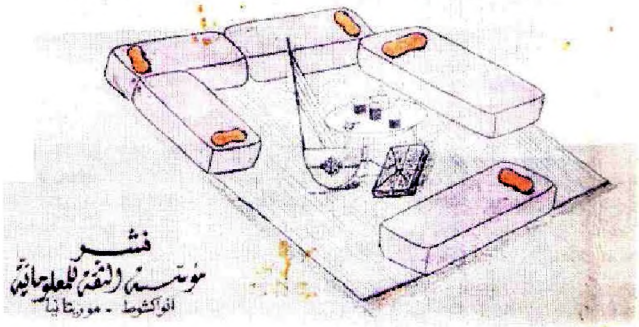
محمد محمود ولد أحمدو ولد سيدي جيبي

# المجتمع الفضفاض

ملاحظات سوسيو نقدية حول المرأة والسلطة والثقافة في المجتمع الموريتاني المعاصر



نشر
مؤسسة النقة للمعلوماتية
انواكشوط - موريتانيا

اسم الكتاب: المجتمع الفضفـــــــاض:

ملاحظات سوسيو نقدية حول

المرأة والسلطة والثقافة

في المجتمع الموريتاني المعاصر

المؤلف: محمد محمود ولد أحمد ولد سيدي يحيى

الهاتف المنـــزلي: 5294246

E-Mail : ebbouh@yahoo.fr

تاريخ الإصدار: يناير 2002

قدمه للنشر: محمد عبد الله ولد جعادن

تصميم وسحب: مؤسسة الثقة للمعلوماتية، هاتف: 5291393

تصميم الغلاف الخارجي: محمدن ولد أحمد سالم

## إهـــــداء

إلى التي بذرت وسقت وأجهدت نفسها في رعاية الغرس حتى إذا رأته يستوي على سوقه، أعجلها الشوق إلى جنان ربها عن ثواب الدنيا الفانية؛

إلى التي علمتنا حب الخير والحق والجمال؛

إلى روح أمي الطاهرة المرحومة مريم بنت العابد؛

أهدي هذه الثمرة المتواضعة من ثمار حقلها العظيم.

# كلمة شكر

بعد حمد الله تعالى وشكره،

يرجع الفضل الأكبر في بروز هذا العمل إلى شخصين كان لهما أثر عميق في حياتي؛

هما شقيقي الأكبر:

- محمد المصطفى ولد أحمد الذي كانت رعايته المادية والمعنوية شرطا موضوعيا أتاح لي فرصة وجود هامش من الوقت للهم الثقافي والفكري؛
- الثاني هو الأستاذ الزميل: محمد الأمين ولد أبت الذي يعتبر مثالا نادرا للصديق الذي يحب لك ما يحب لنفسه، والذي لا يعني الاختلاف الفكري معه أي مساس بالمودة والوفاء.
- والشكر معه لمجموعة مجلة انواكشوط الثقافة والتحليل وعلى رأسها المدير الناشر الأستاذ محمد ولد محمذن فال.
- والشكر موصول "للشلة" النمينية" من أصدقائي القدامى وعلى رأسهم الأساتذة الشيخ ولد محمذن فال، ومحمد عالي ولد كابر والسالك ولد محمد موسى ومحمد سالم ولد يحيى والإمام ولد ماء العينين وصلاحي ولد محمد فاضل، وغيرهم من الذين كانت مناقشاتهم وإعجابهم دافعا قويا لنشر هذا العمل.
- وشكر حار للزميل محمدن ولد أحمد سالم الذي أبدع في تصميم الغلاف.
- وشكر خاص للأستاذ محمد عبد الله ولد حمادن الذي رافق هذا العمل منذ بواكيره الأولى وأشرف على تصحيحه وإخراجه في هذا الثوب القشيب.

لهؤلاء ولكل من ساهم من قريب أو بعيد في تشجيع هذا العمل ماديا أو معنويا؛

أتقدم بخالص شكري وعرفاني بالجميل.

# مدخـــــل:

# من أجل علـم اجتماع موريتاني نقدي

يضم هذا العمل مجموعة مقالات متنوعة كان قد تم نشر معظمها على فترات متراخية في الصحف الوطنية طيلة السنوات الست الماضية.

ونتيجة للتخصص الاجتماعي للكاتب، واهتمامه الدائم بتطوير ملاحظات سوسيو نقدية حول المشاغل والهموم الخاصة بمجتمعه، بدأ الخيط الذي يجمع هذه المقالات يتضح شيئا فشيئا بفعل التشابه الواضح في أسلوب المعالجة الذي سادها، ووحدة الموضوع والهدف الذي ترمي إليه.

ولقد جاء ظهور منشورات متفرقة، تتناول قضايا المرأة والسلطة والثقافة في مجتمعنا الموريتاني في الفترة الأخيرة - لكي يصبح حافزا جديدا يدفعنا - معشر المتخصصين" في العلوم الاجتماعية ـ إلى المجازفة بتقديم ملاحظات نقدية، لا يقيدها حياد العلم دون الاندفاع في خوض معركة التحول التي عرفها مجتمعنا بشكل متسارع طيلة العقد المنصرم، ومن ثم المغامرة بتقديم فرضيات واقتراح حلول مبدئية.

ولأن المقالات جاءت موجهة للقارئ المتوسط، ومبتورة عن مقدماتها النظرية، فإننا نحتاج هنا إلى تأصيل نظري مقتضب لإدراج هذا النوع من الأعمال في الأدبيات السوسيولوجية العامة.

فهل لعالم الاجتماع دور حقيقي في مجتمع مثل مجتمعنا الموريتاني الذي ما تزال المعارف التقليدية تغني الناس فيه عن اللجوء إلى العلوم الاجتماعية؟ وما هو الأساس المنهجي الذي تنطلق منه المعالجات المقدمة في هذا العمل؟ ولما ذا اكتفينا بالأسلوب الصحفي في عرض ملاحظاتنا السوسيولوجية بدلا من إعداد عمل علمي متكامل ورصين؟

## عالم الاجتماع من الاغتراب إلى الاقتراب

إذا كان علم الاجتماع قد نشأ أولا في حضن الاتجاهات الفكرية الوضعية المحافظة، فإن حركة نقدية كبيرة عرفت طريقها إليه بعد الخمسينات إثر تلاقح التيارات اليسارية مع روح العلم الوضعية الأولى.

صحيح أن عالم الاجتماع برز في صورته الأولية كـ"كاهن" للمرحلة الوضعية ليحل محل الفيلسوف القديم ورجل الدين الوقور كما وضح ذلك المؤسس الأول أوجيست كونت.

غير أن دوركايم وباريتو، وغيرهما من الرواد الأوائل اختاروا الهروب بالكهنوت الوضعي الجديد والتخفي وراء المسحة العلمية، لكي يصبح عالم الاجتماع مجرد ملاحظ محايد لوقائع اجتماعية خارجة عن إرادته تنتهي وظيفته عند حدود وصفها وتفسيرها.

ويبدو أن هذا التيار الذي ينطلق من فلسفة محافظة تعتبر التغيير خارجا عن إرادة الفرد، قد أخذ شكله النهائي في المدرسة الوظيفية التي جذرتها الدراسات الأنتروبولوجية للمجتمعات المستعمرة التي كان ينظر إليها بوصف بنياتها راكدة ولا تاريخية، وانتهت إلى تقديم تصورات نظرية مجردة لواقع معقم على طريقة تالكوت بارسونز وتلاميذه في المدرسة الاجتماعية الأمريكية.

ولقد كان قدر التيارات النقدية أن تظل غائبة عن الساحة بفعل تكبر التيار الماركسي على علم الاجتماع بوصفه تخصصا بورجوازيا يقوم على خدمة مجتمع الانضباط والتشيؤ الذي تريده الطبقة البورجوازية، وتؤسسه ليبرالية السوق كما وضح ذلك جيدا فيلسوف عظيم مثل ميشل فوكو.

غير أن إعادة اكتشاف كل من ماركس وماكس فيبر في علم الاجتماع جاءت هذه المرة بعد حركة النقد الواسعة التي عرفتها الفلسفة والعلوم الإنسانية في منتصف القرن المنصرم، وذلك كردة فعل غربية على آثار الحربين العالميتين، وتأزم الرأسمالية وظهور

الليبرالية الكينزية، وما تزامن معها من بروز متعاظم لكتلة الدول النامية.

ولقد شكلت مدرسة فرانكفورت وتيارات ما بعد الحداثة وثورات الطلاب نهاية الستينات تحديا كبيرا لفكرة عالم الاجتماع المنعزل في برجه العاجي، والذي لا يدنس نقاءه المنهجي بهموم الواقع ومشاكل الفئات المهمشة.

ويعتبر عالم الاجتماع الأمريكي رايت ميلز أكبر فرسان الحرب الشعواء التي شنتها التيارات النقدية على معاقل علم الاجتماع الوضعي الوظيفي، وكان لكتابيه العظيمين: "صفوة القوة في المجتمع الأمريكي" و"الخيال السوسيولوجي" وقع مدو ما يزال يجلجل في الأوساط المتخصصة حتى اليوم.

فعالم الاجتماع لم يعد ذلك المستشار الذكي والمنافق الذي يتملق المنتصرين على طريقة ابن خلدون مع تيمور لنك، بل إنه سيتحول ليصبح "محترف فكر" خطير يستطيع عن طريق رؤيته النقدية للواقع أن يعرف الفئات الاجتماعية على مواقعها الحقيقية في بناء المجتمع، ويقدم لها عن طريق خيال سوسيولوجي خلاق صورة عن ممكنات المرحلة واتجاهاتها العامة على طريقة: لوسيان غولد مان، وآلان تورين، وبيير بورديو ... وغيرهم.

وإذا كان التحول من الاغتراب في العلم وحياده المصطنع إلى الاقتراب من الواقع وهمومه الحقيقية قد أخذ فترة طويلة في السوسولوجيا الغربية، فإن عالم الاجتماع في المجتمعات النامية والعربية خصوصا ما يزال عاجزا عن تحقيق ذلك التحول من دور الواصف إلى دور الناقد.

إن الحذر الذي يواجهنا به علماء الاجتماع الموريتانيون والعرب عموما عندما نطالبهم بالاقتراب من مشاكل المجتمع ودخول معترك الحياة، هو دائما "عدم نضج المجتمع" وضيق هامش الحرية والنقد الذي يتيحه الرأي العام عندنا. ولهذا فإن هؤلاء يفضلون الاكتفاء بالتدريس النظري لأطروحات سوسيولوجية عن مجتمعات أخرى بانتظار أن ينضج الواقع ليصبح قابلا لأن يعملوا فيه المشرط السوسيولوجي الغربي.

ولا يكتفي علماؤنا بهذا الكسل المبرر بل إنهم يواصلون اغترابهم عن مجتمعهم من خلال تقديم بعض الدراسات النقدية الخجولة والتي يستعرضونها خفية مع أساتذتهم في المنتديات الغربية والتي تنم عن عجز فاضح في تكييف النظريات والمفاهيم المستوردة مع واقعنا الذي لا ينتمي إليها.

وهكذا فإن علماءنا الاجتماعيين ظلوا مغتربين في بروجهم العاجية التي تحتقر واقعنا المتخلف بانتظار تحول المجتمع بكليته إلى

النموذج الغربي الذي درسوه، ذلك التحول الذي يعولون فيه على اليد الخفية لآدم اسميث، أو قانون الانتخاب الطبيعي لداروين، أو ربما مهدي منتظر ليس من آل البيت هذه المرة، وإنما من سلالة جرمانية أو آنجلو سكسونية!

إن إقدامنا عل نشر هذا العمل المتواضع ناتج عن قناعة تامة بالدور النضالي لعالم الاجتماع الذي ينخرط في الواقع ويقترب منه ولا يحتقره لكي يعرفه، ويساهم عبر أفكاره وأطروحاته مع الآخرين في تفعيل الحركية العامة للمجتمع والمرحلة.

## من الوصف الوضعي إلى الحفر التاريخي

إن المقالات المتنوعة التي يقدمها هذا العمل لا تدعي أنها دراسات متخصصة، ولا بحوث علمية ميدانية. ولهذا فإننا فضلنا وصفها بكونها مجرد "ملاحظات". ولكن ذلك لا يعني أنها خالية من منطلق منهجي عام يؤسسها ونحن ملزمون بتوضيحه والدفاع عنه.

فقد عرف علم الاجتماع – كغيره من العلوم الإنسانية وحتى الطبيعية – ثورة منهجية كبرى منذ بروز تيارات ما بعد الحداثة.

وإذا كانت التطورات التقنية في آليات جمع المعلومات الميدانية واختبار الفرضيات بأساليب إحصائية قد صاحبت المحاولات الأولى منذ دراسة "الانتحار" عند دوركايم، فإن علماء الاجتماع

يعترفون في معظمهم اليوم بأن وضوح الأطر النظرية التي منها تشتق الفرضيات وعليها تتحدد المفاهيم الإجرائية لأية دراسة هو الضمان الوحيد للخروج بنتائج ذات دلالة معرفية.

فلم يعد التفسير الصحيح للظاهرة مجرد وصفها في ارتباطها مع الظواهر الأخرى التي تتزامن معها على الطريقة الوضعية الوظيفية، بل إن الحفر التاريخي وراء المفاهيم والظواهر هو الذي يكشف لنا حدود البنيات المدروسة والوجهة المحتملة لمسيرتها.

فالخيال السوسيولوجي يحمل من النقد بقدر ما فيه من الوصف، ويبدأ في فهم الظاهرة من وضعها في سياقها التاريخي لكي يخرج بتصور أولي لاحتمالات المستقبل.

والعلم – أي علم – لم يعد استقراء لمفردات الواقع بعيدا عن أية موجهات قيمية أو فرضيات ابتدائية على طريقة الأقدمين. بل إنه – كما يقول الفيلسوف الكبير كارل بوبر – أصبح مجرد "تخمينات وتفنيدات" تعي تماما حدود التجاور المتلازم بين اهتماماتنا وقيمنا وبين ما نريد أن نعرفه والكيفية التي بها نفسره.

ولأن الدراسات الميدانية أصبحت مكلفة وصعبة، ولأننا نستطيع أن نستعيض عنها مرحليا بتحليل المفاهيم السائدة والتحليل التاريخي للظواهر المعاصرة، فإننا لجأنا في معظم مقالات هذا الكتاب

إلى المزاوجة بين هذين الأسلوبين مع اعتماد ما توفر من البيانات الإحصائية القليلة والشواهد الميدانية المتيسرة، وذلك لتقديم تصورات مبدئية لبعض مشاكل مجتمعنا الموريتاني في مرحلته الراهنة.

## من الثقافة إلى الصحافة

لا شك في أن علم الاجتماع كغيره من العلوم الإنسانية يخسر الكثير من تحليلاته بمجرد التخلي عن مفاهيمه ومصطلحاته، فالعلمية الهشة لهذه العلوم قائمة أولا على دقّة المفاهيم وإجرائيتها. ولهذا فإن التحول من لغة العلم إلى لغة الصحافة له خسائره الملازمة التي نعترف بها.

غير أنه - كما يقال - لا بد مما ليس منه بد، فالدور النقدي لعلم الاجتماع الذي نؤمن به ونؤصله في هذا العمل يقضي على لغة العلم بالاقتراب من الفهم العام. ولهذا فإن التضحية ضرورية وخصوصا إذا عرفنا أنه لا توجد في مجتمعنا فئة علمية متخصصة تتوفر لها تقاليد الحوار الجاد حول قضايا المجتمع.

ومن ثم فلقد كان لزاما علينا أن نتوجه بخطابنا إلى القارئ المتوسط محاولين ما أمكن تبسيط الأطروحات العلمية حتى تؤدي دورها في إنارة الإشكاليات المجتمعية المطروحة.

فدور الصحافة – كما يعرفه زميلنا الأستاذ محمد الأمين ولد أبت – هو التوسط بين خطاب الجامعة ولغة الشارع. ولقد انصب جهدنا عموما في هذا السياق.

ولقد أردنا في الفصل الأول أن نتعرف على الأسرة الموريتانية من خلال التركيز على مكانة المرأة داخلها واخترنا لتوضيح ذلك موضوعات تتعلق بالثقافة الجنسية والحب والطلاق.

كما ولجنا في الفصل الثاني النقاش السياسي من بابه الواسع، وفي إطار السجال القائم عبر تحليل الدور السياسي للقبيلة والمساهمة في نقاشات متخصصة حول تصنيف نمط السلطة الموريتاني الحالي وتقديم اقتراحات حول الإسلام السياسي الموريتاني، مع التعريج على المشاكل الطبقية كالفقر والعبودية، واقتصاد السوق، ومأزق الزراعة المروية.

وفي الفصل الثالث حللنا بعض المفاهيم الثقافية الشعبية ورصدنا حالة الفضفضة القيمية السائدة في الفترة الأخيرة، ثم عالجنا إشكاليات تطوير التراث الموسيقي وخطاب الهوية، لننتهي ببعض المقالات السجالية التي تعرضنا فيها لنقد بعض الأعمال الفكرية والأدبية التي نشرت مؤخرا.

إن هدفنا الرئيسي يبقى إثارة النقاش عبر المحازفة بأطروحات مقتضبة، ونرجو أن نكون قد وفقنا في ذلك بشكل صحيح ومناسب.

انواكشوط في 2000/10/30

# الفصل الأول

## المرأة المدللة في أسرة معلمة

# "السحـــــوة"[1]

جدران تتهاوى

"السحوة" كلمة حسانية ملحونة من الحياء، والسحوة عند الموريتانيين هي عادة "التحاشي" التي تضع حدودا للكلام والامتزاج بين الأحيال والأقارب. وأقوى مجال تظهر فيه هذه العادة هو العلاقة بين الأزواج الشباب من جهة وبينهم مع أصهارهم من الكبار من جهة أخرى.

فالأعراف الموريتانية التقليدية تقضي بأن الزوج والزوجة ينبغي أن لا يظهرا علاقتهما علنا أمام الملأ، والزوج مطالب بالامتناع عن مخالطة صهره أو نسيبه أبي الزوجة، إلا في حالات المرض أو الضرورة القصوى. كما أنه من المفضل له أن يكون رسميا في تعامله مع "نسيـبته" أو "حماته" كما يسميها المشارقة (أم الزوجة)، فالسحوة تقضي بأن لا يشرب ولا يأكل معها ولا يمازحها إلا في سياق الأدب والاحترام التام.

وتمتد علاقات السحوة والتحاشي هذه لتشمل مجالات أخرى يظهر فيها المجتمع التقليدي قدرته على ضبط العلاقات العاطفية الحميمة بين الزوجين الشابين وبينهما مع أطفالهما الصغار أيضا. فالزوج ينبغي أن لا

---

[1] - نشر في صحيفة أقلام، عدد 4/ بتاريخ 2000/05/15

ينادي زوجته باسمها علنا أمام أبويه وأبويها، ولا حتى الكبار الآخرين من غير سنه، وهذا الأمر أكثر صرامة في جانب الزوجة؛ حيث تمنعها التقاليد من مناداة زوجها باسمه الصريح طيلة حياتها، ولذا فإنها تلجأ إلى الكناية عنه بضمير الغائب "هو" أو بإشارة بديلة مثل "ذاك" أو "الراجل" ... ونحو ذلك.

أما أن يعبر الأبوان عن عواطفهما الأبوية بمداعبة أطفالهما أمام حيل الآباء فذلك محظور ويعتبر من الوقاحة بمكان!!!

فمن أين جاءت "السحوة" الموريتانية؟ وهل أصولها دينية كما يظن البعض؟

لا شك في أن الحديث الصحيح يقول "الحياء من الإيمان" و"إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى "إذا لم تستح فاصنع ما شئت"، فهل يعني ذلك أن تحاشي الأصهار والسحوة من الكبار هي تطبيق موريتاني للحياء المطلوب شرعا؟

يجد المجتمع أن يبرر هذه التقاليد بمثل تلك النصوص، ولكن العادات العربية الصميمة والتقاليد الإسلامية التي فصلها الفقهاء في المشرق لا تشير إلى لزوم شيء مما ألزم به الموريتانيون أنفسهم. بل إن معظم سلوك العرب المسلمين هو عكس ذلك، حيث لا حرج في أن تتكلم المرأة مع خطيبها أو زوجها أمام أبويهما، ولهما الحق في مداعبة أطفالهما أمام الجميع، كما لا معرة في أن يأكل الرجل عند أصهاره أو بمازحهم!

فالحياء الشرعي المطلوب هو حياء أخلاقي يقصد به عدم الوقاحة والتبجح بفعل المنكر والفاحشة التي لا مبرر لها. أما السحوة الموريتانية فإنها كانت حدرانا قوية لا يقبل المجتمع حتى اليوم التسامح فيها من أحد مهما كانت طبقته الاجتماعية أو مكانته، لدرجة أن بعض فقهائنا القدامى أباح في إحدى نوازله للرحل الصحيح أن يتيمم لصلاته إذا كان الماء لا يوجد إلا عند أصهاره، حيث أن أخذ الماء من عند الأصهار للغسل أو للوضوء قد يكون منافيا لتقاليد السحوة، معللا ذلك بأن المشقة القلبية الحاصلة من فعل هذا الأمر المشين اجتماعيا هي مساوية لمشقة المرض التي تبيح التيمم!!

علماء الاجتماع والأنتروبولوجيا يؤكدون أن عادة التحاشي التي تسود المجتمعات البدائية الإفريقية الوثنية والمسلمة على السواء هي تقاليد ضاربة في القدم، وهي على ما يبدو أكثر شيوعا لدى المجتمعات التي كان يقوم الانتساب فيها إلى الأم وليس إلى الأب مثل ما كان عليه الحال لدى سلفنا الصنهاجي القديم قبل تجذر العادات الإسلامية فيه.

وترتبط عادة السحوة أو تحاشي الأصهار بتقاليد قديمة كان فيها الزوج ملزما بالانتقال للإقامة مع أهل زوجته لأن أولاده سيأخذون ميراثهم من خالهم وليس من أبيهم!

ونحن نلاحظ أن آثار تلك العادات ما تزال قائمة عندنا رغم تبدل نظام الانتساب والإرث القديم، حيث تفضل تقاليدنا الاجتماعية إلى اليوم إقامة المرأة المتزوجة سنة كاملة عند أهلها قبل أن ترحل نهائيا إلى أهل الزوج.

ويبدو أنه في ظرفية كهذه فإن من الأنسب للزوج أن يتحفظ مع أصهاره حتى يبقي على مستوى من الاحترام المطلوب، كما أن حجم العلاقات المكثف في مجتمع البادية الصغير حيث الكل يعرف الكل ويراقب جميع حركاته، وحيث لا توجد جدران تفصل الخصوصي عن العام، هي التي اضطرت الأسلاف إلى اختراع هذا النظام البديع في التحاشي والسحوة، حتى يحتفظوا للأسرة الجديدة بخصوصياتها الحميمة التي يتم إبعادها عن أعين الكبار، وحتى يتم الحد من تدخل هؤلاء اليومي في شؤون أولئك الذين يبدأون خطواتهم الأولى على الدرب الأسري.

وإذا كان المجتمع التقليدي يتشدد في السماح للأزواج من الشباب بالتصريح بعواطفهم علنا لبعضهم تجاه بعض وتجاه أطفالهم فذلك لسببين:

- أولهما: أن الأسرة الكبيرة كانت تنوب عن الشباب في القيام بمداعبة الأطفال وتربيتهم، ولهذا فإنهم كانوا مكفيين.
- ثانيهما: أن المجتمع التقليدي يؤسسه الفكر الجمعي الذي يرفض كل إعلان للفردية والعلاقات الحميمة والعاطفية، لأنها إيذان بتخريب روحه الجماعية التي هي المصدر الأساسي لتلاحمه الهش.

وإذا كانت السحوة أسلوبا صارما أدار به المجتمع القديم شؤونه الأسرية بشكل كفؤ، ورسم جدرانا ضرورية للتخفف من كثافة العلاقات المباشرة بين الخيام المفتوحة، فإن ثقافة الفردية والغرام قد بدأت تعمل معولها في تلك الجدران التقليدية الموروثة.

إن الفردية التي تنامى والتحول من بيت الشعر إلى بيوت الإسمنت، كل أولئك عوامل ساعدت في تخلخل مكانة تلك التقاليد العظيمة.

وإذا كانت العولمة والتطور يتطلبان منا اليوم الهجوم على كثير من عاداتنا الاجتماعية القديمة كالتساهل في الطلاق، و"البلوح" و"ختان البنات" – باسم الحداثة ومواكبة العصر – وإذا كان الله سبحانه وتعالى "لا يستحي من الحق" – ونحن ملزمون دينيا وأخلاقيا بعدم كتمان الحقيقة، فإننا نرجو أن لا نكون تقليديين ولا متزمتين إذا تمنينا على الجميع المحافظة على تقاليد السحوة والتحاشي بين الكبار والصغار وبين الأنسباء والأصهار، لأننا متأكدون من أن جدرانها التي تضايقنا أحيانا ستظل تشكل ضمانا نفسيا واجتماعيا مهما في مجتمع يتحول بسرعة من الستر إلى العري ومن التراحم إلى الأنانية المادية.

# الحب الموريتاني والبغاء[2]

أصبح مألوفا منذ سنوات أن تقف النساء ملثمات على ناصية الشارع وقد أخذن زينتهن. ولا تلبث السيارات المارة أن تتوقف لحمل واحدة أو مجموعة من هؤلاء الملثمات. وبعد إغلاق باب السيارة برهة قصيرة تتأسس علاقة تتصنع لغة الغرام وتنتهي بممارسة شبيهة بالبغاء أو هي البغاء بعينه!

كيف حصل هذا الانقلاب الأخلاقي؟ وأين وجد طريقه بين أحفاد المرابطين وأئمة "المحاظر"؟

قد يكون سهلا أن تعتمد إحابتنا على إحدى تلك التفسيرات الجاهزة مثل القول بأنه الابتعاد عن الدين، أو أنه تعقد الحياة الاقتصادية، ومشاكل التحضر. ولا شك في أن كلا من هذه الأسباب أو هي مجتمعة يصلح تفسيرا مقبولا لحصول انقلاب أخلاقي.

غير أن التحليل الاجتماعي الأنسب لمثل هذه الظواهر ليس ذلك الذي يعيدها إلى أخرى تتزامن معها، ولكنه يقتضي منا إزاحة مفهوم "الانقلاب الأخلاقي" قليلا للحفر وراء تراكمات التقاليد والقيم الاجتماعية

---

[2] – نشر في "مجلة انواكشوط الثقافة والتحليل" / عدد 2/ بتاريخ 1997/11/26

التي ظلت تحدد علاقة الجنسين في هذا المجتمع علنا نصل إلى الروافد الثقافية التي أمدت هذا السلوك وجعلته ممكنا في إطار التقاليد العائلية الموريتانية.

يؤكد علماء الاجتماع والأنتروبولوجيا أن المجتمعات الإنسانية المعروفة رغم اختلاف أنساقها القرابية، وأنماطها العائلية وتنوع معتقداتها الدينية وتباين نحلتها من المعاش – تواضعت على اعتبار "الزواج" و"الأسرة" الإطار الأمثل لإقامة علاقة جنسية بين الرجل والمرأة. إلا أن هذه المجتمعات اختلفت في أشكال الزواج وأنماط الأسرة، كما تفاوتت في درجة تساهلها في العلاقات بين الجنسين قبل الزواج وبعده. فهل كان المجتمع الموريتاني القديم يتساهل في العلاقة غير الزوجية بين الجنسين؟

ليكن واضحا في البداية أننا نتساءل هنا عن العادات التي كانت تحدث فعلا حتى بعد انتماء سكان المنطقة للدين الإسلامي الذي نعرف موقفه الصريح الذي يحرم العلاقة بين الجنسين خارج الزواج ويسميها "زنا".

الشواهد القليلة عن مجتمع صنهاجة القديم تبين أنّ تقاليد الانفتاح بين الجنسين لم تكن على الصورة التي نرسمها عادة عن سلفنا الصالح حتى بعد الثورة المرابطية بقرون.

وإذا كان الفقيه الرحالة ابن بطوطة قد لاحظ أن الانفتاح بين الجنسين في قرية "إيولاتن » لا يتفق مع ما تعوده في مجتمع الحواضر المغربية المسلمة حيث تقاليد الحريم، فإنه وتحت تأثير الانفعال بما رآه من مخالطة المرأة الصنهاجية للرجال "الأجانب" حتى وهي متزوجة – لم يتمالك أن يطلق حكما قاسيا على رجال مسوفة الصنهاجيين بأنهم لا غيرة عندهم!

غير أن الاندهاش بلغ مداه عند هذا الرحالة حينما وجد أن قاضي المدينة – وهو الفقيه الذي يفترض فيه أن يكون راعي الشريعة الإسلامية – لا يرى في هذا الاختلاط شيئا غريبا.

ولعل من يطالع تلك اللوحة الممتعة التي كتبها الروائي الموريتاني: موسى ولد أبنو في روايته "مدينة الرياح" عن مجتمع "اودغست" إبان الثورة المرابطية سيجد لا محالة صورة مكررة للحالة التي رصدها ابن بطوطة بعد قرنين حيث مجتمع يعرف الكثير من حرية الاختلاط والعلاقات غير الشرعية بين الجنسين.

إن تلك الروح البدائية التي لا تخلو من إباحية كانت جزءا مكملا لإطار العائلة الأمومية الصنهاجية حيث الروابط الزوجية الهشة، والمكانة المرتفعة للمرأة في مجتمع لم يتخلص بعد من الشوائب الوثنية.

إن المرحلة الحسانية التي سيعرفها المجتمع الموريتاني بعد القرن العاشر الهجري ستحمل نموذجا عائليا أكثر ملاءمة لتقاليد الإسلام الصحيح، ولكن يبدو أن الكثير من التقاليد القديمة ستستمر في المجال العائلي وفي إطار علاقات الجنسين رغم ما أصابها من تهذيب بعد الثورة الثقافية الإسلامية التي دشنتها "الزوايا الصوفية"، و"محاظر العلم".

فمجتمع البيظان المسلم لم يعرف كل تقاليد الحريم التي تفصل عالمي الرجال والنساء عن بعضهما، اللهم إلا في بعض أوساط مشايخ الصوفية، بل إن التسامح في السفور واختلاط الجنسين سيجد تبريره في الفقه الموريتاني، وها هو فقيه شهير هو الشيخ محمد المامي يقول في كتاب البادية: «فإن أذنت

الأجنبية لرحل دخل عليها بيتها وأكل معها من غير تماس الأيدي وتحدث معها من غير لذة ورأى وجهها ويديها من غير لذة شيطانية وجلس معها على سرير لا يتحرك، وأما الانبساط الذي يجده البشر من رؤية الشجرة الخضراء فلا حرج فيه، قال:

ثلاثة تجلو عن القلب الحزن  الماء والخضراء والوجه الحسن».

لا شك في أن التسامح في لقاء الجنسين خارج الزواج ظل يختلف حسب طبقات المجتمع البيظاني باختلاف كثافة الإرث من الرأس مال الرمزي للتدين والتقاليد، غير أن المجتمع التقليدي احتفظ في بعض مستوياته بثقافة شبابية كاملة لتقاليد اللقاء بين الجنسين. ومن يراجع الشعر الشعبي والموسيقى الشفاهية سيجد أن "الونسه"[3] ترقى إلى ما يسميه علماء الاجتماع "النظام الاجتماعي" من حيث أساليبها وأشكالها ومستوى التسامح الذي يبديه المجتمع تجاهها.

إن ما يميز تقاليد "الونسه" في المجتمع الموريتاني البدوي هو قدرة هذا المجتمع الواضحة على ضبط هذه الظاهرة حتى لا تقلب وجه الأخلاق الإسلامية الرسمية للمجتمع.

ومن هنا فإن اللقاءات التي تتم عند "الغدير" وفي "الأعراس" و"خيمة لمبلحه" و"خباء الخدم" أو عند "الشنه"، كلها قابلة للمراقبة من قبل مجتمع

---

[3] – يبدو أن كلمة الونسة مأخوذة من الأنس و كانت تطلق على الجلسة العادية البريئة، ثم تطورت دلالة الكلمة حتى أصبحت تحيل في لغة المدينة الحديثة إلى البغاء مباشرة.

يعرف أفراده بعضهم بعضا جيدا. وتشكل علاقة الوجه للوجه رادعا يمنع الرغبات المكبوتة من الخروج عن النسق الأساسي لقيم الدين والشرف.

لا شك في أن تقاليد "الونسه" ستعرف معنى جديدا عند ما يتكدس الناس في المدينة ويزدحمون في أحياء القصدير بعد أن فقدوا قطعان الماشية التي كانوا يعتمدون عليها بعد الجفاف، وتزداد نسبة الأسر التي تعيلها النساء بفعل الطلاق أو الهجرة لتصل إلى 38% في انواكشوط كما تشير تقديرات 1995.

إن منطق السوق الذي لا يرحم يستطيع في ظل خارطة طبقية غير متوازنة أن يحول الانفتاح التقليدي الذي يسمح به المجتمع بين الجنسين إلى وظائف جديدة ومناقضة لمنظومة القيم الرسمية.

وهكذا اختلطت الأمور ولبس البغاء ثوب "الونسه" بعد أن أعطت علاقة البيع والشراء مضمونا ماديا للحب الموريتاني القديم.

إن تقييم الوزن الحقيقي لظاهرة البغاء في مدينة انواكشوط يحتاج إلى دراسة مسحية تتوفر على إمكانيات كبيرة، إلا أن الانطباع الذي يأخذه الملاحظ الخارجي لهذه الظاهرة هو أن ما يميز الونسة التي أصبحت بغاء عن أشكال البغاء في العالم هو طابع العشوائية وعدم التنظيم، كما أن رواد البغاء من الرحال في الدول الصناعية عادة ما يكونون من الفئات المحرومة والبروليتاريا الرثة. بينما يتضح أن فئات من الأرستوقراطية الموريتانية التي تشكلت حديثا تتهافت بشكل فاضح على هذا السلوك الذي تمقته المروءة الإنسانية.

وما العلاقة المعروفة بين أصحاب السيارات الفخمة وأولئك الملثمات اللائي يقفن على ناصية الشارع إلا دليل على أن ثوب الونسة القديم جعل من السهل على الأرستوقراطية الموريتانية ممارسة البغاء دون كبير إحساس بالخجل.

وتعتبر بعض الأوساط التي ترى في أحضانها المخنثون الذين أصبحوا جزءا مكملا للذوق الموسيقي الشعبي - تعتبر وكالات معهودة تلتقي فيها الأوساط المترفة لممارسة أشكال من المجون والخلاعة التي لم يعهدها المجتمع.

وإذا كان السفور والاختلاط التقليدي بين الجنسين أمرا يضرب بأوتاده في عمق تاريخ هذه المجتمع، فإن محاربة البغاء من الصعوبة بمكان لأنها تتطلب خطة اقتصادية تهتم بالمطلقات والأرامل والنساء اللائي ينفردن بإعالة الأسر، كما تتطلب إعادة الاعتبار للأخلاق الإسلامية والوقوف بحزم أمام أوكار الفساد والرذيلة التي تتنامى في هذا المجتمع.

# سعاد وأخواتها[4]

تعبر اللهجة الحسانية عن برود العلاقة العاطفية بين الرجل والمرأة بأن سيدة تدعى "سعاد" قد تدخلت بينهما فيقال إن هذا الشخص قد مسته سعاد.

ورغم أن سعاد[5] ليست من الأسماء الشائعة عند الموريتانيات فإن أحدا لا يعرف من أين هبطت علينا هذه العجوز الكئيبة التي تنزل بثقلوجها على عواطفنا الملتهبة فتحول قيظ الصحراء إلى شتاء قارس وممل.

وفي رحلة البحث والتقصي لاكتشاف أصول هذه المرأة الثقيلة تصادفنا زميلتها الأخرى التي يبدو أنها تتقاسم معها الأدوار الكريهة وهي السيدة "لاله" التي تنوب عن أختها في بعض الأحيان فيقال فلان مسته لاله. وتتميز لاله وهي اسم محلي ضارب في القدم بأن حضورها يسبب نوعا من الحرج الذي يبعث على الخجل. ولهذا فإن كل من تم إحراجه وإخجاله حتى ولو في غير السياق العاطفي يعتبر ممن مستهم لاله.

---

[4] - نشر في صحيفة أقلام/ عدد1/ بتاريخ 2000/04/10

[5] - توجد أسطورة شعبية تحكي أن امرأة جميلة تسمى سعاد نزلت حيا فتهافت عليها رجال الحي وطلقوا نساءهم". ومن الواضح أن هذه القصة وضعت لاحقا لتفسير التسمية.

غير أن الشيوع والغلبة في الاستعمال في المجال العاطفي من نصيب سعاد لدرجة أن البيظان جعلوها اسما أصليا للفتور العاطفي يشتقون منه الأفعال والصيغ الصرفية المختلفة فيقال: فلان "سوعد" بمعنى فتر عاطفيا وأنت "مسوعد بمعنى بارد العاطفة تجاه الزوجة أو الحبيبة... إلخ.

والتأمل العميق في اسم هذه السيدة يجعلنا نجزم بأنه مأخوذ من الثقافة العربية العالمة التي سادت لدى أحدادنا في القرون الماضية بدليل أنها ليست من أسماء الأعلام التي درج الناس على إطلاقها على بناتهم. ويغلب على الظن أن يكون هذا الاسم مستعارا من مطلع لامية كعب بن زهير المشهورة في مدح النبي ﷺ:

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول  متيم إثرها لم يفد مكبول

فهذه القصيدة الرائعة المتداولة عند سلفنا «الصالح» ربما كانت هي المسؤول الأول عن هذا الربط التلازمي بين سعاد والبين. وهكذا درجت الأحيال على الاكتفاء باسمها وإطلاقه ليس على البين وحده وإنما على مقدماته التي تبدأ بالفتور العاطفي.

وإذا كانت اللهجة الحسانية والثقافة العربية العالمة لم تتأصلا في هذه الربوع إلا بعد القرن 16م إثر قدوم المغافرة وما تلاه من تثاقف وثورة علمية فريدة فإننا نرجح أن لا تكون "لاله" أخت سعاد، وإنما حدقا المباشرة التي أورثتها مهنتها.

ويدعونا لترجيح هذه الفرضية أمران:

- أولهما أن "لاله" كلمة صنهاجية تدل على المرأة الفضيلة أو المسنة أو الموقرة. ولهذا فلا غرو أن يكون حضورها في مجال الغرام سببا للإحراج والخجل وربما الفتور العاطفي بين المحبين وخصوصا في مجتمع يعرف التحاشي ويقدر الحدود بين الأحيال.

- وثانيهما وهو الأهم أن سلفنا الصنهاجي – ما قبل قدوم الحسانية – كان معروفا بقصر العلاقات العاطفية وسرعة الملل والفتور بدليل كثرة الطلاق واعتباره أمرا مقبولا حتى من الفقهاء في العصر المرابطي.

وسواء أكانت سعاد بنتا عربية لجدة صنهاجية هي لاله أم كانت هذه الأخيرة أختا أو ضرة لها، فإن النساء والرجال الموريتانيين محتاجون اليوم لأن يتحدوا في هبة وطنية لحماية العواطف الجياشة ضد هاتين السيدتين اللتين تشكلان كابوسا مزعجا لكل المحبين.

إن نسبة الطلاق التي فاقت 37% من الزيجات الموريتانية، وظاهرة «التفشول» المتزايدة بين المحبين والمحطوبين دليل قوي على أننا ما نزال مستعمرين من قبل هاتين السيدتين المكروهتين.

لا شك بأننا نعرف على الحقيقة أن سعاد اسم جامع لكل العوامل الاقتصادية والاجتماعية الكثيرة التي تخرب العلاقات العاطفية بين الرجال والنساء.

فهل تستطيع وزارة المرأة أن تخلق إدارة مختصة بمكافحة سعاد وأخواتها؟ أم أن هذه مسؤولية المنظمات النسوية غير الحكومية؟

وحتى تتحدد جهة الاختصاص المعنية لا نملك إلا أن ندعو الله العظيم أن يجعل الألفية الثالثة ألفية موريتانية خالية من الأمية والفقر وسعاد وأخواتها وجميع منغصات السعادة والغرام.

# المطلقة المرغوبة[6]

قد تندهش – عزيزي القارئ – إذا قلت لك إن الطلاق قد يكون أمرا مألوفا وعادة ما لا يثير الكثير من الاستهجان في بعض المجتمعات. إلا أن حدة هذا الاستغراب ستزيد عندك إذا أكدت لك أن مجتمعنا الموريتاني يقف في طليعة المجتمعات التي لا ترى في أبغض الحلال عند الله مشكلة كبيرة.

وإذا كان التعود على الأشياء يحجب عنا حقيقتها أحيانا، فإن الأرقام التقريبية التي تقدمها الجهات المعنية تؤكد أن 37% من الزيجات الموريتانية تنتهي بالطلاق. وهي نسبة عالية في الإخفاق العائلي لم تستطع أن تصل إليها أي من الدول العربية ولا حتى الأوربية على السواء.

غير أن الدهشة الحقيقية ستنتابك- عزيزي القارئ- إذا قلت لك إن مجتمعنا الموريتاني تعود على الطلاق منذ عهود قديمة، وأن السلف الصالح الموريتاني ممثلا في إمام المرابطين عبد الله بن ياسين كان يعتبر الطلاق سلوكا عاديا لأنه هو نفسه – كما يقول المؤرخون – كاد يضرب رقما قياسيا في إيقاع الطلاق بمعدل يصبح شهريا في بعض الأحيان.

---

[6] – نشر في مجلة انواكشوط الثقافة والتحليل/ عدد 1/ بتاريخ 1997/11/10

ومن هنا فإن الحادثة التاريخية المشهورة التي تخلى فيها أمير المرابطين أبو بكر بن عمر عن زوجته لا بن عمه الصاعد يوسف بن تاشفين لم تكن أمرا غريبا وإنما كانت حدثا عاديا في مجتمع صنهاجة آنذاك!!

لا شك في أن السؤال الأول الذي يقفز إلى الذهن هو: أين إسلام المرابطين وتدينهم العميق من ذلك؟

وحتى لا نخوض في حديث يطول نكتفي بالإشارة إلى أن الصورة النقية التي نرسمها لسلفنا تنبع أحيانا من رغبة التقديس الكامنة في أعماقنا أكثر من اعتمادها على حقائق التاريخ. ومجموعة المرابطين الأولى لا تجهل بالتأكيد الموقف الشرعي الذي يبغض الطلاق، إلا أن العادة الاجتماعية تظل مرجحا قويا للسلوك في وجه الدعوات الإصلاحية.

ولكن السؤال الجوهري يبقى مطروحا: ما الذي يجعل الطلاق عادة مقبولة في بعض المجتمعات؟

يقرر الاجتماعيون أن الطلاق يعتبر أمرا عاديا في تلك المجتمعات التي يسود فيها نظام انتساب ووراثة إلى جهة الأم، وتكون شخصية المرأة قوية ومؤثرة في القرارات الأسرية كما تتميز باحترام المطلقة وإمكانية تكرار الزواج بها دون رفض اجتماعي يذكر. فأين هي العائلة الموريتانية من تلك السمات؟

لعل الذي يفوت الكثير من المهتمين بالعائلة في موريتانيا هو أن هذه العائلة ظلت تحتفظ بطابع أمومي إلى عهد قريب، ورغم أن الشريعة الإسلامية تبني أحكامها في المجال الأسري على روابط أبوية خالصة كما تعلن الآية الصريحة

«ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله»، إلا أن شهادة كل من ابن بطوطة في القرن الثامن الهجري وانتقادات محمد بن أبي بكر اللمتوني لمجتمع التكرور في القرن التاسع الهجري تؤكدان أن الكثير من العادات والتقاليد ظلت أمومية بما في ذلك توريث ابن الأخت بالرغم من الثورة الإسلامية التي قام بها المرابطون.

ويبدو أن الانقلاب الأكبر في تقمص التقاليد الإسلامية جاء متأخرا نسبيا بعد الثورة الثقافية التي صاحبت اندماج صنهاجة في الثقافة الحسانية. وبالرغم من هذا الانقلاب فإن الروح الصنهاجية الأمومية ما تزال تطبع الكثير من التقاليد العائلية الموريتانية إلى اليوم.

وإذا كنا لا نستطيع أن ننكر ما للجفاف وظروف الهجرة إلى المدن والتحضر والمشاكل الاقتصادية من دور مؤثر في زيادة حالات الطلاق إلى تلك النسبة المرتفعة إلا أن سهولة إيقاع الطلاق لدرجة أن المرأة تستعد من يوم زواجها الأول لإمكان حدوثه – تعود لا شك – إلى تقاليد أمومية صنهاجية لا تزال بصماتها قوية[7].

غير أن المشكلة التي لا بد من طرحها هي أن بعض التقاليد الموروثة قد تكون مناسبة لعصرها الذي نشأت فيه و لم يبق لنا منها اليوم إلا المتاعب. ذلك أن سهولة الطلاق في مجتمع صنهاجة الأمومي القديم كانت مقبولة في ظل نظام

---

[7] – ومن اللافت للانتباه هنا احتفال المرأة بطلاقها عبر الزغاريد والتزام بعض الأوساط بتعويضها معنويا عن طريق ما يعرف بعادات "التحراظ" أو "التحراش"، حيث يتقدم الرجال للمطلقة متظاهرين برغبتهم فيها.

التقليدي بين الجنسين في تفشي البغاء وتنامي انحراف الأحداث وهي ظواهر بدأت تتفاقم في مجتمعنا الحديث.

إننا نحتاجون بحق إلى اجتهادات فقهية متميزة لحل مشاكلنا العائلية الخاصة حتى نحد من قدرة الأفراد على التساهل في حدوث الطلاق. ولا بد من سن قوانين تستلهم الشريعة الإسلامية بشأن نفقة الأولاد بعد الطلاق بحيث تسري على المطلقين تلقائيا ودون حاجة إلى مطالبة النساء بذلك.

ولا شك في أن هذا رهين بتطور الحالة المدنية وتجاوز شكلَيْ الزواج والطلاق العرفيين، لأن ذلك يعود إلى فترة البداوة الشفاهية التي لم تعد تناسب هذا العصر المعقد.

إن الطلاق نموذج حزئي بسيط على المشاكل المتشعبة للعائلة الموريتانية، ونحن بحاجة إلى حوار سوسيولوحي واع لطرح هذه المشاكل طرحا علميا يأخذ السياق التاريخي بعين الاعتبار، ويتجاوز الإسقاطات الجاهزة التي تعيق رؤية واضحة لحاضرنا ومن ثم الخروج بآفاق واسعة للمستقبل.

قرابة ينتسب إلى الأم، ويورث ابن الأخت. ومن هنا فإن مسؤولية الخال عن التربية والإنفاق تعوض الرابطة الزوجية الهشة.

ولعل عدم اهتمام المرأة بطرح مشكلة نفقة الأطفال على مطلقها حتى اليوم واعتبار ذلك أمرا مستهجنا يعود إلى تلك التقاليد التي تقدمت مبـــررها، فبعد أن ترسخت المنظومة الحقوقية الإسلامية التي تعتمد نظام وراثة أبوي، فإن بقاء تلك العادات يصبح معوقا حقيقيا ويساهم في استمرار التفكك الأسري على وتيرته الحالية.

إن الذي يفوت الكثيرين – وهم يحللون قضايا الطلاق ومشاكل التفكك الأسري – هو أن يضعوا هذه الظواهر في سياقها الثقافي التاريخي. وتعتبر التعميمات السريعة التي يطلقها بعض المشتغلين بالعلوم الاجتماعية ويصنفون فيها العائلة الموريتانية على أنها عائلة أبوية على غرار العائلة العربية، مما يساهم في استمرار التشويش وسوء الفهم.

وإذا كنا لا نستطيع أن نصنف العائلة الموريتانية اليوم على أنها أبوية أو أمومية فإنه من الأنسب منهجيا أن نصنفها في نمط آخر هو "نمط العائلة المركزية الأم". وهو نمط عائلي تم رصده في بعض المجتمعات الإفريقية والآسيوية ويتميز بهشاشة الرابطة الزوجية داخله. ولعل أقرب دليل يشهد على صحة هذا التنميط تلك الإحصائيات التقريبية التي تشير إلى وجود 36% من العائلات الموريتانية ترأسها امرأة!.

وإذا كان الطلاق حدثا عاديا في هذا النمط الأسري، فإن استمرار المرأة في تحمل معظم مسؤوليات الإنفاق وحدها هو الذي يساهم في ظل الانفتاح

# كلام المسخ في الأعراس[8]

## وعقدة الثقافة الجنسية؟

درج الموريتانيون في معظم أعراسهم على إطلاق العنان للكلام حول الجنس والأعضاء والأفعال الجنسية بشكل صريح، يستوي في ذلك جميع طبقات المجتمع وفئاته من زوايا وحسان وغيرهم.

ورغم أن مجتمعنا القديم معروف بتقاليد "السحوة" الصارمة التي تمنع الامتزاج بين الأعمار المختلفة وتقيم حدودا قوية بين الأنسباء والأصهار، إلا أن كلام المسخ كما يسميه البيظان ظل يشكل استثناء يتفق الجميع على جوازه طيلة أيام الأعراس.

ولعل المتأمل لعبارة كلام المسخ سيجد أنها تشير إلى الإدانة الضمنية لهذا الكلام. والمسخ هنا دليل على أنه إما "ماسخ" بمعنى أنه غير ظريف، وإما أنه اعتبر في أصله مسخا أي تحويلا لكلام البيظان عن طبيعته الأصلية التي تقوم على "اتبيظين" والإلغاز وتجنب التصريح في المجالات الغرامية والجنسية. غير أن تلك الإدانة التي يحملها هذا النوع من الكلام في صفته الملاصقة تعتبر مغتفرة عند الموريتانيين أيام الأعراس.

---

[8] – نشر هذا المقال في صحيفة أقلام/ عدد 7/ بتاريخ 2000/06/25

ولا ينفرد العرس الموريتاني التقليدي بكلام المسخ كاستثناء وحيد، بل ترافقه أيضا روح "إباحية" من الاختلاط بين الشباب والشابات، وأشكال من الغزل العلني الذي ينافي تقاليد المجتمع التي تقوم على إخفاء كل ذلك والابتعاد به عن التصريح.

وإذا كانت طبيعة المسرحيات التقليدية "التراغ"(وهو محاولة إخفاء العروس عن العريس ) و"التراح" (وهو حفل الزفاف ) و"أكيلوع"(وهو الصراع بين صديقات العروس وأصحاب العريس أثناء الزفاف ) التي تمارس في معظم الأعراس ويسودها الصراع والتنافس المسرحي بين أصحاب العريس وصديقات العروس؛ إذا كانت طبيعة تلك المسرحيات تحتم وجود نوع من الاختلاط الصريح والذي يحرص المجتمع على إخفائه في أحواله العادية فإن كلام المسخ الذي أخذ شكل حرب كلامية بين العريس وصديقات العروس ويشترك فيه أحيانا كل الحاضرين للدرجة أن هناك أغان شعبية جنسية صريحة أصبحت معهودة في المناسبات - إن هذا الكلام الإباحي يطرح عدة تساؤلات عن وظيفته ودوره الحقيقي في مجتمع تسوده عادات "السحوة" ويحرص على تبرير سلوكياته في إطار التقاليد الإسلامية.

فهل كلام المسخ في الأعراس مجرد وقاحة درج عليها السلف واتبعه الخلف؟ أم أن له وظيفة مهمة وخفية؟

إن اختصاص هذا الكلام الإباحي بمناسبات الأعراس دليل قوي يرجح أن تكون تلك العادة قد شرعت من المجتمع كمتنفس مؤقت لجو التحاشي

والسحوة الذي كان يسود العلاقات الاجتماعية في معظم الأوقات. ولهذا فإن كلام المسخ هو الوجه الآخر لـــ"السحوه" في مجتمعنا التقليدي.

ويغلب على الظن أن يكون اختيار الأعراس لهذا النوع من الكلام هو اختيار مقصود من قبل المجتمع وذلك لإزالة جميع قيود السحوة أو الحياء بين الزوجين المقبلين على حياة جنسية مشتركة جديدة، ويعي الموريتانيون ذلك ويسمونه إزالة "الجعرة" بين الزوجين. ولأن المجتمع التقليدي لا يسمح بتداول المعلومات الجنسية في أي موقع آخر، فإنه باختيار العرس الذي هو إعلان لعلاقة جنسية شرعية لكي يفتح مدرسة شعبية في التثقيف الجنسي على هذه الطريقة البدائية، ليستفيد منها العريس والعروس أولا ثم كل الحاضرين الآخرين ثانيا.

مجتمعنا المعاصر ما زال حتى اليوم حريصا على ممارسة هذه العادة وإفشاء هذا النوع من الكلام في معظم أعراسه، وخصوصا في الأرياف والبوادي، وربما كان غياب برنامج تربوي مشروع للتثقيف الجنسي في مؤسساتنا التعليمية الحديثة عاملا مساعدا في استمرار حضور هذه العادة بشكل قوي. ولعل ذلك نفسه هو ما يدفع مجموعة كبيرة من الشباب لمتابعة الأفلام الجنسية والإقبال على نوادي الفيديو التي تقدم صورة مغلوطة للتعبير السليم عن الرغبة البشرية.

إن المجتمع الموريتاني ليس مجتمعا "حريميا" ولا يقيم حدودا قوية في الاختلاط بين الجنسين. ولهذا فإن معظم الشباب الموريتاني يمر بتجارب غرامية من نوع ما.

وإذا كان التغير الاقتصادي والاجتماعي قد فرض على بعض الفئات تأخير الزواج وساهم في تحويل الانفتاح التقليدي إلى نوع من البغاء غير المنظم – كما أشرنا في مقال آخر – فإن مسألة الثقافة الجنسية أصبحت مطروحة بشكل ملح في عصرنا الحاضر وخصوصا بعد تفشي الأمراض الخطيرة المتنقلة عن طريق الجنس في شبه المنطقة.

صحيح أن المحظرة القديمة وفرت للبعض ثقافة جنسية عالمة عن طريق تدريس الفقهاء لأبواب الطهارة والنكاح في سياق ما يعرف بفرض العين، غير أن ثقافة الفقهاء الجنسية التي بنوها على معارف علمية قديمة أصبحت متجاوزة وغير كافية.

إننا نطالب بأن يقوم تنسيق بين وزارات المرأة والصحة والشؤون الاجتماعية والتهذيب في إطار مشروع تربوي جديد للتثقيف الجنسي بحيث تدمج الثقافة الجنسية في مقررات إعدادياتنا وثانوياتنا.

وإن من حق الموريتانيين اليوم أن يطوروا ثقافة جنسية عصرية تستفيد من آخر منجزات المعرفة في هذا المجال كما عليه الحال في بعض البلدان المتقدمة، وعندها لن يكون كلام المسخ في الأعراس هو الفسحة الوحيدة المشروعة لتعليم الأزواج الجدد كيف يعيشون حياة ممتعة ومريحة.

من أجل نظرية جديدة حول

# مكانة المرأة في العائلة الموريتانية

لعل من أطرف الأمور التي تواجه الباحثين في القضايا الاجتماعية، تلك المراوغة التي يقومون بها للنفاذ من الرؤية السميكة والجاهزة التي يعرف ويفسر بها المجتمع ظواهره ومؤسساته.

ولقد أصبح مؤكدا أننا إذا لم نأخذ في الاعتبار تاريخ التراكمات القيمية، وروافد التيارات الثقافية التي تؤسس الظواهر المدروسة، فإننا سنسقط لا محالة ضحية لخداع العقل الجمعي، وسنبني على فهم سهل ولكنه متناقض وتبريري إلى حد بعيد.

الموضوع الذي نطرقه اليوم مثال طريف يصدق هذه الأطروحة، فتقييم واقع المرأة الموريتانية، وتحديد مكانتها يتعرض للعديد من العراقيل المعرفية من هذا القبيل.

فعلى العكس من ابن بطوطة الذي أسقط قديما قيم المجتمعات الحضرية للسلطنة المغربية على نساء قرية "إيولاتن" اللاتي لا يحتشمن من الرجال، بل

إهن أعظم منهم شأنا، ولا يحتجبن رغم مواظبتهن على الصلوات، ولا يسافرن مع من يتزوجهن[9].

على العكس من ذلك وانطلاقا من نفس النموذج القيمي نجد أن محمد يوسف مقلد الذي كان من أوائل الصحفيين العرب اهتماما بالبلاد، اعتبر أن المرأة الموريتانية في الخمسينات "تعيش لتلبية الرغبات الجنسية عند الرجل وإنجاب الأولاد ومشاركته في جميع الأعمال الشاقة من زرع وفلح وتربية حيوان وجمع للعلك في أيام المواسم"[10].

إن تصورا كالذي أقامه ابن بطوطة قديما، ومقلد حديثا، قد يعودان أصلا إلى حضور تقييم أحني أبوي للمجتمع يجعل رصد الظاهرة مشوشا وغير قادر على فهم الوقائع التي لم يتعودها الملاحظ، تماما كما وقع للأوربيين المستعمرين الأوائل لأمريكا عند ما كتبوا عن المرأة في القبائل الهندية الأمريكية من السكان القدامى، حيث اعتبروا أن عمل المرأة ومشاركتها الرجل في أعمال القنص والصيد وحتى في الحرب والسياسة مجرد استعباد

---

9 – ابن بطوطة – رحلة ابن بطوطة المسماة: *تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"، ط. 1966م، ص ص: 442 - 443*

10 – محمد يوسف مقلد – موريتانيا الحديثة غابرها وحاضرها (أو العرب البيض في إفريقيا السوداء) – دار الكتاب اللبناني – ط1/ 1960، ص: 336..

ويتابعه على ذلك: عبد الباري عبد الرازق نجم: جمهورية موريتانيا الإسلامية – بيروت 1966، ص: 82.

وإهانة لهذا الكائن الذي تعودوا على حمايته وتقليص دوره، بحكم قيمهم الأبوية[11].

غير أننا نتحين ونحن نطالب رحالة كابن بطوطة وصحفيا أديبا كابن مقلد بأن يتعمقا في فهم مكانة المرأة علميا لأن الأساليب والمناهج المعرفية الموجودة لم تكن متاحة في ممكنات سياق الأول، ولا في متناول اهتمامات الثاني.

غير أننا سنفاجأ عند ما نجد – رغم النقلة المعرفية للعلوم الاجتماعية – أن المنتمين إلى مجال هذه العلوم يقعون اليوم أيضا – وبسهولة – في نفس التصورات الجاهزة التي يأخذونها من سياق ثقافي مغاير، ويسقطونها على مجتمعهم الذي يدرسون.

إن الكلام عن المرأة الموريتانية عند هؤلاء يعيد نفس التصورات الخاطئة ولكن ربما من منطلقات جديدة. فالباحثون الشباب في رسائل تخرجهم وبإقرار من أساتذتهم ينطلق معظمهم من أن النمط العائلي الموريتاني "نمط أبوي" ومن الجدير بالملاحظة أن وضعية المرأة كطرف داخل هذا النموذج الأسري ظلت تتسم بالدونية وعدم المشاركة في النشاطات

---

11 – سارة، م.– إيفانز: الحرية ونضال المرأة الأمريكية – ترجمة أمونة فهمي – القاهرة – 1992 – ص: 30.

الاقتصادية والسياسية بل إن وظيفتها تنحصر أساسا في الإنجاب كرأس مال بيولوجي مستغل لإنجاب الذكور وتأمين العائلة الممتدة"[12].

ويبدو أن الاعتماد على هذا التعميم السهل راجع إلى أن أدبيات المرأة الكثيرة تحاول تكوين تصور نمطي للمجتمع الأبوي العربي في المشرق والمغرب لتجعله منمذجا وقائما على احتقار المرأة واضطهادها، وهو ما بدأت بعض الدراسات الحديثة تعيد النظر فيه، مبينة الاختلاف الشديد لقطاعات المجتمع العربي وعدم اتسام نظام الحريم الذي توصم به الأسرة العربية المسلمة بتلك العمومية والشمول لدى قطاعات الريف والبادية، بل وعلى مدى الفترات والعصور المختلفة[13].

إن سحب صفة الأبوية على النمط العائلي الموريتاني، وتحديد مكانة المرأة انطلاقا منه لا يعود فقط إلى الرجوع إلى الأدبيات الاجتماعية العربية والأوربية فحسب، ولكنه قد يعود إلى أن المجتمع الموريتاني نفسه في بعض مستوياته القيمية يعطينا هذه الصورة عن نفسه بوصفه مجتمعاً أبويا. هكذا يتوصل باحث شاب مثل الحاج ولد المصطفى في رسالته لنيل المتريز إلى القول: "إن لدينا بيانات من الأمثال حول المجتمع تجعلنا نعتقد أن المجتمع

---

[12] أحمد ولد أحمد محمود – أثر الحياة المدنية على التنشئة الاجتماعية للطفل الموريتاني – بحث لنيل المتريز في الفلسفة – جامعة انواكشوط – 1989–90، ص: 14

[13] – انظر هنا دراسة الطاهر لبيب: "الغزل العذري"، واكلود فاديه :الغزل عند العرب، وملتقى الدراسات الاجتماعية عن المرأة في العالم العربي الذي نظمته اليونسكو 1984، حيث يعاد النظر في هذه التعميمات.

الموريتاني مجتمع رجالي، مجتمع يمتلكه الرجال وليس للمرأة فيه سوى مكان ضيق"[14].

وإذا كانت الأمثال الحسانية التي تعود إلى اللهجة التي سادت منذ ثلاثة أو أربعة قرون فقط تمثل تصورا رمزيا لواحد من التيارات الثقافية المشكلة للمجتمع وهو التيار الحساني، إلا أن هذه الأمثال نفسها تحمل من التضارب والاهتمامات ما نجد فيه أيضا تعبيرا ما عن مكانة نسبية للمرأة في مجتمع ليس بتلك الدرجة من الأبوية، كما يعود نفس الباحث الشاب للتأكيد عليه[15]. فواقع المرأة الموريتانية باعترافه لا يعبر عن تلك الروح الأبوية المزعومة: "فالكراهية التي تواجه المرأة تكون على مستوى التفكير فقط وليس لها في الواقع أي مفعول"[16].

غير أن تحليل الواقع اليوم لم يعد بريئا، و لم تعد قضية المرأة شغلا علميا أو ثقافيا، بل أصبحت أيضا إلحاحا سياسيا ومصدرا للانتظام في التيار العالمي لحقوق الإنسان والمرأة، بل موردا من موارد تمويل المنظمات الدولية والحكومات الغربية التي تحلم بفرض نموذج عالمي تعتبر نفسها معنية بنشره لأغراض أخرى.

---

[14] – الحاج ولد المصطفى – مكانة المرأة الموريتانية من خلال الأمثال الشعبية – بحث لنيل المتريز في الفلسفة – جامعة انواكشوط – 1989–90، ص: 27

[15] – المصدر السابق، راجع الصفحات من 69 إلى 71.

[16] –المصدر السابق، ص: 62

من هنا نجد أن المنظور الإجتماعي المقدم في القطاع الرسمي للباحثين المعنيين بالمرأة الموريتانية ينطلق هو أيضا من مصادرة المجتمع الباطرياركي الأبوي الذي يحتقر المرأة، ولكن هذه المرة لكي يعطي للجهود التي تقوم بها الحكومات ووزارات المرأة معنى زائدا عن الحقيقة، حتى تكون أولوية وطنية ومنقذا من وضع مأساوي. ففي محاضرة عن المرأة والتنمية في المجتمع الموريتاني يقدم الزميل الأستاذ محمد ولد احمياده نفس التحليل: "فالبنية الاجتماعية لمجتمعنا التقليدي تتأسس على عدة خصائص ثقافية تقصي وتهمش دور المرأة نتيجة لطبيعة الأدوار الموكولة إليها وأهمية تلك الأدوار في الحركة الاجتماعية. ومن أهم هذه الخصائص التي تظهر من خلالها ثانوية تلك الأدوار، خاصية المجتمع البطرياركي الأبوي والآليات الاجتماعية التي تتأسس عليها. فهذا النموذج الاجتماعي الذي ظل مسيطرا على كياننا الاجتماعي إلى يومنا هذا يقوم بالدرجة الأولى على تهميش المرأة واختزال دورها في الإنجاب، خصوصا إنجاب الذكور الذين هم دعامة هذا النظام. فالمرأة لا تعدو كونها رأس مال بيولوجي يجب استغلاله لإنجاب الذكور صانعي القيم ومؤمني المستقبل، كما يجعل هذا النموذج الاجتماعي من المرأة مجالا حيويا لجميع أشكال ممارسة العنف الرمزي من خلال ربط وجودها بعرض وشرف الرجال"[17].

إن قساوة التعميم ونموذجيته لا تعتمد على أدبيات منقولة هذه المرة وإنما تحدوها رغبة الإدارة التي توجه الباحثين الرسميين.

---

[17] – محمد ولد احمياده: إشكالية المرأة والتنمية في المجتمع الموريتاني، محاضرة ألقيت 16/ 1993/06، ص: 2

فما هو المنظور الاجتماعي الأنسب للخروج بتصور أقرب إلى واقع ومكانة المرأة في مجتمعنا؟

لا شك أن تراث أدبيات المرأة مليئ بالمنظورات والمنطلقات، كما أن الموجهات السوسيولوجية تختلف في اهتماماتها وتحليلاتها. وإذا كان علينا القفز للخلاصات، فإننا سنؤكد مع مارغريت ميد "تأكيدا حازما أننا نجد النساء أقل شأنا من الرجال في أي مجتمع معروف. أما البحث عن ثقافة ذات مساواة حقيقية بين الجنسين، ناهيك عن المجتمع الأمومي فقد برهن على أنه لا طائل من ورائه"[18].

"وما نستطيع نحن أن نضيفه هو القول بأننا في غنى عن الاعتقاد بأن الرجال والنساء قد ولدوا وفيهم فوارق نفسية مركزة في أدمغتهم لأن مجمل ما يصنعه المجتمع والثقافة قادر تماما بحد ذاته على إنتاج الفوارق كلها التي نعرفها حيدا، وبرأيي أنهما قد فعلا"[19].

إن المسألة التي يؤكدها استقراء التاريخ هي أن المرأة شغلت فعلا العديد من الأدوار المهمة في الحياة والإنتاج، ولكن تقييم هذه الأدوار كان

---

18 – شوري أوتنر – هل الأنثى بالنسبة للذكر كالطبيعة بالنسبة للثقافة؟، بحث في كتاب: المرأة والثقافة والمجتمع – ترجمة هيفاء هاشم – منشورات وزارة الثقافة السورية – دمشق – 1976، ص: 113

19 –أليزابت جينيواي – مكانة المرأة في عالم الرجل – ترجمة حسن بسام – نشر وزارة الثقافة السورية – دمشق – 1981، ص:10.

عرضة للانتقاص غالبا، تماما كما كان قدر العمل العضلي أن يقيم قيمة منخفضة أمام العمل الذهني كما وضح ماركس.

إن نظرة إلى تاريخ الثقافات الكبرى التي انتشرت في رقع كبيرة يوضح أن الدور الفيسيولوجي الموسع للإنجاب الذي يدفع إليه الوضع الديمغرافي الصعب للمجتمعات القديمة فرض على المرأة أدوارا خاصة، وكان تقييم المجتمع لهذه الأدوار مهموما بالخوف من انفلات هذه الطاقة السحرية لواهبة الحياة التي اندفعت بعض الأقوام الزراعية لتقديسها وربطها بالخصوبة مبكرا. ويزيد من تعقد مكانة المرأة في المجتمعات القديمة" عندما نتذكر أن دائرتي القطاع المنزلي والقطاع العام الإنتاجي والسياسي والديني لم تكونا بنفس الدرجة من التمفصل والتمايز الذي نعرفه اليوم، مما دفع بعض الباحثين إلى اعتبار مفهوم الأسرة بكل تداعياته مفهوما حديثا ارتبط بالثورة الصناعية التي أخرجت العمل من مجال المنزل عند ما "صار المسكن يتحول شيئا فشيئا إلى بيت عن طريق عزل نفسه عن عالم العمل والتحول إلى معقل للحياة العائلية ولأوقات الفراغ"[20].

إن تقلص وظائف الأسرة وظهور ثقافة الاستمتاع الفردي بالحياة، والتخفف من الإنجاب الذي فرضه خروج المرأة للعمل بعيدا عن البيت ... كل أولئك متغيرات طرحت مشكلة المرأة ومكانتها في عصرنا الحاضر بوصفها انشغالا سياسيا واجتماعيا مهما.

---

[20] – تدافع عن هذه الفرضية: آليزابت حينبواي – المرجع السابق – ص: 18

وإذا كانت تلك هي الخطاطة العامة لتحولات مكانة المرأة في الثقافات واسعة الانتشار، فإن مكانة المرأة في المجتمعات الصغيرة والهامشية والمعزولة عرفت أشكالا من التقييم المختلف؛ فثقافات الهنود الحمر والأستراليين البدائيين وأسلافنا الأفارقة عرفت مكانة مختلفة للمرأة ساعدت عليها نحلة معاش غير معقدة وعدم التمييز الواضح بين المجالين المنزلي والعام. والسبب البنائي في الاختلاف بين النمط الأبوي واسع الانتشار والنمط شبه الأمومي المعزول عائد إلى أنه في الثقافات الكبرى تمت حضارات أبوية حملها الرعاة الذين رزقهم في رماحهم حيث تتأسس أيديولوجية أبوية قوية تحمي نظما معقدة للإنتاج والملكية والسلطة، وتعتمد نظام قرابة ينتسب للأب. أما في التيارات الثقافية الصغيرة والهامشية فإن عدم تعقد نحلة المعاش انعكس في اختلاط المجالين المنزلي والعام، وساعد وجود نظام قرابة مرجعه إلى الأم على احتفاظ المرأة بمكانة نسبية كبيرة[21].

إن الخطأ الذي يقع فيه الباحثون المستعجلون عند ما يسارعون في تنميط صورة أبوية عن مكانة المرأة الموريتانية، هو عدم وعيهم بالمجال الثقافي الموريتاني حينما يغلبون فيه الروافد العربية الوافدة من الشمال على التيار الإفريقي الأصلي الذي لا يزال يطبع الأسرة الموريتانية إلى اليوم.

---

21 – جين كولير – بحث المرأة والسياسة – كتاب المرأة والثقافة والمجتمع – سبق ذكره، ص: 169

فالمجال الثقافي الموريتاني عرف تيارين أساسيين لم تكد تكتمل ظروف النضج لاندماجهما حتى فاجأهما التيار الثقافي الغربي والعالمي الوافد مع الحضارة الحديثة ومنجزاتها؛ هذان التيارات الأساسيان هما:

- التيار الصنهاجي الإفريقي الأصلي؛
- التيار الحساني العربي الذي أخذ في الهيمنة منذ القرن 17م.

سيقول المعترضون هنا إن الإسلام كثقافة عالمية بمنظومته الحقوقية التي ارتبطت بمجتمع أبوي دخل إلى البلاد قبل الانتشار الحساني، إلا أن الشواهد القليلة التي تصلنا عن مرحلة الدعوة المرابطية وما بعدها قبل الموجة الحسانية، تجعلنا نؤكد أن المنظومة العائلية الصنهاجية كانت تعتمد نظام قرابة ووراثة يعود إلى الأم وليس إلى الأب وأن الإسلام الأبوي المتعمق لم يعرف ثورته الحقيقية إلا بعد المثاقفة الحسانية الحديثة نسبيا.

إن انطباع القاضي الرحالة المغربي ابن بطوطة في القرن الثامن الهجري عن قرية إيولاتن التي يفترض أن تكون الثقافة الإسلامية فيها أقوى بكثير من محيطها البدوي الذي لم نعرف عنه الكثير – لم يستطع إلا أن يحمل صدمة فقيه مسلم قادم من مجتمع حضري استقرت فيه التقاليد العربية الأبوية الإسلامية الحريمية حينما شاهد ثقافة أمومية لا تزال تورث ابن الأخت حسب تصريحه وتعطي حرية كبيرة للمرأة في مجال مخالطة الرجال "الأجانب"، كما لاحظ عندما زار قاضي المدينة، بل وأكثر من ذلك هذه المرأة التي يتزوجها الرجل ولا تسافر معه.

لقد شحن كل تلك الدلالات في جملة معبرة وهي أن "نساءهم أعظم شأنا من الرجال"![22].

إن التحليل السوسيولوجي لن يوافق ابن بطوطة على هذه الخلاصة التي تجمع التعجب إلى الرفض، ولكن الشواهد تؤكد أن المجتمع الصنهاجي ظل يحمل بقايا نظام قرابة أمومي حتى نهاية القرن التاسع الهجري قبيل الزوح الحساني الكامل. ففي رسالة محمد بن أبي بكر اللمتوني إلى العلامة السيوطي نجد استمرارا للوعي المعزق لدى الفقيه الذي يحمل تصورا نموذجيا للمجتمع الإسلامي الأبوي في حين لا يزال المجتمع يورث ابن الأخت كسمة أمومية عنيدة.

ما ذا حدث بعد ذلك؟

إنه سؤال لا نستطيع الإجابة اليقينية عليه، إلا أن الصورة التي ورثناها عن المجتمع الموريتاني القديم تدل على حدوث انقلاب أبوي كبير في محيط العائلة البيظانية، غير أن العامل الأهم الذي ساهم في مسح الرابطة الحقوقية الأمومية لن يكون مجرد الهيمنة الحسانية على المجال وإنما أيضا ردة الفعل الدينية القوية التي دافع بها الصنهاجيون (السكان المحليون) في ظل عملية التعرب والتسامي بالدين، تلك التي جعلت المنظومة الفقهية الإسلامية الأبوية تسود إلى حد كبير.

---

22 - ابن بطوطة مرجع سبق ذكره - ص: 442

لكن هل اختفت حقا تلك الروابط العائلية الأمومية التي تحتفظ فيها المرأة بمكانة عالية؟ أم أن الفقه الموريتاني نفسه سيعرف تكيفا فريدا مع مجتمع يحتفل بالمرأة أكثر مما كان يحتفل بها عرب الجزيرة الذين خاطبنا الله بواسطتهم؟.

إن تاريخ المجتمع البيظاني القريب لم يعرف ظاهرة الحريم والفصل بين الجنسين اللتين سادتا الحواضر العربية الإسلامية، اللهم إلا في بعض أوساط مشايخ الصوفية.

ولقد استطاع فقيه من "أبناء لعليات" هو الشيخ محمد المامي أن يتسامح في مستوى السفور واختلاط الجنسين في كتاب البادية حيث قال: "فإن أذنت الأجنبية لرجل دخل عليها بيتها وأكل معها من غير تماس الأيدي وتحدث معها من غير لذة ورأى وجهها ويديها من غير لذة شيطانية، وجلس معها على سرير لا يتحرك، وأما الانبساط الذي يجده البشر من رؤية الشجرة الخضراء فلا حرج فيه، قال:

ثلاثة تجلو عن القلب الحزن  الماء والخضراء والوجه الحسن"[23].

---

[23] - الشيخ محمد المامي: كتاب البادية - ص: 63 نقلا عن: مريم بنت أحمد مسكه - الأسرة في مجتمع البيظان بين الأمس واليوم - مذكرة تخرج، المدرسة العليا للأساتذة - 1982 - 1983، ص: 25

إن هذه الفتوى تذكرنا مباشرة بذلك القاضي في إيولاتن الذي تجالس زوجته بعض الرجال ولا يجد في ذلك حرجا، حتى أن ابن بطوطة حكم على المسوفيين بانعدام الغيرة انطلاقا من تلك الحادثة.

ويمكننا هنا أن نتفهم عادات اللقاء المفتوح بين الجنسين في بعض الأوساط والتسامح في علاقات ما قبل الزواج "الونسه" بوصفه استمرارا لتلك الروح الصنهاجية القديمة.

ويعتبر اشتراط "لا سابقة ولا لاحقة" في عقود الزواج البيظانية، وعدم انتشار تعدد الزوجات، إضافة إلى ظاهرة أشكلت على الفقهاء في نوازلهم وهي ظاهرة طلاق المرأة نفسها[24] ... كلها أمور تصب في باب تكيف الظاهرة الإسلامية مع واقع أمومي.

ولقد استغرب أحمد بن الأمين الشنقيطي أن أهل شنقيط يجعلون الوليمة في الزفاف على ولي المرأة وهو ما يخالف السنة عند ما قارن بين مجتمعه الأصلي والمجتمع المصري الذي أقام فيه[25].

نخلص مما تقدم إلى أن مكانة المرأة ظلت رغم القيم الأبوية العربية التي يدعمها الإسلام مرتفعة نسبيا في المجال العائلي الموريتاني، فهي حاضرة في قرار

---

[24] – يحائذ بنت حامد: الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الواحة من خلال مكتبة أهل الشيخ القاضي – بحث لنيل المتريز – جامعة انواكشوط 1989–90، ص: 86

[25] – أحمد بن الأمين الشنقيطي – الوسيط في تراجم أدباء شنقيط – مطبعة الجمالية – القاهرة – 1919، ص: 496

الزواج رغم الفقه المالكي الذي يسمح للولي بالإجبار، وهي أيضا "مولات الخيمة" بالتعبير الدارج، والصداق شأن نسائي محض، كما أن الحق التقليدي في بقاء العروس مع أهلها السنة الأولى يعود إلى تلك الروابط الأمومية.

وإذا كانت المرأة تشترط لنفسها امتلاك قرار الانفصال بمجرد حصول تجاوز من الرجل فإنها لا تتأثر كثيرا بالطلاق، ويعتبر ارتفاع مكانة المطلقة الموريتانية نسبيا وإمكانية تكرار زواجها ظاهرة صنهاجية قديمة تعود إلى العهد الأمومي وينفرد بها البيظان عن غيرهم من الشعوب العربية.

يقول محمد الإمام: "النساء عند عامة أهل القطر كأنهن لم يخلقن إلا للتبجيل والإكرام والتودد لهن، فلا تكليف عليهن ولا تعنيف، فالمرأة هي سيدة جميع ما يتعلق بالبيت من متاع وماشية، فلها أن تفعل ما شاءت من غير اعتراض أو مراقبة، فالرجل بمثابة الضيف عندها. ويحسن عندهم إظهار المحبة لهن. ويقولون: "هن عمائم الأجواد ونعايل الأنذال"[26].

بقي أن نضيف أن ارتفاع مكانة المرأة في مجتمع ما لا يعني بالضرورة مساواتها بالرجل كما أنها قد تعاني مشاكل أكثر تعقيدا ومضاعفة بتأثير من هذه المكانة نفسها.

---

[26] التنـــه بنت محمد عبد الله الخرشي - المرأة في المجتمع الموريتاني (المكانة والدور) - رسالة الماجستير - جامعة انواكشوط - 1988-89، ص:21

إن الذي يفوت الكثيرين – وهم يرفعون شعارات تحرير المرأة أو تقديم حلول لمشاكلها – هو أن التصورات الخاطئة التي ينطلقون منها في فهم الخلفية الثقافية للمرأة والعائلة الموريتانية تقف حاجزا أمام فاعلية حقيقية لمشاريعهم.

إن المتطلب السوسيولوجي لتصحيح تلكَ الرؤية هو أن نفهم أن العائلة الموريتانية عائلة "مركزية الأم" وليست عائلة "أبوية بطرياركية" كما يحلو للمستعجلين أن يصفوها.

لقد دخل هذا المفهوم إلى دراسات العائلة والمرأة سنة 1956 على يد "اسميث"، وتم رصده في مجتمعات السود الأمريكيين وإندونيسيا وبعض المجتمعات الإفريقية، والسمة الأساسية له أن النساء يكن أكثر أهمية في هذا النموذج العائلي مما يتوقع أن يكن عليه في أي نظام قرابة آخر[27]، كما يتميز بسيادته في مجتمعات "الظروف الصعبة أو سريعة التغير أو الهامشية، ويساعد عليه وجود تقاليد ثقافية للأدوار النسائية المهمة في المجال القرابي، وعدم وجود انقسام بين المجالين المنزلي والعام[28].

---

[27] – نانسي تانر – مركزية الأم في إندونيسيا وإفريقيا وبين الأمريكان السود – بحث في كتاب "المرأة والثقافة والمجتمع" – مرجع سبق ذكره، ص: 199.

[28] المرجع السابق، ص: 234

إن ما نجده في هذا النوع من الأنماط العائلية هو "أولوية التأكيد على العلاقة بين الأم والطفل والإخوة بينما ينتظر من العلاقة الزوجية أن تكون أقل تماسكا"[29].

وإذا كان معظم تلك السمات والشروط منطبقا على العائلة الموريتانية اليوم فإن الشواهد الإحصائية في بداية الثمانينات تؤيد سيادة ذلك النموذج عندما تسجل 30% من الأسر الموريتانية ترأسها وتعولها امرأة، وهي النسبة التي فاقت نظيراتها في كل الدول العربية والإفريقية الأخرى[30]. وإذا كان الجفاف وهجرة الرجال بحثا عن العمل إلى الخارج قد ساعدا في هذا الرقم الكبير فإن الطلاق والقيم الثقافية الموروثة ساهما في جعل ذلك أمرا عاديا.

إن مشاكل المرأة في مجتمع تتنازعه القيم الأبوية الرسمية التي تدعمها الشريعة الإسلامية، والعادات المتوارثة التي تركها نمط قرابي كان أموميا – مشاكل مضاعفة وتحتاج إلى أسلوب جديد غير ذلك الذي يجيده محررو النساء المتحمسون.

لننظر مثلا إلى مشروع كذلك الذي تناضل من أجله كتابة الدولة لشؤون المرأة، حيث يطلب من النساء أن يرفعن أصواتهن حتى لا ينفردن بإعالة أولاد الرجال الذين يطلقونهن ولا يبالون. ولكن التقاليد العريقة

---

[29] المرجع السابق، ص: 209.

[30] – التته بنت محمد عبد الله الحرشي – سبق ذكره – ص: 55

لمسؤولية الخال عن أبناء أخته الذين ظلوا يرثون منه إلى عهد قريب، وتعود المجتمع على عدم مطالبة الزوج بأي شيء في مجتمع أمومي، كلها أمور تساهم في استمرار اللا مبالاة بأمر النفقة وحقوق الأطفال رغم تغير الظروف الاقتصادية.

ولقد كانت الشريعة الإسلامية منذ دخلت إلى البلاد تنادي على مدار ألف سنة بمسؤولية الآباء عن الإنفاق على أطفالهم بعد الطلاق، إلا أن البنية العائلية لم تكن مستعدة للتطابق مع هذا النموذج الفقهي الأبوي في الكثير من الأحيان.

ونلتفت باتجاه آخر هذه المرة إلى العلاقات بين الجنسين قبل الزواج تلك التي تعود إلى تقاليد قديمة في تحرر المرأة مع الجنس الآخر، إذ لا شك أننا نغض الطرف عن الاستغلال الذي يحله المجتمع الحديث مكان علاقات "الونسه" القديمة في بعض الأوساط، بحيث تتحول إلى بغاء غير منظم، وما ظاهرة المرأة الملثمة التي تقف على ناصية الشارع لتقلها أول سيارة تفتح الباب إلا دلالة على الشوط الذي يمكن للمشاكل التي يفرضها مجتمعنا المعاصر أن تمشي به بعيدا عن السهولة التي ورثناها من مجتمعنا القديم.

وختاما أردنا أن نقول من خلال هذه العجالة إنه يمكن لنا أن نتعرف أكثر على واقع المرأة والعائلة الموريتانية من خلال فرضيات أخرى غير تلك المتداولة. وقد اتضح لنا أنه يمكن أن ترتفع مكانة المرأة في العائلة نسبيا دون أن يعني ذلك مساواتها بالرجل.

كما استطعنا عبر المقارنة ومحاولة التصنيف أن نكتشف أن العائلة الموريتانية ليست عائلة أبوية بطرياركية بكل ما في هذا المصطلح من الوضوح والسهولة بل إنها عائلة عرفت أنظمة قرابية متناقضة بين الأمومية والأبوية. كما عرفنا أن البنية الفوقية التي تعرف بها الثقافة ظواهر المجتمع ليست بالضرورة متطابقة مع البناء الاجتماعي الفعلي للأدوار والمكانات التي تؤسس العاقلات داخل العائلة.

وخلصنا إلى أن الأسرة الموريتانية أسرة يمكن تصنيفها بأنها "مركزية الأم" ترتفع فيها المكانة النسبية للمرأة. كما انتهينا إلى أن طبيعة هذه الرؤية والتصنيف تفرض نظرة جديدة للمشاكل التي تعاني منها المرأة الموريتانية في نسق عائلي قد يجعلها أكثر عرضة لتراكم المشاكل الاقتصادية بفعل انتشار الطلاق وإمكانية التعرض للبغاء.

ومن ثم فإن المرأة رئيسة الأسرة تحتاج تعاملا غير ذلك الذي كنا سنعاملها به لو كانت "حرمة" تعيش وراء الحجاب.

وفي النهاية فإنه إن لم تكن القيم والمنظومات القرابية الموروثة هي التي تحدد مشاكل المرأة في مجتمعنا اليوم فإنها تركت بصمات واضحة تجعل من مشروع تحرير المرأة الموريتانية مسألة ثقافية بالمعنى الدقيق للكلمة. ومن هنا فإن سبل معالجة تلك المشاكل تحتاج إلى مراجعة جديدة، وإذا أتيح لبحوث اجتماعية تنطلق من هذه الفرضيات أن تقوم بمسوح ودراسات ميدانية فإننا سنصل إلى نتائج قد تكون أكثر فائدة.

الفصل الثاني

# السلطة الموريتانية
# من السيبة إلى المخزن

# العقل السياسي الموريتاني بين "السيبه" و"المخزن"[31]

لقد وعى المثقفون الموريتانيون منذ الشيخ محمد المامي أن نمطهم السياسي مختلف عن ذلك الذي يجدونه موصوفا في كتب الفقه والآداب السلطانية. ولهذا فإنهم فهموا أن ظاهرة "السيبه" التي صنفوا بها أنفسهم في القرون الماضية هي ظاهرة ذات علاقة بالبادية وحياة الرعي والغزو والمداراة.

والسيبة كلمة عربية مأخوذة في الأصل من الأرض الموات "السائبة" أي التي لا راعي ولا مسؤول عنها. ويبدو أن هذه الكلمة كانت متداولة في القرنين الماضيين كتصنيف سياسي في منطقة المغرب الأقصى، ويقوم على المقارنة بين منطقة "السيبه" ومنطقة "المخزن": أي مكان السلطة المستقرة.

كلمة "المخزن" التي ما زلنا حتى اليوم نتداولها في لهجتنا المحلية إشارة إلى الحكومة، فيقال "فلان يخلص من المخزن" أي يأخذ راتبا من الحكومة. هذه الكلمة مفهوم سياسي مغربي شاع في القرنين الماضيين لدى "الدولة العلوية" والمناطق المتاخمة لها. ويقصد به الأماكن المستقرة التابعة للسلاطين، والتي تتم المقارنة بينها وبين المناطق السائبة التي تثور باستمرار ضد العلويين وخصوصا في الريف البربري.

---

31 – نشر في صحيفة أخبار انواكشوط، عدد 209.

لاشك في أن الروابط اللغوية والثقافية بين البادية الموريتانية والمجال السلطاني العلوي المتاخم لها هي التي حفظت هذا الترابط المفاهيمي السياسي رغم أن أمراء المغافرة لم يخضعوا - على الأرجح - لأي تبعية للعرش العلوي الذي كان مشغولا بالمحاولات المستمرة لإخضاع الريف البربري الساثب.

إلا أن ما يهمنا من الحفر التاريخي لدلالة الكلمتين هو عملية الحصر المنطقية التي يقيمها عقلنا السياسي التقليدي ما بين "السيبة" من جهة و"المخزن" من جهة أخرى. فالوضع السياسي لا يخرج عن إحدى هاتين الحالتين مما يعني أنه لا يتسع للنمط السياسي الحديث.

وإذا كانت "السيبه" السياسية غير ممكنة منذ ما بعد الاستعمار وحتى اليوم فإن البديل الوحيد المتصور لها في عقول الموريتانيين هو دولة "المخزن".

فهل هذا النمط السياسي متعارض مع دولة المؤسسات الحديثة؟

إن تحليلا بسيطا لمصطلح المخزن يحيلنا مباشرة إلى المكان الذي تخزن فيه خيرات البلاد تحت سيطرة السلاطين. وبما أن المخزن هو تجميع ثروة المجتمع التي تأتي عن طريق الغنائم الحربية أو المكوس فإن عقلنا السياسي التقليدي يظل أسيرا للتصور السلفي للسلطة التي تجمع المواطنين في "ديوان العطاء"، كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ثم توزع هذه الثروة التي يتم الحصول عليها على العادة بطرق سهلة.

ولأن المخزن هو تخزين للأموال بطرق سهلة فإن عليه إنفاقها بنفس السهولة.

إن هذا الوعي العربي الإسلامي للسلطة الذي يجد جذوره في نموذج الأمير البدوي موزع الغنائم، يوضح لنا كيف أن المخزن في حقيقته هو التطور التاريخي الطبيعي للوضع السياسي البدوي السائب.

إن فهم السلطة السياسية بوصفها قيما على مخزن عام للجميع الحق في الأخذ منه دون رقابه كما هو حال الغنائم المأخوذة من الفتوح أو الغزو، هو الذي يتيح هامشا كبيرا للتغافل عن نهب الأموال العمومية[32] من قبل النخب الحاكمة وكبار موظفي الدولة. فما دام مصدر المال غير محدد و"لا طبيعي" – كما يقول ابن خلدون – فإن صرفه أيضا يتم بشكل غير مراقب ولا شرعي مما يعيدنا إلى أساليب البدو القديمة في اقتسام الغنائم!!

ولعل هذا التصور اللاشعوري للسلطة هو الذي يضاعف إحباط فئات عريضة من مجتمعنا اليوم وهي تواجه بمرحلة تتقلص فيها أدوار المؤسسة السياسية في سياق النموذج الليبرالي الغربي والذي يعتبر السلطة مجرد رقيب محدود الصلاحيات للتوازن الاجتماعي والأمني العام في ظل إطلاق المبادرات الحرة لاقتصاد السوق وافتراض وجود مجتمع مدني نشط يراقب عمل الحكومة ممثلا في الجمعيات والإعلام والمنظمات غير الحكومية...

إن الضمير الجمعي البدوي القديم هو الضامن التقليدي لذلك الفهم السياسي الاشتراكي الطوباوي الذي ما زال الكثيرون يحنون إليه حتى اليوم،

---

32 – لعل من يراجع فتاوى فقهاء الزوايا حول مال حسان الذين يسمونهم "مستغرقي الذمم" يجد تأسيسا دينيا طريفا لجواز الأخذ من المال العام لمن قدر عليه في ظل سيادة السلب والنهب والظلم. ويخشى أن تكون هذه العقلية حاضرة حتى اليوم.

وما زالت السلطة السياسية في بلادنا وغيرها من الدول العربية تحاول جاهدة أن تقنع الجميع باستحالته واقعيا رغم ممارستها فعليا لسلوكيات تنتمي إليه.

ولكن نمو الفردية والتراتبية الطبقية سيساعدان في بلورة وعي سياسي جديد يقوم على تصور سلطة محدودة يراقبها الجميع ولا يعتمد عليها في كل شيء بدلا من العقلية السياسية لأمير السيبة أو سلطان المخزن الذي يقعد الجميع ببابه ينتظرون أعطياتهم!!

# القبيلة بين أحلام السياسة وسنن التاريخ[33]

تشهد العواطف القبلية انتعاشا ظاهرا في الساحة السياسية الموريتانية اليوم.

ويظن الكثيرون أن العصبية القبلية عرفت مرحلة من الكمون السياسي قبل الثمانينات في حين يعزو بعضهم ذلك إلى الديمقراطية "المشرومة" التي بعثت الفتنة من مرقدها.

فهل تعرف القيم السياسية الموريتانية تراجعا وانتكاسا؟ أم أنها أخذت مسار النمو الملائم بعد طول تخبط وضلال؟ وإلى متى تستطيع العواطف القبلية تأسيس المجال السياسي في مجتمعنا؟

ينبغي أن نوضح أولا أن القيم السياسية القبلية لم تختف ولم تعرف فترة كمون وإنما عرف الوضع العام في البلاد منذ الفترة الاستعمارية وحتى ما بعد الاستقلال حالة من الفصل التلقائي بين مجتمعنا البدوي القبلي ونخبتنا السياسية في الحواضر، حيث ظلت المؤسسة السياسية الحديثة بحواضرها الصغيرة كائنا هامشيا غريبا عن المجتمع القبلي الموريتاني الذي كان معظمه متنقلا في البوادي ولم تتجاوز العلاقة بينهما حسن الجوار الذي يحكمه عدم

[33] – نشر في صحيفة القلم، عدد 90 بتاريخ 1996/05/14.

احتياج القبائل إلى المدينة والدولة نتيجة لاستمرار نحلة المعاش الرعوية التقليدية.

إن ما حصل بعد الثمانينات ليس انبعاثا للقيم القبلية في المحيط السياسي فحسب وإنما هو اندماج بين المجتمعين: البدوي الذي كان يعيش على المرعى والمجتمع الحضري – إن صح هذا الوصف – حيث الثلة الإدارية القليلة المفرنسة التي كانت تعيش في برج عاجي تتأمل فيه نفسها.

لقد شكل الجفاف العامل الحاسم الذي جعل الحواضر الصغيرة تنمو و"تتريف" أو "تتبدى" – إن صح هذا الاصطلاحان – وهو نفس الظرف الذي جعل المجتمع القبلي – وهو يشكل غالبية الموريتانيين – يضطر إلى المدينة والدولة. ولا شك أن فجائية النقلة وشمولها لمعظم البادية الموريتانية هي التي أربكت التقاليد السياسية المستوردة وأفقدت الثلة المفرنسة توازنها بسرعة مذهلة.

صحيح أنه منذ عهد الإدارة الاستعمارية كان التعامل السياسي يقوم على توظيف القيادات القبلية والتعامل مع البنية التقليدية بشكل يستفيد منها دون تغييرها وهو الذي استمر بشكل ما إلى الثمانينات، ولكن الجديد الذي أضافه الجفاف وحرب الصحراء كان يعني عملية اندماج حقيقي بين الإدارة السياسية الحديثة والقيم القبلية التقليدية، وذلك لأن المجتمع الموريتاني البدوي أصبح في حاجة حقيقية إلى المؤسسة السياسية الحديثة وخدمات الدولة. ومن ثم فإنه هذه المرة هو الذي يسعى إليها ويلتحق بها. ومن هنا كان الاندماج قدرا لا بد من التكيف معه.

ولكن إذا كان الجفاف قد ضرب البادية الموريتانية منذ نهاية الستينات وتلته حرب الصحراء في السبعينات، فلما ذا تأخر الحضور القبلي في الساحة السياسية إلى ما بعد التسعينات بشكل خاص؟

حتى نضع هذاالتساؤل في مكانه الصحيح لا بد أن نتذكر الطبيعة الاستعجالية للتحول الديمقراطي في موريتانيا والتي جعلته غير قادر على خلق ظواهر سياسية ملائمة في فترة وجيزة. هذا إضافة إلى الطابع الاستقطابي الذي أحاطه منذ البداية وجعل من المسلسل الديمقراطي أداة لاستمرار السلطة السياسية السابقة عليه؛ زد على ذلك الطبيعة البراجماتية للدعاية الديمقراطية التي تقوم على استغلال أقرب الطرق إلى عواطف الجماهير وأسهل الأساليب في إثارتها وتجنيدها.

كل هذا يجعل من المتوقع أن تعرف العواطف القبلية ذروة انتعاشها السياسي في الفترة الأخيرة.

هنا نصل إلى سؤال جوهري وخطير، فهل يعني ذلك أن القيم القبلية قدر سيظل مهيمنا على السّاحة السياسية الموريتانية؟

يتجاوز هذا السؤال مستوى الساحة الموريتانية الخاص إلى مستوى التحليل السوسيولوجي العام ليتحدد بشكل أدق في السؤالين التاليين:

على ما ذا تتأسس العواطف القبلية عموما؟

وما هي حدود التوظيف السياسي لها؟

يعرف ابن خلدون العصبية القبلية بأنها "الالتحام بالنسب" وعندما يحلل مفهوم النسب الذي تقوم عليه إيديولوجيا القبيلة، نجده ينتهي في التحليل الأخير إلى كونه مجرد معتقد قد يكون أساسه وهميا، ولكن الظروف الطبيعية لنحلة المعاش البدوي تجعله أمرا قادرا على إثارة الحمية وتوحيد المشاعر أمام الأخطار الخارجية خصوصا.

غير أن المميز الأساسي للالتحام بالنسب هو قيام هذا المعتقد على معنى "اشتراكي" يقضي بالتساوي النظري لجميع أبناء القبيلة لأنهم جميعا ينحدرون من أصل واحد.

ولقد أوضح ابن خلدون – وهو الخبير بالشؤون السياسية القبلية – أن القبائل في بيئتها الطبيعية البدوية لا تعرف سلطة حاكم حقيقي ينفرد بالمجد عن أفراد قبيلته ويقهرهم بأحكامه وإنما يكون هنالك رؤساء تطبعهم روح أبوية أكثر منها سلطوية، يشرفون على تنظيم القبيلة في حالات الغزو ورد الاعتداء، ولا ينفردون برأي دون مشورة بقية مشايخ المجلس القبلي.

غير أنه أحس أن هذه الروح التي تقوم على المساواة النسبية بين الجميع في المغنم والمغرم جعلت التنافس ممكنا والتضامن القبلي هشا يحتاج إلى دعوة دينية تشكمه لأنه حسب التعبير الدوركايمي المتأخر "تضامن آلي" يؤسسه التشابه وليس التباين واختلاف التخصصات بين فئات المجتمع؛ وهذا ما يجعل المجتمعات القبلية مجتمعات انقسامية في حالات الرخاء والسلم كما أوضح "إيفانز ابريتشرد".

فهل تستطيع القيم القبلية أن تستمر فاعلة في سياق سياسي آخر لا يعرف المساواة ويقوم على التباين والتدرج الاجتماعي؟

نعود مرة أخرى إلى ابن خلدون الذي عاش مرحلة مشابهة اندمجت فيها المجتمعات البدوية الهلالية بالحواضر السياسية المغربية محاولة إقامة دول على أساس عصبي، لنجد أنه خلص إلى أن القبيلة بمجرد اندماجها بالسلطة السياسية القائمة على الهرمية تفقد طابعها الاشتراكي، ويبدأ السلطان بالتميز عن باقي أهل عصبيته، وينفرد بالمجد دونهم، مما يقضي عليه بأن يخسرهم. ومن ثم تتفكك العصبية في الجيل الثاني لكي تترك مكانها لعصبية أخرى صاعدة.

أما إذا نحن راعينا فارق التوقيت بيننا وبين العصر الخلدوني وانطلقنا من ظروف المجتمع الحديث الذي يفرض نفسه علينا يوما بعد يوم حاملا معه التباين والتخصص والطبقية والبيروقراطية، فإن استمرار الوظيفة السياسية للقبيلة سيكون مناقضا لوجهة التاريخ الإنساني.

لا شك في أن هذه الإجابة ستكون قاسية على أولئك السياسيين الذين يحلمون باستمرار العواطف القبلية وقدرتها على استثارة المجتمع وتحشيده، ولكن التجربة القصيرة لـ«الديمقراطية الموريتانية» أثبتت حقيقة مهمة جدا وهي أنه كلما استفاد شخص من العواطف القبلية وظن كبار الساسة أنهم استطاعوا إمساك القبيلة من خلاله نجد أن الرأس يسقط في أيديهم وتظهر الانقسامات من جديد، لأنه وبالمنظور القبلي نفسه سيقول الآخرون: إذا

كان المعيار هو الانتماء للقبيلة فقط لما ذا يتميز وحده بالاستفادة بيننا ونحن جميعا أبناء رحل واحد؟

وإذا نحن علمنا أن استفادة أي شخص من القبيلة لا تقبل التعميم على بقية أفرادها فإنه باستطاعتنا أن نقول: إن مقولة الزعيم القبلي هي فكرة أصبحت فاشلة.

صحيح أن العواطف القبلية من الأوهام الجماعية التي تستمر فترة طويلة وخصوصا إذا تدثر بها الضعفاء من حرارة التحول نحو مجتمع الطبقات الذي لا يرحم في ظل مجتمع لم يستطع خلق بدائل اجتماعية مهنية نقابية أو إيديولوجية تحل محل المظلة القبلية كما هو الحال عندنا. ولكن تسارع التغير ونمو الفردانية لا يلبثان أن يكشفا سفور الواقع ومرارة عريه للجميع.

وختاما نقول للسياسيين الحريصين على استغلال العواطف القبلية لأغراضهم الانتخابية الآنية: لا تفتكم هذه الفرصة التي لا تقبل التكرار وسارعوا أيها السادة فإن الوظيفة السياسية للقبيلة هي أسرع وظائفها زوالا وأقلها قدرة على الصمود في وجه متغيرات العصر الحديث المتلاحقة.

# الفراعنة ليسوا موريتانيين[34]

## تعقيب على أطروحة د. عبد الودود ولد الشيخ حول: الجذور الشرقية للممارسات السياسية الموريتانية

د. عبد الودود ولد الشيخ من أندر علماء الاجتماع والمثقفين الذين يحظون بتقدير النخبة العلمية المثقفة في البلاد. ولقد انطلقت شهرة الرجل وأصبح مرجعا في الدراسات التاريخية والإنسانية الموريتانية بعد اطلاع الوسط الجامعي على أطروحته للدكتوراه حول: القبيلة في المجتمع الموريتاني ما قبل الاستعمار، والتي طور فيها بشكل أصيل ومجتهد نظرية عن العلاقة بين البداوة والسلطة والإسلام في مجتمعنا القديم.

وخلال نهاية الثمانينات تألق اسم عبد الودود ولد الشيخ في الأوساط العلمية ولدى مكاتب الخبرة الاجتماعية الدولية بعد إدارته الناجحة للمعهد الموريتاني للبحث العلمي، وإشرافه على مجلة "الوسيط" التي نادى عبر صفحاتها إلى ما أسماه: "حزب العلم في موريتانيا".

غير أن الأسلوب الحيادي العلمي للباحث الاجتماعي جعل السلطات تسارع إلى إزاحة الرجل من هذا المنصب الذي كان خليقا به، ربما لأنها اشتمت من خلال تقاريره العلمية واهتماماته البحثية التزاما بقضايا الفئات

34 – نشر في صحيفة أقلام، عدد 3 بتاريخ 2000/05/3.

المستضعفة التي كان يقول دائما: إن عالم الاجتماع الجاد لا يستطيع إلا أن يتخندق معها.

ولأن عبد الودود ولد الشيخ في غنى عن وظيفة الحكومة وكل المؤسسات الدولية تتلهف على تكليفه بمهمات بحثية، بدا لأول وهلة أن العالم المشهور سيكون مركز قوة مستقلا يدعم المعارضة الناشئة مع بداية التسعينات، مما جعل الباحث ذا الطبيعة "الانعزالية" يتعرض لكثير من المضايقات تصل إلى درجة الاستجواب والإيقاف الإداري.

ولعل هذا ما دفعه إلى الإحجام عن الخوض في الأمور السياسية لبعض الوقت، والتوجس من الرأي العام الذي يرى أنه لم يصبح بعد قادرا على تقبل الفهم العلمي الحر، مما جعله يعتزل أكثر ويصرح في بعض المقابلات الصحفية أحيانا بأنه كان في الماضي أكثر جرأة من اللازم رافضا سحب تحليلاته السوسيو تاريخية على المرحلة المعاصرة.

غير أن روح العالم الملتزم تغلبت في الفترة الأخيرة على الحذر السياسي الذي فرضه عليه الواقع المرير. ولهذا فإن د. عبد الودود أصدر مؤخرا مقالات ومقابلات صحفية يقدم فيها طرحا اجتماعيا فريدا يحلل فيه الممارسات السياسية الموريتانية الحالية، باحثا عن جذورها الشرقية (انظر القلم الفرنسي، عدد 277 بتاريخ 16 إبريل 2000).

ولأن التحليل الذي قدمه أستاذنا عبد الودود ولد الشيخ كان طريفا ومجهولا لدى قراء العربية، أردنا هنا أن نلخص نظرية الباحث الكبير، محاولين في نفس الوقت أن نتقدم بأطروحة مغايرة نرى أنها قد تكون الأكثر تلاؤما

مع الممارسات السياسية التي تسود ساحتنا اليوم، معتمدين في ذلك على نفس التراث السوسيولوحي الذي ينطلق منه د. عبد الودود.

## الاستبداد الوسيطي

ينطلق د. عبد الودود في أطروحته من التصنيف الذي قدمه عالم الاجتماع الألماني "ماكس فيبر" والذي ميز فيه بين ثلاثة مصادر لشرعية السلطة السياسية هي:

العقلانية القانونية الحديثة.

الشرعية التقليدية الموروثة.

الشرعية الكاريزمية للقادة التاريخيين الملهمين.

وانطلاقا من أن شرعية السلطة الموريتانية الحالية لا تتأسس على أي من الأنماط الثلاثة فإن الأسلوب "الأوتوقراطي" الموريتاني يبدو قريبا مما أسماه "وتفوجل" بالطغيان الشرقي أو هو أسلوب آخر أقل قساوة من ذلك يسميه د. عبد الودود "الاستبداد الوسيطي الموريتاني" والذي يقوم على التوتر المفتوح بين مؤسسة بيروقراطية مستوحاة من النمط الغربي من جهة، والاعتماد على بنى قبلية مازالت تحتفظ بقوتها من جهة ثانية.

وتأسيسا على مقولة "توماس هوبز" بأن ما يوطد استبداد الأقلية وسلطتها هو دائما خضوع الأغلبية وتقبلها للوضع السياسي، فإن عبد الودود ولد الشيخ ينطلق في توضيحه للتقبل الاجتماعي الموريتاني لذلك النمط من

الاستبداد بادئا بالمقارنة بين نمطي "الطغيان الشرقي" و"الأسلوب العقلاني الديمقراطي الغربي".

وإذا كان الاستبداد الشرقي يؤسس سلطته على قوة التقاليد التي تجمع لدى الإمبراطور أو الفرعون كلا من القداسة والسلطة المطلقة المعتمدة على مؤسسات بيروقراطية مركزية تقوم بتنظيم عمليات الري الزراعية على الأنهار الكبيرة (مثل الصين ومصر القديمة) بحيث تصبح الدولة والسلطة أقوى من المجتمع المدني - فإن النمط العقلاني المساواتي الذي كان له الفضل في تأسيس ثقافة حقوق الإنسان في التجربة الغربية جاء نتاجا للتحولات التي أوجدها مجتمع السوق الذي وحد الفئات الاجتماعية في ترابط اقتصادي اجتماعي وثيق، توجته ثقافة الوعي المدني المتناغم الذي رسخته المدرسة لدى الأجيال المتعاقبة. وهو ما ساعد في مراكمة رأسمال رمزي ستقوم عليه عملية التداول السياسي بين الرأي العام والنخب المسيطرة.

وبغض النظر عن الانحرافات التي تتحايل على الديمقراطية والقانون في الغرب، فإن فعالية هذا الأسلوب السياسي كامنة في المؤسسات العقلانية المستقرة التي تخضع لقواعد بيروقراطية واضحة عمادها الكفاءة والإنجاز، مما حقق التراكم الاقتصادي والثقافي المطلوب لتقدم تلك المجتمعات.

أما الأسلوب السياسي الموريتاني الذي يرصده أستاذنا عبد الودود فإنه يتأسس على ازدواجية واضحة بين عقلية اجتماعية من النمط الاستبدادي الشرقي تدعي لنفسها أسلوبا مؤسساتيا ينتمي إلى النمط العقلاني الديمقراطي الغربي.

وفي بحثه عن تأسيس لهذه العقلية الاجتماعية الاستبدادية الشرقية لدى الموريتانيين، يذكرنا الباحث الكبير بالعقوبات الصارمة التي مارسها إمام المرابطين عبد الله بن ياسين على المتخلفين عن صلاة الجماعة وشط السجود على الأرض وتعفير الرأس بالتراب تقديسا لحضور الملوك المالين في تيمبكتو، مارا بأساليب السلطة غير المستقرة لإمارات المغافرة وزعماء "التورويي" البولاريين الذين قاموا بجمع إتاوات من الفئات الأخرى دون أن يطوروا مؤسسات جباية معقدة.

يخلص ولد الشيخ إلى أن العقلية الاجتماعية التقليدية كانت تتطلب وجود قرعون ما! منطلقا من أن البنية التقليدية للمجتمع تتأسس على استحضار طبقي "لا مساواتي" للنظام الاجتماعي التقليدي مع الغياب التام لأي مطالبة اجتماعية بالحرية في معناها الغربي.

فالبنية الطبقية للفئات التقليدية في مجتمعنا القديم تؤكد أن الموريتانيين لا يولدون أحرارا متساوين! وهو الأمر الذي لم تزحزحه المحاولات - التي يصفها عبد الودود بالهامشية - والتي قامت بها مجموعات الكادحين في السبعينات وحركة "الحر" طيلة العقدين الماضيين.

ويبدو الإسلام كنسق ديني ثقافي معززا قويا لهذه العقلية الاجتماعية الاستبدادية - حسب ولد الشيخ دائما - لأنه رغم اعتباره للمسؤولية الفردية التي عليها يؤسس الثواب والعقاب في أوامره، إلا أنه "خال مماما" من أية حرية مدنية في فهمه للسلطة، مثلما هو خال أيضا من حريات العبادة والرأي والتنظيم مقارنة بالنمط الغربي!!!

فالدين والتقاليد يدعمان الأوتوقراطية السياسية ضد أشكال الاختلاف في الرأي!

والنظام السياسي الموريتاني السائد مستفيدا من هذا "المطلب الاستبدادي لعقلية المجتمع ودينه" – دائما حسب ولد الشيخ – يؤسس فعاليته المرتبكة على مؤسسات تدعي لنفسها الأسلوب العقلاني ولكنها تقوم فعليا على التسيير القرابي الذي يخرب قواعد الكفاءة والإنجاز.

ويدعم هذه الهلامية السياسية الاعتماد الاقتصادي على المنح والتمويلات الدولية بحيث أصبحت الدولة هبة البنك الدولي كما هي مصر القديمة هبة النيل. ولأن القرابة والعلاقات الزبونية مع كبار الموظفين هي سلوك لا تخرق السلطة على إعلانه، فإن التبرير الوحيد المتبقي لحماية النظام هو استنفار المجتمع في جميع المناسبات ضد عدو خارجي وهمي كما حصل بعد أحداث 1989، وذلك – كما يقول عبد الودود – لتدعيم سلطة الطوارئ المستعجلة التي تشكل ممارسته الفعلية.

## الاستبداد الشرقي ليس عربيا

لعل من أكبر الأخطاء التي يقع فيها علماء الاجتماع وأستاذنا عبد الودود منهم هذه النظرة التعميمية التي وقع فيها المفكرون الاجتماعيون الغربيون وهم يبحثون عن تصنيف للمجتمعات غير الأوربية في مرحلة ما قبل الحداثة.

فإذا كان هؤلاء من أمثال "ماكس فيبر" و"ويتفوجل" قد أجهدوا أنفسهم في بحث المجتمع الإقطاعي الأوربي وظروف تحوله إلى الرأسمالية سياسيا واقتصاديا، فإنهم عند ما يتعلق الأمر بالحضارات الأخرى يلقون بتعميمات متسرعة لتأكيد اختلاف الأنماط السياسية والاقتصادية القديمة لهذه المجتمعات عن التجربة التاريخية التي حكمت التطور الأوربي.

ولهذا فإن ما سمي "نمط الإنتاج الآسيوي" أو "أسلوب الاستبداد الشرقي" هما وصفان متعجلان أطلقهما كل من ماركس، وفيبر وتلاميذهما على العالم غير الأوربي لتسهيل المقارنة مع التجربة الأوربية التي اعتبرت هي المحك الأساسي لمسيرة التاريخ البشري!

وإذا كان نمط الإنتاج الآسيوي وسلطة الاستبداد الشرقي كما وصفهما هؤلاء لا يتطابقان إلا مع الامبراطوريات القديمة في الصين والهند والفراعنة المصريين حينما كانت قداسة الفرعون أو الامبراطور تنبني على عبودية شعب كامل لحرية فرد واحد أو سلالة صغيرة كما وضح "هيجل" قبل الجميع – فإن التحليل التاريخي المتعمق لتجربة المجال السياسي العربي الإسلامي الذي تأسس في القرون الوسطى منذ دولة الخلافة، لا يمكن أن يسمح أبدا بإطلاق هذا التصنيف السياسي على عموم تلك المرحلة.

وإذا كان من التعسف الصارخ أن نصف الدول الإسلامية المتعاقبة بأنها تنتمي إلى الاستبداد الشرقي بدعوى التوظيف الديني للسياسة في الوقت الذي نرفض فيه إدماج الامبراطوريات والممالك المسيحية التي قامت على الحق الإلهي في هذا التصنيف لمجرد أنها غربية! – فإن الحفر التاريخي

الاجتهادي الذي قام به بعض المفكرين المعاصرين الأقدر على الغوص في التراث أمثال محمد عابد الجابري في كتابه "العقل السياسي العربي" وبرهان غليون ... وغيرهم، توضح أن نمط السلطة السياسية لم يكن في معظمه نمط استبداد شرقي، يقوم على إطلاق حرية الملوك المقدسين على شعوب مقهورة، بل إنه على العكس أقرب ما يكون إلى المقاربة الخلدونية التي تؤسس سلطة الدولة العربية القديمة على العصبية التي تتبادل فيها الأدوار بين كل من الغنيمة والقبيلة والعقيدة الدينية من جهة أخرى.

والأساس الاقتصادي لهذا النمط السياسي الذي أجهدت ملاحقته الباحثين الغربيين دون طائل: هو "نمط إنتاج الغزو" الذي لا يتعدى في مراحله الأكثر استقرارا واستبدادا في البيئات الزراعية "نمط الإنتاج الخراجي" كما حلله جيدا ماركسي مجتهد هو سمير أمين في كتابه "التطور اللامتكافئ".

وفيما عدا فترات قصيرة من الحكم الفاطمي اندمج فيها التصور الشيعي لعصمة الأئمة مع تقديس الخلفاء، والحالة الاستبدادية الخاصة للمؤسسة البيروقراطية في دولة الخلافة العثمانية إبان عصورها المتأخرة – فإن الحكم "الثيوقراطي" لم يجد مجالا في تاريخ الإسلام السياسي.

ومن هنا فإننا لا نكون متحاملين إذا استنكرنا على د. عبد الودود مقارنته بين الطغيان الفرعوني "هبة النيل" وبين الاستبداد السياسي الموريتاني اليوم "هبة الممولين الدوليين". فالطغيان الفرعوني لم يتأسس على اقتصاد ريعي سهل، كما هو حال اقتصاديات معظم الدول العربية والإسلامية اليوم التي تعيش من عائدات المواد الخام والمساعدات الدولية – بقدر ما تأسس هذا

الطغيان على نظم الري الضرورية لزراعة الأنهار الكبيرة التي تلازمها ببروقراطية معقدة يرأسها الملك الإله كما وضح ذلك جيدا "ويتفوجل" و"ماركس".

وانطلاقا من هذه الدراسات الموازية نستطيع أن نؤكد أن المحاولة التأصيلية للاستبداد الشرقي كما وصفه ويتفوجل والتي أتعب فيها د. عبد الودود نفسه لم تصادف محلا، لأن السياق الثقافي للسلطة لدى الموريتانيين قديما وحديثا لا ينتمي إليه بأي حال من الأحوال.

**الإسلام السياسي: "سلطة الضرورة"**

يعيد د. عبد الودود ولد الشيخ عقلية الخضوع الموريتانية إلى نمط الفهم السياسي الإسلامي. ورغم أن استدلاله بتشدد إمام المرابطين في صلاة الجماعة لا يرقى إلى الحجة المطلوبة مثله تماما مثل استطراده لرموز الإجلال لدى ملوك تيمبكتو، حيث لا ينتمي المجال "السلطاني" لهؤلاء إلى ثقافة "السيبة" البدوية الموريتانية – فإن أستاذنا الجليل نسي أن شيخه ماكس فيبر اعتبر أن تشدد البروتستانت الكالفنيين كان وراء تطور ثقافة العقلانية والخضوع للقانون لدى المجتمع الغربي.

ولعل هذا التحليل الفيبري أكثر ملاءمة لحادثة جلد المتخلفين عن صلاة الجماعة التي طبقها ابن ياسين أيام الرباط الأولى، مما أراد د. عبد الودود أن يطوع له هذه الحادثة.

إن أغرب الحجج التي ساقها ولد الشيخ في أطروحته، كانت مقولة انتفاء أي حرية للعبادة والرأي والتنظيم في الفهم الإسلامي كما لو أن ثقافة المسيحية الإقطاعية التي سبقت عصر الأنوار الغربي كانت متوفرة على أي من تلك الأمور.

إن التجربة السياسية الإسلامية عبر التاريخ كانت أكثر التجارب الوسيطية احتراما لحرية العبادة (اليهود والمسيحيين والصابئة). كما أن حرية الاختلاف في الرأي سمحت بتعايش المذاهب الإسلامية المختلفة وهي مسألة تميز بها المسلمون عن المسيحيين واليهود بإجماع الباحثين.

هذا على المستوى التاريخي، أما على المستوى النظري العقائدي، فإن النص القرآني الكريم هو أكثر النصوص المقدسة المتداولة على الأرض اعترافا واحتراما لاختلاف الملل والشعائر بين الرسل والديانات السماوية، بل والاعتقاد بوحدة جوهرها، كما يؤكد ذلك فيلسوف كبير مثل "روجيه جارودي".

لا شك في أن تجربة الإسلام السياسية، تنفرد عن المسيحية بالمطالبة المستمرة بالتلاؤم بين السلطة والشريعة رغم أن ذلك لم يدفع الفكر السياسي الإسلامي في تياره العام إلى القول أبدا بالحق الإلهي للملوك، كما وقع للمسيحية التي تأسست أصلا على الفصل بين ما لقيصر وما لله.

غير أن الفقه السياسي الإسلامي تميز عبر تاريخه العام بالإدانة الضمنية أو الصريحة لمعظم أشكال السلطة التي عرفها المسلمون بعد العصر الراشدي.

إن اعتبار الفترة الذهبية للنموذج السياسي الإسلامي هي العهد الراشدي الذي قام على نوع من الشورى البدوية هي عقيدة متفق عليها عند جميع الفقهاء السنيين.

والروايات الدينية تتفق على اعتبار "الملك العضوض" الذي تأسس منذ الدولة الأموية انحرافا عن هذا النموذج المثالي الذي ظل ملهما لأهم حركات التغيير السياسي باسم الإسلام منذ ثورات "الخوارج والقراء"، وانتهاء بالحركات التصحيحية للمرابطين والموحدين في منطقتنا المغاربية.

إن النقطة الجوهرية التي يجهلها أو يتجاهلها الباحثون في المخيال السياسي للمجتمعات المسلمة هي اتفاق فقه الأحكام السلطانية على اعتبار شرعية السلطة القائمة بعد العصر الراشدي مبنية على مجرد "الضرورة" التي يؤسسها خوف الفتنة بين المسلمين. ولهذا فإن "من تغلب فقد وجبت طاعته".

لا شك في أن اشتراط تلك الطاعة الدائم بتطبيق الشريعة "القانون المقدس" جعل المسحة الثيوقراطية لشرعية أية سلطة مؤقتة ومهددة، وهو ما فتح الباب على مصراعيه لثورات وحركات تغيير متواصلة باسم الإسلام النموذجي.

وتجربة الموريتانيين القدامى هي أكبر دليل على معانقة هذا الفهم السياسي الإسلامي لسلطة الضرورة والتي هي بعيدة من إضفاء القداسة الدينية على الحكام.

ولعل الاختلاف العرقي لأصول قبائل الزوايا الصنهاجية المتدينة مع الأسياد الجدد "بني حسان" هو ما دفع بهذه التعرية المضمرة من أي شرعية دينية للأمراء المتغلبين لكي تصبح سيفا مسلطا على مصالح هؤلاء الحكام المحليين الذين لا يتوان الفقهاء الموريتانيون في وصفهم بـ"الظلمة" و"مستغرقي الذمم".

ولهذا فإن المخيال الديني الموريتاني ظل قادرا على تأسيس الثورة باسم الدين ضد سلطة هؤلاء.

ولقد شكلت تجربة الإصلاح الديني للمرابطين (وهي الأسطورة المؤسسة لثقافتنا السياسية) إضافة إلى المحاولة الراديكالية الرائعة للإمام ناصر الدين ومجموعة الزوايا في القرن السابع عشر حادثتين ملهمتين للتغيير السياسي الموريتاني باسم الإسلام.

إن ما يتجاهله د. عبد الودود ولد الشيخ من إقبال متزايد للشباب من أبناء البورجوازية الصغيرة الموريتانية على التدين السياسي منذ الثمانينات والعجز الواضح لفقهاء السلطة عن إقناع الرأي العام الشعبي بشرعية النظام القائم لهما أكبر دليل على أن أطروحته في الجذور الدينية للخضوع الموريتاني للاستبداد غير مقنعة إن لم تكن باطلة من الأساس.

## القبيلة الموريتانية: طبقية هلامية

أن يعتبر عبد الودود ولد الشيخ عقلية المجتمع الموريتاني التقليدي "لا مساواتية" فذلك أمر جائز، ولكنه سائد في المجتمعات القديمة كلها وعلى

رأسها المجتمع الإقطاعي الغربي الذي من رحمه تولدت ثقافة المساواة و"حقوق الإنسان الغربية". ولكن الذي لا يبدو مقبولا ولا مفهوما هو تأسيسه لهذه الفرضية على البنية الطبقية الجنينية للقبيلة الموريتانية في عصر الإمارات. فليس معقولا أن يكون عالم الاجتماع الذي قتل القبيلة درسا وتحليلا وهضم النظريات "الانقسامية" وناطحها طويلا، هو من يؤسس تحليله على هذه المقولة.

لا لأن بنية المجتمع الموريتاني القديم لم تكن تعرف نوعا من تقسيم العمل الطبقي البدائي شبه المغلق، ولكن لأن أبجدية الدرس القبلي هي انعدام إمكانية تأسيس سلطة استبدادية في ظل إيديولوجيا القرابة والنسب التي تقوم في عمقها على الاشتراكية والتساوي بين أبناء الجد الواحد كما أسلفنا في مقال سابق.

لا شك في أن مجتمع الغزو الذي قامت عليه بادية السيبة الموريتانية قد أوجد سلطة هشة ومتقلبة لأمراء حسان الذين كانوا يجمعون إتاوات من الفئات التي يحمونها، ولا شك في أن هذه الطبيعة السائبة وانعدام الأمن وحو البحث عن الحماية هي التي جعلت من القبيلة الموريتانية بناء تدرجيا بين الصرحاء والحلفاء والغارمين والفئات الخدمية (صناع، فنانين، عبيد). إلا أن الطبيعة القرابية لإيديولوجيا السلطة في الإمارات والمشيخات "البيظانية" جعلت أي حديث عن الاستبداد أو الانفراد بالمجد - كما يسميه ابن خلدون - أمرا مستحيلا بل ومعجلا بتفكك العصبية الغالبة وانقسامها المؤذن بزوال هيبتها، كما يشهد لذلك تاريخ "الغدرة" في البيوت الأميرية، والانقسام الذي وقع في إمارات (أولاد امبارك وإيدوعيش والترارزة ...).

إن السلطة القبلية لا تتأسس إلا مؤقتا بسبب الغزو أو وجود عدو خارجي، وإن هذه السلطة لا يمكن لها أن تتجاوز النمط الأبوي الذي لا يسمح بأية "أوتوقراطية أو استبداد" لأن الانقسام حينئذ سيكون مصير الجماعة القرابية.

ولعل التوظيف السياسي الأخير للقبيلة من النظام القائم في البلاد أكبر شاهد على هذه المقولة السوسيولوجية المتفق عليها، فبفعل انتفاء ظروف السيبة تحولت جميع المجموعات التي كانت محمية وغارمة في الماضي إلى قبائل مستقلة اليوم، ونشطت عملية الانقسام والعودة للأصول القبلية العريقة وذلك حريا وراء اشتراكية النسب.

في نفس الوقت الذي أظهر فيه الاستخدام السياسي للقبيلة في التنافسات الجهوية الانتخابية أهمية كبيرة رغم أن الزعماء القبليين الذين تستخدمهم السلطة السياسية لا تعمر جاذبيتهم طويلا، إذ لا يلبث الحزب الحاكم أن يواجه منافسين أقوياء لزبنائه الذين يريد أن يفرضهم كأمراء مستقرين على المجموعات القبلية. وذلك هو ما وصفناه في مقالنا السابق بـــ"العمر الافتراضي المحدود" لكل زعيم سياسي قبلي. لأن زعيما قبليا لا يوفر غنيمة تكفي الجميع لا يمكن له أن يستمر مهابا، كما أنه سيصبح منبوذا بمجرد أن يحلم بالاستبداد بالقرار في عشيرته والانفراد عنها بالمجد!

إن النمط السياسي الوحيد الذي تسمح به القبيلة الموريتانية أو الأسترالية أو في أي مكان من العالم هو "السلطة الأبوية والمؤقتة التي لا يمكن

لها أن تولد "استبدادا شرقيا أو وسيطيا" كالذي يزعمه عبد الودود ولد الشيخ.

## السلطة الأبوية الموريتانية وآفاق التغيير

لا يستطيع مكابر أن يجحد – رغم كل ما سبق – القيمة الكبرى لتحليلات الباحث الكبير عبد الودود ولد الشيخ، وعمق ملاحظاته حول السياسة والمجتمع الموريتانيين.

ولعل من الضروري التنويه بعمق التحليلات التي قدمها أستاذنا الجليل في أطروحته المذكورة للعلاقة بين التسيير القرابي للنظام السياسي الموريتاني وبين التشويه المتواصل لبناء المؤسسات البيروقراطية الضرورية للمجتمع الحديث.

وإذا كان الباحث الكبير قد ربط بين الاعتماد على المنح والتمويلات الدولية من جهة وبين إيديولوجيا النظام التي تقوم على إيهام المواطنين بعدو خارجي بين الفينة والأخرى لحشد تأييدهم المطلوب من جهة أخرى – فإننا لا نستطيع إلا أن نخالفه في وصفه للنظام السياسي الموريتاني بأنه ينتمي إلى "الاستبداد الشرقي أو حتى الجنوبي"، كما لا نستطيع أن نتقبل محاولته الجاهدة في تأصيل ذلك الاستبداد المزعوم في عقلية المجتمع الدينية والقبلية.

بيد أن اختلافنا مع عبد الودود ولد الشيخ يظل علميا اجتماعيا على مستوى التصنيف والتحليل، ويبقى اتفاقنا معه قائما في الخلاصة التي ينتهي

إليها، وهي: عدم الانتماء الكامل للممارسات السياسية الموريتانية إلى أسلوب الديمقراطية ودولة المؤسسات الذي تدعيه لنفسها.

وإذا كنا لا نستطيع أن نصف الوضع السياسي الموريتاني السائد بالاستبداد الشرقي مع ولد الشيخ فإن نمط "السلطة الأبوية القائمة على عدم الاستعداد للتناوب الحقيقي على الحكم، والاعتماد على استغلال القرابة وحتى الفهم المحافظ للدين أحيانا في الدفاع عن استمراره في السلطة لا يحملنا للاتفاق معه في نظرته التشاؤمية التي لا ترى أفقا للتغيير السياسي داخل ثقافة المجتمع وقيمه التقليدية.

فنحن على يقين من أن الإلهام الديني للشباب المتحمس لتطبيق الشريعة الإسلامية قد يقود بفعل التهميش المتواصل من قبل الزمرة المحتكرة من التجار وكبار الموظفين الفاسدين، إلى حركة احتجاج قوية نابعة من التراث كما حصل في بلدان عربية وإسلامية أخرى.

كما أننا مطمئنون إلى أن التوظيف السياسي للقبيلة وإن كان يشجعه عجز الدولة والدور الذي تقوم به القرابة في تطفيف التفاوت الطبقي - إلا أنه غير قابل من الناحية التاريخية للاستمرار طويلا بدليل الانقسامية الشديدة التي تعرفها الساحة القبلية بفعل هذا التوظيف المناقض لطبيعة عمل المؤسسات الحديثة.

وإذا كان تاريخ السلطة السياسية "غير الشرعية" التي تكيف معها المسلمون عموما وفقهاء الزوايا في مجتمعنا القديم خصوصا، قد يعطي فرصة مؤقتة للخضوع الاضطراري للنخبة السياسية الفاسدة خشية الفتنة، فإننا

متأكدون من أن الأخلاقية الاشتراكية لمفهوم القبيلة البدوية والروح الراديكالية للإصلاح الديني ستتعانقان للدفع بقوى التغيير إلى الأمام.

إن العامل الحاسم في ترجيح سلوك سياسي عن غيره ليس كامنا في العقلية الاجتماعية ولا في الدين وحدهما، وإنما هو عائد في أساسه إلى نضوج قوى التغيير وتطور وعي الفئات الاجتماعية المحرومة التي من مصلحتها إحداث هذا التغيير. وإن غياب مستوى تطلعات مادية متأصلة لدى معظم المهمشين وغياب الرأسمال الرمزي الضروري كما يسميه "بورديه" ما يزال عائقا حقيقيا أمام نمو الوعي الاحتجاجي كما وضحناه في مقال آخر.

لا شك في أن حركة العولمة الجارفة، والثقافة الإنسانية التي تعممها المدرسة ووسائل الإعلام السريعة ستساهمان في مراكمة الوعي الكافي للدفع بالفئات المهمشة الطموحة إلى مستوى الوعي المطلوب للتحرك باتجاه المطالبة بالتغيير.

# الكلمة في حلبة صراع القوى[35]

يظن الكثيرون أن الكلمة مخلوق سرمدي بريء. لكن المتأمل في التاريخ يستطيع أن يرصد عمق التحولات التي عرفها المجتمع بالرجوع إلى كلمات قليلة تعتمد عليها لغة التصنيف المتداولة.

فالمتتبع لدلالة كلمات مثل "المرابط"، "ازناكي"، "العربي" يجد أن الدلالة التي استقرت لهذه الكلمات المفاتيح لا تزال تحمل النتيجة الحاسمة للصراع الذي دار في هذه الرقعة الجغرافية منذ خمسة قرون.

فميزان القوة الجديد يغير دلالة الكلمات حتى تصبح مناقضة للدلالة الأصلية.

وإذا كنا ننعم جميعا بالاندماج الذي حصل بين صنهاجة وبني حسان وأصبح شعب "البيظان" هوية مستقرة بالنسبة لنا اليوم، فإن عمق الصراع الذي سبق هذا الاندماج ما يزال ماثلا في المسافة الفاصلة بين المعنى الأصلي لكلمة "المرابط" بما فيها من قوة الجهاد، وبين معنى "المرابط" و"المربيط" بدلالته التي وصلتنا بما تحمله من ضعف وسلبية في ميزان التصنيف التقليدي.

---

35 – نشر في مجلة انواكشوط للثقافة والتحليل، عدد 1، بتاريخ 1997/11/10.

أما الزوج "صنهاجة"/ "لعرب" فإنهما يعكسان في دلالتهما الحالية النتيجة النهائية لذلك الحدث المؤسس.

صحيح أن المثاقفة أدت إلى الاندماج المعنوي بين الشعبين إلى درجة فقدت فيها الأسماء دلالتها العرقية، إلا أنها تحولت لتصبح مفاهيم للتصنيف بناء على متصل ميزان القوى، فصنهاجي "آزناكي" – كما تنطق شعبيا – أصبحت وصمة لكل من هو ضعيف في التراتبية الاجتماعية التقليدية بعد أن كانت علما على شعب بأكمله.

بينما ارتفع مفهوم "عربي" ليطلق على السيد أيا كان، حتى أن الله تعالى يخاطب شعبيا "يا عربينا".

لا شك أن شعب "البيظان" أصبح منذ قرون موحد اللهجة والتاريخ، إلا أن آثار الحدث الكبير الذي أسس تلك الوحدة لا تزال تنعكس حتى اليوم في لغتنا التي نتكلم.

# الإسلام الموريتاني بين راديكالية "شربه" وعلمانية "الزوايا"[36]

لقد كان سهلا على جيل الاستقلال الأول أن يهتدي إلى الحقيقة الجوهرية التي أسست ولا زالت تؤسس قوام الشعب الموريتاني إلى اليوم. وعلى الرغم من أن هؤلاء كانوا من أبناء المدرسة الفرنسية فإنهم لم يخوضوا نضالا كبيرا ولا نقاشا يذكر حتى يصلوا إلى تلك الحقيقة البسيطة، ألا وهي حقيقة "الجمهورية الإسلامية الموريتانية".

لا شك في أن جيل الاستقلال لم يرد حينئذ محاكاة نموذج "باكستان" الذي لم يكن متداولا في تلك الحقبة التي هيمن عليها المد القومي واليساري، لأن عبارة "إسلامي" لم تكن قد أخذت بعد مدلولها الراديكالي الذي نعرفه اليوم والذي يختلط مع صور المعارضة والتطرف.

ففكرة "جمهورية إسلامية" على أنقاض "العلمانية" وضد "الاستكبار العالمي" لم تكن قد ولدت بالطريقة الخمينية التي حدثت بعد ذلك بعقدين من الزمان، ولهذا فإن الفرنسيين منحوا "الاستقلال" والاسم "الإسلامي" دون كبير اكتراث، لأنهم كانوا يعلمون مدلول الكلمة عند الموريتانيين!!

---

36 – نشر في صحيفة القلم، عدد 172، 22 أكتوبر 2000.

فهل الإسلام الموريتاني مختلف عن الإسلام الإيراني أو السعودي؟ وهل هذه العبارة ممكنة ما دمنا نعلم أن الإسلام – دين الله الصحيح – واحد؟ وما هو هذا الإسلام الموريتاني إذن إذا كنا مصرين على تمييزه عن غيره؟ وهل هو قادر على إعادة التكيف مع العصر؟

## الإسلام الإلهي والإسلام التاريخي

لا شك في أن صفاء الاعتقاد واليقين الديني لدينا – معشر المسلمين – ووضوح النصوص الدينية وتواترها، هي عوامل تدعم رفضنا لأي مقولة مثل "الإسلام الموريتاني أو الألماني ..." لأن هذه المقولة يشتم منها رائحة إلحاد جديد ما دامت تشك بأن اختلاف المجتمع واللغة يغير في الدين أو يبدل منه. فهذا – في نظر البعض – متناقض مع المسلمات الدينية الأساسية التي نعتقد بموجبها بأن مصدر الدين مقدس وإلهي، ولهذا فإنه واحد لا يغيره تنوع اللغات والعادات، ولا حتى اختلاف الأمكنة والأزمنة!!

إن المسلمة التي ننطلق منها في هذه العجالة هي أن الإسلام في جوهره الإلهي واحد عبر التاريخ البشري ولكنه من حيث شكله اللغوي والاجتماعي وتنزله التاريخي متعدد متغير.

تلك حقيقة يؤسسها القرآن الكريم عند ما يبين لنا أن دين الله واحد رغم اختلاف الأنبياء والأمم والكتب المنزلة. فالله سبحانه ما أرسل من نبي ولا رسول ﴿إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾.

فالإسلام هو دين الأنبياء جميعا، وحتى تسميته ليست جديدة ﴿هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا﴾، ومن ثم فجوهر الدين الإلهي واحد ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾!

ومن هنا علمنا الله تعالى ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى، وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾.

فجوهر الإسلام الثابت هو الإيمان بالله واليوم الآخر وعمل الصالحات، كما كرر القرآن الكريم مرات ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾.

أما على المستوى التاريخي فإن الإسلام متعدد متغير، لا من حيث العقيدة، ولكن من حيث أشكال التنزل والشعائر والتشريعات. ويبدأ هذا التعدد والاختلاف منذ لغة الوحي ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾، ثم الشعائر ﴿ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات﴾، ﴿ولكل أمة جعلنا منسكا ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة

الأنعام، فإلهكم إله واحد فله أسلموا وبشر المخبتين ﴾ . ثم تختلف الشرائع ﴿ لكل منكم جعلنا شرعة ومنهاجا ﴾، ومن هذا المستوى يقوم النسخ وتدرج الأحكام الشرعية، ويأتي الاختلاف بين المراحل والملل ﴿ تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون ﴾ .

إن هذا الفهم هو الذي سمح للسلف الأول بالاختلاف، وجعلهم يعتبرون أن المذاهب كلها صحيحة ما دام أهلها "من أهل القبلة".

وهكذا اختلفوا في العقائد بين سنة وشيعة، ومعتزلة وأشاعرة ... واجتهدوا في الفروع على مذاهب عديدة لم يصلنا منها إلا المذاهب الأربعة المعروفة.

ولقد كان العلامة عبد الرحمن بن خلدون أول من تفطن إلى العلاقة بين الدين الإلهي الواحد في جوهره، وبين أشكال التدين الاجتماعي التي تختلف حسب الفهم والتلقي باختلاف نحلة معاش كل مجتمع؛ وذلك في تعليله الأنفي لسبب انتشار المذاهب الأربعة في الأقاليم الإسلامية، عند ما ميز بين مذاهب أكثر اعتمادا على الرأي وأقل أخذا بالرواية وهي التي انتشرت في الأمم المتحضرة والأمصار الكبيرة التي ذهبت عنها صبغة البداوة، ويضرب لها مثلا بالمذهبين الحنفي والشافعي اللذين انتشرا في مصر وبلاد العراق والشام وعند أمم العجم من ترك وفرس وهنود. بينما انفردت الأقاليم البدوية مثل جزيرة العرب وشمال إفريقية بمذاهب أقل اعتمادا على الرأي وأكثر اعتناء

بالرواية، كما وقع لأسلافنا مع المذهب المالكي، ولأهل نجد والحجاز مع المذهب الحنبلي!!

وخلاصة القول في هذه المسألة أن الإسلام الإلهي واحد ولكنه لا يلبث أن يتنوع باختلاف اللغات والأمم والشعوب وعاداتها وطرقها في التكيف مع التعاليم الخالدة.

## الإسلام السياسي الموريتاني من فقهاء الثورة إلى فقهاء المداواة

إذا كان الكثيرون يعتبرون أن تجربة المرابطين هي الحدث المؤسس لثقافتنا السياسية الإسلامية، فإن المعرفة التاريخية السائدة بين الباحثين اليوم تؤكد أن تاريخ الامتزاج الفعلي بالثقافة الدينية لم يتأسس بشكله الذي وصلنا إلا عبر ميراث "المحاظر" البدوية، وبعد عملية المثاقفة المعقدة التي ولدها قدوم بني حسان منذ القرن العاشر الهجري، والتعرب الشعبي وما صحبه من ردة فعل دينية عنيفة حملتها قبائل الزوايا الصنهاجية كمحاولة لإعادة التوازن بعد الخلخلة الكبيرة التي أحدثتها الهجرة الحسانية في بناء القوة المحلي.

صحيح أن البذور الأولى للتدين الصنهاجي "الزواوي" - الذي سيصبح ممثلا للتدين الموريتاني - جاءت على يد حركة المرابطين ومحاولتها القوية لتصحيح الإسلام الصنهاجي في القرن الخامس الهجري، حيث هيمنت عليه الروح الوثنية قبل مجيء ابن ياسين؛ كما هو صحيح أيضا أن المصالح الفئوية للمجموعة الصنهاجية ارتبطت بشكل ما بالروح الإصلاحية للحركة مما دفعها للتركيز على الشمال في سياق الصراع القبلي بين مجموعات صنهاجة وزناتة ولمطة على السلطة في المجال البربري المغاربي آنذاك.

كما أن اعتناق المذهب المالكي في صورته المحافظة قد تأصل على يد فقهاء المرابطين بدءا بابن ياسين ومرورا بخلفه الإمام الحضرمي المرادي.

غير أن ملاحظات كل من ابن بطوطة في القرن الثامن الهجري ومحمد اللمتوني في القرن التاسع تؤكدان أن الحركة المرابطية لم تؤثر بقوة في تغيير السلوك الديني كما أرادت، لأن البقايا الوثنية ظلت حاضرة حتى ما قبل الهجرة الحسانية.

وربما كان استقرار المؤسسات المرابطية بمراكش والأندلس عاملا في سحب الاهتمام الإصلاحي من صحراء الملثمين مصدر الحركة الأصلي لكي تبقى المعارف الجديدة مقتصرة على المدن الصغيرة في شرقي البلاد على طريق الذهب، يتبادلها فقهاء السلاطين في غانه وتيمبكتو، دون أن تتحول إلى تدين شعبي شامل، كما وقع بعد الحدث الحساني منذ القرن العاشر.

بيد أن هذه الروح الثورية للحركة المرابطية والتي لا تخلو من تشدد هي نفسها ما استعادته مجموعة الزوايا ذات الأصول الصنهاجية في حركة "التوبة" المشهورة بقيادة الإمام ناصر الدين في القرن الحادي عشر الهجري.

ولقد شاء القدر أن تجد صنهاجة نفسها للمرة الثانية في الثورة باسم الإسلام، ولكن ليس ضد بربر زناتة ولمطة وغيرهم من إخوانها في العرق هذه المرة ولكن كردة فعل على الهيمنة المتعاظمة للمغافرة الوافدين من الشمال.

وإذا كانت المصالح التجارية الغربية وتجارة الرقيق عبر الشواطئ قد تحالفت مع أمراء حسان ضد هذه الحركة التي كادت أن تزلزل أركانهم

بشعارها التاريخي "ليس من حق الملوك أن يبيعوا رعاياهم" فإن روح "شر ببه" كما سجلها الفقيه محمد اليدالي الديماني في كتابه "شيم الزوايا" شكلت دافعا قويا للانكفاء نحو التعالي بالتدين واحترافه والنهوض بالثقافة العربية العالمة كردة فعل على التعريب الشعبي الذي فرضه الوجود الحساني.

إن الثلاثي الذي طبع التدين الموريتاني ممثلا في "عقد الأشعري، وفقه مالك، وفي طريقة الجنيد السالك" لم يكن إلا تقليدا لما ساد معظم العالم الإسلامي أثناء عصر الضعف. ولهذا فإنه ليس هو وحده المميز الخاص للتدين الموريتاني، بقدر ماكان الامتزاج التاريخي بين المصالح والتقاليد الصنهاجية وبين الإسلام كما فهمه الزوايا وفرضوه على مجتمعنا القديم بمختلف فئاته هو السمة الفريدة التي أعطت هذا التدين نكهته إلى اليوم.

إن الالتقاء التقليدي بين الفقيه الورع والإمام العادل على طريقة ابن ياسين مع يحيى بن إبراهيم الجدالي، والإمام الحضرمي مع أبي بكر بن عمر اللمتوني، سيصبح أمرا مفقودا من المخيلة الدينية الموريتانية بعد "شر ببه"، حيث قادت توازنات القوى إلى تحويل مفهوم "المرابط" من المجاهد الذي يحمل سيفه إلى "لمرابط" بمعناه الشعبي أي الشخص المجرد من السلاح.

وإذا كان بعض فقهاء المحظرة المتأخرين قد حاولوا استعادة ذلك النموذج بالعمل مع السلطة المغربية كقضاة، وإعطائها مسحة شرعية كما حصل في إمارة الترارزة لظروف خاصة، فإن الجوهر الحقيقي لـــ"شيم الزوايا" ظل هو "التقية" بنوعها السني الجديد الذي طوره فقهاؤنا باسم "المداراة".

ولقد ظل وصف أمراء حسان بـ"الظلمة"و"مستغرقي الذمم" هو الغالب من منظور الزوايا الذين اتجهوا إلى التصوف واحتكار الرأسمال الرمزي لمصلحتهم في محاولة طريفة لمعادلة ميزان القوى.

إن إبداعية التدين الموريتاني لا تكمن في قدرته على الانتشار الشعبي بفعل طرق التربية الصوفية التي تعتمد أسلوب "القدوة" وثقافة الخوارق والكرامات، لأن ذلك كان سائدا في العالم الإسلامي إبان تلك الفترة؛ وإنما تتضح أكثر في روح الاجتهاد الكبيرة التي أبداها فقهاؤنا في نوازلهم وفتاويهم والتي تشير إلى قدرة فائقة على إعادة تكييف الفقه الحضري القادم من المدن المستقرة مع احتياجات "البادية السائبة" كما نلاحظه عند الشيخ محمد المامي في كتاب "البادية"، رغم أن جو التقليد كان مخيما على المؤسسات المدرسية الكبرى في القرويين والزيتونة والأزهر.

وإذا كنا نستطيع اليوم أن ننتقد على مجموعة الزوايا احتكارها للتدين عبر أيديولوجيا "أبناء الصالحين"، فإننا لا نملك إلا أن نعجب بهذه القوة الراديكالية التي احتفظ بها حملة العلم في مواجهة سلطة الأمراء، وهي القوة التي يؤسسها وجود تقسيم للعمل الفقوي في مجتمعنا القديم.

وهكذا تأسست روح إسلامية موريتانية "علمانية" تقوم على نوع من النفي الدائم لـ"مشروعية "سلطة الأمراء. وهو ما اعتبرناه بذورا بدوية لمراقبة السلطة وإمكانية الثورة عليها باسم الدين. وهو الأمر الذي لاحظنا غيابه نسبيا لدى فقهاء السلاطين في عصور الضعف الإسلامية المتأخرة؛ حيث أصبحت الوظائف الدينية منحة سلطانية، وحيث تناسى العلماء معنى الرفض

المتواصل من قبل أئمة المذاهب السنية الأربعة للعمل في خدمة السلاطين، منطلقين في ذلك من الحكمة التي تقول: "من شرب مرقة السلطان احترقت شفتاه".

فوجود مسافة بين الفقيه والسلطان هو الضمان الوحيد لكي يصبح الأول قادرا على إصلاح الثاني ومراقبة أعماله، وبعده عن الدخول في التحالف الخطير بين المؤسستين الدينية والسياسية كما حصل في عصور الإسلام المتأخرة وأدى إلى تكريس الظلم والتلاعب بمصالح الأمة تحت غطاء الدين.

من هنا نستطيع أن نفهم معنى تقبل فقهائنا الكبار أمثال "باب ولد الشيخ سيدي" و"الشيخ سعد بوه ولد الشيخ محمد فاضل" لوجود الإدارة الاستعمارية، لأنهم كانوا يقارنون ببساطة بين الاستقرار والعدل النسبي الكافر وبين "السيبة والظلم باسم الدين". ولهذا فإنه هؤلاء الذين استبقوا الأحداث واستقبلوا المستعمر لأن مصالحهم الفئوية كانت معه في حين ظن أمراء حسان للوهلة الأولى أن الإدارة الاستعمارية ستقطع أرزاقهم التي مصدرها "الغرامة" و"الغزو". إن هؤلاء كانوا أقوى الناس في رفض ثقافة المستعمر ومقاومة مدارسه، وظلوا الحصن المنيع للهوية الإسلامية العربية عبر محاظرهم المتنقلة إلى اليوم.

لقد كان طبيعيا أن يتقبل الفرنسيون تسمية موريتانيا بالجمهورية الإسلامية، لا لأن أبناء الزوايا هم الذين استقبلوهم في البداية وورثوا السلطة

عنهم في النهاية، ولكن لأنهم كانوا يتلمسون في الإسلام الموريتاني التقليدي روحا علمانية يعرفونها في مجتمعاتهم!!

## من أجل إسلام موريتاني متحرر من قيود السلطة

هل يمكن للدين أن يتحرر من قيود السلطة؟ أليست هذه هي العلمانية المقوتة؟ وإذا كان ذلك ممكنا بالنسبة للدين المسيحي - الذي يعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله - فهل هو ممكن بالنسبة للإسلام الذي قام من أول يوم على المزج بين القرآن والسلطان؟

أسئلة خطيرة تحتاج منا إلى إجابة مسبقة حتى يصبح ما نقوله واضحا.

لا بد لنا بداية أن نقرر مسلمة أولية وهي أن الدين - أي دين - لا يمكن له أن يتحرر من الهم السياسي حتى ولو إدعى ذلك. والسبب واضح ومعروف وهو أن الدين - أي دين - يحمل رسالة أخلاقية لإصلاح الدنيا والمجتمع، ولهذا فإنه لا بد أن يلتقي بالسياسة ولو في نصف الطريق، لأن السياسة لا يمكن لها مهما كانت ميكيافيلية وابراهماتية أن تدعي أنها تقوم على نفي الأخلاق وتجاهل المصالح العامة وإصلاح شؤون المجتمع والناس!!

ولهذا فإن الأمم الأكثر علمانية في حضارتنا اليوم تعرف جيدا أن الدين والكنيسة حاضران في الهم الأخلاقي العام مثل نقاشات تطوير الأسرة وتشريعات الإجهاض وحماية حقوق الإنسان .. لأن هذه اهتمامات دينية لا يمكن تجنبها، ومن ثم فإن الفصل بين ما لقيصر وما لله لم يكن ممكنا بشكل

قاطع في أي يوم من الأيام؛ فولاة قيصر هم أنفسهم من حاول صلب المسيح بدعوى أنه ملك اليهود كما تروي الأناجيل المحرفة.

وإذا كان هذا صحيحا بالنسبة للمسيحية التي منعتها تجربتها التاريخية الخاصة – والتي قامت على الاضطهاد – من التلاحم بين السياسي والديني منذ البداية، فإن هذا الأمر يبدو أكثر جلاء بالنسبة للإسلام واليهودية على السواء؛ حيث كان خلفاء الأنبياء هم قادة الأمتين نحو التمكن والانعتاق. فأبو بكر وعمر هما مؤسسا الدولة الإسلامية، وهما من أوائل صحابة النبي ﷺ، تماما مثل ما كان يوشع بن نون خادم موسى عليه السلام هو قائد اليهود في معركة احتلال أرض كنعان كما تروي ذلك التوراة.

إن القضية ليست إذن في الفصل بين الدين بمعناه الأخلاقي العام كتحرير للإنسان من عبادة البشر والأشياء، وبين السياسة بمفهومها الشامل الذي هو الاهتمام بالقضايا العامة التي تمس مصالح البشر. وإنما تنحصر القضية في الفصل الإجرائي بين ممثلي كلام الله الذين يعبرون عنه وهم العلماء، وبين السلاطين من جهة ثانية.

وإذا كان الفصل بين هاتين المجموعتين واضحا في التوراة والإنجيل على تحريفهما، فإن القرآن الكريم كان واضحا هو الآخر في التمييز بينهما، وذلك للحفاظ للدين وعلمائه على قوتهم الأخلاقية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فمظاهر السلطة الإسلامية الأولى تأسست عبر الجهاد، ولهذا قال تعالى ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾، وهو نفسه معنى قوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾. وهي الفئة المقصودة بقوله في شأن المحكم والمتشابه ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾، وقوله في شأن الشائعات المغرضة: ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾.

كل هذا رغم أن المجتمعات القديمة لم تكن تعرف تقسيما للعمل بشكل واضح، لأن نحلة معاشها لا تتطلب ذلك. ولهذا فإن فئة "القراء "كانت معروفة بوصفها مجموعة يرجع إليها الناس لتعلم العلم في عصر النبي ﷺ وصدر الإسلام، ثم بعد ذلك تميز رواة الحديث والفقهاء عن السلاطين ورفضوا الاختلاط بهم وأخذ أعطياتهم حتى ولو ضربوهم، وذلك هو ما فعله أبو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل الذين ضربوا وسجنوا رافضين تولي المناصب والإفتاء بما يرضي السلاطين. وهو نفس الخط الذي واصله كبار العلماء من أمثال العز بن عبد السلام وشيخ الإسلام ابن تيمية. وهو نفس التراث الذي اضطر علماء الزوايا لمواصلته بفعل مصالحهم الفئوية وموقعهم في تقسيم العمل التقليدي.

ولقد كانت المدرسية والجمود بانتظار المسلمين يوم أن انتفى هذا التقليد وقبل الفقيه أن يعيش من أعطيات السلاطين ويجلس في حاشيتهم، لأن روح الثورة التي يحملها الدين لا تلبث أن تموت بفعل الارتباط بالسلطة والتقيد بمصالحها الضيقة، وهو النموذج الذي تحرص على مواصلته الأنظمة الإسلامية اليوم، وتقتفي أثره حكومتنا الموريتانية للأسف الشديد.

إن من حق المتخصصين في الدين أن يكونوا فئة محترمة ومستقلة، لأن الدين لا يليق به أن يكون تابعا ما دام يتأسس على كمال الخضوع لله. وإذا كنا ننادي اليوم بفصل السلطات واستقلال القضاء والبرلمان والصحافة، فإن من حق الفقهاء أن يكونوا مستقلين عن السلطة، وأن يتمتعوا بموقع يراقبون فيه المجتمع، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر دون أن يعني ذلك قطع أرزاقهم.

إن من المؤسف أن يكون المجلس الدستوري مخولا بالطعن في قوانين البرلمان ومستقلا عن الحكومة بينما نجد أن المجلس الإسلامي الأعلى مجرد هيئة استشارية خاضعة للقرارات الحكومية ولا تستطيع أن تقول "لا" في وجه الفساد الأخلاقي والديني الذي يستشري في المجتمع.

صحيح أن ديننا الإسلامي دين يرفض الكهنوت ويقوم على البساطة وتكليف جميع المؤمنين بالقيام بالحق والعدل، ولكن تراكم المعارف الحديثة وتزايد التخصص يجعلان من الضروري أن يطالب المتدينون بوجود جهة اختصاص عليا يرجع إليها الجميع ولا تخضع لأحد، يستوي في ذلك أن نسميها "مجلسا إسلاميا أعلى"، أو "جمعية للعلماء" أو "مكتبا للإفتاء" ...

فالمهم هو الاستقلالية وعدم الخضوع لإرغامات السلطة المكفولين بالدستور حتى يستمر العلماء في الحفاظ على إرث الأنبياء في قول الحق.

صحيح أن ديننا الحنيف لم يتدخل إلا في أمور محدودة تاركا معظم شؤون الحياة لاجتهاد الناس ومصالحهم، حتى أنه أباح كل المحرمات عند الضرورة، ولكن الدين من حيث هو يظل الحامي الوحيد للأخلاق في ظل توجه عالمي نحو الأنانية والمادية وإشاعة النفعية.

إن السلطة المستقلة التي نطالب بها للفقهاء لن تكون سلطة تشريع ولا تدخل في كل صغيرة وكبيرة ولا سلطة كهنوت لا تمكن مناقشتها والاختلاف معها، لأن هؤلاء الفقهاء ينبغي اختيارهم وفق معايير مقبولة وبأساليب تزكية خاصة ومعروفة، كما أن رأيهم يظل رأي هيئة اختصاصية لا تمتلك أي سلطة كهنوتية ويمكن لأي فقيه أو مجتهد أن يناقشهم ويرد عليهم وينتقدهم.

ولهذا فإننا نطالب بأن يكون هؤلاء الفقهاء الذين نرجع إليهم في مراقبة أحوالنا الدينية أن يكونوا عارفين بالعصر وممكناته نفس درجة علمهم بالنصوص. ومن ثم فإنه من المغالطة أن نأتي بفقهاء من البادية يجهلون كل شيء عن العصر ومشاكله ثم نوليهم أمر الفتوى أو مراجعة القوانين التي يصدرها البرلمان، فمشكلة فقهائنا ليست معرفة النصوص، ولكن معرفة الواقع الذي تنزل عليه تلك النصوص.

إن دور الدين الجوهري هو – إضافة إلى عبادة الله تعالى – توجيه الحياة العامة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحفاظ على ثوابت القيم

والانحياز للمستضعفين، وهو أمر نحن في أمس الحاجة إليه في ظل العولمة وسيادة قيم السوق التي تقوم على التنافس الذي لا يرحم.

إننا إذ نطالب اليوم بتحرير الفقهاء من هيمنة السلطة، فإننا لا نقصد بذلك فصل الدين عن الدولة أو السياسة، أو تحريم وجود أحزاب تجتهد في السياسة من منطلق ديني، ولا أن نقصر الاجتهاد في الدين على علماء الهيئة المقصودة، ولكننا نريد أن نحتفظ للمقدس بهيبته، ونجنبه الخضوع لرغبات الحكام المتقلبة، وألاعيبهم الماكرة. ونحن بذلك نقيم التواصل من جديد مع تراث الأئمة الكبار من أمثال مالك وابن حنبل، ونواصل نهجا سلكه أسلافنا يجمع بين راديكالية "شر بيه" من جهة، وعلمانية تقسيم العمل الاجتماعي عند الزوايا من جهة ثانية.

# إيديولوجيا المستضعفين بين "المص" وتزبوت"

ما زال كثير من الموريتانيين يعتقد حتى اليوم بأن بعض الناس يستطيع أن يضره إما لأنه « مصاص » أو لأنه «يزبي».

وإذا كانت درجة الاعتقاد بتلك الأفكار مرتبطة بمستوى وعي وثقافة من يعتقد بها، فإن ارتفاع مستوى الأمية وبقاء التصنيفات الاجتماعية القديمة حتى اليوم يساعدان على احتفاظ تلك المعتقدات بحضور قوي في لغتنا اليومية.

يقصد الموريتانيون بـــ"المص" قدرة سحرية شريرة لدى فئات في أسفل السلم الاجتماعي التقليدي مثل "لمعلمين" أو "العبيد" تصيب الآخرين فيغمى عليهم أو يسقطون مرضى إن لم ينته بهم الحال إلى الموت. والكلمة مأخوذة من "مص الدم"، ولهذا فإن أسلافنا كانوا يعتقدون بأن هناك تقنيات سحرية تجبر "لمصاص" أو "السلال" على إعادة دمّ الضحية، مما يعجل بشفائه، ويربطون بين "المص" وبين شهية هذه الفئات المستضعفة إلى اللحم!!

أما "تزبوت" فإنها سلاح مجموعة الزوايا الذي قهروا به جميع الفئات الاجتماعية الأخرى وبالأخص فئة "لعرب" التي كانت تستضعفهم في بعض الفترات.

و"تزبوت" هي الوجه الضار للبركة التي يختص بها الزوايا أنفسهم لأنهم "أبناء الصالحين"، ولاحتكارهم الأدوار الدينية وإدارة العلاقة مع الغيب.

وما دامت مكانة مجموعة "الطلبه" أو "الزوايا" مكانة مرتفعة نسبيا، وتنافس السلطة العسكرية للعرب فإن "تزبوت" تعتبر رغم ضررها أمرا مبررا حسب ثقافة السلف بوصفها حمية إلهية لأولياء الله الصالحين في وجه أي ظلم يتعرضون له. ولهذا فإنها سلاح يحظى بالمشروعية والقداسة على العكس تماما من "المص" الذي ينظر إليه بوصفه شرا ملاصقا لفئات "محتقرة وشريرة"!!

وإذا كانت "تزبوت" - وهي كلمة صنهاجية قديمة - إيديولوجيا دينية واعية يستخدمها الزوايا ضد الفئات الأخرى للحفاظ على أنفسهم في مجتمعنا السائب القديم، فإن "المص" أو "السل" كان سلاحا ممقوتا أعطاه المجتمع بشكل غير واع لتلك الفئات المستضعفة ربما كتعويض عن تهميشها الرمزي والاجتماعي. وهو في الأصل قائم على فلسفة تقليدية عميقة تعتبر الفقراء والمهمشين خطرا على الأقوياء والمستفيدين ربما بفعل حقدهم وتأثير عينهم الشريرة التي تلازمهم والتي يدفعهم إليها وضعهم السيئ ذاته. ولهذا حض المجتمع التقليدي على الإحسان إليهم اتقاء لشرهم!!

وإذا كان "المص" و"تزبوت" أسلحة رمزية فعلت مفعولها في إعطاء التوازن لمجتمع السيبة الموريتاني القديم، وما زالا حاضرين على مستوى الوعي حتى اليوم، فإن تغير التراتبية الاجتماعية في مجتمعنا المعاصر بناء على المؤشرات الاقتصادية الطبقية، يجعل الفئات المستضعفة في حاجة إلى تطوير إيديولوجيا وأسلحة رمزية بديلة.

ولا شك في أن خطاب التدين الملاحظ لدى شباب الفئات الوسطى والفقيرة في مجتمعنا المعاصر والذي يتجه للتزايد يعتبر سلاحا رمزيا جديدا يستخدم في الصراع السياسي لتغيير المجتمع باسم الدين. ويحتل هذا الخطاب على ما يبدو مساحة كان قد تربع عليها لبعض الوقت الخطاب اليساري للكادحين والقوميين في فترة السبعينات والثمانينات.

صحيح أن الأسلحة السحرية والغيبية الخارقة تفقد مكانتها شيئا فشيئا في مجتمع يأخذ ثقافته من المدرسة ومعارف العصر الحديث. ولكن الحماس الكبير للأفكار السياسية والإيديولوجية المعاصرة والتي تندفع وراءها الجماهير المهمشة، يشبه إلى حد كبير نفس الدور الذي قام به المص وتزبوت لدى أجدادنا الأقربين.

إن وجود المجتمع الإنساني عبر التاريخ ظل مرتبطا دائما بإعطاء أسلحة ولو رمزية أو سلبية للفئات التي يقضي عليها بالحرمان والتهميش. وإن أشكال التطرف والإرهاب والانحراف في مجتمعنا العصري لهي أكبر دليل على أن المستضعفين لا يعدمون أسلحة بديلة في ظل الاحتقان الاجتماعي الشديد وانسداد أبواب التعبير والتغيير.

إن من ميزات العصر الحديث تطوير البشرية لأساليب ملائمة للتفاعل والتدافع السلمي بين الأقوياء والمستضعفين وذلك عبر أشكال المراقبة العامة للقرار والتسيير في المجتمع. ولهذا فإن تلك المرحلة التي لا يعود فيها المستضعف في حاجة إلى القوى السحرية والخارقة لإرهاب الخصوم أصبحت على الأبواب بالنسبة لنا معشر الموريتانيين.

وحتى إذا فقدت التراتبية التقليدية للموريتانيين وظيفتها فإن احتلال تراتبية جديدة مكانها قد ينفي أهمية "الملص" و"تزبوت"، كأسلحة تقليدية، ولكنه لا يستطيع أن ينفي استبدالهما بأسلحة جديدة يدافع بها المجتمع عن الضعفاء، نرجو أن تكون أقل سحرية وعنفا وأكثر فاعلية وتعقلا.

# كيف نحرر العبودية من سوق النخاسة السياسي؟ [37]

أخذت قضية العبودية بعدا سياسيا واضحا في بلادنا منذ عقود السبعينات وظهور حركة الحر سنة 1978، وكانت استجابة النخبة الحاكمة لهذه القضية فورية عن طريق الإعلان عن الإلغاء "القانوني" للرق سنة 1981.

ولقد أعطت اللغة الإسلامية التي لبسها هذا الإجراء بلسما شافيا لإقناع الضمير الشعبي المتدين بأن الأمر يمكن أن ينتهي.

غير أن هذه القضية بدأت تأخذ بعدا سياسيا خطيرا في الفترة الأخيرة بعد أن وجد بعض السياسيين الموريتانيين أنها صالحة للإثارة تماما مثل القبلية والجهوية، ما دامت تتجاوز زيادة الرصيد السياسي من الأصوات المحلية إلى استدرار العطف والدعم الأجنبي دوليا.

فما الذي يعطي لقضية العبودية كل هذا الرواج السياسي؟ وكيف نحررها من هذه النخاسة الجديدة؟

لعل أهم عوامل رواج سوق النخاسة السياسي الجديد اعتماد ممارسته على ثلاثة أوهام رئيسية:

---

37 – نشر في مجلة أنواكشوط الثقافة والتحليل، العدد 4 بتاريخ 1998/1/5.

1. ارتباط الرق بالإسلام في الوعي العامي، واستفادة السياسيين من حساسية الخدش من هذا التراث الذي يرتبط بالمقدس.

2. الدمج بين قضية العبودية في موريتانيا، وقضية التمييز العنصري على أساس اللون حيث يحيل الاسترقاق إلى علاقة "البيظان" بـ"السودان" مباشرة!

3. اعتبار دوافع الدول الغربية للتحمس للموضوع هو غيرتها على حقوق الإنسان ونصرة المظلوم إن لم يكن على مستوياتها الرسمية، فعلى المستوى الشعبي غير الحكومي.

وحتى نساهم في تحرير هذه القضية من سوق النخاسة السياسي السائد الذي يغلب فيه خطاب العاطفة ودافع الإثارة والتأليب على التحليل والفهم، فإننا سنحاول أن نكشف بعض الأوهام التي تحيط بهذه الادعاءات الثلاثة.

## أولا: العبودية والإسلام

ليس الرق مطلبا إسلاميا، ولا مقصدا شرعيا، بل هو ظاهرة اجتماعية صاحبت العديد من المجتمعات قبل الإسلام وبعده، ولا أدل على ذلك من المجتمع اليوناني الذي يمثل مركز العقل والحكمة القديمة "الفلسفة"، والذي زاد على اعتماده للرق بإقامة حدود فاصلة بين العبد وسيده لدرجة القذف بالأول خارج دائرة الإنسانية.

والمجتمع الموريتاني لا شك أنه كان يعرف الرق قبل انتمائه الإسلام، ولكنه بعد اعتناقه لهذا الدين أعاد تبرير كل سلوكياته في إطار المنظومة الفقهية الجديدة على الرغم من أن التوجه الإسلامي العام ينحو إلى تحرير العبيد كل ما سنحت الفرصة عن طريق الكفارات والترغيب الدائم في العتق.

ولعل أكبر دليل على أن الدين الإسلامي ليس هو المحدد الفاعل في ظاهرة الرق هو أنه صلح كمبرر واضح للذين أرادوا إلغاءه كما فعل علماؤنا عند ما أفتوا اللجنة العسكرية بحق السلطان في إلغاء الرق. وأظن أن الربط الحساس لهذا النوع من القضايا بالدين يقع دائما تحت طائلة الجهل بأن الأديان قوة أخلاقية كبرى تعيد البشرية فهمها حسب مقتضيات أحوالها الاجتماعية ومشاغلها المرحلية.

## ثانيا: العبودية والعنصرية

يحرص البعض على إشاعة أن العبودية في موريتانيا هي امتداد وتعبير عن العنصرية بين الموريتانيين البيض وإخوانهم السود. وتجد هذه الدعوى آذانا صاغية لدى المجتمعات الغربية التي "تعرف في نفسها ما يدُها على الناس".

ولكن الذي يجهله الكثيرون هو أن الرق في موريتانيا لم يكن يتأسس على اللون وحده دائما لأن القبائل الإفريقية الموريتانية (البولار والسوننكيه) تعرف نظاما عبوديا قاسيا يتجاوز إلى درجة الفصل بين العبيد وأسيادهم على مستوى المقابر. كما أن آثار الرقيق الأبيض فيما يعرف قديما بـ"آزناكه" ما تزال حاضرة في بعض المناطق الموريتانية.

ويعتبر امتزاج الأعراق وعدم تزمت الطبقات المغلقة التي كان يعرفها المجتمع الموريتاني القديم عبر التزاوج بين الألوان – يعتبر ذلك الانفتاح الذي يتأسس على الخلقية الإسلامية عاملا كثيرا ما ساعد على الحد من الحساسية العنصرية لدى الموريتانيين إلى اليوم.

**ثالثا: العبودية وحقوق الإنسان الغربية**

إن محاربة الرق اليوم لا تعتبر سوقا رائجة في المجال السياسي المحلي فقط، وإنما أصبحت معبرا للحصول على الحظوة والعناية من المعسكر الغربي وعلى رأسه الدول الكبرى التي ترفع شعار حقوق الإنسان كلما أرادت التدخل في شؤون الدول[38].

وإذا كانت بعض المجتمعات الغربية التي تأسست حضارتها على عرق العبيد الأفارقة الذين تم جلبهم عبر البحار تعاني من ثقافة العبودية العنصرية التي تقاوم كل الجهود، لا تزال تفضل التخلص من هذا الإحساس بالإثم الذي يطبع الحضارة المسيحية على الطريقة التي تتخلص فيها أوربا اليوم من آثام معاداتها للسامية وحرق اليهود في أفران هتلر بواسطة الدعم السخي للاحتلال الإسرائيلي في فلسطين.

---

38 – لعل من الطريف أن نذكر هنا أن الكونجرس الأمريكي عندما أراد إلغاء عقوباته على النظام الموريتاني التي كان يعللها بممارسة الرق حول الأمر من كونه رقا إلى ما أسماه بجرد عمالة غير مأجورة. وهذا يبين تأثير التحالفات السياسية على ما يسمى بحقوق الإنسان.

إن عقدة الإحساس بالذنب التي تقوم عليها العقيدة المسيحية المحرفة تجاوزت القول بأن الإله قد تأنسن في شخص يسوع ليخلص البشرية من خطيئة آدم عن طريق الصلب، وها هي اليوم تعاود الظهور في ثقافة العالم المسيحي الذي يدعي العلمانية ويصدرها عند ما يتم تكفير الخطايا التي ارتكبها وكلاء تجارة الرقيق الدولية بتقديم أكباش فداء خارجية لا بأس بأن تكون جمهورية السودان مرة أو أن تصبح موريتانيا المسكينة مرة أخرى.

إننا محتاجون إلى أن نجعل العالم المسيحي الغربي يفهم عقدة الذنب التي تسكن لا شعوره الديني بحيث لا يرتكب آثاما أفدح كلما أراد التطهر من خطاياه السابقة.

## من أجل تحرير حقيقي للعبيد

والآن هل انتهت قضية العبودية حقا في موريتانيا؟

وكيف يمكن إخراجها من سياق الاستغلال السياسي السيئ؟

إن الحقيقة التي لا يمكن تجاوزها هي أن الظواهر الاجتماعية الضاربة في عمق التاريخ لا تقبل الانمحاء بمجرد إلغائها قانونيا. وآثار الرق في موريتانيا -كغيرها من البلدان الغربية والإفريقية - لا يمكن أن تضمحل في غضون عقدين من الزمن. ولكن هل يعني ذلك أن ننتظر تقلبات التاريخ التلقائية لعلاج آثار تلك الظاهرة الأليمة؟

أظن أننا محتاجون إلى جهد واع ومخطط للرفع من المستوى الاقتصادي والثقافي لفئة "الحراطين"، وذلك أن معظم الذين تحرروا قانونيا لا

يملكون الحد الكافي للاستقلال عن أسيادهم القدامى. وها نحن نشاهد اليوم تراجع الكثيرين عن مظاهر حريتهم لأجل كسب لقمة العيش والحماية، وأظن أن إنشاء جهاز أو مؤسسة أو كتابة للدولة لمحاربة الآثار الاجتماعية للرق سيكون عملا مناسبا ومطلوبا لتنسيق الجهود في هذا المجال.

صحيح أن مجانية التعليم والخدمات الصحية ستساعد في تخفيف التفاوت الثقافي بين هؤلاء وأسيادهم بالأمس. ولكن لا يكفي أن تشارك هذه الفئة بعدد معين من الوزراء في الحكومة للقول بأننا قدمنا لها كل شيء ما دامت القاعدة العريضة من أبنائها ما تزال معدمة على معظم الأصعدة.

إن مكافحة آثار الرق لا تستفيد من إثارة الأحقاد وإذكاء نار الفتنة بين أبناء الشعب الواحد لأن الجميع سيخرجون من تلك المعركة خاسرين. ولهذا فإن التركيز على البعد الطبقي الواضح لهذه القضية وكشف الأوهام العنصرية والدينية والسياسية التي ترتبط بها سيكون بداية مهمة لتقديم المشكلة في بعدها السوسيولوجي.

إن أملنا ضعيف في إخراج العبيد من سوق النخاسة السياسي السائد اليوم، لأن استغلال الرق يجد مبررا قويا في جو تستغل فيه القبيلة والجهة والعرق لجمع الأصوات وتأليب الرأي العام.

وليس لنا إلا أن نواصل خوض غمار معركة لا متكافئة ضد هذه الأوهام التي يستغلها السياسيون دائما للتلاعب بالفهم السليم لقضايا الإنسان والمجتمع.

# بين اليدالي وباريتو[39]

يروي العلامة محمد اليدالي الدمماني في "شيم الزوايا" أنهم كانوا يتعاملون مع الظلمة بأسلوب عجيب، فهم إذا أرادوا الانتقام من ظالم شديد الوطأة جمعوا له "الغفر" أو "المغرم" الذي طلبه من فقرائهم، فلا يلبث أن يزل به عقاب إلهي عاجل. ويذكر روايات وأمثلة عن نجاعة هذا الأسلوب!!

والطريف في المواجهة السلبية للظلم لدى الزوايا القدماء هو مستوى القناعة الإيمانية لهؤلاء المقهورين بأن فداحة الظلم تستجلب البطش الإلهي السريع بالجبابرة.

وإذا كان أسلافنا يؤكدون أن الدولة تقوم على الكفر ولكنها لا تستقر على الظلم، فإن الزوايا واجهوا الموقف باعتقادهم الأشعري أن أضعف الأسباب هو أقواها عند الله.

إننا نلاحظ اليوم كيف حنى الزوايا من هذا الموقف القدري انقلابهم التاريخي اللاحق عند ما أصبح رأسمالهم الرمزي ممثلا في "تزبوت" والمشيخة الصوفية قوة تضاهي بل وتهيمن على سلطة السيف الحساني.

---

[39] – نشر في مجلة انواكشوط الثقافة والتحليل، عدد 1 بتاريخ 1997/11/10.

إن مهادنة الظلم أمر مستهجن وخصوصا في عصر حقوق الإنسان والمطالبة الجماهيرية بالمساواة والعدل، ولكن يبدو أن المواجهة الدائمة بين الضعفاء والظلمة قد لا تفيد أحيانا إلا في تدعيم قوة هؤلاء على حساب أولئك. ولهذا نجد في العصر الحديث نموذج المهادنة التكتيكية على طريقة الزوايا، فالاستسلام الياباني النشط تحول بعد عقود قليلة إلى نصر تكنولوجي يعجز الغرب حتى اليوم عن إيقافه.

إن انتظار المهدي المنتظر قد طال. كما أن العدل الإلهي لا يتكشف بموازينه القسط إلا يوم القيامة، ومن ثم فإن أوهام سلفنا حول "تزبوت" قد لا تنفع كثيرا في عصرنا الحاضر. غير أننا نستطيع أن نؤكد مع "باريتو" أن النتائج التي خلفها "الثعالب" الذين يتحايلون على بطش "الأسود" قابلة للمقارنة. ومن ثم يبدو سبيل السلم التكتيكي، الذي نصنفه في البداية على أنه استسلام، ذا فوائد تضاهي تلك التي تجنيها الحروب إن لم يتفوق عليها.

# لماذا لا يثور الفقراء ؟[40]

الفقر ذلك الألم الذي صاحب البشرية منذ عهود سحيقة وثار لأجله الأنبياء والمصلحون والفلاسفة ولكن جميع المحاولات لاستئصال هذا الداء المزمن فشلت.

بعض المفكرين حاول أن يجعل من هذه الظاهرة أمرا طبيعيا ولد مع وجود الناس والبعض الآخر بحث طويلا ليؤكد أن البشرية مرت بمراحل كان الناس فيها سواسية في الرزق، غير أن إثبات وجود ذلك العهد الذهبي ظل معتمدا على افتراضات نظرية لمجتمعات لا يمكن إثبات وجودها تاريخيا.

ولقد ظل الكثير من المفكرين والمصلحين يأمل بأن هذا الوضع الظالم لا يمكن أن يستمر طويلا، وأن ثورة الفقراء التي تعيد الأمور إلى نصابها آتية لا محالة؛ فقديما قال أبو ذر الغفاري رضي الله عنه: "عجبت لمن لا يملك قوت يومه كيف لا يخرج على الناس شاهرا سيفه؟."

وهذا التساؤل القديم سيظهر بأهداف جديدة ومختلفة تماما على يد كارل ماركس الذي ظن أن العمال والكادحين الفقراء سيثورون حتما ليؤسسوا علاقات عادلة في مجتمع شيوعي عندما تنكشف عنهم جميع أشكال

---

40 - نشر في مجلة انواكشوط الثقافة والتحليل، عدد 3 بتاريخ 15 / 12 / 1997.

الوعي الزائف، ويعرفون - كما يقول البيان الشيوعي - أنه "ليس لديهم ما يخسرونه في هذا العالم سوى أغلالهم".

وبالرغم من الدعوات الإصلاحية الدينية، وحصول ثورات عديدة، فإن ثورة الفقراء التي تقضي على الظلم ظلت حلما موعودا لم يكتب له ان يتحقق.

فلما ذا لا يثور الفقراء؟

لعلّ الذي يجهله الكثيرون هو أن الفقر ليس مجرد انعدام المال وحده وإنما الفقر أيضا هو انعدام الطموحات الكبيرة والتطلعات العالية. إنه انعدام ما يسميه عالم الاجتماع الفرنسي "ابيير بورديو" "الرأسمال الرمزي."

إن كثيرا من الذين ولدوا في أحضان الفقر لا يحسون بالظلم بنفس الدرجة التي نتوقع لأنه لا يتاح لهم أن يتعلموا إلى مستويات عليا، كما لا يتعودون على التطلع إلى تغيير مكانتهم بشكل جذري.

لا شك في أن مجتمع المدينة الحديث الذي يختك فيه الناس عن قرب وتتمايز فيه الطبقات، ليس على مستوى اللباس والمسكن والمركب ولكن على مستوى اللغة والتفكير أيضا، لا شكك أن طول الاحتكاك في المدينة وانتشار التعليم المجاني ليستفيد منه بعض أبناء الفقراء، سيعطيهم أملا بإمكان تغيير مكانتهم ومن ثم يزيد إحساسهم بالظلم غير أن الأحاسيس الطبقية تتأخر كثيرا في تلك المجتمعات التي لا تزال فيها روابط القرابة قادرة على

توفير ضمان اجتماعي بدائي للمعدمين، ويستمر عبر شرايينها نوع من التوزيع النسبي للثروة.

وحتى في تلك المجتمعات التي انتشر فيها التعليم الحديث، وأصبحت وسائل الإعلام الجماهيري أداة لتقريب مستوى الاهتمامات والتطلعات بين جميع الطبقات، وتقلصت الروابط القرابية إلى حد كبير، فإن الفقراء لا يسارعون بالثورة أيضا، ربما هذه المرة لا بسبب كونهم معدمين ثقافيا كما هم معدمون اقتصاديا، ولكن لأن الإنسان لا يثور غالبا إلا في لحظات الخطر الموكد.

وكما يقول علماء الاجتماع البورجوازيون: فإن الثورة تخلق حالة من انعدام المعايير وتشكل تهديدا لاستقرار الأفراد. ولهذا فإن السلم الاجتماعي وانتظام التوقعات يصبحان أكبر قيمة للأغنياء والفقراء سواسية من إقرار العدل والمساواة.

إن الطريف في الأمر حقا، هو أن الذي يحرض على الثورة عادة ليس الفقراء وإنما فئات أخرى تمتلك رأسمالا رمزيا مرتفعا وتعيش حالة من التهميش الاقتصادي. إنهم فئة" البورجوازية الصغيرة"، فجميع الثورات التي حصلت باسم الفقراء تمت إثارتها من قبل أولئك الذين يملكون طموحا عاليا، ولكنهم يفتقرون إلى الوسائل المادية لتحقيق هذا الطموح. وإذا كان الفقر أمرا نسبيا يختلف حسب نحلة أي مجتمع من المعاش ودرجة تطور احتياجاته، ومدى نوع السلع والثروات داخله، فإن الوضع الطبيعي لتوزيع الثروة داخل مجتمع ما هو ذلك الذي يكون فيه معظم الشعب منتميا إلى طبقة وسطى بينما تنخفض نسبة الأغنياء والفقراء على جانبي المنحنى.

ويعتبر تركز المال في يد طبقة قليلة ثرية مقابل أغلبية من الفقراء، اختلالا اجتماعيا حتى من منظور الليبرالية الحديثة لأن هذه الوضعية تجعل ثروة المجتمع دولة بين الأغنياء وحدهم، مما ينعكس سلبا على التراكم الرأسمالي ويخلق الأزمات الكبرى في مجتمع السوق.

فما هي نسبة الفقراء في موريتانيا؟ وكيف يمكن مساعدتهم؟

لقد تحول المجتمع الموريتاني منذ فترة وجيزة من الاعتماد على الثروة الحيوانية ليدخل مكبلا إلى مجتمع السوق العالمي. وتحدد التقديرات الرسمية الفقر بامتلاك أقل من 33 ألف أوقية سنويا، وتشير المؤشرات الإحصائية لسنة 1995 إلى أن 57% من الشعب الموريتاني لا تملك هذا المبلغ على ضآلته. وهذا يعني أن توزيع الثروة في مجتمعنا يعرف اختلالا كبيرا ينعكس بالسلب على حركة التجارة والسوق الموريتاني.

ورغم أننا في عصر أصبحت فيه الأحلام الاشتراكية متجاوزة، ولم يعد أحد يعول على ثورة الفقراء، فإن إعادة التوزيع النسبي للثروة تظل تنتظر تدخلا حكوميا قويا يخفف من درجة الاحتكار ويدعم المبادرات الصغيرة، لا بهدف تحقيق مستوى من العدالة والمساواة فقط، ولكن بهدف الحفاظ على حيوية اقتصاد السوق الموريتاني أيضا.

فمتى يفهم الأغنياء أن الرفع من مستوى الفقراء قد لا يتناقض مع مصالحهم العليا حقا؟ عسى أن يكون ذلك قريبا.

# السوق الموريتاني: وأزمة التاجر الصغير[41]

يهلل الموريتانيون ويطبلون اليوم لاقتصاد السوق، ولهذا فقد أصبح الغنى وامتلاك أكبر قدر من المال حلما يطارد الكثير من أبناء مجتمعنا الحديث.

غير أن من يراجع منا خيراته من خلال محيطه الضيق سيجد أن أصعب شيء على الموريتاني هو أن يصبح تاجرا كبيرا. إنه قد يفلح في تحقيق أرباح سريعة وما إن تبدأ ثروته في التزايد حتى يصيبها ما يشبه قانون "الغلة المتناقصة للأرض". ولهذا فإن الذين تحولوا إلى أثرياء كبار هم قلة قليلة يمكن أن نعدها على الأصابع وذلك هو ما ينعكس على الخارطة الاجتماعية للبلد ويؤدي لاختلال التراتبية عند ما تغيب طبقة اقتصادية وسطى، وهو الأمر الذي يؤثر سلبا على حيوية الحراك الاجتماعي، ويخلق انسدادا قد ينعكس بالضرر على استقرار المجتمع ونموه الاقتصادي.

لا شك أن الشعب الموريتاني شعب تعود على التجارة منذ عهود سحيقة بدءا بعهد القوافل التي تقايض الملح بالذهب، ومرورا بتجارة العلك عبر الشواطئ مع الشركات الغربية، وانتهاء بعصر السوق العالمية الذي أصبح

[41] - نشر في مجلة انواكشوط الثقافة والتحليل، عدد 2 بتاريخ 1997/11/26.

فيه الموريتانيون أتمة التجارة المجزأة في غرب إفريقيا ووسطها لدرجة أثارت عليهم النقمة وجعلتهم يتعرضون لمضايقات عديدة.

فما الذي يحكم على الموريتاني أن يظل تاجرا صغيرا ما دام يملك تاريخا عريقا في التجارة الدولية؟ هل يعود الأمر إلى المنطق الطبيعي للسوق؟ أم أنه عائد إلى المشاكل البنيوية للسوق الموريتاني خاصة؟ أم أن للصعود الرأسمالي أحلاقا وتقاليد ما تزال غير معروفة في هذا المجتمع؟

يؤكد ماركس في رأس المال أن طبيعة السوق الحديث تميل إلى تركيز المال في أيدي قلة قليلة من الناس. وإذا كان الاقتصاديون الكلاسيكيون يعطون دورا كبيرا للتراكم الرأسمالي في تحقيق نمو اقتصادي فإن تجارب الأمم الصناعية المتقدمة أثبتت أنه لا يوجد منطق "طبيعي" للسوق، وأن آلية السوق تعمل بشكل جيد عند ما تتدخل عوامل أخرى في توزيع المال بحيث تدعم القدرة الشرائية كما توضح ذلك الكلاسيكية الجديدة على يد "كينـــز".

بيد أن السوق الموريتانية الحديثة التكوين سوق غير متوازنة منذ نشأتها لأنها تعتمد على الاستيراد مقابل قدرة ضئيلة على التصدير، وفيما عدا الثروات الطبيعية كالسمك والمعادن والحيوانات فإن مصادر العملة الصعبة الضرورية للمقايضة الدولية تبدو معدومة.

ونتيجة لضيق مساحة الاستهلاك لشعب صغير لم يتعود بعد على جميع السلع الحديثة، فإن أسماء قليلة استطاعت القيام بدور التاجر الكبير الوسيط بين السوق المحلية والعالم.

وأمام التراكم الكبير الذي حققته هذه الأسماء من "فروق الأثمان" فإن السوق الموريتانية أصبحت تعرف تغطية كاملة لحاجاتها من قبل أولئك الكبار الذين يتاجرون في كل شيء، مما يجعل فرص نمو الأموال الصغيرة محدودة ومحكوما عليها بالتوقف عند مستوى معين، اللهم إلا في حالة انضواء أصحابها تحت لواء أحد تلك الأسماء الكبيرة.

ومن هنا فإن الطبيعة الاستيرادية للسوق الموريتانية وضيقها، وقدرة كبار التجار على تغطيتها، هي عوائق بنيوية تقف أمام المبتدئين من أصحاب المبادرات الصغيرة.

فكيف يمكن أن نفك هذا الطوق عن التاجر الصغير؟

لعل الذي يفوت الموريتانيين وهم يهللون لليبرالية الاقتصادية هو أن للصعود الرأسمالي أخلاقا وتقاليد سواء على المستوى المؤسسي أو على مستوى الأفراد، وأن اقتصاد السوق القوية لا يمكن أن يظل معتمدا على الاستيراد بدون مقابل، كما أن إرساء قواعد الإنتاج والسماح للمبادرات الصغيرة بالنمو هو الأساس لخلق حيوية داخلية لسوق في بداية التشكل. ومن هنا فإن رؤوس الأموال الكبيرة لا بد أن تخضع لتوجيه حكومي لكي تستغل في مشاريع إنتاجية تساهم في وجود قطاع تصدير لغير المواد الأولية.

إن العقبة الكأداء تظل تحويل التاجر الكبير إلى "رأسمالي وطني" وذلك عند ما يتم إرساء تقاليد تفصل الملكية عن الإدارة وتعتمد قواعد عقلانية باستخدام الخبرة والكفاءة بدلا من توظيف الأقارب والبحث عن أساليب مبتكرة لتوظيف الأموال الكبيرة في غير الاستيراد.

والتاجر الصغير بدوره مطالب بأخلاق الرشد والعقلانية والتخلي عن الإنفاق التفاخري وأخلاق الترف التي ورثها عن كرمه البدوي، والتعود على الادخار في المصارف والبنوك بدلا من تكديس النقود تحت الوسائد.

وقد آن لنا جميعا أن نعرف أن التجارة وحدها لا تؤسس اقتصادا كما أن للتراكم الرأسمالي أخلاقا وتقاليد لا بد من إرسائها.

# مأزق الزراعة المروية[42]

## بين الذين يملكون والذين لا يملكون

تراهن الدولة الموريتانية على الزراعة المروية عموما وعلى زراعة الأرز على ضفة نهر السنغال خصوصا ولهذا فإن جزءا من أهم التمويلات الدولية القادمة موجه لها المجال.

وفي إطار الخوصصة الجارية تحرض الدولة رجال الأعمال على الاستثمار في هذا القطاع الحيوي كما أنها حاولت جاهدة بواسطة الشركة الوطنية للتنمية الريفية (SONADER) عبر عقدين من الزمان أن تجعل من زراعة الأرز عادة لدى الفلاحين وسكان القرى على طول النهر وتكلفت في ذلك فترة طويلة من الدعم والإعفاء لتقوية التعاونيات الزراعية القروية وزرع هذه المادة في تقاليدهم المحلية.

واليوم وبعد عشرين عاما من الدعم والإعفاء بدأت المؤسسات التمويلية الدولية تحث الدولة على رفع يدها عن هذه التعاونيات الزراعية والإلقاء بها في حجيم المنافسة وذلك كجزء من سياستها العامة التي تقترح على الدول الفقيرة التقشف في الإنفاق العمومي وتحميل القطاع الخاص كامل العبء في جميع المجالات الاقتصادية حيث تعتبر ذلك شرطا ضروريا

42 - نشر في صحيفة أقلام، عدد 1 بتاريخ 2000/04/10.

للإصلاحات الهيكلية المطلوبة ودخول هذه الدول إلى السوق العالمي من بابه الواسع.

المأزق الكبير الذي تعيشه الزراعة المروية نشأ عن تطبيق هذه السياسة الجديدة وساعد في تفاقمه تراكم المشاكل العالقة التي نجمت عن إدخال الري في المنطقة وإقبال رحال الأعمال على الاستثمار في زراعة الأرز في وقت ما تزال فيه المشاكل العقارية والقانونية تنتظر حلولا جذرية.

الدولة والمسؤولون الأجانب يريدون أن ترتفع الإنتاجية ويعتبرون رحال الأعمال فرس الرهان الوحيد والمزارعون المحليون الذين ورثوا هذه الأراضي الخصبة عن أسلافهم يتمسكون بها ويتهمون الدولة بأنها تريد أن تنتزع منهم أراضيهم وتعطيها للتجار القادمين من مناطق بعيدة في نفس الوقت الذي ترفع فيه الدعم عن تعاونياتهم الضعيفة.

## القانون العقاري (حل أم تأزيم)؟

في إطار التهيئة المقترحة لإعداد المنطقة لرؤوس الأموال الباحثة عن الاستثمار أقرت الحكومة القانون العقاري الجديد الذي يرفض بتاتا أشكال الملكية الجماعية التي ظلت القوانين السابقة متسامحة معها واقترح بدلا من ذلك إعادة توزيع هذه الأراضي على المزارعين كما اعتبر كل أرض موات ملكا عاما للدولة يمكن أن تهبه لمن تقدم إليها من رحال الأعمال الباحثين عن الاستثمار في المنطقة.

وقد قامت الإدارة منذ عام مضى بحملة تحسيسية كبرى لشرح هذا القانون لجميع المزارعين وسكان القرى ووضحت الإجراءات المطلوبة للحصول على أوراق ملكية الأراضي بناء عليه ولكن معظم المزارعين الذين تقدموا بملفاتهم إلى المكاتب العقارية وخصوصا من أبناء الضفة لم يحصلوا على أية وثائق في الأعم الغالب وهذا ما جعلهم يتهمون الإدارة بتعمد عرقلة أوراقهم في حين يروها تسارع في منح رخص الاستغلال والملكية العقارية لرجال الأعمال الذين يعتبرون في نظر أبناء القرى مجرد مغتصبين أجانب.

وحتى التعاونيات الزراعية المعتمدة من قبل شركة "صوناديز" مازال الكثير منها عاجزا عن استصدار وثائق الملكية النهائية.

لا شك في أن معظم الفلاحين لا يحسون حتى اليوم بأهمية هذه الأوراق المعقدة بل وربما لا يملكون الوعي ولا الوقت ولا الوسائل الكفيلة للحصول عليها وخصوصا في ظل حالة مدنية ينقصها التوثيق مما يجعلهم يتناسون الأمر برمته متكلين على أنهم يستغلون أراضيهم فعلا وأن كل من تسول له نفسه أن يأخذها ولو بإذن من الدولة فإنه سيعرض حياته للخطر.

ولكن الإدارة المحلية التي تتوزعها مهمات عديدة تتريث كثيرا قبل البت في هذه الطلبات المتزايدة وذلك حتى لا تقع في الخطأ حيث تريد الإصلاح.

فالصراعات العقارية موجودة وآثار أحداث 1989 ما تزال قائمة حيث ما زال المهاجرون يعودون من السنغال مطالبين بأراضيهم التي رخصت الإدارة لآخرين في استغلالها مؤقتا ومن هنا فإن اتخاذ القرارات يظل محفوفا

بالمخاطر في ظل كثافة المشاكل والتنافسات التي تغذيها الأحقاد العرقية والقلبية أحيانا.

وهكذا أصبحت الريبة والحذر هما الطابع العام للعلاقة بين الفلاحين المحليين والإدارة وخصوصا في ولايتي لبراكنه وكوركول، وهذا ما جعل معظم هؤلاء يقررون العزوف عن البحث عن وثائق الملكية مؤخرا وذلك تحت تأثير فكرة متنامية لديهم ترى أن الإدارة والتجار يرمون من وراء القانون الجديد إلى انتزاع أراضيهم التي ورثوها عن آبائهم. وشكلت في بعض قرى مقاطعة "بوكي» لجان من المحامين وبعض الأطر والأعيان من أبناء المنطقة للدفاع عن الأرض وبث وعي عام برفض المشاريع الجديدة للقطاع الخاص وحتى الدولة ومقاومة التطبيق التعسفي للقانون الحالي والذي يؤثر رجال الأعمال "الدخلاء" على فلاحي المنطقة الأصليين.

## المشاريع الخاصة هي الشيطان

في دراسة أخيرة قام بتمويلها البنك الإفريقي للتنمية للإعداد لمشروع جديد يقوم باستصلاح 4000 هكتار في منطقة غرب ولاية لبراكنه قام كاتب المقال صحبة فرقة البحث الاجتماعي بزيارة بضع وأربعين قرية على ضفة النهر وكانت المفاجأة الكبرى هي الحرج الشديد الذي وصل إلى حد الرفض من معظم القرى لاستقبال مثل هذه الدراسات.

وعندما قمنا بالتحقق من السبب وجدنا أنه عائد إلى ارتكابنا خطأ كبيرا عندما عرفنا مهمتنا في إطار أنها "مشروع ما" ذلك أن كلمة "مشروع" تحيل في نظر العامة إلى مشاريع رجال الأعمال الخصوصيين ولذلك فإن هذه

الكلمة أصبحت مرادفة للشيطان الأكبر الحقيقي لأن هؤلاء الأغنياء الذين يمتلكون الوسائل القادرة على استغلال مئات الهكتارات لوحدهم وبآلات ري قوية على أرض الآباء والأجداد التي وهبتها لهم الدولة دون سابق استشارة لسكان القرى المجاورة، إن هؤلاء الأغنياء الذين يحصدون مئات الأطنان من الأرز يقومون أيضا باحتكار آلات الاستصلاح والري والأسمدة والمبيدات اللازمة مما جعل حقول التعاونيات القروية الصغيرة تعجز سنة بعد أخرى عن تسديد دفعات القرض الزراعي.

ولا يملك هؤلاء الفلاحون إلا أن يزدادوا غيرة وحقدا وهم يرون أن إخوانهم من مزارعي الضفة المجاورة بالسنغال يحصلون على الأسمدة والبذور والآلات بأسعار أقل بكثير مما تفرضه الأيادي المحتكرة التي أطلقت لها الدولة الموريتانية العنان في استغلال الأرض ومن عليها ورفع الأسعار وبيع آلات ري ضعيفة لا تلبث أن تتعطل في منتصف الحملة الزراعية.

أن يمتلك الأغراب مئات الهكتارات وأن يحوزوا على أوراق عقارية كاملة في حين لا تحصل الأسرة الكبيرة من أبناء المنطقة،على أكثر من نصف هكتار واحد ولا تستطيع أن تتوفر على الأوراق الضرورية لاستغلاله ولا أن تستصدر أوراقه إلا بشق الأنفس، ذلك إجحاف كبير وظلم واضح لا يمكن إلا أن يفاقم المشاكل حتى ولو كانت الأرقام الكبرى للمنتوج السنوي من الأرز تشير إلى النمو الكلي للمشاريع.

فكيف يمكن أن ننمي الزراعة المروية دون أن نخرب حياة السكان المحليين في ظل الخوصصة؟ وكيف نطبق القانون العقاري بحيث يخدم التنمية ومصالح الفلاحين في آن واحد؟

تلك هي المعادلة الصعبة وذلك هو المأزق الحقيقي الذي يبدو أن سياسة الدولة لم تستطع بعد أن تجد له حلا مناسبا.

### من أجل مزارعة جديدة

مع حجم الاستثمارات الكبيرة التي تكلفتها الدولة في منطقة استثمار نهر السنغال ومع قرب الاستفادة المتوقعة من الكهربة ومياه الري التي ستوفرها السدود التي أقيمت على النهر في المستقبل المنظور لا يمكن للدولة الموريتانية إلا أن تضاعف الجهود للحصول على استثمارات ضخمة في مجال الزراعة المروية على الضفة اليمنى كي ترد مديونية القطاع المتراكمة ولهذا فإن خطة جدية لحل التناقضات التي أشرنا إليها سالفا هي أمر لا مناص منه.

إن من مساوئ الصدف أن لا تكون بلادنا من الدول العربية التي استفادت من عصور التخطيط المركزية أيام الحزب الواحد، ومن هنا فإننا نتحرق أسفا على أننا لم نمر بتجربة مهمة مرت بها معظم الدول النامية عبر الإصلاح الزراعي.

صحيح أن البنية الإقطاعية الموريتانية لم تكن بنفس النضج الذي كان عليه الحال في الدول التي طبقت نظام الإصلاح الزراعي غير أن تطبيق

الإصلاح العقاري الذي ينبني على الملكية الفردية في بلد يعرف أنظمة الملكية الجماعية يطرح من المشاكل ما هو جدير بإصلاح زراعي ولو من نوع آخر.

إن أول خطوة لتحسين العلاقة بين الإدارة والسكان المحليين هي تشكيل لجان محلية لتحديد الملكيات الفردية للأرض وإعادة توزيع الملكيات الجماعية على الفلاحين المقيمين الذين ما زالوا يعتمدون على الزراعة. ولعل أحسن السبل لتطبيق القانون العقاري هو تسهيل الحصول على وثائق الملكية عن طريق تحويل هذه المهمة إلى تلك اللجان القروية المحلية بإشراف من البلديات بدلا من الإداريين الذين يجهلون تفاصيل الخرائط المحلية.

ولعل ثاني خطوة لإعادة الثقة المفقودة هي الامتناع المبدئي عن منح الأراضي لرجال الأعمال دون المرور باتفاق مع سكان القرى المعنيين.

وستكون الخطوة الثالثة الضرورية لاستغلال الأراضي هي العودة إلى أسلوب جديد من المزارعة هذه المرة ليس بين الإقطاعيين ملاك الأراضي والفلاحين المعدمين، ولكن على العكس تماما بين ملاك الأراضي المعدمين ورجال الأعمال الذين يملكون الوسائل المادية.

إن حق الفلاحين في أرضهم ينبغي أن يكون حقا مقدسا. ولهذا فإن الأسلوب الأمثل لاستغلال الأراضي بعد أن تتم طمأنة المزارعين بأنهم يمتلكون وثائق كافية لضمان حقوقهم في أرضهم هو أن تتوصل الدولة إلى اتفاق جديد تتكون بموجبه مزارع مشتركة سيتولى رجال الأعمال فيها جانب التمويل والإدارة مقابل نصيب مفروض من الغلة يعود إلى الملاك الأصليين كتعويض عن تأخير أراضيهم للتجهز على أن يحتفظوا بحق مراقبة النتائج البيئية

للمحاصيل المزروعة على منطقتهم، وحق الأولوية في العمل بهذه المزارع الجديدة التي ستكون ممولة تمويلا جيدا، أو إعطاء رجال الأعمال والمستثمرين الأراضي البعيدة نسبيا عن النهر مقابل استصلاحهم للأراضي الكافية لحاجة الفلاحين ودعمهم للتعاونيات القروية.

إن تدخل الدولة المدروس وحده هو الذي سيحفظ التوازن في هذا النوع الجديد من المزارعة بين الموقعين وملاك الأرض بحيث تقوم مشاريع تنفصل فيها الملكية عن الإدارة الإنتاجية للأراضي ويتحقق الأستغلال المنشود للموارد المائية في المنطقة.

إن أي تنمية تستبعد مصالح السكان المحليين ستكون تدميرا، وإن استمرار النهج الحالي في الزراعة المروية سيخلق مشاكل كثيرة تضر في النهاية بمصالح الطرفين: الذين يملكون والذين لا يملكون على حد سواء.

# الفصل الثاني

## الثقافة الموريتانية من الغضغضة إلى التنظيم

# المزاج الموريتاني من "اتبيظين" إلى "استكوير"[43]

يصف الموريتانيون الإنسان المنفتح والمرح الذي يقبل الاختلاف ويتعايش مع الآخرين بأنه ""متبيظن".

ولا شك في أن هذه قيمة ذاتية أطلقها الناطقون بالحسانية وهم "شعب البيظان" (حسب النطق اللهجي الملحون لأصل الكلمة الفصيحة "البيضان")، والتي يعرف بها عرب موريتانيا أنفسهم.

و"اتبيظين" – كما فهمه "البيظان" – سمة للمزاج المفضل لدى الشباب عموما، وتظهر أهميته في مجال الجلسات العاطفية المشتركة بين الجنسين خصوصا. وهو على ما يبدو وصف للشخصية الوسطية غير الحادة. وأغلب الظن أنه نتاج ديمقراطي للامتزاج التاريخي الذي حصل بين قبائل العرب "بني حسان" الوافدين، وقبائل الزوايا "الصنهاجيين" من سكان المنطقة الأصليين. ويرجح ذلك أن هذا الاسم المميز لهذا الشعب العربي ممتزج الأعراق "البيظان"، جاء حلا وسطا يوحد الفئتين؛ حيث كان جامع اللون الأسمر الفاتح هو المعبر الأول الذي سهل اندماج المجموعتين اللغويتين الصنهاجية والحسانية في شعب واحد لم يلبث أن انصهر بفعل الإسلام في ظل التعرب الثقافي الشعبي والعالم بكليته. فكما أن البيظان شعب متعدد الأعراق

---

43 – نشر في صحيفة أقلام، عدد 2 بتاريخ 2000/04/22.

والأصول منفتح الثقافة جاء "اتيبظين" كمفهوم مشتق من نفس هذه الكلمة ليصف السلوك المنفتح والقائم على المرح وتقبل الآخرين.

ويسود لدى سكان منطقة "الكبله" مرادف محلي معروف لهذا المصطلح هو "الدمين" نسبة إلى قبيلة "دمان" المشهورة. وهو مفهوم يصف الأسلوب الخطابي المؤدب الذي يقوم على الإشارة والابتعاد عن التصريح.

وإذا كان هذا المصطلح الأخير مرتبطا بثقافة الزوايا التي تقوم على الكياسة والاعتناء بالكلام من حيث هو أسلوب رمزي لممارسة السلطة على الآخرين، فإن "اتيبظين" يظل أشمل منه، كما أنه أيضا أشمل من مصطلح آخر مجاور له هو "استزو" نسبة إلى "الزوايا"، ومغاير لمصطلحين آخرين موازيين هما "استعريب" نسبة إلى العرب، و"انشمش" نسبة إلى مجموعة "تشمشه".

فاتيبظين ينفرد بأنه يشمل السلوك والكلام والمزاج ويختص عن المصطلحات السابقة بأنه وصف محبب في السياق العاطفي. وهو حسب رأينا مصطلح أصيل، وربما مأخوذ عن أصل سابق في اللهجة الصنهاجية المندثرة قد يكون قريبا مما يعرفه إخواننا "الطوارق" حتى اليوم باسم "آتفرسي"؛ وهي كلام الغزل بين الفتيان والفتيات الذي يشترطون فيه البلاغة والمجاز تماما كما يشترط عميد الأدب الشعبي الموريتاني الأستاذ محمدن ولد سيد إبراهيم في شعر الغزل الحساني أن يخلو من "التصريح".

وإذا كانت بضدها تتبين الأشياء كما يقول المناطقة القدماء، فإن ضد "استزو" الذي يعني السلوك المحافظ والمحسوب هو "اتزنكي" نسبة إلى سلوك "آزناكه"، وهم طبقة المجتمع المقهورة؛ ويعني السلوك المنفلت من القواعد

الأخلاقية وغير المراقب من المجتمع. ويرادفه "انحوسين" أو "استحسين" نسبة إلى سلوك "حسان" وهم الطبقة الدنيا من قبائل العرب.

بينما يقابل "استعريب" الذي يعني السلوك الشجاع نسبة إلى العرب وهم طبقة المحاربين الأقوياء، "استطليب" أو "التربيط" نسبة إلى "الطلبه أو "المرابطين"، والذي يميل إلى السلبية والتمسكن الناجم عن الضعف السياسي لهؤلاء في المجتمع القديم، ولذلك فإنه ممقوت من الجميع.

بيد أن نقيض "اتبيظين" الذي يعرف به هو "استكوير"، وهي كلمة مشتقة من تسمية يطلقها "البيظان" على إخوانهم من غير الناطقين بالحسانية من الأفارقة السمر هي "لكور".

ودلالة "استكوير " الأساسية هي الوقوف الجامد عند حدود الكلام والصرامة التي تبلغ درجة التزمت في المواقف، ومن ذلك قولنا لفلان إن كلمته "كلمة كوري"، بمعنى أنها كلمة نهائية لا تقبل المراجعة ولا التلاعب والتأويل.

وإذا كان "اتبيظين يقوم على المرونة والانفتاح، و"استكوير" يختص بالجمود والصلابة في المواقف؛ فإننا قد نجد لذلك تعليلا اجتماعيا خلدونيا مقبولا؛ عند ما نقارن نحلة المعاش بين المجموعتين الوطنيتين "البيظان ولكور". حيث نجد أن الأولى مجموعة بدوية تقوم على الترحال والغزو والتجارة، بينما غلب على المجموعة الثانية النشاط الفلاحي والاستقرار والتشبث بالأرض والتقاليد. ومن هنا فلا غرو أن نجد أن البدو الذين "لا وطن لهم إلا رماحهم أو حيث يجدون المرعى" حسب التعبير الخلدوني يجبذون المرونة والاختلاط بالآخرين والاندماج معهم. وذلك هو جوهر اتبيظين.

بينما نجد أن سكان القرى الفلاحية متشبثون بالوطن وبالحدود الواضحة للكلام والمواقف ويحذرون الغرباء، وذلك لأن نخلة معاشهم تتطلب ذلك.

وحتى لا يظن بعض ضعفاء العقول أننا نود أن نخلص من وراء هذا التحليل الاجتماعي للكلام إلى تفضيل أحد المزاجين على الآخر، كما انتهى إليه الجاحظ قديما في رسالته في "فخر البيضان على السودان"، فإننا نؤكد أن مجتمعنا الموريتاني – وهو مجتمع مقبل على العولمة الاقتصادية اليوم – وفي ظل هذا البحر المتلاطم من الأجناس واللغات والأديان هو في حاجة أمس إلى استحضار قيم "استكورير" بما تحمله من صلابة في المواقف المبدئية وحدية في الدفاع عن الهوية، من حاجته إلى قيم "التبيظين" التي تدفع إلى المزيد من الانفتاح والمرونة التي لا غنى عنها؛ ولكنها تشكل خطرا حقيقيا على مكونات الوجود لمجتمع هامشي وهش، لم يأخذ بعد كامل استعداده لدخول حلبة المنافسة الدولية المحمومة.

فيا حبذا لو كان الموريتانيون "متبيظنين" فيما بينهم، ومع الإخوان والأصدقاء في كل ما يحتمل التسامح والاختلاف – وهو كثير – و"مستكورين" مع غيرهم من الأقوياء والمنافسين والأعداء في ظل مجتمع عالمي يسوده منطق السوق والصراع والتنافس.

# الأندلس الموريتانية[44]

منذ دحر يوسف بن تاشفين بجيوشه المرابطية القادمة من عمق الصحراء جحافل الصليبيين وأطال بذلك عمر الإسلام في إسبانيا خمسة قرون أخرى، فإن الأسبان احتفظوا في ذاكرتهم بهؤلاء "المورو" الذين أصبحوا علما للعروبة والإسلام.

الصحراء الموريتانية بدورها ما تزال تحتفظ في رواياتها الشفهية بإحالة قوية إلى تلك الأصول الأندلسية للفن والفقه والموسيقى. غير أن الأغرب من كل ذلك والأطرف أيضا هو أن يتحول اسم "أندلس" إلى مفهوم حسابي يعني الترف والتبذير. ولهذا تقول اللهجة "فلان أسفه من الأندلوس"!! وبذلك يؤكد الموريتانيون القدماء الذين يدعون الانتساب إلى "الموريسكيين" المهجرين من الأندلس، أنهم حفظوا درس التاريخ وتجربة المسلمين كما لخصها ابن خلدون عند ما أضاعوا سلطانهم بفعل حضارة الترف والتبذير.

ولعل من المفارقات التي نشاهدها اليوم هذه العودة الموريتانية القوية إلى إسبانيا أو الأندلس لا بهدف المتاجرة والتبادل وحدهما وإنما بهدف الاستجمام المترف والتبذير الجنوني للأموال.

---

44 – نشر في مجلة انواكشوط الثقافة والتحليل، العدد 18/17 بتاريخ 1999/06/17

ويبدو أن الذاكرة اللغوية القوية التي حفظت التجربة والمفهوم لن تجدي شيئا هذه المرة أمام هذا السلوك الاستهلاكي المتنامي للطبقات المترفة في موريتانيا والذي كان سببا في تخريب العمران الأندلسي.

فحذار حذار أيها الأندلسيون الموريتانيون من تكرار أخطاء الأجداد.

# الجمال الشيطاني[45]

"هذا حرام"، يعني ذلك في اللهجة الحسانية أنه جميل وممتع، تماما كما تعودنا على اعتبار الفتنة النسائية هي "الشيطان". فيقول الرجل عن المرأة التي أسرته إن "فيها الشيطان". ولهذا فالموريتانيات لا يمتدحن للمرأة التوغل في الثقافة الدينية، لأن ذلك مضر بالإغراء الأنثوي الضروري لاجتذاب الرجل ما دام يبعد "الشيطان".

تلك عبارات ننطقها ولكننا ننسى أنها هاجرت عن معانيها الأصلية مسافة بعيدة. حيث تعود إلى عمق الفهم الصوفي الذي ساد قديما والذي كان يربط بين الجمال والشيطان والمتعة والحرام.

إن مقارنة بسيطة بين دلالة الكلمات في الماضي والحاضر تبين الدرجة التي قطعناها نحو ثقافة الاستمتاع بالحياة الدنيا، والابتعاد عن عالم التزهد واتقاء الفتنة على النهج الصوفي القديم.

فهل أصبحت مهمة المتصوفة والزاهدين في جمال الدنيا مهمة مستحيلة في عصر الوفرة وثقافة الاستهلاك؟

---

[45] – نشر في مجلة انواكشوط الثقافة والتحليل، عدد 15/14، بتاريخ 1999/01/25

ربما كان ذلك ما توحي به دلالة تلك الكلمات اليوم، ولكن هذه الرغبة في رفض الدنيا وتجاهل إغراءاتها تظل ملجأ دينيا متعاليا يهرع إليه البشر في كل لحظات القلق والإحساس بالفناء الذي يسكن كل شيء.

# مهنة "استكو" بين الصحافة والفنانين[46]

أن ينشب خلاف بين الفنانين والصحفيين في أي بلد فهذا أمر مألوف، ولكن أن يصل هذا الخلاف إلى حد الهجاء والتهديد والوعيد فذلك ما يستدعي تدخل العقلاء لإصلاح ذات البين وتحرير مدرك النزاع الأصلي لإقناع الطرفين.

المشادة الأخيرة بين الفنانين والصحفيين – وربما لن تكون الأخرة – جاءت نتيجة تعليقات وأركان كتبها بعض الصحفيين "الأحرار" الذين يبدو من خطابهم الغيرة الشديدة على التجديد والتطلع إلى تطوير الفن الموريتاني الراكد، مما جعلهم يتزلقون بالنقد أحيانا إلى درجة التعميم والكلام اللاذع إلى حد التجريح لفئة بأكملها.

الفنانون الذين استنفروا طاقات السلف والخلف يبدو أنهم لم يتعودوا بعد على تقبل هذا النوع من النقد أو "التجريح". لهذا سارعوا بتقديم ردود متنوعة تراوحت بين الهدوء والغضب الشديد إلى درجة التهديد ليس بالتشهير بهؤلاء "المتطاولين" من كتاب الصحافة فقط، وإنما بتغيير هذا المنكر "باليد" إذا كانت ألسنة "الشعار" لم تعد كافية.

المتعجلون في إلقاء الأحكام ينظرون إلى الأمر على أنه مجرد صراع بسيط بين حماة التقاليد وهم: "إيكاون"، وبين دعاة التطوير والتحديد وهم الصحافة على هذا القول!!

---

46 – نشر في صحيفة مرآة المجتمع، عدد 145 بتاريخ 2000/05/24.

غير أن المتفحص لبواطن الأمور يعلم أن سبب النزاع لا يكمن في اختلاف الاتجاهات الفكرية للفتين، وإنما في التنافس على محبوب واحد، والازدحام في صعيد واحد.

فمدرك النزاع عائد – في نظرنا – إلى صراع الوجود الذي تخوضه الصحافة على حساب "إيكاون". ولهذا فلا غرو أن تكون الصحافة هي البادئ ما دامت تعاني حقيقة من ضيق هامش الحرية المتاح لها من جهة، وضآلة الموارد التي تتوفر عليها في ظل مجتمع سوقه لا يعتمد الإعلان ومسئولوه لا يخشون "كلام الجرائد"، بينما ينفرد "إيكاون" بهامش حرية واسع وحل الغنيمة المادية، رغم بساطة الجهد الذي يبذلونه عند ما ينشدون "أشوارا" تقليدية في ألحان موروثة.

إن الأمر المفترض هو أن تقوم الصحافة على نقد كبار المسؤولين والتجار المتحكمين في أرزاق الناس، وما دامت عاجزة عن ذلك فإن متنفسها النقدي الوحيد سيكون في أولئك الذين يزاحمونها على موائد كبار المتنفذين.

ومن هنا فإن نقد الصحافة لـ"إيكاون" هو نقد غير مباشر لتبذير ناهبي الأموال العمومية وتقليدية التسيير الاقتصادي والسياسي السائد في البلاد.

إن الصحافة باختصار تتخذ من هؤلاء الذين هم "ظل الطبقة الفاسدة" موضوعا لنقدها ما دامت لا تجرؤ على النقد الحقيقي لأصحاب هذا الظل الذين يتحصنون بادعاء العصمة المطلقة.

إلا أن الصحافة الوطنية لا تستعرض عضلاتها على الفنانين وتتخذهم كبش فداء نتيجة عجزها البنيوي عن تأسيس سلطتها الرابعة في بلد لا يسمح إلا بسلطة واحدة، ولكنها فعلت ما فعلت لأنها تعرف أن فئة "إيكاون" تزاحمها في وظيفتها بل وتشكل بالنسبة لها ذلك الاستعمار القديم الذي لا يمكن لها أن تؤسس دولتها المستقلة إلا على أنقاضه.

إن الصحفيين والفنانين يناضلون جميعا من أجل الاستئثار بحبيب واحد، وذلك الحبيب ليس هو السلطة ولا الشهرة ولا حتى المال، وإنما هو ما نعرفه تقليديا باسم "استكو". فجوهر الصراع ليس على الغنيمة وإنما هو صراع على السلاح الذي به تؤخذ الغنيمة. ولهذا فإننا لا نبالغ إذا اعتبرناه صراع وجود لا صراع حدود!!

إن من يرجع منا بذاكرته قليلا إلى الوراء سيتذكر أن "إيكاون" الذين اشتق منهم اسم "استكو" كانوا هم صحافة سلفنا الموريتاني الصالح. ولهذا فإنهم كانوا "شعارا" كما يفضلون أن يسموا أنفسهم؛ أي ممتهنين للكلام عن الأبطال، ومعتمدين - مثلهم في ذلك مثل شعراء العصر الجاهلي - على المدح والهجاء كسلاح للتكسب وهو ما نسميه في الحسانية بسلوك "استكو".

وبما أن الصحافة في العالم كله بدأت تحتكر هذه المكانة الإعلامية بعد أن أصبحت أساليب الاتصال الشفوي التي كان يعتمدها "شعارنا" القدماء غير كافية، فإن "إيكاون" سيجدون أنفسهم لا محالة في موقف دفاعي متواصل ما داموا لم يتحولوا من "استكو" الذي تطورت أساليبه إلى الفن حيث تصبح

الكفاءة وجودة الأغنية هما المعيار الوحيد لنجاح الفنان بدلا من اعتماده على مدح آل فلان أو علان.

إن مهنة الصحافة في العالم كله وفي وطننا الحبيب على الخصوص هي مهنة "استكو" بأسلوب حديث. أي أنها مهنة التكسب من المدح والهجاء.

وإذا كانت المكانة الإعلامية للسلطة الرابعة مبنية على تقديم الأخبار في مجتمع ينعزل فيه الأفراد عن بعضهم وتنمو فيه المعلومات والسلع بشكل فلكي، فإن مصدر معاش الصحفيين الحقيقي في أي مكان من العالم لا يأتي إلا من الدعم والترويج والإعلان !!

ورغما أن هامش الحرية الفعلي الذي تعيش فيه صحافتنا المستقلة لا يسمح لها باستعمال الدعاية والتشهير كأساليب للتكسب مثلما عليه الحال في معظم بلدان العالم، فإن أمامها طريقا واحدا للخروج من مأزقها الوجودي وذلك بانتزاع السلاح من يد "إيكاون" وتحريره من قبضتهم حتى يخلو لها الجو نهائيا.

إننا – معشر الذين يحلمون بصحافة قوية وفن تقليدي ممتع وجميل – لا نملك إلا أن ندعو الله الكريم أن يقهر سادتنا وكبراءنا على تقبل مزيد من حرية الصحافة وأن ينزع في قلوبهم الرعب من هذا "استكو" الجديد، كما نسأله – وهو القوي المتين – أن يعوض فنانينا خيرا بالإقبال على التنافس الحقيقي في مضمار الفن بتطوير الكلمات والألحان، وأن يلهمهم في ذلك الصبر والسلوان – وإنا لله وإنا إليه راجعون.

# تطوير الموسيقى الموريتانية من هدوء التصوف إلى جنون الرقص

إذا كانت الموسيقى لغة كونية لأنها تعتمد على اللحن وأصوات الآلات الموقعة بحيث يستطيع كل إنسان أن يتذوقها، فإن الموسيقى أيضا لغة وطنية تختلف من شعب إلى آخر ومن مجال ثقافي إلى مجال آخر.

فالموسيقى الموريتانية التي تشكل تطورا محليا لامتزاج اللحن الإفريقي مع النغمة البربرية والكلمة الحسانية، تعتبر أهم مظهر من مظاهر هوية الشعب الموريتاني بامتزاج روافده المتعددة.

غير أن الموسيقى مثلها في ذلك مثل اللغة وحتى الدين هي ظواهر اجتماعية غير جامدة تتطور مع تطور نحلة معاش المجتمع، وتعيد التشكل وفق حاجاته وأنماط حياته الجديدة.

إن اختصاص فئة "إيكاون" بتوارث هذا التراث الموسيقي العظيم عبر التربية الأسرية هو - لا شك - حسنة من حسنات تقسيم العمل الاجتماعي في مجتمعنا القديم. لأن هذا التوارث نفسه هو ما جعل هذه الموسيقى يتم الحفاظ عليها وتستمر حتى وصلت إلينا كاملة رغم صعوبات النقل الشفاهي.

غير أن اختصاص مجموعة معينة بالموسيقى وارتباطها بها وجوديا قد يتحول في فترة من الفترات إلى عائق أمام تطوير هذا التراث وإعادة تشكيله وفق مطالب

المرحلة، لأن مصالح هذه الفئة الطبقية قد تكون في الإبقاء عليه بصورته الموروثة.

إن مشكل تطوير الموسيقى الموريتانية هو نفسه مشكل تطوير "المحظرة العلمية"، لأن إقناع الفنان التقليدي بكتابة الألحان وتحديد الكلمات واختيارها وإعداد الأغاني، يساوي إجبار فقهاء أسر الزوايا على تغيير طريقتهم في تعليم العلوم الدينية واللغوية، باستبدال اللوح الخشبي بالدفاتر، وإبدال قلم القصب بأقلام الحبر، والتخلي عن أسلوب الحفظ، واستبدال النصوص المنظومة بنصوص نثرية أسهل وأكثر قربا من المصادر!!!

إن الفنانين التقليديين رغم كونهم تلقوا معارفهم الفنية شفويا من ذويهم، فإنهم مع ذلك أضافوا آلات جديدة مثل الكيتار والأكورديون، والأورك ... كما أضافوا نصوصا جديدة يقرأونها من الكتب مباشرة كقصائد البرعي ونزار قباني، ولكن التطوير الحقيقي بإعداد اللحن واختيار الكلمات وتطوير الألحان ظل أزمة خانقة تتجاوز حدود معارفهم وطاقاتهم.

ولعل من يقارن أداء الفنانين في الستينات (سيداتي ولد آبه، وعيشه بنت محمد اعلي ...) مع أدائهم في السبعينات (الشيخ ولد آبه، والنعمة بنت الشويخ ...) سيجد تطورا طفيفا في نمط الأداء ونوع الكلمات، ولكن الأمر سيختلف نسبيا مع جيل الشباب منذ بداية الثمانينات بعد ظهور ثنائي "سدوم وشمي" حيث أصبحت هناك تقاليد جديدة تتزاوج فيها القصائد الطويلة مع الأشوار القديمة.

غير أن أزمة التطوير لم تطرح بشكل حدي إلا في التسعينات بعد هيمنة التلفزة وظهور الصحافة المستقلة، حيث أصبح الفنانون يتعرضون للمساءلة كل مرة عن الجديد في إبداعاتهم، ولهذا فإن الفترة الأخيرة شهدت ظواهر إبداعية مثل « آل النانه » و "المعلومه" و"لبابه" بتيتي الميداح، و"الطاهره بنت حمباره". إضافة لموجة تطوير "الأشوار" عند معظم الفنانين والفنانات.

وإذا كانت "لبابة" تعترف بأن ما قدمته من جديد كان في معظمه تقليدا للنمط "الشرقي العربي"، واختارت "الطاهرة" و"آل النانه" رغم ثقافتهم التقليدية الرائعة أن يحاكوا النمط الغربي في الغالب، فإن "المعلومه" انفردت باجتهاد حاول تطوير كلمات حسانية جديدة بألحان لا تخرج عن نطاق النغمة العامة لمقامات "الهول الموريتاني"، ولكن طريق الصراع الحزبي الضيق الذي اختارته كاد أن يخنق تجربتها الفنية المتميزة.

ولقد برز في الساحة مؤخرا مفهوم خاص للتطوير الفني يقوم على اكتشاف أغان "أشوار" تقليدية مهجورة أو محلية وإعادة بعثها وتلحينها، أو استبدال ألحان تقليدية هادئة ومعروفة مثل "ولد أعمر ولد اعلي"، و"اخريربيه"، "النديم"، "يا بيلاليل" ... بتسريع إيقاعها ليتحول إلى ما يشبه الإيقاع الراقص.

وتعتبر هذه الموجة الأخيرة أسوأ موجات التطوير في نظرنا، لأنها ناتجة عن الكسل وتؤدي إلى إفساد الذوق الموسيقي التقليدي، رغم ما يظنه بعض الفنانين من أنها استجابة عصرية للسرعة وموجة الغناء الراقص العالمية، على طريقة "الراي" الجزائري، و"الجاز" الأمريكي!!

إن أي تطوير ينبغي أن يحافظ على الجوهر وإلا كان تغييرا وليس تطويرا. وإن جوهر الموسيقى الموريتانية جوهر متصوف وهادئ، مثلها في ذلك مثل الموسيقى التقليدية للشعوب العريقة كاللاتين والفرس والصينيين، لأن الموسيقى البشرية الأولى نشأت في أحضان الترانيم الدينية، وكتعبير مبهم عن أشواق الإنسان ومخاوفه تجاه الغيب والمجهول.

وهذا فإن اقتصار التطوير على تسريع الألحان "الأشوار" القديمة هو ظلم ومسخ وكسل.

وإذا كان الذين يفعلون ذلك يريدون مجاراة العصر الذي تسوده السرعة فإن عليهم اختيار كلمات جديدة وأغان أخرى بدلا من الاعتداء على ألحان أسلافنا العظيمة.

إن الجرعة النفسية للموسيقى الموريتانية جرعة متكاملة تقوم على ضرورة المرور بخمس مقامات على الأقل في كل مجلس طرب وأية أغنية كاملة. وتشبه مقامات الغناء "ظهور الهول" الخمسة الحالات النفسية للمتصوف الموريتاني والإنسان عموما، فمقام "كر" مقام الفرح والسرور في بداية أية تجربة جديدة، ومقام "فاغو" يناسب الحماس الذي يوصلنا إليه الفرح، بينما يتدرج الحماس عبر "لكحال"، و"ازراك" إلى مقام "لبياظ" الذي يمثل لحظة التحول إلى الشيخوخة والزوال حيث يسود الشوق والتأمل في الماضي، لتنتهي الموسيقى الموريتانية عند مقام "لبتيت" الذي يمثل لحظة النهاية في كل تجربة إنسانية وهي لحظة الحزن والبكاء على الأطلال.

ولعل هذه الروح الصوفية هي ما جعل الموريتانيين يبدأون كل "ظهر" من هذه الظهور بكلمة التوحيد "لا إله إلا الله" التي يرون أنها تجمع السلم الموسيقي الموريتاني الخماسي. ولهذا فإن "الأشوار" القديمة كانت هادئة الألحان والإيقاعات مثلها في ذلك مثل الرقص القديم مثل "لبليده"، و"احر"!!

إن الأغاني الموريتانية يمكن لها أن تتطور وتكون قصيرة وسريعة الإيقاع مجاراة للعصر، ولكن فقط شريطة أن لا تعتدي على حرمة الأغاني القديمة "الأشوار"، وأن تبدع كلماتها وألحانها الخاصة بحيث تتناسب مع أي مقام من مقامات موسيقانا التقليدية.

إن مشكل تطوير الموسيقى الموريتانية لا يقتصر على أزمة كتابة اللحن واندراجه في سياق النغمة العامة لسلمنا الموسيقي ومقاماته التقليدية، وإنما يتجاوز ذلك إلى أزمة الكلمات أيضا.

فرغم أننا بلاد المليون شاعر، ورغم أن الشعر الحساني شعر موضوع أصلا في أوزانه الخفيفة للغناء لدرجة أنه سمي "لغن"، إلا أن "الشور" البدوي الذي يقوم على الإبداع الجماعي للكلمات، والذي يتأسس على "كاف الشور" ثم تطور كل مجموعة محلية "كيفاها" حسب أغراضها المتنوعة التي لا يجمعها إلا قافية "الكاف" الأصلي، إن هذا النمط من الأغاني أصبح متجاوزا لأن العصر يتطلب وحدة كلمات الأغنية في موضوع واحد.

وهذا ما يجعلنا ننفر أحيانا من أشرطة الغناء السائدة حيث تتنوع الكلمات والأغراض بشكل متنافر لا يجمعه جو نفسي واحد، بدءا من قصيدة لتزار

قباني ومرورا بأغنية دينية وانتهاء بشور بدوي فيه غزل صريح ... إلخ مما يجعل تطوير الكلمات أولوية تسبق تطوير الألحان أحيانا.

إننا نخطئ جميعا عند ما نظن أن مسؤولية تطوير الموسيقى الوطنية ملقاة على عاتق "إيكاون" وحدهم، لأن كتابة الموسيقى والربط بين الملحنين والشعراء والفنانين بشكل عصري مع الاحتفاظ للمبدعين بحقوقهم في التلحين والكلمة والغناء في كل عمل جديد؛ كل هذه أمور تفوق طاقة فنة الفنانين وحدهم، وتحتاج إلى تدخل مدروس من الدولة عبر وزارة الثقافة، ومساعدة من رجال الأعمال المتنورين، وفئات المجتمع المدني الأخرى.

إننا – معشر الذين يستمتعون بالموسيقى التقليدية ويفضلون لها أن تتطور بدلا من أن تبقى بمجرد تراث فولكلوري للاستهلاك السياحي – إننا لنطمع في أن تقوم الدولة بدعم عمل وطني لكتابة الموسيقى الموريتانية، وتدريب الفنانين على كتابة ألحانهم، وسن قوانين جديدة لمراقبة طبع الأشرطة وتوزيعها، وحفظ حقوق الملحنين والشعراء في إبداعاتهم.

وإنه لحلم عظيم أن نرى أغنية طويلة تبدأ من مقام "كر" وتنتهي عند "لبتيت"، تستخدم فيها الآلات التقليدية، ويلحنها ملحن كبير مثل: سيمالي ولد همد فال، وتنتظمها ملحمة شعرية حسانية جميلة موضوعها واحد لشاعر كبير مثل: "باب ولد هدار"، وتؤديها حنجرة مطربة عظيمة مثل: "دمبي بنت آب".

إننا نحب أن تتطور الموسيقى الموريتانية، ولكن نريد لها مع ذلك أن تظل موريتانية، وأن لا تفقد طعمها التقليدي المتميز. فهل ذلك ممكن؟

نرجو أن يكون.

# من الشاي إلى "الكهوة"[47]

هل كان الموريتانيون القدماء يشربون القهوة قبل ولعهم بالشاي؟ سؤال غريب ولكن الأغرب منه هو أن هناك دليلا على أن القهوة حتى بمعناها المشرقي الذي يعني المقهى كانت معروفة على الأقل في السياق المجازي للحسانية. ألسنا نقول حتى اليوم لمن خرج عن حدود اللباقة بأنه كالجالس في "الكهوه"؟

صحيح أن دلالة الكلمة تمت تبيئتها لتحمل معنى المكان المكشوف في العراء. إلا أن ما نرمي إليه ليس إدخال القهوة في قائمة مشروباتنا الوطنية غير الروحية رغم حاجة شعبنا الكسول إلى مزيد من المنبهات، وإنما تلمس طريقنا إلى بعث "القهوة" بمعناها المجازي والتاريخي كمكان يمكن للناس أن يتخففوا فيه من سلطة التقاليد والبروتوكولات ويتناولون الأتاي والقهوة والمرطبات ويتحدثون بعفوية.

لا شك أن الأمر هنا يتجاوز العودة إلى "الكهوة" التي هي ما يخرج عن محيط الخيمة ليصبح ضرورة إخراج التسلية وقضاء وقت الفراغ من داخل البيت الموريتاني الذي يغص بالضيوف والزوار الذين يأتون بدون موعد.

---

47 – نشر في مجلة «نواكشوط، الثقافة والتحليل» عدد 9، بتاريخ 1998/04/01.

ولا بأس هنا في محاربة الأتاي بجيماته الثلاث (احر واجماعه واجمر) والإلقاء به إلى "الكهوة"، حتى يعود للبيوت الموريتانية قليل من الهدوء، ولسنا نجازف هنا إذا دعونا للخروج إلى "الكهوة" لشرب الشاي والأحاديث الحرة مع الأصدقاء لأن هذا لن يكون بدعة وتنصرا، وإنما هو اتصال بماض عريق لم يعد يربطنا به اليوم إلا المجاز اللغوي.

# شرق "الشرك" وقبلة "الكبلة"[48]

قليلون هم أولئك الذين يعرفون أن اللهجات واللغات هي مجرد كائنات تاريخية تولد وتشب أحيانا وتموت في أحايين كثيرة.

والكثير منا – معشر الموريتانيين– لا يعرف أن عمر اللهجة الحسانية في بلادنا لا يتجاوز أربعة قرون على الأكثر، وأن هذه اللهجة في نحوها العام والكثير من عباراتها مشابهة جدا لبقية اللهجات الهلالية في شمال إفريقيا.

وإذا كنا للأسف الشديد لا نعرف متى وأين بدأت هذه اللهجة في التميز والظهور، فإننا بالتحليل التاريخي لتطور دلالات الكلمات نستطيع أن نتلمس بداية ما.

لنأخذ على سبيل المثال هذا الاختلاف الطريف بين الموريتانيين في أسماء الجهات والذي لا يرقى إلى مستوى تغيير الكلمات وإنما الاختلاف في دلالتها.

إن (الشرك، الكبلة، الساحل، التل) هي معجم الجهات المحدد والذي يبدو أنه جاء جاهزا من مكان ما. ولنأخذ على التحديد هنا كلمة "الكبلة" التي يبدو أنها أصبحت علما مفرغا من دلالته الأصلية وهي جهة القبلة – وهي جهة

48 – نشر في مجلة انواكشوط الثقافة والتحليل، عدد 4، بتاريخ 1998/01/05.

مكة – بحيث يدل عند أهل الجنوب الغربي على الجنوب، بينما تدل عند أهل الجنوب الشرقي على الغرب، رغم أن مكة ليست غربي موريتانيا ولا جنوبها.

وإذا كنا نجد للمصريين عذرهم عند ما يسمون الصعيد "الوجه القبلي" مقابل الوجه البحري، لأن قبلة أهل القاهرة تنحو إلى الجنوب إلى حد ما، وعذرنا أهل شرق الجزيرة العربية في قطر والبحرين عند ما يسمون الغرب بكلمة "كبله" لأن قبلتهم غربا. فأين هو عذر الموريتانيين في تفريغ دلالة هذه الكلمة من معناها الأصلي، لدرجة تحديدها بمنطقة جغرافية مثل "إكيدي"؟

إن معجم الجهات الحسانية جاء منقولا من منطقة أصلية. ولنا هنا أن نفترض أنها منطقة الشام شمال مكة حيث يقال إن الهلاليين استقروا فترة، أو شرقي الجزيرة العربية حيث يروى أنه الأصل الذي جاءت منه هذه المجموعة القبلية.

ونحن نرجح أن يكون ذلك في منطقة الشام (الأردن الحالية) التي تشابه بعض مفردات لهجة بدوها اللهجة الحسانية إلى حد كبير.

ولأن الغرب حينذاك سيناسب "الساحل"، ساحل البحر الأحمر و"التل" سيناسب مجموعة التلال شمالي الأردن.

قد يكون هذا افتراضا قابلا للتحقيق ولكنه ما يزال يحتاج إلى المزيد.

# انواكشوط ونواقشط[49]

لعل معجم برنامج الوورد من مايكروسوفت باعتماده "نواكشوط" دون همزة وصل قد استأنس بما يقال عن أن مجمع اللغة العربية قرر حذف أحد الحروف الثمانية لكلمة "انواكشوط" وهو همزة الوصل التي تبدأ بها هذه الكلمة. وقال ممثل الادعاء العام إن سبب هذا الإجراء هو أن أصل الكلمة العربي هو "نوق الشط" أي النوق التي تمر بالشاطئ. وحفاظا على العلاقة بهذا الأصل العربي المزعوم فإن حذف هذا الحرف يعتبر دليلا مهما يربط الماضي الفصيح بالحاضر العامي.

وإذا كانت موريتانيا التي دخلت متأخرة إلى الجامعة العربية في غير حاجة لتأكيد عروبتها عن طريق هذا الإصلاح الإملائي المزعوم، فإننا نجد من الأمانة التاريخية لسلفنا الصالح أن نرفع أصواتنا معترضين على هذا التعريب الخاطئ لكلمة ليست عربية في الأصل ولا هي محتاجة إلى تعريب.

إن كلمات مثل "انواكشوط، انواذيبو، انواملين، انوامغار ... "كالكثير من أسماء المواضع والأماكن الموريتانية الأخرى هي بقايا اللهجة الصنهاجية التي أخذت في الاندثار منذ ثلاثة قرون أمام سيطرة اللهجة الحسانية.

---

[49] - نشر في مجلة انواكشوط الثقافة والتحليل، عدد 2 بتاريخ 1997/11/26.

والشطر الأول "انو" في هذه اللهجة يعني: ذو أو صاحب، والشطر الثاني "شظ" يعني الحمار، أي "ذو الحمار".

وإذا كان الذين ينطقون اللهجة الصنهاجية وهم لا يتخطون 1% من الشعب الموريتاني حسب إحصاء 1978، ليسوا من المتحمسين كثيرا للدفاع عن هذه اللهجة ويعتزون بالتعريب الذي يربطهم بالقرآن ولغة النبي ﷺ وصحابته، فإن ذلك لا يبيح لأولئك المنحرفين وراء تعريب كل شيء أن يقلبوا حقائق التاريخ على طريقة بعضهم عند ما قال: إن شكسبير هو "الشيخ زبير" وإن أمريكا نسبة إلى "أمير" وهو رجل عربي اكتشف القارة قبل كولومبس!

فإلى متى نظل نتخيل الماضي كما يحلو لنا أن نراه؟

# القومية الموريتانية[50]

لقد كان التعرب رغبة قوية لجميع الأمم التي فتحها العرب المسلمون، لأن المغلوب مولع بتقليد الغالب والامتزاج به كما لاحظ ابن خلدون.

وإذا كان ابن خلدون نفسه قد شكك من جهة طبائع العمران في إمكان الانتماء الحميري لبعض قبائل صنهاجة ما دام قد بيّن استحالة ما يدعى من أن إفريقش الملك الحميري قد غزا إفريقية وترك بها بعض جيشه، فإن ذلك لم يكن ليثني أحدادنا من صنهاجة عن أن يتعلقوا بعروبتهم من جهة النسب رغم كونهم ظلوا بربرا من الناحية اللغوية إلى عهد قريب.

ولقد كان مجيء بني حسان بلهجتهم العربية الظريفة فتحا مبينا جعل أولئك الذين طال شوقهم للعروبة من بني صنهاجة يعيدون سلاسل أنسابهم بشكل جديد، حتى أن أحمد بن الأمين الشنقيطي يلاحظ في سخرية واضحة أن أهل شنقيط اليوم لا يعترفون بانتساب أي منهم إلى البربر رغم ما يترتب على ذلك من اندثار غير معقول لأمة كبيرة كانت تشغل هذا الحيز المكاني منذ ثلاثة أو أربعة قرون فقط!!

وإذا كان علماؤنا المهاجرون إلى المشرق قد خاضوا صراعا مريرا لم يكلل بالنجاح وذلك للاعتراف بعروبتهم عن طريق حقهم في الاستفادة من الوقف

---

50 – نشر في مجلة انواكشوط، الثقافة والتحليل، عدد 5، بتاريخ 1998/01/24.

المغربي بالحجاز عند ما حكم مفتي الديار المقدسة آنذاك بأن شنقيط من السودان ولا يمكن أن يكون تابعا للمغرب من الناحية الجغرافية – فإن سياسيينا المعاصرين خاضوا غمار معركة الانتماء العربي هذه المرة خارج الدائرة المغربية ورغما عنها حتى أدى الأمر إلى دخولهم المتأخر في منتصف السبعينات إلى الجامعة العربية.

صحيح أننا – معشر الموريتانيين – لم نعد في حاجة إلى بطاقات تبريز لعروبتنا التي هي قدر ثقافي لم يعد يقبل التغيير. ولكنه آن لنا اليوم أن نعتز ونعترف بأن عروبتنا عروبة خاصة جمعت بين الثقافة الصنهاجية الإفريقية من جهة والمنظومة الحسانية العربية من جهة أخرى.

وكم نحن محتاجون إلى استحضار ليبرالية امتزاج الألوان والأعراق في الثقافة العربية والإسلامية من هذا الماضي العريق لكي نؤسس عليها ثقافة وطنية تعتمد على خصوبة الاختلاف والتنوع.

# من أجل تأصيل تراثي لهويتنا الوطنية[51]

أن تنهض أمة بالقطيعة الشاملة مع تراثها، أو أن تنطلق في مدارج النمو باحتقار ذاكرتها الجماعية وتجربتها التاريخية فتلك حالة نادرة إن لم تكن مستحيلة.

صحيح أن جميع الأمم النامية والمتقدمة على السواء تحتاج إلى وقفة نقدية مع ثقافة الأسلاف حتى ولو كانت تجربة هؤلاء الأسلاف تاريخا مجيدا وذلك لأن مرارة الواقع وتحديات النهوض والتنمية تحتاج إلى مراجعة للماضي ونقد للحاضر واستشراف للمستقبل. ولكن الماسوكيين المنهزمين وحدهم هم الذين يستطيعون أن يتطرفوا في المراجعة إلى حد الاحتقار للذات وفي نقد التراث إلى درجة الدعوة لمسح الطاولة والتقليد الأعمى لتجارب الأمم والشعوب الأخرى.

إن التراث الديني والفني والاجتماعي عبر تجربة أمة معينة هو الذخيرة المعنوية المقومة لوجودها والدافعة للانطلاق في مضمار المنافسة التاريخية التي لا ترحم بين الأمم والشعوب.

---

51 – نشر في صحيفة أخبار انواكشوط، عدد 207 بتاريخ 2000/06/20.

وإن الذين ينكرون الهوية الثقافية وأهميتها في التنمية إنما يتجرأون على إنكار اللغة والدين والذاكرة الجماعية التي تعتبر ظواهر سوسيو ثقافية صلبة وقادرة على المقاومة وإعادة التشكل وفق متطلبات العصور.

يدفعنا لتأكيد هذه البديهيات ظهور أصوات متفرقة في ساحتنا الوطنية لا تفتأ تغمز في تراث سلفنا الموريتاني وتتجرأ على الانتقاص منه دون الاعتماد على منهج نقدي واضح يهدف إلى مراجعة ثقافة الأسلاف واختيار التيارات التي تناسبنا منها. فلقد درج هؤلاء على تسفيه هذه الثقافة من الأساس سعيا منهم لزعزعة الأرضية الصلبة للهوية الوطنية، وتدعيما للمسخ الحضاري تارة باسم التجديد الذي هو في جوهره تقليد أعمى للآخر، وتارة باسم العولمة وضرورات العصر التي يتم تفسيرها بشكل مبتسر ومنقوص.

إن الأمم البدائية الوثنية التي لم تعرف الكتابة ولا التوحيد تبحث جادة في تقاليد أسلافها لكي تجد ركنا شديدا تأوي إليه عند تعرضها للهزات وملاذا في لحظات الصراع والتنافس الحاسم مع الشعوب الأخرى.

فكيف يطلب منا هؤلاء أن نحتقر ثقافة عظيمة لم تمنعها البداوة من العلم و لم تشغلها حياة السيبة عن الإبداع الأدبي والفني؟

إن السؤال المطروح علينا اليوم ليس هل لديكم ثقافة وتراث وطني يستحق الاهتمام؟ وإنما كيف تتعاملون مع هذه الثقافة وذلك التراث بشكل يحفظ لكم الاستمرار التاريخي مع مقتضيات التطوير والإبداع؟! وخصوصا أن هذه الثقافة وذلك التراث ما زالا حاضرين وبقوة في حياتنا اليومية سواء على

شكل عادات وتقاليد تحكم السلوك أو معتقدات وقيم توسس المخيلة الجماعية.

**البداوة العالمة**

أن نعجب اليوم بسلفنا الموريتاني في القرون الثلاثة الماضية فذلك أمر مشروع، لأن هؤلاء البدو الظاعنين استطاعوا أن يتجاوزوا عالم البداوة الأمي إلى الدخول في حوار الحضارة العربية الإسلامية الكبير عبر ثقافتهم العالمة التي ما زلنا نغرف من كنوزها حتى اليوم.

وهذا الإعجاب ليس ناجما عن الفخر الجاهلي بالآباء والأجداد، وإنما هو نتيجة موضوعية لفرادة ظاهرة البداوة العالمة التي بلغت أوجها في هذا القطر منذ نهاية القرن السابع عشر وحتى مجيء الاستعمار!

عالم الاجتماع العربي الكبير عبد الرحمن بن خلدون أكد بوضوح ولا تزال السوسيولوجيا المعاصرة تؤكد معه أن البداوة بطبعها حياة شظف وضروري من المعاش. ولهذا فإنه مما يخالف طبائع العمران البشري أن يسجل التاريخ ظهور "صنائع" وفنون وثقافة عالمة مكتوبة متطورة في جو بدوي كذلك الذي عاشه سلفنا الموريتاني.

فما الذي جعل البادية الموريتانية استثناء من تلك القاعدة؟

بعض المحللين للتاريخ يودون اعتبار الظاهرة الموريتانية أمرا مألوفا في ظل ما أسماه عالم الاجتماع الألماني "تونر" تحول الدين الرسمي إلى تدين شعبي. ولهذا فإنها تصبح ظاهرة مشابهة لتلك التي سادت جميع الهوامش الإسلامية بفعل

ركود المؤسسات العثمانية المركزية، حيث تحولت البوادي والأطراف إلى مراكز للانتعاش الديني مثلها في ذلك مثل الوهابية في الجزيرة العربية، والسنوسية في صحراء ليبيا وربما المهدوية في السودان...

ولكن من يراجع هذه الحركات التجديدية يجد أنها رغم ما أشاعته من معارف في أوساط ريفية بدوية إلا أنها لم تخلق حوافقافيا إبداعيا حرا كذلك الذي ساد "أرض البيظان" في القرون الثلاثة الماضية، وإنما ظلت المطالب السياسية والاجتماعية في التغيير هي المهيمن على تلك الحركات ربما كردة فعل، نتيجة لقربها من مجال التحكم العثماني الذي كان يمثل المدرسية والاستبداد في آن واحد.

ويعتبر مؤرخنا الموريتاني اللامع ددود ولد عبد الله استمرارا لهذا النهج، حيث يفضل تحليل ظاهرة البداوة الموريتانية العالمة في سياق ما عرف بالهيار حواضر السودان الغربي و تجارة الذهب إثر بروز طلائع التبادل التجاري مع الغرب عبر الشواطئ الأطلسية مما جعل الفقهاء الذين كانوا حاشية السلاطين في تلك الحواضر يلجأون إلى حلق رؤوسهم وإلقاء العمامة متجهين إلى البوادي بعد سقوط تلك الممالك والمراكز الحضرية. إذ أصبح الفقيه مضطرا للتحول من موظف بلاط إلى مرب صوفي ومعلم في المخاظر البدوية.

غير أن كل تلك النظريات مجتمعة لا تستطيع أن تفسر تلك الروح العصامية لعلم البداوة الموريتاني ومحاولات الإبداع الحر والنسج على منوال الأوائل في فترة عجزت فيها المعاهد الدينية الرسمية كالزيتونة والأزهر عن مثل تلك الجرأة التي تعامل بها أسلافنا مع التراث الإسلامي العربي الذي وصلهم.

إن الثورة الإبداعية الشعرية منذ ولد رازكه وانتهاء بولد الشيخ سيديا، وروح التأصيل المالكي الجديد عند ابن الحاج إبراهيم وفكرة اختراع فقه البادية على طريقة الشيخ محمد المامي والجرأة التي حملت ابن بونه على كتابة طرة أخرى على ألفية ابن مالك، والروح العصامية في ألفية أوفى الذي وظف الأنطاكي وابن سينا في طب شعبي يعتمد على الأعشاب المحلية... إن تلك الثورة الثقافية البدوية لظاهرة فريدة تستحق الإعجاب والتأمل.

صحيح أن البعد عن المراكز السلطانية وحياة السيبة السياسية قد تكون عوامل ساعدت على خروج "البيظان" من المدرسية السائدة في العالم الإسلامي وأتاحت حوا من القلق العام الذي يسمح بحريات فردية ومحاولات إبداعية غير مراقبة من مؤسسات ثقافية، غير أن الحقيقة التي لا خلاف عليها تؤكد أن عنصر التوتر الداخلي الدائم بين مجموعات قبائل الزوايا الصنهاجية ذات الثقافة الدينية الحديثة نسبيا، وبين مجموعة بني حسان المتغلبة عسكريا إثر هزيمة شربيه هو ما جعل من التعالم تصعيدا جديدا في رهان القوة بين المجموعتين الرئيستين في مجتمع السيبة الموريتاني.

ومن هنا فإن الصراع الطبقي بين المجموعتين حفز الإبداع في هذه المعارف والعلوم الكامنة وسرع من التعرب الشعبي في فترة قياسية، ولعل ذلك هو التفسير الوحيد الذي يستطيع أن يعلل نمو الحركة الفقهية والأدبية اللغوية في فترة ما بعد القرن السابع عشر الميلادي، وذلك بعد اكتمال هذا الامتزاج الخصب بين الثقافة العربية الأمية الحسانية وبين الثقافة الإسلامية العربية العالمة التي تحملها مجموعات الزوايا التي كان معظمها يتكلم اللهجة الصنهاجية البربرية حتى ذلك الوقت.

إن ذاكرة الأنساب الموريتانية، والأحداث التاريخية المتداولة شفويا، وحتى تطور الشعر الحساني والتعرب الذي عرفته الموسيقي الصنهاجية، لا يتعدى في حدوده القصوى هذه المرحلة الأخيرة من نضج التفاعل بين المجموعتين اللغويتين، وما آل إليه بعد نشوء المحظرة ونهوض الزوايا للرد بالعلوم الدينية والعربية العالمة على الهيمنة العسكرية واللغوية للمجموعة الحسانية.

**تراث واحد لروافد متعددة**

إن من يتفحص بناء المجتمع البيظاني الذي وصلنا يجد أنه نتاج تآلف عظيم بين قيم البداوة العربية الأبوية التي حملها بنو حسان وطبعتها لمحتهم العربية في أذهان العامة من جهة، وبين التقاليد الصنهاجية ذات الطعم الإفريقي والتي استطاعت أن تحمي نفسها أيديولوجيا عبر الثقافة العربية الإسلامية العالمة التي انفردت بها مجموعة الزوايا في الغالب. ولقد لعبت نحلة المعاش البدوي والتشابهات الفيزيقية بين لون المجموعتين الأسمر الفاتح دورا حاسما في الامتزاج العظيم الذي أعطى البيظان طابعهم المعروف إلى اليوم.

إن البنية الطبقية التي عرفها مجتمعنا القديم والتي تقوم على ما يشبه الطبقات المغلقة التي تورث فيها المهنة عبر الأسرة، هي في الأصل تراتبية صنهاجية إفريقية سابقة على الوجود الحساني بدليل حضورها الأقوى لدى إخواننا من الناطقين باللغات الوطنية الأخرى من بولارية وسونكية.

ولهذا فإننا نرجح أن يكون تربع بني حسان على عرش فئة تحتكر القوة العسكرية لم يكن أكثر من انخراط في دور كانت البنية الصنهاجية تعرفه بدليل وجود مجموعات " الأنباط" العسكرية قبلهم، ولأن القبائل العربية

الهلالية التي تنحدر منها المجموعة الحسانية كغيرها من المجموعات العربية – لم تكن تعرف هذه البنية الطبقية الصلبة على النمط الإفريقي الذي كان موجودا عندنا.

ومن هنا فإن المعجم الطبقي مثل "إيكاون" و"الصناع " وحتى "الزوايا" بمعنى احتكار الوظائف الدينية كان متحذرا في تقسيم العمل الاجتماعي للمجموعات الوطنية ما قبل الإسلام!!

ولعل الأسرة الموريتانية بطابعها الثنائي تمثل أنصع دليل على هذا الاندماج الطريف بين القيم الأبوية الحسانية التي تزكيها روح الفقه المالكي حيث يحتكر الرجل كل السلطات نظريا ورمزيا من جهة، وبين التقاليد الصنهاجية الإفريقية ذات الطابع الأمومي والتي تعطي للمرأة مكانة عالية في شؤون الأسرة وحتى الحياة العامة كما شرحناه في مقالات سابقة.

وتعتبر الموسيقى التقليدية ذات المصطلح والآلة واللحن الصنهاجي الإفريقي من جهة، والتي تقوم في معظم كلمات "أشوارها" وتقتصر في ذاكرتها المروية على أمجاد أمراء حسان المتغلبين، أكبر دليل على هذا التداخل الذي عرفته أنظمة الثقافة الموريتانية القديمة في سياق اندماجها التاريخي.

إن التدين الموريتاني رغم كونه حسنة من حسنات عقيدة التوحيد من جهة وثقافة عصر الانحطاط الإسلامي التي ميزها التحالف الثلاثي بين التقليد الفقهي والعقيدة الأشعرية والتصوف السني، إلا أنه ظل رغم ذلك يتميز بروح إبداعية تراوحت بين الراديكالية التي أطلقها إمام حركة التوبة "ناصر الدين" بأنه ليس من حق الملوك أن يبيعوا رعاياهم كعبيد، وبين روح التدين

الليبرالي العلماني الذي يتأسس على قداسة التصوف وإيديولوجيا "تزبوت". ولقد كانت توازل علماء القطر الشنقيطي واجتهاداتهم دليلا قويا على روح إبداعية عنيدة استطاعوا عبرها تكييف التقاليد الفقهية الإسلامية الحضرية الجامدة مع نمطهم الاجتماعي المهجين ومصالحهم الفئوية التي ناضلوا لبلوغها.

## أي هوية وأية وطنية؟؟

سؤال يطرحه كثير من المثقفين الذين أشربوا في قلوبهم الاغتراب عن ثقافتهم وأوطانهم فتراهم باسم الوضعية والعقل الكوني وخطاب العولمة يجردون الشعوب من خواصها، وينفرون من كل تراث وكل خطاب للتميز والاختلاف عن حضارة الغرب وثقافته.

فالهوية عند هؤلاء مجرد تعصب أعمى ومقاومة للانفتاح والوطنية مجرد أكذوبة لم تعد ممكنة في ظل العولمة وانهيار الحدود الجغرافية والثقافية والاقتصادية بين الأمم والشعوب. إن الهوية التي نقصدها ليست خيارا ولا أمرا مختلقا ولكنها وعي بخصوصية التجربة التاريخية والثقافية لمجموعة بشرية معينة في مجال جغرافي تاريخي محدد.

واعتبار هذه الهوية التي تجد مرتكزها في ظواهر اللغة والتدين والعادات والتقاليد التي لا يختارها الأفراد وإنما يورثها لهم المجتمع، اعتبار هذه الهوية أساسا لخطاب وطني ما، هو أمر تفرضه مشاكل كل بلد وطبيعة الصعوبات التي يعاني منها في بنيته وتحدياته. فنحن في موريتانيا شعب عرف المؤسسة السياسية المستقرة مع الدولة الحديثة، وبدأ يتعاطى مع الحدود بعد أن كانت حياته البدوية تقوم على انتجاع الكلإ والمرعى ويعاني من التنوع العرقي

واللغوي الذي يوظفه البعض أحيانا لأغراض سيئة تهدف إلى تقويض هذا الكيان الحديث الذي ما زال يفقد الكثير من الصلابة والاكتمال.

وإذا كانت الأمم الأكثر عراقة قد تجاوزت مرحلة تأسيس خطابها الوطني فإن جيل الاستقلال الموريتاني كان جيلا غلبت عليه الفرانكفونية وأعجلته مطالب التنمية عن الخوض في إشكالات ثقافية من هذا القبيل. ولعل العولمة والاتجاه السياسي والاقتصادي إلى التكتل هي أكبر تحد يتطلب من الأمم النامية بلورة خطاب ثقافي متماسك تتواءم فيه مع تراثها ومع متطلبات العصر حتى لا تنحرف في تيار الثقافات القوية التي بدأت تتخندق تحسبا لهذا الصراع الثقافي المحموم، وذلك لأن مصالح الشعوب الاقتصادية والسياسية مرتبطة بوجودها الثقافي وبتماسك بنياتها الرمزية.

وإذا كانت التيارات السياسية التي سادت الساحة الوطنية في السبعينات والثمانينات قد انخرطت في هذا الجدال فإن الطابع الأممي والشمولي لتلك الإيديولوجيات بدءا باليسار الكادح، ومرورا بالقومية العربية وانتهاء بالإيديولوجيا الإسلامية التي ما زالت تتنامى إن ذلك الطابع الشمولي الأممي ظل غالبا أكثر من الاهتمام ببلورة خطاب وطني سوسيو ثقافي يعتمد على المعطيات العينية لتجربة المجتمع وتاريخه.

إن الخطاب الوطني الذي يحتاجه المجتمع الموريتاني في عصر العولمة وسيادة الديمقراطية هو ذلك الخطاب الذي يتواءم مع تنوع الروافد التي تشكل عبرها تاريخ مجتمعنا الموريتاني الحديث بمجموعاته العرقية واللغوية جميعا.

إن كلا من الخطاب العربي أو الإفريقي، أو حتى الإسلامي، لا يمكن له على حدة أن يعبر تعبيرا صادقا عن طبيعة هذا المجتمع المتنوع في مصادره، المتناغم في بنياته ووظائفه.

فنحن عرب اللسان، أفارقة العادات والتقاليد، مسلمون على طريقتنا الخاصة.

وحتى مجتمع البيظان ليس مجتمعا عربيا خالصا فهو يحمل في طياته العديد من التقاليد الإفريقية الصنهاجية التي ما زالت حاضرة وبقوة إلى اليوم. كما أن اختلاف اللغة واللون أحيانا بين البيظان وإخوانهم من الناطقين باللهجات البولارية والسنتكية، لا يؤسس حدودا عميقة كما يظن المغرضون لأن من يتأمل تقسيم العمل الطبقي بين فئات المجتمع القديم وألحان الموسيقي التقليدية للمجموعتين اللغويتين، يجد أنها متشابهة إلى حد التطابق.

وإذا كان الإسلام في جوهره واحدا فإن التجربة الإسلامية للموريتانيين بيضاوسودا تجربة خاصة طبعها التصوف وتكييف الفقه الحضري مع أعراف أمم قادمة لتوها من حياتها البدوية و"البدائية" البسيطة.

## من أجل خطاب تربوي وطني للتراث الموريتاني

وحدها المؤسسة التربوية هي المعني الأول في أي مكان من العالم بتأسيس خطاب وطني وتلقينه للناشئة لأنها مسؤولة عن إعادة إنتاج النمط الاجتماعي، واستمرار التواصل بين الأجيال.

فهل كان هذا الخطاب الوطني وتلك الرؤية الواعية للتراث الموريتاني حاضرة؟

يبدو أن الجيل الفرانكفوني الأول لم يكن معنيا بهذا السؤال. وفيما عدا التعريف بالدين عبر مادة التربية الإسلامية، وبعض مبادئ اللغة العربية، كانت المعارف الحديثة والثقافة الفرنسية هي النموذج المطلوب. وعندما بدأ التعريب في الثمانينات كانت النصوص العربية المشرقية والآداب الإسلامية العامة أكثر حضورا مما عليه تراث باديتنا العالمة الذي يتم التعريف به بصورة مستعجلة وسريعة.

لقد انعكس غياب الخطاب الوطني في خطأين كبيرين:

أولهما: تعريب التعليم في حين بقيت الإدارة مفرنسة.

وثانيهما: كتابة اللغات الوطنية الأخرى بالأحرف اللاتينية، رغم أن تراثها لم يعرف التدوين إلا عبر الخط العربي الذي مازال يحتفظ بنصوصها الأولى.

إن اللغة العربية بالنسبة لنا معشر الموريتانيين ليست لغة الكتاب المقدس ولا الأغلبية فقط وإنما هي اللغة التي دون بها تراثنا القديم بجميع لهجاته من حسانية وصنهاجية وبلارية وسونكية، ومن ثم فإنها ليست لغة وطنية فحسب وإنما هي لغة تربطنا بمجالنا الثقافي العربي الإسلامي العام. ومن هنا فإن الاختيار ليس بينها وبين اللغات الوطنية وإنما بينها وبين لغات المستعمرين والأمم الأجنبية.

إن إصلاح التعليم الأخير كان جيدا من حيث فتحه الباب للاستفادة من اللغات الأجنبية ولكن إضعاف لغتنا العربية في ظل هيمنة الفرنسية على الإدارة يعتبر قتلا لأجيال المعربين من السلف والخلف، ووضعا لسدود قوية

بيننا وبين ذاكرتنا الجمعية وتراثنا الشعبي والعالم الذي تم حفظه بالحرف العربي.

إن إقرار تدريس اللغات الوطنية في الجامعة أمر مفيد للباحثين فقط، ولكنه لا يساهم في الحوار المطلوب بين فئاتنا ومجموعاتنا اللغوية المختلفة بالقدر الكافي. ولهذا فإننا نطالب بإدخال مقرر في المرحلة الإعدادية تدرس فيه مبادئ اللغات الوطنية لجميع الطلاب، ويتعرفون فيه عبر نصوص مبسطة وحوارات قصيرة على العادات والتقاليد المختلفة بين فئات هذا الوطن وذلك لإزالة الحواجز النفسية التي تقيمها اللغة بين أبناء وطننا الواحد.

إن الغائب الوحيد في دستور 1991 هو اللغة الصنهاجية التي تعتبر رافدا قويا لتراثنا الوطني وما زال يتكلم بها حسب إحصاء 1978 قرابة عشرة آلاف مواطن.

وإذا كانت الصنهاجية "كلام آزناكة" لهجة اعتبرها أهلها فرعية وغير مهمة لقناعتهم بالحسانية ولغة القرآن الكريم فإن إضافتها إلى لغاتنا الوطنية لا يحفظ فقط حقوق مجموعة وطنية ما زالت تتكلم بهذه اللغة العظيمة ، وإنما يساهم في التواصل مع تراث كبير مازلنا نعيشه في سلوكنا رغم أن ذاكرته اللغوية آخذة في الاندثار.

إن الخطاب الوطني الموريتاني ينبغي أن يظهر في المناهج التعليمية بحيث يقدم فيها تاريخ المجتمع بفئاته المتعددة بالصورة الصحيحة والإيجابية كما أن يتم اختيار نصوص متنوعة من الشعر الفصيح والشعبي القديم لكي تصبح مادة تربط الناشئة بسلفهم الصالح.

إن تراثنا الوطني ثري ومليء بالنزعات والإمكانيات، وإن مجهودا علميا رصينا لجمعه وترتيبه ثم نقده واختيار ما يلائم المرحلة ومصالح الوطن الكبرى، ويخدم نموه وتفتحه ومساهمته المتميزة في هذه القرية الكونية، لهي جهود ما زالت تنتظر مساهمة الجميع.

# اعترافات جريئة للأديب أحمدو ولد عبد القادر[52]

على أمواج الإذاعة وخلال مقابلة مع الأديب الكبير أحمدو ولد عبد القادر، بثها البرنامج المفتوح المشترك بين الإذاعتين الموريتانية وإذاعة القسم العربي من بريطانيا، فاجأنا الأديب الكبير باعتراف حريء قلما نجد روائيا يتنازل ليصرح به.

حيث اعترف ولأول مرة على حد علمنا بأن الروح التاريخية الوثائقية التي تبرز واضحة في روايتيه "الأسماء المتغيرة" و"القبر المجهول" لم تأت اعتباطا وبأن كما من المعلومات تجمع لديه عن التاريخ والمجتمع إبان عمله في المعهد الموريتاني للبحث العلمي، ولكنه لم يجد فرصة مواتية لتقديمه بشكل علمي، فلجأ إلى الأسلوب القصصي الروائي.

وإذا كان الأديب الكبير يسجل بهذا الاعتراف درجة من الصراحة والجرأة معدومة لدى العديد من المبدعين والكتاب، فإنه يرمي بذلك إلى التنصل من الأحكام النقدية التي قد توجه إلى هذين العملين.

غير أن الذي فات أديبنا الكبير ومحاورته الصحفية اللبقة، هو أن العمل الأدبي كالعمل العلمي وكأي مولف آخر يصبح حقيقة مستقلة بمجرد أن ترى النور، ولهذا فإن تأويلات وتعليلات المبدعين لأعمالهم لا تساهم إلا بجزء يسير في فهمها، كما أنها لن تكون قادرة مما على تعديل مسارها اللهم إلا إذا تم سحبها وكتابتها من جديد.

---

52 – نشر في مجلة انواكشوط الثقافة والتحليل، عدد 1 بتاريخ 1997/11/10.

# موسى ولد أبنو وأزمنة الأديب الباحث[53]

لقد أعطت المساهمة المتميزة للأديب المثقف د. موسى ولد أبنو دفعا جديدا للإبداع القصصي في موريتانيا. وكانت روايته "الملحمية" الرائعة "مدينة الرياح" نقلة جديدة في فن القص الموريتاني الذي لا يزال يعاني من الغياب في ظل مصاعب النشر التي تجعله نادرا من جهة، كما يعاني من الطفولة الفنية التي تظهر في هشاشته الأسلوبية المزمنة من جهة أخرى.

وإذا كان المضمون الفلسفي لرواية ولد أبنوا "مدينة الرياح" يعطيها مذاقا جديدا دعمته محاولة توظيفه للتراث الشعبي في مستوياته الفنية (مقامات الموسيقى) وأفكاره الصوفية (قصة الخضر عليه السلام)، وذلك في ملحمة عميقة الدلالة على مستوى تحليل الحركية الاجتماعية لمجتمع البيظان والتي انتهت بالأديب الفيلسوف إلى رؤية استشرافية للمستقبل لا تخلو من جرأة وتشاؤم، إذا كان ذلك مما دفع المهتمين بالمسيرة الأدبية في موريتانيا لأن يخصوا هذه الرواية بحفو احتفالي كبير يليق بمولود ذكر في أسرة مشرقية أهلكها إنجاب البنات، إلا أننا نود أن نسجل على الأديب الكبير وروايته ملاحظة أساسية بعد أن هدأت فتنة الاحتفال بالمولود الجديد.

---

53 – نشر في مجلة انواكشوط الثقافة والتحليل، عدد 5 بتاريخ 1998/01/24.

وهي أن الأديب الفيلسوف لم يتخلص بعد من روح الباحث التي يبدو أنها تسكنه لدرجة أننا كثيرا ما نجد أنفسنا أمام نصوص "اتنوغرافية" لوصف عادات المجتمع وآلاته وشؤونه بشكل سردي مطول لا يمكن أن يغتفر.

ويبدو أن رغبة التعريف بمختلف عادات وتقاليد وآلات هذا المجتمع المغمور الذي يتضح أن الفيلسوف الباحث مفتون به، جعلته ينسى الحدث القصصي وينصرف إلى وصف كيفية صنع الشاي وصورة آلة أردين، وكيفية "البلوح" ... إلخ.

وأظن أن هذه الزوائد الوصفية التي تصلح جملا اعتراضية تفسيرية طويلة تطالعنا في معظم صفحات هذه الرواية - ولم يكن إغفالها ليلفت الانتباه، بل بالعكس فإنها تقتل في أحيان كثيرة حرارة الإيقاع الروائي وجماليته الحركية في الأحداث المتخيلة.

إن رغبة التعريف هذه لا تخص الروائي موسى ولد أبنو، وإنما تبدو قدرا سيزيفيا يكبل الانطلاقة القصصية في بلادنا حتى اليوم.

ونتذكر بهذا الخصوص ذلك الاعتراف الجريء الذي سجله الأديب الكبير أحمدو ولد عبد القادر على أمواج الإذاعة مؤخرا عند ما أكد أن روايتيه "الأسماء المتغورة والقبر المجهول" إنما كانتا نوعا من التسجيل الأدبي لأحداث وعادات غص بها ذهنه من خبرته البحثية في المعهد الموريتاني للبحث العلمي، وأنه لم يجد الوقت لصياغتها بشكلها العلمي المطلوب فاختار إخراجها في ثوب روائي أقل من حيث التبعات والتكاليف المنهجية.

إن رغبة التعريف بالعادات والتقاليد الموريتانية أمر شريف في ذاتها، وإن كان لا يخلو من ذلك الإحساس الموريتاني القديم بالهامشية والضبابية في معارف الآخرين عنا، ولكننا نحلم بذلك اليوم الذي يتجاوز فيه روائيونا هذه العقدة أو أن يعبروا عنها على الأقل خارج نصوصهم الإبداعية.

# ولد أبت الفيلسوف الفوكوي الموريتاني وكتابه الجديد: "موت المركزية المضادة"[54]

صدر في إبريل الماضي مولود هام وجديد لم تحتفل به الساحة الفكرية الموريتانية على عادتها وذلك هو كتاب الأستاذ الفيلسوف محمد الأمين ولد أبت بعنوان: "موت المركزية المضادة قراءة تاريخية نقدية للحداثة العربية"، ولربما كان غياب الاهتمام بهذا الحدث الفكري عائدا إلى أن الساحة الفكرية الموريتانية ما تزال منشغلة بتقليب المولود الجديد على وجوهه أو ربما-وهي الحقيقة الأليمة - أن الساحة الفكرية الموريتانية فرض وهمي يصنعه المثقافون الموريتانيون وذلك حتى يحتفظوا بمبرر وجودهم في حو لم يولد فيه مجال فكري حقيقي أصلا؟

إن أهمية هذا الحدث الفكري تكمن في كونه نقدا ابستيمولجيا مركزا للحداثة العربية ممثلة في مساهمات كبار المفكرين العرب المعاصرين (أمثال العروي، الجابري وبرهان غليون) وذلك بمحاولة تقويض أسس المركزية المضادة التي تشكل خلفية إيديو - ابستيمولوجية للحداثة العربية حيث تلعب مقولتا الأمة العربية، أو الإسلامية بالمعنى الذي أعطته لهما حقبة الصراع ضد الغرب موجها إيديولوجيا لكل الأعمال الفكرية العربية ومحاولات إعادة فهم التاريخ العربي الإسلامي.

---

54 - نشر في صحيفة القلم عدد 95 بتاريخ 1996/07/06.

وإذا كان مشروع حفريات المعرفة في مصادراته المنهجية هو المنطلق الابستيمولوجي الذي يعتمد عليه فيلسوفنا الشاب معلنا بصراحة أن أي قراءة للتاريخ لا تنتمي إلى لحظة التاريخ المنفصل التي يؤسسها مشروع الحفريات ستظل لحظة أسيرة التاريخ المتصل الذي تنتظمه روح قومية واحدة تلك التي يعلن ولد أبت موتها على غرار الإعلان الفوكوي عن موت النزعة الإنسانوية الغربية – فإننا لا نستطيع – رغم إعجابنا بروح الجرأة والأصالة التي تميز الزميل محمد الأمين إلا أن نؤكد مع الدكتور السيد ولد اباه في تقديمه الجيد للكتاب، أن دعوى الانفلات من الفخ الإيديولوجي ممثلة في مشروع الحفريات الفوكوي تصدر عن نزعة وضعية وصفية تدعي اليقين العلمي بسذاجة لأن هذا الفخ نفسه هو الذي يحتضننا في الموقع الذي نظن أننا أصبحنا في منجاة منه!!

إن مشروع الحفريات الفوكوي – في نظرنا – لا يحمل جدته في مصادراته المنهجية وإنما من خلال القراءات النقدية المختلفة والمتميزة التي قدمها في مجال البحث التطبيقي الابستيمولوجي ممثلة في دراسات فوكو لتاريخ نشأة المعارف الحديثة أي من خلال عملية الحفر ذاتها. ومن هنا وانطلاقا من هذا الفهم الخاص لوفوكو فإن مساهمة الزميل محمد الأمين ولد أبت تعتبر بداية مهمة ولكنها ليست كافية في نظرنا لنقد الحداثة العربية التي شكلت حلقتها الأخيرة جهدا متميزا لقراءة التاريخ والتراث العربـــيين لان مجرد تطبيق المصادرات المنهجية لمشروع الحفر الفوكوي على نتائج أعمال المفكرين العرب لا يفي بذلك الغرض النقدي الكبير.

إن عدم انتماء دراسات العروي والجابري أو غليون إلى لحظة ما يسميه فوكو "التاريخ المنفصل" وانطلاقها من وجود حقيقة "الثقافة العربية أو الإسلامية" ليس وحده كافيا لنفي تاريخية هذه الأعمال كما يريد الزميل محمد الأمين أن يقول.

بل يبقى من الضروري أن يقوم فيلسوفنا الشاب بجهد حفري حقيقي يجسد نموذج التاريخية الذي ينطلق منه على التاريخ الثقافي العربي بحيث ينتهي لنتائج مختلفة كما فعل فوكو من قبل، وهو الأمر الذي لا يخالجنا شك في أن ولد أبت قادر على القيام به لما عهدناه فيه من صبر وجدية. إن ثمة اختلافا في الدرجة بين ما انتهى إليه فوكو عندما أعلن موت النزعة الإنسانية الغربية وبين ما يلح عليه الزميل محمد الأمين من إلغاء مقولتي الثقافة العربية أو الإسلامية أو ما أسماه " إلغاء الخصوصية" مما يجعل التاريخ العربي الإسلامي تاريخا إنسانيا كغيره من التواريخ أي بمعنى آخر قابل لأن يعمل فيه معول الحفر الفوكوي.

وإذا كان إلغاء الخصوصية أو تقويض الهوية الثقافية أو القومية ممكنا على الصعيد النظري الإجرائي لضرورة الفهم المعرفي "الخالص": فإن ذلك لا يعني إلغاء الحقيقة الأنتربولوجية التي تثبت وجود " أنوات ثقافية" للشعوب تتسم بدرجة من الاستقرار النسبي عبر تاريخها الخاص.

ولهذا فإن تحييد مقولة الثقافة العربية الإسلامية في مجال الدرس الابستيمولوجي لا يعني عدم وجودها كحقيقة ولو اعتبرناها مجرد وهم جماعي لأن الأفكار

الجماعية تتسم باستقلال نسبي يجعلها حقيقة تفعل فعلها في التاريخ وتقبل الفهم والتحديد.

صحيح أن مشروع الحفريات الفوكوي يتطرف أحيانا تحت وطأة روحه العدمية ملغيا وجود أي هوية مسبقة ومحاولا نسف الأساس الإبستيمولوجي في العلوم الإنسانية التي تقر بوجود " النحن الثقافي" و"الذاكرة الجماعية" ولكن نتائج الحفر التطبيقي لفوكو لم تكن يوما ما قادرة على أن تخوض في هذه المصادرة المتطرفة التي يجعل منها الزميل محمد الأمين منطلقا محوريا في نقده للحداثة العربية.

وعلى العموم فإنه بالرغم من أننا قد نختلف مع فيلسوفنا الشاب في هذه الفكرة أو تلك إلا أن أهمية هذا الكتاب تظل مضاعفة إذ يشكل مساهمة موريتانية متميزة في الحوار الفكري السائد في الساحة الفكرية المغربية خصوصا والعربية عموما، والذي يدور في إطار إشكالية " الأصالة والمعاصرة": التي يزداد إلحاحها كلما زادت أشكال التوتر بين القديم والجديد في الواقع الاجتماعي العربي الراهن.

إن النقلة النوعية التي يحققها فيلسوفنا محمد الأمين ولد أبت عبر كتابه هذا ومن خلال نشاطه العملي ومقالاته الرصينة التي تظهر بين الفينة والأخرى على صفحات الجرائد الموريتانية تستحق أن نعتز بها، لأنها تمثل تحديا أو بصيصا من نور يغالب ظلمة الانشغال السياسي اليومي الذي يغطي الساحة الموريتانية اليوم. ولعله من المفارقات الطريفة أن تبدأ الفلسفة الموريتانية مع رائدها الشاب محمد الأمين ولد أبت بنقد الإيديولوجيا المؤسسة تأسيسا

ابستيمولوجيا، في حين أن الساحة الموريتانية لم تعرف كما عرفت غيرها من الساحات العربية – أي هيمنة سياسية لإيديولوجيا كليانية كتلك التي يحاربها الزميل ولد أبت.

بل على العكس من ذلك فإن البداوة الموريتانية التي استطاعت ان تكون عالمة من بين معظم البداوات العربية الأمية هي نفسها اليوم التي تدشن تحولا خطيرا نحو مجتمع السوق البرجماتي النفعي الذي يتعرى بسرعة من كل الإيديولوجيات والقيم.

وإذا كنا نلح مع فيلسوفنا الشاب على ضرورة تحييد الإيديولوجيا على مستوى الفهم، فإننا نخالفه في أهميتها النسبية على مستوى الفعل على الأقل في مجتمع كمجتمعنا البدوي الانقسامي الذي يحتاج إلى إيديولوجيا تولفه وتخفف من تنافسه كما يقول ابن خلدون.

إن موت الإيديولوجيا لا يعني إلا موت القيم ومرارة الصراع الشرس في المجتمعات الهشة التي تعرف تحولات سريعة وحادة، وموت القيم هو الذي يجعل المجال الفكري يشهد ضمورا كذلك الذي تعرفه موريتانيا اليوم.

وختاما فإننا نرجو من كافة المهتمين أن يجعلوا من صدور هذا الكتاب الهام مناسبة لإعطاء حيوية جديدة للساحة الموريتانية عبر انشغالات أخرى غير تلك التي تهيمن عليها. ونحلم أن لا ينتهي إعلان وجود فلسفة "موريتانية" بإعلان "الموت" حتى ولو كان موت المركزية المضادة.

# ختـــــام:

# المجتمع الفضفـــاض[55]

الدراعة والملحفة والخيام المنصوبة على أسطح "الفيلاهات" الجميلة والأبقار المربوطة على أرصفة الشوارع المعبدة ... تلك أبسط مظاهر بقايا البداوة وروحها الفضفاضة التي لا زالت تستحكم في حياة مجتمعنا الموريتاني.

وإذا كنت - عزيزي القارئ - ممن لا يقنعون بالمظاهر، فما عليك إلا أن تدخل أي بيت موريتاني غنيا كان أم فقيرا، فأنت - ولا ريب - لن تستطيع أن تميز فيه بين غرفة للنوم وأخرى للجلوس أو الطعام، لأن الكل سيكون مشغولا بأناس يجلسون جلسات سمر ممتدة عبر الليل والنهار بطريقة غير منتظمة يختلط فيها الرجال بالنساء بين متكئ وقائم ومتحدث ونائم.

وإذا كان الملبس فضفاضا والمسكن كذلك فضفاضا، فإن المشرب هو الآخر ليس بمنأى عن ذلك؛ فالشاي الأخضر يشترط ثلاث دورات يتخللها الحديث المطول، وهو لا يطيب إلا إذا اجتمع ثلاثي الجيمات المعروفة (احر، اجماعه، اجمر).

---

55 - نشر في صحيفة البيان، عدد 89 بتاريخ 1994/02/01.

إنك في جلسات الشاي تحس أنك تعيش مع أمة لا تحسب للوقت حسابا. وما دام الزمان مفهوما كيفيا فضفاضا، فلا بأس بعدم انضباط المواعيد وانتظام الأعمال.

وتمطية قضاء وقت الفراغ هذه تنعكس مباشرة على أشكال العلاقات الاجتماعية بين الجنسين في هذا المجتمع؛ فمفهوم "الونسه" أو العلاقة بين الجنسين قبل الزواج يرتبط في أذهان معظم الشباب بضرورات قتل الوقت، والمفروض أن يقيم الشاب علاقة مع أي فتاة، والعيب فقط أن لا تكون له أو لها علاقة في بعض الأوساط. ولهذا فإن مفاهيم (الونيسه، المج، البغي) كلها لا تعني بالضرورة وجود "حب" بالمعنى الشرقي للكلمة. فالحب قبل الزواج هو تفرد في علاقة اثنين ببعضهما، ومن ثم فإنه تهيئة للارتباط الأوثق بالزواج. أما عندنا – معشر الموريتانيين – فإن سرعة تغير العلاقات وكثرتها تجعل أصعب الأشياء على الجنسين في موريتانيا أن يرتبطا بعلاقة عاطفية غنية كتلك التي تسمى حبا.

ولذلك فإنه لم يكن صعبا على "الونسه" أن تتحول تحت ضغط التحولات الاقتصادية وتكدس البدو في المدن إلى بغاء غير منظم.

إن تلك العلاقات الاجتماعية الفضفاضة قبل الزواج تركت بصماتها واضحة على المؤسسة الأسرية الموريتانية؛ فنحن الأمة الوحيدة بين الناطقين بالعربية التي تقاس عندها جاذبية المرأة بعدد مرات زواجها، ولهذا فإن معدل الطلاق عندنا يفوق كل جيراننا العرب والمسلمين.

وهذا النوع من العلاقات الاجتماعية يدعم بلا شك أخلاق البداوة الفضفاضة تلك التي تتمركز حول السمعة والرياء أكثر مما تقوم على القناعات الشخصية والإحساس بالمسؤولية. ولا يزال الفن التقليدي مرتبطا بالأمجاد القبلية والإنفاق التفاخري، بينما لا يبذل مجهود يذكر لتنظيم البنية الفضفاضة للموسيقى الموريتانية.

وأنت حتى الآن لا تزال تسمع في شريط واحد بانوراما متنوعة من الكلمات والألحان التي تبعث في نفسك النشتت وتجعلك تحس بالقلق أكثر مما تبعث فيك من الراحة. فالآردين والكيتار والطبل تتداخل أصواتها بشكل لا يراعي أي تناسق، والعازفون يعزفون على البديهة لا يضبطهم إلا ضرورة الانتقال من مقام إلى آخر حسب الأعراف الشفاهية.

ولهذا فلا تستغرب أن تسمع على التوالي ذكر الله تعالى وأغنية شعبية تليها قصيدة لزار قباني ومدائح نبوية.

أما أسماء الأشرطة فإنها أسماء اعتباطية مماما كمناسبات تسجيلها لفلان أو علان في ميلاد هذا وعرس ذاك. أما الموضوع واللحن فلا حضور لهما مماما كالإعداد والتنظيم.

والفضفضة في اللباس والمسكن والمشرب والأخلاق والفنون لأي مجتمع لا بد وأن تنعكس على سلوكه الاقتصادي إن لم تكن تعبيرا عنه. فروح السلب والتعامل مع الغنائم البدوية القديمة تلقي بظلالها على طريقة تعامل الموريتانيين اليوم مع المال العام. ولا أدل على ذلك من ظاهرة البنوك العمومية التي لا تكاد تفتح أبوابها حتى تسارع في إعلان إفلاسها بعد مدة وجيزة.

ولعل ما يحز في النفس هو أن إنفاق تلك الأموال يتم بطريقة استهلاكية تفاخرية. ونحن نستطيع أن نعد على الأصابع الأسر الموريتانية التي تخطط إنفاقها الشهري وتكيفه حسب دخلها، لأن الإنفاق نفسه اعتباطي وآني ويخضع لبنود فضفاضة يصعب التنبؤ بها.

أما النشاط الاقتصادي المفضل فإنه التجارة الاستيرادية والبحث عن الربح السريع. ولا تحتاج - أيها القارئ العزيز - أن نذكرك بأن التجارة في حقيقتها ليست نشاطا إنتاجيا محضا ما لم تكن تدعيما لبنية اقتصادية نشطة وتعبيرا عنها.

وما دام العمل المكتبي هو الصورة المفضلة عندنا والاستثمار والعمل اليدوي مستهجنين، وفي هذا السياق الأخلاقي الذي يقوم على السمعة فإن الإنسان المستهلك سيظل هو النمط الاقتصادي الشائع.

وعند ما نصل إلى قمة الهرم الاجتماعي حيث مكان مركز القوة الذي ينبغي أن يظل معقل الانتظام في هذا المجتمع الفضفاض، فإننا سنلتقي بمؤسسة سياسية وإدارية يوحد بها كل شيء إلا انتظام معايير واضحة.

ستجد مثلا أن الإعلان عن المسابقات قد توقف، كما أنك لا تستطيع اليوم أن تطمئن على ملف ما لم يكن حائزا على توصية مسبقة. أما التعيينات والترقيات فإنها لا تعرف اتجاها ولا قاعدة، فأي إنسان يمكن أن يتحول إلى مسؤول كبير في لحظة، وأما أن يترقى موظف في سلكه الوظيفي بشكل طبيعي، فذلك ما يندر وجوده. فمن النادر أن تجد مسؤولا يدعي أنه عين في تخصصه أو رقي نتيجة لكفاءته وخبرته فقط دون تدخل أمور أخرى، والمعايير

القبلية أصبحت علنية بشكل سافر لم يسبق له مثيل. والأدهى من هذا كله أن يتأقلم الناس مع هذا الجو بحيث يزداد إحساسهم بالتآلف معه يوما بعد يوم.

وبعد .. فإن مواصلة حصر اللامنتظم أصعب بكثير من تحديد المنتظم في أي مجتمع وأية ظاهرة. كما أن عزو ظاهرة الفضفضة إلى البداوة أو تفسيرها بحالة تداخل الأزمنة والمراحل، كل ذلك يعتبر أمرا ميسورا وتحصيل حاصل – إن صح من جهة أخرى.

يبقى لنا إذن أن نؤكد بأن الأحلام القديمة بوجود مجتمعات هندسية مخططة بشكل قصدي تعتبر ضلالا قديما لم يعد ممكنا لنا أن نطرحه.

ولهذا سنكتفي بالتأكيد على الحقائق المهمة التالية:

1. أن حالة الفضفضة حالة اجتماعية. ومن هنا فإنها لا تعتبر جوهرا ثابتا ولا طبيعة مقدرة لا يمكن تغييرها أو تعديلها.

2. أن حالة الفضفضة تعني درجة عالية من هلامية المعالم والمعايير، بحيث يصعب التحديد ومن ثم القدرة على التنبؤ وتصور المستقبل بالنسبة للمجتمع الذي تسوده.

أن هذه الحالة إذن لا بد أن تكون مؤقتة، أما ما سيخلفها فإنه إما أن يكون حالة كلية من انعدام المعايير وهو ما يعني الانهيار الاجتماعي، أو أن يكون مخاضا أليما لتغيرات تلقائية طويلة تنتهي بتحديد ما، أو أن نتلافاها بمحاولة للتغيير القصدي وذلك بترشيد الواقع وبناء ملاذات آمنة نسبيا تقي الناس من أمواج الفوضى المتلاطمة.

Titre du livre :

# *El Moujtama El Vadvad*

approche sociocritique de la femme, du pouvoir et de la culture dans la société mauritanienne contemporaine

Auteur : Mohamed Mahmoud O. Ahmed O. Sidi Yahya
Tél. domicile : 529 42 46
Portable : 633 46 70
E-Mail : ebouh@yahoo.fr

Edition : janvier 2002
Dépôt légal N° 684 du 26/12/2001

Conception page de garde : Mohameden Ould Ahmed Salem

# *El Moujtama El Vadvad*

## Approche sociocritique de la femme, du pouvoir et de la culture dans la société mauritanienne contemporaine

(Résumé du texte)

Ce livre reprend des articles publiés par l'auteur dans des journaux nationaux au cours de la dernière décennie (du 20ème siècle).

L'auteur y aborde divers sujets d'intérêt national qui entrent dans le cadre de l'analyse sociocritique.

L'objectif étant de contribuer à la création d'un imaginaire sociologique apte à donner aux lecteurs non spécialisés une idée de la nature des problèmes sociaux en Mauritanie.

L'auteur analyse les concepts utilisés dans cet imaginaire et fait une approche archéologique des accumulations historiques qui ont engendré les phénomènes sociaux étudiés. Il aboutit à un diagnostic préliminaire pour éclairer le lecteur à ce sujet.

Ce livre est divisé en quatre parties :

## I. Introduction : pour une sociologie critique en Mauritanie

Il s'agit ici d'une approche des fondements théoriques et méthodologiques et de la proposition d'un style particulier pour l'étude des questions sociales posées.

## II. Chapitre premier : la femme choyée dans une famille disloquée

Les remarques faites dans ce chapitre rejettent les idées reçues, chères à certains spécialistes qui qualifient la famille mauritanienne de « *patriarcale* » à l'image de celle du Moyen Orient.

L'auteur propose l'hypothèse d'une famille où le rôle de la mère est plutôt central.

Ce rôle est le résultat de l'acculturation de diverses sources : la famille *sanhaja* matriarcale et les coutumes de la société *hassane* patriarcale ; ce qui est à l'origine de la structure actuelle de la société *beidane*.

Cette société est fragile, elle connaît des changements rapides, un fort courant d'émigration interne et externe, notamment des hommes, elle est fortement empreinte des séquelles des traditions du système héréditaire *matriarcal*.

Des approches sont faites des explications pour des phénomènes répandus comme les relations d'amour dans

le milieu bédouin qui se transforment en prostitution dans les villes.

Il aborde également le phénomène de divorce très répandu en Mauritanie en raison de l'acceptation sociale de l'acte, parfois répété et, contrairement aux sociétés voisines, le prestige de la femme se mesure suivant le nombre de ses remariages.

Le même chapitre évoque les pratiques et coutumes de «*sahwa*» et de la culture sexuelle, la conception sociale de la timidité dans les rapports sentimentaux ou du refroidissement dans ces rapports «*souadou*».

### III. Chapitre 2ème : le pouvoir en Mauritanie, de la *seiba* au *makhzen*

Ce chapitre commence par un essai critique d'un article du Dr. Abdel Wedoud Ould Cheikh qui propose une typologie du système politique mauritanien ou ce qu'il appelle «le despotisme méridional».

L'auteur critique l'idée de Ould Cheikh selon laquelle un certain despotisme mauritanien s'explique par des facteurs religieux et de tribalisme.

Or l'histoire ne nous permet pas de parler d'un *pharaonisme* mauritanien, et l'imaginaire politique a toujours été caractérisé par une méfiance des autorités religieuses vis-à-vis de l'autorité temporelle de Beni *Hassane*.

L'expérience démocratique actuelle démontre que l'exploitation politique des chefs tribaux accélère l'usure de la crédibilité de la fonction politique de la tribu. L'islam politique et l'esprit communautaire tribal portent plus de promesses de changement qu'ils n'avancent de légitimation pour le despotisme.

En plus de l'analyse des concepts idéologiques utilisés comme *seiba, el makhzen, el mass, tazabouti*, sont aussi abordées dans ce chapitre des questions comme l'islam politique dans ses rapports avec l'Etat moderne, des aspects socio-économiques comme la pauvreté en Mauritanie dans ses rapports avec la conception vulgaire du libéralisme économique, les problèmes soulevés par l'exploitation politique de la question de l'esclavage en Mauritanie, la réforme foncière et les contradictions sociales que confronte l'agriculture irriguée entre les paysans propriétaires d'un côté et les investisseurs de l'autre.

L'auteur ébauche un plan pour une solution à ces contradictions.

**IV. Chapitre 3ème : la culture mauritanienne, du vague au précis**

Les articles de ce chapitre traitent de l'état vague de la culture mauritanienne qui apparaît à travers divers aspects de la vie comme : la forme des habits, les traditions qui entourent les loisirs, les relations amoureuses, et les comportements socioéconomiques.

Cet état d'imprécision étant dit temporaire et résultant des changements rapides que connaît la société.

Analysant les valeurs déterminantes dans le comportement du mauritanien, l'auteur sort avec une systématique générale du caractère dominant. Il traite aussi de la question de l'identité nationale, et insiste sur l'harmonie de la culture mauritanienne malgré la diversité de ses origines africaines, berbères et arabes. Il propose d'adopter un discours pédagogique qui renforcera cette harmonie.

Dans un autre point sont traités la question de promouvoir la musique mauritanienne et le changement de la fonction de *stegwi* avec le développement sans précédent des masses médias.

Ce chapitre se termine par des remarques critiques sur des ouvrages de certains intellectuels mauritaniens tels que Ahmedou O. Abdel Ghader, Moussa O. Ebnou et Med Lemine O. Ebetti.

Enfin l'auteur exprime ses vœux de voir son œuvre apporter une contribution qualitative à la bibliothèque mauritanienne moderne et qu'elle soit l'occasion d'un débat national objectif pour relever les principaux défis qu'envisage notre société.

## المحتويـــــــــــات


**مدخـــــل:**

من أجل علم اجتماع موريتاني نقدي ..... 5

**الفصل الأول:** المرأة المذللة في أسرة مهلهلة ..... 15-57

- السحوة: جمدران تتهاوى ..... 16
- الحب الموريتاني والبغاء ..... 21
- سعاد وأخواتها ..... 27
- المطلقة المرغوبة ..... 31
- كلام المسخ في الأعراس وعقدة الثقافة الجنسية ..... 36
- من أجل نظرية جديدة حول مكانة المرأة في العائلة الموريتانية ..... 40

**الفصل الثاني:** السلطة الموريتانية: من "السيبة" إلى "المخزن" ..... 58-130

- العقل السياسي الموريتاني بين "السيبة" و"المخزن" ..... 59
- القبيلة بين أحلام الساسة وسنن التاريخ ..... 63
- الفراعنة ليسوا موريتانيين ..... 69
- الكلمة في حلبة صراع القوى ..... 86
- الإسلام الموريتاني بين راديكالية "شر به" و"علمانية" الزوايا ..... 88
- إيديولوجيا المستضعفين بين "المص" و"نزبوت" ..... 103
- كيف تحرر العبودية من سوق النخاسة السياسي؟ ..... 107
- بين البدالي وباريتو ..... 113
- لماذا لا يثور الفقراء؟ ..... 115
- السوق الموريتاني وأزمة التاجر الصغير ..... 119
- مأزق الزراعة المروية بين الذين يملكون والذين لا يملكون ..... 123

**الفصل الثالث:** الثقافة الموريتانية من الفضفضة إلى التنظيم ..... 131-179

- المزاج الموريتاني من "انبيظين" إلى "استكوبر" ..... 132
- الأندلس الموريتانية ..... 136
- الجمال الشيطاني ..... 138
- مهنة "استكو" بين الصحافة والفنانين ..... 140
- تطوير الموسيقى الموريتانية من هدوء التصوف إلى حنون الرقص ..... 144
- من الشاي إلى "الكهوه" ..... 150
- شرق "الشرك" وقبلة "الكبله" ..... 152
- انواكشوط ونواقشوط ..... 154
- القومية الموريتانية ..... 156
- من أجل تأصيل تراثي لهويتنا الوطنية ..... 158
- اعترافات جريئة للأديب أحمدو ولد عبد القادر ..... 171
- موسى ولد أبنو وأزمة الأديب الباحث ..... 172
- ولد أبت: الفيلسوف الفوكوي الموريتاني ..... 175

ختـــــام:

المجتمع الفضفاض ..... 180

**Résumé du texte:**

***El Moujtama El Vadvad*** : approche sociocritique de la femme du pouvoir et de la culture dans la société mauritanienne contemporaine ..... 185

**محمد محمود ولـــد**
**أحمد ولد سيدي يحيى**

-1970 / كيفة

-دراسات عليـــا
في علم الاجتماع

لعل الأسرة الموريتانية بطابعها الثنائي تمثل أنصع دليل على هذا الاندماج الطريف بين القيم الأبوية الحسانية التي تزكيها روح الفقه المالكي حيث يحتكر الرجل كل السلطات نظريا ورمزيا من جهة، وبين التقاليد الصنهاجية الإفريقية ذات الطابع الأمومي والتي تعطي للمرأة مكانة عالية في شوون الأسرة وحتى الحياة العامة.

وتعتبر الموسيقى التقليدية ذات المصطلح والآلة واللحن الصنهاجي الإفريقي من جهة، والتي تقوم في معظم كلمات "أشوارها" وتقتصر في ذاكرتها المروية على أبعاد أمراء حسان المتغلبين، أكبر دليل على هذا التداخل الذي عرفته أنظمة الثقافة الموريتانية القديمة في سياق اندماجها التاريخي.