "أمينة للسمات اللغوية، التي تتميز بها فئتها الاجتماعية في إجرائها للهجة الحسانية من جهة، ولما تمتاز به فئتها من سمات اجتماعيـة وأخلاقيـة تطبـع خطابهـا الاجتماعي، الذي تعبر عنه من جهة ثانية. كل ذلك من خلال لغة عربية فصيحة"[2].

وقد أدى هذا الوضع اللغوي في الرواية إلى تعايش مستويات من اللغة متنوعة يحـرص الروائـي فيهـا علـى التلـبس بحـرارة المنطـوق ودلالتـه فـي مختلـف مستويات النطق الاجتماعي، كل ذلك بلغـة عربيـة فصـيحة تظهـر التنـوع اللغـوي الحسـاني فـي أبعـاده النطقيـة والدلاليـة، الشـيء الـذي يعطـي للـنص خصوصـيته السـردية فـي ارتباطـه بالمنطوق الشعبي لمجتمع البيظان وفي

1 ــ الإشـارة هنـا الـي بحـث " البنيـة الاجتماعيـة للمجتمـع الموريتـاني، المنشـور فـي مجلـة المسـتقبل العربي، العدد 242، عام 1999 صص/236- 246

2 - الرواية : ص / 246

تكثيفه لخطاب كل فئة، فكل لهجة في النص تكثف خطاب فئتها وفقا لشروط الإبانة العربية. فلهجة حسان تكثف خطاب القوة، من خلال شخصيات حسان (أولاد سويلم وأولاد اعميرة) ويصدر متكلموها عن موقع قوة، خاصة حين يكون الخطاب موجها إلى الفئتين الضعيفتين : (الزوايا وأزناقة) لا إلى الند الحساني. ومن ثمة ارتبطت الأساليب بالأمر والنهي والشتم. قال الأمير شكرود مخاطبا أولاد احميدان، وقد وصلهم تأهب عدوهم أولاد أعميرة للغزو :

"أما أنتم يا أولاد أحميدان فكثيرا ما أخبرتمونا بأنباء كاذبة، لأنكم جبناء وحقيرون. انزلوا قريبا منا نوفر لكم الحماية أو أذهبوا بحيواناتكم إلى الجحيم، لعنكم الله وإياها"[1] فالمتكلم في الرواية من هذا الموقع تأتي لهجته الحسانية محكومة بقيم وأخلاق الفارس الحساني، مشحونة بمضامين البطولة والشجاعة والإباء وغيرها من القيم المجسدة لخطاب الحساني. وفي موازاة مع لهجة حسان وخطابها، توجد لهجة الزوايا وخطابها المعبر عن سلطة الثقافة وهي لهجة يصدر متكلموها في النص (أولاد عبد الرحمن، العرافة، سلامي ولد الهادي ميمونة) عن موقع سلطة ثقافية وروحية يمارس نفوذها على حسان وأزناقة بدرجات من القوة متفاوتة وهي لهجة تنبو عن الإجراء السوقي البسيط للغة، لما يقوم بينها والفصحى من تناص جلي ومن تجسيداتها في النص الأحاديث الطويلة التي تدور في المسجد قبل الصلاة، حيث تتداول أخبار الحرب.

بالإضافة إلى اللهجتين السابقتين هناك لهجة أزناقة وخطابها المعبر عن القهر، وهي لهجة يتكلمها في النص (أولاد أحميدان)، قبل انتفاضتهم وقبل أن يغيروا من وضعهم الاجتماعي ويصبحوا حكاما (حسانيين جددا) بعد أن كانوا محكومين، لذلك ارتبط خطاب متكلميها بالقهر والذل اللذين يمارسان على هذه الفئة، وبروح الدعابة والسخرية والجرأة في إجراء اللغة، والتحرر الذي عرفت به هذه الفئة.

مما سبق يلاحظ أن لغة النص تقوم على تعدد في مواقع إنتاج الكلام، ومن ثم كانت مستويات اللغة فيه تتناص مع المنطوق الشعبي الشفوي، فكل شخصية تتكلم من موقعها الاجتماعي، فإذا كانت شخصية حسانية، تكلمت لهجة حسان وظهر ذلك في في كيفية إجرائها للغة، من خلال تشبعها بالخطاب السلطوي، وإذا كانت من الزوايا، تكلمت لهجة الزوايا، وظهر ذلك بانفتاحها على الفصحى والثقافة العربية وعلومها، أما إذا كانت من أزناقة فإنها تتكلم لهجة

1 - محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم : بنية الخطاب ودلالتها في رواية القبر المجهول أو الأصول، مرجع سابق ص/181.

أزناقة، القائمة على التحرر النسبي من القيم الدينية والحسانية وامتلاكها لغتها الأمـر الـذي لا يتـوفر للمـتكلم فـي الموقعين السابقين (الحساني والزاوي) حيث يظل المتكلم محكوما بمجموعة من الكوابح والحواجز، التي تمنعه من التعبير بحرية.

لقد أدى تتالي هذه المستويات المختلفة لإجراء اللهجة الحسانية في النص إلى استيعابه للهجات مجتمع البيظان وخطاباتها، مما تولدت عنه بنية نصية ذات ملمح سردي محلي، تستثمر سرد الصحراء وتكثف متخيله الشعبي بالاستئناس بالأنساق اللسانية واللغوية لتكويناته الاجتماعية.

2.2 – الصغية والمقام السردي :

المظهر الثاني من مظاهر التعالق النصي في الرواية يتصل بالمقام السردي المنتج لها، فقد جاءت الصيغة السردية للنص محكومة بفضاء المجلس وتبادل الكلام فيه، باعتباره مقاما سرديا خاصا، ينظم الخبر السردي فيه على نحو ما، يختص به سكان الصحراء، ويرتبط بتقاليد مروياتهم الشفوية. فمن خلال استثمار الروائي لفضاء المجلس وما يوفره من إمكانيات لغوية وتداولية، منفتحة على المنطوق الشعبي – "يقيم الروائي تعالقه النصي مع المجلس باعتباره مقاما سرديا، ينتج خطابات ولغات اجتماعية لها خصوصيتها الثقافية والمحلية، فأحداث الرواية تروى مؤطرة بفضاء المجلس سواء أكان مجلس سمر عند حي أهل أحميدان وأمام خيمة ديلول الشخصية المبئرة للسرد، أم كان مجلس مسجد عند حي أهل عبد الرحمن، حيث رويت أهم أخبار الأحياء من خلال حوار المصلين في المسجد قبل الصلاة، أو كان مجلس أمير عند أحد أفراد بني حسان"[1]. ففي جميع هذه المواقع كان فضاء المجلس المقام المولد لحوارات طويلة بين "المتخاطبين بالسرد" يدفع بالقصة إلى نهايتها وفقا لطريقة معينة في تقديم الخبر السردي وتكثيف المتخيل الروائي. ولئن اتخذت بعض النصوص السردية العربية القديمة "صيغة المجلس كأساس لتشكيل النص"[2]. كما في المقامات مثلا – فإننا نجد لهذه الصيغة دورا وظيفيا كبيرا في تراكم المسرودات الشفوية في رواية " القبر المجهول أو الأصول" وقد أدى تعدد المواقع فيها إلى انفتاح السرد على متلفظات وملفوظات اجتماعية محلية أغنت لغتها وشكلت خطابها على نحو مخصوص، يجذر النص في تقاليد سرد الصحراء ويربطه بالفضاءات المنتجة لنصوصه.

---

1 - 19 - الرواية : ص /127 – 18 محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم : بنية الخطاب في رواية القبر المجهول أو الأصول مرجع مذكور سابقا ص/146، 19 - سعيد يقطين : الكلام والخبر : مقدمة للسرد العربي، المركز الثقافي العربي بيروت 1997. ص/213

2- سعيد يقطين : الكلام والخبر : مقدمة للسرد العربي المركز الثقافي العربي بيروت 1997.ص/213.

## الاتجاه الشعبي في الشعر الموريتاني الفصيح :

# من ازريكة ولد أحمد يوره إلى الزريكة المعاصرة

د. محمد الأمين صهيب

**أولا : ازريكة ولد أحمد يوره**

مفهوم ازريكه

ازريكة تصغير زركه على جهة التحبيب لا التحقير، ومن معاني الزراك في الحسانية الجمع بين لونين على سبيل التداخل أو التمازج، ويستعمل كثيرا وصفا للون الحيوان يتداخل فيه الأبيض والأحمر أو الأبيض والأسود مثلا، وربما يكون لفظ "الزريك" من هذا الباب لأنه خلط اللبن (بالم الاكحل) كما يوصف بالحسانية.

ويعني لفظ الزريكه في بعض المناطق خليطا من لبن جنسين من الحيوان كالضأن والماعز، أو البقر والإبل، وكانت الألبان تقدم للضيوف ممحضة ومختلطة إكراما لهم.

وللباحثين تعليلات مختلفة بشأن تفسير مصطلح الزريكه، فقد انطلقوا من هذه المداليل لتأصيل هذا المفهوم في الشعر، فمنهم من يرى أنه مستمد من جمالية المزج بين الألوان على نحو بديع، ومنهم من يرى أن الجمع بين الفصحى والعامية تتخلق منه مادة جديدة لها طعمها الخاص ومتعتها الفنية المتميزة كما في المزج بين ألبان مختلفة، ولكل من التعليلين وجاهته، وهما في المحصلة النهائية يلتقيان في أن لهذا اللون الشعري المتميز (الزريكه) متعة فنية أكيدة وبعدا جماليا لا مراء فيه.[1]

الشعر الموريتاني الفصيح واللهجات المحلية

تزخر مدونة الزريْكه الشعرية بألفاظ وتراكيب وأساليب تنتمي إلى لهجات محلية، وخاصة اللهجة الحسانية والصنهاجية (كلام أزناقة) واللهجة الولفية. وقد ضربنا صفحا عن إيراد نماذج من الألفاظ الصنهاجية، ضمن المدونة المدروسة لمحدوديتها كمًّا، واستغلاق معانيها اليوم.[2]

---

1- ظل مصطلح الزريكه سائدا إلى أن تصدى نقاد معاصرون مثل محمد المختار بن اباه، وأحمد بن الحسن، والشاعر أحمد ولد عبد القادر، والدكتور الباحث سيد أحمد ولد أحمد سالم لدراسة الشعر الموريتاني وصنفوه إلى اتجاهات ومدارس فأطلقوا على الزريكه مصطلح الاتجاه الشعبي أو المدرسة الشعبية.

2- لم يرد في النسخة المرقونة من ديوان محمد ولد أحمد يوره التي أعدها بدنّ سوى أبيات قليلة عصية على القراءة والفهم. ص 61.

2.1. حضور الحسانية في الشعر الفصيح:

إن ملامح تأثر النص الشعري الفصيح بالحسانية كثيرة، وقد تسربت إليه من منافذ مختلفة عديدة، لعل أوسعها باب التملح والتفكه، خاصة ما كان من ذلك منوطا بمثل شعبي متداول أو حكمة أو قولة مشهورة فاشية بين الناس، تمنح بعدا تصوريا إضافيا لكل ما يُسقط عليها من معان؛ ولهذا أصل مكين في التراث العربي القديم، فقد ذكر الجاحظ في البيان والتبيين حضور النكتة الشعبية في النصوص الفصيحة، وحذر من محاولة التصرف فيها بإخضاعها لقوانين اللغة : " إذا سمعت بنادرة من نوادر العوام أو ملحة من ملح الحشوة الطغام، فإياك أن تستعمل فيها الإعراب أو تتخير لها لفظا حسنا فإن ذلك يفسد الاستمتاع بها"[1].

وقد تم تأثر الشعر الموريتاني الفصيح باللهجة الحسانية على مرحلتين متباينتين في الزمان وفي المستويات.

2.2.المرحلة الأولى: إرهاصات التأثر

إن تأثر الشعر الموريتاني الفصيح بالحسانية لم يظهر في إنتاج الجيل الأول إلا على استحياء، فمحمد بن سعيد اليدالي ت 1166هـ، هو أول من وُجد عنده نص مكتوب يتحدث عن تفاعل بين نصين فصيح وشعبي، ففي مقدمة شرحه المسمى *المربي في شرح صلاة ربي* أنه كان مر ببعض أرباب الملاهي والأوتار، يردد نغما من الألحان المطربة الملحونة، وفنا من الأغاني الحسانية الموزونة، فهم بمدحه صلى الله عليه وسلم بقصيدة عربية على تلك الأنغام.[2]

ولم يستعمل الحسانية في نصه، وإنما تأثره بالأدب الشعبي الحساني من جهتين:

الأولى نقله بنية البيت الخليلي ذي الشطرين إلى بنية الشعر الشعبي الحساني المنتظمة في بيت رباعي الأشطر (كاف) والطلعة المنبنية على ثلاثة أشطار أو (احْمر) على روي واحد، يليها شطر رابع بروي مغاير غالبا يُدعى *الكصرة*، وللشاعر أن يزيد ما شاء من الأشطر بالمراوحة بين الرويين السابقين؛ أو يأتي بطلعة جديدة مع الاحتفاظ بالروي العام روي الكصرة كما عند اليدالي.

الثانية اختياره بحرا من بحور الشعر الشعبي (لغن) لسكب تجربته وهو المعروف ب بت خمسة ويدعى أيضا

1- الجاحظ البيان والتبيين ج 1ص91

2- محمد بن سعيد اليدالي، االمربي على على صلاة ربي، مطبوعات الرابطة العالمية للشرفاء الأدارسة وأبناء عمومتهم ط1 2010، ص.90 وأحمد بن الأمين الشنقيطي: الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، ط 6 / 2008،ص 223.

حثو جّراد وهو بحر (بت) لا تخلو موسيقاه من سلاسة وانتظام وتدفق وإطراب:

مفاعلاتـــن مفاعلاتـــن

إلا أن هذا التشكل لا ينتمي إلى دوائر العروض الخليلي.[1]

ويبدو أنه استخدم قالب البيت ذي الأشطر الثلاثة المتحدة الروي على نحو مغاير لروي الشطر الرابع المختوم بروي ثابت في النص كله، كما في مولديته أهلا بشهر المولد، يقول في بدايتها: وهي طويلة[2]

أهـــلا بشـــهر المولـــد
شـــهر النبـــي الأمجـــد
أتـــى بســـعد الأســـعد
خيـــر الـــورى محمـــد

بشرى هنيئا يا ربيعْ قد خصك المولى الرفيع بالمصطفى نعم الشفيع الهاشمي محمدِ

في ليلة الاثنين لاحْ بدر الهدى نور الفلاح يهدي إلى دار النجاح أكرم به من مهتدِ

أما النموذج الأكثر احتذاء لنظام الطلعة والكاف في عروض الشعر الحساني فهي تهنئته لابنه المختار سعيد يقول في مطلعها:[3]

رب بـجـــــاه أحمـــــدا
أفضـــل خلـــق الخـــالقِ
ارزق ســـعيدنا الهـــدى
يـــا خـــير هـــاد رازقِ

كاف من لبتيت = الرجز

ســـدد وأصـــلح أمـــره
يـــا رب واشـــرح صـــدره
ارفـــع دوامـــا قـــدره
بـــأكرم الخلائـــق
يـــا رب واشـــدد أزره
بإخـــوة شـقائـــقِ
واجعلـــه رب يـــا لطيـــفْ
فـــي حصـــن حفظـــك الكثيـــفْ
ومســـتقيما لا يحيـــف
راقـــع خـــرق الخـــارق
مـــأوى العفـــاة والضعيـــف
راتـــق فتـــق الفاتـــقِ

وهي طويلة منضبطة على هذا النظام الموسيقي.

وعلى النمط نفسه نظم قصيدة طويلة في تهنئة ابنته ميمونه[4].

1- للتوسع في نظام الشعر الحساني )لغن) ينظر: محمد الأمين محمد محمود: بين الشعر الحساني (لغن) والموشح الأندلسي، منشورات المركز الثقافي المغربي بنواكشوط،2010

2- محمد بن سعيد اليدالي، الديوان تحقيق الأستاذ الأمير ولد آكاه، شركة التواصل بين المشرق والمغرب الكويت 2008، ط 1ص 171

3- المرجع السابق ص 221

4- المرجع السابق ص 287 ومطلعها : ميمونةُ اهد يا معين في السر والعلانيه

وهكـذا يمكـن القـول - اعتمـادا علـى النصوص المتوفرة – إن ما أطلق عليه النقاد مصطلح " شعراء الجيل الأول " جيـل ابـن رازكـه واليـدالي لـم يكـن للحسانية حضور يذكر في أشعارهم، رغم أن معظمهم يقرض الشعر العامي، فقد ذكر محمد عبد الله بن الفلالي أن المصطفى بن أبي أحمد، وهو من أعلام هذا الجيل، كان شاعرا في الفصيح والعامي حتى إن صديقه مسكه بن بارك الله فيه أسماه بو فمين (ذي الفمين) لإجادته الفنين: الشعر ولغن، ثم أصبحت علما عليه[1].

وعلى هذا النهج نظم المجيدري بن حب الله (ت 1204هـ) قطعة شعرية وهو بمصر يتمدح فيها قومه ويحن إلى مضاربهم بتيرس، في قالب الغن الحساني بنية وعروضا، بيد أن لغتها فصيحة لا تشوبها شائبة من عامية، بدأها بقوله:

يا من يرى ولا يرى
عني الكروب نفس
لقد نفى عني الكرى
شوقي لأرض تيرس
واجعل لأمر عسرا
يسرا بلا تعكس

أو قيس سحبان على
بليغهم لم ينبس

كاف من لبتيت مستة

ثم يبني عليه الطلعه هكذا :

لهفي عليهم نبلا
مهذبين فضلا
إن قيس معبد على
غريدهم كالأخرس...

وعلى النسق نفسه أي استعارة القوالب العروضية العامية وملئها بالفصيح سار محمدي بن سيدينا العلوي 1264 هـ، في مديحيته المطولة :

يا ربنا صل على
خير الأنام من على
على السماوات العلى
بإذن ربه العلي

ولئن وافقت النماذج السابقة بعض عينات الرجز فإنها منسوجة على بحر من أشهر بحور لغن هو لبتيت التام.

وبحسب ما ذهب إليه أستاذنا المرحوم د.أحمد (جمال) ولد الحسن فإن من أقدم النصوص الفصيحة التي ظهرت فيها اللغة الحسانية قصدا – على الطريقة المعروفة بالزريكه- أبياتٍ للمختار بن الفُظيل الديماني ت 1237 هـ في صديق

---

بجاه أم المومنين ميمونة الهلاليه

1- محمد عبد الله البخاري بن الفلالي، كتاب العمران، مخطوط بحوزتنا

له اسمه مولود:[1]

مولـــود مجـــذوب ومـــن جذبـــه
طـــلاوة تـــــبدو علـــى لفظـــه
هـــو الفتـــى يـــا خـــل كـــل الفـــتى
لكنـــه مـــاش عـــلى غـــرظه
فتـــارة يمـــشي علـــى طـــوله
وتـــارة يمشـــي علـــى عرظـــه

ولعل هذا النموذج هو ما اتخذ منه ولد أحمد يوره زعيمُ هذا الاتجاه مثلا يحتذى لجمعه بين خاصيتي استعمال الحسانية، وتوظيف الأمثال الشعبية، غير أن الدكتور سيد أحمد ولد أمير يرى أن محمذن بن أحمد بن العاقل ت 1281 هـ جدَّ محمد أحمد يوره عُرف باستعمال العامية في شعره؛[2] مما يرشحه أكثر من غيره إلى أن يكون قدوة حفيده في هذا المجال.

2. .3المرحلة الثانية : مرحلة التميز والازدهار

شهد النصف الثاني من القرن الثالث عشر توسعا ملحوظا في استعمال الألفاظ الحسانية في النصوص الفصيحة إيذانا بظهور الاتجاه الشعبي، وخاصة معجم التدخين: امنيجة- تباك- لعظم – التسهيل – الشم – آتر فقد فشا استعمال هذا الحقل اللغوي بشكل لافت في مدونة الشاعرين الكبيرين محمذن ولد السالم ت 1310، يكوى الفاضلي ت 1304.

يقول أحمدُ جمال ولد الحسن بهذا الشأن (مع هذين الشاعرين اتضح اتجاه إلى نقض الفصاحة وتطعيم لغة الشعر بالعامية ألفاظا وتراكيب... اتجاهٌ سيتطور آخر القرن الثالث عشر وطوال الرابع عشر إلى مدرسة شعرية شنقيطية كبيرة، تمزُج الفصحى بالعامية وتحمِّل الخطاب الشعري بمضامين الثقافة الشعبية).[3]

وقد ارتبط ازدهار الاتجاه الشعبي بشخصية محمد بن أحمد يوره شاعره المبدع حتى إنه كان يعزى إليه في كثير من الأوساط، إذ يطلقون على كل شعر فيه مزج بين العامي والفصيح " ازريكة ول أحمد يوره"، وقد نسبت إليه لتميزه في هذا الفن إجادة وغزارة مادة، فقد نقل هذا الفن من حيز المعجم الضيق ومحدودية الغرض إلى فضاء رحب متعدد الحقول اللغوية، يلامس أغراض الشعر المختلفة، متجاوزا به حدود التفكه والترف الفكري إلى مواضيع تستوجب غاية الجد، والتحلي بالسكينة والوقار كالاستسقاء والرثاء مثلا.

1- سيد أحمد ولد أحمد سالم: الوسيط مجلة سنوية يصدرها المعهد الموريتاني للبحث العلمي، العدد الثاني 1988، ص4 (ضمن مقاله المفيد عن الزريكه، المنشور في هذا العدد).
2- سيد أحمد ولد أحمد سالم: م س، ص 5.

3- الدكتور أحمد بن الحسن :الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر مساهمة في وصف الأساليب، جمعية الدعوة الإسلامية العلمية 1995، ص 249 (باختصار يسير).

وقد برع في هذا الاتجاه شعراء كثيرون منهم من عاصر ولد أحمد يوره ومنهم من تأخر عنه، نذكر هنا عددا منهم تمثيلا لا حصرا :

- ✓ محمدو بن فتى
- ✓ أبو بكر بن محمذ
- ✓ محمد ولد أبن ولد احميدن
- ✓ موناك ولد المصطفى
- ✓ عطاء الله ولد المختار فال
- ✓ لكبيد ولد دبه
- ✓ المختار بن حامد
- ✓ شغالي ولد أحمد محمود

أما الشعراء المقلون من أهل هذا الفن فلا سبيل إلى حصرهم كثرة.

3. حضور اللهجة الولفية في الزريكه

يبدو أن للهجة الولفية حضورا ملحوظا في شعر الزريكه، به امتازت عن غيرها من اللهجات الزنجية الأخرى، ويمكن تعليل ذلك بأن منطقة الترارزه، وهي المنطقة التي ازدهر بها الاتجاه الشعبي مجاورةٌ مناطق سينغالية حيث تعيش ساكنة ولفية مخالطة للمجتمع البيضاني وخاصة في فترات كانت الضفة الجنوبية خلالها تحت سيطرة إمارة الترارزة، ثم إن معظم شعراء الزريكة زاروا السنغال واستوطنوه لمزاولة التجارة والأعمال، أو قصد الاتصال ببعض المشايخ أو المريدين هنالك.

ومن أقدم نماذج مزج الولفية بالفصحى في النصوص الشعرية - على ما نعلم - توظيف المختار ابن بون لكلمة (نار) وتعني البيضاني بالولفية في قوله من أبيات له:

وسوداء رمت الوصل منها فأعرضت
فقلت أمثلي عنه مثلك يعرض
فقالت سُماك (النار) إني أخافها
على جسد للنار لست أعرضُ

ومنذالقرن 19 شاع دمج الولفية في الزريكه خاصة في المغازلات، كقول ولد أحمد يوره:

يا خود إن غراب البين منك صرخ
والقلب يطلب من ود لديك سرخْ
لا تمنعي الوصل ممن يستهام به
أتمنعين وصال المستهام لتخ؟

ولابن حامدن:

إياكَ أن تعتني بالأشيب الهر
ما لم تكن حبة فيه من (الخرم)
وإن تكن حبة فيه ولو صغرت
فاستبقه إنه خير من العدم

أما شغال ولد أحمد محمود فيوظفه في الحنين إلى مدينة لوضه السينغالية:

أيا دار لوض حياك طو
فإني لقد زاد وجدي ب (بيو)

أحبـــك حبـــا ومـــن أجـــل ذا
فـــها أنـــا مـــا ذاق جفنـــي (انيلـــو)
فبَعـــدك مـــا زلـــت مـــن بُعـــدكم
بخـــد بلـــيـــل وقـــد (بـــوو)
فـــردي فـــؤادي إلـــى مهجتـــي
فقـد فـــر منـي ودمـــن (تيـــو)

4. نظرة في مضامين ازريكة ولد أحمد يورة

لا يخلو تصنيف الزريكه وفق محتويات النصوص من صعوبة، لتداخل أغراض بعضـها بـبعض، ولاسـتخدام أسـاليب التوريـة والترميـز أحيانـا، فـالله أدرى بمراد الشاعر، كما يقول ولد أحمد يوره في مغازلة له:

اشـــهدوا أيهـــا العبـــاد جميعـــا
وإلهـــي أدرى بـــما في القـلـــوب
إن ذنبـــا جنـيتـــه مـــن فتـــاة
غير سلمى لمحض (جوت) الذنوب

هذا إلـى مـا تتميز بـه نصوص الزريكه من خروج على قواعد العمود الشعري التقليدي، وظهورها في شكل مقطوعات قصـيرة وأبيـات قليلـة وثيقـة الصـلة بشؤون الحياة اليومية.

ورغـم هـذا كلـه فقـد حاولنـا تصـنيف المضـامين تصـنيفا غير صـارم فـي مـا يضـع مـن حـدود، مـن خـلال جملـة مـن النصـوص نسـوق بعضـها للتمثيـل مـا وجدنا إلى ذلك سبيلا.

ويتبـوأ موضـوعا التـدخين والشـاي الصـدارة لأن معجمهمـا كـان الأقـدم حضورا في الاتجاه الشعبي، أسبقية بها اسـتحق التقـديم علـى غـرض الغـزل والنسيب رغم كثافة مدونتهما الشعرية، ثم الأغراض الأخرى الأقل حضورا.

4.1 التدخين: وهو موضوع جديد ظهر فـي المنطقـة فأثـار جـدلا واسـعا حـول حليته ومنعه، فشاع استعماله على نطاق واسع خاصة بين علية القوم.

فعنـدما تسـربت ظـاهرة التـدخين إلـى المنطقة جاءت تحمل معها مصطلحات وأسـماءً خاصـة بأدواتهـا وموادهـا وأدبياتها، فاستعملها الشعراء كما هي في الحسانية أو بتحوير بسيط، بصيغ قد تواطئ اللغة العربية وقد تتجافى عنها كالمنيجا والطبـغ، طـاب، أو التبـغ، أو تباكه، والعظم، البيت وآتر (...) كما في النماذج التالية:

يقـول امحمـد بـن الطلبـه مـن أبيـات لـه، ومعلوم أنه كان يشرب دخان التبغ، ولـه في شأنه حكايات مشهورة[1]:

أرسلت رسلي ورجلي بين ذا الجيـل
حتـى يئسـت وقـد كلـت مراسـيلي
من "تريـة" زعزعتني قد شرقت بها
منهـا همَمـت ببيعـي للسـراويـل

1- تتواتر الروايات أن محمذن فال بن متالي ناوله بعض التبغ في قصة ومراجعات بينهما مشهورة في شأن التدخين.

فلم يقر قراري مذ أتيتهم
حتى أتيت عويش غرة الجيل....

ويقول محمذ ولد السالم:

ثلاث لست أتركها لشيبي
وإن كانت تعاب على الشباب
مِزاح الأصفياء وأمنيجا
وخبي رغوة الشاه الرباب

و له أيضا:

أونب في تباك وإن فيها
شفاءً للبلابل والهموم
وقد تلفى وإن عيرتموني
تباك حبيبة الرجل الكريم

وله أيضا:

سبحان من بزني عظمي وعوضني
منه تكفف أهل الشم والبِطط
طورا أصادق رحب الباع ذا سعة
وتارة لاصقَ الضَّبعين بالإبِط

وله أيضا:

قد سفهت مانيج أحلامنا
مردا وشيبا لا الظباءُ الغنن
إن تك فيهن لنا فتنةٌ
فإن في مانيج أدهى الفتن[1]

وقد اعتبرنا تباكه والبطط من الحسانية رغم أنهما من اللغة الفرنسية أصالة، لأن اللفظين مستعملان في العامية بتحوير بسيط، وكذلك الكلمات العربية المستعملة في الحسانية بمعان مغايرة لما هي له في الفصحى كالشم بمعنى(النشوق) والعظم بمعنى الغَليون.

وليكوى الفاضلي نصوص كثيرة مزج فيها بين الفصحى والعامية من معجم التدخين وغيره منها قوله:

تراه إذا بل الصقيع رداءه
يسهل بالأظفار عظما مزخرفا

أما ولد أحمد يوره فقد تجاوز ذكر مفردات التدخين إلى الحديث عن آدابه وكيفية مناولة العظم لطالبه على سبيل المشاركة والمعاطاة الفورية، وهي من العادات التي كان معمولا بها بين القوم، لكن وفق ضوابط معينة، يقول:

لا تأخذ العظم بين الشيب واجتنبا
مد الأصابع كيما تسلك الأدبا
ولتمسحن ذنبا مما شربت به
فأعظم الذنب ألا تمسح الذنبا

وله في التدخين مقطوعات عديدة يعبر في بعضها عن تلهف إلى شربه، وعدم الاكتراث بالعذل في شأنه، لما يفرج من

1- للاستزادة من نصوص الشاعر في هذا الموضوع ينظر: سيد المختار ولد محمد محمود، الصورة البلاغية في شعر ابن السالم، مذكرة نهاية الدراسة، المدرسة العليا للأساتذة والمفتشين، نواكشوط 1987، ص 50 وما بعدها.

هموم وأشجان يقول:

عللـوني بشـرب طـاب المصـون
واعـذلوني فـي شـربها أو ذرونـي
إن قلـبي بـه تـدور شجـون
دوران المجنـون والمنجنـون

وفي نص آخر يقارن وعاءها (الظبية) بظباء القاع أو تل عزاز وهي معروفة بجمالهـا، وبهـا مقاصـف للشـراب والطـرب أخبارهـا مبثوثـة فـي كتـاب الأغاني.[1]

هوى ظبية طابت ب"طاب" حقيقتي
وإن حدت عن نهج الهوى- ومجازي
فما ظبيات القاع يعززن عزها
علي ولا ظبيٌ بتل عزاز

وعبارة حقيقة ومجازا في الحسانية تعني الاتحاد ونفي احتمال المخالفة وهي الأصل.

2.4 - أتاي أوالشاي

يمثل أدب الشاي غرضا جديدا كسابقه، إذ لم يدخل إلى البلاد إلا في القرن التاسع عشر للميلاد عن طريق المغرب.[2] وليس غريبا أن يتلقفه شعراء الاتجاه الشعبي لأن معجمه الذي قدم معه غير فصيح أصلا، ولم يركن القوم إلى تعريبه إلا نادرا، كالمغراج والفرنه والتلجي.

إن مدونة الشاي الشعرية غزيرة المادة في الفصيح ناهيك عن مدى اتساعها في الاتجاه الشعبي، بما تشتمل عليه من وصف أدواته وصناعته، وآدابه، وقد تقدم بعض نماذجها.

يقول ابن أحمد يوره منوها بأتاي عالم وكاساته الشهية المترعة، بيد أنها لا تتجاوز الثلاث:[3]

إن آتـاي (عـالم ) لشـفاء
ولديـه حـلاوة وطَـراء
يمـلأ الكـأس مـن شـهي بهـي
يَـذهَب الجـوع عنـده والظمـاء
حبـذا ذاك غـير أن ثـلاثا
عنـده مـا وراءهـن وراء

وله في مدح أحد مضيفيه يدعى ابن عياد:

يـا ربَّ موسـى الـذي نـاداه بـالوادي
اجعـل لنـا الخيـر فـي دار ابـن عيـاد
دار تـرى ربهـا للضـيف مبتهـجا
مـا بـين كـأس و(مغـراج ) و(بـراد)

وينبـئ فـي شـعره عـن خبـرة واسـعة بـأنواع الشـاي (الوركـه) ومـدى تفاوتهـا في الجودة كقوله:[4]

---

1 - وردت في أبيات متداولة في هذه البلاد على نطاق واسع منها قول المخزومي:

2- هذا ما ذهب إليه المختار بن حامد في موسوعته وهناك أقوال أخرى

3- محمد محمود سيد المختار: أدب الشايات، م س ص 75

4- بدن: ديوان ابن أحمد يوره: م س ص 45

لا تشتر (العود) شاري العود مغبون
والقلب ويحك ب(المفتول) مفتون
قد بان بون لدى التجريب بينهما
وفي التجارب يبدو الفرق والبون

وكقوله، مقارنا (النميلة) مع النعنع ب(المفتول)، وكيف يرتقي الخسيس بمخالطته النفيس، في أسلوب تطبعه حكمة رصينة:

يُكسى الخسيس إذا ما كان مختلطا
مع النفيس بحال منه منقولِ
إن (النميلة) إن كانت منعنعة
فما نقوّمها إلا بمفتولِ

ولمحمد ولد ابن ولد احميدن دالية طويلة في وصف الأتاي وأدواته منها:[1]

ولما أُترع المغراج ماء
وجيء (بفرنة) ذات اتقاد
وبوئ مقعد المغراج منها
وصوّت شرب أذواد صواد
وأبرز سائس الكاسات كيلا
من المفتول جاد بعرف جاد
وساقا من عتاق التلج نادى
بأن لم يحكه ساقٌ منادٍ...
حدا ما كان في الأحشاء عنا
من الكدرات والتكفيس حاد

ويُستخلص من هذا النص مكونات الأتاي المثالي في الجودة كقوة اتقاد النار واستعمال المفتول أجود أنواع ورقة الشاي وساق التلج أفضل السكر إلى غير ذلك من المحامد، وإلى ما يؤول إليه الأمر من راحة بال ومن زوال الهموم والمنغصات.

وكما تحدث الشعراء عن تعلقهم بأتاي تحدثوا كذلك عن تركه وعللوا ذلك كل بحسب حاله، فهذا لكبيد ولد جبه يصرح بتركه مخالفة لهوى النفس ولكونه فيه ما فيه حسب تعبيره:

رأيت هوى الأتاي داهية دهوا
وأصبح إحسان القيام به زهوا
فألزمت نفسي تركه غير عائد
إليه بحول الله عمدا ولا سهوا
فقالت أما الأصل الجواز وقد جرى
به عمل الأعلام في الكبل والسهوا
فقلت بلى لكن تبطنه الهوى
وما ذا على من كف عن بعض ما يهوى
ولست بمستدع جواب مناضل
ولا مورد دعوى ولا مصدر فتوى

وقوله أيضا:

أما الأتاي فلست الدهر أسقيه
لذي صحاح ولا داء أداويه
ولا أقول حرام ما استقر له
إباحة الأصل لكن فيه ما فيه

1- يمكن الرجوع إلى النص كاملا في كتاب: أدب الشايات، للأستاذ محمد محمود سيد المختار، أطروحة سلك ثالث، جامعة محمد الخامس 1988، ص 65-66.

أما ولد أبنو فقد ترك الأتاي ترفعا عن مسلكيات بعض المسنين، يقول بهذا الشأن:[1]

تَرَكـــتُ الشَّـــاهَ خشـــيةً أن أكُـــونَا
مـــن اللأَئِـــى عَلَيـــه يُسَكِّكـــُونَا
وخَشـــيَةً أن أكُـــونَ كَمِثْـــلِ شِـــيبٍ
إذَا قِـــيمَ الأتَـــايُ يُســـخرُّونَا
حَدِيثُـــهُم الأَتَـــايُ ولاَ تَـــرَاهُم
بِغَيـــرِ حَدِيثِـــه يَتَحَدَّثُـــونَـــا

ويطرح محمدو ابن فتى مسألة التطفل على الشاي المعروفة بالتسكاك وهو التطفل على شَرب الأتاي خاصة، مفرقا في ذلك بين يوم العيد وغيره من الأيام، يقول:

هل في التسكك يوم العيد من عار
أم لا يُرى زمن من عاره عار
إذ المسكك لا ينفك محتشما
واليوم يوم صفى لا يوم أكدار
ويوم ميمنة لا يوم مسغبة
ويوم توسعة لا يوم إقتار

## 4.3. الغزل والنسيب

يشكل الغزل والنسيب في الزريكه غرضا واحدا باعتبار الأول يعني الحديث إليهن أو التحدث عنهن والثاني التشبيب بهن أو ذكر ما له صلة بهن[2]، فمن الصعب فصل أحدهما عن الآخر لما بينهما من تماه وشديد التحام، على مستوى المدونة، ويعود ذلك إلى قوة ارتباط اللحظات السعيدة التي يرمي الشاعر إلى التعبير عنها بسياقها المكاني والزماني، فالتعلق بمرابع المحبوب والحنين إلى أيام الوصال إنما يجسدان - في المحصلة النهائية- التعلق بالمحبوب نفسه والحنين إليه.

وقد لا يكون مستساغا في أوساط معينة وصف مدونة هذا الغرض بالغزل أو النسيب إلا أنه لا مناص من وسمها بهذا النعت، وإن بشيء من التلطف والتساهل، ومما يسوغه وجود معجم غزلي فيه ذكر محاسن النساء وأسماء بعضهن صراحة أو بالكناية : بنت الشريف بنت البرا عائش معلومه أم خيدا المحبوب....ولكن تطغى عليه أحيانا مسحة من اللوعة، وشكوى الفراق والبعاد ونوازع الحرمان. ويكتسي كثير من نصوص هذا الغرض طابع المداعبة والتظرف واصطياد النكت من الواقع المعيش أو المتخيل متخذا من الأمثال الشعبية والأساطير وحكايات الحيوانات معينا ثرا يمتح منه.

وبالنظر إلى مدونة هذا الغرض نجد أن الشعراء يتوسلون إلى التعبير عما في

1- محمد محمود سيد المختار: أدب الشايات، أطروحة سلك ثالث، جامعة محمد الخامس 1988، ص66.

2- انظر لسان العرب : غزل – نسيب.

نفوسهم وفق فنيات تتوخى - في الغالب - التكثيف والإسقاط، منطلقين من المحيط الطبيعي أو الثقافي بما ينعكس في صفحته من تجارب الحياة، كما في قول ولد أحمد يوره:

بنت الشريف كشحها المجدول
من حسنه قد ذهب المعقولُ
وصرت لما أن بدا أقول
عند البطون تذهب العقول

وقوله أيضا:

ما أكسبت قلبك بنت البرا
فليس عنه الدهر بالذاهبِ
فقلل الأخبار وانقد له
فإنه شعرانة الشارب

وقوله أيضا:

تجلدت والمحبوب دلى بي اليدا
وما عادة المشتاق أن يتجلدا
وقيدت دمعي ثم أطلقت بعضه
فأنشأ يجري مطلقا ومقيدا

ولابن حامد مغازلات كثيرة تمتاز بتكثيف المحسنات البديعية فيها كالطباق والجناس ولزوم ما لا يلزم، وأنواع من الإرصاد، والتورية، واستعمال تصغير التحبيب[1].منها قوله:

وليلة صفو بت شرقي أيدم
ذكرت به عيشا مضى بالمريدم
فيا لك من ليل به بحبيبه
لها ابن عبيد أو هو ابن خويدم
وقد كنت حينا من هوى في استراحة
إلى أن طلعت السلك من شرق أيدم
فأطلعني الهدام أيدم تعبة
من الحب يا مالي وهذا الهديدم
فدى لروابي أيدم كل مرقب
من الأرض مبيضٌ وكلُّ أويدم

ومنه قوله أيضا:

ألا ليت الخريدة أم خيدا
لنا أمٌّ وليت لنا وليدا
وأحي بوصف حسن الجيد منها
قريحتك القريحة فهي جيدا
ولا تنس التثني والثنايا
تلألؤها ومشيتها رويدا
ولا الطرف الخلوب اللحظ منها
ولا تنس الخديد ولا القديدا

ويستخدم باباه ولد ابته في مغازلة له بعض العادات الاجتماعية المتداولة في بعض الأوساط الموريتانية، في الأبيات التالية:

1- م.س ص 46

مـرادي مـن الـدنيا الدنـــية عـائـش
بتـذكارها قلبـي مـدى الدهـر عـائش
وإنـــي - وإن فـارقـــتها ونأيتـــها -
لقـــلبي بظلـــماء المحبـــة طـائـش
فلمـا قضـى ذو العـدل بـــيني وبينهـا
ولـم أر أنـــي للـــذي فـــات نائـش
جعلـت رقيـق الشـــعر ثـورا معرقبـا
وإنـي بـه للـــخود عـائش (حـــارش)

ومن عاداتهم إذا طلقت امرأة بادر من يرغب في الزواج منها بأخذ ثور إلى أهلها وقطع عرقوبه فيذبح، وتسمى هذه العملية التحراش براء مرققة لا مفخمة، وصاحبها حارش ومحرش، وفيه أيضا تصوير بلاغي غارق في التخييل جسد فيه رقيق الشعر حيوانا يعرقب ويذبح تقربا للمحبوب. ومن رقيق شعر ولد أحمد يوره في النسيب قوله:

تشـــوقت الأحبـــة يـــوم بانـــوا
كمـــا اشـــتاق الحمـــام إلـــى الهـــديل
إذا ســـلكوا أجـــارع ذي ســـبيل
فلـــيس إلـــى التواصـــل مـــن ســـبيل
كـــأن القلـــب مـــن ولـــه وحـــزن
غـــداة رحيلهـــم لـــبن الرحـــيل

وقوله أيضا:

بكـــاء حمامـــات تغنـــين بـــالأمس
يـــرد قلـــوب المرعـــوين إلـــى الـــدكس
يـــذكرنني عهـــدا قـــديما ومعهـــدا
أحـب إلـى نفسـي لياليـه مـن نفســـي
تحيل كلمة الدكس إلى لعبة شبابية من
عدة مراتب يحتل الدكس فيها العتبة الدنيا

ويشيع توظيف الأمثال الشعبية كثيرا في هذا الغرض خاصة عند ولد أحمد يور يقول مثل : (عدلوه الذويب الأبيظ)

حكـم الزمـان وحكمـه لـن ينقضـا
ألا يعـود مـن الصـبابة مـا مضـى
مـا لـي إذا جئـت العبـاب مسلـما
لام العـــذول مصـــرحا ومعرضـــا
وإذا وقفـت علـى البليـل وربعـه
جعلتنـي العـذال ذئبـا أبيـــضا [1]

ويقول موظفا غمز الطبل:

مغـان بـذات الطبـل لا غَبّهـا الوبـل
ولا غَـبّ أيامـا مضـين بهـا قبـل
غمزت بذات الطبل عيني عن البـكا
فجـادت بأضـعاف كمـا يغمـز الطبـل

ومن توظيف الحكاية الشعبية المروية على ألسنة الحيوانات قول ولد أحمد يور:

يـا مـن بهـا القلـب مفتـون ومكـرون
لا تمنـع الوصـل إن الوصـل مـاعون

1- صيغة المثل : عدلوه الذويب الابيظ

منعتــه مــرة فــي الدهــر واحـــدة
فقلــت تسعا كــما قــد قال كابــون

وكقول محمدو بن فتى[1]
أبيــت يقظــان عشـــق أنــت نائمـــة
يــا ليــت كــل حبيــب كــان عاشــقه
تركــت قبــل النســا والآن عــدت ولــم
أعــد لغيــرك ممــن كنــت وامقــه
ولســت أعشــق إلا أنـــت قاتلتـــي
ولــيس آخــرَ حــبَّ الكلــب خانقــه

يقول موناك ولد المصطفى[2]
أرى خلــك المشـــغوفَ أنشــد حالـــه
لهجــرك والــدنيا علــى أهلهــا ربكــا
مقالـــة دب كـــان بالنـــبك مولعـــا
وبالمــاء لمــا نــال مــن نبكــه غركــا
إذا نلــت نبكــا لــم أر المــا ء عـــنده
وإن نلــت مــاء لــم أجــد عنــده نبكــا

ولابن حامد أبيات بلغ فيها التناص بين العامي والفصيح مداه بتناصف البيت بينهما متمايزين ومتداخلين، وظف فيها مقولة وضعت على لسان نبات يعرف محليا ب تتارك[3] أو أصباي وهو البان أو قريب منه يقول في مغازلة له:

غالبن من عيش بنت احماد نتاركْ
والقلب معْ وصل من يهواه متباركْ
غالبن نتركها ما ظاهرل ترك لها
بي الي تلهي ومعْها القلب مجارك
ولاً حقيقةً أني يوم فـــزت بهـــا
حارك فؤادي إليها رجل في الحارك
واغلبن منها انر يوما واحدا مع ذا
شنهو ذاك ال كالت عيـــش تيتارك

وهذا النوع من طغيان العامية نادر في الزريكه إذ يكاد يحول النص برمته إلى شعر حساني، ولو أنه نُسِج على نظامه العروضي لكان إياه.

## 4. 4 التوسل والاستسقاء

يمكن الجمع بين التوسل والاستسقاء وإن كان الأول أعم، إنها نصوص من التوسل والابتهال والتضرع إلى الله لتفريج كرب أو لاستشفاء من علة أو لتنزيل غيث، أهم مصدر أرزاق العباد في ذلك المجتمع البدوي، وكانوا يكثرون من التوسل شعرا لكونه مظنة لتداوله بين أوساط كثيرة، وكثرة اللاهجين بالدعاء من أسباب الاستجابة.

تكاد نصوص ابن أحمد يوره التوسلية تخلو من مفردات اللهجة العامية ولكنه يوظف بعض المعاني والإحالات المستقاة من الأمثال الشعبية أو ذات دلالة على مسلكيات محلية خاصة كما

1- الكلب ما يروم ماه خناك فقد نقله إلى العربية بتصرف بسيط،
2- ماء لعوارظ وانبك توج ما يجتمع
3- القولة هي :"ما خالك حد يغلب افصاحب انهار" ذلك أن أغصانها تفتل منها حبال وتبقى قوية صالحة للاستغلال يوما واحدا مادامت رطبة. فإذا يبست حبالها ضعفت وتهالكت.

في النموذجين التاليين :[1]

الهـــي قـــد تغيبـــت البـــــر وق
وقـد يبسـت مـن الشـجر العـــروق
الهـــي المحـــل دام فـــلا صبـــوح
يرجـــيه الولـــــيد ولا غبـــوق
الهـــي مـــن غيـــوثك جـد علينـا
بمـا سـد التجبـــر والفســـوق
بغيـــث يجعـــل ألأزمـــات يســـرا
ويبـدل مـا يـروع بمـا يـــــروق
إلهـــي قـــد دعـــاك لـــذا عبيـــد
فقـــير لا يقـــود ولا يســـوق

وفي مقطوعته التالية استعمل المقاييس المحلية لسبر قوة المطر من خلال عمق ثراه في الأرض، كما في البيت الأخير من هذه الأبيات:[2]

هـذا العيـال وإن طغـى فـي فسـقه
مـن ذا الـذي يسـقيه إن لـم تسـقه
يـــا ربـــا وإلهـــنا يـا شـامـلا
كـــل العبـاد برفقـــه وبرزقـــه
جـل علـى ذي المـزن مزنـا عـاجلا
بئـر السـبيل طريقـة مـن طرقـه
فنـرى ثـراه الجـعد غـب سمـائه
يخفـي الـذراع المسـتطيل بعمقـه

3..5 - المدح والرثـاء وهمـا قليلان فـي الزريكـه عمومـا رغـم كثرتهمـا فـي المدونـة الشعرية الفصيحة خاصة عند لكبيد وولد أحمد يوره:

يقـول ول أحمـد يـوره مشـيدا بـبعض خصال في لكبيد ولد جبه [3]

مـا أنـس م الأشـياء لا أنـس ليلـة سقـانا بهـا لكبـيد مـن شـعره صـرفا
فتى ماجد حلو الفكاهة طيب أديـــب علـى الجـلاس مـا يمـرك الحرفـا
وإن أنبتـت أصـحابه كـل كفـة تجـده قصـير الـرأس مـا ينبت الكـفا
وإن حفَـت الأقـوام بـين غيـودهم فـلكبيد بيـن الغـيد والله مـا يحـفا

ويقول ولد أحمد يوره من قصيدة لـه في مدح آل يدوك والاعتذار إليهم[4]:

آل يـــدوك نصـــرة للأنـــام
ومـــلاذ مـــن الخطـــوب العظـــام
كيـــف أهجـوكم وأنـتم كـرام
إن هجـو الكـرام فعـل اللئـام
نقـل الحاسـدون عنـي نظامـا
هلهـلا مـا عليـه وسـم نظـامي
ذا اعتـذاري ومـا أخـاف عليكم
مـن وشـاياتهم دخـول العظـام

1- بدن: ديوان ابن أحمد يوره: م س ص 27
2- بدن: ديوان ابن أحمد يوره: م س ص 26
3- بدن: ديوان ابن أحمد يوره: م س ص96
4- بدن ديوان ابن أحمد يوره:م.س،ص40 (مكررة)

فعبـارة (دخـول العظـام) كنايـة عـن التمادي في الخطأ الناجم عن الشعور بالنقص أو الدونية.

ويقـول فـي رثـاء أبـي بكـر بـن الإمـام التندغي، موظفا فيه مثلا حسانيا، يفيد اشتداد الهول والعجز عن مدافعته:[1]

يـا عـين جـودي بالـدموع عِـند مـا

مـات الإمـام بـن الإمـام عَـندما

فعنـدما بـال حمـارها الدمـا

كـان الإمـام البـطل المقـدما

فـاغفر لـه اللهـم مـا تقـدما

فعبـارة (بـال حمارها الـدم) كنايـة عـن منتهى عجز مفض إلى خطر عظيم، وفيها تناص مع مثل متداول لكنها تفوقه تمكنا وإبانة عن المقصدية، هو قولهم: وقف حمار الشيخ في العقبة.

4.6 في الظرف والدعابة:

في مدونة الزريكه نصوص كثيرة هي بالدعابـة والظـرف أقـرب منهـا إلـى مواضيع الشعر التقليدي الجاد، لكنها رغم ما يتبادر إلى الذهن من عدم جديتها أو تفاهة بعض محتوياتها أحيانا، فإنها تكشف جوانب أساسية من الحياة الاجتماعيـة والثقافيـة والبيئيـة لـذلك الوسط الذي أنتجت فيه والعقلِ الواعي الموجهة إليه. وقد اكتفينا منها بنماذج لكل من محمد أحمد يوره ولكبيد ولد جبّه وشغال أحمد محمود.

يقول لكبيد ولد جبّه، وقد شاهد بقرته أم اصكيعه معطوبه وهي تعالج بالكي:

إن الـظريفـة أم اصكيـعه معـطوبه

والـنفس مـن عطـبها حـراء مكـروبه

مَـوْجـعل إذ حـور الأقـوام تفـنتـها

ضـحى علـى جنـبها العربـي مكلـوبة

أضحت عن السرح في الأشوال قاصرة

والأرض من حومة الأخيام مجدوبه....

ويخاطب عجلته الزريكه، وهي تحاول الفكاك عنوة من رباطها القوي لترضع ألبان أمها، في يوم مسغبة هي العائق الحقيقي دون إطلاق سراحها موظفا أحد الشواهد دروسه النحوية.

زريقـاء إن الحـبل لا تتـمرثي

مغـار شـديد العقـدتين وثيـقُ

فـلا تطمعـي فـي قطعـه وانحلالـه

فمـا لـك والأمـات ويـك طريـق

ولـو أنْـك فـي يـوم الرخـاء سـألتني

طلاقـك لـم أبخـل وأنـت صـديق

ولديه بعض الأبيات التي تعبر عن ضجر أو تبرم من أمور ترتبط بالحياة اليومية والواقع المعيش: يقول متضجرا من تأخر العَشاء ورداءته (العيش).

1- - بدن: ديوان ابن أحمد يوره: م.س. ص 33

مـا كـان أبـــطأ عيشـــنا وأقلـــه
عيشـــا وأمســـخ طعمـــه وأبلـــهُ
عيشـا نقضـي فـي انتظـار مجيئـه
ليـــل البلابـــل كـــلَّه أو جلَّـــه

أما نصوص ولد أحمد يوره فيغلب على كثير منها التظرف والدعابة، من ذلك نصيحته لبعض النساء بعدم الوقوف وقت هبوب الرياح، مؤسسا نصحه على حكمة بالغة[1]

أوصـي النسـاء بشـيء فيـه مصـلحة
وأفضـل النصـح مـا قارنـت بالعمـل
إن الريـــاح إذا تشـــتد مـمتنـــع
فيهـا الوقـوف علـى مـن لـيس ذا كفـل

وله في نظم طرفة رواها عن صديق له ظريف:[2]

أخبرنـــي الظريـــف نجـــل الصـــافي
ومـــا بـــه أخـــبر "مـــاه حـــاف"
أن الـــذي تكتـــبه "الهجالـــه "
مـــن قـــرة الأبصـــار والرســـاله
وســـور القـــرءان والأمـــداح
بـــه تـريـــد ســـرعة النـــكاح

ويعبر شغال ولد أحمد محمود عن تضايقه من فوز منافسه بحظوة المحبوبة سكينه موظفا فيما آل إليه أمره مثلا محليا معروفا، فما هو إلا تاجر متجول (تيفاي) بالسينغال[3]:

وددت لعـــمري أن أنـــال سكيـــنة
ســـوى هـذه إذ هـذه نالهـا فـتى
تـُطابقـهـا خلـقا وخلـقا ونسـبة
وتشبـــهها وجـــها وجيـدا ومقلـة
فـقد طعـنتـني بالـغـرام سكيـنة
وقـد ضـربتني ضـربة هاشمـية
وليس على التيفاي أن يعرف الهوى
ولكـن علـــيه أن يتـــكر سلعـــة
تركت هـواها عاجـزا متـورعـا
كمـن قـال قبلـي صـرت لله حـرة

ثانيا- الزريكة الجديدة

لقد استمر الاتجاه الشعبي على النسق الذي استقر عليه عند جيل ولد أحمد يور ولم يشهد تغيرا يذكر اللهم إلا ما يحصل من ذكر لبعض مستجدات العصر ونحو ذلك. ولكن مع بداية عقد التسعينيات من القرن الماضي أفرزت الساحة الأدبية أنموذجا من الاتجاه الشعبي في حلة جديدة، يمكن أن نطلق عليه الزريكة الجديدة أو ازريكة اشطاري، هيأت له الظروف السياسية

1- بدن: ديوان ابن أحمد يوره: م.س. ص 66
2- بدن: ديوان ابن أحمد يوره: م.س. ص 66
3- ليى بنت شغال أبي في الذاكرة

التي شهدها البلد في الثمانينيات من توق إلى حرية التعبير في المنابر الإعلامية، رغم القيود والاحتياطات المتخذة للتحكم في كل ما ينشر.

وهكذا ظهرت أقلام شبابية طموحة استغلت تلك الفرص أحسن استغلال فاستخدمت قالب الزريكة لتمرير خطاب ساخر يحمل نقدا اجتماعيا، يوظف – من جملة أدواته - القالب الأدبي للتعبير بطريقة لا تخلو من سخرية عن كل ما يستجد في الساحة في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية، والاقتصادية وكان من أهم تلك المنابر وأقدمها جماعة اشطاري ثم ش إلوح افش، حيث أنتجت مدونة شعرية غزيرة المادة تحت أسماء مستعارة ضم ديوان مبيق أهمها حيث وصلت أرقام قصائده إلى أعداد خيالية.

وقد صنفنا الشعر الصادرة عن تلك الجماعات في الاتجاه الشعبي لعاملين أساسيين:

الأول مزجها قصدا بين الفصحى والعامية في نصوصها الأدبية؛

الثاني توظيف الموروث الثقافي المحلي من أمثال شعبية وشخصيات خرافية ورموز خيالية (ول اجنبه، تيبه، بغريس، فظمه،..) وعليه فإن الأدب الساخر شهد ازدهارا ملحوظا في البلد منذ العقد الأخير من القرن الماضي واستطاع أن يوجد جمهورا واسعا متعدد الاهتمامات يتلقف جديده، فبعض يتابع الحياة العامة من خلاله، وبعض يستهويه لمجرد المتعة والدعابة الساخرة ومنهم من يتوخى فيه الجمع بين الاثنين.

وسنكتفي باستعراض نموذجين من ازريكة اشطاري يجمعان بين النقد السياسي والاجتماعي في قالب ساخر طريف.

الأول يتحدث عن اكتشاف كميات كبيرة من الغاز بالبلد، وهو من ديوان مبيق "تشعشعات ليست مضمونة" المجلد التاسع والستين ص؟؟؟ : يقول مخاطبا ربة البيت:

أنا وأنتِ علينا الخير قد بُجِجا
فلا تخافي لأنّا كربنا انفرجا
فالغاز قد كُشفتْ منه البحار هنا
وبعد حين يكون الغاز قد خرجا
فبرْمِجي صائرًا تستوْسِعين به
مشعْشعًا قدر ما تبغين، لا حرجا
وبرْمجي ندويات تطرحين بها
لمن أتى اللحم والأدياك والحدجا
وبرمجي سفرًا للغرب أو سفرًا للشرق
أو عُمرةً أو برمجي الحَجَجا
سومي الديار بتفرغ زينَ واستلفي
غنْمًا سِمانًا تضم المعْزَ والنعَجا

كان الشاعر ينتابه في المقطع الموالي مخاوف وهواجس جعلته يتراجع عن طموحاته المتفائلة، قائلا:

فقد تعين فظماء مديرته
فيصبح الغاز من فظماء منحرجا

وقد يجيء أبو غريسَ يلمسه
بعضة قد تگرجيه إذا انگرجا
فخلي عنك الذي قد كنت فاعلة
فإنه غير مضمون إذا خرجا

والنموذج الأخير من منظومة الخاوي ومن شرح البيت الأخير، يتعلق بمهرجانات المدن الموريتانية القديمة:

في مطلع الشهر يناير الأغرّ
من عام ألفين وخمسة عشرْ
أتى رئيسنا إلى شنقيطِ
يقدَم من حاشية المحيطِ
مفتتحا فيها لمهرجانِ
المدن القديمة الثماني
قد نُظِّمتْ أنشطة كثيرهْ
تنوّعتْ في هذه الغجيرهْ:
لزّ الحمير، ندوة فكريه
والشعر والغناء، مسرحيهْ
ووزعوا قدرا من الأموالِ
على المشاركين في الأعمالِ:
خمسون ألفًا للمفكرينا
وللحمير خصصوا ستينا

الشرح:
يقول واحد من الناس المشاركين في المهرجان "أعجب شيء رأيته في هذا المهرجان هو أن المفكرين المشاركين في الندوة الفكرية التي نظمت في المهرجان كل واحد منهم أعطيت له خمسون ألف أوقية، والحمار الفائز في سباق الحمير أعطيت له ستون ألف أوقية". فاستغرب كل من كان حاضرا لهذه الرواية وقالوا إن هذا إهانة للمفكرين، وإن الدولة ليس فيها تقدير للفكر والمفكرين ولا تقدير للمعرفة. وكان ابن أبي مطعوز حاضرا فقال: "هذه مسألة عادية، لأن الستين ألفا ليست مَعطية للحمار وإنما هي معطية لصاحب الحمار، وصاحب الحمار يمكن أن يكون مفكرا، فهذا يدخل في باب تقدير المفكرين ودعمهم"ا هـ..

5- نهاية المطاف

إن ما يعرف بالاتجاه الشعبي في الشعر الموريتاني أو (الزريكه) مكون أساسي، ورافد ثر في مدونة التراث الأدبي الموريتاني، بلغ من الازدهار والانتشار شأوا بعيدا خلال القرن الهجري الرابع عشر، فلامس شعراؤه بإبداعهم الشعري وجدان جمهور عريض، بفضل أساليبهم السلسة، ولغتهم السهلة الساذجة مظهرا، العميقة دلالة، الكثيفة حمولة.

لقد استطاع هؤلاء الشعراء أن يفرضوا واقعا جديدا في معادلة الشعر العربي الفصيح، بهذه البلاد بإدخالهم عنصر الثقافة الشعبية فيه بطريقة ناعمة دون أن يكون في ما أقدموا عليه منزع ضد الفصحى أو تعصب للعامية، رغم اعتداد الشناقطة بأرومتهم العربية وتعصب بعضهم لذلك؛ وإنما ظل اتجاههم هذا يشكل لونا شعريا له أواصر حميمة بالشعر الفصيح، مكملا له في بعض الجوانب، ورافدا من روافده المحببة إلى النفوس.

لقد نجح رواد هذا الاتجاه في تضميخ نصوصهم الإبداعية بعبق زكي من جذور التراث الشعبي الموريتاني بأمثاله وقصصه الخرافية وأساطيره المتخيلة، فطرقوا تلك الأبواب على سبيل التفكه وتصيد الطرف والظرف حينا، إلا أنهم أحايين أخرى دلفوا في نصوصهم إلى مضامين لا علاقة لها البتة بمجالات الاستظراف والإطراف، هيهات هي من ذلك، كالنصوص المعدة في رثاء أعزة كرام، أو مدح مشيخة عظام أو توسل إلى الله لكشف هم ولأواء، وإنزال مطر، رحمة بالمستضعفين؛ إن هي – في ما يبدو – إلا قوالب وفنيات وجد فيها أصحاب هذا الاتجاه النموذج الأنسب للتعبير عما يجيش في النفس وما يمور في الخلد والوجدان.

وفي العقد الأخير من القرن العشرين استطاعت كوكبة من أهل الأدب والإعلام إخراج الزريكه في ثوب عصري جديد يتوسل بآلياتها الفنية لكن في قوالب ومجالات أكثر شمولية واتساعا، احتضنتها منابر إعلامية معينة يتوسل أصحابها بأساليب تمزج بين الجد والهزل، وهي وإن كانت تغلّب أحيانا طابع الهزل والدعابة فإن في ما بين السطور دائما مبتغى يحتاج إلى قارئ بصير به يعقله، إلا أنها مهما اشتملت مواضيعها على ما يبعث على الضحك والإمتاع الساخر فإنها تظل - كما في شعار اشطار - بسمة في بحر من الدموع.

## مراجع البحث الأساسية


أحمد بن الأمين الشنقيطي: الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، ط 6 / 2008.

أحمد بن الحسن :الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر مساهمة في وصف الأساليب، جمعية الدعوة الإسلامية العلمية 1995

الإصفهاني أبو الفرج، الأغاني ج 1

الجاحظ البيان والتبيين ج1

سيد أحمد ولد أحمد سالم: الوسيط مجلة سنوية يصدرها المعهد الموريتاني للبحث العلمي، العدد الثاني 1988، (مقال ضمن هذا العدد).

سيد المختار ولد محمد محمود، الصورة البلاغية في شعر ابن السالم، مذكرة نهاية الدراسة، المدرسة العليا للأساتذة والمفتشين، نواكشوط1987

لكبيد ولد دب، الديوان

ليلى بنت شغال: أبي في الذاكرة

محمد ولد أحمد يوره، الديوان، نسخة مرقونة أعدها بدنّ

محمد الأمين محمد محمود: بين الشعر الحساني (لغن) والموشح الأندلسي، منشورات المركز الثقافي المغربي بنواكشوط،2010

محمد بن سعيد اليدالي، المربي على على صلاة ربي، مطبوعات الرابطة العالمية للشرفاء الأدارسة وأبناء عمومتهم ط1 .2010

محمد عبد الله البخاري بن الفلالي، كتاب العمران، مخطوط بحوزتنا

محمد محمود سيد المختار: أدب الشايات، أطروحة سلك ثالث، جامعة محمد الخامس 1988.

# العصبية والسلطة في موريتانيا تعاون أم تنافر؟

د. سيدي محمد ختاري

لقد ناقش عدد من علماء الاجتماع القبيلة بوصفها جزءاً مهماً من تركيبة المجتمع العربي وكيفية تفعيل دورها وتطويره ليساهم في تنمية المجتمع.

والحقيقة أن الموضوع أثار اهتمام العديد من الباحثين المهتمين بثنائية السلطة والقبيلة في موريتانيا.

حيث يرى هؤلاء أن القبيلة جزء أساسي من بناء المجتمع يجب أن نحافظ عليه، وأن مجتمعنا الموريتاني مجتمع قبلي وستظل القبيلة أحد أساس تركيبته الاجتماعية.

في حين يرى آخرون أن القبيلة تتعارض مع الوطنية، وأن الإسلام جاء لينهى عن التعصب القبلي، وأن الإنسان يجب أن يقيم لذاته لا لقبيلته، وأنه يجب أن نلغي مفهوم القبيلة من قاموسنا اللغوي. ومع أن القرآن قد اعترف بوجود القبائل إلا أنه وضح الهدف من وجود القبائل في التعارف، لكن الأفضلية للتقوى ويبدو ذلك جليا في قوله تعالى:" يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم".

والواقع أن المتخصصين في علم الأنثروبولوجيا يرون أن من المبادئ الأولية لهذا العلم التأكيد على مبدأ النسبية الثقافية، وأنه لايحق لأحد أن يقرر للآخرين حياتهم وما يجب أن يفعلوه، فالصح والخطأ نسبي، وما يعتبر صواباً في مجتمع قد يعتبر خطأ في مجتمع آخر، وما هو مرفوض اليوم قد يصبح مقبولاً غداً؛ أي أن القيم تختلف باختلاف الزمان والمكان. لذا فإن أهم مبدأ يجب أن نطبقه في حياتنا هو احترام قيم وآراء الآخرين.

وقضية القبلية ودورها في المجتمعات التقليدية قضية هامة استحوذت على اهتمام الكثير من الأنثروبولوجيين من أمثال "ايفانز بريتشارد "و "راد كليف براون" و"مالينوفسكي".

وكان ابن خلدون من أوائل العلماء العرب الذين اهتموا بالعصبية القبلية وبحثوها بتعمق. إذ أكد على أهمية العصبية القبلية وربطها بالبناء الاجتماعي وبحركة التاريخ السياسي، وقد نجح ابن خلدون في

تحليل مفهوم العصبية ودورها الهام في بنية المجتمع البدوي حين قال: "اعلم أن مبنى الملك على أساسين لابد منهما فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال والخلل" (ابن خلدون المقدمة، ص295) بمعنى أن الدولة تقوم على دعامتين هامتين: العصبية والمال. لكن مفهوم العصبية هنا كان عصبية كبرى جامعة للعصائب وهي عصبية صاحب الدولة الخاصة من عشيرة وقبيلة، أي أن ما يقصده من عصبية هنا توازي مفهوم المواطنة في عصرنا الحالي.

كما ناقش ابن خلدون في كتابه الدور الذي تلعبه العصبية في الحياة الاجتماعية، ورأى أن فكرة العصبية مرتبطة بفكرة الوازع الذي يعتبر القوة المحركة للمجتمعات. فالطبيعة البشرية تتطلب وجود وازع يحرك الناس لفعل الخير أو الشر، والوازع الذي تحدث عنه ابن خلدون هنا هو الوازع الاجتماعي، وليس الوازع الأخلاقي، فكان يرى أن الإنسان شرير بطبعه، والاجتماع ضرورة طبيعية تفرضها الظروف على الإنسان ليعيش بسلام مع الآخرين. والعصبية ضرورية لاتحاد أفراد المجتمع الواحد ضد غيرهم من المجتمعات.

والعصبية عند ابن خلدون هي رابطة طبيعية تشد أفراد القبيلة أو الجماعة الواحدة مع بعضهم البعض للدفاع ضد المعتدين عليهم. فالعصبية هنا لا تعني رابطة اجتماعية تربط أبناء القبيلة أو العشيرة فقط، بل هي رابطة تربط أفراد المجتمع الواحد حتى في المدينة وتدفعهم للترابط معا ضد أي عدوان خارجي، ومن هنا نلاحظ أن ابن خلدون ركز على الجانب السياسي للعصبية.

لكن تجدر الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من النظرة الإيجابية لابن خلدون نحو العصبية،

نجد أن الإسلام كان له رأي آخر فيها، فالإسلام نبذ العصبية القبلية والتنابز بالألقاب لأنها تؤدي إلى التنازع والفرقة والفشل، فمن العادات الشائعة في الجاهلية العصبية القبلية التي تقوم على التفاخر بالحسب والنسب والتضامن مع أفراد القبيلة الواحدة ضد الآخرين حتى وإن كانوا على ظلم تمشياً مع القول الشائع "انصر أخاك ظالما أو مظلوما"، فكان الإنسان يحرص على نصرة أبناء عصبته حتى وإن كانوا على خطأ أو في عدوان على الآخرين

تمشياً مع المثل الخلدوني القائل: "أنا وأخوي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغري".

ولاشك في أن القبيلة كانت تلعب دوراً هاماً في المجتمع الموريتاني التقليدي قبل ظهور الدولة الحديثة فقد كانت القبيلة وحدة اقتصادية وسياسية واجتماعية واحدة، وهي التي تحدد مكانة الفرد، وهي التي تحدد تحركات أفرادها وتنقلاتهم من مكان إلى آخر، وهي التي تحمى الفرد من أي خطر خارجي، وإذا ما تعرض أي فرد لخطر فعلى جميع أفراد القبيلة نصرته. ومع عدم وجود دولة واحدة في ذلك الوقت، كانت القبيلة هي مصدر الأمان والحماية للفرد، لذلك كان ولاء الفرد الأول والأخير للقبيلة، وكان الفرد يؤمن بأن بقاءه من بقاء القبيلة فكان مستعدا بأن يضحي بحياته في سبيلها، لأنه يستمد وجوده من وجودها.

لكن بعد قيام الدولة الموريتانية الحديثة وانتقال الحالة من البداوة والترحال إلى وجود دولة قائمة بذاتها أدرك القائمين عليها حينها انه من الصعب قيام دولة قوية مع تنقل البدو المستمر من مكان إلىٰ آخر، وانطلاقا من ذلك أقاموا ببناء المدارس والمستوصفات وبعد فترة جاء قانون التطور ليفرض ذاته، كما انتقل الكثير من سكان القرى للاستقرار في المدن الكبرى كانواكشوط مثلا وانخرطوا في هذه المجتمعات وأصبحوا جزءاً من كيان الدولة. وفي هذا الخضم حاول مؤسسو الدولة الموريتانية احتواء شيوخ القبائل وجعلهم جزءاً من بناء المجتمع فعين الكثير من شيوخ القبائل ولاة وحكام على مناطقهم أو قادة في الجيش الوطني. مما يعني أنهم أصبحوا موظفين في الدولة،

وهذا غير من أدوارهم القبلية، فلم يعد شيخ القبيلة هو المسؤول عن حماية أفراده، بل أصبحت الدولة هي المسؤولة عن حماية مواطنيها، ولم يعد أفراد القبيلة يعملون معاً كوحدة اقتصادية، بل أصبح كل فرد يعمل في مجال مختلف عن الآخر باختلاف شهاداتهم وخبراتهم.

ومن هنا نلاحظ أن شيوخ القبائل فقدوا الكثير من أدوارهم ومسؤولياتهم، وفقدت القبيلة الكثير من وظائفها السياسية والاقتصادية وأصبحت الوظيفة الأساسية للقبيلة وظيفة اجتماعية معنوية، فمازال الكثير من الأفراد ذوي الأصول القبلية يتمسكون بأصولهم وانتماءاتهم العرقية كنوع من حب الانتماء

والاعتزاز بالنفس، وحب الانتماء ليس عيباً فهي غريزة طبيعية لدى الإنسان.

وأهم الوظائف التي مازالت تقوم بها القبيلة هي أنها وسيلة للتعارف الاجتماعي، فمازال البعض يحرص على معرفة أصول الفرد العرقية عند التعارف على الاخرين، بالإضافة إلى أن العلاقات القبلية مازالت تلعب دورا هاماً في تسهيل الخدمات في مجال العمل، كما أن لها حضورا لافتا عند القدوم على الزواج فيحرص أبناء القبيلة الواحدة على الزواج من نفس القبيلة أو قبائل مقاربة لها. وهذا ما ساعد على استمرار القبيلة وسطوتها.

وللإجابة على سؤال "هل ما زالت الدولة تؤدي نفس الدور السابق"، نلاحظ إنه من الصعب أن نعيد للقبيلة مكانتها التي كانت عليها، حيث اختلف الزمان والمكان واختلفت المفاهيم واختلفت وظائف القبيلة، وهناك قاعدة ثابتة تقول: "إن الجزء الذي لا يستخدم يفنى ويزول" فنحن إذا لم نستخدم عضلاتنا ستضعف، وإذا لم نستخدم عقولنا ستصدأ وهكذا، ونفس القاعدة تنطبق على القبيلة، فتقلص وظائف القبيلة أفقدها الكثير من أهميتها لدى الأفراد، فهي يمكن أن تظل كقيمة اجتماعية فقط، ويمكن لهذه القيمة أن تتغير إذا ما تغيرت القيم المتصلة بها وإذا ما أحس الفرد بعدم أهميتها من الناحية الاجتماعية وبأنها أصبحت عائقاً له عن ممارسة حياته بشكل طبيعي، عند ذلك يمكن أن تنتهي القبيلة، وهذا لا يمكن أن يحدث من الخارج أو بقوانين من الدولة ولابد من أن ينبع عن قناعة الأفراد، فالقيم المادية عادة تتغير بسرعة بينما القيم الدينية أو الاجتماعية لا تتغير إلا بصعوبة. فيمكن بسهولة أن تقنع الفرد بتغيير سيارته أو جواله ولكن من الصعب جداً أن تقنعه بتغيير القيم المتصلة بدينه أو بمذهبه أو كيانه أو جماعته. فاعتزاز الفرد بنفسه أو بعائلته أو قبيلته ليس عيبا ولا حراما، لكن العيب أو الخطر يظهر عندما يضع الفرد المصلحة القبلية قبل مصلحة الوطن مثل ما يحدث في بعض المناطق في العالم الآن حيث يكون القتل على الهوية المذهبية أو القبلية مع الأسف الشديد، أو عندما تؤدي نصرة القبيلة إلى ظلم للآخرين، فالعصبية ليست عيباً ولكن الظلم هو العيب، عند ذلك يدق ناقوس الخطر، فالوطن أولاً والوطن آخراً.

ومن هذ المنظور السيولوجي يتضح أنه لا يمكن القول بأن القبيلة

مصدر ضعف أو قوة حتى وذلك لتعدد الأدوار التي تلعبها داخل كيان المجتمع.

ويبدو واضحا أن القبيلة لا مكان لها في الأنظمة الديمقراطية التي تؤمن بالمواطنة والمساواة بين المواطنين وليس بين القبائل التقليدية التي تحكمها العصبية وتفكير بالمصالح الخاصة.

المراجع المعتمدة:


- ابن خلدون عبد الرحمن، كتاب المقدمة، نشر اللجنة الدولية لذخائر المعرفة، بيروت، 1967.
- حمدان (يسلم ولد) "تقاليد الزواج البيظانية: مشروع قراءة" حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنواكشوط، العدد 1، 1989.
- حنا نبيل صبحي، المجتمعات الصحراوية في الوطن العربي، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1981.
- السعد (المختار ولد) "مسالك القوافل ودورها في التواصل الثقافي بين طرفي الصحراء خلال القرن XIX (قراءة في رحلة الولاتي) في حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنواكشوط، العدد: 3، 1992/1991.
- صابر محيي الدين ومليكه لويس كامل، البدو والبداوة: مفاهيم ومنتهج، المكتبة العصرية، بيروت، 1986.
- الهراس المختار، القبيلة والسلطة: تطور الهياكل القبلية بشمال المغرب، مركز تنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، الرباط، بدون تاريخ.
- د. سيدي محمد ختاري – أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع السياسي – جامعة محمد الخامس – الرباط، 2010.
- Cheikh Abdel Wedoud (Ould), Nomadisme, Islam et Pouvoir politique dans la société Maure précoloniale ; Essai Sur quelques aspects du tribalisme, thèse de Doctorat en Sociologie, Paris V, René Descartes, 3 Tomes, 1985,
- Marchesin Philippe, Tribus, Ethnies et pouvoir en Mauritanie, Karthala, Paris, 1992.

# التشـــريع والـــــدولة
# (مقاربة مقارنيّة بين المنظومتيْن الإسلاميّة والغربيّة الحديثة)

د. محمد يحي ولد باباه

## توطـــئة

تتنزل ظاهرة التشريع في مدلولها الكلي داخل أفق سوسيو- سياسي - طبيعي عام يتلخص فيما يمكن أن نسميه فعل تقنين التصرف الإنساني ببعديه الفردي والجماعي، ويعني هذا التقنين في أبعاده مجموعة النظم والأحكام ذات المصدر الإلهي الترانساندتالي أو التاريخي البشري المؤسس على المتعالي الوحيي أو البشري ذي المصدر المواضعاتي أو الوضعي الذي تواطأت عليه مجموعة بشرية قصد حفظ نظمها وتوفير العيش الكريم لأفرادها، وبمعنى آخر يمثل التشريع فعل سن القوانين يسعى بطبيعة الحال إلى تحقيق وتجسيد الحق أو القانون الذي هو الحرية بوجه عام من حيث الصورة، أو هو الوجود المتحقق العيني للإرادة الحرة، وبذلك يكون القانون هو الشكل العيني للحرية الإنسانية، ويعتبر التشريع من الناحية الفنية هو مجموعة القواعد التي تحكم سلوك الأفراد في المجتمع وتكفل الدولة التزامهم بها. ومفهوم ذلك أن القواعد التي تحكم سلوك الأفراد يجب أن تكون عامة ومجردة

والتشريع ثلاث درجات (1) الدستور وهو القانون الأساسي في الدولة وتنحدر من أحكامه التشريعات الأخرى. (2) القانون وهو كافة القواعد التي تنظم سلوك الأفراد في المجتمع (3) اللاوائح وتصدر من رئيس الجمهورية بموجب الدستور لتنفيذ القوانين.

أما الدولة فيجمع المفكرون في مجال الدراسات السياسية وأشكال السلطة بصورة عامة على أنها هي قمة الهرم التي تتوج البنيان الاجتماعي الحديث وتكمن طبيعتها التي تنفرد بها في سيادتها على جميع أشكال التجمعات الأخرى ، فالدولة وسيلة لتنظيم السلوك البشري وفرض المبادئ السلوكية التي ينبغي أن ينظم الأفراد حياتهم على أساسها، فهي التي تصدر القوانين وتعاقب من يخرج عليها كما أنها تملك

فرض النظام لضمان طاعتها من قبل الأفراد والجماعات المندرجة تحت ظلها، وواذ كان هذا هو شأن الدولة فقد كانت موضع اهتمام ودراسة معظم فروع العلوم الإنسانية من علوم الاجتماع والسياسة والقانون والاقتصاد والتاريخ إلخ...

ويختلف مفهوم الدولة الإسلامية في روحه عن مفهوم الدولة العصرية الأوربية، لكنه يتفق معه في الأركان، يقول لؤي صافي: "مصطلح الدولة لم يأخذ مفهومه السياسي المحدد في الأدبيات السياسية الإسلامية، إلا بعد مرور قرون عديدة على قيام المجتمع الإسلامي الأول. فقد استخدم علماء المسلمين الأوائل مصطلح دار الإسلام أو الأمصار، للإشارة إلى الأقاليم التابعة للسلطة الإسلامية: كما استخدموا مصطلحات الخلافة أو الإمامة أو الولاية، للدلالة على الهيئات السياسية المركزية للأمة[1] "**دار الإسلام**" هو المصطلح الشائع في كتابات المؤرخين قديما، وكان يؤدي معنى الدولة بالمفهوم المعروف اليوم. و"**دار الإسلام**" هي :"الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام، ويأمن من فيها بأمان المسلمين، سواء كانوا مسلمين أم ذميين. "[2] وقد استعمل مصطلح دار الإسلام في مقابل مصطلح دار الحرب، و"هي الدار التي لا تجري فيها أحكام المسلمين، ولا سلطان للمسلمين عليها [3]وكان هذا المصطلح هو الشائع في الكتابات السياسية والتاريخية. فاستعمله على سبيل المثال: السرخسي (ت286هـ/ 899 م) في كتابه "**شرح كتاب السير الكبير للمقريزي**"، **الطَّرَسوسي** (ت758هـ/1357م) في "**تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك**"، ابن تيمية (ت728هـ/ 1328م) في "**السياسة الشرعية**"، الماوردي (ت450هـ/ 1058م) في "**الأحكام السلطانية**"، ابن حزم(ت456هـ/ 1064م) في "**الفصل. في الملل والأهواء والنحل**"،

وتتسم الدولة الإسلامية بأنها دولة قانونية، إذ تسود فيها أحكام الشرع الإسلامي، والذي يستمد مصادره، من القرآن الكريم باعتباره الدستور الأعلى، الذي يبين الحقوق ويحدد الواجبات، ويرسم للدولة القواعد الكلية والمبادئ العامة، التي تنظم شؤون الأفراد، وتأتي السنة كمصدر تال له[4] "

1 انظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مجلدان، ط.1، دار الشروق، القاهرة - مصر 2002م، 2 صل 72. نقلا عن رابطة أدباء الشام، محمد أفقير(صهيب)، مفهوم الدولة الإسلامية.

2 عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية. ط.1، دار الفكر، دمشق - سورية 2002م، ص.71 .، نقلا عن نفس المرجع السابق.

3 عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين. ط.2، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان 1982م، ص.19. ( بتصرف ) نقلا عن نفس المرجع السابق.

4 حسن السيد بسيوني، الدولة ونظام الحكم في الإسلام. ط.1، عالم الكتب، القاهرة - مصر 1985م، ص. 39. نقلا عن نفس المرجع السابق. (بتصرف)

**أولا: التشريع في السياق الإسلامي**

تأتي الشريعة انطلاقا من الرؤية الإسلامية، بمثابة اصطلاح يدل في مشمولاته على النظم والأحكام التي شرعها الله سبحانه وتعالى أو شرع أصولها أو كلف المسلمين إياها، ليأخذوا بها في علاقتهم بالله وعلاقتهم بالناس، وتتوزع بطبيعة الحال إلى قسمين مركزيين فيما يتعلق بطبيعة هذه التشريعات، فهي تعود في واقعها الشرعي إلى فضاءين يختلفان في الاختصاص، لكنهما يتفقان في المصادر، وهما من جهة ما يتنزل في إطار ما يتقرب به الإنسان المسلم إلى ربه، وهي ما يتم التواطؤ على تسميته **بالعبادات**، أما الفضاء الثاني فهوما يتنزل فيما يتعلق بما يتخذه المسلمون مطية لحفظ دمائهم ودفع مضارهم فيما بينهم وبين أنفسهم، وفيما بينهم وبين الناس، وذلك على الوجه الذي يمنع انتشار المظالم وبواسطته يسود الأمن والسكينة العامة والنظام العمومي، وهذه الناحية هي التي يصطلح على تسميتها في الإسلام باسم **المعاملات** وتشمل الأسرة والميراث وما يتعلق بالأموال والعقوبات.

وبذلك يكون الفضاء الأول من التشريع طبقا للرؤية الإسلامية ذا طابع فردي وهو المسؤول بصورة مركزية عن تنظيم العلاقة بين العبد وربه، ولا يمكن لأي عمل عبادي غيره الفوز بأية مصداقية دونه، لأن القطب المؤسس للتصرف العبادي كله هو ما يمثل الأصول بالنسبة له [1]

وللتشريع الإسلامي إبستيمولوجيا تهتم بالمبادي والأسس، أو ما يعرف بالأصول والمقاصد، أي ما يساعد في معرفة درجات المصالح والمفاسد، ودرجات الإعمال في الواقع، وهي مسائل مهمة للمشرع، وللفقيه، وللقاضي، عند الموازنة بين مختلف الخيارات المتاحة أمامه، وما ينبعي أن يقدّم منها وما ينبغي أن يؤخّر. يقول أحمد ابن تيمية في جامع الرسائل: " **والمؤمن ينبغي له أن يَعْرف الشرور الواقعة ومراتبها في الكتاب والسنة، كما يَعْرف الخيرات الواقعة، ومراتبها في الكتاب والسنة، فيُفَرِّق (بين) أحكام الأمور الواقعة الكائنة، والتي يُراد إيقاعها ليقدِّم ما هو أكثر خيرًا وأقل شرًّا على ما هو دونه، ويَدْفع أعظم الشرين باحتمال أدناهما، ويَجْتلب أعظم الخيرين بفوات أدناهما، فإنّ من لم يَعْرف الواقع في الخلق، والواجب في الدين: لم يَعْرف أحكام الله في عباده، وإذا لم يَعْرف ذلك كان قوله**

1 ـ شلتوت (محمود )، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ط:10، القاهرة ، 1980م ، ص 73.

**وعمله بجهل، ومن عبد الله بغير علم كان ما يُفْسِد أكثر مما يُصْلِح "** [1]

وللتأصيل العام للتشريع في الإسلام نجد منصوصا في القرآن الكريم ما يؤسس دلالات الشريعة التي فصلها الله في كتابه العزيز، يقول جل من قائل: **[ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ]، سورة الجاثية الآية 18، [لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً] [سورة المائدة، الآية 48]. ونجد كذلك:**

**[ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً ]سورة النساء الآية 65**

وإذا قمنا بقراءة سريعة في تفسير هذه الآيات ووجوه دلالاتها من خلال ما بسطه ابن كثير مثلا في تفسيره تبين لنا أن الشريعة هي الطريق الذي رسمه المشرع عز وجل أما التشريعات المتأتية من مصادر أخرى فهي في وضع مقابل للمصدر الرئيسي للتشريع الذ هو الوحي، ثم إن هناك دعوة صريحة للإعراض عن غير ذلك. يقول ابن كثير ما نصه: [[وَلِهَذَا قَالَ جَلَّ وَعَلَا ثُمَّ جَعَلْنَاك عَلَى شَرِيعَة مِنْ الْأَمْر فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِع أَهْوَاء الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ أَيْ اِتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْك مِنْ رَبّك لَا إِلَه إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنْ الْمُشْرِكِينَ.]] ويقول بخصوص الآية الثانية التي استطردنا

[[قَالَ سَعِيد بْن أَبِي عَرُوبَة عَنْ قَتَادَة قَوْله لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَة وَمِنْهَاجًا يَقُول سَبِيلًا وَسُنَنًا وَالسُّنَن مُخْتَلِفَة هِيَ فِي التَّوْرَاة شَرِيعَة وَفِي الْإِنْجِيل شَرِيعَة وَفِي الْفُرْقَان شَرِيعَة يُحِلّ اللَّه فِيهَا مَا يَشَاء وَيُحَرِّم مَا يَشَاء لِيَعْلَم مَنْ يُطِيعهُ مِمَّنْ يَعْصِيه وَالدِّين الَّذِي لَا يَقْبَل اللَّهُ غَيْرَهُ التَّوْحِيدُ وَالْإِخْلَاصُ لِلَّهِ الَّذِي جَاءَتْ بِهِ جَمِيع الرُّسُل عَلَيْهِمْ الصَّلَاة وَالسَّلَام وَقِيلَ الْمُخَاطَب بِهَذِهِ الْآيَة هَذِهِ الْأُمَّة وَمَعْنَاهُ لِكُلٍّ جَعَلْنَا الْقُرْآن مِنْكُمْ أَيَّتهَا الْأُمَّة شِرْعَة وَمِنْهَاجًا أَيْ هُوَ لَكُمْ كُلّكُمْ تَقْتَدُونَ بِهِ وَحَذَفَ الضَّمِير الْمَنْصُوب فِي قَوْله لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ أَيْ جَعَلْنَاهُ يَعْنِي الْقُرْآن شِرْعَة وَمِنْهَاجًا أَيْ سَبِيلًا إِلَى الْمَقَاصِد الصَّحِيحَة وَسُنَّة أَيْ طَرِيقًا وَمَسْلَكًا وَاضِحًا بَيِّنًا]] .

ويقول بخصوص الآية الثالثة ما نصه: وَقَوْله " فَلَا وَرَبّك لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوك فِيمَا شَجَرَ بَيْنهمْ " يُقْسِم تَعَالَى بِنَفْسِهِ الْكَرِيمَة الْمُقَدَّسَة أَنَّهُ لَا يُؤْمِن أَحَد حَتَّى يُحَكِّم الرَّسُول صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي جَمِيع الْأُمُور فَمَا حَكَمَ بِهِ فَهُوَ الْحَقّ الَّذِي يَجِب الِانْقِيَاد لَهُ بَاطِنًا وَظَاهِرًا وَلِهَذَا قَالَ " ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسهمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْت وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا " أَيْ إِذَا حَكَّمُوك يُطِيعُونَك فِي بَوَاطِنهمْ فَلَا يَجِدُونَ فِي أَنْفُسهمْ حَرَجًا مِمَّا حَكَمْت بِهِ وَيَنْقَادُونَ لَهُ فِي الظَّاهِر وَالْبَاطِن فَيُسَلِّمُونَ لِذَلِكَ تَسْلِيمًا كُلِّيًّا مِنْ غَيْر

1 – أحمد بن تيمية ( عبد الحليم ) ، جامع الرسائل، تحقيق : محمد رشاد سالم، دار العطاء، الرياض الطبعة : الأولى، 2001م، 2 /305.

مُمَانَعَة وَلَا مُدَافَعَة وَلَا مُنَازَعَة كَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيث " وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُؤْمِن أَحَدكُمْ حَتَّى يَكُون هَوَاهُ تَبَعًا لِمَا جِئْت بِهِ]].

**ثانيا: التشريع في السياق الغربي**

التشريع انطلاقا من الرؤية الفكرية الغربية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين تقنين وضع القوانين أو كما يقول مونتسكيو( **1679-1755م**)" قوانين وضع القوانين " لأنه لا يعتقد أن المشرع يصدر عن محض إرادته، ولكنه يخضع لأسباب خارجة عنها، هذه الأسباب هي من جهة واحدة طبيعة الحكومات القائمة أو التي يراد إقامتها، ومن جهة أخرى طبيعة الأرض والمناخ والموقع الجغرافي ومساحة البلد ونوع العمل وطريقة العيش والدين والعادات ومبلغ الثروة وعدد السكان" [1]

وكقراءة مقتضبة في هذا التصور الغربي عند مونتسكيو نلاحظ أنه يجتهد في البرهنة على نسبية الدور التاريخي البشري في عملية التشريع ذاتها، وذلك باعتبار أن هذا الدور نسبي جدا ما دامت إرادة المشرع ليست حرة بل يتحكم فيها أكثر من عامل، ولعل أهم ما يؤكد عليه هذا المفكر الغربي في كتابه [رو=ح الشرائع] بالنسبة للتشريع أو القوانين هو أن هناك عقل أول، والقوانين هي العلاقات القائمة بينه وبين مختلف الموجودات وعلاقات هذه الموجودات فيما بينها..... والقول بأن ليس هناك من عدل أو ظلم إلا ما تأمر به أو تنهى عنه القوانين الوضعية يساوي القول بأنه قبل أن ترسم دائرة لم تكن جميع الأوتار متساوية.

و التشريع باعتباره يمثل فعل سن القوانين يسعى بطبيعة الحال إلى تحقيق وتجسيد الحق أو القانون الذي هو الحرية بوجه عام من حيث الصورة، أو هو الوجود المتحقق العيني للإرادة الحرة، وبذلك يكون القانون هو الشكل العيني للحرية الإنسانية ـ " إنه الحرية محققة ـ كما هو معروف من المنظور الحداثي" وكسبيل لتوضيح ذلك أكثر نقول طبقا لهذا المعنى " إنه في حالة الاجتماع ـ كما يقول هيجل (**1770-1831م**) ـ تنتظم الأنانية بالحق والقانون، لأن الفرد لا يدرك بعقله أن الآخرين نظراؤه، وأن العقل والحرية والروحية (وهي مترادفات) خيرهم المشترك، فالإنسان يتخذ حرية أخيه الإنسان قانونا لحريته هو أي حداً لها، وهذا أصل التعاقد" [2].

وجدير بالملاحظة هنا أن هذا التصور للتشريع هو تطور في المواقف الفكرية من القوانين أو التشريع، بعد أن كان خارج الديناميكية التاريخية ثابتا عقليا

1 – كرم (يوسف) تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة: 1986، ص194.

2 – نفس المرجع السابق، ص280.

مطلقا لا يتأتى إدراكه لغير الفلاسفة بالمعنى الأفلاطوني للكلمة، أي ولائك الذين أفلحوا في تجاوز عالم الصيرورة والتغير، فأصبحوا قادرين على معرفة القوانين والعدالة التي هي في الواقع ليست شيئا آخر سوى الانسجام بين وظائف طبقات المجتمع[1].

**ثالثا: التشريع في أفقه القانوني الوضعي العام**

تلكم هي الأسس والمبادئ التي يقوم عليها مفهوم التشريع من الناحية الفكرية، أما من الناحية الفنية أي داخل الأفق القانوني الوضعي العام، فالتشريع إجمالا هو مجموعة القواعد العامة المجردة التي تصدر عن السلطة التشريعية، ويعتبر حاجة ضرورية من حاجات الإنسان، فلا يمكن للبشر العيش دون وجود منظومة قانونية تنظم علاقاته الفردية مع ربه، وتنظم علاقاته مع المجتمع ومع نفسه، وكل ذلك بطبيعة الحال من أجل ضبط سلوك الجماعات والأفراد بشكل يضمن لهم استمرار العيش في كنف حياة إنسانية كريمة.

ويأتي التشريع كمصدر أصلي للقانون الذي يعد من أهم فروع العلوم الاجتماعية وهو مجموعة القواعد العامة التي توجه سلوك الأفراد في المجتمع والقاعدة هي الوحدة أو الخلية التي يتكون منها. وهكذا فالمقصود بالتشريع لدى فقهاء القانون، هو:

**" ذلك القانون المكتوب الصادر عن السلطة المختصة بإصداره في الدولة "**

وللتشريع عنصران موضوعي وشكلي، فالموضوعي هو أن يكون موضوع التشريع قاعدة قانونيه، أي انه يسعى لتنظيم سلوك الأفراد، فالقواعد القانونية هي قواعد تقويميه ، تكليفيه وهي عامه ومجرده وملزمه، وهذه الخصائص تميز القاعدة القانونية باعتبارها العنصر الموضوعي في التشريع.

أما العنصر الشكلي فهو أن يصدر التشريع في صوره مكتوبة، مما يسمح لنا بتمييزه عن العرف باعتباره أهم مصدر رسمي للقاعدة القانونية. ويجب تفادي الخلط بين تدوين أو كتابه الأعراف في بعض الحالات أو في بعض البلدان، واحترام شكل الكتابة بالنسبة للتشريع.

**رابعا: مقاربات مقارنية**

يدعونا المجهود المقارني ما بين التشريع الإسلامي والتشريع الوضعي إلى أن نعرج ولو بشكل مقتضب إلى البحث فيما يعرف بالفضاء العقلي في كل من السياقين لنرى عن كثب ما يتميز به كل من الفضاءين فيما يتعلق بالشمولية الشرعية من ناحية والقدرة على عكس الواقع الاجتماعي والثقافي للمجتمع بالمعنى العام، من ناحية أخرى، ويبقى بطبيعة الحال المنحى

1 - انظر كتاب القوانين لأفلاطون : الترجمة من اليونانية إلى الإنكليزية، قام بها د. تيلور، ونقله إلى العربية : محمد حسن ظاظا، منتدى مكتبة الإسكندرية، طباعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص 58 – 135.

المقصدي في السياقين أمر يتطلب التفكيك هو الآخر لأن مقاصد التشريع هي في الواقع ما يعطيه القوة اللازمة لتقنين مختلف أبعاد الواقع الاجتماعي الذي تتضمن اشكال مساراته والنوازل التي ما زالت تطرح الكثير من الأسئلة على السياقين داخل آفاقهما التشريعية العامة.

وهكذا نلاحظ في البداية أن القانون كفرع من العلوم الاجتماعية يعد علما غائيا، فهو بمثابة هندسة اجتماعية للعلاقات داخل المجتمع، وهو وليد الشعور بالحاجة إلى قواعد معيارية ملزمة تحقق التوازن والتناسق بين المصالح المختلفة لأفراد المجتمع، فموضوعه هو أفعال الإنسان، من حيث ما يجب أن يكون عليه سلوكه الفردي، وغايته العامة في جميع القوانين وفي كل زمان ومكان إيجاد تنظيم لمختلف العلاقات القانونية بصفة دائمة ومستمرة، وهذا ما يتحقق عن طريق حفظ النظام وتحقيق العدل الاجتماعي والتقدم الإنساني في إطار احترام حقوق الإنسان والحق في المساواة، فتشريع كل أمة هو من خصائصها، وله ارتباط وثيق بأخلاقها وتقاليدها وثقافتها، وما هو إلا مظهر من مظاهرها الاجتماعية، ومرآة لحالتها الاقتصادية والسياسية.

وبذلك فالتشريع في السياق الغربي بوصفه فعل تقنين يرسم لنفسه هذه الأهداف فهو في الحقيقة يتبادل نفس الدلالات في مقاصده مع الشريعة الإسلامية ولا يبتعد عن غايتها ومقاصد تشريعها في جلب المصالح ودفع المفاسد وتحقيق مصالح الإنسان، إلا أن هذا الذي يمكن أن نسميه تقاربا لا تطابقا تتقاسمه وجهتان رئيسيتان، **أولهما** أن الإسلام يمثل دينا اجتماعيا يجعل من شريعته قانونا اجتماعيا معياريا بامتياز، مقصوده تحقيق مصالح الإنسان بميزان الشرع، ويجعل منها صاحبة الريادة في مراعاة المصالح الحقيقية للإنسانية بما احتوته من بعد عالمي رحمة وعدلا وحكمة ومصلحة للناس جميعا.

**وثانيهما** المجهود البشري الشرعي الذي يملك الديناميكية اللازمة في التكيف مع الواقع ومسايرة مواضيع هذا الواقع مهما تمنع وطغى سلطانه على الإنسان

ومن المعلوم أن المشرع لم يضع القانون عبثاً واعتباطاً، وإنما ابتغى هدفاً مرادًا من ورائه، وحِكَما باعثة عليه، وأسبابا ومقاصد دافعة إليه، غير أن عناية فقهاء القانون بمقاصد نصوصهم التشريعية أقل بكثير مما هو عند أهل الشريعة الإسلامية؛ وذلك لأن الداعي الذي قام عند فقهاء الشريعة لم يقم عند أهل القانون، وبيان ذلك أن التشريع الوضعي قابلٌ للتعديل والتغيير باستمرار، فليس بحاجة ماسَّة إلى نظرة

مقاصدية، تستخرج منه الحِكَم والغايات المصلحية المقصودة منه.[1]

ولنلقي الضوء أكثر فأكثر على ما يصطلح عليه بمقاصد الشريعة لنتعرف من المنظور المقارني إلى موقع ذلك لاحقا في الفضاء التشريعي الغربي

تعتبر مقاصد الشريعة بمثابة قلب التشريع الإسلاميّ وأساسه وجوهره، وقد دلّ كل ذلك على أن الشريعة الإسلامية قد جاءت لتصلح أحوال الناس، وتخرجهم من دائرة الهوى والعبث والفساد إلى طريق الله المستقيم ومنهاجه القويم الذي يحقق لهم مصالحهم في الدنيا والآخرة ويحفظ لهم دينهم ونفوسهم وعقولهم وأموالهم وأعراضهم، كما أكد ذلك أرباب المقاصد قديماً وحديثاً، يقول العز بن عبد السلام: "من مارس الشريعة وفهم مقاصد الكتاب والسنة؛ علم أن جميع ما أمر به؛ لجلب مصلحة أو مصالح، أو لدرء مفسدة أو مفاسد، أو للأمرين، وأن جميع ما نهى عنه، إنما نهى لدفع مفسدة أو مفاسد أو جلب مصلحة أو مصالح، أو للأمرين والشريعة طافحة بذلك[2].

فالرأي الغالب عند الفقهاء المسلمين هو التأكيد على الاتجاه المقاصدي للشريعة، لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، ويظهر أثر ذلك في تنزيل الأحكام على الواقع حيث تتغير بتغير الزمان والمكان، وقد اختلف العلماء في تصور المقاصد الشرعية بين، هل هي: "غرض الشارع، أم ما أراده الشارع، أم هي ما تشوف اليه الشارع أم هي عين المصالح المرسلة"[3] وقد سميت مصالح مرسلة، لأن الشرع لم يشهد لها - كما يقال - لا باعتبار ولا بإلغاء، وذلك في أوجهها المعروفة، إلا أنها تفترض أن تكون ملائمة لمقاصد الشارع بحيث لا تنافى أصلا من أصوله ولا تعارض نصا أو دليلا ، وأن تكون معقولة، في ذاتها، بحيث يكون ترتب الحكم عليها مقطوعا لا مظنونا ولا متوهما، أن تكون تلك المصلحة عامة للناس، وليس اعتبارها لمصلحة فردية أو طائفية.

غير أن مسألة المصالح المرسلة هي من المسائل الشرعية التي تنقسم حولها المذاهب، فالمالكيون يعتبرونها ركنا من أركان إنتاج الأحكام الشرعية، أما الشافعية فيرفضونها كقاعدة للإنتاج الحكمي.

1 - ( العوا ) محمد سليم ، فكرة المقاصد في التشريع الوضعي، مقاصد الشريعة وقضايا العصر، منشورات مؤسسة الفرقان للتراث الثقافي، ط1، 2011، ص 271.

2 (بن عبد السلام) المعز، مختصر الفوائد في أحكام المقاصد، ص 209.

3 أنظر أيضا: ( بوزيان ) عليان، مقاصد القانون الوضعي في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، العدد150، بتاريخ 1ديسمبر2013.

ويمكن القول إجمالا أن تبني أئمة فلسفة التشريع الإسلامي مثل الشاطبي مثلا لمبدأ المقاصد والمصالح وضبطها بالشرع، فهم يتميزون بذلك عن النفعيين في فلسفة القانون وفي اعتبار المنافع والمبالغة في تعظيم مكانتها، فالخطاب الشرعي خطاب مستوعب للمصالح بعد الموازنة والمفاضلة، وليس خطابا ميالا مع الغرائز الإنسانية الطائشة، ولعل ذلك أهم ميزة يفوز بها التشريع الإسلامي، لكن ذلك لا يعني أن القوانين الوضعية ليست موازنة بين المصالح، ولكن الاختلاف في نوع الميزان المستعمل، إن الخطاب الشرعي لا يحكم لمجرد وجود المصالح، لكنه يُنيط الحكم دائما على المصلحة الغالبة الراجحة، ولا يعلق دائما على النظر العقلي المحدود النسبي، لأن له ثوابت لا يجرى فيها خلاف ولا يسمح عنها شرود، وهكذا فإن الشريعة رُتّبت على ما هو أصلح للبشر وأنفع للخلق، ففيها الثبات الذي لا يضطرب باختلاف التجارب، مع المرونة التي لا تضيع مع تغير الأوضاع، وفيها الشمول الذي لا يهمل جانبا من جوانب الحياة، والاعتدال الذي لا يجنح بالإنسان إلى التطرف المهلك[1]، ولعل هذا ما يمثل أحسن مثال يدعونا إلى تلك الديناميكية في مسايرة الواقع الإنساني بأبعاده المختلفة.

وسعيا إلى إعادة بناء معرفتنا بالقانون وأصوله وفلسفته لابد من التذكير ببعض الحقائق الهامة المتعلقة بطبيعة التفكير الفلسفي في القانون ذاته، فالفلسفة معرفة تعنى بالبحث في جميع أشكال الموضوع سواء كان هذا الموضوع طبيعيا أو إنسانيا، فهي قابلة للانتقال إلى كل مناحي الشأن الطبيعي والإنساني دون تمييز، وهي كما يُعرِّفها الفلسوف الفرنسي جيل دلوز (1925-1995م): "فن اختراع المفاهيم"، وإخضاعها للمنهج الإشكالي التساؤلي، وكما يقول الفيلسوف الألماني" كارل ياسبرز 1883-1969م "إن الذين يرفضون الفلسفة يسقطون ضحية لأسوأ الفلسفات"، ومن هذا المنظور تكون الحاجة ماسة إلى علم فلسفة القانون من أجل إعادة بناء المعرفة القانونية[2]

ومن هنا يرجع غالبية الفقهاء القانونيين فلسفة القانون الوضعي إلى القانون الطبيعي وما يتضمنه من حقوق طبيعية سابقة الوجود على القانون مصدرها الطبيعة ويكتشفها العقل، وهو ذلك القانون الّذي لم يشرعه البشر، وهو موجود في طبيعة الأشياء وفي فطرة الإنسان، وإنما ينبغي على الإنسان أن

1 ، مقاصد القانون الوضعي في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 13.

2 ولد أباه (السيد)، فلسفة الفقه.. إشكالات التأسيس، منشور على جريدة الاتحاد الإماراتية يوم الخميس 2012/8/2.

يسعى لاكتشافه ليطبقه على نفسه، ويجب أن تنسج على منواله قوانين المجتمع، لأنه قائم على مبادئ لم تؤخذ من تقاليد متواضع عليها ولا من قواعد محددة في كتاب، وهو في حقيقته مرادف للقانون الأخلاقي القريب في مضمونه من القانون الإلهي من خلال قواعد فطرة الإنسان، وهو ما جعل بعض الفقهاء يصفه ويعتبره أعظم انجاز إنساني لاقترابه من الوحي الإلهي.

هذا وتذكر بعض الدراسات التشريعية أن هناك محاولة للمصالحة بين الإسلام مع مدونة الحقوق المعاصرة ومقاربته، حيث يطرح المفكر القانوني التونسي الدكتور عياض بن عاشور فكرة وجود تقارب عند الأصوليين بين فلسفة مقاصد الشريعة وبين فكرة الحق الطبيعي بغض النظر عن سمته المعيارية الشرعية، في محاولة وصفها النقاد بعلمنة مقاصد الشريعة مستشهدا على ذلك ببعض الكتابات المقاصدية الحديثة خصوصا كتابات الإمامين الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي، حيث لاحظ -بحسب رأيه -أن هناك انفتاحا في كتابيهما على نظرية الحق الطبيعي بمعناه المصلحي العقلاني الإنساني الحديث؛ خصوصا عند اعتبارهما لمفهوم الفطرة مقصدا عاما للشريعة، وذلك بنفس مفهوم الفطرة عند جان جاك روسو الذي يرى أن حالة الفطرة كانت ودا وانسجاما وتناسقا[1]

وبهذا تكون المقاصد في الشريعة الإسلامية هي مطية إنتاج الفعل التشريعي العام لأن أحكام الله شاملة الدلالة متعالية وكما أن تعلقها بالوقائع بيّنًا في كل الأبعاد، فإن المجهود التاريخي الإنساني يبقى في أعلى درجات النسبية، وإن كان هامشه قائما لكن بهذه الروح والمعنى فلا يمكن أن يخرج الاجتهاد كفضاء حر عن هذا المستوى، لكن الواقع الإنساني في جميع مناحيه يفرض لا محالة على المشرع المرونة وضرورة التأقلم مع الملمات التي تلم بالمجتمعات الإسلامية، الأمر الذي يجعل فكرنا الإسلامي المعاصر مطالب باستحداث مساطر ديناميكية قادرة على مرافقة وتيرة الصيرورة المتسارعة للتاريخ بمضامينها المختلفة، ولا يعني بطبيعة الحال التجديد الفكري أكثر من ذلك، أما التحجر والتقوقع داخل أطر وثوقية لا تساير الواقع فهي أمر ينبغي استبعاده في فعلنا التفكيري الإسلامي المعاصر ومجهوده في تقنين الواقع في شتى مناحيه.

إن الفضاءات الحرة في تشريعنا الإسلامي ينبغي أن تستثمر جل الطاقات الكامنة فيها، وهي طاقات قادرة على الدفع بفعلنا الفكري إلى

---

[1] مقاصد القانون الوضعي في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 13.

أقصى مدياته للسيطرة على هذا الواقع المعاصر

و سبيلا إلى إبراز اتجاهات التفكير الإسلامي المعاصر فيما يتعلق بالتشريع ومقاصده، فإنه يمكن القول إن الكتابات القانونية قد انقسمت إلى اتجاهين كبيرين:

اتجاه انطلق من مبدأ الشرعية الداخلية للنسق الإسلامي في مرجعيته المنزلة، وأفضى في الغالب إلى مقاربة سلفية تسعى إلى الرجوع للأصول المؤسسة، ولو بالقطيعة مع التقليد التراثي الوسيط. والقانون بهذا المعنى من مقومات العقيدة والهوية ومعياره هو النص المقدس، ويندرج هذا الاتجاه في المقاربة الوضعية بمفهومها الديني أي وضع الشارع لمعايير الحكم

-اتجاه انطلق من منظومة مقاصد الشريعة، تلمساً لأرضية مشتركة مع القوانين الحديثة، مما اقتضى تضييق جوانب الخصوصية التعبدية في الشريعة وتوسيع أبعادها الكونية الإنسانية. ولا شك أن الخلفية المرجعية لهذا الاتجاه هي فلسفة الحق الطبيعي[1].

وهي الفلسفة التي ظهرت بوادرها من حيث إنها تختلف اختلافاً جذرياً عن القانون الوضعي (أو المدني) في العصور الإغريقية. حتى إذا تحولت الديانة الرسمية في روما القديمة من الوثنية إلى المسيحية ظهر القانون الطبيعي كتعبير عن الإرادة الإلهية المطلقة. خاصة بعد صدور كتاب «مدينة الله» لأوغستين (354-430م ) الذي أول فيه الأفلاطونية على ضوء العقيدة المسيحية؛ حتى اسْتُنتج" أن القرون الوسطى كانت طافحة بروح أفلاطونية عفوية، وكأنها من وحي عقل هو أفلاطوني بالطبع."

وظل الأمر كذلك حتى عصر النهضة الأوربية ليأخذ مفهوم الحق الطبيعي معنىً وبعداً جديدين مع طوماس هوبز(1588-1679م) وفلاسفة العقد الاجتماعي من بعده كجون لوك وجان جاك روسو.

وقد حدد هوبز مفهوم الحق الطبيعي بكونه الحرية الممنوحة لكل إنسان لكي يستخدم قدراته الطبيعية طبقا للعقل السليم. ومن ثم فإن الأساس الذي يرتكز عليه هذا المفهوم هو التالي: "كل إنسان لديه القدرة والجهد لحماية حياته وأعضائه ومادام لكل إنسان الحق في البقاء فلا بد أن يمنح أيضا حقّ استخدام الوسائل، أعني أن يفعل أي شيء، بدونه لا يمكن له أن يبقى".

1 ولد أباه (السيد)، فلسفة الفقه.. إشكالات التأسيس، مرجع سابق.

انطوى مفهوم الحق الطبيعي الجديد عند هُوبْزْ على أربعة حقوق صريحة هي: حق البقاء، والحق في استخدام الوسائل لتأمين هذا الحق. حق تقرير أنواع الوسائل الضرورية التي بدونها لا يتحقق حق الحفاظ على البقاء ودرء الأخطار. وحق وضع اليد على كل ما تصل إليه ( اليد). حيث إنه يؤكد التالي: "لقد منحت الطبيعة كل إنسان الحق في كل شيء ولذلك فمن المشروع لكل إنسان أن يفعل أي شيء يساعده على البقاء[1]."

**خامسا: الدولة ضمن المقاربة المقارنية بين السياقين**

من المعلوم أن المدلول العام للدولة يستقى من مفهوم المواطنة، فالأفراد في الواقع ليسوا أفرادا ينتمون إلى أسرة فحسب بل هم يعتبرون أعضاء في الدولة كذلك، والدولة هي مؤسسة اجتماعية أساسية للتنظيم السياسي والاجتماعي والأخلاقي لجميع المواطنين، وهي في مدلولها المجرد وحدة قانونية دائمة تتضمن وجود هيئة اجتماعية لها حق ممارسة سلطات قانونية معينة في مواجهه أمة مستقرة على إقليم محدد وتباشر حقوق السيادة بإرادتها المنفردة عن طريق استخدام القوة المادية التي تحتكرها وحدها.

هذا على المستوى العام ، لكن كل محاولة جادة للحديث عن الدولة في الإسلام لابد أن تصطدم بحقيقتين مركزيتين، أولاهما أن أول المظاهر التي يسجلها الباحث المتتبع لحصر وتحديد تشكُّلِ الدولة كظاهرة سياسية لممارسة السلطة أو المحكومية بأشكالها المختلفة في الإسلام، هي أن التجربة الحضارية فيما يتعلق بالدولة لم تعكس ملامحها خلال الدعوة المحمدية الشريفة، ملامح أو خصائص ملك مستبد أو رئاسة مطلقة، بل كان الرسول صلى الله عليه وسلم رسولا من الله عز وجل، إلى كافة البشرية لهدايتها وإنقاذها من براثين الجهل وجميع أشكال الإقصاء والظلامية الهدامة، فكان صلى الله عليه وسلم يمارس الحكم في ضوء هذه الروح الربانية المنقذة، الأمر الذي جعل علاقته بالقاعدة الشعبية علاقة صحبة ورسالة، فكان المسلمون يتسمون بالأصحاب أو الصحابة وليس المحكومين..

أما الحقيقة الثانية فهي أن الله تبارك وتعالى قد أسس خلال المرحلة المكية من مسار الدعوة المحمدية الأسس التي تنبني عليها هذه الصحبة ، فذكر منها الشورى حيث قال جل من قائل <<فَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (36) وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ (37) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ

1 انظر: ادريس السايب، مجلة هيبرس، العدد 2013/06/2، المملكة المغربية.

بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُون>> سورة الشورى

فالشورى موضوعة هنا كما هو واضح جنبا إلى جنب مع الإيمان بالله والتوكل عليه واجتناب الكبائر والعفو بعد الغضب والاستجابة للرب وإقام الصلاة وإعطاء الصدقات والتضامن للدفاع عن النفس وكأنها جزء من ماهية الإيمان والإسلام [1]

وخلال التطور السريع للدعوة المحمدية الشريفة نحو الدولة الإسلامية كنمط من الحكم السياسي مؤسس على الفضاءات الحرة اللازمة وحكامة رشيدة تهتم بحياة المسلم في شتى أبعادها، فقد شيد الخطاب الرباني هذه المعاني في القرآن الكريم الموجه إلى الرسول صل الله عليه وسلم، قال جل من قائل: <<فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ) آل عمران الآية 159.

و ما يؤصل هذه المعاني كثير في السنة مثل ما نجد في هذا الحديث المشهور: حيث يقول الرسول صل الله عليه وسلم مخاطبا الصحابة:[**انتم أدرى بشؤون دنياكم**][2]

أصول إذن ترسم المعالم الكبرى للدولة في الإسلام، وهي في واقعها الأصلي حكم لا يترك أي فرصة للاستبداد، وليست هذه الدولة التي يتحدث عنها القرآن وتعكسها السنة الشريفة، ذات طبيعة يقبل أي مظهر من مظاهر الاستبداد وأروع مثال على ذلك نموذج الراعي والرعية، فكل الأبواب موصدة في وجه الطغيان والحكم المطلق، وليست الدولة في الإسلام بهذا المعنى دولة ثيوقراطية وإنما هي في الحقيقة دولة عدل وحرية طبقا لما نص عليه القرآن والسنة.

إن الدولة في المدلولات التي ما فتئ الإسلام يؤكد عليها هي دولة تتجلى فيها كل معاني الطابع المدنيبكل جلاء لكنها غير علمانية.

وإذا كانت السياسة هي معرفة كلما يتعلق بفن الحكم (الدولة) وإدارة علاقاتها الخارجية، [3]فإن مسألة الدولة في الإسلام ظلت مسالة اجتهادية بشرية، وكأي مسألة بشرية اجتهادية فإن الفعل فيها يختلف باختلاف المصالح والظروف، مما سبب في الواقع بعض الاضطرابات المشهودة في التاريخ الإسلامي مثل الفتنة الكبرى وغيرها، إلخ....

ويأتي التصور الغربي للدولة ـــ خاصة في سياق ما يؤكد عليه بواكير الحداثة ـــ كأداة لها غاية قصوى ـــ كما يقول اسبينوزا **1632-1677**م ـــ هي

1 الجابري (محمد عابد)، نقد العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت: 1991، ص366.
2 نفس المرجع: ص 366.
3 مرسيليو (ابريلو)، علم السياسة، ترجمة محمد برجاوي،منشورات اعويدات، بيروت ص11.

تحرير الأفراد والحفاظ على أمنهم وتمكنهم من ممارسة حقوقهم الطبيعية وحمايتهم من كل أشكال العنف والتسلط وتنمية قدراتهم الجسدية والذهنية شريطة عدم إلحاق الضرر بالآخرين والامتثال لسلطة الدولة وعدم الخروج عن التعاقد والمواثيق المتفق عليها ويشترط في هذه الدولة أن تكون ديموقراطية تضمن العدل والمساواة والحرية للجميع وتحافظ على الأمن والسلم.

ومن الملاحظ هنا الفرق الكبير بين تصور الدولة عند هوبس كأحد فلاسفة العقد الاجتماعي وبين اسبينوزا فهوبس يدعو للحكم المطلق بينما يدعو اسبينوزا للديمقراطية حيث يقول: " **كلما اتسعت مشاركة الشعب في الحكم قوي التحاب والاتحاد** "[1]

غير أن النظرة العقلية التي تفترض فكرة للدولة أو الاجتماع الإنساني خارج الواقع وتفترض صفات بشرية مفارقة يتم إسقاطها على الواقع البشري كما هو الحال عند اسبينوزا ، تعتبر نظرية ذات جذور طوباوية أفلاطونية بالدرجة الأولى، لأن العماد الهيكلي للدولة عند أفلاطون هو احترام التخصص وعدم تدخل طبقة في وظائف طبقة أخرى، لأن ذلك عند أفلاطون هو ما يعتبر أعظم الأخطار في رأيه، وهو ليس شيئا آخر غير ضد العدل، أي الظلم.[2] ومن ذلك يكون العدل هو الانسجام بين وظائف طبقات المجتمع الذي ينقسم العمل فيه تقسيما مفارقا، فللمجتمع صفات مفارقة وكذلك الفرد.

غير أن مفهوم الدولة يتنازعه في السياق الغربي أفقان أحدهما عقلاني متعالي ويمكن وصفه بالكلياني (**totalitaire**)، والثاني فرداني ويمكن وصفه بالتعاقدي أو الديمقراطي الليبرالي، فالأول هو الذي ينطلق من أن الدولة الغالبة خير من الدولة المغلوبة بدليل غلبتها كما يؤكد على ذلك هيجل، الذي يعتبر أن الفرديات مصدر للفوضى والانحطاط، لأن الفرد لا معنى له خارج الدولة، وعليه الطاعة المطلقة لأنها في النهاية طاعة إلهية، ويتطابق مع هذا المعنى فيما يتعلق بالاستبداد والمطلقية في الحكم ما ذهب إليه ماكيافل في كتابه الأمير ــ وإن كان بروح أكثر عملية وواقعية ـــ حين اعتبر أن السياسة هي مجال الصراع بين الأفراد والجماعات مما يؤدي إلى اللجوء إلى جميع الوسائل المشروعة وغير المشروعة فالحاكم أو الأمير يجب أن يكون على أهبة الاستعداد لتوظيف جميع الأساليب، فعليه أن يكون قويا كالأسد وماكرا كالثعلب حسب مقتضيات الظروف ومجريات الأحداث، كما يمكنه أن يلجأ

1 ـ كرم (يوسف) تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 119.

2 ـ قرني (عزت)، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، 1993، ص 165.

إلى القوانين والأخلاق إدا كان ضمان السلطة يتطلب ذلك، وهكذا تصبح جميع الوسائل مباحة لضمان السلطة وممارستها فالغاية تبرر الوسيلة.

ولا نبتعد عن منظور المطلقية في الحكم السياسي لنورد الشكل المادي التاريخي للدولة داخل السياق الغربي أيضا، فقد اعتبر كارل ماركس وأنجلس أن الدولة ليست مفروضة من طرف سلطة خارج المجتمع، بل هي نتيجة للصراع الطبقي داخله فهي تعبير عن تضارب المصالح بين الطبقات الاجتماعية ووجود الدولة هو ضرورة للتخفيف من حدة هذا الصراع والحفاظ على النظام إلا أن الدولة تجسد مصالح الطبقة السائدة المهيمنة القوية اقتصاديا وسياسيا، مما يجعلها تلجأ إلى أساليب القمع والاضطهاد والاستغلال للحفاظ على ذاتها واستمراريتها.

أما الطرح الفرداني فهو الليبرالي التعاقدي الذي ينطلق ــ كما يقول جان جاك روسو في العقد الاجتماعي ـ من ضرورة " **إيجاد ضرب من الاتحاد يحمي بقوة المجتمع شخصَ كل عضو وحقوقه، ويسمح لكل وهو متحد مع الكل بألا يخضع إلا لنفسه، وبأن تبقى له الحرية التي كان يتمتع بها من قبل** " [1]

ويعني ذلك أن يعدل كل فرد عن أنانيته ويتنازل عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأكمله، وبمقتضى ذلك يصبح الكل متساوين في ظل القانون ، الذي هو إرادة الكل.

**سادسا: آفاق استنتاجية عامة:**

ذلكم إذن هو الرسم البياني العام للأفقين التشريعيين بوصفهما مظلة لحكم وتوجيه السلوك المجتمعات البشرية، تلك المظلة التي تتشكل على إثرها كيانا سلطويا يمارس الهيمنة في صورها المختلفة، استبدادية أو عدلية، إن واقع هذه المظلات التشريعية الصانعة للدولة والمشكلة لقسمات وجهها العام ينبغي أن تخضع لمنهج تشكيلي قادر على توفير السعادة للبشر وتأمين الحريات وصناعة الرفاه الاقتصادي في أبهى صوره، لكن بصورة تصون الثوابت والوجه الحضاري لذات هذه الأمة التي لمازالت تعاني من تحديات كبرى مثل تدنّي مستويات التحكم في استغلال أدوات التواصل مع الآخر من ناحية، والتوقع على الذات من ناحية أخرى، كهيمنة العاطفة ضمن جهود قراءة التراث وتجاهل ما تفرزه المجتمعات من قيم تتموقع في مخياله الاجتماعي وتختزنه في لاشعورها الجمعي.

لقد أصبح من الجلي اليوم أن فكرنا العربي الإسلامي المعاصر يعاني من الجمود والسلبية عبر ما يعرف بالاستئناس بتراثية التراث، والتقوقع على الذات بدل الاستئناس بقيم الحرية التي هي المنتج الوحيد للتعددية في شتى أشكالها وتوظيف الشورى كآلية يمكن تحديثها وتطويعها لتتجاوز كل العقبات في إنتاج الحكم الديمقراطي الحر، فقد تجذرت الشورى بوصفها استخراجا استشاريا للآراء

1- يوسف كرم، مرجع سابق، ص203.

ووجهات النظر في واقع أمتنا الإسلامية منذ فجر الإسلام، وتمثلت كآلية لإنتاج الأحكام والقرارات المصيرية غيرت وجه التاريخ في كثير من مناحي حياة الأمة.

وإذا كانت الشورى من الناحية الفنية هي استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه للتوصل إلى أقرب الأمور للحق، فإنها في الاصطلاح السياسي الفقهي هي استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور المتعلقة بها، غير أن ما ننشده هنا ليست الإشكاليات المتعلقة بمشاركة الأمة في الرقابة والنقد والتقويم، وإن كان ذلك مسألة مركزية، بل هو بالأساس ما يتعلق من وجهين رئيسيين بأثر الشورى كفضاء حر من ناحية، واعتبارها من ناحية أخرى، جزءا من التراث العربي الإسلامي يستدعي التثمين والصيانة كآلية لإنتاج الأحكام ظلت تفعل فعلها في الواقع الحضاري لأمتنا مجسدة لقرارات حاسمة في تاريخ هذه الأمة. هذا وقد أشرنا آنفا إلى موقع الشورى من الكتاب والسنة

وتتجلى آثار الشورى كآلية لإنتاج القرارات بحرية ماثلة في التاريخ الإسلامي في أكثر من موقع، فمن ذلك مثلا مشاورة رسول لله صل الله عليه وسلم لأصحابه في غزوة أحد، حيث كان رأيه صل الله عليه وسلم، البقاء في المدينة لكن أغلبية الصحابة كان رأيهم الخروج إلى أحد خارج المدينة، إضافة إلى الكثير من المواقع التي كانت الشورى آلية لاتخاذ القرار كنصب أبي بكر الصديق خليفة للمسلمين في سقيفة بني ساعدة، ونصب عثمان ابن عفان خليفة للمسلمين كذلك بعد عمر ابن الخطاب إلخ.....

كان أثر الشورى في صناعة أحداث التاريخ الإسلامي محوريا بامتياز، على الرغم من تراجعه أمام استحكام قبضة الكثير من المستبدين الذين كرسوا الحكم المطلق الوراثي كنمط للحكم استنادا على آداب سلطانية وافدة وفنون حكمية سارية كما يقال.

غير أن الذين - في واقع الأمر - فرضوا الحكم الوراثي المطلق كالأمويين والعباسيين بعد ذلك، ظلت آلية الشورى هي ملاذهم في اتخاذ القرارات الكبيرة في الدولة، وإن كانوا يخضعونها لأبعاد منهجية تلائم طبيعة التدبير السياسي لديهم.

كل ذلك يبرز حضور هذه الآلية كمحرك للتاريخ الإسلامي ظل يفعل فعله الحضاري حتى الآن.

علينا اليوم النظر إلى الشورى، كجزء م مركزي من تراثنا، ينبغي أن نبعثه في حياتنا العامة على طبيعته التراثية، وفي نفس المستوى كذلك علينا أن نتعامل معه بروح معاصرة لتتجذر بذلك دمَقْرَطَة حياتنا العامة بانسجام مع ما بثته الحضارة الإنسانية من احترام للإنسان وحقوقه المشروعة وما يستوجبه هذا الإنسان من إكرام.

إن الشورى لا تختلف عن الفضاءات الليبرالية الحرة إلا في بعض الثوابت التي هي بالنسبة لنا كمجتمع مسلم، أركان تجسد الهوية والذات الوطنية المستقلة.

والشورى هي ما يؤسس في النهاية نموذج الدولة الإسلامي العادل الذي تراجع مع بداية الحكم الأموي الذي انتقلت فيه الخلافة الإسلامية من حكم الشورى إلى ملك عضوض - كما يقال - حيث كان

ذلك في سنة 41هـ عندما تنازل الحسن بن علي ابن أبي طالب لمعاوية ابن أبي سفيان ابن حرب، ووقعت القطيعة مع دولة الخلافة المثالية.

إن الدولة الإسلامية العادلة هي التي يجب اليوم أن تأخذ بأسباب العصر وأن تركز نمط وخطاطة تشكلها على المضمون الذي يمتلك الخصائص التي تميزت بها الدولة المثالية، أي خصائص نموذج الدولة العادلة من المنظور الإسلامي، أي أن تكون هذه الدولة خاضعة للتشريع المرن المتصالح مع الواقع ذي القدرة على إخضاعه بواسطة الوسائل الإبستيمولوجية الشرعية البشرية المؤسسة على النصوص المتعالية بطبيعة الحال، ثم خضوع الدولة لتشريع الأمة، لكون هذه الأخيرة هي المصدر الوحيد لشرعية الحاكم، وتطبيق آلية الشورى بوصفها - كما أشرنا إلى ذلك آنفا - هي الآلية التي يجب أن تكون موضعا للتحديث لتواصل كفاءتها في إنتاج الحكم السياسي العادل، هذا ولابد للأمة أن تملك حق عزل من يترأس أو يتأمر عليها، وذلك لأن الحاكم يجب أن يعي أنه ليس إلا مجرد وكيل عن الأمة، وأن مصدر التشريعات التي يحكم بموجبها هو الأمة بلا منازع، كما يجب أن تكون سلطات الحاكم مقيدة لا مطلقة.

إن الفقه السلطاني يعيش أزمة حقيقة في واقع ممارسة الحكام لسلطاتهم، ولذلك انعكاسات نشير إليها باقتضاب شديد، وهي مثل: لانحراف الذي وقع لهذه المعرفة الفقهية السلطانية حيث تحولت إلى ظهير للاستبداد يقوم بترسيخ دعائم حكم التغلب والوراثة وتحول هذا الفقه إلى وسيلة روحية بأيدي الحكام، ثم ممارسته لتحريف الشريعة، مثل: - جعل طاعة الحاكم واجبة والخروج عنها حرام - رضا الأمة ليس أساسا لشرعية الحاكم - عدم إلزامية الشورى - توسيع سلطات الحاكم - تبرير ظلم الطغاة من طرف فقهاء الأمة - تحول الفقه السلطاني إلى سند للظلم ومصدر للاستبداد [1].

لكنه علينا ألا نتجاهل الطرح الإشكالي لمفهوم السلطة ذاته كمفهوم ينظر إليه فيما يفرقه عن مفهوم القدرة (النفوذ)، لأن السلطة هي مفهوم معياري، فهي تحدد وضع من يحق له الطلب من الآخرين الامتثال إلى توجيهاته في علاقة اجتماعية معينة. لأن نظام المعايير والقيم لدى الجماعة التي تنمو فيها هذه العلاقة، يقيم هذا القانون وينسبه لمن يرى.

وفي الختام نشير إلى أن الديمقراطية مسألة لا مناص للمسلمين من انتهاجها كأسلوب في الحكم السياسي، إلا أن تبرير ذلك من الناحية الفكرية هو مسألة في غاية الأهمية باعتبار الديمقراطية تمثل إرثا للإنسانية كلها، ولا مبرر إطلاقا لعدم الحماسة لتطبيقها ضمن أصول الأصول الإسلامية التي ذكرنا.

---

1 مولاي البشير ( محمد المهدي )، أزمة الفقه السلطاني، ط 1، 2011، ص45.

# الاعتدال والوسطية والإمتثال من منظور فضيلة القاضي الإمام الحاج عبد العزيز سي سيرة ومسيرة

د. أحمد ولد حبيب الله

## المقدمة

لقد احتل فضيلة القاضي الإمام الحاج عبد العزيز سي الشريف نجارا، البولاري دارا، مكانا روحيا ساميا ومكانة علمية واجتماعية سامقة في قلوب المسلمين عامة والموريتانيين خاصة، فسيرته ومسيرته كلاهما مرضية عند الناس، لأنه كان وسطا معتدلا، عالما، عاملا، فتى كاملا، وقاضيا عادلا، وإماما وخطيبا مفرها ومرجعا لدى كل الهيئات الإسلامية والسياسية والاقتصادية والقانونية والأهلية، لما يتميز به من العقل الراجح، والبصيرة النافذة والرأي السديد والاجتهاد والتجديد بالعلم الغزير والفهم الصحيح والفكر الصائب، والذهن الثاقب؛ ومن ثم أقام السنة وأمات البدعة بفهم عميق للإسلام، بعيدا عن التعصب والغلو، لأنه كان يدعو إلى التعاون في العمل لا في الجدل والإنصاف الذي هو من شيم الأشراف، فبذل أقصى الجهد في إخلاص واحتساب بالقول السديد والعمل الرشيد الذي تجلى في الحفظ والضبط والورع والتواضع والفصاحة والخطابة!!

وإذا كان هذا الحديث المرتجل والقدر المعجل لا يتوخى الإطناب والإسهاب في سيرة هذا العالم الفاضل، والقاضي العادل ومسيرته الحافلة فإنه يكتفي بالإشارة الخاطفة، واللمحة العابرة في النقاط الآتية:

### أولا: السيرة المرضية والنشأة العلمية المتميزة

لقد ولد القاضي والإمام عبد العزيز بن أبي بكر سي في قرية أنْتَيْكانْ التابعة لمقاطعة الركيز في ولاية الترارزة في الجنوب الغربي الموريتاني على ضفة النهر، ويكفي لقبه "سي" للدلالة على مكانته الدينية

والعلمية والروحية، فقد ذكر[1] المؤرخ المختار ولد حامد (1314-1414هـ) أن دمت "دمشقي" اسم جامع لكل من لقبه "كَنْ" ومن هؤلاء "الكنّات":

سي. وهم القضاة وأئمة المساجد ومعلمو المدارس أو المحاضر

كَنْ. وهم أهل الرياسة والزعامة

لِهْ. وهم أصحاب التولية والعزل.

وقد تربى الرجل وترعرع وأينع وأبدع وأمتع في بيئة علمية مزدهرة على يد والده الذي درس عليه مبادئ القراءة والكتابة ومبادئ العلوم والمعارف الشرعية واللغوية كمادرس القرآن الكريم والعلوم الشرعية على الشيخ أحمد سي الدقي (الدمشقي) الذي مكث معه خمس سنوات من عام 1953 إلى عام 1958م ثم أعمل للرحلة وأفضى الراحة إلى الشيخ القاضي محمد الحاج صَوْ الذي درس عليه مدة وأجازه في رواتي ورش وقالون عن نافع ثم انتقل إلى محضرة الشيخ أحد عبد الله باهْ (أحمد نينا) في كيهيدي حيث درس العلوم الشرعية واللغوية العربية دراسة تعمق وتدقيق وتحقيق ونال إجازة في هذه العلوم!![2]

وبعد هذه الرحلة العلمية الطويلة والمظفرة عاد الإمام عبد العزيز إلى أهله عام 1968م، حيث عمل تاجرا[3] وفلاحا مدة وجيزة إلى عام 1978م. وكانت نفسه تواقة إلى العودة إلى مقاعد الدراسة، لأنه كان لا يقنع ولا يشبع من طلب العلم ولذلك شارك في مسابقة دخول المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية ونجح متفوقا فيها، ودرس في هذا المعهد أربع سنوات توجت بنيل الإجازة "المتريز" في الفقه (شعبة القضاة)[4] عام 1984م.

1- حياة موريتانيا، الجزءان السادس والعشرون (بنو حسان) والثلاثون (ممالك السودان وأعلامهم) تصحيح ومقابلة يحي ولد البراء والحسين ولد محنض ومراجعة الأستاذ محمد ولد مولود ولد داداه. منشورات دار الزمن, الرباط 2012، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ص232-233. والجزء الثاني: الحياة الثقافية، الدار العربية للكتاب، تونس 1990، ص371.

2- إبراهيم أحمد سهْ وعثمان عبد العزيز سه: السيرة الذاتية لفضيلة الشيخ والداعية الراحل الإمام عبد العزيز سه. جريدة صدى الأحداث الموريتانيةن العدد 668 يوم 2012/5/9 (الحلقة الأولى)، ص2. والخليل النحوي: بلاد شنقيط، المنارة والرباط، تونس، 1987ن ص502.

3- إبراهيم سه وعثمان عبد العزيز سه: السيرة الذاتية لفضيلة الشيخ والداعية الراحل الإمام عبد العزيز سه، جريدة صدى الأحداث الموريتانية، العدد 668 (مرجع سابق)، ص2.

4- المرجع السابق، ص3.

ثانيا: المسيرة العملية والمناصب العلمية

عندما تخرج الإمام عبد العزيز سي في المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية "محنيا يده" و"ماسحا فمه"، مكملا فنونه، حافظا متونه، عين فورا قاضيا مستشارا لدى المحكمة الإقليمية في روصو التي قضى فيها عشرا من السنوات من عام 1984 إلى 1994م ثم حول بعد ذلك إلى انواكشوط، ليتولى منصب نائب المدعي العام لدى المحكمة العليا فترة قصيرة.

لقد كان الإمام عبد العزيز لا يرغب في العمل قاضيا تورعا وتؤثما ولذلك تخلى عن القضاء وابتعد عنه، ليعين إماما راتبا وخطيبا في مسجد الحسن الثاني (مسد المغرب) في انواكشوط الذي ظل إمامه المبجل، وخطيبه المفضل حتى وفاته المفاجئة والمؤلمة، فقد أصيب في حادث سير عائدا من دكار رفقة شقيقه الدكتور زين العابدين سي الذي نقله للعلاج في مستشفى دكار، حيث توفي، رحمه الله تعالى، وقد تحملت الدولة الموريتانية تكاليف علاجه وأرسلت إليه طائرة عسكرية، لنقله من دكار إلى انواكشوط حيث صلى عليه كثير من الناس وانهالت على أسرته أمطار قصائد الرثاء الباكي، فقد بكته المحاضر والمنابر والأنفاس والقرطاس والكتب والألواح والدواة والجمعة والجماعة!!

ثالثا: تأسيس المحاضر والمحابر

أسس القاضي والإمام عبد العزيز سي محاضر كثيرة لنشر العلوم الشرعية والعربية في موريتانيا والقارة السمراء وكانت كعبة للطالب وخررجت المئات من العلماء والفقهاء والأدباء والخطباء والدعاة إلى الله تعالى بالتي هي أحسن، ومن أمثلة محاضره التي أمرق فيها محابره تعليما وتوجيها ودعوة ما يأتي:[1]

- محضرة أبي بكر الصديق وهي محضرة جامعة للعلوم الإسلامية والعربية، وفتح فرعا منها عام 2009 في حي الدار البيضاء في مقاطعة الميناء بانواكشوط؛
- محضرة في كارفور في عرفات بانواكشوط؛
- محضرة في قرية انتيكان في الترارزة؛
- محضرة في ولاية كركول؛
- مشروع في ولاية كركول،

1- إبراهيم أحمد سه وعثمان عبد العزيز سه: السيرة الذاتية لفضيلة الشيخ والداعية الراحل الإمام عبد العزيز سه. مرجع سابق، ص2.

- مشروع محضرة قرآنية في حي كارفور،
- مشروع بناء معهد أبي بكر الصديق للعلوم الشرعية واللغوية (معتد)؛
- مشروع بناء محضرة في الجامع العتيق في قرية انتيكان.

## رابعا: خريجو القاضي والإمام عبد العزيز سي:

ولد تخرج في محاضر الداعي والإمام عبد العزيز سي، كثير من الموريتانيين والسنغاليين والماليين والعاجيين وغيرهم كثير ومنهم: عبد الكريم ليه مدير محضرة ولد ينج في كركول ومحمد نذير سي شيخ محضرة في السنغال والدكتور محمد حبيب الله سي مدير مجمع الإيمان التربوي الإسلامي بدكار وإبراهيم با، صاحب محضرة في ساحل العاج وعبد الله صون صاحب محضرة بكاوه شمالي مالي وغيرهم من تلامذة الإمام عبد العزيز الذين حملوا أمانة نشر العلوم والمعارف الإسلامية والعربية في القارة الإفريقية وغيرها.

## خامسا: المناصب وعضوية الجان والهيئات المحلية والدولية:[1]

تولى الإمام الحاج عبد العزيز سي مناصب وعضوية هيئات ومجالس كثيرة منها:

- منصب قاض، مستشار لدى المحكمة الإقليمية في روصو بولاية الترارزة؛
- منصب نائب المدعي العام لدى المحمة العليا في انواكشوط؛
- عضو اللجنة المكلفة بتطبيق الشريعة الإسلامية في موريتانيا؛
- عضو المجلس الإسلامي الأعلى الموريتاني؛
- منصب عضو لجنة الشفافية لمراقبة الحكامة العامة الموريتانية؛
- عضو المكتب التنفيذي للجميعة الثقافية الإسلامية الموريتانية؛
- عضو إدارة مجلس المؤسسة الوطنية للأوقاف الموريتانية؛
- عضو لجنة المسابقات القرآنية الوطنية الموريتانية؛
- نائب رئيس اللجنة المركزية الموريتانية لمراقبة الأهلة؛
- نائب رئيس اللجنة الفنية لفض النزاعات في إمامة المساجد الموريتانية.

1- المرجع السابق والعدد والصفحة.

سادسا: المشاركة في المؤتمرات والملتقيات الإقليمية والدولية:[1]

وقد شارك الإمام الداعي الشيخ عبد العزيز سي في مؤترمات وملتقيات إقليمية ودولية عدة منها:

- مؤتمر الأديان والسلام في الاتحاد السوفيتي؛
- الملتقى العالمي الأول لخطباء الجمعة في المغرب؛
- الملتقى العهالمي الإسلامي في ليبيا عام 1994م؛
- ملتقى علماء غرب إفريقيا في السنغال، 2010.
- سادسا: الإنتاج العلمي والأدبي:[2]
- لقد دبج يراعي الإمام والداعي الحاج عبد العزيز سي نتاجا علميا وأدبيا ثمينا وطريفا منه على سيل المثال لا الحصر:
- القاضي أبو بكر سي (1276-1366هـ، 1860-1947م): شخصيته وحياته (بحث تخرج)؛
- الرسائل الإخوانية؛
- مئات الخطب المنبرية (يوم الجعة وعيدي الفطر والأضحى).

## الخاتمة:

سيظل العالم الإسلامي عامة والقارة السمراء تبكي فضيلة الشيخ والقاضي والإمام الداعي والخطيب والقارئ الحافظ، الضابط، عبد العزيز بن أبي بكر سي الشريف نجارا، البولاري دارا، وتذكره بعلمه وفكره الوسط وبيان سماحة الإسلام وجهوده التعليمية الجبارة في محاضره العامرة، ومساجده المعمورة وخدمته للغة القرآن الكريم الذي كان من فرسانها الشجعان، أصحاب البلاغة والخطابة والفصاحة الذين حملوا أمانة الدعوة بإنصاف وإخلاص للدين والوطن والأمة!!

لقد كان هذا العالم الجليل، والمفكر الإسلامي النبيل، القدوة والأسوة الحسنة في الإخلاص والورع والتواضع والكلمة الطيبة، والحجة القوية، والسماحة الفياضة التي اكتسبته حب الناس واحترامهم على مختلف مشاربهم. ولذلك كان عضوا عاملا وفاعلا في الحياة الوطنية والإسلامية العامة، فلم يكن يضع عصا الترحال والتجوال خدمة لدينه ووطنه وأمته وقارته في وحدة دينها وثقافتها وبلوغ أهدافها في التقدم والرقي حتى التحق بالرفيق الأعلى مع الصديقين والشهداء والصالحين.

وحسن أولئك رفيقا!!

1- إبراهيم أحمد سه وعثمان عبد العزيز سه، المرجع السابق، ص2.

2- المرجع السابق والعدد والصفحة، والخليل النحوي، بلاد شنقيط (مرجع سابق) ص502-503.

مصادر الدراسة ومراجعها:


- إبراهيم أحمد سي وعثمان عبد العزيز سي: السيرة الذاتية لفضيلة الشيخ والداعية الراحل الإمام عبد العزيز سي: دريدة صدى الأحداث الموريتانية، العدد 668 بتاريخ 2012/05/09 (الحلقة الأولى).
- الخليل النحو: بلاد شنقيط، المنارة والرباط، عرض للحياة العلمية والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية (المحاضر)؛ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1987.
- المختار ولد حامد:
  - حياة موريتانيا، الجزء الثاني، الحياة الثقافية، الدار العربية للكتاب، تونس 1990م.
  - حياة موريتانيا، الجزءان السادس والعشرون (بنو حسان) والثلاثون (ممالك السودان وأعلامهم. تصحيح ومقابلة يحي ولد البراء والحسين ولد محنض ومراجعة الأستاذ محمد ولد مولود ولد داداه، منشورات دار الزمن، الرباط، 2012، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب.

# التجارب العربية والعالمية في مكافحة الفساد

بقلم أ.د. سيدي محمد سيد أب[1]

## مقدمة

**الفساد لغة هو التلف والخلل والعطل، يقال فسد الشيء إذا لم يعد صالحا، وهو عكس الصلاح. واصطلاحا هو الخروج عن القواعد الأخلاقية الصحيحة، وعن النظم والضوابط القانونية قصد تحقيق مصالح اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية لفرد أو جماعة معينة.**

**وقد عرفته منظمة الشفافية الدولية بأنه "سوء استعمال السلطة من أجل تحقيق منافع شخصية". وعرفه البنك الدولي بأنه "الاستعمال السيئ للوظيفة العامة من أجل تحقيق المصلحة الخاصة".**

**وقد أصبح الفساد ظاهرة تثقل كاهل الدولة والمجتمع في كل بقاع العالم، وتترتب عليه آثار مدمرة، فهو يقوض أسس الديمقراطية وسيادة القانون، وينتهك حقوق الإنسان، ويخلق الظروف المناسبة لتفشي الجريمة، ويدمر القيم الأخلاقية، ويجعل تحقيق التنمية أمرا صعبا إن لم يكن مستحيلا[2].**

ويرجع انتشار الفساد إلى عدة أسباب منها:

سوء التربية الأسرية، وضعف التربية المدرسية، وتدني مستوى الأجور في القطاع العام، والنزوات الفردية (الجشع، الطمع..)، وسيطرة القيم الاستهلاكية، وانعدام المساءلة والمحاسبة، وانتشار ثقافة المصالح الخاصة، وغياب مبدأ المكافأة والعقوبة.

ويتخذ الفساد عدة أنواع، فهناك: السرقة والاختلاس، والمحسوبية والمحاباة، والرشوة والوساطة، والغش والتدليس، وإهدار المال العام، والتلاعب بمعايير التوظيف والترقية، وتوظيف المال العام للمصالح الخاصة[3].

ويمارس الفساد في عدة مجالات منها: الأملاك والأموال العامة، الصفقات والعقود العامة، والتوظيف والتعيين في الوظائف العمومية، ومشاريع القطاع العام ومرافق الدولة.

وللفساد آثار منها: تفاقم مشاكل الفقر

1) مدير مدرسة الدكتوراه بكلية العلوم القانونية والاقتصادية بجامعة نواكشوط العصرية.

2) راجع: اللا ولد محمد عمر: الإطار التشريعي لتجريم الفساد من خلال اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد، بحيث لنيل شهادة الماستر، كلية العلوم القانونية والاقتصادية، السنة الجامعية 2012-2013، ص8.

3) حول تعريف الفساد، وأنواعه، وعوامل انتشاره، يراجع سمر عادل حسين، الفساد الإداري: أسبابه، آثاره، وطرق مكافحته، مجلة النزاهة والشفافية للبحوث والدراسات، العدد 7، 2014، ص127 وما بعدها.

وتدني المستوى المعيشي للسكان، وتقويض دعائم وأسس الاقتصاد الوطني، وترسيخ القيم السلبية في المجتمع (الأنانية، الجشع، الطمع...)، وضعف روح الولاء للوطن، وحرمان المواطنين من خدمات المرفق العمومي، وانتشار البطالة وما يترتب عليها من آثار سيئة، وهروب رؤوس الأموال والمستثمرين من البلد[1].

وقد ظل الفساد في الماضي ظاهرة متفشية لدرجة أن معالجتها كانت تشكل تحديا لا يمكن التغلب عليه، غير أن المجتمع الدولي شهد خلال السنوات القليلة الماضية تغيرا ملحوظا في اتجاه الكفاح ضد الفساد، بعد أن كان ينظر إليه على أنه مشكلة داخلية تهم كل دولة على حدة[2].

ويأتي هذا الحراك الدولي ضد الفساد بعد أن ترسخت القناعة بأن الفساد أصبح يشكل تهديدا للاستقرار الوطني والدولي، وبالتالي فإن مكافحته لا يمكن أن يكتب لها النجاح إلا بتضافر الجهود الوطنية والدولية، ونتيجة لذلك أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة اتفاقية مكافحة الفساد في 31 أكتوبر 2003، ودخلت حيز التنفيذ 14 ديسمبر 2005[3]

وتشكل هذه الاتفاقية الأساس القانوني لتعزيز الجهود الرامية إلى مكافحة الفساد على المستويين الوطني والدولي.

وقد وصل عدد الأعضاء في الاتفاقية 174 عضوا في يناير 2015، وعلى إثر توقيع هذه الاتفاقية أزداد اهتمام الدول بمكافحة الفساد، واتخذت العديد من الإجراءات الضرورية لوضع الاتفاقية حيز التنفيذ.

ولمعرفة مدى الانعكاس الإيجابي لهذه الاتفاقية على واقع مكافحة الفساد على مستويين العربي والدولي، سنعرض بإيجاز للتجارب العربية والدولية في مجال مكافحة الفساد، وذلك من خلال مبحثين نتعرض في الأول منهما للتجارب العربية في مكافحة الفساد، ونتعرض في الثاني للتجارب الدولية..

## المبحث الأول: التجارب العربية في مكافحة الفساد

تركت اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد أثرا إيجابيا على بقية التجمعات الإقليمية، فاتخذ العالم العربي خطوة مماثلة بتبني الاتفاقية العربية لمكافحة الفساد في 2010/12/21[4].

1) راجع حول الآثار الناجمة عن الفساد، سمر عادل حسين (مرجع سابق) ص 137 وما بعدها.
2) راجع د. محمود أبكر دقدق، دراسة تحليلية للاتفاقية العربية لمكافحة الفساد لسنة 2010
3) راجع: أعمال الندوة البرلمانية العربية حول اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد المنعقدة في القاهرة يومي 15-2005/06/16 منشورة على موقع الأمم المتحدة: www.undp-pogar.org
4) راجع د. محمود أبكر (مرجع سابق).

وقد جاءت هذه الاتفاقية متأخرة مقارنة بالتقدم الحاصل في هذا المجال في مناطق أخرى، حيث نجد منظمة الدول الأمريكية قد تبنت اتفاقية البلدان الأمريكية لمكافحة الفساد عام 1996[1]، وفي القارة الأوروبية تم تبني اتفاقية مكافحة الفساد بين موظفي الجماعات الأوروبية أو موظفي الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي التي اعتمدها مجلس الاتحاد الأوربي في 26 مايو 1997[2].

واتفاقية مكافحة رشوة الموظفين العموميين الأجانب في المعاملات التجارية الدولية التي اعتمدتها منظمة التعاون والتنمية في الميدان الاقتصاد في 21 نوفمبر 1997، واتفاقية القانون الجنائي بشأن الفساد التي اعتمدتها اللجنة الوزارية لمجلس أوربا في 27 يناير 1999، واتفاقية القانون المدني بشأن الفساد التي اعتمدتها اللجنة الوزارية لمجلس أوروبا في 04 نوفمبر 1999. وفي القارة الإفريقية نجد اتفاقية الاتحاد الإفريقي لمنع الفساد ومحاربته، المعتمدة من طرف رؤساء دول وحكومات الاتحاد الإفريقي في 12 يوليو 2003[3].

وجاءت الاتفاقية العربية على إثر هذه الجهود الدولية والإقليمية ليتم التوقيع عليها في القاهرة في جمهورية مصر العربية بتاريخ 2010/12/21[4]. وقد حددت المادة الثانية أهداف الاتفاقية فيما يلي:

- تعزيز النزاهة والشفافية والمساءلة وسيادة القانون.
- تشجيع الأفراد ومؤسسات المجتمع المدني على المشاركة الفعالة في منع ومكافحة الفساد.

وجرمت المادة الرابعة من الاتفاقية الأفعال التالية:

- الرشوة في الوظائف العمومية.
- الرشوة في شركات القطاع العام والشركات المساهمة والجمعيات والمؤسسات المعتبرة قانونا ذات نفع عام.
- الرشوة في القطاع الخاص.
- رشوة الموظفين العموميين الأجانب وموظفي المؤسسات الدولية العمومية فيما يتعلق بتصريف الأعمال التجارية داخل الدولة الطرف.
- المتاجرة بالنفوذ.

1) نفس المرجع.
2) نفس المرجع.
3) نفس المرجع.
4) وتجدر الإشارة إلى أن هذه الاتفاقية لم تكن بداية الاهتمام العربي بمكافحة الفساد، فقد بدأت بعض الدول تجاربها في هذا المجال قبل ذلك، ومنها المملكة العربية السعودية التي بدأتها سنة 2004.

- إساءة استغلال الوظائف العمومية.
- الإثراء غير المشروع.
- غسل العائدات الإجرامية.
- إخفاء العائدات الإجرامية المتحصلة من الأفعال المذكورة.
- إعاقة سير العدالة.
- اختلاس الممتلكات العامة والاستيلاء عليها بغير حق.
- اختلاس ممتلكات الشركات المساهمة والجمعيات الخاصة ذات النفع العام والقطاع الخاص.
- المشاركة أو الشروع في الجرائم الواردة في هذه المادة.

وإذا كانت هذه الاتفاقية تبدو صارمة في مكافحة الفساد، فإن سؤالا يطرح حول صداها على واقع ممارسة مكافحة الفساد في الدول العربية؟ ذلك ما سنحاول التعرف عليه بإيجاز من خلال استعراض بعض التجارب العربية.

وسنكتفي في هذا العرض بتجربتين عربيتين إحداهما من المشرق والثانية من المغرب وهما التجربة السعودية، والتجربة الموريتانية.

## أولا: التجربة السعودية

تبنت المملكة العربية السعودية إستراتيجية وطنية لحماية النزاهة ومكافحة الفساد سنة 2004 بهدف مكافحة الفساد بجميع أنواعه، وتضمنت هذه الإستراتيجية العديد من المبادئ الرئيسية التي تتفق مع المعايير والممارسات الدولية، ونصت على إنشاء "هيئة وطنية لمكافحة الفساد"[1].

وبالفعل تم إنشاء هذه الهيئة بأمر ملكي[2]، وتتمثل أهدافها في حماية النزاهة وتعزيز مبدأ الشفافية ومكافحة الفساد الإداري والمالي بشتى صوره وأشكاله ومظاهره وأساليبه. ولتحقيق هذا الهدف تملك الهيئة العديد من الصلاحيات منها:

- التحري عن أوجه الفساد في عقود الشأن العام (الأشغال - التوريد، والصيانة، وغيرها من عقود الشأن العام).
- إحالة المخالفات المتعلقة بالفساد، عند اكتشافها، إلى الجهات الرقابية أو جهات التحقيق.
- تشجيع جهود القطاعين العام والخاص على تبني خطط وبرامج لحماية النزاهة ومكافحة الفساد، ومتابعة تنفيذها.

---

1) تم إقرار هذه الاتفاقية الإستراتيجية بموجب قرار مجلس الوزراء السعودي رقم 43 لعام 2007.

2) وهو الأمر الملكي رقم أ/65 بتاريخ 1432/04/13هـ، الصادر عن الملك عبد الله بن عبد العزيز آل سعود.

- متابعة استرداد الأموال والعائدات الناتجة عن جرائم الفساد مع الجهات المختصة.
- إعداد الضوابط اللازمة للإدلاء بإقرارات الذمة المالية وأداء القسم الوظيفي لبعض موظفي الدولة.
- نشر الوعي بمفهوم الفساد، وبيان أخطاره، وآثاره، وبأهمية حماية المال العام، وثقافة عدم التسامح مع المفسدين، وتشجيع المجتمع المدني ووسائل الإعلام على التعاون في مجال مكافحة الفساد.
- اقتراح الأنظمة والسياسات اللازمة لمنع الفساد.

توفير قنوات اتصال للجمهور لتلقي بلاغاتهم عن تصرفات الفساد.

إلى غير ذلك من الاختصاصات التي تملكها هذه الهيئة في سبيل محاربة الفساد.

ويتولى مكافحة جرائم الفساد في المملكة العربية السعودية العديد من الهيئات الحكومية، فهناك الهيئات المكلفة بالضبطية وهناك الجهات الرقابية وجهات التحقيق والجهات القضائية[1].

ويقوم بأعمال الضبط الجنائي والبحث والتحري وجمع الأدلة وضبط مرتكبي جرائم الفساد وإعداد محاضر الاستدلال والتفتيش وزارة الداخلية من خلال المديرية العامة للمباحث ووحدة التحريات المالية والأمن الجنائي[2].

أما الجهات الرقابية فتتمثل في عدة جهات حكومية، منها مجلس الوزراء[3]، ومجلس الشورى وإمارات المناطق ووزارات: المالية، والخدمة المدنية، والاقتصاد والتخطيط، ومؤسسة النقد العربي السعودي، وديوان المراقبة العامة، وهيئة الرقابة والتحقيق.

ويتولى التحقيق والادعاء جهتان رئيسيتان هما: هيئة الرقابة والتحقيق، وهيئة التحقيق والادعاء العام. وتنظر في الدعاوى جهات قضائية هي المحاكم العامة وديوان المظالم.

ومن بين الإجراءات والتدابير التي تم اتخاذها لمحاربة الفساد:

---

1) للمزيد من المعلومات حول جهود المملكة العربية السعودية في مكافحة الفساد يراجع الأستاذ أحمد بن محمد سالم، نبذة مختصرة عن جهود المملكة العربية السعودية في مجال حماية النزاهة ومكافحة الفساد، محاضرة مقدمة إلى القمة 12 لمنتدى "كرانز مونتانا" بجنيف حول الجريمة عبر الوطنية في الموقع: www.alriyadh.com

2) المادة 26 من نظام الإجراءات الجزائية.

3) عددت المادة 24 من النظام الداخلي لمجلس الوزراء السلطات التي يتمتع بها، ومنها مراقبة تطبيق الأنظمة والقرارات.

- إقرار الإستراتيجية الوطنية لحماية النزاهة ومكافحة الفساد التي سبق الحديث عنها.
- فحص الهياكل الإدارية لمؤسسات الدولة، وأنظمة الموظفين، اعتماد برنامج التعاملات الإلكترونية الحكومية، ودعم البحث العلمي، والتدبير والدراسات، في مجال مكافحة الجريمة بما في ذلك الفساد.
- تشجيع تعاون الجمهور في مكافحة الفساد وحماية النزاهة والشفافية، وقد أثمر ذلك العديد من المبادرات الشعبية الرامية إلى إرساء قيم الشفافية والنزاهة، ومن أمثلة هذه المبادرات:
- جائزة "سعفة القدوة الحسنة"، وهي جائزة تمنح للشركات والمؤسسات والهيئات الحكومية وغير الحكومية التي تمثل نماذج إيجابية في مجال الشفافية.
- صندوق إبراء الذمة وهو عبارة عن حسابات في احد البنوك المحلية يودع فيه كل من يرغب في إبراء ذمته من المبالغ التي يرى أنه أخذه بوجه حق[1].

وقد تمكنت السعودية بفضل هذه الإجراءات وغيرها من الإجراءات المتخذة في مكافحة الفساد، من أن تحتل المرتبة الرابعة عربيا، والثامنة والأربعين (48) عالميا في سلم أقل الدول فسادا حسب تقرير منظمة الشفافية الدولية لعام 2015.

ثانيا: التجربة الموريتانية في مكافحة الفساد

ظل الاهتمام بمكافحة الفساد غائبا في موريتانيا حتى السنوات الأخيرة، وظل الفساد منتشرا وخاصة في فترات الحكم العسكري، ولم تبدأ إرهاصات الحديث عن مكافحته إلا مؤخرا.

وكان التحول الذي حصل في هذا الصدد قد بدأ بخطاب رئيس الجمهورية محمد ولد عبد العزيز بمناسبة تنصيبه لمأموريته الأولى في 5 أغسطس 2009 حيث جاء في هذا الخطاب: "لقد طوى الشعب الموريتاني يوم 2009/07/18 صفحة الفساد والممارسات الضارة... وسنعمل بكل ما أوتينا من قوة للقضاء على الفساد والمفسدين... وسنحارب الذين طغوا في البلاد

1) انظر أشغال ورشة أفضل الممارسات لتحقيق الشفافية والنزاهة في دول الحوار الآسيوي - الشرق أوسطي، المنظم في القاهرة في الفترة ما بين 6 إلى 7 ديسمبر 2009.

وأكثروا فيها الفساد..."[1].

وأعاد نفس الأفكار في خطابه بمناسبة تنصيبه لمأموريته الثانية بتاريخ 2014/08/03، حيث جاء في هذا الخطاب: "سنسهر على مواصلة محاربة الفساد واستحداث الآليات القانونية الملائمة للقضاء نهائيا على الرشوة والممارسات المخلة بقواعد الحكامة الرشيدة.

فالفساد عائق حقيقي في وجه التنمية الاجتماعية والاقتصادية، وستظل مكافحته من أولى الأوليات خلال المأمورية الرئاسية الجديدة..".

وتجسيدا لهذا التوجه تم اتخاذ العديد من الإجراءات منها:

- مراجعة النصوص القانونية المتعلقة بالصفقات العمومية.
- المصادقة على خطة وطنية لمكافحة الرشوة.
- إصدار قانون مكافحة الفساد (القانون رقم 2016/014 بتاريخ 2016/04/15).
- وضع إستراتيجية لمكافحة الفساد.
- إنشاء محكمة خاصة بالجرائم المتعلقة بالفساد.
- تشكيل فرق من النيابة العامة وهيئة التحقيق لمكافحة الفساد.
- إصدار مرسوم ينظم الحماية الخاصة للشهود والخبراء والمبلغين وضحايا الفساد.
- إنشاء لجنة لمتابعة جهود مكافحة الفساد.
- إنشاء مفوضية للشرطة خاصة بالجرائم الاقتصادية.
- تفعيل الهيئات الرقابية (محكمة الحسابات، المفتشية العامة للدولة، المفتشية العامة للمالية، المفتشيات الداخلية).

غير أن كل هذه الإجراءات تحتاج إلى تفعيل رغم التحسن الحاصل في مجال مكافحة الفساد، فحسب تقرير منظمة الشفافية الدولية لعام 2014، فإن موريتانيا تحتل المرتبة 124 من أصل 177 دولة في مؤشر الفساد، متراجعة لخمس نقاط عن عام 2013، الذي احتلت فيه الرتبة 119، بينما كانت رتبها في الدول العربية الأقل فسادا 13 حسب تقرير المنظمة لعام 2015[2].

كما احتلت موريتانيا مرتبة لا بأس بها في مؤشر محاربة الرشوة، حسب تقرير البنك الدولي الصادر في نوفمبر 2016، غير أننا مازلنا في

1) راجع نص هذا الخطاب في جريدة الشعب في عددها ليوم 2009/08/06.

2) شكك رئيس الجمهورية السيد محمد ولد عبد العزيز في مصداقية تقارير هذه المنظمة معتبرا أنها تستقي معلوماتها عن موريتانيا من قبل أشخاص كانوا مستفيدين من الأنظمة السابقة.

حاجة إلى تكثيف الجهود للوصول إلى مستوى أفضل.

## المبحث الثاني: التجارب الدولية في مكافحة الفساد

لا يمكن اعتبار اهتمام المجتمع الدولي بمكافحة ظاهرة الفساد أمرا جديدا، فالجميع أصبح يدرك منذ وقت بعيد خطورة هذه الظاهرة، ومدى تأثيرها على التنمية البشرية والتطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وتهديدها لاستقرار المجتمعات وأمنها، وتعطيلها لحكم القانون، وتقويضها للقيم لأخلاقية[1].

غير أن الجديد في هذا المجال هو ترجمة هذا الاهتمام من خلال بلورة مجموعة من الأطر القانونية الدولية التي تتناول موضوع الفساد في إطار التعاون الدولي.

ومن أبرز هذه الأطر "اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد" التي جاءت نتيجة لتنامي القلق من ظاهرة الفساد، ونتيجة للجهود الحثيثة التي قادتها الأمم المتحدة عبر وكالاتها المتعددة للوصول إلى إطار جامع يمكن من خلاله مكافحة الفساد بصورة فعالة[2].

وقد سبق هذه الاتفاقية عدد من الوثائق التي صدرت عن الأمم المتحدة، منها قرار الجمعية العامة الذي اعتمد المدونة الدولية لقواعد سلوك الموظفين العموميين[3]، والقرار الذي اعتمد إعلان الأمم المتحدة لمكافحة الفساد والرشوة في المعاملات التجارية الدولية[4]، والقرار الذي اعتمد "اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطنية"[5]، والقرارين "56/186 بتاريخ 2001/12/21، و57/244 بتاريخ 12/20"، بشأن منع ومكافحة الممارسات الفاسدة وتحويل الأموال المتأتية من مصدر غير مشروع وإعادة تلك الأموال.

ثم جاء اعتماد الجمعية العامة "اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد في 31 أكتوبر 2003، ودخلت حيز النفاذ في 2005/12/14".

وعلى أساس هذه الاتفاقية بدأت الدول تعي ضرورة مكافحة الفساد، وفي هذا الإطار ظهرت عدة تجارب

---

1) راجع في ذلك الأستاذ اللا ولد محمد عمر (مرجع سابق)، ص9.

2) نفسه المرجع ونفس الصفحة.

3) وهو القرار رقم 51/95 بتاريخ 12 ديسمبر 1996.

4) وهو القرار رقم 51/191 بتاريخ 12 ديسمبر 1996.

5) رقم 55/25 بتاريخ 2000/11/15.

دولية كانت إلى حد ما ناجحة في مكافحة الفساد.

ونظرا لعامل الوقت فإننا سنقتصر في هذه الورقة على ثلاث تجارب إحداها في أسيا والثانية في أوروبا والثالثة في إفريقيا، وهذه التجارب هي تجربة كل من سنغافورة، وبلغاريا ونيجريا.

**أولا: تجربة سنغافورة**

تعتبر التجربة السنغافورية من أهم التجارب الناجحة في مكافحة الفساد، فقد صنفت في الستينيات من القرن الماضي كواحدة من أكثر الدول فسادا في العالم، إلا أنها بفعل جهودها في مكافحة الفساد، نجحت في أن تصنف في المرتبة الثانية على قائمة الدول الأقل فسادا حسب مؤشر منظمة الشفافية الدولية خلال عقدين من الزمن فقط.

ويعود هذا النجاح إلى إرادة رئيس وزرائها السابق "لي كوان يو" الذي تولى منصب رئيس الوزراء في منتصف الستينيات، حيث شرع في محاربة الفساد بقرار سياسي واتخاذ العديد من الإجراءات من بينها تفعيل قانون مكافحة الفساد وقانون إعلان الممتلكات، وإنشاء هيئة مستقلة تتولى مهمة التحقيق في قضايا الفساد، وإعطاء سلطات واسعة لأعضاء دائرة التحقيق في الممارسات الفاسدة، ورفع رواتب الموظفين، ووضع مدونة إجراءات إدارية واضحة وأنظمة شفافة[1].

واستطاعت سنغافورة بهذه الإجراءات أن تحتل المركز الثامن في ترتيب الدول الأقل فسادا في العالم حسب تقرير منظمة الشفافية الدولية لسنة 2015[2].

**ثانيا: التجربة البلغارية**

نتيجة لتوغل الفساد في بلغاريا وتأثيره على الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، شرعت بلغاريا في مكافحة الفساد ابتداء من عام 1997، حيث أصبح الفساد هو الموضوع الأول الذي يحتل اهتمام الحكومة والشعب، وهو ما دفع كلا من الحكومة والمجتمع المدني إلى تبني خطة عمل وطنية لمكافحة الفساد تستهدف ما يلي:

- إنشاء هيئة لمكافحة الفساد.
- نشر وتعميم آليات مكافحة الفساد.
- حرية تداول البيانات والمعلومات (الشفافية).
- إشراك المجتمع المدني في معركة مكافحة الفساد.

1) راجع حول تجربة سنغافورة سمر عادل حسين (مرجع سابق) ص140.
2) تقرير منظمة الشفافية العالمية لسنة 2015.

- سن عدد من القوانين المتعلقة بمكافحة الفساد.
- تحديث القوانين المتعلقة بالخدمة العامة والإصلاح الإداري.
- الاستعانة بالمنظمات الدولية التي انضمت إليها[1].

وكان من نتائج تنفيذ هذه الخطة أن تحولت بلغاريا من دولة ينتشر فيها الفساد على نطاق واسع إلى دولة يوجد فيها الفساد ولكن بدرجة أقل، وذلك خلال الفترة ما بين 1997 - 2004، حيث أصبحت تحتل المرتبة 54 من بين 133 دولة وفقا لتقرير منظمة الشفافية الدولية لسنة 2005، ثم احتلت المرتبة 69 في ترتيب الدول الأقل فسادا حسب تقرير المنظمة لسنة 2015 الذي شمل 177 دولة[2].

## ثالثا: التجربة النيجرية

كانت نيجريا من أكثر عشر دول يتوغل فيها الفساد حسب تقرير منظمة الشفافية الدولية لعام 2005، وكردة فعل على الفساد المستشري قامت الحكومة بجهود كبيرة لمحاربة الفساد ولها في هذا المجال تجربة رائدة بدأتها سنة 1999 وكانت حينها تعاني من آثار الحرب، وكانت نسبة 60% من سكانها يعيشون تحت خط الفقر، بالإضافة إلى تراكم الديون الداخلية والخارجية، ولمواجهة الفساد المنتشر في البلاد وضعت الحكومة النيجرية الآليات والإستراتيجيات المناسبة للقضاء على الفساد ومنها:

- إنشاء هيئة مكافحة الجرائم المالية.
- الإصلاح السياسي والاقتصادي،
- إقرار مبادرة مكافحة الفساد من طرف البرلمان.
- الاستعانة بالهيئات الأممية ذات الخبرة في مجال مكافحة الفساد.
- رفع كفاءة الجهاز الإداري للدولة عن طريق تشجيع الشراكة بين القطاعين العام والخاص.
- خصخصة الهيئات العمومية التي تمثل عبء على الدولة.
- تأسيس مكتب تحسين الخدمة العامة.
- سن قانون يتضمن خطة عمل فيدرالية لمكافحة الفساد.
- اختيار ثلاث مناطق ورفع تقارير عن النظام القضائي فيها.

1) راجع الملحق الثالث للتقرير الأول للجنة الشفافية والنزاهة المصرية، الخاص بتجارب بعض الدول في مكافحة الفساد.
2) راجع تقرير منظمة الشفافية الدولية لعام 2015.

- تطبيق آليات مكافحة الفساد في المناطق المختارة.
- نشر هذه الآليات وتعميمها على مستوى الدولة.
- وضع آليات تقييم ومراجعة المراحل المختلفة للمشروع[1].
- ويرى المراقبون أن من أهم عوامل نجاح الخطة النيجرية ما يلي:
- وجود رغبة سياسية قوية لمكافحة الفساد وإحداث التغيير اللازم.
- تبني فكرة الإصلاح والقضاء على الفساد.
- تحديد الجهات التي تحتاج إلى التغيير للبدء في عملية الإصلاح.
- وضع خطة محكمة للتنفيذ تحدد دور كل جهة وواجباتها.
- العقوبات المقررة في حالة التقصير[2].

## الخاتمة

بعد أن أيقن الجميع بخطورة ظاهرة الفساد المعيقة للتطور الاقتصادي والاجتماعي، فقد آن الأوان للسير في المسالك الصحيحة والناجحة للتصدي لهذه الآفة الخطيرة من خلال الإجراءات الفاعلة والعملية، وليس بدوافع حماسية مرتبطة بحدث ما، أو لحسابات سياسية، فالانفعال الحماسي لن يحقق الفائدة المرجوة، ولن يكفل الاستمرارية، وقد يتلاشى تأثيره ما لم يؤطر بالآليات والأدوات الفاعلة التي تتبعها الدول التي نجحت في مكافحة ظاهرة الفساد.

ويجب أن نعلم أن مشكلة الفساد ليست قضية خاصة بالدول العربية، وإنما هي مشكلة عالمية تتفاقم تعقيداتها كلما توسع النشاط الاقتصادي وتزايدت احتياجات بعض ضعفاء النفوس للثراء غير المشروع على حساب الوطن والمواطن.

ولذلك أصبحت الدول مهتمة بمواجهة هذه المعضلة الاجتماعية والاقتصادية، فابتكرت المعالجات والحلول القانونية والفنية والتكنولوجية، وهيأت لها الكوادر البشرية المتخصصة، إلى جانب الإرادة السياسية والإدارة الناجحة، والمناخ الديمقراطي، وبذلك استطاعت تطويق وتحجيم ظاهرة

1) راجع التقرير الأول للجنة الشفافية والنزاهة المصرية (مصدر سابق).
2) نفس المصدر.

الفساد عند حدودها الدنيا.

وتعد الدول العربية أكثر الدول المتضررة من الفساد، فالمواطن العادي أصبح يدرك أن الفساد هو أكبر معيق للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، وبدت مظاهره في أكثر من مشهد في حياة الأفراد والجماعات الفاسدة الذين أصبحوا يمتلكون الثروات والعقارات والشركات بدون سبب، فلم يحترفوا التجارة والصناعة وإنما حصلوا على ذلك سبب وصولهم إلى مصادر الأموال العامة.

ويرجع تفشي الفساد إلى عدم تفعيل الأنظمة والقوانين الرادعة وتردي القيم والأخلاقيات، الأمر الذي يتطلب الاعتراف بخطورة المشكلة وتشخيص أبعادها، وتنفيذ إستراتيجية العمل لمواجهتها إن كانت هناك إستراتيجية لذلل، أو سن إستراتيجيات جديدة.

وفي جميع الأحوال لابد من التسليم بالحاجة إلى عمل مستمر منظم وممنهج لهذا الموضوع والبحث في مكامن الضعف وجوانب القصور في الأجهزة الرقابية التي عجزت عن القيام بدورها في مكافحة الفساد.

ورغم أن الدول العربية لديها الإطار القانوني والمؤسسي لمكافحة الفساد فإنه لم يحدث الاحتراق الكافي لجدار الفساد مما يجعل الحاجة ماسة للاستفادة من تجارب الدول التي حققت نجاحا في هذا المجال.

فتجفيف منابع الفساد لم يعد فقط بالملاحقة، فالفاسد يحيط نفسه بكل التدابير والاحتياطات حتى لا يصل إليه أحد، ومن تلك التدابير سلطة القوة والنفوذ، أو أساليب الاحتيال والتضليل والاحتماء بالقبيلة والعشرية والجهة إلخ.

ومن هنا يبدو ضرورة اتخاذ إجراءات فاعلة وقوية معززة بقوة القانون المستند إلى قوة الدولة، وتجسيد مبدأ الشفافية والمساءلة في مواجهة الجميع ودون أي تمييز.

وهذه الآليات لجأ إليها العديد من الدول لمقارعة الفساد، فإلى أي حد يمكن للدول العربية أن تفعل من أجهزتها الرقابية والقضائية والإعلامية والمجتمعية للتصدي للفساد والمفسدين أين ما كانوا ومهما كانوا؟

# وظيفة تسيير الأشخاص في الإدارة العمومية الموريتانية

د. محمد عبد الرحمن محمد عبد الله المختار الكرار

## توطئة عامة

لقد فرضت التنافسية العالمية الحالية الأخذ بمقومات الجودة والقابلية للتسويق في كل المجالات بما فيها العنصر البشري؛ وقد حصدت دول عديدة ثمرة هذا التوجه فانتقلت إلى مصاف القوى الاقتصادية العالمية.

ولذا أضحى تسيير المصادر البشرية محورا بارزا عند الحديث عن مداخل التنمية ضمن أولويات الألفية، ويتأكد الأمر بالنسبة لدول الجنوب بما فيها موريتانيا من جانبين؛ جانب المطلب الداخلي الملح لرفع كفاءة التسيير العمومي، وجانب البحث عن الانسجام مع أجندة الشركاء الماليين والفنيين؛ مصدر التمويل.

وخلال هذين المطلبين عرف تسيير المصادر البشرية بالبلد العديد من محاولات الاستكمال والإصلاح استُنبتت في واقع بنيوي سياسي واجتماعي لم يزل يوصف من طرف المختصين بأنه "غير ملائم".

وإذا كان العالم يتحدث اليوم في سياق الموارد البشرية عن مفهوم "التدبير" فإن موريتانيا لم تخرج بعدُ من مرحلة " التسيير "بما يعنيه ذلك من تفاوت في الوسائل والمقاربات.

إن تسيير الأشخاص في إدارتنا العمومية عرف مكتسبات مهمة رغم العوائق البنيوية، تراوحت بين تتبع المنظومة القانونية للوظيفة العمومية – المتسارعة بوتيرة قوية خلال الفترة الأخيرة، وبين مراعاة بعض الجوانب الفنية ولكنه مع ذلك بحاجة للمزيد رغم الكفاءة المشهودة للعديد من الأطر الإداريين الميدانيين ذوي الخبرة المساهمين في صناعة القرار الإداري الوطني.

ولعل تحديث تسيير المصادر البشرية بإدارتنا مطلب قديم جديد لم يُحسَم فيه لحد الآن إشكالُ السيطرةِ الفعلية على مسار التسيير بمختلف عناصره) تخطيط وظيفي/ اكتتاب/ تكوين أوّلي/ تحسين خبرة/ نظام أجور/ تقدمات/ تحفيز/ ترقية/ تقاعد...) حتى ينعكس في تنمية مرافقنا العمومية وفي إطارنا البشري، بل لا زال تحديا كبيرا ورهانا من رهانات تطورنا التنموي المنشود.

وللمساهمة في بلورة بعض الأفكار المرتبطة بهذا الإشكال سنركّز على واقع تسيير الأشخاص (أولا)، وعلى آفاقه (ثانيا).

## أولا- الواقع تأصيل.

يشكل تسيير المصادر العمومية في الدولة الحديثة رهانا من رهانات التنمية الإدارية وآلية لتحديث العمل العمومي؛ ويبقى المصدر البشري أكثر حساسية من بين المصادر الأخرى إذ هو المحرك الميداني لمختلف موارد الدولة بدونه لا يمكن البتة أن تتأتى إمكانات الدولة المخبوءة أو الهامدة مهما بلغت وفرة الموارد الاقتصادية؛ إذ أن القيمة الفعلية لهذه الموارد متوقفة في انسيابيتها على مستوى التنمية البشرية بأي بلد.

ومن المعروف في أدبيات العلوم الإدارية[1] وجود مقتربين متمايزين في النظرة إلى إشكالية التسيير الإدارى والبحث عن الكفاءة والفاعلية؛ فالنموذج الأنكلوكسوني ينطلق في هذا المسعى من إقرار البعد الإنساني للإدارة ويرى أن أيّ تجاهل للعلاقات الإنسانية داخلها ينعكس سلبا على أدائها، فلابد من مراعاة الرضى والامتعاض والاستعداد والخيبة والتحفيز والعقاب كمفاهيم مصيرية لجودة وظيفة التسيير بغض النظر عن فحوى النص القانوني الذي يفترض فيه ابتداء الاستجابة لهذه الأبعاد.

أما النموذج الافرنكفوني - والذي تسير موريتانيا متثاقلة في أعقابه- فهو لا يأبه في التسيير الإدارى إلا بالنص القانوني وبتطبيقه بشكل حرفي حتى ولو كانت سلطة الإدارة تقديرية؛ مما يشي بمستوى من الجمود قد يتنافى في أحيان كثيرة مع مراعاة البعد الإنساني في انسيابية التسيير، كما أن هذا النص يتسم بالطابع "النظامي" وكأنه وُضع كمظهر من مظاهر القوة العمومية، وتشهد لهذه الميزة بعض التطبيقات الميدانية التي ما فتئت تستحضر ممارسة "السلطة الرئاسية" كلّما لاحت الفرصة، ويبدو فيها المسار المهني للموظف وكأنه مجرد تقدمات تلقائية، وفي جانب آخر يلاحظ الكثير من الممارسين الميدانيين فتورا وموسمية في البنيات التنظيمية التمثيلية (المجالس واللجان)، وندرة في التحفيز وضبابية في معايير التكريم. وربما تعود هذه الملامح من جهة لانعدام الاستقرار الإداري (في محتوى استراتيجيات

1 - ثار جدل واسع بين فقهاء الإدارة بشأن علم الإدارة: هل هو علم قائم بذاته عن باقي فروع العلوم الاجتماعية ومستقل في منهاجه ومضامينه أم أنه فن يدُركُ فقط بمجرد الممارسة والتراكم يتقنه الممارسون؛ وفي جميع الأحوال فإن عبارة" العلوم الإدارية" بصيغة الجمع مازالت توحي بعدم استقواء هذا العلم واستقلاله عن غيره؛ فهو يأخذ من كل فروع العلوم الاجتماعية والإنسانية بطرف)القانون، علم النفس، علم التربية، الفلسفة، الانربولوجيا، الآداب والقيم.....).

التسيير والبنية التنظيمية المطبقة)، ومن جهة أخرى لإهمال وتغييب أسس تنمية المسار المهني.[1]

كما أن منظومة تسيير الأشخاص على مستوى البلديات (الوظيفة العمومية المحلية) بحاجة إلى التحيين إذ لم يعد يستجيب لمتطلبات المرحلة الحالية.[2]

**المسار**

لقد طبقت موريتانيا منذو استقلالها نظاما وظيفيا مغلقا يعيش خلاله الموظف مساره الوظيفي من الاكتتاب في وظيفة دائمة لحد التقاعد؛ وقد لوحظت مستجدات مهمة في هذا السياق بعد إقرار النظام العام الأساسي للموظفين العموميين والوكلاء العقدويين بمقتضى القانون 93/09، إثر التطورات الدستورية التى عرفها البلد إبان إقرار دستور 20 يوليو 1991.

ومن الناحية التنظيمية والفنية لا تناط وظيفة التسيير في الإدارة العمومية الوطنية بجهة محددة أحادية وإنما هي موزعة بالتزامن بين قطاعات وهياكل تعود لها المسؤولية في ذلك؛ إذ يوجد على الأقل ثلاثة أطراف هي المديرية العامة للوظيفة العمومية؛ وهي مسؤولة عن التسيير الإداري، والإدارة العامة للميزانية المسؤولة عن الجوانب المالية المتأتية من التسيير الإداري، بالإضافة إلى القطاعات الوزارية والمرافق الإدارية المكتنفة للموظف حسب سلكه الوظيفي أو وضعيته الوظيفية؛ حيث تتقاسم الوزارات والمؤسسات العمومية مع مديرية الوظيفة العمومية المذكورة مهام التسيير الإداري.[3]

والحقيقة أن النظام الأساسي المذكور تضمن مجموعة من المبادئ والآليات كان بالإمكان أن تنعكس بشكل إيجابي على واقع وظيفة التسيير الإداري؛ غير أن تعدد الأنظمة القانونية في الوظيفة العمومية وغياب خطة قبلية مدروسة لاكتتابهم وتكوينهم[4]، وارتباك الاستراتيجيات المتبعة ومحدودية توظيف التقنيات المستجدة؛ كل ذلك جعل مسؤولية التسيير تفتقد الإسناد (من يسيّر) حتى صار الإطار البشري

1 - الإداري/ محمدن ولد اباه ولد حامد: المصادر البشرية في الوظيفة العمومية، مساهمة ضمن أعمال الورشة الأولى )المصادر العمومية)، من أعمال ندوة" الإدارة الموريتانية)مساهمة في إيجاد حلول للتحديات الكبرى)، المنظمة من طرف المعهد الموريتاني للدراسات الاستراتيجية، والمنعقدة يومي 11 و12 فبراير 1014 بالمركز الدولي للمؤتمرات، طباعة وإخراج دار أبي رقراق للطباعة والنشر بالرباط، طبعة 2014، ص: 31 و33.

2 - الكتاب الأبيض للامركزية في موريتانيا، وزارة الداخلة واللامركزية، دجمبر 2009، ص: 107.

3 - يمكن الرجوع بهذا الصدد للإداري: محمدن ولد اباه ولد حامد: المصادر البشرية في الوظيفة العمومية، المرجع السابق، ص:30.

4 - التقرير الصادر عن المفتشية العامة للدولة خلال أيام تفكيرية داخلية حول رقابة التسيير العمومي في موريتانيا، التشخيص والآفاق، اكتوبر 2008، مطبوعات الوزارة الأولى/ يناير 2010، ص:23.

في الدولة مجهول العدد والعين وتفاقمت ظاهرة الازدواج الوظيفي، وأصبحت مختلف الأطراف المتدخلة في عملية التسيير الإداري تمسك قاعدة بيانات مغايرة لما بحوزة الطرف الآخر.

وعلى صعيد آخر أُوكِلتْ الوظائف التأطيرية "لمصادر بشرية ليست لها في الغالب تجربة إدارية ولا تربطها بالدولة أي رابطة قانونية ما عدا قرار التعيين"[1]، في الوقت الذي تمت فيه مركزة منظومة التسيير، مع أن التعويل في إعمالها حصل بوسائل متجاوزة في أفق انعدام استراتيجية واضحة المعالم للتكوين المستمر وقصور نظم ومعايير التسيير.[2]

**ثانيا- الآفاق التدابير**

إن الخطاب السياسي الرسمي بالبلد لم يزل ينادي بضرورة ترقية التسيير العمومي في أي فترة من فترات الحكم، ولعل الآثار المتنافرة لهذا الخطاب بسبب تعدد وتباين وتصادم أجندة الإصلاح المتبعة في كل مرة كان سببا جوهريا في إضعاف نتائج تجربة الحياة الإدارية الوطنية[3]، وبالرغم من هذا المعطى فيمكن التنويه ببعض التدابير المهمة، نذكر من ضمنها:

مراجعة المنظومة القانونية للوظيفة العمومية للتخفيف من حدة الوظيفة العمومية الموازية وللتحكم في الالتحاق بها بصيغة تتماشى مع إعادة هيكلة اللجنة الوطنية للمسابقات ومدارس التكوين الأوّلي.

إجراء إحصاء شامل لموظفي الدولة مر بمراحل متعددة، تشرف عليه خلية مكونة لهذا الغرض؛

الانخراط في نظام جديد مندمج لتسيير المصادر البشرية في الإدارة العمومية؛ ويستهدف هذا النظام " تمحيص وتجانس المحتويات المرتبطة بالمسار الإداري للموظفين والوكلاء العقدويين

1 - السيدة تركية داده: تقرير افتتاحي)الإطار النظري)، مساهمة في ندوة" الإدارة الموريتانية (مساهمة في إيجاد حلول للتحديات الكبرى)، المنظمة من طرف المعهد الموريتاني للدراسات الاستراتيجية، والمنعقدة يومي 11 و12 فبراير 1014 بالمركز الدولي للمؤتمرات، طباعة وإخراج دار أبي رقراق للطباعة والنشر بالرباط، طبعة 2014، ص:20.

2 - محمد الأمين ولد الذهبي: الوظيفة العمومية: موارد بشرية واقتصادية، مشاركة في ندوة" الإدارة الموريتانية (مساهمة في إيجاد حلول للتحديات الكبرى)، المنظمة من طرف المعهد الموريتاني للدراسات الاستراتيجية، والمنعقدة يومي 11 و12 فبراير 1014 بالمركز الدولي للمؤتمرات، طباعة وإخراج دار أبي رقراق للطباعة والنشر بالرباط، طبعة 2014، ص:52.

3 - من أبرز مظاهر وأسباب هذا الضعف التغيير المفاجئ والمتكرر للهيكل الإداري للدولة بما في ذلك القطاعات المكلفة بالوظيفة العمومية والمالية والاقتصاد، ونفس الشيء ينطبق على الأطر الممسكة بالملفات الاستراتيجية.

للدولة المؤسسة على البيانات المخزنة على مستوى النظم المعلوماتية الموجودة لدى الوظيفة العمومية ولدى وزارة المالية..."[1]، ويرمي هذا البرنامج إلى " عصرنة وشفافية تسيير المصادر البشرية للدولة"، وفي سبيل ذلك استكمل – حسب رأي القائمين عليه- المراحل الأساسية الفنية بما في ذلك تحيين أغلب النصوص القانونية ذات الصلة، وهو متدرج في التطبيق حسب المسار الآتي:

المرحلة الأولى: تُركّز على التأكد من قوائم الموظفين العموميين مقارنة مع القوائم الموجودة لدى قطاع المالية؛

المرحلة الثانية وسيتم الانتقال فيها تحديث ومعالجة كافة وكلاء لدولة والمؤسسات العمومية ذات الطابع الإداري، وعقدويي الدولة والتجمعات المحلية، والأسلاك ذات النظم الخاصة.[2]

استحداث سلك إداري لمسيري الأشخاص في الإدارات المركزية والمؤسسات العمومية ضمن الأسلاك البينية، ينتمي لشعبة التسيير الإداري المحددة بالمرسوم 023/2007 الصادر بتاريخ 15 يناير 2007 المحدد للنظام الخاص للأسلاك الوزارية البينية[3]، وتجدر الإشارة إلى أن مهام السلك الجديد لا تنحصر فقط في وظائف التصور والتنظيم والتسيير المتعلقة بإدارة الأشخاص وتسيير المصادر البشرية وإنما تشمل أيضا تقنيات التسويق العمومي[4]، وهذه العبارة الأخيرة رغم ضبابيتها فإنها توحي بتوجه جديد مهم في ضرورة كسب رهان العنصر البشري في الجودة والمرونة على الصعيد العمومي.

**2- الرهان**

يشكل التحكم في مسار تسيير الأشخاص دعامة أساسية في إصلاح الوظيفة العمومية؛ ويبدو التلازم جليا بين هذا الإصلاح وبين "إعادة بناء المصالح العمومية"بصيغة تضمن للدولة بمختلف مرافقها السيطرة الإيجابية على الأجندة التنموية المنشودة

11 - المراسلة الإدارية رقم 018 بتاريخ 31 دجمبر 2015، الصادرة عن وزير الوظيفة العمومية والعمل وعصرنة الإدارة، الموجهة للقطاعات الوزارية، للتذكير بانطلاقة تحضير اللنظام المندمج الجديد.

2 - بيان وزير الوظيفة والعمل وعصرنة الإدارة المقدم لمجلس الوزراء المتعلق بوضعية تقدم النظام المندمج، وذلك يوم الخميس 14 يناير 2016.
موجود على الرابط:
www.fonctionpublique,gov.mr/spip.php?article203

3 - الفقرة الأولى من المادة الثانية من المرسوم 2015/ 047 الصادر بتاريخ 16 فبراير 2015 المحدد للنظام الخاص لسلك مسيري المصادر البشرية لإدارات الدولة والمؤسسات العمومية ذات الطابع الإداري.

4 - الفقرة الثانية من المادة الثانية من المرسوم 2015/ 047 الصادر بتاريخ 16 فبراير 2015 (السابق الذكر أعلاه).

تحديدا وتحليلا وتنفيذا ومتابعة وتقييما[1].

ومن أجل تجاوز الوضع التقليدي المتجذر رغم محاولات الإصلاح المؤسسية والإدارية ذات الصلة.

ولا يخفى في هذا الصدد ما توحي به الصياغة الشكلية في الهيكل الإداري الوطني من استهجان لوظيفة التسيير الإداري فالأمر حسب رأي البعض[2] يتعلق فقط في شكله ومضمونه بإدارة" عمال للدولة" لا بتدبير مصادر بشرية قابلة للتأطير ومواكبة بالتكوين ورفع الكفاءة- وتملك حقوقا مصونة ويعول عليها في تغطية احتياجات التنمية وتحريك برامجها تجاه الأصلح[3].

وفي ضوء هذه الحقائق فإن إعادة مقاربة وظيفة تسيير الأشخاص بالبلد تقتضي الأخذ بعين الاعتبار للأبعاد التالية:

تمكين الموظف العمومي رئيسا ومرؤوسا من ممارسة حريته السياسية وقناعته الأيديولوجية في حدود الثوابت الوطنية ودون النيل من التزامات الموظف تجاه المرفق المحددة بعلاقة نظامية يحكمها القانون العام؛ وسيتيح هذا المعطى مشاركة الجميع في صنع قرارات وتدابير التسيير الإدارية؛ وبالتالي فإنه سيُوصل لمستوى من القناعة الذاتية بجدوائية الأداء الإداري وانسيابية مخرجاته، وهذا هو مضمون مبدأ الشورى في ديننا الإسلامي الحنيف" فالحاكم في الإسلام مجرد وكيل على شؤون الأمة وملزم بمشورتها والأخذ برأيها في كافة أمور الحكم...."[4].

إنشاء هيئة وطنية عليا للتنمية الإدارية وتنسيق العمل الإداري لدى مؤسسة الرئاسة، تسهر ضمن صلاحياتها على إعداد مخطط سنوي لتسيير المصادر البشرية، يكون بمثابة أداة تحليلية لنظام التسيير والسياسة المنتهجة في توفير الموارد البشرية على غرار بعض بلدان المنطقة كالجزائر مثلا التي اعتمدت هذا المخطط منذ العام 1995[5].

تنسيق العمل الحكومي بشأن تصورات وآليات التسيير بشكل يضمن الانسيابية والمواءمة بين البنيات التنظيمية

---

1 - د. زكريا ولد أحمد سالم، دور المواطن في الإصلاح الإداري: نحو عقد اجتماعي جديد؟، مشاركة ضمن أعمال ندوة: الإدارة الموريتانية: مساهمة في إيجاد الحلول، ص: 98

2 - يرجع للإداري/ محمدن ولد اباه ولد حامد: المصادر البشرية في الوظيفة العمومية، مرجع سابق، ص: 25.

3 - د. عبد الباسط محمد خليل: التنمية الذاتية في السنة النبوية (دراسة تحليلية)، إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الغسلامية بقطر، طبعة أولى 1435- 2014، ص: 106.

4 - سيدي ولد الداهي السباعي: الإسلام وحقوق الإنسان/ الأغلبية المسحوقة، مطبعة المعارف الجديدة – الرباط 2002، طبعة أولى ص: 37.

5 - د. شنوفي نور الدين: أنظمة وآليات تسيير الموارد البشرية في المؤسسات والإدارات العمومية (سند خاص بالتكوين المتخصص)، المعهد الوطني لتكوين مستخديمي التربية وتحسين مستواهم، 2011، ص: 31.

المختصة، بدل أن يكون العمل الإداري ذي الصلة مثارا لإبراز القوة وليّ الذراع وكأن التدابير والإجراءات تخص أحدا أو يستفيد منها قطاع دون آخر؛ وبالتالي تصير للتوقف في أحسن الأحوال.

مراعاة معايير الكفاءة والتخصص في التسيير، وفي تولى مهام التأطير والتكوين وتحسين الخبرة؛ تطلعا للجودة والفاعلية وتجنبا لما قد يؤدي إليه عدم إعمال هذه المعايير من ركود الموظف في وظيفته الأولى "الانكماش الوظيفي[1]" عند الترسيم من عدم تغير مهامه ومسؤولياته ومن ضيق أفقه في المهارات[2].

وتجسيدا لهذا المعطى لابد من إعداد دليل مرجعي يتضمن " شبكة معايير التولية والتقييم"، يصدر بشأنه تعميم لدى مختلف المصالح إلى جانب دليل آخر يحدد "القيم والمهارات" المطلوبة لكل وظيفة إدارية تأطيرية أو استشارية[3].

وفي الأخير فإن الارتقاء بوظيفة تسيير الأشخاص ببلدنا يتطلب تغييرا جذريا في الأهداف والآليات التشريعية والتنظيمية بصيغة تناسب الترميمات الملحة الآنية والتطلعات المستقبلية، ويقتضي هذا التغيير الاقتناع به من لدن مختلف الأطر المُمسكة بملف الوظيفة العمومية ومختلف القطاعات الوزارية. فضلا عن ضرورة تزكية ومباركة أصحاب القرار السياسي لمداخل وأنساق هذا الارتقاء واضعين في الحسبان الظروف الاقتصادية والسياسات المالية الملائمة لانسيابية وتَقَدم مقومات التسيير.

## المراجع المعتمدة:


- محمدن ولد اباه ولد حامد: المصادر البشرية في الوظيفة العمومية،مساهمة ضمن أعمال الورشة الأولى (المصادر العمومية)، من أعمال ندوة" الإدارة الموريتانية (مساهمة في إيجاد حلول للتحديات الكبرى)، المنظمة من طرف المعهد الموريتاني للدراسات الاستراتيجية، والمنعقدة يومي 11 و12 فبراير 1014 بالمركز الدولي للمؤتمرات، طباعة وإخراج دار أبي رقراق للطباعة والنشر بالرباط، طبعة 2014.

- الكتاب الأبيض للامركزية في موريتانيا، وزارة الداخلة واللامركزية، دجمبر 2009.

- التقرير الصادر عن المفتشية العامة للدولة خلال أيام تفكيرية داخلية حول رقابة التسيير


1 - يقابله مفهوم "الحركية الوظيفية"؛ التي هي آلية من آليات تحسين الخبرة والتحفيز إذ تتيح للموظف تقلد المناصب بشكل هرمي تدريجي.

2 - د. شنوفي نور الدين: أنظمة وآليات تسيير الموارد البشرية في المؤسسات والإدارات العمومية، مرجع سابق، ص: 109 و110.

3 - الشيخ الخليل النحوي: العلاقة بين الإدارة والمواطن رؤية تأصيلية، مساهمة ضمن الورشة الثالثة (المواطن كمستفيد من خدمات الإدارة) من أعمال "ندوة الإدارة الموريتانية" (مساهمة في إيجاد حلول للتحديات الكبرى)، المنظمة من طرف المعهد الموريتاني للدراسات الاستراتيجية، يومي 11 و12 من فبراير 2014، ص: 132.

العمومي في موريتانيا (التشخيص والآفاق)، اكتوبر 2008، مطبوعات الوزارة الأولى/ يناير 2010.

- السيدة تركية داده: تقرير افتتاحي (الإطار النظري)، مساهمة في ندوة" الإدارة الموريتانية (مساهمة في إيجاد حلول للتحديات الكبرى)، المنظمة من طرف المعهد الموريتاني للدراسات الاستراتيجية، والمنعقدة يومي 11 و12 فبراير 1014 بالمركز الدولي للمؤتمرات، طباعة وإخراج دار أبي رقراق للطباعة والنشر بالرباط، طبعة 2014.

- محمد الأمين ولد الذهبي: الوظيفة العمومية: موارد بشرية واقتصادية، مشاركة في ندوة" الإدارة الموريتانية (مساهمة في إيجاد حلول للتحديات الكبرى)، المنظمة من طرف المعهد الموريتاني للدراسات الاستراتيجية، والمنعقدة يومي 11 و12 فبراير 1014 بالمركز الدولي للمؤتمرات، طباعة وإخراج دار أبي رقراق للطباعة والنشر بالرباط، طبعة 2014.

- المراسلة الإدارية رقم 018 بتاريخ 31 دجمبر 2015، الصادرة عن وزير الوظيفة العمومية والعمل وعصرنة الإدارة، الموجهة للقطاعات الوزارية، للتذكير بانطلاقة تحضير النظام المندمج الجديد.

- بيان وزير الوظيفة والعمل وعصرنة الإدارة المقدم لمجلس الوزراء المتعلق بوضعية تقدم النظام المندمج، وذلك يوم الخميس 14 يناير 2016. موجود على الرابط:

www.fonctionpublique,gov.mr/spip.php?article203

- المرسوم 2015/ 047 الصادر بتاريخ 16 فبراير 2015 المحدد للنظام الخاص لسلك مسيري المصادر البشرية لإدارات الدولة والمؤسسات العمومية ذات الطابع الإداري.

- د. زكريا ولد أحمد سالم، دور المواطن في الإصلاح الإداري: نحو عقد اجتماعي جديد؟، مشاركة ضمن أعمال ندوة: الإدارة الموريتانية: مساهمة في إيجاد الحلول.. - د. عبد الباسط محمد خليل: التنمية الذاتية في السنة النبوية (دراسة تحليلية)، إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، طبعة أولى 1435- 2014.

- سيدي ولد الداهي السباعي: الإسلام وحقوق الإنسان/ الأغلبية المسحوقة، مطبعة المعارف الجديدة – الرباط 2002، طبعة أولى.

- د. شنوفي نور الدين: أنظمة وآليات تسيير الموارد البشرية في المؤسسات والإدارات العمومية (سند خاص بالتكوين المتخصص) ،المعهد الوطني لتكوين مستخديمي التربية وتحسين مستواهم، 2011.

- الشيخ الخليل النحوي: العلاقة بين الإدارة والمواطن رؤية تأصيلية، مساهمة ضمن الورشة الثالثة (المواطن كمستفيد من خدمات الإدارة) من أعمال ندوة" الإدارة الموريتانية (مساهمة في إيجاد حلول للتحديات الكبرى)، المنظمة من طرف المعهد الموريتاني للدراسات الاستراتيجية، يومي 11 و12 من فبراير 2014.

k

# العلاقة بين العناصر السكانية في الأندلس الإسلامية

د. محمد الأمين ولد أن

## المقدمة

ضربت الحضارة الإسلامية التي انطلقت من تعاليم الإسلام أروع الأمثلة في التسامح والتعايش بين الأمم والشعوب بمختلف الحضارات والثقافات والأديان والأجناس، ولا زالت هذه التعاليم حية وقادرة على توجيه سلوك الأمة في تعاملها مع جميع البشر في كل زمان ومكان، فالإسلام يحض على الحوار والتفاهم والتعارف والتعايش السلمي، **ولأنه** دين حق فإنه يقوم على الإقناع والاقتناع، وليس بحد السيف، لأنه لا إيمان بحد السيف، فالإيمان لغةً هو التصديق[1].

وآيات القرآن الكريم عديدة في هذا المجال منها قوله تعالى ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾[4]، ولأن البشرية تنقسم إلى شعوب وقبائل فإن الله دعاهم بقوله ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[5]، فالهدف الأسمى لتمايز الأمم هو التعايش والتعارف وعدم استعلاء فئة على أخرى، والأكرم عند الله هو الأكثر تقوى، إذن من وجهة النظر الإسلامية لا يوجد مشكلة مع الآخر بسبب الخلاف في الرأي، أو العقيدة، أو اللون، أو العرق، أو القومية، بل إن الإسلام يدعو إلى التنافس السلمي في إعمار الأرض، والتخلية بين الإنسان واختياراته العقائدية، إضافة إلى أن الإسلام دين تسامح مع مختلف الأديان، ويؤكد ذلك بقوله تعالى ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[6]. وهذا دليل على أن الإسلام يتجاوز في تسامحه طوائف المسلمين إلى بقية الأديان، هذه التعاليم الدينية حملها المسلمين معهم إلى الأندلس، وكانت سلوكهم مع أصحاب الديانات الأخرى والطوائف المختلفة،

ولا أدّعي بأن الحقبة الأندلسية لم تشهد تنافرات أو اختلافات أدت إلى الصدام العسكري بين المسلمين والمسيحيين، إلا أن هذه الصدامات العسكرية هي سلسلة من تاريخ طويل متشعب تنوعت محطاته بين التسامح والعنف، كما أن هذه الصدامات العسكرية في غالبها لم تكن بسبب العقيدة، بقدر ما كانت معارك سيطرة وسلطة، لذلك فإن الحقبة الأندلسية ما تجلت كحضارة إلا نتيجة فسحة التسامح المتبادلة قسراً، أو طوعاً، أو تفاعلاً ثرياً، فمنذ دخول المسلمين الأندلس تجلت صور التعايش مع المسيحيين، فقد دخل الجند دون أسرهم، فكان عليهم أن يتزوجوا من أهل البلاد، وساروا على خطى أميرهم عبد العزيز بن موسى نصير الذي تزوج من أيخيلونا[7] أرملة لذريق التي عُرفت في المصادر العربية باسم أم عاصم[8].

ومن هنا نرى كيف تمت منذ اللحظة الأولى عملية الامتزاج بين عناصر الفاتحين من عرب وبربر، والسكان الأصليين من رومان وقوطيين، ومن هذا الامتزاج نشأ الشعب المولّد[9]، وأصبح الزواج من إسبانيات تقليداً شائعاً عند أهل الأندلس، أمرائهم، وخلفائهم، وعامتهم[10]. ومع أن المسلمين أصبحوا أسياداً على الأندلس، إلا أن معاملتهم للإسبان كانت تتم على قدم المساواة، ومثال ذلك ما حكاه الفقيه محمد بن عمر بن لبابة المالكي[11] من أن ميمون العابد جد بني حزم وأحد أقطاب الصلحاء المسلمين ممن دخلوا الأندلس، حيث ذهب إلى أرطباش[12] Artabs مع عشرة من روؤساء رجال الشاميين، وطلب منه ضيعة ليزرعها على أساس اقتسام الثمر بينهما، الا أن أرطباش بالغ في إكرامه ومنحه ضيعتين بما فيهما من عبيد ودواب وبقر وغير ذلك.

هذه الواقعة تمثل نموذجاً من التعايش الإيجابي بين المسيحيين والمسلمين، فقد كان بإمكان ميمون العابد – وهو في وضعية الغالب — أن يستبد بممتلكات أرطباش وغيره، لكنه فضّل بهذا الأسلوب الذي يعكس الرغبة في الحوار مع الآخر وحسن التعايش.

إن العلاقة بين المسلمين والنصارى موضوع جدير بالاهتمام والبحث من أجل بناء علاقة قائمة على الاحترام، وذلك بوضع البذور الأولى لبناء مثل

هذه العلاقة عن طريق إظهار المحطات التاريخية للتعاون والتفاهم بين الطرفين، والتي من خلالها نستطيع أن نضع أسس التعاون المشترك المبني على مفهوم الإنسانية، فمن الواضح أن العلاقة لم تكن بين الأمم والشعوب عبر التاريخ تسير على وتيرة واحدة من السلم أو الحرب، بل كانت تتأرجح بينهما، وهذا يعود إلى الحكام وثقافة المجتمعات والمصالح الذاتية، لهذا فإن التجربة الأندلسية في علاقتها مع الغرب لم تخرج عن الإطار السابق، فقد كان الصدام، والسلم، والتعايش والتفاهم، ومن أجل بناء الثقة لا هدمها فسأركز على الجوانب الإيجابية ومحطات التعايش بين الإسلام والمسيحية من خلال العلاقة السليمة البنّاءة مع نصارى إسبانيا ومع الغرب الأوروبي،

ضربت الحضارة الإسلامية التي انطلقت من تعاليم الإسلام أروع الأمثلة في التسامح والتعايش بين الأمم والشعوب بمختلف الحضارات والثقافات والأديان والأجناس، ولا زالت هذه التعاليم حية وقادرة على توجيه سلوك الأمة في تعاملها مع جميع البشر في كل زمان ومكان، فالإسلام يحض على الحوار والتفاهم والتعارف والتعايش السلمي، ولأنه دين حق فإنه يقوم على الإقناع والاقتناع، وليس بحد السيف، لأنه لا إيمان بحد السيف، فالإيمان لغةً هو التصديق[1].

وآيات القرآن الكريم عديدة في هذا المجال منها قوله تعالى ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[2]، وقوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾[3]، وقوله تعالى ﴿أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾[4]، ولأن البشرية تنقسم إلى شعوب وقبائل فإن الله دعاهم بقوله ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[5]، فالهدف الأسمى لتمايز الأمم هو التعايش والتعارف وعدم استعلاء فئة على أخرى، والأكرم عند الله هو الأكثر تقوى، إذن من وجهة النظر الإسلامية لا يوجد مشكلة مع الآخر بسبب الخلاف في الرأي، أو العقيدة، أو اللون، أو العرق، أو القومية، بل إن الإسلام يدعو إلى التنافس السلمي في إعمار الأرض، والتخلية بين الإنسان واختياراته العقائدية، إضافة إلى أن الإسلام دين

تسامح مع مختلف الأديان، ويؤكد ذلك بقوله تعالى ﴿إن اللذين آمنوا واللذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[6]. وهذا دليل على أن الإسلام يتجاوز في تسامحه طوائف المسلمين إلى بقية الأديان، هذه التعاليم الدينية حملها المسلمين معهم إلى الأندلس، وكانت سلوكهم مع أصحاب الديانات الأخرى والطوائف المختلفة، ولا أدّعي بأن الحقبة الأندلسية لم تشهد تنافرات أو اختلافات أدت إلى الصدام العسكري بين المسلمين والمسيحيين، إلا أن هذه الصدامات العسكرية هي سلسلة من تاريخ طويل متشعب تنوعت محطاته بين التسامح والعنف، كما أن هذه الصدامات العسكرية في غالبها لم تكن بسبب العقيدة، بقدر ما كانت معارك سيطرة وسلطة، لذلك فإن الحقبة الأندلسية ما تجلت كحضارة الا نتيجة فسحة التسامح المتبادلة قسراً، أو طوعاً، أو تفاعلاً ثرياً، فمنذ دخول المسلمين الأندلس تجلت صور التعايش مع المسيحيين، فقد دخل الجند دون أسرهم، فكان عليهم أن يتزوجوا من أهل البلاد، وساروا على خطى أميرهم عبد العزيز بن موسى نصير الذي تزوج من أيخيلونا[7] أرملة لذريق التي عُرفت في المصادر العربية باسم أم عاصم[8].

ومن هنا نرى كيف تمت منذ اللحظة الأولى عملية الامتزاج بين عناصر الفاتحين من عرب وبربر، والسكان الأصليين من رومان وقوطيين، ومن هذا الامتزاج نشأ الشعب المولّد(9)، وأصبح الزواج من إسبانيات تقليداً شائعاً عند أهل الأندلس، أمرائهم، وخلفائهم، وعامتهم[10]. ومع أن المسلمين أصبحوا أسياداً على الأندلس، إلا أن معاملتهم للإسبان كانت تتم على قدم المساواة، ومثال ذلك ما حكاه الفقيه محمد بن عمر بن لبابة المالكي[11] من أن ميمون العابد جد بني حزم وأحد أقطاب الصلحاء المسلمين ممن دخلوا الأندلس، حيث ذهب إلى أرطباش[12] Artabs مع عشرة من رؤوساء رجال الشاميين، وطلب منه ضيعة ليزرعها على أساس اقتسام الثمر بينهما، الا أن أرطباش بالغ في إكرامه ومنحه ضيعتين بما فيهما من عبيد ودواب وبقر وغير ذلك.

هذه الواقعة تمثل نموذجاً من التعايش الإيجابي بين المسيحيين والمسلمين، فقد كان بإمكان ميمون العابد – وهو في وضعية الغالب – أن يستبد بممتلكات أرطباش وغيره، لكنه فضّل بهذا الاسلوب الذي يعكس الرغبة في الحوار مع الآخر وحسن التعايش.

أمثلة على العلاقات بين العناصر السكانية وحسن التعايش.

يشكل التعايش بين الديانات السماوية الثلاثة الذي عرفه المجتمع الأندلسي في ظل الحكم الإسلامي النموذج الأمثل لالتحام العناصر البشرية التي كانت قوام هذا المجتمع، وقد تميز الحكم الإسلامي بتوخي التسامح وإشاعة الخير والبر بالشعوب المحكومة، فترك لهم كامل الحرية في أن يبقوا على دينهم، فلم تعمل الدولة على إرغام النصارى على الدخول في الإسلام، يقول دوزي[13] : " إن أحوال النصارى لم تكن بالقياس إلى أحوالهم الماضية شديدة الصعوبة، ويجب ألا يغرب عن البال ذلك التسامح غير المحدود للعرب، فلم يتعرض أحد للضغط في الأمور الدينية، كما لم يكن هناك رغبة في تحويل النصارى إلى الإسلام، لما يترتب على ذلك من نقص في إيراد بيت المال، ولم يجحد النصارى تسامح المسلمين وعدلهم، ففضلوهم على الفرنجة "، كما سمح للأساقفة النصارى بعقد مؤتمراتهم الدينية (وأغلبها مخصص للتبشير) في المدن الأندلسية الكبرى مثل : المؤتمر الديني الذي عُقد في قرطبة عام 582م، ومؤتمر إشبيلية عام 762م، كما سمحت دولة الإسلام في الأندلس بتشييد النصارى للعديد من الكنائس[14]، وكان بعض الفقهاء المسلمون في الأندلس يتخذون من النصارى مساعدين لقضاء حوائجهم ولا يجدون في ذلك عضاضة، فقد ذكر الطرطوشي أن الفقيه ابن الحصار استعمل جاره النصراني على قضاء حوائجه ومنافعه، وكان الفقيه يكثر القول لجاره أبقاك الله وتولاك، أقر الله عينك، يسرني والله ما يسرك، جعل الله يومك قبل يومي، فيبتهج النصراني بهذه الكلمات[15]، وقد بلغ كم اتساع دائرة التسامح الديني آنذاك أن القاضي محمد بن عمر بن لبانة (ت.314هـ) أفتى بعدم إيقاع حد الردة على يافع أندلسي بعد

إسلامه بسبب ضغط أبويه، وَمِثل هذا فتوى القاضي عبيد الله يحيي (ت 279هـ) بخصوص فتى أندلسي رأى النكوص عن إسلامه بعد أن سجله القاضي، وجاء للقاضي لتسجيل رجوعه لدينه السابق، النصرانية، فتم له ما أراد[16].

أما الجدل الديني بين أصحاب الديانات الثلاثة فكان يتم بعيداً عن التعصب، وأدى الجدل إلى بروز ظاهرة الاحتكاك الثقافي التي أفرزت التفاعل الحضاري بين الأندلس والدول الأوروبية المجاورة، حيث تم تبادل الزيارات العلمية بينهما، وقامت الوفود بين الطرفين بزيارات متبادلة، وتم أيضاً تبادل الرسائل التي يحرص أن يقول فيها كل طرف الحجج القوية لتأييد ما يذهب اليه، وقد حرص الطرفان من خلال الجدل على الدعوة والتبشير للدين، إضافة إلى تناول مسائل تخص الإسلام والمسيحية مثل الزواج عند المسلمين والتناسُب عند النصارى وأُلوهية المسيح )عليه السلام ) وغير ذلك، كما كان لهذا الجدل أبعاده السياسية من حيث استغلال كلا الطرفين العاطفة الدينية لإثارة الناس من أجل تحقيق كسب سياسي، فكان استغلال الممالك الشمالية في إسبانيا للدين لطرد المسلمين من الأندلس، ثم تحويل العاطفة الدينية واستغلالها على شكل حروب صليبية في الأندلس والمشرق الإسلامي.

لذلك ومن أجل بناء الثقة بين الشرق والغرب علينا أن نفرق بين الحوار الفكري والديني الإيجابي، الذي يهدف إلى التواصل والبناء، وبين استغلال الدين لتحقيق المآرب السياسية على حساب الآخر.

فأذكر هنا على سبيل المثال الرسالة التي بعث بها الراهب الفرنسي إلى المقتدر بن هود أمير سرقسطة يدعوه فيها إلى اعتناق النصرانية، وقد كلّف ابن هود الفقيه أبو الوليد الباجي للرد عليه (ت474هـ)[17].

ويبدو أن السبب في كتابة هذه الرسالة يرجع إلى سياسة التسامح التي ابتعها بنو هود مع رعاياهم المسيحيين[18]، حيث عاشوا في ظلهم في ظروف حسنة، وتمتعوا بسائر الحريات الفكرية والدينية، ويبدو أن الراهب لم يفهم أن هذا التسامح هو

أصل من أصول الدين الإسلامي، بل أعتقد بوجود رغبة أو ميول لدى المقتدر إلى الدخول في المسيحية[19].

أما المحاورون من اليهود فيأتي على رأسهم اسماعيل (صموئيل) ابن النغريلة، وهو من أعلام القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، حيث كتب عدة كتابات جدلية طاعناً في صدق القرآن الكريم والشعائر الإسلامية الأخرى، ويبدو أنه استغل التسامح الذي أشاعه المسلمون في الأندلس، وكذلك الحرية شبه المطلقة التي منحها المسلمون ليهود الأندلس، فتجرأ ابن النغريلة على الإسلام وتعاليمه جرأة لا تمت للتحاور والمحاورة العلمية بصلة، وهو أمر دعا علماء الأندلس للرد عليه[20] علماً بأن ابن النغريلة اليهودي عاش صور التسامح الإسلامي حيث استوزره حبوس بن باديس في غرناطة[21]، والحوار الحضاري بين الديانات السماوية الثلاث هو نتاج العقلية الأندلسية المتفتحة، حيث أثبتت التجربة الأندلسية أنه إذا ما توفرت الأجواء الصحيحة والتسامح فإن الدين لا يشكل عقبة أمام الحوار والالتقاء الحضاري.

ومن صور التعايش الأخرى التي تجسدت في الأندلس حرية الاحتفال بالأعياد، مثل عيد ميلاد السيد المسيح، وعيد العنصرة (المهرجان)، وخميس ابريل[22] وغيرها من الأعياد، بل ومشاركة المسلمين لهم في هذه الأعياد، حيث أصبحت أعياداً أندلسية يشارك بها المسلم إلى جانب المسيحي، وكان الناس في هذه الأعياد يتبادلون الهدايا، حتى أن الطلبة كانوا يهدون شيوخهم، وقد ورد في اختصار القدح المعلى في الترجمة لأبي الحسن علي بن جابر الدباج الإشبيلي، أن الطلبة كانوا يخرجون في هذه الأعياد في رحلات مع شيوخهم فيأكلون المجبنات، وهي حلوى أندلسية مشهورة[23]، ويستدل من ذلك أن طلبة الأندلس كانوا يعطلون عن المدارس في تلك الأعياد، وهذا نابع من مبدأ التعايش المشترك والاندماج الاجتماعي الناتج عن سياسة الدولة التي لم تفرق بين أصحاب الديانات.

أما مناصب الدولة فكان للمستعربين واليهود نصيب فيها، حيث تولى

قومس بن انتنيان بن بليانة ديوان الرسائل في عهد الأمير بن حمد بن عبد الرحمن (حكم من سنة 238-273هـ)[24]، كما أن Recemundo أو ربيع بن زيد كان سفيراً للخليفة عبد الرحمن الناصر إلى بلاط ألمانيا[25]، وأصبح بن سلمة قاضي النصارى بقرطبة الذي توسط بتفويض من الحاجب المنصور بن أبي عامر في النزاع على الوصاية على اذفونش الخامس ملك ليون[26]، وفي أواخر الخلافة أُسند إلى بعض النصارى وظائف في الدويلات الطائفية، ففي الجنوب كان أبو الربيع النصراني كاتباً لباديس بن حبوس ملك غرناطة (430-466هـ/1038-1073م)، وكان له دور واضح في الخلاف الذي نشب بينه وبين ولده ماكسن[27].

أما اليهود فلم يختلف وضعهم عن وضع المستعربين النصارى[28]، فاندمجوا في المجتمع الإسلامي خلال عصر الإمارة والخلافة، ويذكر غوستاف لوبون أن إسبانيا العربية كانت البلد الأوروبي الوحيد الذي تمتع اليهود فيه بحماية الدول ورعايتها[29]، حتى اعتبرت الفترة ما بين عامي 288-597هـ/900-1200م) الفترة الذهبية في عصر الدياسبورا (التشتت)، وهذا باعتراف اليهود أنفسهم، ونلاحظ أن العرب المسلمون قد أشركوا اليهود في كافة شؤون الحياة العامة والخاصة، فقد عمل الطبيب اسحق بن عزرا بن شفروط الذي اشتهر باسم حسداي بن شفروط طبيباً ثم مستشاراً للخليفة عبد الرحمن الناصر في قرطبة[30]، كما تولى اسماعيل بن النغريلة (صموئيل) الوزارة في غرناطة أبان حكم البربر فيها حيث اختاره باديس بن حبوس صاحب غرناطة وزيراً له بعد وزارته لأبيه، فرفعه فوق كل منزلة[31].

هذه الأمثلة وغيرها كثيرا لم تكن لتحدث لولا سياسة حكام المسلمين القائمة على العدالة والتسامح واحترام الهويات الثقافية والدينية لمختلف عناصر المجتمع الأندلسي، وهذا التسامح والتعايش يجعل الأندلس أنموذجاً لحوار الحضارات وتعايشها.

**الهوامش:**

- الرازي، مختار الصحاح، ص22.
- النحل، آية .125
- البقرة، آية .256
- يونس، آية .99
- الحجرات، آية .13
- المائدة، آية .69
- السيد عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وأثارهم في الأندلس، ص.128
- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص.111
- الشعب المولد (المولدون) : أطلقه العرب على من أسلم من الاسبان، وعلى أحدثهم إسلاماً مسالمة، كما كان يطلق عليهم أحياناً موال، انظر: ابن حيان، المقتبس، السفر الثالث، ص68، العذري، نصوص عن الأندلس، ص101، عبادة كحيلة، تاريخ النصارى في الأندلس، ص39،وقد جانب البعض الصواب حين اعتبر المولدين من كان أباؤهم عرباً وأمهاتهم اسبانيات، راجع الاشارة اليهم في :
- Isidro de cagigas, Las Mozarabes, Madrid 1947 tomo. I. pp. 55-56.
- من الأمثلةعلى ذلك والدة الأمير هشام الرضا بن الأمير عبد الرحمن بن معاوية (الداخل) كانت جارية إسبانية اسمها حورا، مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ص118، وأم الحكم الربضي ابن الأمير هشام الرضا، كانت أم ولد اسمها زخرف، كما كان لعبد الرحمن الأوسط العديد من الجواري الإسبانيات بعضهن كن أمهات ولد له، مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ص124، 144، عمر شلبي، عبد الرحمن الثاني سياسته الداخلية والخارجية في الأندلس، ص23، وللمزيد ينظر: ابن عذاري، البيان، جـ2، ص120، 156، 252،جـ3، ص91، 50، 135، 140، مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ص159، 174، 199، 202، 208، 211، 212، ابن الخطيب، أعمال الأعمال، ص.66
- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص58-59، المقري، نفح الطيب، جـ1، ص257-.258
- من أبناءغيطشة الملك القوطي الذي استولى لذريق على ملك أولاد بعد وفاته، وساعد أولاد المسلمين في فتح الأندلس، حيث ذهب المند Olmund وارطباش ووقلة Aquila إلى الوليد بن عبد الملك وطالبوه بتنفيذ العهد الذي عُهد اليهم، فحاز كل منهم على ألف ضحية، المقري، نفح، جـ1، ص256.
- جوستاف لوبون، حضارة العرب، Spanish Islam. P. 235
- جوستاف لوبون، حضارة العرب، ص.342
- سراج الملوك،جـ2، ص.436
- أبو الاصبع عيسى بن سهل الأندلسي، الأحكام الكبرى)وثائق في قضاء أهل الذمة ) مسستخرجة من مخطوطة الكتاب تحقيق محمد بن عبد الوهاب خلاف، المركز العربي، بيروت،ص42-46 .
- D.M.DUNLOP. AChristian Mission to Muslim Spain. p. 284
- عمر شلبي، الشعوبية في الاندلس، ص219، .528

- عنان، دول الطوائف، ص.282
- لمراجعة النص الكامل للرسالة ينظر :
- D.M.DUNLOP. A Christian Mission to Muslim Spain. Al – Andalus, Vol, Xv11, Madrid, fascez, 1952. P. 287.
- ابن بسام، الذخيرة، ق1، م2، ص766، ابن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم،جـ3، ص41.
- ابن الخطيب، إحاطة في أخبار ابن غرناطة، م1/ ص438، عمر شلبي، الشعوبية في الأندلس، ص.411
- عيد ميلاد المسيح – عليه السلام – أو النيروز (يناير)، الونشريسي، المعيار المعرب، جـ11، ص150، والعنصرة سميت بذلك نسبة إلى شعلة النار التي كانوا يعملونها في تلك الليلة وهو عيد ميلاد النبي يحيى بن زكريا عليه السلام، ولذلك عرف من أمثال أهل الأندلس،" الكبش المصوف ما يكفز العنصرة" أي أن الكبش الذي عليه صوف لا يقفز فوق شعلة العنصرة، لأنه سيحترق، الزجالي، أمثال العوام،ص85، ابن عذاري، البيان،جـ3، ص.84
- ابن سعيد، اختصار القدح المعلى، ص.156
- ابن القوطية، تاريخ، ص95-.97
- أرسلان، تاريخ غزوات العرب، ص.177
- ابن عذاري، البيان، جـ3، ص.10
- الأمير عبد الله بن زيري، كتاب التبيان، ص66- 68.
- المستعربون : هم نصارى الأندلس Mozarabes، وهي منشقة من أصل عربي، فقد عرف العرب تعبير مستعربة في الشرق، وكان يقصد به ولد اسماعيل عليه السلام في مقابل العرب البائدة، وهم ولد أرم بن سام والعرب العاربة وهم ولد قحطان بن عابر، النويري، نهاية الأرب، جـ2، ص276، ويحلل ابن خلدون مصطلح مستعرب فيقول " وإنما سمي أهل هذه الطبقة بهذا الاسم، لأن السمات والشعائر العربية، لما انتقلت اليهم من قبلهم اعتبرت فيها الصيرورة، بمعنى أنهم صاروا إلى حال لم يكن عليها أهل نسبهم، وهي اللغة العربية التي تكلموا بها"، كتاب العبر، جـ2، ص46، ويذهب رئيس الاساقفة خمنيث، دي رادا إلى جعل الأصل الاشتقاقي، للكلمة هو Mixte Arabesأي المختلطون بالعرب
- Simonet , Historia de los Mozarabes. p.11.
- حضارة العرب، ص.342
- محمد بحر عبد المجيد، اليهود في الأندلس، ص23، 22، وانظر:
- Greyzel; Ahistory of the Jews; pp. 290-292
- ابن عذاري، البيان جـ4، 264،
- 265 Greyzel; Ahistory of the Jews; pp. 293.

MANAA, Gaouaou : *L'enseignement / apprentissage du français langue étrangère et la quête d'une nouvelle approche avec les autres cultures* in **Synergies** *Algérie* n° 4 – 2009.

MARTY, Paul : *Etudes sur l'Islam et les tribus Maures* : *Les Brakna*, in Revue du Monde Musulman, Vol. XLII, Edition Ernest Leroux, Paris, 1920.

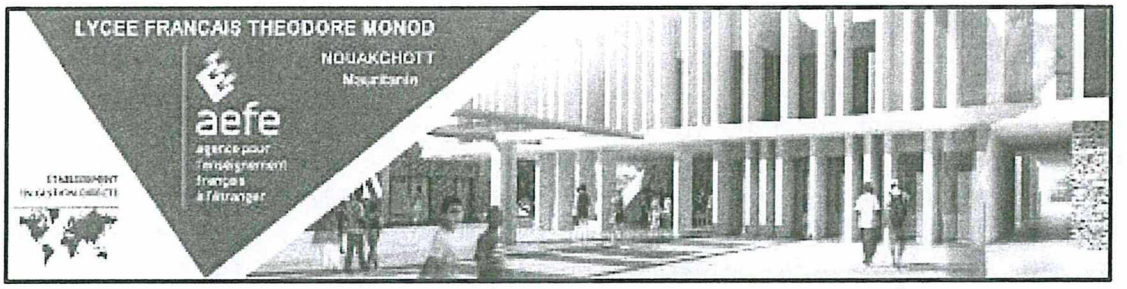
MOUSTAPH, Ahmed : *L'enseignement traditionnel en Mauritanie : rôle éducatif et perspectives d'évolution*, thèse en didactique des langues (linguistique appliquée) soutenue à l'Université Paris III Sorbonne Nouvelle en 2012 sous la direction de M. Dan SAVATOVSKY.

OIF : Rapport quadriennal sur la langue française dans le monde, 2014.

OIF : Rapport sur la situation des jeunes francophones, 2016.

PUREN, C. *Histoires méthodologiques de l'enseignement des langues*. Nathan, Clé International, Collection DLE, Paris, 1998.

Sitiographie :
http://www.axl.cefan.ulaval.ca



L'enseignement/ apprentissage du français dans tel contexte nécessite, pour réussir, une réelle prise de conscience de cette dimension culturelle de la part des enseignants de cette langue afin de rassurer des apprenants, souvent déstabilisés, et les amener à être plus réceptifs et plus disposés a acquérir des connaissances langagières nouvelles.

## Conclusion

La réforme éducative en vigueur en Mauritanie depuis 1999 attribue de facto au français la place de langue étrangère privilégiée, il est à la fois langue enseignée et langue d'enseignement des matières scientifiques. Malgré les difficultés de mise en œuvre de cette réforme, en particulier pour ce qui concerne le niveau en français des instituteurs et des professeurs du secondaire chargés de l'enseignement de cette langue ou de l'enseignement des matières scientifique en cet idiome, le système éducatif formel a retrouvé son unité et son homogénéité. Afin d'améliorer l'enseignement du français dans un contexte socioculturel comme le nôtre, il serait adéquat d'intégrer la dimension interculturelle dans le processus d'enseignement/ apprentissage de cette langue. Au-delà des approches didactiques en usage (communicative, actionnelle, etc.), la prise en considération de la culture de l'apprenant devrait être un facteur essentiel et déterminant pour le succès ou l'échec de tout processus éducatif visant l'amélioration du niveau d'acquisition du français.

Quant à ses rôles culturels et utilitaires en Mauritanie, où l'arabe est la seule langue officielle et le principal médium d'usage à côté du poular, du soninké et du ouolof, le français restera, en tant que langue étrangère privilégiée, non seulement un outil de communication et d'ouverture sur le monde extérieur, mais aussi un vecteur de sciences et de valeurs culturelles universelles.

## Bibliographie

BEACCO, Jean-Claude : *Les dimensions culturelles de l'enseignement de langues. Des mots aux discours*, Hachette, Paris, 2000.

CAILLIÉ, René, *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné dans l'Afrique Centrale, précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nelous et autres peuples, P. Mongie, Paris, 1830.*

*DE LA COURBE, Michel Jajolet : Premier voyage du Sieur de la Courbe, Fait a la Coste d'Afrique 1685,* publié avec une carte de Delisle et une introduction par P. Cultru, chargé de cours à la Faculté de Lettres de l'Université de Paris, Edouard Champion & Emile Larose, Paris, 1913.

DURAND, Jean-Baptiste Léonard *: Voyage au Sénégal,* chez Henri Agass, Paris 1802.

LERICHE, Albert : *Notes pour servir à l'histoire Maure,* in Bulletin de l'IFAN, 1953, Tome XV.

culturelles venues de l'extérieur afin de mieux comprendre l'opportunité d'apprendre une nouvelle langue vivante. L'enseignant du français se trouve alors devant une situation où sa marge de manœuvre est limitée. En effet, il est confronté à une situation où la question des méthodologies et des approches devient secondaire par rapport à des soucis majeurs : comment convaincre ses étudiants de l'utilité d'apprendre une langue étrangère, en l'occurrence le français, en tant qu'outil de communication et d'ouverture sur le monde extérieur?

Une autre question requiert elle aussi une réponse urgente: Comment l'enseignant peut amener les apprenants à remettre en cause les préjugés qu'ils portent sur l'apprentissage de cette langue et la culture qu'elle véhicule ?

Suite à des échanges entre nous et les apprenants, nous nous sommes rendu compte que la réponse adéquate à ces questions passe inéluctablement par la dissipation des illusions qui sous-tendent tels préjugés. Ces interactions en salle de classe ont eu pour résultat la démystification progressive des stéréotypes évoqués plus haut. La stratégie que nous avons suivie met en avant l'utilité pour tout apprenant, futur employé, apprenti-chercheur ou acteur dans les domaines économiques, culturels, sociaux d'apprendre une deuxième langue, voire une troisième, lui permettant d'élargir ses connaissances et de communiquer avec l'autre.

Comme l'a déjà souligné J.-C. Beacco, les composantes culturelles dans une classe de langue ont un rôle fondamental à jouer[16]. Dans ce cadre, les mots doivent être perçus comme vecteurs de représentations et traces culturelles.

L'enseignement des langues dans ce contexte précis ne doit pas se limiter à apprendre le vocabulaire d'un idiome afin de communiquer avec autrui, mais il doit plutôt être un processus interculturel où l'apprenant, tout en s'appropriant d'une langue nouvelle, « porte un regard critique et objectif vis-à-vis de [sa] propre culture, car certains ont tendance à idéaliser leur culture en s'y attachant exclusivement au point de rejeter l'autre culture[17] ». C'est à travers le prisme de la culture de l'autre qu'on se rend compte, d'une manière objective et raisonnée, de l'importance mais aussi des limites de notre propre culture.

Dans le contexte socioculturel mauritanien qui nous intéresse ici, on ne saurait ignorer le poids de la/des culture(s) et des mœurs des apprenants et leur impact sur le processus d'enseignement / apprentissage des langues, quelles que soient leurs communautés d'origine.

---

[16] Jean-Claude BEACCO : *Les dimensions culturelles de l'enseignement de langues. Des mots aux discours*, Paris, 2000, Hachette.

[17] Dr. Gaouaou Manaa : L'enseignement/apprentissage du français langue étrangère et la quête d'une nouvelle approche avec les autres cultures in Synergies *Algérie* n° 4 - 2009 , p.212

propos. Ce statut de langue étrangère est aussi reconnu par l'OIF qui, dans son rapport quadriennal sur la langue française dans le monde, version 2014, résume la situation du français dans les pays du Maghreb, excepté la Libye, en ces termes :

Depuis un demi siècle les pays maghrébin ont l'arabe comme langue officielle (en plus de l'amazigh pour certains). La place du français en Algérie, au Maroc, en Tunisie et en Mauritanie est donc tout à fait particulière, puisque c'est une langue étrangère employée par des pans entiers de la société, à commencer par les élèves et les étudiants. Introduit au Primaire en tant que langue étrangère, le français devient langue d'enseignement de plusieurs filières de l'enseignement supérieur[14].

## I - Perspectives d'avenir

Pour ce point, nous nous limiterons à aborder les questions liées aux difficultés multiformes de l'enseignement /apprentissage du français au niveau universitaire, notamment pour les étudiants littéraires issus de la réforme de 1999. Ce choix est justifié par le fait que les futurs enseignants du français, notamment au niveau du secondaire, seront sélectionnés parmi cette catégorie d'apprenants. Ils seront alors les formateurs des futurs instituteurs, recrutés pour la plupart au niveau secondaire.

De 2008 jusqu'à présent, des observations de classe[15], aux différents départements et filières littéraires de la FLSH de l'Université de Nouakchott Al Assriya, se fondant sur les principes de la recherche-action, nous ont permis d'approfondir, pensons-nous, la réflexion sur cette question afin de mieux cerner ses contours. Néanmoins, l'objectif de la présente note tend plutôt à évoquer succinctement les conclusions les plus probantes sur ce thème. Parmi les constats qui puissent aider à comprendre les raisons qui influent sur l'apprentissage/acquisition du français au sein de cette catégorie d'étudiants, figurent en premier ressort des préjugés de différents ordres : culturels, religieux, idéologiques, etc. qui constituent de sérieux obstacles devant le processus d'enseignement du français à cette population d'apprenants.

Ces « idées reçues » semblent être l'écho d'une stratégie séculaire de défense contre le *klam n'sara* (langue des Chrétiens) et la culture qu'il véhicule.

Dans un contexte multilingue et multiculturel, l'enseignement du français, pour être efficace et viable, se doit de prendre en compte la dimension culturelle des apprenants. A notre avis, c'est un passage obligé pour fléchir la position des étudiants qui se considèrent « immunisés » contre les influences

[14] OIF: La langue française dans le monde 2014, p.213

[15] Cette partie s'est largement inspirée d'une communication que nous avons présentée lors d'un colloque pluridisciplinaire international organisé par l'unité de recherche GLIDA / FLSH de l'Université de Nouakchott du 30 au 31 mars 2016 sur le français en situation

poular, français –soninké, français –wolof) afin d'exprimer plus clairement et d'une manière spontanée leurs idées. Cette pratique langagière orale se fait généralement entre des locuteurs de même statut professionnel ou entre des locuteurs qui ne peuvent communiquer directement dans leurs langues maternelles, mais font usage du français pour s'entendre, tout en puisant de temps à autre dans leurs langues maternelles. Dans ce dernier cas, le français sert de médium de communication dépassant les barrières linguistiques locales. Ces interférences linguistiques entre le français et les langues en usage en Mauritanie, notamment l'arabe dans ces deux variantes orale et écrite, mérite une étude à part.

### C - Structures éducatives œuvrant pour la promotion du français en Mauritanie

En plus de son rôle dans le système éducatif national évoqué plus haut, il existe des structures dont la mission principale est d'encourager l'apprentissage et l'usage de la langue de Molière dont les plus saillantes :

- Les alliances franco-mauritaniennes ;
- l'Institut franco-Mauritanien ;
- le Lycée français Théodore Monod ;
- Le Petit Centre (maternelle, primaire, collège et lycée)
- quelques autres écoles privées

**Statistiques**

Selon les résultats du recensement gouvernemental de 2000, l'arabe (classique) serait parlé par 69,9 % de la population âgée de plus de dix ans, le français par 5,4 % (contre 29 % en 1988), mais l'arabe et le français par 12,2 %[11]. Un rapport publié par l'Organisation Internationale de la Francophonie (Observatoire démographique et statistique de l'espace francophone) en 2016 indique que le nombre de francophones en Mauritanie serait de l'ordre de 528.000 locuteurs sur une population totale de 4.068.000 individus, soit un taux de 13 %[12]. Cette croissance par rapport aux chiffres de 2000 peut être expliquée, en partie, en tant que résultat de la réforme de 1999, mais aussi en tant qu'indicateur du degré de prise de conscience des parents d'élèves quant à la nécessité pour leurs enfants d'apprendre une langue étrangère leur permettant, à l'avenir, de mieux s'instruire et d'être assez outillés afin de trouver un emploi adéquat une fois les études terminées. Le même rapport révèle que le taux des francophones Mauritaniens est inférieur à celui des Marocains (31.4%), des Sénégalais (28.6 %) et des Maliens (16.9 %)[13].

Quant au statut du français, il est plutôt considéré comme langue étrangère « privilégiée », même si les dispositions réglementaires demeurent muettes à ce

[11] Source : http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/mauritanie.htm, consulté le 11/03/2017

[12] Rapport sur la situation des jeunes francophones, 2016, pp.31-32

[13] Idem, p.32

Mauritanie est la première langue étrangère du système éducatif issu de la réforme de 1999. Son usage demeure très remarquable dans certaines administrations et dans divers secteurs publics et privés, tels que l'économie, les finances, le secteur bancaire, l'industrie, la pêche, la santé, etc. On peut dire qu'un bon nombre des cadres nationaux, aussi bien arabophones que non-arabophones, formés avant la réforme de 1979, et même après, continue à utiliser le français à l'oral comme à l'écrit. De surcroit, son usage est significatif dans les bureaux d'études. A cela s'ajoute le fait qu'il est fréquemment utilisé par une partie importante de l'intelligentsia du pays.

Le français est aussi présent dans la presse indépendante, mais aussi dans la presse officielle (journaux, revues, sites, etc.). Malgré le coût de l'édition et le nombre limité d'éditeurs locaux, des ouvrages écrits en français voient régulièrement le jour dans différentes disciplines du savoir.

Depuis le début des années 80, le roman mauritanien d'expression française joue un rôle important dans la vie culturelle du pays, certains écrivains ont même acquis une reconnaissance internationale, grâce à la qualité de leurs œuvres[9]. Malgré la concurrence farouche des chaines télévisées et de l'internet, la production cinématographique mauritanienne, a acquis ces dernières années et grâce à quelques œuvres distinguées, une renommée à l'échelle mondiale[10].

**B - Pratiques langagières où le français est présent**

L'usage du français en Mauritanie se caractérise par les phénomènes sociolinguistiques suivants :

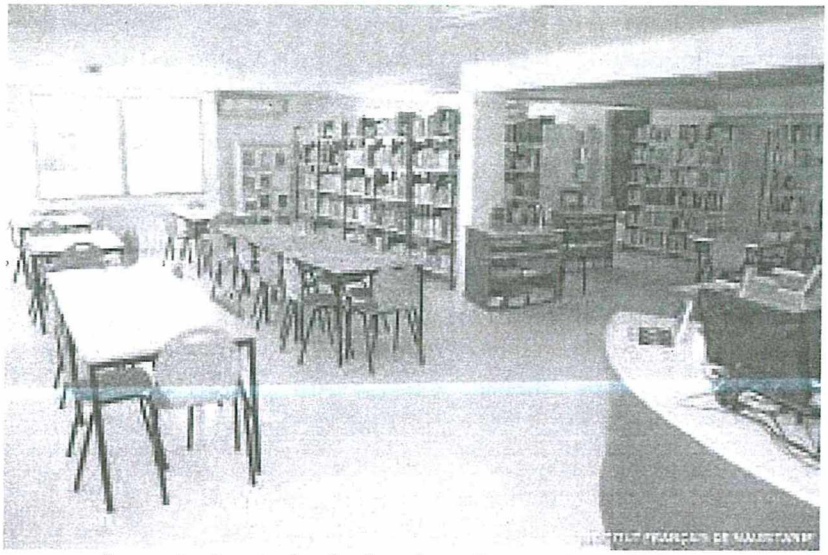
- ✓ Les emprunts d'unités lexicales du français en hassaniya, en poular, en soninké ou en Ouolof sont multiples, ils peuvent être :
  - Un lexique technique ;
  - Des matériaux ou des produits;
  - Des expressions ou des formules.

  Chez les hassanophones, la plupart de ses néologismes sont utilisés en hassaniya, variante basse de l'arabe littéral dominante dans le discours oral. Dans l'écrit où la variante haute, l'arabe standard, est le médium principal d'usage, les emprunts du français sont relativement rares.

- ✓ L'alternance codique : Certains locuteurs du hassaniya, et des autres langues nationales, font recours à la version hybridée (français –hassaniya, français –

[9] Dans ce cadre le roman de Mbarek Ould Beirouk, *Le tambour des larmes*, lauréat du prix Kourouma 2016, mérite d'être signalé.

[10] Avec le grand succès du film *Timbuktu* de Abderrahmane Sissako, sorti en 2014, lauréat du prix César 2015 et d'autres distinctions internationales.



français à partir de la cinquième année soit 50 % pour l'enseignement du français.

Au niveau de l'enseignement secondaire, le nouveau système apporte les changements suivants :

- Introduction de l'anglais en première année du collège.
- L'enseignement des matières scientifiques en français : Mathématique, physique, chimie, sciences naturelles, Instruction Civique et le français en tant que langue.
- Les autres matières sont enseignées en arabe : Histoire, géographie, philosophie, Instruction religieuse et la langue arabe.

Au niveau universitaire, la philosophie, l'histoire et la géographie sont enseignées en arabe, tandis que les matières scientifiques sont enseignées en français.

L'Institut des Langues Nationales est transformé en Département des Langues Nationales et de Linguistique relevant de la faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Nouakchott[8].

La baisse du niveau des apprenants issus de cette dernière réforme (élèves, étudiants) est due, entre autres, aux dysfonctionnements liés à sa mise en œuvre, en particulier la reconversion des enseignants des matières scientifiques, arabisants pour la plupart, en vue d'être en mesure d'enseigner ces mêmes disciplines en français.

Depuis 2010 des efforts ont été consentis afin de monter une filière FLE à la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Nouakchott en vue de répondre aux besoins langagiers des bacheliers littéraires issus de la réforme de 1999. Créée en 2010 et relancée en 2015, le redémarrage de cette filière est toujours attendu.

**B - Présence du français dans la vie culturelle et artistique**

A côté de l'arabe et des autres langues nationales citées plus haut, le français est toujours d'usage dans les grandes villes, notamment à Nouakchott. Malgré l'absence de statut officiel, le français en

[8] Idem

une nouvelle réforme du secteur éducatif. Le constat de l'échec des précédentes réformes s'est concentré sur les points suivants:

- Le taux important de redoublement et d'abandon dû au manque d'adaptation.
- L'inadéquation entre les formations dispensées et les impératifs du développement socio-économique du pays[6].

Le gouvernement s'est fixé, à travers cette réforme, les objectifs suivants :

- L'unification du système éducatif par la suppression de la double filière ;
- La prise en compte des défis de la mondialisation ;
- L'amélioration de la qualité de l'enseignement par un recentrage de la formation scientifique et technologique et par une place plus importante accordée aux langues étrangères ;
- L'accroissement de la qualification de la main d'œuvre nationale à travers une stratégie de développement de la formation professionnelle et la création de passerelles entre l'enseignement général et professionnel.

Dans son article premier, la Loi n° 012/99 instituant cette réforme stipule : « Les enseignements dispensés dans les différents niveaux d'enseignement fondamental, secondaire et supérieur sont unifiés. Ils sont assurés dans les mêmes conditions à tous les élèves et étudiants inscrits dans les établissements scolaires et universitaires, publics et privés[7] ».

Dans sa réalisation pratique, les traits distinctifs de la réforme de 1999, entrée en vigueur l'année scolaire 1999-2000, sont essentiellement linguistiques. Au niveau de l'enseignement fondamental, la réforme se caractérise par :

- La consécration de l'arabe comme ''seule langue d'enseignement en 1ère année du cycle fondamental pour tous les élèves inscrits dans les établissements nationaux, publics et privés''
- L'enseignement du français est dispensé à partir de la 2ème année du cycle fondamental à raison de 6 heures par semaine, soit 20% de l'horaire global (30 heures hebdomadaires) ;
- Introduction de l'enseignement du calcul en français à partir de la troisième année, soit 40 % de l'horaire global pour le français ;
- Introduction de l'enseignement des sciences naturelles en

[6] Ahmed MOUSTAPH : *L'enseignement traditionnel en Mauritanie : rôle éducatif et perspectives d'évolution*, thèse de doctorat en didactique des langues (linguistique appliquée), sous la direction du Professeur Dan SAVATOVSKY, Université Paris III Sorbonne Nouvelle, Paris, 2012, pp.320-330.

[7] Idem

littoral Mauritanien[4]. Une décennie plus tard, vers 1826, René Caillié a consacré un long passage à un Maure au nom de Moxé, interprète de l'émir Brakna Ahmedou I, ajoutant qu' « il parlait parfaitement le français »[5].

Depuis la pénétration coloniale française en Mauritanie à la fin du XIX$^{e}$ et au début du XX$^{e}$ siècle, le français est devenu la principale langue d'enseignement dans les écoles, mais aussi la langue de l'administration. En effet, dès la mise en œuvre du projet de la colonisation de l'actuel territoire mauritanien, les nouvelles autorités ont d'abord créé des écoles dans la zone de la vallée, notamment à Kaédi et à Boghé. Ces établissements scolaires étaient calqués sur le modèle scolaire déjà mis en place en Afrique de l'Ouest française où le français était la principale langue d'enseignement. Quant au pays maure, le modèle éducatif adopté par les français fut la médersa, déjà implantée en Algérie et dans d'autres contrées arabophones du Sahel, celui-ci se caractérisait, au début, par une répartition horaire plus ou moins équitable entre l'arabe et la langue de Molière. Après la création de la médersa de Boutilimit fin 1913 début 1914, une école similaire a été ouverte à Timbedra (alors rattachée au Soudan français) en 1933, suivie de celle d'Atar en 1936 et enfin celle de Kiffa en 1939. A l'issue du parcours scolaire de chaque composante de ce système éducatif, l'élève obtient un certificat d'études primaires (C.E.P.) lui permettant, entre autres, de devenir un commis au service de l'administration coloniale. A la fin de la deuxième guerre mondiale, l'éducation dans toute l'A.O.F a été unifiée (réforme de 1947), annulant de facto le système de médersas et rendant l'enseignement de l'arabe facultatif. En 1960, le taux de scolarisation en Mauritanie avoisinait les 7.3% et le pays ne disposait que d'un seul établissement secondaire, le collège Xavier Coppolani de Rosso.

De 1959 à 1999, les pouvoirs publics en Mauritanie ont procédé à une série d'aménagements éducatifs visant, au bout du compte, à concilier les exigences de l'indépendance culturelle et celles de la modernité. L'article 6 de la Constitution du 20 juillet 1991 stipule que les langues nationales sont : l'arabe, le poular, le soninké et wolof et que l'arabe est la langue officielle.

## II - Situation actuelle du français :

### A - Son rôle dans le système éducatif

Par souci de remédier aux dysfonctionnements du système éducatif à double filière, arabe et français, en vigueur depuis 1979 et d'homogénéiser l'enseignement dans un pays multiculturel, le pouvoir politique mauritanien a procédé en avril 1999 à

[4] Leriche (Albert) – *Notes pour servir à l'histoire Maure,* Bulletin de l'IFAN, 1953, Tome XV, pp.742-43.

[5] René Caillié, *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné dans l'Afrique Centrale, précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nelous et autres peuples,* Paris, P. Mongie, 1830, pp.80-81 et Paul Marty : *Etudes sur l'Islam et les tribus Maures : Les Brakna,* in Revue du Monde Musulman, Vol. XLII, Edition Ernest Leroux, Paris, 1920, p.47

# Le Français en Mauritanie: État des lieux et perspectives d'avenir

**Dr. Ahmed Moustaph**

**La présente réflexion se propose d'aborder la situation actuelle du français en Mauritanie, en mettant l'accent sur le rôle qui lui est attribué dans le système éducatif national, mais aussi sa présence dans la vie culturelle du pays et ses perspectives d'avenir.**

## I - Aperçu historique :

Depuis l'installation définitive des Français sur l'embouchure du fleuve Sénégal vers 1638, à Saint Louis, les contacts avec les Maures de la rive droite n'ont cessé d'accroitre. En effet, les échanges commerciaux, notamment la traite de la gomme arabique produite en pays maure et certains articles manufacturés en Europe, avaient constitué une activité économique intense entre les deux rives du fleuve Sénégal durant presque trois siècles. Ces échanges ont mis en contact deux langues : le français et l'arabe avec ses deux variantes littéraire/littéral (*fusha*) et vernaculaire (hassaniya). Le premier hassanophone, connu jusqu'à présent, et ayant appris le français, était vivant en avril 1686, il s'agit de Mahagne (Mahandh ?), interprète de Haddi, l'émir des Trarza et du grand marabout Chems, chef des Damankour (Idaou-el-hadj)[1]. Un siècle après, en 1785, une jeune princesse maure, en l'occurrence la fille du premier émir de la branche cadette des Brakna, Mohamed Ould Mokhtar Ould Aghreichi[2] semble avoir acquis un niveau en français, lui permettant de communiquer sans difficulté en cette langue[3]. Au début du 19e siècle un troisième hassanophone répondant au nom de Ahmed Ould Krékiba, parlait français et anglais sans accent particulier, ce dernier a joué un rôle important dans le sauvetage de certains rescapés du naufrage de la Méduse en 1816 sur le

[1] Michel Jajolet DE LA COURBE : *Premier voyage du Sieur de la Courbe, Fait a la Coste d'Afrique 1685*
Publié avec une carte de Delisle et une introduction par P. Cultru, chargé de cours à la Faculté de Lettres de l'Université de Paris, Paris, Edouard Champion & Emile Larose, 1913, p.152.

[2] Premier émir Brakna de la branche cadette, les Oulad Seyid, de 1766 jusqu'à sa mort en 1800.

[3] Jean-Baptiste Léonard DURAND : *Voyage au Sénégal,* chez Henri Agass, Paris 1802, pp.267-269.

Les guerres prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent s'élever les défenses de la paix.

Al Mawkib Al Thaqafi

La Caravane Culturelle

N° 48 – Juillet 2017

Revue éducative, culturelle et scientifique à comité de lecture, éditée par la Commission Nationale pour l'Education, la Culture et les Sciences

# Le français en Mauritanie : état des lieux et perspectives d'avenir

La présente réflexion se propose d'aborder la situation actuelle du français en Mauritanie, en mettant l'accent sur le rôle qui lui est attribué dans le système éducatif national, mais aussi sa présence dans la vie culturelle du pays et ses perspectives d'avenir.