مجلة الدراسات السودانية

ردمد: ISSN: 1022 - 3525

مجلة علميّة محكّمة يصدرها معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية

جامعة الخرطوم

المجلد الحادي والعشرون
أكتوبر ٢٠١٥م

مجلة الدراسات السودانية

ISSN:	1022-3525
Title:	مجلة الدراسات السودانية
Imprint:	الخرطوم: معهد الدراسات الإفريقية والأسيوية – جامعة الخرطوم، 2010
Frequency:	Annual
Type of Publication:	Periodical - دورية
Language:	Arabic

هيئة التحرير

رئيس التحرير: بروفيسور/ الأمين أبومنقة محمد

سكرتيرة التحرير: الدكتورة/ منى محمود أبوبكر

أعضاء هيئة التحرير:

بروفيسور/ يوسف فضل حسن

بروفيسور/ سيد حامد حريز

بروفيسور/ صديق أحمد المصطفى حياتي

بروفيسور/ عبدالرحيم حامد مقدم

الدكتورة/ محاسن عبدالقادر حاج الصافي

الدكتور/ منزول عبدالله منزول

إدارة التحرير:

ضبط اللغة: الأستاذ/ عباس الحاج الأمين

التصميم: المهندس/ خالد عبد الله محمد

سكرتيرة المجلة: السيدة/ نهلة أحمد عثمان

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية

عزيزي القارئ

يسر هيئة التحرير أن تقدم بين يديك "المجلد الحادي والعشرون" من مجلة الدراسات السودانية، وقد حرصنا كل الحرص على اعتماد المادة الجيدة التي تليق بمستوى هذه المجلة وطموحات قرائها، دون التنازل عن هذا المبدأ.

لقد حوى هذا المجلد أيضاً ثلاثة عروض كتب التزاماً بتوصية هيئة التحرير في اجتماعها قبل الأخير، إضافة إلى البابين الآخرين، أي المقالات/ الأوراق، والبحوث. ونأسف لعدم تمكننا من الاستجابة في هذا المجلد لتوصية الهيئة في اجتماعها الأخير الخاصة بتشجيع دراسة الشخصيات السودانية بطريقة علمية، ونأمل أن نتمكن من ذلك في المجلد القادم. ونرجوا أن ننوه – كما نفعل في كل مرة – إلى أن النشر في هذه المجلة لا يقتصر على العلوم الإنسانية، بل يشمل جميع العلوم طالما أن موضوع البحث ذو صلة مباشرة بالسودان.

وختاماً نشكر للمشاركين صبرهم واستجابتهم لما طلب منهم من تعديلات وتصويبات في مقالاتهم وبحوثهم. وفقنا الله وإياكم إلى خدمة العلم والوطن.

رئيس التحرير

محتويات العدد

مقالات/أوراق:

١- حملة عبد الله بن سعد على بلاد النوبة عام ٣١ هـ: رؤية نقدية تحليلية، أحمد الياس حسين ١

٢- هُوُّية الجماعات اليهودية في المجتمعات العربية من منظور تاريخي: الجالية اليهودية في السودان نموذجاً، محمّد مصطفى النور ١٩

٣- وسوم الإبل عند قبائل البجا بشرق السودان، أوشيك آدم علي ٧١

٤- ظواهر أسلوبية ولغوية في شعر الشيخ حياتي، عادل عثمان الهادي ١١١

٥- النَّخْلَة في الموروث الثقافي بمنطقة مَرَوِي، أسعد عبد الرحمن عوض الله ١٣٥

بحوث:

٦- أثر ضوضاء الصناعة على العاملين بالصناعات الكيميائية بمنطقة الخرطوم بحري الصناعية، منى علي محمد أحمد ١٦٧

عرض كتب:

٧- عجز القادرين، تأليف: نور الدين ساتي، عرض: خالد محمد فرح ١٨٧

٨- الثقافات الثلاث: العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، تأليف: جيروم كيغان، ترجمة: محمد صديق جوهر، عرض: حسن الحاج علي أحمد ١٩٥

٩- السودان الأخضر بين دفتي السد العالي وسد النهضة، تأليف: إبراهيم الأمين عبد القادر، عرض: حسن عبدالله المنقوري ٢٠٧

قواعد وشروط النشر ٢١٥

المشاركون في هذا العدد ٢١٧

حملة عبد الله بن سعد على بلاد النوبة عام ٣١ هـ: رؤية نقدية تحليلية

أحمد إلياس حسين

مستخلص: يهدف هذا المقال إلى مراجعة نص المقريزي المشهور عن حرب عبد الله بن سعد للنوبة عام ٣١هـ /٦٥٢م وعن البقط، وتحليله ونقده من أجل الوقوف على مدى مصداقيته فيما يتصل بقوله مثلاً بدخول الحملة مملكة مقرة وحصار عاصمتها دنقلة وضربها بالمنجنيق ومقابلة ملكها. يقارن المقال بين ما ذكره المقريزي أعلاه وبين ما ورد في المصادر الأخرى في هذا الأمر بغية الخروج برؤية واضحة حول هذا الموضوع.

Abdullahi Ibn Saᶜad's Campaign to the Nuba Land in 31AH: A Critical Analytical View

This article aims at reviewing the famous Maqrizi's text about the war of Abdullahi ibn Saᶜad in 31 AH / 652 AC and the *Baqt* (agreement), questioning its correctness in claiming, e.g., that ibn Saᶜad's army had penetrated the kingdom of Makuria, besieged and struck its capital, Dongola, with mangonel and met its king. The article compares Almaqrizi's claim with what was written in other sources on this matter, in order to come out with a clearer view on this issue.

كلمات مفتاحية: الروايات، النقد، الصلح، البقط، الرقيق، الطعام والكسوة، نوباديا، مريس

مقدمة

يعاني تاريخ السودان في حقبه المتتالية الكثير من الموضوعات التي تتطلب ضرورة المراجعة. ولعل أغلب الأخطاء في الفترة التالية للقرن السابع الميلادي نتجت عن الأخذ بالروايات التي وردت في المصادر العربية دون إخضاعها لعمليات النقد المطلوبة. وقد وضح مؤلفو تلك المصادر المنهج الذي اتبعوه في جمع رواياتهم في مقدمات مؤلفاتهم. وعلى سبيل المثال يقول الطبري: "وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره ... مُسنِدُها إلى رواتها دون ما أدْرِك بحجج

العقول، وأسْتَنبِط بفكر النفوس إلا اليسير القليل منه ... إنما أدينا ذلك على نحو ما أدِّي إلينا".[١]

ويقول ياقوت الحموي:

واستقصيت لك الفوائد جلها أو كلها ... حتى لقد ذكرت أشياء كثيرة تأباها العقول ... وأنا مرتاب بها نافر عنها متبرئ إلى قارئها عن صحتها... فإن كانت حقا أخذنا منها بنصيب المُصيب وإن كانت باطلاً فلها في الحق شرك ونصيب، فأنا صادق في إيرادها كما أوردتها.[٢]

هذا هو الأسلوب الذي اتبعه المؤلفون الأوائل في جمع مادة كتبهم، والمصادر التي اعتمدوا عليها خاصة عن الأحداث السابقة لهم أو عن أحداث المناطق البعيدة منهم. فمصادرهم هي الروايات الشفاهية الشعبية المتداولة من جيل إلى جيل... والتي قيمها المقدسي في مقالته المشهورة، "والحديث عن جمل طار أشهى عندهم من الحديث عن جمل سار".[٣] ولذلك فينبغي علينا إخضاع روايات المصادر العربية إلى المنهج النقدي للتحري عن مصداقيتها قبل استخدامها.

ومن أهم الموضوعات التي اعتمدت على المصادر العربية والتي تتطلب ضرورة المراجعة، حملة عبد الله بن سعد بن أبي سرح على بلاد النوبة عام ٣١ هـ / ٦٥٢ م. تمثل هذه الحملة محوراً مفصليّاً في تاريخ السودان بنينا على نتائجها المفترضة وعْيَنا التاريخي وقامت عليها أسس تكوين مجتمعنا الحالي، في الوقت الذي تتطلب هذه

(١) الطبري، محمد بن جرير (ب.ت.): تاريخ الرسل والملوك، القاهرة: دار المعارف، ج ١، ص ١.

(٢) ياقوت الحموي (ب.ت.): معجم البلدان، ج ١، ص ١، موقع الوراق www. warraq.com

(٣) البلخي، أبي زيد أحمد بن سهل (١٨٩٩): البدء والتاريخ، طبعة باريس، ص ١.

الحملة ونتائجها الوقوف عندها طويلاً من أجل مراجعتها وإخضاعها للنقد التاريخي للتوصل إلى مدى مصداقية كل ما كتب عنها وما ترتب عليها من مسلمات.[٤]

يمثل نص المقريزي التالي المصدر الوحيد – بين عشرات النصوص الأخرى – الذي اعتمدنا عليه في تأسيس كل معلوماتنا عن حملة عبد الله بن سعد، ولا يكاد يخلو منه كتاب، منهجياً كان أو عاماً، يعالج هذا الموضوع. يقول المقريزي:

فغزاهم عبد الله بن سعد بن أبي سرح ... وحاصرهم بمدينة دنقلة حصاراً شديداً، ورماهم بالمنجنيق، ولم تكن النوبة تعرفه وخسف بهم كنيستهم بحجر، وطلب ملكهم واسمه: قليدوروث الصلح، وخرج إلى عبد الله وأبدى ضعفاً ومسكنة وتواضعاً، فتلقاه عبد الله ورفعه وقرّبه، ثم قرر الصلح معه... وكتب لهم كتاباً[٥]

وتحدثت كتب التاريخ عن معاهدة البقط التي تلت هذه المعركة وكيف أنها فتحت الباب أمام دخول الإسلام للسودان، وتسرب العرب جماعات وأفراداً في يسر وبطء إلى بلاد البجة ومملكتي المُقُرّة وعلوة. ونبدأ حديثنا بتعليق بروفسور يوسف فضل عن نص المقريزي هذا.

يعلق يوسف فضل على رواية المقريزي هذه – بعد أن ذكر سبع روايات تختلف في محتواها عن هذه الرواية – أنه يشوبها من الناحية التاريخية كثير من الشك.

(٤) في لقاء مع شباب منتدى يثرب في قاعة بنك فيصل بالرياض يوم ٢٦ مايو الماضي تناولنا موضوع حملة عبد الله بن سعد وأين دارت تلك المعركة؟ ومع من كانت؟ وقد أثارت المحاضرة نقاشاً موضوعياً داخل القاعة. ورأيت أن أفتح الموضوع مرة أخرى للمزيد من النقاش.

(٥) المقريزي، أحمد بن علي (ب.ت.): الخطط المقريزية، بيروت: مكتبة العرفان، ج ٣، ص ٣٥٢، ومصطفى محمد مسعد (١٩٧٢): المكتبة السودانية العربية، الخرطوم: جامعة القاهرة بالخرطوم، ص ٣٠١.

ورجع إلى بعض الأمثلة في نصوص الاتفاق التي توضح مصدر ذلك الشك مثل إشارة المعاهدة إلى المسجد الذي شيده المسلمون في دنقلة بعد معركة عبد الله بن سعد عام ٣١ هـ / ٦٥٢ م. ووضح يوسف أنه من غير المحتمل أن يكون المسلمون قد شيدوا مسجداً في تلك الفترة المبكرة، خاصة وأن ابن سُليم الأسواني الذي دخل مدينة دنقلة بعد أكثر من ثلاثمائة سنة من ذلك التاريخ لم يتعرض لمسجد في دنقلة.(٦)

وفي واقع الأمر فإن رواية المقريزي هذه عن غزوة عبد الله بن سعد عام ٣١ هـ والاتفاق الذي وقع بعدها يعانيان الضعف الشديد، وعليهما عدد من المآخذ نتناول بعضها فيما يلي:

أولاً: الاسم المشهور للاتفاق الذي تم بعد هذه المعركة ليس "البقط"، بل "صلح وهدنة". فقد ذكرت المصادر العربية المبكرة مثل ابن عبد الحكم والبلاذري والطبري والمسعودي وابن خرداذبة وياقوت الحموي والمقريزي نفسه عدد ٢٢ نصاً لهذا الاتفاق تحت اسم "صلح وهدنة"، بينما ذكر لفظ "البقط" في خمس روايات فقط. وفيما يلي بعض الأمثلة لنصوص ذلك الاتفاق.(٧)

قال البلاذري في حديثه عن المعركة: "فخرجوا إلينا ذات يوم فصافونا ونحن نريد أن نجعلها حملة واحدة بالسيوف، فما قدرنا على معالجتهم، ورمونا حتى ذهبت العيون ... فلم يصالحهم عمرو، ولم يزل يكالبهم حتى نزع وولّي عبد الله بن أبي

(٦) Yusuf Fadl Hasan (1973): *The Arabs and the Sudan*. Khartoum: Khartoum University Press, pp. 24- 25.

(٧) انظر لتفاصيل ذلك أحمد الياس حسين (٢٠١٢): السودان الوعي بالذات وتأصيل الهوية، الخرطوم: مركز بناء الأمة للبحوث والدراسات، ج ٣، ص ١٥٤.

سرح فصالحهم" ويضيف البلاذري: "إنما الصلح بيننا وبين النوبة على أن لا نقاتلهم ولا يقاتلونا، وأن يعطونا رقيقاً ونعطيهم بقدر ذلك طعاماً".[٨]

وقال ابن عبد الحكم:

"إن عبد الله صالحهم على هدنة بينهم، على ألا يغزونهم ولا يغزو النوبة المسلمين، وأن النوبة يؤدون كل سنة إلى المسلمين كذا وكذا رأساً من السبي وأن المسلمين يؤدون إليهم من القمح كذا وكذا ومن العدس كذا وكذا في كل سنة".[٩]

وقال الطبري:

فلمّا ولّي عبد الله بن سعد بن أبي سرح مصر، ولاّه إياها عثمان بن عفان رضي الله عنه، صالحهم على هديّة عدّة رؤوس منهم، يؤدّونهم إلى المسلمين في كلّ سنة، ويهدي إليهم المسلمون في كلّ سنة طعاماً مسمّى وكسوة من نحو ذلك ... وأمضى ذلك الصلح عثمان بن عفان ومن بعده من الولاة والأمراء، وأقره عمر بن عبد العزيز.[١٠]

وذكر ابن الأثير:

"فلما ولي عبد الله بن سعد بن أبي سرح مصر أيام عثمان صالحهم على هدية عدة رؤوس في كل سنة يؤدونهم إلى المسلمين، ويهدي إليهم المسلمون كل سنة طعاماً مسمى وكسوة، وأمضى ذلك الصلح عثمان ومن بعده من ولاة الأمور".[١١]

(٨) البلاذري، أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، في مسعد، المكتبة، ص ٢٦– ٢٧.

(٩) ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله، فتوح مصر والمغرب، في مسعد، المكتبة، ص ٨.

(١٠) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، في مسعد، المكتبة، ص ٣٨.

(١١) ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن، الكامل في التاريخ، في مسعد، المكتبة، ص ١٦٧.

وذكر ابن خلدون: "أغزى عمرو العساكر إلى النوبة فلم يظفروا فلما كان أيام عثمان وعبد الله بن أبي سرح على مصر صالحهم على عدة رؤوس في كل سنة ويهدي إليهم المسلمون طعاماً وكسوة فاستمر ذلك فيها".[١٢]

وذكر المقريزي:

الذي صولح عليه النوبة، ثلاثمائة وستون رأساً لفيء المسلمين، ولصاحب مصر أربعون رأساً ويدفع إليهم ألف أردب قمحاً، ولرسله ثلاثمائة أردب، ومن الشعير كذلك، ومن الخمر ألف اقتيز للمتملك، ولرسله ثلاثمائة اقتيز، وفرسين من نتاج خيل الإمارة، ومن أصناف الثياب مائة ثوب، ومن القباطيّ أربعة أثواب للمتملك ولرسله ثلاثة، ومن البقطرية، ثمانية أثواب، ومن المعلمة خمسة أثواب وجبة مجملة للملك، ومن قمص أبي بقطر عشرة أثواب، ومن أحاص عشرة أثواب، وهي ثياب غلاظ.[١٣]

ويتضح جليّاً مخالفة هذه النصوص لنص المقريزي جملة وتفصيلاً، نلاحظ بعضها في الآتي: قرر المقريزي في نصه هذا أن النوبة انهزموا في المعركة، وعليهم دفع البقط. هذا، بينما وضح البلاذري أنهم لم يقدروا على النوبة ولذلك صالحوهم، ولم يكن هنالك منهزم ومنتصر، بل اتفق الطرفان على الهدنة ووقف القتال.

ولأن المعركة لم تكن حاسمة كان هنالك التزام على الطرفين في شرط الصلح الذي نص أن يقدم النوبة الرقيق وفي المقابل يدفع المسلمون الطعام والثياب ومواد أخرى، كما هو واضح من نصوص البلاذري وابن عبد الحكم والطبري وابن الأثير وابن خلدون والمقريزي وغيرهم. فقد ورد دفع المسلمين للمقابل في أحد عشر نصاً في المصادر العربية، بينما لم يرد ذلك في نص المقريزي الذي نحن بصدده.

(١٢) ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ١١٥. موقع الوراق www. warraq.com

(١٣) المقريزي، مصدر سابق، ص ٣٥٣. وفي مسعد، المكتبة، ص ٣٠٣.

يقول البلاذري على سبيل المثال: "إلزام النوبة في كل سنة ثلاثمائة رأس وستين رأساً وزرافة، على أن يعطوا قمحاً وخل خمر وثياباً وفرشاً أو قيمته".[١٤] وذكر المقريزي أن والي مصر عبد العزيز بن مروان عام ٢١١ هـ استنكر تقديم المسلمين الخمر للنوبة في هذا الاتفاق.[١٥] وحدد ابن الفرات كمية القمح المقدمة للنوبة بأنها ٣٦٠٠ أردب.[١٦]

كما لم تذكر المصادر المذكورة أعلاه أو غيرها أن المسلمين وصلوا مدينة دنقلة، ولم يرد ذكر لملك دنقلة، وهي المعلومات التي انفرد بها المقريزي في نصه المعتمد لدينا. وأما بيت الشعر الذي ورد "لم ترعيني مثل يوم دمقلة" كما رواه ابن عبد الحكم، فإن دنقلة المقصود بها هنا البلد أو المملكة لا العاصمة. ومثال ذلك ما أورده النويري عن الحملة التي أرسلها كافور الإخشيدي ضد النوبة والتي احتلت قصر إبريم شمال أسوان.[١٧] فقد قال الشاعر عنها:

ولما غزا كافور دنقلة بجيش لطول الأرض في مثله عرض
غزا الأسود السودان في رونق الضحى فلما التقى الجمعان أظلمت الأرض

فجيش كافور، كما نقلت المصادر، لم يصل إلى حلفا، ورغم ذلك أتت الأخبار عن دنقلة (ويوم دمقلة)، والمراد بـ"دنقلة" هنا النوبة أو بلاد النوبة. فيوم دنقلة الذي ورد عند المقريزي مقصود به يوم حرب النوبة.

(١٤) البلاذري، مصدر سابق، ص ٢٦.

(١٥) المقريزي، مصدر سابق، ص ٣٠٣-٣٠٤.

(١٦) ابن الفرات، ناصر الدين محمد، تاريخ الدول والملوك، في مسعد، المكتبة، ص ٢٦٤.

(١٧) النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، في مسعد، المكتبة، ص ٢٢٣.

ولم يرد في نص المقريزي الذي نعتمد عليه في كل كتبنا ذكر لما ينبغي على المسلمين دفعه، بل ألزم هذا النص النوبة بدفع الرقيق دون مقابل.

وذكرت المصادر العربية المبكرة أن نص الاتفاق الذي وقعه عبد الله بن سعد تعرض إلى عدد من التعديلات التي أعقبت الحروب أو الاتفاقيات بين الطرفين. فعلى سبيل المثال، راجعه والي مصر الأموي عبد العزيز بن مروان عام ٢١١هـ ٨٢٦م، كما راجعه الخليفتان العباسيان المهدي والمعتصم وعدلاه.[١٨] ونص المقريزي الذي نعتمد عليه هو ما وقعه عبد الله بن سعد عام ٣١ هـ / ٦٥٢م، أي لم يحدث عليه تعديل أو تغيير. ومع كل ما تقدم فإنه من المسلمات عندنا الرجوع إلى نص المقريزي الذي تخالف معلوماته كل ما ورد في المصادر الأخرى، ولا يخالجنا أدنى شك في أنه هو النص الذي كتب عام ٣١ هـ.

وفيما يلي ننتقل إلى رواية أخرى عن حرب عبد الله بن سعد، وهي رواية ابن حوقل الذي ألف كتابه "صورة الأرض" في القرن العاشر الميلادي، أي قبل خمسة قرون من عصر المقريزي. يقول ابن حوقل:

وكانت البجة أمة تعبد الأصنام وما استحسنوه إلى سنة إحدى وثلاثين، فإن عبد الله بن أبي سرح لما فتح مدينة أسوان، وكانت مدينة أزلية قديمة، وكان عبر إليها من الحجاز قهر جميع من كان بالصعيد وبها من فراعنة البجة وغيرهم ... وحدثني أبومنيع أحمد الجعدي الأسواني: أن أسوان افتتحها عبد الله ابن أبي سرح سنة إحدى وثلاثين، وافتتح هيف وهي المدينة التي تجاه أسوان من غربي النيل، وقد

(١٨) البلاذري، مصدر سابق، ص ٢٧، والمقريزي، مصدرسابق، ج ٣، ص٣٥٤، وفي مسعد، المكتبة، ص ٣٠٣ – ٣٠٤.

تدعى قرية الشقاق، وافتتح ابلاق وهي مدينة في وسط النيل على حجر ثابتة وسط الماء منيعة كالجزيرة وبينها وبين أسوان ستة أميال".[١٩]

وذكر اليعقوبي أن ابلاق "عليها سور حجارة"،[٢٠] ووضَّح المسعودي أن "هذه المدينة إليها تنتهي سفن النوبة وسفن المسلمين من بلاد مصر وأسوان".[٢١]

يتضح مما ذكره ابن حوقل بصورة جلية الأماكن التي خاض فيها عبد الله بن سعد حروبه عام ٣١ هـ. فقد أخضع أسوان ثم فتح مدينة هيف وتوسع بعد ذلك جنوبي أسوان ففتح مدينة ابلاق، وهي جزيرة تقع على بعد ستة أميال جنوب أسوان، ووصفت بأنها محصنة بسور حجارة. ولا ندري كيف كان الوضع في أسوان بعد احتلال المسلمين مصر. فالمصادر العربية المبكرة تناولت فتوحات المسلمين في صعيد مصر بإيجاز شديد، ولم تذكر شيئاً عن وضع أسوان إبان الفتوحات الإسلامية.

فمن هم النوبة الذين حاربوا عبدالله بن سعد في منطقة أسوان؟ ذكر المقريزي أنه: لما مات عمرو رضي الله عنه، نقض النوبة الصلح الذي جرى بينهم وبين عبد الله بن سعد، وكثرت سراياهم إلى الصعيد، فأخربوا، وأفسدوا، فغزاهم مرّة ثانية عبد الله بن سعد بن أبي سرح، وهو على إمارة مصر في خلافة عثمان رضي الله عنه، سنة إحدى وثلاثين.[٢٢]

(١٩) ابن حوقل، أبو القاسم محمد، صورة الأرض، في مسعد، المكتبة، ص ٦٤.

(٢٠) اليعقوبي، أحمد بن واضح، كتاب البلدان، في مسعد، المكتبة، ص ١٣.

(٢١) المسعودي، أبو الحسن علي، مروج الذهب، في مسعد، المكتبة ص ٥٢.

(٢٢) المقريزي، مصدر سابق، في مسعد، المكتبة، ص ٣٠١.

فالنوبة بناءً على هذا النص كانوا يغيرون على صعيد مصر قبل عام ٣١هـ، وإغارتهم على صعيد مصر تتطلب سيطرتهم على أسوان، مما يرجح أن أسوان كانت تحت حكم مملكة نوباديا. فاستولى عليها عبد الله بن سعد وتقدم جنوباً باسطاً سيطرته حتى مدينة ابلاق. ولو رجعنا إلى الفترة التي سبقت دخول المسلمين مصر وجدنا أن المملكة التي كانت تجاور حدود مصر الجنوبية هي المملكة المعروفة في المصادر اليونانية والرومانية باسم مملكة نوباديا. وكانت هذه المملكة على علاقات طيبة مع البيزنطيين الذين هزمهم المسلمون وأجلوهم من مصر. وسكان مملكة نوباديا هم أول من تعامل معهم المسلمون في جنوبي مصر. ويبدو معقولاً أن المسلمين أطلقوا عليهم اسمهم الذي وجدوه في المنطقة وهو النوباديين وهو الاسم الذي أصبح "النوبة" فيما بعد في اللسان العربي. فيكون اسم "النوبة" في الوثائق الإسلامية المبكرة راجعاً إلى مملكة نوباديا في حدود مصر الجنوبية.

فالمصادر العربية لم تطلق اسم النوبة في كل الأوقات على منطقة واحدة بعينها، بل ورد إطلاقها محدوداً في بعض المرات للدلالة على مملكة نوباديا فقط، وتطلق أحياناً أخرى إطلاقاً عاماً لتشمل مملكتي مقُرة وعلوة، وفي كلتا الحالتين قد يأتي إطلاقها دون الاشارة إلى أي المعنيين هو المقصود. وفي هذه الحالة ينبغي على القارىء التعرف على مدلول كلمة "النوبة"، هل هو إطلاق عام أم إطلاق خاص من خلال مدلول النص.[٢٣]

ويتضح مما ورد عند ابن سُليم الأسواني (ت ٣٨٦هـ/٩٩٦م) أن إطلاق اسم "النوبة" كان، حتى عصره، يصدق بصورة خاصة على منطقة "مريس" الواقعة في الجزء الشمالي من مملكة مُقُرّة. يقول ابن سُليم: "أعلم أن النوبة ومُقُرّة جنسان بلسانين

(٢٣) انظر تفاصيل ذلك في أحمد الياس حسين، مرجع سابق، ج٢، ص ١٦٨.

كلاهما على النيل، فالنوبة وهم المريس المجاورون لأرض الإسلام".[٢٤] ووضَّح ابن سليم أن حدود المريس تمتد حتى بستو في منطقة الشلال الثالث التي هي كما قال: "آخر قرى مريس، وأوّل بلد مُقُرّة، ومن هذا الموضع إلى حدّ المسلمين لسانهم مريسي، وهي آخر عمل متملكهم".[٢٥] فمن هم المريس الذين تمتد حدودهم في مملكة مُقُرّة؟

وقد كتب ابن سُليم تاريخه عن كل المنطقة ما بين أسوان حتى حدود علوة وما جاورها جنوباً، بالإضافة إلي منطقة البجة. وأطلق على كتابه اسم "أخبار النوبة والمُقُرّة وعلوة والبجة والنيل". ورغم أنه عرف بمؤرخ النوبة، إلا أنه تناول تاريخ ثلاث مناطق منفصلة فيما عرف ببلاد النوبة، وهي: النوبة ومُقُرّة وعلوة، مما يؤكد أن لفظ "النوبة" حتى وقته كان يطلق بصورة خاصة على المناطق الواقعة إلى الشمال من مملكة مُقُرّة.

وهكذا وضح ابن حوقل الأماكن التي غزاها عبد الله بن سعد عام ٣١ هـ، وهي أسوان وهيف وابلاق الحصينة ذات السور الحجري. وأضاف المسعودي موضحاً من هم النوبة وما اسم مملكتهم التي حاربها عبدالله بن سعد؟ قال المسعودي:

وقد كان عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه لما افتتح عمرو بن العاص مصر كتب إليه بمحاربة النوبة، فغزاهم المسلمون، فوجدوهم يرمون الحدق، وأبى عمرو بن العاص أن يصالحهم، حتى صرف عن مصر، ووليها عبد اللّه بن سعد، فصالحهم على رؤوس من السبي معلومة، مما يسبي هذا الملك المجاور للمسلمين المدعو بملك

(٢٤) ابن سليم الأسواني، كتاب أخبار النوبة والمقرة وعلوة والبجة والنيل، في مسعد، المكتبة، ص ٩٨.

(٢٥) نفس المصدر، ص ٩٦.

مريس من أرض النوبة وغيرها من ممالك النوبة المتقدم ذكرها فيما سلف من صدر هذا الباب".[٢٦]

فمن هم المريس الذين خاض ملكهم الحرب ضد عبد الله بن سعد؟ رأينا أعلاه أن ابن سُليم عرّف المريس قائلاً: "النوبة هم المريس المجاورون لأرض الإسلام".[٢٧] ووضح أن حدودهم تمتد جنوباً حتى الشلال الثالث حيث تبدأ حدود مملكة مقُرة وعاصمتها دنقلة. وذكر الجاحظ أن "النوبة هم المريس المجاورون لأرض الإسلام".[٢٨] ووضح المسعودي: "أن البلد المتصل بمملكته [ملك مُقُرة] بأرض أسوان يعرف بمريس، وإليه تضاف الريح المريسية، وعمل هذا الملك متصل بأعمال مصر من أرض الصعيد ومدينة أسوان".[٢٩]

ولم تنحصر منطقة مريس في المصادر العربية على جنوبي أسوان فقط، بل تمتد شماليها. يقول اليعقوبي: "إن عجم مصر جميعاً القبط، فمن كان بالصعيد يسمون المريس".[٣٠] وعن مدينة اسنا في صعيد مصر ذكر أنه "يقال إن أهلها المريس".[٣١] ووردت نفس الإشارات تقريباً عند المقريزي، حيث قال: "كان أهل مصر يسمون من

(٢٦) المسعودي، مصدر سابق، ص ٥٢.

(٢٧)ابن سليم الأسواني، مصدرسابق، ص ٩٨.

(٢٨)الجاحظ، نقلاً عن ابن عبد السلام، شهاب الدين، الفيض المديد في أخبار النيل السعيد، في مسعد، المكتبة ص ٤٠٥.

(٢٩)المسعودي، مصدر سابق، ص ٥١.

(٣٠) اليعقوبي، كتاب البلدان، ج ١، ص ٤٢، www. warraq.com

(٣١) نفس المكان السابق.

سكن من القبط بالصعيد المريس". وعن مدينة الأقصر ذكر المقريزي أنه يقال "إنّ أهلها المريس".[٣٢]

وقد تناولت المصادر العربية – التاريخية والجغرافية والقواميس العربية – بلد مريس وحددت موقعه وحدوده. غير أن المصادر لم تتفق على بداية الحدود الشمالية لبلاد مريس. فقد اتفق كل من اليعقوبي والمسعودي والزبيدي وابن منظور على أنها ممتدة داخل صعيد مصر. جعلها الزبيدي وابن منظور "من بلاد الصعيد"،[٣٣] دون تحديد لموقعها في بلاد الصعيد، بينما وضعها المسعودي في أعالي الصعيد على حدود مصر، فذكر "أن أهل مصر يسمون أعالي الصعيد إلى بلاد النوبة مَرِيس ... البلد المتصل بمملكته [ملك مُقُرّة] بأرض أسوان يعرف بمريس".[٣٤]

فملك المريس الذي حاربه عبد الله بن سعد في منطقة أسوان هو ملك المملكة التي اشتهرت في المصادر اليونانية بمملكة نوباتيا والتي كانت تمتد من جنوب منطقة الأقصر وحتى الشلال الثالث، حيث تجاور الحدود الشمالية لمملكة مُقُرّة. وبناءً عليه فإن عبد الله بن سعد لم يدخل مملكة مُقُرّة ولم يحارب ملك دنقلة، وإنما حارب ملك مريس في منطقة أسوان كما يتضح ذلك من نصي ابن حوقل والمسعودي.

وقد وضَّح ابن حوقل أن تلك الحرب دارت في منطقة أسوان، ووصل جيش المسلمين إلى جزيرة ابلاق التي ينتهي عندها إبحار سفن المسلمين المتجهة جنوباً، كما ذكر المسعودي. ولم تذكر كتب الفتوح وغيرها من المصادر العربية – باستثناء نص

(٣٢) المقريزي، المواعظ والاعتبار، ج ١، ص١٦١. www. warraq.com

(٣٣) الزبيدي، بن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ٣١٥، وتاج العروس، ج ١، ص ٩٤٨ ، ٩٩٠–٩٩١. www. warraq.com

(٣٤) المسعودي، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٩٥. www. warraq.com

المقريزي مدار الجدل – تقدم جيوش المسلمين جنوب هذه المنطقة. ونود هنا التعرف على المنطقة الواقعة بين أسوان ودنقلة لنرى إمكانية أو عدم إمكانية توغل جيش عبد الله بن سعد عبرها حتى مدينة دنقلة.

ذكر ابن سليم أسماء بعض مدن مملكة مريس إلى الجنوب من ابلاق حتى آخر حدود المملكة، وقد فصلنا الحديث عنها في الجزء الثاني من كتاب "السودان، الوعي بالذات وتأصيل الهوية"،[٣٥] ونوجز هنا عنها ما يلي. قال ابن سُلَيم: [٣٦]

وبهذه الناحية بجراش مدينة المريس، وقلعة ابريم، وقلعة أخرى دونها، وبها ميناء تعرف بأدواء ينسب إليها لقمان الحكيم وذو النون... وأوّل الجنادل من بلد النوبة قرية تعرف بتقوى، هي ساحل، وإليها تنتهي مراكب النوبة المصعدة من القصر ... ومنها إلى المقس الأعلى، ست مراحل ...وهي من أرض مريس ... والمسلحة بالمقس الأعلى ... ومن هذه المسلحة إلى قرية تعرف: بساي، جنادل أيضاً ... ثم ناحية سقلودا وتفسيرها السبع ولاة ... ووإليها من قبل كبيرهم وتحت يده ولاة يتصرّفون، وفيها قلعة تعرف: بأصطنون، وهي أوّل الجنادل الثلاثة ... قرية تعرف: بيستو، وهي آخر قرى مريس، وأوّل بلد مُقُرّة.

تناول ابن سليم في هذا النص تسع مدن ومنطقة إدارية واحدة في مملكة مريس جنوب أسوان، وهي حسب موقعها الجغرافي من الشمال إلى الجنوب كالآتي: القصر وقلعة أبريم وألدو وبجراش وتقوى والمقس الأعلى وصاي ومنطقة سقلودا وقلعة اصطنون ويستو.

(٣٥) أحمد الياس حسين، مرجع سابق، ج ١، ص ص ١٧٨ – ٢٠٠.

(٣٦) ابن سليم الأسواني، مصدر سابق، ص ص ٩٢ – ٩٦.

ذكر ابن سليم أن القصر "أول بلد النوبة ... بينها وبين ابلاق ميل"، ووضعها المسعودي على بعد ستة أميال جنوب مدينة أسوان، وبعدها قلعة ابريم. وقلعة ابريم من المدن المهمة شمال الشلال الثاني، فقد أسس فيها الرومان قلعة لحماية حدودهم الجنوبية في مصر. وحافظت على دورها في المنطقة. فقد تناولت عدد من المصادر العربية أخبار قلعة ابريم لأنها كانت تمثل خط الدفاع الأول أمام قوات المسلمين التي حاولت غزو مملكة مُقُرة. ولم تتمكن كل الغزوات التي بلغ عددها ثماني حملات حتى الربع الأخير من القرن الثالث عشر الميلادي من تخطي قلعة ابريم جنوباً.[٣٧]

ويلي قلعة ابريم موضع "ألدو" الذي تردد كثيراً في المصادر العربية، ووردت كتابة الاسم بصور مختلفة مثل: "ألدو" و"دو" و"أدَوى" و"عدا"، وضبطها النويري "الدَوّ". ووضح أنه كانت بها قلعة استولت عليها قوات الملك المملوكي الظاهر بيبرس.[٣٨] ويبدو أن الدو كانت خط الدفاع الثاني جنوب قصر إبريم حتى عصر المماليك.

ثم تلي ذلك مدينة "بجراش" التي كتبت أيضاً بصور مختلفة مثل: "بوخراس" و"بوفراس" و"بوحراس" و"باخَرَس"، وهي مدينة "فرس" الواقعة إلى الشمال قليلاً من وادي حلفا، وكانت عاصمةً لمملكة مريس ومن أهم مدن المنطقة الشمالية من الشلال الثاني. وأصبحت بعد اتحاد مملكتي مريس ومُقُرّة مقر حاكم المنطقة الذي عُرِف بـ"**صاحب الجبل**". ووصف أبو صالح الأرمني مدينة بجراش بأنها "مدينة

(٣٧) أنظر النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، في مسعد، المكتبة ص ٢٢٣.

(٣٨) نفس المصدر، ص ٢١٨.

المريس، وهي مدينة عامرة آهلة وبها مقام جوسار اللابس العصابة والقرنين والسوار الذهب".[٣٩]

وقد اشتهرت مدينة بجراش في المصادر الآثارية باسم "دوتاو" أو "مملكة دوتاو". ووضحت المصادر الآثارية أنها ظلت عاصمة لمملكة مسيحية عثر على أسماء ثمانية من ملوكها وبعض أسماء من أساقفتها حتى نهاية القرن الخامس عشر الميلادي، أي قبل نحو عشرين سنة فقط من تاريخ قيام سلطنة سنار الإسلامية.

ويلي ذلك مدينة "تقوى" في منطقة الشلال الثاني في مكان مدينة وادي حلفا الحالية، حيث تنتهي رحلة السفن المبحرة من الشمال إلى الجنوب فلا تستطيع عبور الشلال، وبها نقطة جمارك وتفتيش، ولا يسمح للأجانب، مسلمين أو غير مسلمين عبورها جنوباً – كما ذكر ابن سُليم – إلا بتصريح من صاحب الجبل.

وإلى الجنوب من تقوى مدينة "المقس الأعلى" في مكان "عكاشة" الحالية، وهي من أهم مراكز مملكة مريس جنوب الشلال الثاني، إذ ترابط فيها قوات المملكة للحماية من أي تهديد يأتي من الشمال، وبها منطقة جمارك شديدة الضبط لا يستطيع أحد عبورها إلا "بإذن من الملك"، كما عبر ابن سليم.

وإلى الجنوب من المقس الأعلى مدينة "صاي" المعروفة بهذا الاسم حتى الآن، وقد كانت مدينة مهمة في تاريخ المنطقة القديم، وكانت من أهم المراكز التجارية في مملكة كوش – التي عرفت عند المؤرخين بمملكة كرمة – في الألف الثالث قبل الميلاد. ويرى آدمز إنها، بناءً على ما نُقِّب فيها من آثار، لا تقل أهمية في المجال التجاري عن

(٣٩) أبو صالح الأرمني، تاريخ الشيخ أبي صالح الأرمني، في مسعد، المكتبة، ص ١٣٠.

مدينة كرمة عاصمة المملكة. وظلت من المدن المهمة بعد سقوط مملكة كرمة، وظهرت ضمن المستوطنات الصغرى بعد انهيار مملكة مروي.

وإلى الجنوب منها يقع إقليم "سقلودا" الواسع، وذكر ابن سليم أن الاسم معناه السبع ولاة، إذ كان تحت إدارة واليه سبعة ولاة، مما يدل على كبر وقوة الإقليم. وجنوبيه قلعة "اصطفون" و"يستو"، آخر حدود مملكة مريس. ثم تبدأ منطقة مُقُرّة التي وصف ابن سليم من مناطقها ناحية "بقون" الواسعة ثم منطقة "سفد بقل" التي ذكر أن بها "نحو ثلاثين قرية بالأبنية الحسان والكنائس والديارات..."، ثم بعد كل ذلك مدينة دنقلة عاصمة مملكة مُقُرّة.

هذه هي المنطقة الواقعة بين مدينتي أسوان ودنقلة، وذكر ابن سُليم أن المسافة بين المدينتين خمسون مرحلة. فهل توقفت حملة عبد الله بن سعد عام ٣١ هـ في مدينة ابلاق أم تخطتها جنوباً؟ وهل من الممكن أن تكون الحملة قد قطعت كل هذه المسافة بين أسوان ودنقلة عبر مناطق مأهولة بالسكان ومدن وقلاع محصنة؟ وكيف تم ذلك؟ هل سارت عبر البر أو البحر؟ وكم عدد المعارك التي خاضتها حتى وصلت دنقلة؟ وكيف أمنت خط ظهرها متوغلة في البلاد؟ وقبل كل ذلك هل كان المسلمون مستعدون من حيث العدد والعتاد لمثل تلك الحروب؟ وهل من الممكن أن يسكت ويتجاهل ابن حوقل بقية فتوحات عبد الله بن سعد جنوب مدينة ابلاق لو أن ذلك قد تمّ فعلاً؟ وهل من الممكن أن تسكت كل المصادر عن كل ذلك إذا افترضنا أن الحملة وصلت إلى دنقلة؟

لا أعتقد أن كل المصادر تسكت عن أحداث حملة قد تستغرق على الأقل ثلاثة أشهر في عملياتها، وقد تكون خاضت عشرات المواقع الحربية أمام جنود وصفوهم بالقوة والجرأة والشجاعة حتى عبر ابن عبد الحكم عنهم بقوله: "فهادنهم عبد الله بن

سعد إذ لم يطقهم"،[٤٠] ثم هل من المعقول أن يتجشم عبد الله بن سعد كل تلك المسافات ويخوض كل المعارك على الطريق إلى دنقلة ليصالح النوبة على الرقيق بالمُقابل، كما ذكر ابن خرداذبة مثلاً: "صالحهم على ثلاثمائة رأس هدية، ليست بجزية ولا خراج. ولهم على المسلمين العوض على الموادعة".[٤١]

أرى أن عبد الله بن سعد لم يتعد مدينة ابلاق جنوباً، إذ لو حدث ذلك لتناقلت المصادر أخبار الزحف والحروب التي من المفترض خوضها مسافة نحو خمسين مرحلة. ويؤيد ذلك بعض روايات المصادر القبطية عن اتحاد مملكتي مُقُرّة ونوباديا التي سنتناولها في عمل لاحق.

(٤٠) ابن عبدالحكم، عبد الرحمن (ب.ت.): فتوح مصر والمغرب، تحقيق عبد المنعم ماجد، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة ب. ت. ص ١٢٢.

(٤١) ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله، كتاب المسالك والممالك، في مسعد، المكتبة ص ٣٣.

هُوَّية الجماعات اليهودية في المجتمعات العربية من منظور تاريخي: الجالية اليهودية في السودان نموذجاً

محمّد مصطفى النور

مستخلص: تناقش هذه الورقة المفارقة القائمة بين فرضية انتماء الجماعات اليهودية في المجتمعات العربية إلى محيطها الجغرافي والاجتماعي الذي نشأت فيه وأصبحت جزءاً من مكوناته الثقافية، وبين بروز الهوية الصهيونية لهذه الجماعات. وتتخذ من يهود السودان نموذجاً، تناقش من خلاله تنامي أعداد اليهود في السودان، وتكوين الجالية اليهودية وبداية تمييز الذات، وتماهي الهُوُّية اليهودية في الذات السودانية، وتنامي الشعور القومي اليهودي، والنشاط الصهيوني في السودان، وخروج اليهود من السودان.

Abstract: The Jewish Identity in the Arab Communities from a Historical Perspective: The Jewish Community in the Sudan

This paper discusses the disparity between the assumption that the Jews in the Arab communities belong to the geographical and social spheres in which they had grown, and had culturally become part and parcel of it, on the one hand, and the emergence a Zionist identity among them, on the other hand. It takes the Jewish community in the Sudan as an example: increase of their number and formation of a 'Jewish Community', their integration into the Sudanese identity, their development of national Jewish attitude, their Zionist activities, and their withdrawal from Sudan.

كلمات مفتاحية: الجالية اليهودية، المسالمة، الصهيونية، إسرائيل.

اليهود في السودان: منظور تاريخي

تورد بعض المصادر، استناداً على روايات شفاهية، عدداً من الروايات تفيد بقدوم جماعة من اليهود إلى السودان بحثاً عن ملاذ آمن لها ولهيكل سليمان، أهمها رواية ميشيل باركر، وهو قسيس ذو توجهات كنسية، جمعت هذه الرواية من الراوي (شيخ عبد الله) في يناير ١٩٩٦ بمنطقة الجريف غرب بالخرطوم. ويذكر أنه عرضت الرواية على عائلة الراوي المكونة من أكثر من ثلاثمائة فرد وقد أكدوا جميعاً صحة

وقائعها. وتدور أحداث الرواية بين فلسطين واليمن وليبيا وجنوب مصر والسودان. وفي السودان بين قريتي جراد ونافع، في إقليم كردفان، ومدينتي الخرطوم وود مدني. ويقول باركر إنه زار المناطق السودانية التي وردت في الرواية وتحقق منها بنفسه.[١]

هناك أيضاً رواية صلاح عمر الصادق،[٢] ورواية محمد عبد القادر دورة،[٣]

(١) تفيد الرواية باختصار، كما فهمها باركر، من نسختها الإنجليزية بأن الشيخ عبد الله وأفراد قرية جراد ينتمون إلى قبيلة الهوارة الذين تعود أصولهم إلى منطقة اليمن؛ وقد وصلوا إلى السودان في القرن السادس عشر. وكلمة "الهوارة" هي كلمة عربية لكن سكان منطقة جراد يعتقدون أنها مشتقة من الاسم العبري "هور" Hur مشيرين بذلك إلى جبل هور الذي توفي فيه هارون شقيق النبي موسى. وانتشرت قبيلة الهوارة في عدة مناطق وبأسماء مختلفة، لكنهم عرفوا باسم الهوارة في السودان، وليبيا، والجزء الجنوبي من مصر، واليمن، وهم ينحدرون من الشعب العبراني، من داؤود David، ثمرة زواج النبي سليمان من ملكة سبأ. ولعله من المهم أن نشير هنا إلى أن المصادر اليهودية لم تشر إلى هذا الزواج، كما لم يشر له القرآن الكريم لكنه ذكر أن ملكة سبأ هي بلقيس وأورد ذكر للقاء تم بينها وبين سليمان. وتتضمن الرواية تفاصيل كثيرة أخرى لا يسع المجال لذكرها. انظر:

Michael Parker, "Guardians of the Ark: A Sudanese Pilgrimage of Faith", Presented at the Church in Sudan: Its Impact Past, Present and Future , A Seminar held in Nairobi, February 16-22, 1997, pp. 1- 20.

(٢) صلاح عمر الصادق، "تابوت العهد وهيكل إسرائيل في التوراة والإسرائيليات والسودان"، في :صلاح عمر الصادق، دراسات سودانية في الآثار والفولكلور والتاريخ، دار عزة للطباعة والنشر والتوزيع، الخرطوم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص ص ٣٠٦ – ٣٠٩. وهي نسخة أخرى لرواية باركر– وتضيف عليها أن المجموعة هي إحدى قبائل بني إسرائيل المفقودة، وأنهم دخلوا عن طريق وادي هور، شمال غرب السودان.

(٣) عبد القادر محمد عبد القادر دوره، الوسادة: تاريخ مملكة تقلي الإسلامية، دار سولو للطباعة والنشر، الخرطوم، ط١، ٢٠٠٣ ، ص ٢٠٥. وتركز الرواية على قصة تابوت العهد، وتحدد مكان إقامة هذه المجموعة في مملكة تقلي.

ورواية صلاح محمد أحمد،[٤] ورواية محمد آدم فاشر،[٥] ورواية مكي أبو قرجة.[٦] وجُلُّ هذه الروايات، فيما يبدو لي، نسخ من رواية كبرانقست الأكسومية. ويمكننا إجمالاً أن نلخص الرسالة الأساسية المشتركة بين كل هذه الروايات بعد تجريدها إلى: أن جماعة من اليهود هاجرت إلى اليمن، ومنه جاءت للسودان عن طريق صعيد مصر، تحمل معها معرفة دينية أو حضارية لم يألفها سكان السودان، واستقرت بمنطقة كردفان.[٧]

وأياً كان الأمر فإنه من المؤكد أن السودان قد شهد هجرات عربية - سامية واسعة في الفترة بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر الميلاديين، يحملون معهم معرفة حضارية ودينية أسفرت عن نشوء الممالك الإسلامية، وقد سلكت بعض هذه الهجرات طريق مصر وبلاد اليمن عبر البحر الأحمر.

(٤) صلاح محمد أحمد، الجالية اليهودية في السودان: النشأة، الحياة، الهجرة، مركز الراصد للدراسات، ط١، الخرطوم، ٢٠٠٤، ص ٤٦. وهي رواية مختصرة تحتوي على موتيفة واحدة من موتيفات رواية باركر، وهي أن ابن سليمان وبلقيس جاء واستقر في السودان في منطقة عرفت بعد ذلك باسم سوبا.

(٥) محمد آدم فاشر، "في تاريخ قبيلة الزغاوة"، في حيدر إبراهيم على (تحرير)، التنوع الثقافي وبناء الدولة الوطنية في السودان، الطبعة الثانية، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، ٢٠٠١، ص ص٢١٤ - ٢٢٩. وهي ترد أصل الزغاوة إلى فلسطين، وأن الزغاوة هم من أدخل صناعة الحديد إلى أفريقيا.

(٦) مكي أبو قرجة، اليهود في السودان: قراءة في كتاب إلياهو سولومون ملكا أطفال يعقوب في بقعة المهدي، مركز عبد الكريم ميرغني، ط٢، الخرطوم، ٢٠٠٧. وإضافة على تأكيدها على ثمرة العلاقة المحرمة بين سليمان وبلقيس والذي تسميه هذه الرواية (منليك)، فإنها تشير إلى أن يهود فيلة، وقد جاء ذكرهم في عدد من المصادر، قد هاجروا جنوباً إلى السودان.

(٧) وبهذا المعنى فإن جملة هذه الرواية هي تصوير قصصي لنظرية الغريب الحكيم التي تنبه لها عدد من المؤرخين السودانيين، ولعل هولت هو أول من أشار إليها ثم تبناها يوسف فضل حسن وأسس عليها دراساته حول قيام الممالك الإسلامية في السودان الشرقي.

وفي عهد الحكم التركي المصري في السودان (١٨٢١- ١٨٨٥) أصبحت المدينة السودانية تضم خليطاً من المجموعات والأجناس الذين جذبهم النشاط التجاري وبريق المدينة، وكان بالمدينة جمهرة من التجار الأجانب المصريين والعرب والهنود والأوروبيين، وأقاموا قنصلياتهم وشركاتهم وانتشروا حتى في المديرية الاستوائية. وقد قدر عدد الأجانب في مدينة الخرطوم وحدها، ما عدا المصريين، عام ١٨٨٣ بألف وخمسمائة إلى ألفي نسمة.(٨)

ولم تخل مدينة سودانية في ذلك العهد من الموظفين أو التجار أو الرحالة الأجانب، وقد ساعد على ذلك طبيعة المجتمع المفتوح في المدن السودانية في ذلك الوقت واستعداده لاستقبال الغرباء في حياة ماجنة أقرب إلى العبث من لهث حثيث وراء المتعة واللذة الجنسية.(٩)

وظهر بين التجار الأجانب في المدينة السودانية من يقوم بعمليات تسليف النقود وتحويلها إلى خارج البلاد. ونفهم من كل هذا أن المدينة السودانية، التي نمت نموا مضطرداً في العهد التركي المصري وما واكبه من ارتفاع مستوى معيشة التجار والأجانب، والطبيعة الانفتاحية لمجتمع المدينة وازدهار حركة التجارة الخارجية،

(٨) أحمد أحمد سيد أحمد، تاريخ مدينة الخرطوم تحت الحكم المصري ١٨٢٠-١٨٨٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠ ، ص٢٦٩ .

(٩) تعكس لنا بعض المصادر التي تناولت الحياة الاجتماعية في العهد التركي المصري هذه الحياة الماجنة في المدن السودانية من دعارة، ومتاجرة بالفتيات، وزنا بالجواري والسرايا، وتفش للواط. للمزيد أنظر: ريتشارد هل (مترجم من الإيطالية إلى الإنجليزية)، وعبد العظيم محمد أحمد (مترجم من الإنجليزية إلى العربية)، على تخوم العالم الإسلامي: حقبة من تاريخ السودان١٨٢٢ - ١٨٤١، المطبوعات العربية للتأليف والترجمة، ط١، ١٩٨٧، الفصل الخاص بالحياة الاجتماعية، ص ص ١٥٥- ١٥٨؛ أنظر أيضاً: أحمد أحمد سيد أحمد، مرجع سابق، ص ص ٢٨٨- ٢٩٦.

وظهور عمليات التحويل المالية والأعمال المصرفية، كل هذه الأسباب جعلت السودان جاذباً للتجار الأجانب الطامعين في مراكمة أرباحهم، وللباحثين عن أوضاع اقتصادية أفضل، وبطبيعة الحال فقد كان اليهود من بين هؤلاء. والحق أن معظم أجزاء الدولة العثمانية، على عكس مصر والسودان، عانت في بدايات القرن التاسع عشر من تدنٍ مريع في اقتصادها، مقارنة مع اقتصادها المزدهر في القرن السادس عشر. وقد تسببت العديد من العوامل الداخلية والخارجية في تدهور الاقتصاد العثماني من بينها تضاؤل أهمية البحر الأبيض المتوسط من الناحية الاقتصادية وتحول المحيط الأطلسي إلى ممر تجاري رئيسي، كما أن السياسات الخاطئة التي انتهجتها الدولة وتسببت في دخولها لحروب عديدة، بالإضافة للعجز الدائم في ميزان المدفوعات، مثلت أهم العوامل الداخلية التي أزمت وضع الاقتصاد العثماني، وتجلت كل تلك العوامل في ارتفاع معدل التضخم.(١٠) وفي ظل هذا الواقع، يمكننا أن نفهم توافد أعداد من اليهود، وأغلبهم من السفارديم،(١١) إلى السودان، مركز الجذب الجديد؛ حيث تمتع اليهود في السودان في ظل الحكم التركي المصري بكامل حريتهم في ممارسة شعائرهم الدينية، وكان لديهم رئيس للجالية ومتحدث باسمها أمام السلطات الرسمية، وهو بن زيون كوشتي. وقد خصص جزءاً من منزله لأداء الشعائر اليهودية وغيرها من المناسبات والصلوات الدينية، مثل شعيرة السبت Sabbath.

(١٠) صمويل أتينجر، اليهود في البلدان الإسلامية ١٨٥٠ – ١٨٩٥، ترجمة جمال أحمد الرفاعي، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب، الكويت، ١٩٨٥، ص ص ١٧٥ – ١٨٠.

(١١) "سفارديم" هو الأصل العبري لمصطلح "سفارد"، وقد استخدم ابتداء من القرن الثامن الميلادي للإشارة إلى أسبانيا، ويستخدم في الوقت الراهن للإشارة إلى اليهود الذين عاشوا أصلاً في أسبانيا والبرتغال ثم انتشروا، فيما بعد، في بلدان العالم الإسلامي وبخاصة سالونيكا التركية حتى أصبح المصطلح يعني "اليهود الشرقيين" أو "يهود العالم الإسلامي" في مقابل "اليهود الغربيين".

أما في عهد الدولة المهدية فقد أجبر كل" الكفار" على الإسلام وسمتهم" بالمسالمة"، وكانت تراقب تصرفاتهم، وحضورهم للمسجد، وقد عينّ الخليفة أحمد ولد بشارة لمراقبة هؤلاء" المسالمة "وكان يقيم معهم ولعله كان مسموحاً له بحكم وظيفته أن يدخل ديارهم للتفتيش بين الحين والآخر. وقد منحت المهدية هؤلاء المسالمة قطع أراض واسعة في أم درمان مساحة الواحدة أكثر من ١٠٠٠ م٢؛ وسميت المنطقة باسم "المسالمة" كما كان بعض المسالمة يقيمون في الخرطوم. وضمن هؤلاء" المسالمة "أو" المسلمانية "عاش اليهود مجبرين على الإسلام، وعلى قطع علاقاتهم مع ذويهم بمصر، كما أجبروا على التزوج من سودانيات مسلمات.(١٢)

ولعل اليهود، بخبرتهم بمثل هذه الضغوط، استطاعوا أن يأقلموا أنفسهم مع هذا الوضع الجديد، بل كان بعضهم يمارس شعائره سراً قبل الذهاب للمسجد.(١٣) فبن زيون كوشتي، غيرّ اسمه إلى بسيوني، واستطاع بدهائه وحنكته أن يحظى بثقة الخليفة وأصبح يقوم بأداء بعض المهام التجارية الكبيرة لصالحه بما في ذلك مقايضة المنتجات السودانية بالبضائع المستوردة من سواكن، وغيرها من ضروب التجارة. وبلغ

(١٢) يبدو أن معظم هؤلاء الزوجات كن من السرايا؛ فإسرائيل داؤود بنيامين تزوج من دينكاوية تدعي أدوت، وقد غيرّ اسمها إلى سارة، وبن زيون كوشتي تزوج من فوراوية، أصبح اسمها منَه، كما يفهم من الأسباب التي سردها منديل لعدم ارتداده لليهودية في عهد الحكم الثنائي أنه قد تزوج من سودانية يغلب عليها اللون الزنجي. ولعل هذا ما يبرر عدم التفات السودانيين إلى ردة هؤلاء الزوجات وأبنائهن فيما بعد، وإن كان المتداول بين الأسر المنحدرة من هذا النسل أن في ذلك دلالة على التسامح الديني.

(١٣) E. S. Malka, op cit, p. 16.

نفوذه أنه كان يمثل كل اليهود في مجلس الخليفة ويدافع عن حقوقهم أمام اعتداءات الأنصار.(١٤)

تمييز الذات: تنامي أعداد اليهود في السودان وتكوين الجالية اليهودية

شهد العام ١٨٩٦ دخول أول قطار سكة حديد إلى السودان حاملاً داخل عرباته، مع معدات جيش الحكم الثنائي، أعداداً من اليهود الذي قدموا للسودان يحدوهم الطموح التجاري والبحث عن منافذ جديدة لنشاطهم الاقتصادي، كما قدم بعضهم عاملاً في خدمة الجيش الإنجليزي. ولعل خير من يمثل هؤلاء اليهودي مراد إسرائيل العيني الذي جاء إلى السودان كمتعهد غذاء لجنود وضباط الجيش، و كافأته الحكومة الجديدة بمنحه أول ترخيص تجاري في مدينة الخرطوم بحري حيث انتهي خط السكة الحديد. فما هي الأسباب التي دفعت هؤلاء اليهود للقدوم للسودان في فترة الحكم الثنائي؟ وما مدى الارتباط بين اليهود وبريطانيا؟ وما هو أثر الرعاية البريطانية على أوضاع اليهود في مصر؟ وهل انعكست هذه الرعاية على اليهود المتوافدين للسودان؟ وما هي الفئات الاجتماعية التي ينتمي لها اليهود المتوافدون للسودان؟ وما هي الأنشطة الاقتصادية التي احترفوها في مصر؟ وهل نقلوها معهم إلى السودان؟ وما هي فرص الربح التي كانت متاحة لهم في السودان؟ وكيف استطاعت الشخصية اليهودية أن تستفيد من هذه الفرص؟

---

(١٤) Ibid, pp. 16-17.

وقد أكد لي هذه المعلومة حفدة إسرائيل وأضافوا أنهم سمعوا من والدهم عن جدهم أنه كان يقف عن يمين الخليفة في الصلاة بينما يقف بن زيون كوشتي عن يساره، خصوصاً صلاة الصبح، حتى يؤكدوا ولاءهَم له. وقد كان بعض الأنصار يتساءلون عن سر المعاملة الطيبة التي يتلقاها اليهود من الخليفة على خلاف غيرهم من الأجانب. مقابلة مع السيد مصطفى إسحق داؤود، بحارة اليهود، حي البوستة.

سقطت مصر في قبضة الاحتلال البريطاني منذ عام ١٨٨٢، وقد أوجد هذا الاحتلال الظروف الملائمة لتواصل ازدهار أوضاع الجالية اليهودية في مصر، والذي ابتدأ منذ إنشاء الدولة المصرية الحديثة في عهد محمد علي باشا (١٨٠٥-١٨٤٨).[١٥] وكانت بريطانيا هي الحليف الأساسي للحركة القومية اليهودية، فهي الدولة التي منحتهم فيما بعد تصريح بلفور بإنشاء وطن قومي في فلسطين، وعملت على تنفيذ ما وعدت به. وتحت مظلة هذه الرعاية مارس اليهود نشاطهم في مصر دون مضايقات، بل أصبحت مصر هي القاعدة التي يحتشدون فيها قبل الانطلاق. وتعمق التحالف بين بريطانيا والأقليات اليهودية إبّان الحرب العالمية الأولى إذ تطوعت أعداد كبيرة من اليهود للمشاركة بجانب بريطانيا في الحرب، وتم تكوين فرقة عسكرية يهودية بالقرب من الإسكندرية عام ١٩١٥، أطلق عليها اسم " كتائب أبناء صهيون" وتراوح عددها بين ٥٠٠ و ٩٠٠ جندي. وانضم إليهم فيما بعد حوالي ١٥٠ من يهود الإسكندرية.[١٦] وفي عام ١٩١٧، ولما كانت الحرب تسير لغير صالح الحلفاء، تطوعت أعداد جديدة من اليهود كونت "الفيلق اليهودي" الذي أعلن رسمياً في لندن باسم الكتيبة (٣٨) وأسندت رئاستها إلى الكولونيل جون هنري باترسون، وهو ضابط يهودي. وأرسلت القوات إلى مصر في عام ١٩١٨، ثم تكونت فيما بعد الكتيبة (٣٩) ثم الكتيبة (٤٠) من الفيلق اليهودي، وكان يهود مصر هم قوام كل هذه الوحدات العسكرية. وتم افتتاح مكاتب خاصة بتجنيد اليهود في كل من القاهرة والإسكندرية.

(١٥) سهام نصار، مرجع سابق، ص٣٣

(١٦) نفسه؛ نقلاً عن:

Ministry of Finance and Economy, Statistical Department, Population Census of Egypt 1947, Government Press, Cairo, 1954.

كان اليهود يشكلون جماعة وظيفية لها أهميتها بالنسبة لبريطانيا سواء بالنسبة لجهودهم العسكرية، أو خبراتهم المالية التي عززت الاقتصاد البريطاني. وفي نفس الوقت أصبح وجودهم مصدر قلق بريطاني. وإزاء التدفق المستمر ليهود أوروبا الشرقية عبر القنال الإنجليزي، اضطرت بريطانيا لإصدار "لائحة الأجانب" التي استهدفت منع المهاجرين اليهود من دخول الجزر البريطانية. وأصبح العقل البريطاني مشغولاً بالتفكير في إيجاد بدائل لتوطين اليهود، وهي الظروف التي تجلت، فيما بعد، في تصريح بلفور عام ١٩١٧. وفي ظل هذا السعي يمكن أن نفهم أسباب الرعاية البريطانية للتمدد اليهودي في المنطقة العربية، في مصر والسودان على وجه التحديد.

توغل اليهود إلى عمق النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في مصر، واحتلوا فيها مواقع اقتصادية وسياسية بارزة وحساسة، حتي أن الملك كان محاطاً بحاشية معظم أفرادها من اليهود الذين تمتعوا بثقته، وبنفوذه في نفس الوقت. وقد ساعدت طبيعة المجتمع المصري، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كمجتمع برجوازي ناشئ على إتاحة المجال أمام اليهود ليمارسوا نشاطهم الاقتصادي والاجتماعي في حرية واسعة، حتى استطاع بعضهم أن يسيطر على جوانب مهمة في الاقتصاد المصري.

أما في السودان، ومنذ سقوطه في يد الاحتلال الإنجليزي المصري وإعطاء بريطانيا صلاحيات مطلقة فيه بموجب اتفاقية الحكم الثنائي، أعلن اللورد كتشنر، سردار الجيش المصري سابقاً، والحاكم العام للسودان، في ١٢ ديسمبر ١٨٩٩فتح البلاد للتجارة، ولعله الإعلان الذي اعتبره رأس المال اليهودي دعوة له للاستثمار في السودان.

لم يختلف نهج خلف كتشنر، الفريق ونجت باشا، عن نهج سلفه في فتح الباب للتجارة الخارجية، ورعاية التجارة وتشجيعها، فنقرأ من منشور سياسته الذي استهل

بها وظيفته كحاكم عام للسودان: (...) إذا تم ذلك عمدت إلى التجارة فأوسعت لكم ميادينها وأجريت لكم سيول خيراتها وأرضعتكم لبان ربحها وفعلت كل ما تسمح به حال الحكومة من تعديل ضرائبها وضرائب الأطيان وأجرة النقل (...)[١٧] فما الذي بيغيه رأس المال اليهودي غير ذلك ليتدفق من مصر إلى السودان!

ويمكن إجمالاً أن نقسم يهود مصر الذين قدموا للسودان إلى فئتين، الفئة الأولى: يمثلها اليهود الذين يتمتعون بالجنسية المصرية، أو بالجنسيات الأوروبية، وقد عاشت هذه الفئة وضعاً اقتصادياً مزدهراً وكانوا في قمة الهرم الاجتماعي والاقتصادي في مصر، وراكم هؤلاء الأرباح التجارية والرأسمالية وأسسوا الشركات والبيوتات المالية. وبنهاية العهد المهدوي وبداية الحقبة الجديدة من الحكم الثنائي في السودان تفتحت أمام هذه الفئة أسواق جديدة للاستثمار والتجارة وتصدير المنتجات السودانية واستيراد احتياجات حكومة السودان، وسكانه، من المنسوجات والسكر ومختلف السلع الاستهلاكية. وولجت أعداد من هذه الفئة إلى السودان وأسست فيه فروعاً لشركاتها. كما استعانت الحكومة الجديدة بأعداد منهم لإدارة شؤون البلاد وتأهيلها لربطها بالسوق الرأسمالي العالمي. وقد استقر معظم المنتمين لهذه الفئة في الخرطوم، التي كانت تناسب وضعهم الطبقي، وقد نشأت على أكتافهم مؤسسات الجالية اليهودية مثل المعابد والأندية، إلا أن احتكاكهم بالمحيط السوداني كان ضعيفاً ولا يعدو بعض العلاقات مع وجهاء البلاد من التجار والأفندية.

أما الفئة الثانية فكانوا أقل ثراءً من الفئة الأولى، ومعظم أفراد هذه الفئة لا يحملون أي جنسية على الإطلاق، ويعتمدون في نشاطهم الاقتصادي على مهاراتهم الحرفية

(١٧) نعوم شقير، تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته، الجزء الأول، ط١، مصر، ١٩٠٣، ص ١٦٠.

وخبراتهم التجارية. وقد وجدت هذه الفئة في السودان "الجديد"، الذي لم يؤهل سكانه بعد لاستيعاب المرحلة الجديدة وافتقروا للتعليم والتأهيل المهني والحرفي، وما زالوا يعيشون نمطاً تقليدياً من الحياة، وجدوا فيه الفرصة الملائمة لاستثمار مواهبهم. وقد نشط هؤلاء في تجارة التجزئة، وفي حرف مثل الحياكة، وتصليح النظارات والساعات. ويبدو أن أغلبهم استقر في مدينة أم درمان: حارة اليهود، حي البوستة، والمسالمة، وأبو روف. ولعلهم اختاروا مدينة أم درمان لطابعها الشعبي ولانخفاض تكاليف الحياة فيها، ولاستثمار القوة الشرائية الضخمة المتوافرة فيها، ولطبيعة أنواع التجارة التي كانوا يمارسونها؛ كما استقروا في بعض المدن التجارية الأخرى في السودان مثل مدينة الخرطوم بحري، كسلا، الأبيض، وود مدني، ويبدو أن الأخيرة شهدت انتعاشاً تجارياً كبيراً خصوصاً بعد إنشاء مشروع الجزيرة وتدفق العمالة إليها مما جعل قوتها الشرائية مربحة للعمل التجاري، فوصلت إلى ود مدني أعداد مقدرة من اليهود، وحظوا بأفضل الأراضي السكنية في المدينة. وقد التحمت هذه الفئة من اليهود مع يهود السودان الذين عاصروا المهدية، ويبدو أن بعض الأسر من هذه الفئة كانت أكثر انفتاحاً على المجتمع السوداني فاختلطت به وتشربت العادات والتقاليد السودانية وتزاوجت مع السودانيين، وقد أسلم، أو تسودن على أقل تقدير، جزء كبير من هذه الفئة، ورفض بعضهم مغادرة السودان.

وتوالى قدوم اليهود إلى السودان من مصر للعمل في مجال تجارة التجزئة لما فطنوا للأرباح العالية في هذا المنشط، فأسسوا المتاجر، ليس في أم درمان وحسب وإنما في عدة مدن من السودان. ونلاحظ أن معظم هؤلاء اليهود يأتون فرادى في بادئ الأمر، لكن سرعان ما تلحق بهم أسرهم، ثم عائلاتهم، ثم أصدقاؤهم، وهو ما يعكس لنا استقرار أوضاعهم، وقابلية السودان لاستيعاب المزيد منهم؛ وقد ارتبطت هذه الأسر مع يهود مصر بصلات قربى، كما يبدو أنهم نقلوا معهم من مصر نفس الأنماط من

النشاط الاقتصادي فتخصصوا في تجارة القطن والأقمشة الحريرية والمنسوجات ولوازم الخياطة، بالإضافة لتجارة الجلود والصوف والصمغ العربي. وعادة ما تتخصص كل أسرة في منشط اقتصادي واحد أو منشطين على أكثر تقدير.

ومع بداية الأزمة المالية (١٩٣٠– ١٩٣٨) هاجر بعض اليهود خارج السودان إلا أنهم سرعان ما عادوا أدراجهم، ولعل أوضاعهم في السودان في ظل هذه الأزمة كانت أفضل من غيره إذ توافدت أعداد جديدة إلى السودان والتحمت بمن سبقهم من اليهود. وكان قد قدم للسودان، هروباً من الهولوكوست، أعداد من الأشكناز[١٨] الباحثين عن الأمن والحرية الدينية، وهو ما كان متوافراً لهم في السودان في ظل الرعاية البريطانية.[١٩] أما اليهود الذين كانوا بالسودان منذ العهد التركي المصري، والذين داهنوا المهدية، فقد ارتد بعضهم بعد دخول قوات الحكم الثنائي إلى أم درمان، ولعلهم استطاعوا تهويد أبنائهم وزوجاتهم من السودانيات.[٢٠]

تضامن يهود السودان مع الاحتلال الجديد تضامناً كاملاً، ولعل الظروف القاسية التي عاشوها في المهدية من أسلمة قسرية وتمييز ديني دفعتهم لاعتبار الاحتلال البريطاني للسودان استقلالاً لهم وفكاً لطوق من حديد وضعته المهدية على أعناقهم،

(١٨) تختلف المصادر الدينية والتاريخية واللغوية في تحديد أصل كلمة "أشكناز" ومعناها، إلا أنها تعني في الاستخدام الحالي "اليهود الغربيون" وبخاصة ذوي الأصول الفرنسية والألمانية والبولندية.

(١٩) مقابلة عبر الإنترنت باستخدام تقنية الماسنجر، مع هيربرت وايز، وهو ينتمي لإحدى العائلات اليهودية التي هربت من المحرقة النازية إلى السودان.

(٢٠) مكي أبو قرجة، مرجع سابق، ص ص ٢٠ – ٢٧.

وعلى كل الأقليات الدينية. ونفهم من مذكرات يوسف ميخائيل كيف كانت هذه الأقليات تترقب دخول قوات كتشنر للسودان بشوق ولهفة ورغبة في الخلاص.[٢١]

وكان من نتائج تطوع اليهود المصريين في الجيش الإنجليزي أن أصبحت لهم حظوة لدى الحكم الجديد في السودان خصوصاً وأن جُلّ يهود السودان كانوا قد قدموا إليه من مصر. كما كان الحاخامباشي، كبير حاخامات مصر، هو المسئول عن الرعاية الدينية ليهود السودان.[٢٢] ولعل يهود مصر، ويهود بريطانيا إلى حد ما، عملوا لصالح يهود السودان وضغطوا لأجل تحقيق قدر طيب من الاستقرار والحماية لهم. وهو ما يمكن فهمه من تأسيس اليهود المصريين والبريطانيين للمنظمات الخيرية لمساعدة اليهود حول العالم مثل منظمة" مهر العذاري"، و"نقطة اللبن"، و"الصدقة في السر"، و"بناي بريت"، التي مارست أنشطتها الخيرية في كل من القاهرة والإسكندرية،

(٢١) أنظر: يوسف ميخائيل، مرجع سابق، ص ١٦٥. ويذكر (...)" :ونحن في حظ وانبساط وما نسمعوا إلا أخوانا التجار الذين يحضروا من بحري يقولوا الترك [يعني قوات الحكم الثنائي] متحركين لأجل محاربة الخليفة، وإن هذا الكلام سرا في البيوت نقولوا: ليته فال وكان حتى نخلصوا من هذا الظلم الحاصل وسفك الدما بالباطل، لاكن لا يقدر واحد منا يطلع هذا الخبر برا إلا في البيوت لما نكونوا لوحدنا ."(...) كما تعكس مذكرات بابكر بدري حالة التخاذل الذي عم جيش المهدية نتيجة ما ألمّ به من فقر وظلم وقهر من أقارب الخليفة، ويذكر بابكر بدري وضع قوات المهدية قبل وأثناء معركة كرري وكيف هرب الجنود بإدعاء الإصابة بجرح من المعركة فيحمل المصاب أربعة من الجنود ويهربون خمستهم، وبذا تسربت قوات الخليفة ثم ما لبثت أن انفرجت أسارير هؤلاء الجنود وهم ينظرون لقوات كتشنر وهي تتبختر في شوارع أم درمان. أنظر: بابكر بدري، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ص ١٧٨ – ١٨٥.

(٢٢) نفهم هذا الأمر من سلطته التي أهلته ليصدر أمراً لأحد حاخامات اليهود بالذهاب للسودان والإشراف على تقاليد الطائفة الدينية. للمزيد أنظر: Malka, op cit, p 27.

وافتتح فرع لها في السودان. وقد قدمت هذه المنظمات يد العون للمحتاجين من اليهود في كل مكان،[٢٣] ولا شك أن من بينهم يهود السودان.

عمل اليهود المصريون، الوافدون "الجدد"، في مجال تجارة الأقطان، وقد كان هذا المنشط محتكراً بصورة كاملة للشركات الإنجليزية، إلا أن هؤلاء الوافدين الجدد استفادوا من خبرتهم في هذا المجال ونافسوا الشركات الإنجليزية، وكوّنوا بضع شركات للعمل في تجارة الأقطان منها شركتا الخرطوم للأقطان والإسكندرية للأقطان.[٢٤] والتحموا في الحياة الاجتماعية مع من سبقهم من يهود في السودان. ولعل إجادة يهود مصر للغة العربية، باللهجة المصرية أو باللهجات الشامية، جعل السلطات البريطانية تستعين بهم كطرف وسيط بينها وبين السكان المحليين في السودان كمترجمين، أو كموظفين منفذين لسياستها، وكانت بريطانيا تتفادى تعيين المصريين، وهو ما تفاقم بعد مقتل السير لي ستاك في القاهرة (١٩٢٤)، وقيام ثورة ١٩٢٤ في السودان. وبالمقابل وفرت الحكومة لليهود النفوذ، والحماية والرعاية، فلم تقدم ولا شكوى واحدة حول سوء معاملة اليهود طوال فترة الحكم الثنائي للسودان،[٢٥] على خلاف حال اليهود في بلدان شمال أفريقيا تحت الاحتلال الفرنسي.[٢٦] بل وجد اليهود في السودان ما مكّنهم من السيطرة على مفاصل التجارة الخارجية.[٢٧] وقد منحتهم

(٢٣) صمويل أتينجر، مرجع سابق، ص٣٦٩ .

(٢٤) مقابلة مع السيد إبراهيم منعم منصور، وزير المالية السابق.

(٢٥) مكي أبو قرجة، مرجع سابق، ص٧٦ .

(٢٦) صمويل أتينجر، مرجع سابق، ص ص ٤٠٨ وما بعدها.

(٢٧) Malka, op cit, p 112.

الإدارة البريطانية جوازات سفر سودانية سواء لليهود المقيمين في السودان، أو الذين وفدوا إليه بعد الاحتلال.[٢٨] واعتمدت الإدارة البريطانية التقاليد والشرائع اليهودية في قانون الأحوال الشخصية وتم تطبيقها على الجالية اليهودية، وخوّل حاخام اليهود بالبت في القضايا التي تخص اليهود وأعطي صلاحية أن يكون قراره ملزماً للمحاكم السودانية، في القضايا التي يكون طرفاها من اليهود، تطبيقاً وتنفيذاً.[٢٩]

ووصلت قدرة اليهود على التدخل في شؤون الحكومة أن أعلنوا احتجاجهم على قرار تخصيص مدير مركز الخرطوم الذي يفرض على التجار إغلاق محالهم التجارية يومي الجمعة والأحد، وطالبوا بأن يشمل هذا القرار يوم السبت ليتمكن اليهود من أداء صلواتهم.[٣٠] ويمكن أن نقرأ مدى انتشار واستقرار اليهود في السودان في ما نشرته صحيفة الرأي العام: "والخرطوم غدت أجنبية ليس فيها أثر للعروبة ولا للوطنيين، فأينما سرت في طرقاتها تبد هذه البنايات الضخمة فتسأل نفسك فيجيبك أن هذه البناية ملك لليهودي فلان، وتلك الفيلا بناها اليهودي فلان، وهذه الأرض الفضاء اشتراها يهودي ثالث من أربابها الوطنيين بثمن مرتفع (...) حتى الأراضي الزراعية التي ملكها بعض الوطنيين الفقراء في الضواحي يحاول اليهود شراءها بأثمان مغرية".[٣١]

وعلى الرغم من عدم وجود إحصائيات دقيقة لأعداد اليهود في السودان في فترة الحكم الثنائي إلا أن عدداً من القرائن يدفعنا لترجيح أنه لم يكن كبيراً ولكنه كان يتنامى يوماً بعد يوم؛ وأورد بارنت مؤلف كتاب *Jewish Chronicle* أن عدد اليهود عند زيارته

(٢٨) Ibid, p. 112.

(٢٩) Ibid, p. 113.

(٣٠) أبو قرجة، مرجع سابق، ص ٦٤.

(٣١) باب "كلمة ونصف، صحيفة الرأي العام، بتاريخ الاثنين ١٦ ديسمبر ١٩٤٦ .

للسودان كان حوالي ٣٥٠ فرداً؛ أما ألياهو سولمون ملكا فقد حصر عدد اليهود في السودان في فترة الحكم الثنائي بحوالي ١٠٠٠ فرد . وقد أورد حاخمباشي مصر في تقرير عن زيارته لليهود في السودان عام ١٩٠٨ أن عدد اليهود الذين اجتمع بهم كان حوالي ٢٠ رجلاً؛ فإذا أضفنا لهذا العدد ٢٠ زوجة لكل رجل ومتوسط ابنين إلى ثلاثة لكل أسرة فإن عدد اليهود في السودان يتراوح بين٨٠ إلى ١٠٠شخص ولعل العدد الذي ذكره بارنت هو عدد من قابلهم من اليهود، أو ربما يكون عدد البالغين منهم، الذين يرتادون النادي اليهودي، وفي ظل هذه الاحتمالات فلا أرى تضارباً بين الإحصاءين. ونرجح أن عدد اليهود الذين شاركوا في تأسيس الجالية وانتخاب مجلسها لم يتعد ١٠٠ شخص، منهم٢٠ شخصاً فقط حُق لهم التصويت. وتنامى عدد اليهود بعد هذه الفترة لكنه لم يتجاوز ١٠٠٠ شخص موزعين بين مدن الخرطوم والخرطوم بحري وأمدرمان ومدني وبورتسودان وشندي ومروي والأبيض والنهود.

وصل الحاخام سولمون ملكا إلى السودان قادما مَّن طبرية بفلسطين، مروراً بمصر، استجابة لرغبة الحاخام إلياهو حازان حاخامباشي الإسكندرية وكبير حاخامات مصر، والذي كان يشغل منصب كبير حاخامات ليبيا، كما أصبح من بين مبعوثي الاستيطان اليهودي في فلسطين.[٣٢] ولعل الجالية اليهودية في السودان كانت فرعاً لنظيرتها في مصر. واتساقاً مع تمسك مصر بحقها في السودان كان الملك يقوم بتعيين كبير حاخامات واحد لمصر والسودان، ففي عام ١٩٢٥ أصدر الملك فؤاد أمراً ملكياً بتعيين الحاخام حاييم ناحوم، النائب في البرلمان المصري وعضو المجمع اللغوي في مصر، كبيراً لحاخامات مصر والسودان.[٣٣]

(٣٢) صمويل أتينجر، مرجع سابق، ص ٢٩٦ .

(٣٣) Malka, op cit, pp. 104-105.

لاحظ إلياهو حازان النمو المضطرد ليهود السودان مع عدم وجود حاخام لتنظيم حياتهم الدينية، لذا فقد أصدر أمرا لِلحاخام سولومون بالسفر إلى السودان والقيام بواجب القيادة الدينية ليهود السودان وتنظيم شؤون الجالية[٣٤] وكان الحاخام سولومون ملكا وقتها في الثامنة والعشرين من عمره، وكان حاخاماً متخصصاً في التوراة والتلمود وعضواً في المحكمة الدينية (بيت دين) في طبرية، وتمت إجازته من قبل ثلاثة حاخامات إشكناز في صفد أقروا بنبوغه ومعرفته الدينية. وبهذا العمر والمعرفة والحماسة الدينية نفهم الاندفاع الذي جاء به ملكا للسودان.

كان أول ما ابتدر به ملكا نشاطه في السودان هو تأسيس وتنظيم الجالية، وتأسيس معبد لممارسة الشعائر اليهودية، إلا أن عدداً كبيراً من يهود السودان كانوا قد أسلموا تحت بطش الدولة المهدية. ولما كانت مهمتا تَنظيم الجالية وتأسيس المعبد لا يمكن إنجازهما بالاعتماد على الوافدين الجدد من اليهود وحدهم، فقد ابتدر ملكا دعوة يهود المهدية للارتداد عن الإسلام والعودة للديانة اليهودية، وما قد يتطلبه ذلك من تهويد الزوجات والأبناء المسلمين والسودانيين فاليهودية تقبل تهودُّ "الأغيار" بالانتساب.[٣٥]

ويبدو أن الأوضاع الاقتصادية المتحسنة لغير المسلمين في العهد الثنائي، وبراعة الحاخام الجديد وكاريزميته، وإغراءات هذين العاملين قد أفضيا إلى ردة العديد من" المسالمة " مع زوجاتهم وأبنائهم إلى الدين اليهودي ولعل أول سودانية تهودت مع زوجها هي "مَنَة بسيوني" وأعطيت اسم "حنا بت" وفقاً لتقاليد الهالاكاه

(٣٤) Ibid, p. 27.

(٣٥) Ibid, p. 31.

(Halakha).[٣٦] وتهودّ معها أبناؤها نعيمة "ناعومي" وإستر، وداؤود وأعلنوا تهودّهم رسمياً في يوم ٣١ يناير ١٩٠٨، في حضور حاخامباشي الإسكندرية وكبير حاخامات مصر إلياهو حازان.[٣٧] أي بعد عام واحد من مقدم الحاخام ملكا. وتبعتها بعد قليل "روزا سليمان هندي"، زوجة اليهودي شالوم حكيم، ولقبت بـ "روزا السودانية"، وقد انتقلت للعيش بإسرائيل بعد وفاة زوجها وتأسيس الكيان الإسرائيلي.[٣٨] وسرعان ما أعلن عدد مقدر من يهود المهدية يهوديتهم هم وعائلاتهم السودانية.

وقد تمسك بعض اليهود بدينهم الإسلامي مثل سليمان منديل الذي أصبح فيما بعد من أشد المتحمسين للدين الإسلامي والباذلين ما استطاعوا من أجل رفعته في السودان؛[٣٩] وتعلل هؤلاء بأنه قد أنجب عقباً من زوجاتهم السودانيات، وبالتالي فأولاده وبناته لن يجدوا قبولاً عرقياً - دينياً متساوياً بين اليهود بيض البشرة المتوافدين حديثاً من مصر، لأنهم من أمهات سودانيات.[٤٠]

(٣٦) كما تنصر العديد من "المسالمة" الذين كان بعضهم يهودياً فيما مضى والبعض الآخر كان مسيحياً. والهالاكاه كلمة عبرية يقابلها بالعربية مصطلح قانون أو تشريع، وأصلها من "هالاخاه" الآرامية، ومعناها الحرفي "الطريق القويم"، وكانت تعني في بداية الأمر "الحكم الشفهي الذي يصدره الفقهاء"، ثم أصبحت الكلمة تشير إلى الجانب التشريعي في اليهودية ككل وضمن ذلك الشريعة الشفاهية. أي أنها أصبحت تضم العرف والعادة والقوانين المحلية والمراسيم الشرعية. ويمكن أن نقول إجمالا أن كلمة هالاكاه تشير إلى الصياغة القانونية المحددة لتفاصيل الشريعة اليهودية.

(٣٧) Malka, op cit, p. 31.

(٣٨) أبو قرجة، مرجع سابق، ص٢١ .

(٣٩) Malka, op cit, p. 22.

(٤٠) Ibid , p. 22.

لم يكتف يهود السودان الجدد بتهويد "المسالمة" احتفالاً بزيارة الحاخام إلياهو حازان، فكرموه أيضا بإنشاء مجلس للجالية اليهودية في السودان، وتحت رعايته جرت أول انتخابات للجالية اليهودية في السودان في ٣٠ يناير ١٩٠٨ بمعبد أم درمان. واتفق المجتمعون على تكريم ممثلهم في فترتي التركية المصرية والمهدية، بن زيون كوشتي، بانتخابه رئيساً مدى الحياة للجالية اليهودية في السودان. وقرر المجتمعون أن يعقد اجتماع الجالية في يناير من كل عام لاستيعاب الوافدين الجدد من اليهود خلال العام، وإعادة انتخاب مجلس الجالية. وأرسلت نتيجة الانتخابات إلى الحكومة السودانية في تقرير رسمي من مجلس الجالية. إلا أن هذا الجسم الجديد لم يعتمد بشكل رسمي حتى عام ١٩٣٣ وهو ما تبينّه المراسلات بين مجلس الجالية والسكرتير الإداري للحكومة السودانية.

كانت الجالية اليهودية في الخرطوم بمثابة المركز والقلب النابض لليهود في السودان، فقد ضمت أثرياء اليهود في مجلسها التنفيذي، وهم بدورهم يديرون عدداً من الشركات التي تعمل في أقاليم السودان المختلفة، وقد استوعبت فروعها اليهود الموجودين في تلك الجهات. وبالمقابل كانت الجالية اليهودية في السودان رافداً للجالية اليهودية في مصر. ولعل مصر بدورها كانت رافداً للجاليات اليهودية في الشرق الأوسط. وكان حوالي ٩٠ ٪ من أفراد الجالية اليهودية في السودان من أصول سفاردية قدموا للسودان عن طريق مصر، من المغرب وتونس والجزائر، وبعضهم قدم من فرنسا وإيطاليا واليونان وتركيا. أما النسبة القليلة من الأشكناز فقد اندمجوا في الحياة السفاردية، وتزوج معظمهم من اليهود السفارديم بمصر وبالسودان.[٤١] وقد حمل بعض اليهود في ألقابهم الجهات التي قدموا منها مثل: البغدادي، والمغربي،

(٤١) Malka, op cit, p. 65.

والحلبي، والسولوني (نسبة إلى سالونيكا) وقد تمصرّ معظم اليهود قبل قدومهم للسودان.[٤٢] وكان معظم يهود السودان يتحدثون باللغة العربية باللهجة المصرية أو باللهجة الشامية، أما اليهود القادمون من أوروبا فقد كانوا يتحدثون اللغة الإنجليزية أو الفرنسية بجانب اللغة العربية التي كانت لغة التخاطب والتواصل والتلاقي بين كل يهود السودان.[٤٣]

تماهي الهُوُّية اليهودية في الذات السودانية:

لم يعرف السودان جيتو خاصاً باليهود،[٤٤] كما كان حالهم في معظم أنحاء العالم، وإن كان لهم تجمعات سكانية مثل سكنهم في حي المسالمة وحارة اليهود بأمدرمان، وحي أبو صليب بالخرطوم. وكان معظم اليهود من الطبقة الغنية أو المتوسطة الدخل،[٤٥] بالإضافة لنيلهم حظاً طيباً من التعليم، مما مكنهم من الاحتكاك مع صفوة المجتمع السوداني في ذلك الوقت من كبار التجار وأثرياء ووجهاء الخرطوم وزعماء الطوائف والمثقفين والبيروقراطية السودانية الناشئة، وإقامة العلاقات الحميمة معهم.

وقد تأسست العلاقات بين اليهود والسودانيين، على اليهود الذين عاصروا الدولة المهدية، والحرفيين، وصغار التجار، ومتوسطي الدخل، و"المسالمة"، واليهود المتخفين. ولعل الارتباط البيولوجي الذي فرضته المهدية بإجبار" المسلمانية" على الزواج من

(٤٢) Ibid, p. 65.

(٤٣) Ibid, p. 65.

(٤٤) الجيتو هو الحي المقصور على إحدى الأقليات الدينية أو القومية، لكن التسمية أصبحت ترتبط أساساً بأحياء اليهود في أوروبا، ويحاط الجيتو بسور عال له بوابة أو أكثر تغلق عادة عند المساء.
حول الجيتو وخصائصه وبنيته أنظر: عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٤٣٤.

(٤٥) صلاح محمد أحمد، مرجع سابق، ص٦٢ .

سودانيات، كان أساساً للتواصل وترابط العلاقات بين اليهود والسودانيين. ومن أنصع الأمثلة على هذه الارتباطات زواج سليمان ماندل "منديل" من سودانية، وقد أقام ماندل بمدينة الأبيض وأنجب أبناء سودانيين، وعرف ابنه داؤود بنشاطه الصحفي الواسع.

لم تكن بالسودان صحيفة غير جريدة حضارة السودان، وقد شجعت على قيامها الحكومة ومنحت امتيازها للسادة الثلاثة: عبد الرحمن المهدي، علي الميرغني، والشريف يوسف الهندي، وكانت جريدة شبه رسمية تعبر عن رأي حكومة السودان. فكان أن ابتدر داؤود منديل إنشاء جريدة ملتقى النهرين،(٤٦) والتي نشرت لرواد الحركة الوطنية في السودان.(٤٧) كما اهتم داؤود منديل بالتراث السوداني فكان أول من نشر الدوبيت السوداني وراتب الإمام المهدي، وطبقات ود ضيف الله.(٤٨) وبالجملة فقد أصبح نسل سليمان منديل سودانيين عاطفة وانتماء، وبذلوا لأجل هذا الانتماء كل ما وسعهم.

ومن الأمثلة الساطعة لتفاعل اليهود مع الحياة السودانية أسرة التاجر البغدادي إسرائيل داؤود بنيامين، وقد تزوج في العهد المهدوي من سودانية، وأنجب منها

(٤٦) خضر حمد، مذكرات خضر حمد: الحركة الوطنية السودانية، الاستقلال وما بعده، ط١، ١٩٨٠، ص٤٤ .

(٤٧) كانت جريدة ملتقي النهرين صحيفة وطنية ورغم أنها كانت صحيفة أدبية، إلا أن رواد الحركة الوطنية كانوا يمتطون الأدب للتعبير عن تطلعاتهم الاستقلالية، ولعل مما يؤكد هذا الأمر أن الصحيفة كانت تنشر لرواد الحركة الوطنية تحت أسماء مستعارة .أنظر: خضر حمد، المرجع السابق، ص ٤٥.

(٤٨) أبو قرجة، مرجع سابق، ص ١٣. أنظر أيضاً: الدرديري محمد عثمان، مذكراتي ١٩١٤ – ١٩٥٨، مطبعة التمدن، الخرطوم، الطبعة الأولي، ١٩٦١، ص ٧٧ - ١٤ ؛ أنظر أيضاً:
Richard Hill (1967): *Bibliography of the Anglo-Egyptian Sudan, from Earliest Times to 1937*, 2nd edition, London: Frank Cass & Co., LTD., p. 78.

أحد رواد الحركة الوطنية وأحد طلائع المسرحيين في السودان وهو السيد إبراهيم إسرائيل الشهير بإبراهيم إسرائيلي.

انتخب السيد إبراهيم إسرائيل في أول لجنة لنادي الخريجين،[٤٩] وكان من المساهمين نظرياً في تأسيس هذا النادي.[٥٠] وعلى الرغم من أن رئاسة هذا النادي الفخرية كانت للسيد سامسون، نائب مدير المعارف الإنجليزي، إلا أن تشكيل أعضاء اللجنة يعكس الوجهة الوطنية للنادي؛ فقد ضمت اللجنة بجانب إبراهيم إسرائيل عدداً من رواد الحركة الوطنية منهم: الشيخ أحمد عثمان القاضي، السيد محمد الحسن دياب، السيد الدرديري محمد عثمان، وآخرون.

ومن اليهود الذين التحقوا بركب الحركة الوطنية في السودان طالب كلية غردون الشاب ديمتري البازار، الإغريقي الأب، وينحدر من جهة والدته من أصل يهودي نمساوي وهو حفيد سلاطين باشا، وقد فُصل من الكلية بعد الاحتجاجات والمظاهرات التي نظمها وقام بها طلاب كلية غردون عام ١٩١٩ تضامناً مع ثورة سعد زغلول في مصر.[٥١]

(٤٩) نادي الخريجين ليس هو مؤتمر الخريجين، وإن كان مؤتمر الخريجين، على حد تعبير السيد إبراهيم منعم منصور، هو امتداد لنادي الخريجين .مقابلة مع السيد إبراهيم منعم منصور.

(٥٠) يقول السيد الدرديري محمد عثمان عن هذا النادي: "لقد اتجه هذا النادي منذ اليوم الأول نهجا إصلاحياً بهدف تكوين نواة لجيل صالح يتحمل المسئولية. أنظر: الدرديري محمد عثمان، مرجع سابق، ص ص١٤؛ للمزيد حول هذا النادي ودوره في إثراء ودفع الحركة الوطنية في السودان أنظر أيضاً: أحمد محمد يس، مذكرات أحمد محمد يس، مركز محمد عمر بشير، أم درمان، دار عزة للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠١، ص ص ٣٨- ٦٠.

(٥١) أحمد محمد يس، المرجع السابق، ص ١٧.

وشارك رأس المال اليهودي في دفع مسيرة الحركة الوطنية، فتشير بعض المصادر إلى أن إسحق إسرائيل قد تبرع من ماله لإنشاء نادي الخريجين،[٥٢] كما تبرع حبيب كوهين عبر شركته مع عثمان صالح لإنشاء السينما الوطنية التي أصبحت أول شركة مساهمة عامة سودانية.[٥٣]

وعلى الرغم من أن عدداً كبيراً من يهود المهدية ارتدوا عن الإسلام إلا أن الانتماء الديني لم يقف عثرة أمام الارتباط البيولوجي، أو تمتعهم بالهوية السودانية، فاحتفظوا بهذا الرابط وأنشأوا من فوقه العلاقات الاجتماعية التي تعززه وتنميه. ويبدو أن معظم هؤلاء" المندمجين" قد اختاروا مفارقة الدين اليهودي، أو كانوا من اليهود العلمانيين إذ تحرم اليهودية الزواج بين اليهود وغير اليهود، بل تعتبر أن مثل هذا الزواج هو فجور وزنا مستمرين، ويعتبر الأولاد الذين يولدون من هذه المعاشرة "المرذولة" أبناء زنا.[٥٤]

ومما يؤكد ما ذهبنا إليه ما تعرض له أبناء إسرائيل داؤود بنيامين حيث رفض اليهود السماح لهم بالصلاة في المعبد اليهودي لأنهم لا ينحدرون من أم يهودية، وقد تمسك أبناء إسرائيل بحقهم في الصلاة في المعبد حتى وصل الأمر إلى حد التشاجر

(٥٢) مقابلة مع الإخباري مصطفى إسحق داؤود. والشاهد أن إبراهيم إسرائيل، الأخ الأكبر لإسحق، والذي ساهم في هذا التبرع كان عضواً بلجنة النادي كما ذكرنا.

(٥٣) عثمان حسن أحمد، بين الأصالة والتحديث: إبراهيم أحمد حياة إنسان، أفروجراف للطباعة والتغليف، الخرطوم، ١٩٩٤، ص ص٨٤ – ٨٩.

(٥٤) على الرغم من هذا التحريم القاطع إلا أننا نجد بعض أنبياء اليهود وزعمائهم كانوا يتزوجون من غير اليهوديات. أنظر :عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص٦٥ .

بالأيدي. وقد انتهى الأمر بأن أعلن الابن الأكبر لإسرائيل تخليه عن الدين اليهودي والتحاقه بالإسلام، وتبعه أخوته في ذلك.[٥٥]

وقد نبَّه شوقي بدري في كتاباته عن مدينة أم درمان إلى فضل بعض العائلات والأسر اليهودية وشرح تعاطيها العميق مع الحياة السودانية بعاداتها وتقاليدها، وتحدث عن العديد من الزيجات الطوعية التي تمت بين السودانيين واليهود، ومن أشهرها زواج محمد الفضل، أول مدير سوداني لمصلحة السكة الحديد، من السيدة وردة إسرائيل، وزواج إسحق إسرائيل من كريمة محمد عبد الرحيم، المؤرخ السوداني الكبير. وقد أسفرت معظم هذه الزيجات عن أسر ناجحة وأبناء متعلمين.[٥٦]

ولعل اليهود قد نجحوا في محاولاتهم للتماهي في الهوية السودانية إذ لم يقع بين أيدينا ما يفيد بتطرف تجاه اليهود في السودان طوال هذه الفترة. إلا من بعض الدعاوي التي تبنتها بعض الجماعات المتضررة من ازدهار الوضع الاقتصادي لليهود.[٥٧]

ويمكننا أن نفهم مدى هذا التماهي، إذا علمنا أن يهود السودان يكونون في مهاجرهم روابط ليهود السودان، ويؤمون المنتديات والحفلات والأماكن التى يرتادها السودانيون، ويسارعون لصالات المطارات لاستقبال السودانيين ويبالغون في الاحتفاء بهم، ويمارسون العادات السودانية في الطعام والزواج. ويحكي شوقي بدري

(٥٥) مقابلة مع السيد مصطفى إسحق داؤود.

(٥٦) للمزيد حول هذا الموضوع :أنظر شوقي بدري، حكاوي أم درمان، دار الكاتب السوداني، القاهرة، ط١، ١٩٩٩، ص ص ١٧١ – ١٧٨.

(٥٧) في الفترة من ١٩٤٨، أي بعد تأسيس الكيان الإسرائيلي، بدأت بعض الدعوات لمقاطعة اليهود وعدم التعامل معهم، وسنناقش هذه المسألة لاحقاً.

عن حفل عرس يهودي ضخم بفندق هيلتون بتل أبيب جرت مراسمه على الطقوس والتقاليد السودانية.[٥٨]

تنامي الشعور القومي اليهودي والنشاط الصهيوني للجالية اليهودية في الخرطوم

تأثرت الجماعات اليهودية بحركة الهسكلاه[٥٩] التي نادت باندماج اليهود في الأوطان والشعوب التي يقيمون فيها، إلا أنهم سرعان ما ارتدوا إلى القومية اليهودية عندما واجهوا عدم تقبل المجتمعات الأخرى للجماعات اليهودية بينها.[٦٠] يذهب العديد من المفكرين إلى أن القومية اليهودية متجذرة في الدين اليهودي نفسه "فما عرف التاريخ عنصرية كعنصرية اليهود في تماسكها واستعصائها على التطور واكتفائها بنفسها، ولعل أهم أسباب صلابة هذه العنصرية قيامها على عوامل دينية".[٦١] وأخذ الشعور القومي للجماعات اليهودية يتنامى في ظل متلازمة "أن المقدس هو القومي والقومي هو المقدس".[٦٢] وهكذا اكتسبت القومية اليهودية السند الديني بالإضافة

(٥٨) شوقي بدري، مرجع سابق، ص ص١٧١ – ١٧٨.

(٥٩) الهسكلاه تعبير عبراني يمكن ترجمته إلى "حركة التنوير".

(٦٠) عبد الوهاب المسيري، نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ١٩٧٣، (د. ط)، ص ٢٣.

(٦١) محمود محمد طه، مرجع سابق، ص ٩١. ولتأكيد وجهة نظره استشهد ببعض الآيات الواردة في العهد القديم، سفر المزامير، مزمور ١٣٧: "على أنهار بابل هناك جلسنا وبكينا أيضاً عندما تذكرنا صهيون. كيف نرنم ترنيمة الرب في أرض غريبة؟ إن نسيتك يا أورشليم تنسي يميني، ليلتصق لساني بحنكي إن لم أذكرك، إن لم أفضل أورشليم على أفضل فرحي.

(٦٢) نفسه، ص ٣٧.

للدلالة العرقية، فادعت الحق التاريخي الديني في إنشاء تكوين سياسي.[٦٣] وزعمت أن الشعب اليهودي يكوِّن عرقاً نقياً.[٦٤] ويعتقد إسرائيل شاحاك أن أسطورة الأرض المقدسة كانت سبباً مهماً لتنامي الشعور القومي لليهود،[٦٥] لكنها ليست السبب الوحيد إذ تتداخل معها أسطورة شعب الله المختار،[٦٦] وقد ترسخت هذه الأساطير الدينية بحيث احتلت مكاناً في الشعور منفصلاً عن الدين؛ فهناك يهود لا يؤمنون بوجود الله نفسه، لكنهم في نفس الوقت يؤمنون بأنه أعطاهم أرض إسرائيل![٦٧]

ويبدو أن اليهود السفارديم في البلدان العربية قد تحولوا نحو القومية اليهودية كرد فعل لتنامي النزعة الوطنية في البلدان العربية في محاولتها للانفكاك من الدولة العثمانية.[٦٨] فتحولت اليهودية في ظل هذا الوضع من رابطة روحية، شأنها كشأن سائر الأديان، إلى رابطة قومية عنصرية ادعت أن المسألة اليهودية هي مسألة قومية.[٦٩]

وعلى كل فإن مشاعر القومية اليهودية انتقلت ليهود السودان، بشكل أو بآخر، ولا بد أن التوجه القومي الحاد للحاخام ملكا كان مؤثراً في تبلور هذا الشعور لدى يهود السودان، فقد كان المعبد اليهودي في الخرطوم يقوم بتحفيظ الأطفال نشيد

(٦٣) وليم فهمي، الهجرة إلى فلسطين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د. ط)، ١٩٧٤، ص ٩.

(٦٤) نفسه، ص ١٧.

(٦٥) إسرائيل شاحاك، تاريخ اليهود وديانتهم، مرجع سابق، ص ٣٥.

(٦٦) أنظر في هذا الخصوص: عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، مرجع سابق.

(٦٧) إسرائيل شاحاك، "فكرة الترحيل في المذهب الصهيوني"، ص ٩، في: الترانسفير في الفكر الصهيوني، منظمة التحرير الفلسطينية، ط١، ١٩٨٩، دار العرب، تونس، ص ص ٩- ٦٠.

(٦٨) خيرية قاسمية، مرجع سابق، ص ص ٧- ١١.

(٦٩) وليد الجعفري (إعداد وتحقيق)، المستعمرات الاستيطانية الإسرائيلية في الأراضي المحتلة ١٩٦٧-١٩٨٠، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط١، ١٩٨١، صفحات التقديم.

الهاتيكفاه Hatikvah، وهو نشيد يغذي الآمال بالعودة إلى أرض الميعاد، ويقوم الأطفال بترديده في المناسبات المختلفة التي تقام بالمعبد أو بالنادي اليهودي.(٧٠) ويمكن ترجمة المقطعين الأولين من هذا النشيد إلى:

ما دامت روح اليهودي في أعماق القلب تتوق
وعيوننا تتطلع إلى صهيون
فأملنا لم يفقد أبداً
في الأوبة إلى أرض الآباء .. أرض صهيون

***

أمل ألفي عام
في أن نصبح أحراراً في وطننا
أرضنا القديمة
أرض أورشليم .. أرض صهيون

وقد تم تحوير هذا النشيد بعد تأسيس الكيان الصهيوني (١٩٤٨) إلى:

آمالنا ما زالت حاضرة ولم تغب
أحلامنا بالحياة الحرة في أرضنا
أرض صهيون .. أرض صهيون(٧١)

(٧٠) Ibid, p. 44.

(٧١) Ibid, p, 44.

أما خطبة الصلاة في المعبد اليهودي بالخرطوم فكانت تلهج بالدعاء، إضافة للملك جورج الخامس والملك فؤاد والحاكم العام البريطاني، للسير هيربرت صمويل المفوّض السامي البريطاني في فلسطين. وبعد قيام دولة إسرائيل تضمنت الخطبة الدعاء لحاييم وايزمان وبن جوريون.[٧٢]

ومن العناصر المهمة التي تكشف عن بروز القومية اليهودية ليهود السودان دلالات أسماء بعض أفراد الجالية، فالتلمود يذكر أن اسم الشخص يؤثر في مستقبله. فالأسماء تعبر عن نفسية الجماعة التي أطلقت الاسم، كما يشكل الاسم في نفس الوقت أحد أهم محددات سلوك المسمى بعد أن يعي المعنى المراد من الاسم. ونجد في العهد القديم بعض الشخصيات تغير أسماءَها عقب المرور بتجربة مهمة لاستيعاب الدلالة الجديدة، ومن أشهر هذه الأسماء اسم إسرائيل نفسه الذي اتخذه يعقوب.[٧٣]

تدل أسماء اليهود في السودان على تأصل الثقافة الدينية اليهودية، وهي أهم الروافد التي غذّت الشعور القومي لليهود في السودان، ومنها الأسماء التوراتية مثل:[٧٤] يعقوب (ابن إسحق وهو اسم توراتي)، إسحق (وهو ابن إبراهيم، ومعناه يضحك وسمي بهذا الاسم لأن إبراهيم وزوجته ساره ضحكا عندما سمعا البشرى بأنه سيكون لهما ابن وهما في الشيخوخة)، إبراهيم (وهو أبو اليهود وكان يدعى أفراهام فتغير اسمه بأمر الرب إلى أفراهيم)، بنيامين (الأخ الأصغر ليوسف)،

(٧٢) مكي أبو قرجة، مرجع سابق، ص ص ٢٧– ٢٨.

(٧٣) غيّر يعقوب اسمه إلى إسرائيل، ومعناه مصارع الرب، بعدما مر بتجربة صارع فيها الرب صراع الند للند وانتهت بخلع فخذه. ولعل هذه الحادثة إحدى تأثيرات الأساطير اليونانية على الديانة اليهودية. حول هذا الموضوع أنظر: عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، مرجع سابق، ص ٣٣٣.

(٧٤) نستند في تفسير الأسماء على: سناء عبد اللطيف، مرجع سابق.

حزقيال، إسرائيل (وهو الاسم الذي اكتسبه يعقوب بعد أن صارع الله، ويطلق على نسل يعقوب والأسباط الإثني عشر)، شاؤل (اسم ورد لشاؤل بن قيش، الملك الأول لبني إسرائيل)، شمعون (ورد اسماً للابن الثاني ليعقوب وليئة)، موسى (وهو موشيه، ومعناه المنتشل من الماء وهو الأخ الأصغر لمريم وهارون وابن عمرام ويوخاخيد)، داؤود (ملك إسرائيل)، سليمان وسولومو وشلومو (وسليمان هو الملك الثالث بعد أن عرف بنو إسرائيل الملكية)، إستير (اسم ملكة يهودية وبطلة دينية تم تخليدها في التاريخ اليهودي لأنها أنقذت عمها مردخاي وجميع يهود فارس من المذبحة التي كان قد دبرها هامان وزير أحشويروش ملك فارس). ومن أسماء يهود السودان ذات البعد الديني القومي الأسماء المقرائية مثل: آرون (وهي كلمة عبرية تعني التابوت أو الخزانة، ويقال أنها إشارة إلى تابوت العهد أو الخزانة التي حفظت فيها لوحات العهد في هيكل سليمان). وهناك أيضاً الأسماء المرتبطة بالإله مثل: إيلي (وتعني إلهي)، إليعازر (إلهي المستعان)، إلياهو (هو الله)، دانيال (الإله العادل). ومن الأسماء الدالة على فكرة القومية العنصرية اسم بن زيون (أبناء صهيون). وتعكس جُلُّ أسماء اليهود في السودان توجهاً دينياً توراتياً عميقاً.

وعززت زيارات كبار اليهود ذوي النزعة الصهيونية إلى السودان من التوجه القومي الذي ابتدرته الجالية اليهودية في السودان منذ أن اختارت اسم مكابي عنواناً لنشاطها الرياضي والاجتماعي، وإصرارها على ترديد أناشيد الهاتيكفاه. ففي عام ١٩٣٤ زار السودان رئيس المنظمة الصهيونية العالمية السيد ناحوم سوكولوف،(٧٥) وهو من كبار المعجبين بثيودور هرتزل، وقد انضم إليه ليعمل كسكرتير عام لمنظمة الصهيونية التي أسسها هرتزل، كما شارك ناحوم في المفاوضات اليهودية التي توِّجت

(٧٥) Malka, op cit, p70.

بالحصول على وعد بلفور (١٩١٧). وتولى رئاسة الوفد اليهودي لمؤتمر السلام في باريس (١٩١٩). وأخيراً تولى رئاسة الوكالة اليهودية والمنظمة الصهيونية العالمية، وله عدة كتب وترجمات أهمها كتابه تاريخ الصهيونية الذي يحلل فيه الجذور الغربية للفكرة الصهيونية، ويعد أول تاريخ للصهيونية وبمنزلة تاريخها الرسمي.(٧٦) ولعل الاستقبال الكبير والحاشد الذي لاقاه من الجالية يعكس مدى تنامي الشعور القومي لليهود في السودان. وقد أعد له حفل استقبال كبير في نادي مكابي الرياضي حضره جميع أفراد الجالية بمن فيهم المترددون من نساء وشيوخ. بل وقادت الجالية مسيرة صغيرة للترحيب بالضيف الكبير.(٧٧)

وزار السودان أيضاً إسحق حليفي هيرتزوج كبير حاخامات اليهود الأشكناز في إسرائيل، ووالد حاييم هيرتزوج رئيس الكيان الصهيوني (١٩٨٣– ١٩٩٣).(٧٨) وكان استقبال اسحق حليفي أكثر حيوية من استقبال ناحوم سوكولوف. فأعدت له الجالية استقبالاً كبيراً بالمعبد اليهودي بالخرطوم، وجمع له الأطفال في المعبد ليقوم بمباركتهم.(٧٩) ويعكس هذا الأمر نوع التنشئة الاجتماعية التي كان يتلقاها أطفال الجالية اليهودية في الخرطوم. وكان لهاتين الزيارتين المهمتين وقعهما في نفوس أفراد الجالية اليهودية وبث الروح القومية فيهم، فكيف عبروا عن هذا الشعور؟

كان أول شكل من أشكال التعبير الصهيوني للجالية اليهودية في السودان هو مشاركتها الراتبة في الكتابة لصحيفة الشمس اليهودية الأسبوعية التي تصدر من

(٧٦) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ص ٢٧٥– ٢٧٦.

(٧٧) Ibid, p. 71.

(٧٨) Ibid, p. 74.

(٧٩) مكي أبو قرجة، مرجع سابق، ص ص ٥٠– ٥٢.

مصر،[٨٠] وهي صحيفة يهودية باللغة العربية بدأت في الصدور عام ١٩٣٤،[٨١] وكان يرأس تحريرها سعد يعقوب مالكي، وهو من كبار الصهاينة في مصر.[٨٢]

وعبرت الصهيونية عن نفسها صراحة في السودان بقدوم ألكسندر بن لاسين، مدير قسم الاستيراد بشركة راي إيفانز، إلى الخرطوم وهو صهيوني بارز من الإسكندرية. ويبدو أن مهمة ألكسندر لاسين الأساسية كانت تجنيد عدد من الشباب اليهودي الذي وفد إلى الخرطوم، ولا نعرف تحديداً ما هو الغرض الذي كان يُجنّد له هؤلاء الشباب، لكنه يبدو من البديهي أن البعد الصهيوني كان حاضراً في هذه المهمة.[٨٣] كما أصبحت الجالية مكاناً يحتشد فيه يهود اليمن وأثيوبيا وإرتريا قبل ترحيلهم إلى إسرائيل، وكانت الجالية اليهودية في السودان تقوم بواجب إسكانهم وإعاشتهم وترحيلهم بالقطار إلى بورتسودان، ثم يتولى بعض أفراد الجالية في بورتسودان ترحيلهم بواسطة الزوارق إلى حيفا.[٨٤]

(٨٠) Malka, op cit, pp 39- 40.

(٨١) سهام نصار، مرجع سابق، ص ص٦٣– ٦٧. وتذكر الكاتبة أن التوجه الصهيوني للصحيفة وضح منذ الوهلة الأولى فقد جندت الصحيفة نفسها لخدمة هدف الصهيونية الرئيسي وهو المطالبة بحق العودة إلى فلسطين وإقامة وطن قومي فيها، وقد نجحت الصحيفة في إيجاد رابطة شبه قومية بين اليهود الشرقيين، وبثت الروح القومية اليهودية وقوتها بين اليهود في المشرق. وقد أغلقت الصحيفة مكاتبها عام ١٩٤٨ بعد الشكوى التي قدمت ضدها من جامعة الدول العربية بتهمة تأييد الصهيونية وتصدير الأموال العربية لصالح الحركة الصهيونية في فلسطين.

(٨٢) سهام نصار، مرجع سابق، ص ص٦٣– ٦٧.

(٨٣) أنظر مكي أبو قرجة، مرجع سابق، ص ٤٣.

(٨٤) Malka, op cit, p 85.

وكان قمة تجلي الشعور القومي اليهودي وتعبيره العملي الصارخ عن نشاط صهيوني في السودان يتمثل في إنشاء فرع لمنظمة بناي بيرت في السودان. فما هي هذه المنظمة؟ وما هي أنشطتها؟ وكيف تأسس فرعها في السودان؟

تأسست منظمة بناي بيرت في بادئ الأمر كهيئة يهودية أخوية بهدف "توحيد الإسرائليين للعمل من أجل تنمية مصالحهم العليا ومصالح الإنسانية"، وكان شعارها "المعاملة الطيبة والحب الأخوي والتوافق بين اليهود" وقد نمت بناي بيرت حتى أصبح لها فروع في ٤٥ دولة، وتضم نحو ٥٠٠ ألف عضو.[٨٥] وكانت منظمة بناي بيرت، ومعناها أخوان العهد، قد نشأت منذ عام ١٨٤٣. ثم أنشأت فروعها في كل من القاهرة والإسكندرية عام ١٨٩١ كمنظمة خيرية.[٨٦] ولابد أن تصريح بلفور قد أعطاها روحاً جديدة تجلّت في اتساع قاعدتها لتفتتح فرعاً لها في السودان.

ففي عام ١٩٣٤ قام أمين مال منظمة بناي بيرت في مصر، ورئيسها فيما بعد، السيد عزرا رودريجيز بزيارة للسودان اجتمع فيها مع أعضاء الجالية، ومع مجلسها، لمناقشة مسألة تأسيس فرع للمنظمة في الخرطوم كجزء من المنظمة الإقليمية بالقاهرة. وفي ديسمبر من نفس العام، وبحضور عزرا رودريجيز تم افتتاح فرع لمنظمة بناي بيرت في الخرطوم، وأعطيت اسم بن زيون كوشتي، ولعله الاسم الذي لا خلاف عليه في السودان والذي سيضمن التفاف أفراد الجالية اليهودية حول المنظمة الصهيونية الجديدة. وشهدت مباني المعبد اليهودي في الخرطوم الاجتماع التأسيسي للمنظمة

(٨٥) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ٣٣٥.

(٨٦) نفسه، ص ٣٦٩.

حيث تم تكوين مكتبها التنفيذي من: إبراهيم سيروسي رئيساً، الحاخام سولومون ملكا راعياً، الدكتور سليمان بسيوني نائباً للرئيس، إلياهو ملكا وليون أورتاسي نواباً للرئيس وسكرتارية للمنظمة.(٨٧) وقد شارك يهود السودان بفعالية في هذه المنظمة، وكتبوا في مجلتها الدورية بناي بيرت مقزين (*B>nai B>irth Magazine*)، ومن أبواب المجلة نافذة تطل على يهود السودان اسمها "يهود السودان" Jews of the Sudan.(٨٨)

ولما كان رئيس فرع المنظمة في السودان إبراهيم سيروسي، هو في نفس الوقت رئيس الجالية اليهودية في السودان، وراعي المنظمة هو القائد الديني للجالية، فيمكننا أن نستنتج أن التلازم بين اليهودية والصهيونية في السودان كان قائماً بشكل مركب فكرياً وتنظيمياً، ولعلنا لا نعدو الصواب إذا حكمنا بأن معظم أعضاء الجالية اليهودية في السودان كانوا في نفس الوقت أعضاء المنظمة الصهيونية في السودان. ولعل مصائر أفراد الجالية اليهودية في السودان بعد مغادرتها تؤكد ما ذهبنا إليه إذ توجه جزء كبير منهم إلى إسرائيل وعاشوا فيها كيهود وكصهاينة بالضرورة. والتحق الآخرون منهم بالمنظمات الصهيونية المختلفة ومنها منظمة بناي بيرت في فرنسا وفي الولايات المتحدة، وتقلدوا منها أوسمة الخدمة الممتازة.(٨٩)

(٨٧) Malka, op cit, pp 86- 99.

(٨٨) Ibid, pp 39- 40.

(٨٩) Ibid, pp 86- 99.

خروج اليهود من السودان

نفهم من التقرير الذي كتبه مدير الأمن العام في الخرطوم عام ١٩٣٨، أنه كان بالسودان، حتي نهاية عقد الثلاثينات، حوالي ٤٠ عائلة يهودية تعيش بين الناس باحترام وتناغم كاملين، وأن الكراهية تجاه اليهود تكاد تكون معدومة فهي محصورة وسط عدد قليل من الناس وليس وراءها دافع محدد وإنما هي انعكاس لموقف الدول العربية الأخرى.[٩٠] وتبين هذه الإفادة أن اليهود كانوا يتمتعون حتى ذلك الوقت باحترام الناس وحسن التعامل معهم. ولعل الاستثناء الذي أسماه التقرير "بالفئة المحدودة" لم يكن تأثراً بموقف الدول العربية الأخرى وحسب وإنما كان وراءه تناقض خفي يكمن في ازدهار وضع هذه الأسر اليهودية. ويبدو أن هذه "الفئة المحدودة" اتسعت شيئاً فشيئاً حتى أصبحت هي الرأي العام السائد في السودان حول اليهود ونظرة عامة الناس لهم.

لقد شهدت الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية انهيار غالبية النظم التي وفرت الظروف الملائمة للجاليات اليهودية في شمال أفريقيا،[٩١] وفي السودان التقى الخاص، متمثلاً في الأحداث التي شهدها السودان، بالعام المتمثل في التحولات السياسية والتاريخية في منطقة الشرق الأوسط، فأدت كل هذه التغييرات إلى مغادرة اليهود للسودان.

بدأت أوضاع الجالية اليهودية في السودان تتدهور منذ نهاية عقد الأربعينات، وتحديداً منذ تأسيس الكيان الإسرائيلي في فلسطين (١٩٤٨)، وحتى بداية عقد

(٩٠) تقرير كتبه مدير الأمن العام في الخرطوم بتاريخ ١٦ ديسمبر ١٩٣٨. أنظر:

دار الوثائق القومية Public security office, Kh, 6, 3, 17

(٩١) صمويل أتينجر، مرجع سابق، ص ٤٣٩.

السبعينات عندما طبقت حكومة النميري (١٩٦٩- ١٩٨٥) القوانين الاشتراكية. وبين هذين التاريخين محطات مهمة أضعفت الجالية اليهودية في السودان وعمقت من غربتها أهمها نجاح الضباط الأحرار في السيطرة على مقاليد الحكم في مصر (١٩٥٢)، واستقلال السودان (يناير ١٩٥٦)، والعدوان الثلاثي على مصر (يوليو ١٩٥٦)، وحرب النكسة (يونيو ١٩٦٧)، ومؤتمر القمة العربية في الخرطوم الشهير بـ"مؤتمر اللاءات الثلاث" (١٩٦٧).

لم تكن هذه الأحداث منفصلة عن بعضها البعض، وبالتالي لا يصح لنا أن نتناول أياً منها بمعزل عن الآخر، خصوصاً وأنها ما كانت أن تغير من نظرة السودانيين وتقبلهم لليهود لولا بزوغ الأيديولوجيا العربية الإسلامية كعنصر فعّال جعل من هذه الأحداث زيتاً صب على النار فأسعر العداء لليهود ولكيانهم الجديد.

ولكن لا تنشأ الأيدلوجيات من فراغ، فلابد أن ترتكز على أرضية صلبة من الواقع، ولابد أن تجد المحمول الاجتماعي الذي يرى فيها معبراً عنه وبالتالي يتبناها. فما هي هذه الأرضية التي بُني عليها العداء لليهود؟ ومن ثم كيف عبرت الأيدولوجيا العربية عن هذا العداء؟

تقودنا الإجابة على هذه التساؤلات للنظر في التناقضات الداخلية لظاهرة الازدهار التجاري والاقتصادي ليهود السودان، فقد تضررت من هذا الازدهار فئة واسعة من التجار الوطنيين وهم، بمقتضى الحال، وبحكم تكوينهم العرقي ووعيهم الاجتماعي، طلائع المجتمع الجديد وقيادته، ومنهم تحدرت البرجوازية السودانية الصاعدة من أفندية ومثقفين وإداريين، وقد ضاقت الأحوال بهذه الفئة في ظل تنافس حاد، وهو في معظم الأحوال غير شريف في ظل التسهيلات الإدارية والاقتصادية التي تقدمها حكومة العهد الثنائي لليهود وللتجار الأجانب بصورة عامة. وبهذا المعنى فإن تدهور أوضاع اليهود في السودان كان كامناً في الازدهار الذي عاشوه طوال

فترة الحكم الثنائي. وكانت الخرطوم قد شهدت مداً تجارياً يهودياً ضخماً، ونشط التجار اليهود في شراء الأراضي الزراعية حول الخرطوم، وبعض العمارات والمساكن والأراضي داخل الخرطوم، فشعر التجار الوطنيون، ومنسوبو البرجوازية الوطنية بصورة عامة، أنهم على وشك خسارة موقعهم الاقتصادي والاجتماعي.

وقد عبّرت هذه الفئة عن مخاوفها صراحة، فنشرت صحيفة الرأي العام "(...) قد لا تمضي سنوات قليلة حتي تصبح الخرطوم وأراضي النواحي الزراعية ملكاً خالصاً لليهود لا ينازعهم فيها منازع من الوطنيين بفضل مهارتهم التجارية وتجاربهم في استثمار المال للمستقبل وغفلة الوطنيين وفقرهم، الأمر الذي يجعلنا نعيش في بلادنا غرباء، وأن ندفع ثمن غفلتنا وفقرنا غالياً في أيامنا القادمة".[٩٢] ويكشف المقال عن مصدر مخاوف هذه الفئة: "إننا لا ننفس على اليهود رزقهم الوفير الذي يمكنهم من أراضينا ونعلم حق العلم أن اليهود مذ وجدوا على الأرض نهازو [هكذا] فرص التجارة والعمران".[٩٣]

ويبدو أن مخاوف هذه الفئة على موقعها الاقتصادي قد تجلَّت وتشكلت في ظل الأيديولوجيا العربية تدعمها الثقافة العربية، لغةً وديناً، والانتماء أو إدعاء الانتماء للعرق العربي. وقد كانت الأيديولوجيا العربية وقتها تعلو بصوت الكفاح ضد الاغتصاب اليهودي لأرض فلسطين، وهي بذلك خير ما يعبر عن العداء لليهود: "... ولكننا نخشي أن يؤول أمرنا إلى ما آل إليه أمر فلسطين .. دماء ودموع واغتصاب

(٩٢) صحيفة الرأي العام، ١٦ ديسمبر ١٩٤٦. وقد مهر المقال بتوقيع التاجر ورجل الأعمال السوداني المعروف محمد أحمد السلمابي.

(٩٣) نفسه.

وسلطان. فمشكلة فلسطين بدأت بالتملك الفردي للدور والأراضي في غفلة من أهلها ثم تطورت إلى الوضع المؤلم الحاضر الذي استعصى على الحل".[٩٤]

تبنت الفئات السودانية المختلفة، المتضررة من الازدهار الاقتصادي والتجاري للجالية اليهودية في السودان، الأطروحة العروبية، وعملت على نشرها وبثها وسط عامة المواطنين. ونشرت الدعاية المضادة لليهود،[٩٥] واستنجدت هذه الفئات بحكومة السودان لوقف المد التجاري اليهودي: "لذا نرجو من حكومة السودان التي نصبت نفسها وصية على هذا الشعب أن تحفظ له أراضيه ومنازله من هذا التوسع اليهودي الجديد فلا تدعه يستغل فقر وجهل الشعب في إقامة وضع يتعسر حله في المستقبل على الحكومة وعلى الشعب. وإلى أن تستيقظ الحكومة لوضع حد لهذا الأمر سنردد في حسرة وداعاً عاصمتنا .. وداعاً أراضينا".[٩٦]

واستطاعت هذه الدعاوي أن تكتسح الرأي العام السوداني، خصوصاً في منطقة وسط السودان، التي يغلب عليها الانتماء العربي، وهي في ذات الوقت مركز الثقل الحضاري والسياسي في السودان. وأصبحت قضية الاعتداء الصهيوني على فلسطين هي الشغل الشاغل للسودانيين. وكان من نتاج هذا المد العروبي الإسلامي أن تخلى الشعب السوداني، خصوصاً في منطقة الوسط، عن تسامحه الديني وأصبحت قضية الديانة من أهم قضايا الساحة.[٩٧]

(٩٤) نفسه.

(٩٥) نفسه.

(٩٦) نفسه.

(٩٧) ومن ذلك أن قضية فتاة سودانية تنصرت بواسطة الإرسالية الأنجليكانية في أم درمان كانت موضوعاً لغضبة شعبية جارفة ومظاهرات أمها المثقفون وعامة الشعب كتفاً بكتف. أنظر: محمد خير البدوي، مرجع سابق، ص ص ٩١- ٩٢.

وفي عام ١٩٤٨ اجتمعت اللجنة الستينية لمؤتمر الخريجين لمناقشة مسألة "اغتصاب" الأراضي العربية في فلسطين، وتمخض الاجتماع عن تشكيل لجنتين إحداهما مالية لجمع التبرعات وإرسالها لجامعة الدول العربية دعماً للجيوش العربية في فلسطين، والأخرى عسكرية لتجنيد السودانيين وبعثهم إلى مقدمة الجيوش العربية المدافعة عن فلسطين.[٩٨] ولم يكن غريباً أن يكون التجار على رأس اللجنة الأولى ممثلين في شخص التاجر الشيخ حسن هريدي، والشيخ أحمد السيد الفيل.

ويعكس نجاح اللجنة الأولى في جمع أربعة آلاف جنيه، وهو مبلغ ضخم جداً بمقاييس تلك الأيام، خلال ثلاث ساعات فقط،[٩٩] أمران: الأول هو تفشي موجة العداء لليهود، وتجاوب السودانيين مع الحق الفلسطيني، ولكن التجاوب وحده لن يكون كافياً لجمع كل هذا المبلغ. والأمر الثاني أن التجار الوطنيين، وغيرهم من التجار العرب والشوام والمصريين المتضررين من تنامي النفوذ التجاري لليهود، قد تدافعوا للتبرع لهذه اللجنة، يدفعهم موقفهم الذاتي، وربما حماستهم العربية والإسلامية. أما اللجنة العسكرية فقد نجحت في تجنيد ٧,٥٠٠ متطوع "للجهاد" في فلسطين، تم تقسيمهم على ثماني سرايا. ويعكس هذا العدد الكبير سيادة الأيديولوجيا العربية بين السودانيين في تلك الفترة.[١٠٠] لم تتدخل الحكومة الإنجليزية لوقف نشاط هذه

(٩٨) عمر محمد أحمد صديق، السودان والقضية الفلسطينية، بحث مقدم لنيل درجة الدبلوم العالي في الدراسات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، ١٩٨٠، ص ٢٨.

(٩٩) نفسه، ص ص ٢٨– ٢٩.

(١٠٠) نفسه، ص ٣٣. وقد راجعت ما أوردته الموسوعة الفلسطينية عن الجيوش العربية المشاركة في حرب ١٩٤٨ ولم أجد ذكراً لهذه السرايا السودانية، فإما أنها وزعت على الوحدات العسكرية في الجيوش العربية المختلفة وبخاصة الجيش المصري، أو أنها لم تصل إلى فلسطين، أو أنها قوبلت بالتجاهل هناك. للمزيد حول مشاركة الجيوش العربية في حرب ١٩٤٨ أنظر مدخل "حرب ١٩٤٨" في: الموسوعة الفلسطينية، المجلد الثاني (ج– ش)، ص ص ١٥٠– ١٦٢.

اللجان، ويبدو أنها كانت تتهيب أي رد فعل سوداني يقوم على أيديولوجيا دينية.[١٠١] وفي ظل هذا الوضع امتدت الأيديولوجيا الجديدة ذات البعدين العربي والإسلامي جاعلة من فلسطين محوراً لها، تغذيها البرجوازية الوطنية وتعبر عنها.

وتجاوبت الأوساط الشعبية مع تطورات الموقف في فلسطين، فأغلقت المحال التجارية في مدينة الأبيض يوم ١١ مايو ١٩٤٦ "إكراماً" للشهداء في فلسطين. وارتفعت النداءات في المساجد السودانية تدعو لنصرة الشعب الفلسطيني، وأبرق المصلون إلى اللجنة العليا لفلسطين باسم "عرب السودان" يؤيدون الحق الفلسطيني ويستنكرون العدوان "اليهودي".[١٠٢] وفي هذه الأثناء كانت الألسن اليهودية في السودان تلهج بالدعاء لحاييم وايزمان وبن غوريون.

كان التعاطف مع الفلسطينيين هو الوجه الآخر من العداء لليهود، وقد عمق من هذا التوجه اختيار الحركة الصهيونية لاسم إسرائيل، ذي المحمولات الدلالية الدينية اليهودية، عنواناً لكيانهم الجديد. وانتظم المثقفون في ركب هذا التيار المعادي لليهود تعاطفاً مع الفلسطينيين، فكتبت مجلة الفجر منتقدة إعطاء اليهود حقاً في فلسطين على حساب العرب رغم وقوف العرب بجانب الحلفاء في الحرب: "(...) فعلى حساب العرب إذن تقدم المكافأة لليهود نظير مساعدتهم للحلفاء في حرب أقل ما يقال عنها إن

(١٠١) إن المطّلع على السياسة الإنجليزية في السودان يستطيع أن يقرأ تخوّف الحكومة من الثورات الدينية، خصوصاً وأنها قد ذاقت المرين من الثورة المهدية، وبهذا المنطق نستطيع أن نفهم نوبة الذعر التي أصابت الحكومة عند قيام حركة ود حبوبة في الحلاوين، وما القمع الذي جوبهت به تلك الحركة إلا تعبيراً عن هذا الذعر. للمزيد بخصوص هذا الموضوع أنظر: محمد سعيد القدال، مرجع سابق، ص ص ٤٠٩ وما بعدها. أنظر أيضاً تقديم يوسف فضل حسن في: عثمان عوض الكريم محمدين، عبد القادر ود حبوب والعوامل المؤثرة على شخصيته، شركة مطابع السودان للعملة، ط١، ٢٠٠٨، ص ص ك– س.

(١٠٢) عمر محمد أحمد صديق، مرجع سابق، ص ١٧، نقلاً عن: صحيفة الرأي العام بتاريخ ١٤ مايو ١٩٤٦.

العرب لم يشعروا في يوم من الأيام بأنهم خرجوا منها بمغنم (...) وأن الدور الذي لعبه العرب بجانب الحلفاء لا يقاس بما لعبه اليهود (...) بل أن اليهود الذين يأتون إلى فلسطين وقفوا في وجه صفوف الحلفاء إما قهراً من النازي أو حباً فيه".[١٠٣]

ولما كانت القصيدة واحدة من أدوات التعبير النضالي في السودان في تلك الفترة، فقد انبرى الشعراء للتعبير عن هذه الأيديولوجيا، فنظم الناصر قريب الله قصيدة بعنوان "فلسطين الجريحة". وبنفس العنوان نظم أحمد محمد صالح: "قل للعروبة أين السلاح.. وكيف الكفاح وفيم الخور".[١٠٤] وكتب محمد المهدي المجذوب متعرضاً لوعد بلفور: "وعد بلفور!! أي وعد؟ أبلفور إله خانه اليهود".[١٠٥] ويمكن القول إن التعاطف مع فلسطين، وما يقابله من عداء لليهود، أصبح الموقف العام للسودانيين بعامة، والمثقفين على وجه الخصوص، في أواخر الأربعينات. قد أحدث موقف السودانيين قلقاً في أوساط الجالية اليهودية في السودان. وتفاقم الأمر بعد هزيمة الجيوش العربية (١٩٤٨) وتأسيس الكيان الإسرائيلي. وبالمقابل عزز هذا الموقف الدافع الديني للعديد من اليهود بالهجرة إلى أرض الميعاد.

لم يكن للوضع أن يظل على ما هو عليه، فالأحداث المتسارعة زادت من كراهية السودانيين لليهود، وفي عام ١٩٥٢ وصل جمال عبد الناصر إلى سدة الحكم في مصر، ومنذ البداية تبنى الأيديولوجيا العربية ودعا لها، وبدأت أجهزة الإعلام المصرية تبث الدعاية ضد اليهود والأجانب بصورة عامة، ورددت القلوب السودانية صدى هذه الدعاية. وقد شهدت هذه الفترة مداً وطنياً ونشاطاً حزبياً كثيفاً في السودان، اتفق

(١٠٣) مجلة الفجر، ١٦ يونيو ١٩٤٧، المجلد الثاني، ص ٢٩٦.

(١٠٤) نفسه، ص ص ٢٦- ٢٧.

(١٠٥) نفسه، ص ٢٧.

في مجمله مع الحق الفلسطيني، تدفعه أمانيه العربية وسطوته الإسلامية، بل حتى الحركة السودانية للتحرر الوطني، (حستو)، ذات التوجهات اليسارية، اتخذت موقفاً متضامناً مع الشعب الفلسطيني.[١٠٦] وتوّج المد الوطني في السودان بنيل الاستقلال عام ١٩٥٦، وبهذا انكشف الغطاء عن كل أشكال الحماية والتسهيلات التي كانت تجدها الأنشطة اليهودية في السودان. وما هي إلا سبعة أشهر فقط حتى وقع العدوان الثلاثي على مصر.[١٠٧]

ورغم أن العلاقات السودانية المصرية لم تكن في أحسن أحوالها في ذلك الوقت، إذ لم تكن مصر راضية عن اختيار السودانيين للاستقلال بدلاً من الوحدة مع مصر،[١٠٨] إلا أن السودانيين تضامنوا مع مصر وأرسلوا المجندين والمتطوعين إلى

(١٠٦) يقرر رفعت السعيد في هذا الخصوص أن الحركة المصرية للتحرر الوطني (حدتو) ونظيرتها السودانية (حستو)، اتخذتا موقفاً مطابقاً حيال القضية الفلسطينية فحواه تعبئة الرأي العام بضرورة محاربة الجيوش الإنجليزية في مصر والسودان رفضاً للاستعمار في فلسطين. أنظر: رفعت السعيد، اليسار المصري والقضية الفلسطينية: كراسة وثائق، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٤، ص ص ٤٥ – ٤٦.

(١٠٧) جعلت حكومة عبد الناصر من إقامة جيش وطني قومي في مصر أحد أهدافها، وأخذت تعيد تنظيم الجيش وتزويده بأحدث الأسلحة وتدريبه على أنجح الأساليب والطرائق القتالية الحديثة. وعقدت صفقات لشراء السلاح مع الاتحاد السوفيتي وبعض الدول الاشتراكية. وتبع ذلك تأميم قناة السويس في ٢٦ يوليو ١٩٥٦. وهكذا اجتمعت لدى هذه الدول الثلاث المبررات الكافية لشن العدوان على مصر. للمزيد حول العدوان الثلاثي على مصر أنظر مدخل "حرب ١٩٥٦" في: الموسوعة الفلسطينية، مصدر سابق، ص ص ١٦٣ – ١٧٠

(١٠٨) كان الرأي العام المصري والحكومة المصرية على السواء لا يقبلان مسألة استقلال السودان عن مصر فحق سيادتها على السودان من المسائل الحساسة في السياسة المصرية، حتى أن مصر رفضت الموافقة على منح السودان استقلاله. أنظر في هذا الخصوص: سير هارولد ماكمايكل، السودان، ترجمة محمود صالح عثمان، مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، الطبعة الأولي، ٢٠٠٦، الفصل السابع عشر "دور مصر"، ص ص ٢٩١ – ٣٠٠.

مصر للدفاع عن "الأراضي العربية"، ونشطت حركات المقاطعة لليهود، وحركة جمع التبرعات المالية وسط الاتحادات المهنية والنقابات.[١٠٩] وازدادت حماسة السودانيين تجاه أطروحة العروبة والوحدة العربية بعد حرب النكسة (١٩٦٧)، وانعقاد مؤتمر القمة العربية في الخرطوم في ٢٩ أغسطس- ١ سبتمبر من العام نفسه، وهو الاجتماع الشهير بقمة اللاءات الثلاث: "لا للاعتراف بإسرائيل، لا للصلح مع إسرائيل، لا للتفاوض مع إسرائيل".[١١٠]

ألحق التضامن السوداني "العربي"، وموجة العداء التي ذكرناها، ضرراً بالغاً باليهود في السودان. وتعكس مذكرات إلياهو سولومون ملكا هذه الأوضاع، فيذكر أنه اشتكى لرئيس الحكومة السودانية عبد الله خليل، من هجمات الصحف اليومية وحملاتها على اليهود بعد العدوان الثلاثي. كما اشتكى للسيد عبد الرحمن المهدي من الهجوم الذي تشنه صحيفة صوت الأمة.[١١١] ورغم أن صحيفة صوت الأمة لم تتعرض لليهود بعد هذه الشكوى، إلا أن هجوم بقية الصحف على اليهود أصبح أشد ضراوة.[١١٢] ويبدو أن الأمر قد وصل حد التطرف، وربما توقعت الحكومة حدوث اعتداءات على اليهود في السودان فقررت حمايتهم دون إخطارهم، أو لعلها قررت مراقبتهم، فبدأت عيون الحكومة تتابع تحركات أفراد الجالية اليهودية في السودان.[١١٣] ولابد أن

(١٠٩) عمر محمد صديق، مرجع سابق، ص ص ٤٣- ٤٦.

(١١٠) خضر حمد، مرجع سابق، ص ٣٣٠.

(١١١) لم أجد في مذكرات السيد الإمام عبد الرحمن المهدي أي صدى لهذ المقابلة.

(١١٢) Eli S. Malka. Ibid. pp 115- 120.

(١١٣) لاحظ إلياهو سولومون ملكا أن شرطياً يقف بصورة دائمة في ركن منزله في شارع السيد عبد الرحمن، وعندما استفسر عن السبب أبلغ بأنه إجراء من أجل حمايته الشخصية. أنظر: مكي أبو قرجة، مرجع سابق، ص ٨١.

هذه الرقابة عمقت من مشاعر الضيق والاغتراب لدى أفراد هذه الجالية. وإزاء هذه التحولات أضطر أفراد الجالية اليهودية لمغادرة السودان. وقد تأزم الموقف أكثر عندما قررت حكومة عبود سحب الجنسية السودانية من عدد من اليهود السودانيين.[١١٤]

مثلما شهدت الفترة من ١٩٦٠ وحتى ١٩٦٩ تنامي المد العربي الإسلامي، فقد شهدت تنامي المد الاشتراكي من جهة أخرى. وقد التقى التياران في العداء لليهود إما بدافع "التضامن الإسلامي العربي"، أو بدافع "التضامن الشعوبي ومحاربة الأذرع الإمبريالية في المنطقة".[١١٥] وكان الوجود اليهودي في السودان قد أصبح اسمياً في نحو عام ١٩٧٠ قوامه بضع أسر يهودية أغلبها في طور نحو الاندماج الكامل في المجتمع السوداني. وحتى هذه الأسر عملت على تغيير أسمائها وقبلت بأن تعيش متخفية وراء الجلباب السوداني مثل أسرة مصطفى إسحق إسرائيل التي تغيرت إلى مصطفى إسحق داؤود حتى يتمكن أحد أفراد الأسرة بالالتحاق بالجيش السوداني، وانتمت هذه الأسرة إلى أخوالها البديرية. وأسرة يعقوب داؤود العيني التي تغير اسمها إلى يعقوب داؤود عاني وبذا استطاع ابنهم الالتحاق بالشرطة السودانية، وانتمت إلى أخوالها الجعليين. وقد تسبب الانتماء اليهودي في العديد من المضايقات لهذه الأسر الكريمة منذ الاستقلال وحتى الآن.[١١٦]

(١١٤) نفسه، ص ٨١.

(١١٥) أنظر الباب الأول من: الشريف يوسف الهندي، لوطني وللتاريخ: مذكرات الشهيد الشريف حسين الهندي، مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، ط١، ٢٠٠٦، ص ص ٧١– ١٤٣.

(١١٦) عكست لي أسرة مصطفى إسحق إسرائيل وأسرة يعقوب داؤود العيني نماذج من هذه المضايقات التي وصلت حد الفصل من العمل ومطاردة أفراد الأسرة واعتقالهم بصورة متكررة واتهامهم بالعمالة وخيانة الوطن، إضافة للمضايقات الساذجة التي تعرض لها أطفال هذه الأسرة في المدارس والشارع العام.

وكانت قرارات التأميم العشوائية التي أصدرتها حكومة النميري قاصمة الظهر للجالية اليهودية في السودان،[١١٧] فصّفت أعمالها. وبهذا أسدل الستار عن فترة مزدهرة من تاريخ الأقليات اليهودية في الدياسبورا. ويبدو أن أثر الجالية اليهودية الاقتصادي في السودان كان كبيراً كرأس مال مستثمر لا منتم، إذ أصدرت الحكومة السودانية، بعد خمسة أعوام فقط، نداءً أشبه بالتوسل لرأسً المال اليهودي للعودة إلى السودان.[١١٨] لكن هيهات أن يغامر رأس المال اليهودي بمثل هذه المخاطرة مرة أخرى.

خاتمة: صورة اليهودي في الذهن السوداني

ننظر هنا في الذهن السوداني بتغليب البعدين العربي والإسلامي عليه باعتبارهما البعدين اللذين تشكلت عبرهما صورة اليهودي فيه. ويستمد هذا الجزء مضمونه "الصورة" من مدخلين: الأول هو الواقع التاريخي والموضوعي الذي تطورت فيه الشخصية اليهودية. والمدخل الثاني هو الصورة الذهنية التي تشكلت في الوجدان الذاتي "للأنا" السوداني حول اليهودي "كآخر". المدخل الأول، بما هو مصدر، هو رافد مهم من الروافد التي غذت المدخل الثاني كتجلٍ تعبيري عن ذلك الواقع.

ولعل من نافلة القول أن نذكر هنا أن الصورة الذهنية للآخر هي ليست بالضرورة صادقة أو نهائية، فهي غير صادقة لأنها ليست هي "الآخر" وإنما هي مقابل أو معارض

(١١٧) شملت قرارات المصادرة الشركات اليهودية، والشركات الأجنبية عموماً، والتي كان اليهود يتمتعون بإدارتها أو العمل فيها. كما شملت قرارات المصادرة منازل اليهود في الخرطوم. للمزيد حول تضرر الجالية اليهودية من قرارات المصادرة أنظر: Eli S. Malka, Ibid. ؛ أنظر أيضاً: مكي أبو قرجة، اليهود في السودان، مرجع سابق؛ أنظر أيضاً: عادل سيد أحمد، "يهود السودان من زمان حتي الآن" سلسلة مقالات صحفية، صحيفة الوطن، ابتداء من تاريخ ٢٩ يونيو ٢٠٠٨.

(١١٨) أنظر: صلاح محمد أحمد، موضوع عن اليهود في السودان، مرجع سابق.

"الأنا" باعتبارها الشرط الرئيسي لوجود "الآخر"،[١١٩] وبالتالي "فالآخر" يتراوح وفقاً لذات "الأنا" الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، كما أن صورة "الآخر" تنحو نهجاً اختزالياً في حسم مجموع كبير من المعارف حول الآخر في سمة واحدة لتسهيل إمكانية التعايش معه،[١٢٠] مما يلغي، بالضرورة، عدداً آخر من الصفات التي تكون من صميم شخصية "الآخر". وصورة الآخر ليست نهائية لأنها تتغذى باستمرار من الأحداث اليومية والراهنة ووسائل الإعلام المختلفة، والخبرات المباشرة الناتجة عن الاحتكاك بالآخر.[١٢١]

مع الدور الكبير الذي لعبه العامل الاقتصادي في تشكيل صورة اليهودي في الذهن السوداني، فإن هناك عوامل أخرى أثرت على مدخلات إدراك صورة اليهودي في الذهن السوداني أهمها الخبرة المباشرة في التعامل مع اليهود وهي خبرة لا تخلو من الأبعاد الأسطورية، والسيرورة التاريخية بتعارضاتها وتلاقيها بين اليهودي والعربي، بالإضافة للنص الديني القرآني، والثقافة الشعبية، والتعليم الرسمي، ووسائل الإعلام المختلفة، والمنتج الفني والأدبي.[١٢٢]

وحتى نسير في الطريق الصحيح لمعرفة مدخلات اليهودي في الذهن العربي بكل تعقيداتها سابقة الذكر فإن علينا أن نعود قليلاً إلى أسطورة التأسيس المشتركة أو

(١١٩) جان فارو، "الآخر بما هو اختراع تاريخي"، في: الطاهر لبيب (تحرير)، صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص ص ٤٥- ٥١.

(١٢٠) دلال البزري: "الآخر: المفارقة الضرورية"، المرجع السابق، ص ص ٩٩- ١١٠.

(١٢١) ريجين عزريَّه، "اليهود والعرب: صورة الآخر وآثار المرآة"، المرجع السابق، ص ص ٤٩٧- ٥٠٨.

(١٢٢) عبد الباسط عبد المعطي، "صورة الإسرائيلي لدى المصري بين ثقافة الهامش والدراما التلفزيونية"، المرجع السابق، ص ص ٣٥٧- ٣٧٢.

"التكوين الأول"، كما يسميه ريجين عزريّه،[١٢٣] للعلاقات الرابطة بين العربي واليهودي. وأول ما يظهر في هذا "التكوين الأول" هو الازدواج التقابلي عربي/ يهودي، فنجد منذ البداية الرابطة الأخوية إسماعيل/ إسحق. فاليهود والعرب بهذا المعنى ينحدرون من أب واحد هو إبراهيم الخليل، لكنهم أيضاً ينحدرون من أمين متضارتين هاجر/ سارة، وهما بشكل أو بآخر إنعكاس كل منهما للآخر عربي/ عبري، وعلينا أن نلاحظ هنا تغير مواضع الحروف، وتخبرنا الأسطورة أن العبرانيين سموا بهذا الاسم لأنهم هم الذين "عبروا" نهر الفرات مع إبراهيم.[١٢٤] وتختلف الأمتان العربية والعبرية حول هوية الذبيح هل هو إسماعيل أم إسحق، فبينما يوحي النص القرآني بأن الذبيح هو إسماعيل جاءت التوراة تقطع الشك لأتباعها بأن الذبيح هو إسحق: "خذ ابنك وحيدك، إسحق الذي تحبه، وانطلق إلى أرض المُريا وقدمه محرقة على أحد الجبال الذي أهديك إليه".[١٢٥] وتأخذ قصة الذبيح أهمية محورية في كل من الديانتين بما هي صراع حول الشرعية "ابنك وحيدك"، فهي واحدة من أركان الحج في الدين الإسلامي، وهي أساس وراثة النبوة في الدين اليهودي. إذاً فنحن هنا أمام إلغاء أحد الطرفين أحدهما للآخر، فبينما يشدهما النسب المشترك من جهة الأب، يباعد بينهما النسب من جهة الأم ويقيم بينهما نزاعاً حول الشرعية، ويقضي بصياغة صورة عن الآخر في منتهى الضدية.

وقد أدخلت خبرة السودانيين باليهود، "كغرباء" زاحموهم في أرزاقهم على الرغم من أن التجار اليهود كانوا عادة ما يبتدرون ضروباً جديدة من التجارة لم يمتهنها

(١٢٣) ريجين عزريّه، مرجع سابق، ص ص ٤٩٧– ٥٠٨.

(١٢٤) على حسن الخربوطلي، المرجع السابق، ص ١١.

(١٢٥) العهد القديم، سفر التكوين، ٢٢: ٢.

تجار السودان، ولعل هذه الصورة من المدخلات التي صدرت للذهن السودان من الخبرة الإنسانية العامة حول العالم عن اليهود. ومع اعتماد حكومة العهد الثنائي على اليهود كوسطاء، صوّر اليهود كمستغلين جشعين، وكمعاونين للاستعمار وشركاء في نهب خيرات البلاد.

أقام السودانيون تطابقاً بين اليهودي والإسرائيلي وفي بعض الأحيان بين اليهودي والصهيوني والماسوني؛ ومن ثم فقد جعلوا من الديني والسياسي مترادفين متلازمين يستخدم أحدهما للدلالة على الآخر، ومما عزز هذا التطابق اختيار الكيان الإسرائيلي لاسم إسرائيل كتعبير عن دولتهم الجديدة (١٩٤٨)، فهو اختيار جاء محملاً بدلالات دينية وسياسية وعنصرية، الأمر الذي يستدعي مباشرة المرجعية الدينية ومتلازماتها من ربط بين اليهود وبين إسرائيل حيث يطلق القرآن تعبير بني إسرائيل للدلالة على اليهود، وأيضاً صفات اليهود في القرآن الكريم والتي تمركزت حول خيانتهم للعهود ومساومتهم في كل الأمور حتى المقدس منها. وقد حرص علماء الدين الإسلامي على تأكيد هذا البعد الديني واستدعائه في تأسيس صورة اليهودي في خطب المساجد والمنابر وفي تناولهم لقضية فلسطين وأزمات الشرق الأوسط.

من صفات التنميط الاجتماعي للشخصية اليهودية في السودان تبرز سمات: خائن للعهود، وهي صورة يعززها النص القرآني،[١٢٦] والبرود العاطفي ولعل أساسه النظرة المادية للأشياء الناتجة عن النزوع نحو الفردانية. والافتقاد للإحساس

(١٢٦) هناك عدد من الآيات القرآنية حول هذا المعنى منها على سبيل المثال قوله تعالي: "ألم تر إلى الملأ من بني إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله قال هل عسيتم أن كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا قالوا ومالنا ألا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا، فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليل منهم والله عليم بالظالمين". القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٢٤٦.

بالجذرية وهي تعكس الواقع التاريخي الذي نشأ فيه اليهود وهي سمة صاحبت اليهود في كيانهم الجديد وجعلت من مسألة البحث التاريخي والآثاري عن أدلة تثبت الوجود التاريخي لليهود في فلسطين شغل اليهود الشاغل سواء بالنسبة للمؤسسات أو الأفراد،[١٢٧] والحساسية المفرطة تجاه النقد وهي ناتجة من افتقار اليهودي الخفي للثقة في النفس، والخيانة، والجشع، والبخل، والمراوغة،[١٢٨] والخبث.[١٢٩] كما نجد عدداً من الصفات السلبية التي جعلت هدفها نفسية الشخصية اليهودية مثل: الانطوائية، التشكك، الشعور بالدونية، اللامبالاة، الإحساس بالفشل، الكآبة، التشاؤم، الحاجة للمديح والإطراء، خشونة المظهر، انفعالية الأعماق.[١٣٠]

وحرصت ثقافة العامة على تفكيك الجسد وتجسيم أعضائه وتصويرها على نمط كاريكتوري بشكل يحقق الفرضيات السابقة، فالرجل الإسرائيلي هو غالباً أصلع، له لحية تلتقي مع الشارب، أنفه بارز، أذنه طويلة وكبيرة، يميل إلى البدانة، يختار الألوان الداكنة، يخفض صوته ويوظف أنفه كأحد مخارج الكلام. وهكذا فنحن هنا أمام شخص مريب فاللحية والشارب تخفي ملامح الوجه وانفعالاته، واللون الداكن للتواري وعدم الظهور الحاد، والصوت المنخفض يعطي انطباعاً بالمسكنة.[١٣١] ويختزل

(١٢٧) رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، مرجع سابق، ص ص ١٠٣- ١٤٢.

(١٢٨) عبد الباسط عبد المعطي، صورة الإسرائيلي في مصر، مرجع سابق، ص ٨٩.

(١٢٩) زينب الخضيري، "الفقر في كتاب الفلاكة والمفلكون"، في: محمود الكردي (تحرير)، الفقر في مصر، وقائع الندوة السنوية السادسة لقسم الاجتماع بكلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٩٩، ص ص ٦٧- ٧٤.

(١٣٠) عبد الباسط عبد المعطي، "صورة الإسرائيلي لدى المصري بين ثقافة الهامش والدراما التلفزيونية"، نقلاً عن: قدري حنفي، الإسرائيليون: من هم؟، الباب الثالث، ص ٣٩١.

(١٣١) عبد الباسط عبد المعطي، صورة الإسرائيلي في مصر، مرجع سابق، ص ص ٢٨- ٣٣.

صلاح محمد أحمد الملامح الجسدية لليهود في الأنف الطويل المعكوف، فيقول في معرض روايته عن زيارته للكنيس اليهودي في الخرطوم عام ١٩٧٧: "(..) فوجدت بداخله شخصاً يدعى إبراهيم باخوس أو باغوص وهو في ملامحه نموذج لليهودي بأنفه الطويل المعكوف (..)".[١٣٢] ونلاحظ أن صورة اليهودي ذي الأنف المعكوف هي الغالبة حول تصور السودانيين للنمط الجسماني لليهود، وقد عملت وسائل الإعلام المختلفة في السودان، الدراما المصرية المنقولة في تلفزيون السودان، منها على وجه الخصوص مثل مسلسل رأفت الهجان الذي وجد قبولاً واسعاً في السودان، على تأكيد هذه السمة.

وكان سكان مدينة الخرطوم يتداولون فيما بينهم عدداً من حكايات الخوف بطلها كائن شرير "مقيت" يظهر في الأماكن المهجورة والنجسة مثيراً للرعب لدى الإنسان العادي. أطلقوا عليه اسم "أبو كدوس"، يتفق وصفه الخارجي مع الوصف العام لليهود فهو يرتدي الملابس الداكنة، والقبعة الطويلة، والبذلة الطويلة التي تصل حد الركبة، و"ينخنخ"، أي يخرج صوته من الأنف مما يجعل حديثه مبهماً وغير واضح، وهي صورة تقارب وتحاكي مخارج الحروف العبرية، هو يمسك بين شفتيه بالغليون "الكدوس"؛ وهذه المواصفات تجعل "أبو كدوس" بزيه وغليونه شخصية أوربية غير سودانية.[١٣٣] ومن أهم صفات "أبو كدوس" غير المرئية أنه يمثل الحي/ الميت،

(١٣٢) صلاح محمد أحمد، الجالية اليهودية في السودان، مرجع سابق، ص ٩.

(١٣٣) قيصر موسى الزين، الحركة التاريخية: المدينة والدين في أفريقيا الشرقية، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة في التاريخ، كلية الآداب، جامعة الخرطوم، ١٩٩١، ص ٧٣. وقد ذكر أنه جمع عدداً من الروايات المتداولة عن "أبو كدوس" إبّان جمعه الميداني لإعداد أطروحته، ويفسر هذه الروايات بأنها أحد أشكال المقاومة والتعبير الشعبي عن رفض الاستعمار.

ويشرب دم ضحيته، وهنا تلتقي حكايات "أبو كدوس" مع حكايات دراكولا مصاص الدماء في المجتمع الأوروبي، وتفيد بعض الدراسات أن شخصية دراكولا هي تجسيد للمواصفات الذهنية لليهودي في أوروبا ولا أستبعد أن تكون صورة اليهودي في أوروبا قد غذّت تصور السودانيين لليهود، فقد كان الأوروبيون ينظرون إلى اليهود نظرة إزدراء وكراهية، وكان اليهود ينعتون بالخيانة. وقد ساعد الجيتو اليهود على تغذية هذه النظرة بمنعه للاتصال بين اليهود والشعوب التي عاشوا بينها، فانتشرت الشائعات التي تروج لسحر اليهود وشيطنتهم ووحشيتهم وغدرهم.[١٣٤] كما أن تفوق اليهود في العلوم الطبية والجراحية والكيمياء عزز الشائعات حول أن اليهود سحرة وأنهم أخوان الشيطان.[١٣٥] ولعل بعض الأجانب الذين عملوا في السودان حملوا معهم هذه الأفكار، فمثلت الرافد الخارجي الذي تغذت منه صورة اليهودي في الذهن السوداني الذي كان مهيأً لمثل هذه الأفكار بخلفيته الدينية والقرآنية.

من أكثر السمات الراسخة في الذهن السوداني عن الشخصية اليهودية، والتي يبدو أنها تغذت من الوضع الاقتصادي لليهود، تبرز صفات: الجشع، وحب المال، وكنزه، والبخل الشديد، والأنانية، والمراباة، وتجاوز العواطف الإنسانية بسبب البخل والمادية. واليهودي في نفس الوقت ذكي، حسن التدبير، ناجع الحيلة، ويتداول

(١٣٤) إسماعيل راجي الفاروقي، مرجع سابق، ص ٢٥. وفيما يخص مسألة شرب دماء الضحية فقد شاع في المجتمع الأوروبي ما يعرف بـ"تهمة الدم"، ومفادها أن اليهود يقتلون صبياً مسيحياً في عيد الفصح سخرية واستهزاءً من صلب المسيح، وتطور الاتهام إلى الاعتقاد بأن اليهود يستخدمون دماء لأغراض كثيرة أخرى منها الدينية ومنها الطبية. للمزيد حول تهمة الدم يمكن الرجوع إلى: عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني: دراسة نظرية وتطبيقية، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٥، ص ص ١٩٧– ٢٠٠.

(١٣٥) نفسه، ص ٢٦.

بعض السودانيين في هذا الخصوص حديثاً موضوعاً للرسول صلى الله عليه وسلم يدعون أنه جرى إبَّان فتح خيبر حين قاتل الصحابة اليهود، فأشار الرسول على أصحابه بوقف القتال قائلاً: "خلوا باقي النصاره للبصاره".[١٣٦] ورغم عدم صحة هذا الحديث إلا أنه يعطي فكرة واضحة عن الاعتراف الجمعي بشأن التفوق الأوربي، واليهودي، ولعله محاولة من "الأنا" السودانية لتبرير عجزها في مقابل قدرة "الآخر" وبراعته في مناشط الحياة "الدنيا" على اعتبار أنه ليس لهذا "الآخر" نصيب في الحياة "الأخرى".

ويسود في السودان اعتقاد مؤداه أن الله قد منح اليهود قدراً من الحظ أكثر من غيرهم، وهو ما يتكشف من مناسبة واستخدام ما يجري مجرى المثل الشعبي[١٣٧] "حظ يهود" الذي يقال لكل من وهب قدراً من الحظ، فهل لهذا الاعتقاد علاقة بمسألة "شعب الله المختار" ورسوخها في الذهن الشعبي السوداني؟ أم هي أصداء للقصص القرآني حول شعب إسرائيل ومعاصيهم وغفران الله لهم؟

(١٣٦) والنصارى عند السودانيين هم كل الأجانب من أوروبيين وشوام وغيرهم من ذوي البشرة البيضاء أو الصفراء بغض النظر عن دينهم.

(١٣٧) ما يجري مجرى المثل هو مصطلح فولكلوري يشير إلى العبارات المألوفة والنعوت الجاهزة التي يتداولها المجتمع في مناسبات معينة.

وسوم الإبل عند قبائل البجا بشرق السودان

أوشيك آدم علي

مستخلص: يهدف هذا المقال إلى توضيح أهمية وسوم الإبل ووظائفها عند قبائل البجا بشرق السودان. تصنف جميع وسوم الإبل عندهم إلى وسوم رئيسة وثانوية، ترمز إلى قبيلة الأب والأم، على التوالي. وقد تكون هناك مزيد من الوسوم الثانوية التي تضيف بعض المعلومات الدقيقة عن أصحاب الإبل المعنية. ومن وظائف الإبل عنده، تسهيل التعرف على الإبل وردها إلى أهلها في حالة توهانها، وكذلك حمايتها من النهب إذا كانت تخص قبيلة ذات سطوة.

Abstract: Camel Brands among the Beja Tribes in Eastern Sudan
This article aims at discerning the importance and function of camel brands among the Beja in Eastern Sudan. The Beja camel brands are divided into primary and secondary ones, representing the father's and mother's tribes, respectively. The brands have a number of functions, such as facilitating identification of lost camels and sending them back to their owners, and protecting them against robbery (if they belong to a powerful tribe).

كلمات مفتاحية: شرق السودان، قبائل البجا، الإبل، وسوم الإبل.

البجا: السكان والأرض

البجا هم مجموعة القبائل السودانية التي تقطن الشمال الشرقي لجمهورية السودان في الرقعة الجغرافية المعروفة في التقسيم الإداري القديم بالإقليم الشرقي والذي يضم حالياً ولايات البحر الأحمر وكسلا والقضارف. وتشغل مساحة أرضهم ما يقارب ١١٠٠٠٠ ميلاً مربعاً أو ما يوازي ٣٣٠٨٦٠ كيلومتراً مربعاً تقريباً. تلك المساحة التى تزيد قليلاً عن مساحة بولندا.

تمتد حدود الإقليم الشرقي من شلاتين شمالاً على الحدود المصرية إلى الخياري جنوباً بالقرب من ودمدني حاضرة ولاية الجزيرة، ومن البحر الأحمر شرقاً إلى مشارف النيل غرباً. كما يشترك الإقليم بحدود جغرافية دولية مع كل من مصر على الشمال وإريتريا وأثيوبيا في الجنوب الشرقي، علاوة على السعودية عبر مياه

إقليمية مشتركة. تمثل هذه الرقعة الواسعة امتداداً جغرافياً وتجارياً وسكانياً واسعاً بين الإقليم الشرقي وبين الدول آنفة الذكر. ذلك فضلاً عن أنها تمثل حلقة وصل بينها وبين الداخل السوداني.

فالبجا هم السكان الأصليون في شرق السودان، إذ لم تتحدث المصادر التاريخية عن أقوام سبقتهم في هذه المنطقة. ويمتد تاريخهم المعروف لأكثر من خمسة آلاف سنة، عاصروا خلالها كل الحضارات التي تعاقبت على بلاد الشرق الأوسط والقرن الإفريقي. كما ورد ذكرهم على لسان الفراعنة والإغريق والرومان والرحالة العرب والأوروبيين الذين استغلوا مناطقهم الغنية بالموارد الطبيعية واتخذوها معبراً لتجارتهم. مستغلين في ذلك موانيهم على البحر الأحمر ودرايتهم بالطرق الصحراوية في نقل البضائع من وإلى الداخل السوداني والإفريقي.

يتحدث غالبية البجا لغة البداوييت التي تنتمي إلى مجموعة اللغات الحامية، إحدى أفرع اللغات الإفريقية الآسيوية. في حين أن لغة التقري تمثل اللغة الثانية في الإقليم وتصنف كفرع من اللغات السامية. أما العربية فتمثل اللغة الرسمية في الإقليم شأنها شأن أقاليم السودان الأخرى التي تتحدث لغات ولهجات محلية. علماً بأن الشئ الجامع لقبائل البجا هو أنهم يدينون جميعاً بالإسلام. سيما أن للطرق الصوفية، وبالذات الطريقة الختمية، فضلاً كبيراً في هذا التحول المهم في تاريخهم.

لكن ورغم التباين اللغوي والجغرافي بين البجا إلا أنهم يجتمعون تحت مظلة قواسم مشتركة، هي الأرض والتاريخ والدين والأعراف المحلية. وتلعب القبيلة في هذا المجتمع دوراً محورياً، فهي الوعاء الجامع لأفراد المجتمع لدرجة أن الشخص لا يعرّف إلاّ بقبيلته، لذلك فهي الهوية والمرجعية. إضافة إلى أن لكل قبيلة أرضها المعروفة بحدودها الجغرافية، التي لا يُسمح باستغلالها إلاّ برضائهم. كما أن لها وسْمها الخاص بإبلها، الذي لا تشاركها فيه أي قبيلة أخرى. ويحافظون أيضاً على كيان

القبيلة بالتزاوج فيما بينهم. بذلك فإن على الفرد في مثل هذا المجتمع أن يحمي شرف القبيلة وأرضها. أما في الجانب الآخر، فعلى أفراد القبيلة مجتمعين أن يهبوا لنجدة أي واحد منهم متي ما حل به مكروه. وهنا يصدق فيهم قول الشاعر الجاهلي:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا

لذلك نجد البجا يكنّون احتراماً خاصاً لقياداتهم القبلية التي يجلس الناظر فيها على قمة الهرم الإداري، ويليه بعد ذلك العمد والشيوخ، الذين يعملون جميعاً في تجانس وتعاون شديد من غير تغول أو إلغاء لدور الآخر في استخدام صلاحياته على حسب ما يقتضيه العرف القائم الذي ينظم هذه العلائق.

هذا النمط الإدراي أو ما يُعرف بالإدارة الأهلية هو الذي وفر بسط سلطة الأمن والقانون بين أفراد القبيلة، وكذلك بين جيرانهم في حالات عجزت فيها الحكومة عن القيام بهذه المهمة. يتجلى ذلك في النزاعات القبلية الكبيرة التي قد تكون سبباً في نشوب حروب واسعة بين القبائل، ربما يمتد رحاها لمناطق واسعة من الإقليم ويكون السمع والطاعة والملاذ الأخير فيها فقط للإدارات القبلية.

نشاط البجا الاقتصادي:

يعتمد مجمل الاقتصاد عند البجا على الرعي، مع قدر يسير من الزراعة الموسمية في الخيران والوديان لسد حاجتهم الغذائية من الغلال. الزراعة الممارسة لهذا الغرض هي زراعة تقليدية يستعينون فيها بمياه الخيران والوديان الموسمية بإقامة السدود الترابية لحجز أكبر كمية ممكنة منها لاستغلالها للشرب لهم ولدوابهم ثم استغلال نفس المكان، بعد ترسيب الطمي، لزراعة محاصيلهم الزراعية.

شكلت تربية الإبل في الماضي النشاط الاقتصادي الأوفر لدى البجا حيث أصبحت إرثاً اجتماعياً وثقافياً ضارباً في القدم تداولته الأجيال جيلاً بعد جيل.

بالرغم من هذه المكانة السامية للإبل عند البجا إلا أنه لا يعرف بالتحديد متى وصلت هذ الحيوانات إلى هذه المنطقة. تذكر بعض المصادر[١] أن الجمل وصل إلى المنطقة (شرق السودان) في فترة المسيح عليه السلام. ويقال إن البجا من أوائل الشعوب التي استأنست الإبل في منطقة الشمال الشرقي لإفريقيا. ومنذ ذلك الحين أضحت الإبل ركيزة مهمة لا تستقيم الحياة البدويَّة بدونها. هنالك مصادر كثيرة توحي أن الإبل وصلت إلى شرق السودان عبر منفذين رئيسين: البحر الأحمر شرقاً وعن طريق مصر شمالاً. هذه الإبل بما أوتيت من صفات تكوينية فريدة هي التي مكنت إنسان المنطقة للتأقلم مع ظروف الصحراء القاحلة التي أتقنوا مداخلها ومخارجها كما لم يتقنه غيرهم، مما أهلهم للتحكم في التجارة العابرة من سواحل البحر الأحمر إلى الداخل السوداني والإفريقي وبالعكس.

لذلك ليس بغريب أن يهتم البجا بتربية الإبل التي أصبحت تشكل مكوناً أساسياً لحياتهم حتي ترسخت علاقة حميمة بينهم وبين هذه الحيوانات، ومن ثم أصبح الجمل حيواناً مركزياً في ثقافتهم ورمزاً للشهامة والوجاهة. ومن خلال تربيتهم ورعايتهم للإبل استطاع البجا انتخاب سلالات متفردة من الإبل، أشهرها الجمل البشاري الذي سبقت شهرته القطر السوداني إلى الوطن العربي، وتحديداً مصر التي ترتبط بإقليم شرق السودان بعلائق تجارية وسياسية متينة. وتروي لنا كتب الأدب[٢] أن المتنبي عند فراره من مصر بعد هجائه لكافورالإخشيدي كان يمني نفسه أن تكون له ناقة بجاوية نجيبة تبعده عن مصر بسرعة حتى يكون في مأمن من بطش كافور وأعوانه. وفي هذا يقول:

(١) Hjort, A. and Dahl, D.(1991): *Respondible Man, the Atmaan Beja of North-eastern Sudan.* Upsala: Nordiska Afrikainstitutet, p.1

(٢) عبد الرحمن البرقوقي (١٩٣٠): شرح ديوان المتنبي، ج ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ١٦٠.

ألا كل ماشية الخيزلي فدي كل ماشية الهيذبي
وكل نجـاة بجـاوية خنوف ومـابي المشي

ومدح الشاعرالطرماح بن حكيم (من شعراء العصر الإسلامي) نوعاً آخر من النوق البجاوية، وهي الناقة الحلوب التي لا تمانع الحلب في أي وقت، ولا تخيب ظن من يستنجد بها لإكرام الضيوف:

بجاوية لم تستدر حول مثبر ولم يتخون درُّها ضب آفن

كل هذا الإرث الثقافي والاجتماعي والاقتصادي جعل البجا يهتمون بإبلهم ويبتدعون شتى الوسائل للحفاظ عليها. أهم وسيلة في هذا الإطار هي نظام الوَسْمَ.

تعريف الوسم

الوسم كما يعرفه ابن منظور[٣] في لسان العرب على أنه ضرب من ضروب العلامات يستعمله العرب لتمييز دوابهم، وتجمع كلمة الوَسْم على وسوم، وما يوسم به الحيوان هو الميسم[٤] وعادة ما يكون الوَسْم بكي النار، لأن الكية تكون باقية ولا تمحى على مر الزمن وتكون في مكان بارز في جسم الحيوان لتسهل رؤيتها والتعرف عليها. وفي هذا يقول الله تعالى في محكم تنزيله: (سنسمه على الخرطوم)،[٥] أي نسم المجرمين والكافرين على أنوفهم حتى يكونوا ظاهرين للعيان، وبالتإلى يكون الأنف والرأس موضعين هامين من مواضع الوَسْم لبروزهما ولسهولة التعرف عليهما،

(٣) محمد مكرم ابن منظور (١٩٨٠): لسان العرب ، دار المعارف ، القاهرة.

(٤) الميسم هو الأداة التي توسم به االحيوانات.

(٥) سورة القلم، الآية ١٦.

إضافة إلى ذلك أن الأنف، كما ورد في الآية الكريمة، يمثل مكاناً للأنفة والكبرياء وتأكيداً لهذا المعنى يقول المتلمس الضبعي:

ولوغير أخوالي أرادوا نقيصتي لجعلت لهم فوق العرانين ميسما

أي أنه سوف يكسر عنجهيتهم وكبرياءهم بجعل علامة عار فوق أنوفهم (العرانين) لا تمحى على الزمان.

والمتتبع لتاريخ وسوم الإبل عند العرب يلاحظ أن الإمام الثعالبي[٦] هو أكثر من أسهب في تناول وسوم الإبل عند العرب، حيث أورد بعض النماذج لبعض الوسوم لدى بعض القبائل العربية، وتبعه على نفس النسق ابن قتيبة. وفي السودان أول بحث مفصل عن وسوم الإبل هو ذلك الملحق الذي نشره هارولد ماكماكيل[٧] H. MacMicheal عن وسوم الإبل في شمال كردفان عام ١٩١٣، والغرض من تلك الدراسة تنظيم ضريبة قطعان الماشية التي تقوم بجبايتها حكومة المستعمر البريطاني آنذاك بوضع أسس علمية لها، يضاف إلى تلك الدراسة بعض المقالات القصيرة التي نشرت هنا وهنالك.

أهمية الوَسْم

إنَّ نظام وسوم الإبل عند البجا نظام فريد، وعلى حسب علمنا، قلما نجد له نظيراً وسط مربي الإبل في مناطق السودان الأخرى. وتوجد أوسام مختلفة ولها مسميات ومعانٍ ودلالات مختلفة أيضاً وهو ليس للإبل وحدها، وإنما توسم العديد من البهائم

(٦) الإمام أبومنصور الثعالبي (١٩٨١): فقه اللغة، الدار العربية للكتب، بيروت.

(٧) H.A. MacMicheal (1913): *Brands used by the Chief Camel-owning Tribes of Kordufan*. Cambridge University Press.

الأخرى كالأبقار والضأن والحمير مثلاً. هذا بالإضافة إلى ما يسمى الخرز، وهو شق وقطع الأذن أو ثقبها. وينحت الوسم ويرسم على الأدوات والممتلكات المنزلية وأشجار الهشاب والبطيخ والعديد من المصنوعات اليدوية. ويأخذ هذا النظام سنده ومشروعيته من النظام القبلي السائد في المجتمع؛ فالقبلية في هذا المجتمع تلعب دوراً مؤسسياً؛ فهي الهوية، والمرجعية الاجتماعية، وهي السلطة السياسية، ولا تعلو عليها أي سلطة أخرى مهما أوتيت من الصلاحيات والإمكانات. وتمثل الإبل في هذا المجتمع دعامة اقتصادية ومصدراً معيشياً لا غنى عنه، وفوق ذلك فهي تشكل معياراً تقاس به مكانة الفرد في المجتمع. لذلك اهتم البجا كغيرهم من رعاة الإبل في السودان، اهتماماً شديداً بالمحافظة على إبلهم بكل الوسائل. هذا رغم أن البدوي بفطرته الثاقبة ومعايشته اللصيقة بإبله لا يحتاج إلى علامة يتعرف بها على إبله، إذ أنه يعرف جميع حيواناته صغيرة كانت أم كبيرة (كما سنفصل لاحقاً)،غير أن أهمية الوَسْم تكمن لمتابعة الشارد والمسروق من إبله.

علاقة الوَسْم بالمعتقدات الدينية

إنه من الصعوبة بمكان تحديد أصل وسوم الإبل في السودان، ولكن الذي لا جدال فيه أنها ممارسة ضاربة في القدم وترتبط كثيراً بالخرافة والأسطورة، وكذلك بالمؤثرات الدينية. وننوه هنا إلى أن الاعتقادات الدينية مضمنة، على الأقل في بعض وسوم الإبل في السودان. فمثلاً بعض مريدي الطرق الصوفية يعتقدون أن وسمهم الحالي إنما جاء منزلاً من السماء ووجد منقوشاً على رأس قبة شيخهم، وهو يعتبر من الوسوم الرقمية[٨] (سوف نتحدث عن أنواع الوسوم في وقت لاحق)، إذ يتألف

(٨) الطيب محمد الطبب (١٩٧٠): الحياة ،٢٢، ١٢٢ . وكذلك
H.A. MacMichael (1922*): History of the Arabs in the Sudan.* Cambridge University press, p.295.

من الأعداد التي تشكل مجموعة الحروف التي يتكون منها اسم شيخهم في الأبجدية العربية. مثال آخر من أمثلة ارتباط الوسوم بالنواحي الدينية أن قبيلة الزغاوة أم جلول في غرب السودان يستخدمون الوسم المسمي "بكراع الغراب – أي رجل الغراب" ويزعمون أن أجدادهم كانوا يعبدون هذا الطائر، وُجد نفس هذا الوَسْم عند النوبة في شمال كردفان، وكذلك عند فرع العامراب من البشاريين بشرق السودان، والذي يسمى عند الآخرين "كيكاي لقد" أي رجل الغراب، كما يشير بذلك الأستاذ الطيب محمد الطيب.[٩] كما نجد وسما أشبه بالصليب لدى قبائل البديرية (الذين هاجروا من دنقلا) والهواوير وبعض فروع الكبابيش[١٠] بغربي السودان.

يضاف إلى الدلالات الدينية للوسم ما ذكره الباحث كنينسون[١١] Cunninson الذي أشار في دراسته أن الوَسْم لا يمثل في مدلوله علامة توضع على جسم الحيوان فقط لتسهيل التعرف عليه، بل إنه علامة أو وسيلة تقي الحيوان من العين والحسد. فمن مشاهداته في هذا الإطار أن الناظر على جُلَّة ناظر دار المعاليا في غرب السودان، غيَّر وَسْم أبقاره عندما شعر أن الوَسْم المستعمل عنده لا يقي حيواناته من الوباء والهلاك.

فوائد الوَسْم

رغم ما يحيط بوسوم الإبل من غموض إلا أنها في مفهومها العام لها فوائد جمة، واحدة منها على سبيل المثال أنها تحفظ الإبل من الضياع والسرقة والنهب، وبذلك

(٩) الطيب محمد الطيب (١٩٧٠)، مرجع سابق.

(١٠) نفس المرجع.

(١١) Cunninson, I. (1966): *Baggara Arabs*. Clarendon Press: Oxford

تصون الكيان الاقتصادي للفرد والقبيلة. ومن عادات البجا السائدة إلى يومنا هذا أن الشخص الذي فقد ناقته أو بعيره وأعياه البحث والتجوال يتصيد المسافرين والجمّالة يتلقى منهم الأخبار عن إبله المفقودة. ومن عاداتهم أيضاً أثناء سفرهم أنهم يبدون اهتماماً كبيراً وملاحظة خاصة بالإبل الشاردة التي تصادفهم في الطريق ويدققون في ما عليها من علامات ووسوم مميزة حتي تكون هذه المعلومة جزءاً من الحصيلة الإخبارية عند اللقاء بالآخرين، وبالذات أوصاف الإبل التي صادفتهم في الطريق وما عليها من وسوم. هذا مثال حي لأهمية وسوم الإبل عند البجا ودورها في الحفاظ على الإبل وحفظها من الضياع والفقدان. ومن فوائدها أيضاً أنها تعرّف الحيوان بربطه بقبيلة مالكه بناءً على الوَسْم أو الوسوم التي عليها حيث أن لكل قبيلة وسمها المميز، وبذلك يكون من السهل التعرف على حيوانات القبائل المختلفة في المراعي والمشارب حيث تتجمع مجموعات كبيرة من الإبل من بقاع شتى.

ومن الفوائد الأخرى لوسوم الإبل أنها تساعد على تقصي هجرات القبائل في شكل مجموعات أو أفراد إلى مناطق غير مناطقهم الأصلية. فمثلاً نجد أن الحلنقة (احدى القبائل البجاوية في ولاية كسلا بالإقليم الشرقي) كانوا يوسمون إبلهم بوَسْم يسمى "تْهَلاقة" وهو عبارة عن خط مائل يوضع على منتصف الرجل الأمامية اليمنى من الناقة أو البعير، وبالمثل نجد بعض قبائل الأمّارأر في عيتباي (شمالى بورتسودان) يستعملون نفس هذا الوَسْم. عندما تقصينا عن تشابه هذا الوَسْم بين القبيلتين (بالرغم من البون الجغرافي الشاسع بينهما) قيل لنا إن شخصاً حلنقياً حضر قبل عقود من الزمان من كسلا إلى عيتباي وبصحبته ثلاث من شقيقاته. تزوج ثلاثة من أحفاد الشيخ عجيب المناجلك بن الشيخ عبد الله جماع جد الأتمن (من مؤسسي مملكة سنار بوسط السودان) هؤلاء الفتيات. وثلاثتهم من قبائل الأمّارأر، وهو نفسه تزوج من قبيلة الحامداب (أمّارأر) وكون فرعاً منفصلاً سُمي فيما بعد بالحامداب/حلنقة.

وفي الوقت الحاضر تضع جميع هذه القبائل على إبلها وسم "تهلاقه" وهو وَسْم ذلك الحلنقي الذي هاجر قبل عشرات السنين من كسلا إلى عيتباي شمالي ولاية البحر الأحمر.

فوائد أخرى لوسوم الإبل يمكن إجمالها في أنها مفهوم يكرس القبلية ككيان اجتماعي قابض في المجتمع، حيث أن الوَسْم لا يرمز إلى فرد بعينه، ولكنه يرمز إلى القبيلة كوحدة متكاملة لا يتعارف الناس فيها بأفرادهم ولكن بقبائلهم، لذلك نجد أن لكل قبيلة وسمها الخاص بها الذي لا تشاركه فيه قبيلة أخرى وتسمى باسمه.[١٢]

مصدر الوَسْم

وكما هو الحال في بقية أجزاء السودان، لا أحد يدري متى ومن أين جاءت فكرة وسوم الإبل عند البجا. لم نجد إجابة قاطعة عند طرحنا لهذا السؤال لمجموعة من أفراد قبائل البجا، إلا أن غالبيتهم أجمعوا على رأي مشترك، وهو أن الوسوم ما هي إلا علامات توارثوها عن آبائهم وأجدادهم ويضعونها على حيواناتهم ليميزوها عن حيوانات غيرهم، من غير إدراك لمصدرها أو مدلولاتها. وهنالك من يرجح، وصول وسوم الإبل إلى السودان، ومنها منطقة البجا، مع الهجرات العربية الوافدة للسودان، وأن العرب هم الذين نقلوا هذه الوسوم إلى السودان واستعملوها لتمييز دوابهم عن غيرها من الدواب. لذلك اتخذت كل قبيلة وسماً خاصاً بها.[١٣]

(١٢) تسمية القبائل بوسومها عادة ينفرد بها البجا، ولا نجدها لدى مربي الإبل في السودان أو الوطن العربي.

(١٣) يوسف فضل حسن (١٩٧٦): الشلوخ أصلها ووظيفتها في سودا ن وادي النيل الأوسط ، دار جامعة الخرطوم، الخرطوم.

ولتأكيد علاقة وسوم الإبل بالعرب نورد ما ذكره الأستاذ الطيب محمد الطيب[١٤] عن أصل وسوم قبيلة البطاحين (إحدى قبائل وسط السودان)، إذ أخبره زعيمهم أن وَسْم إبلهم الحالي والذي يكون على هيئة الهلال كان يستعمله جدهم العباس بن عبد المطلب. وفرضية ربط الوَسْم في السودان بالعرب تحتاج لمزيد من التقصي، ولا سيما في ضوء بعض المشاهدات التي ذكرت عن وسوم الإبل لدى القبائل غير العربية في دارفور، في غرب السودان، وربما لدى البشاريين والعبابدة في شرق السودان أيضاً. في هذا المعنى يشير أركل[١٥] أن القبائل المعنية تستعمل وسوماً قوامها حروف اللغة البربرية القديمة، وهي كما يعرف الجميع أنها لغة سابقة لوفود العرب إلى إفريقيا، ناهيك إلى السودان، مما يفترض وبنفس القدر أن العرب قد لا يكونوا هم الذين جلبوا الوَسْم إلى السودان. ولكن يذهب يوسف فضل[١٦] أبعد من ذلك في ربط وسوم الإبل في السودان بالعرب، إذ يضيف أن العرب الوافدين إلى السودان لم يوسموا إبلهم فقط خوفاً عليها من الضياع، بل خشوا على أنفسهم أيضاً بعد تزاوجهم مع القبائل المحلية، أن يكون نسلهم المهجّن، أسمر اللون، عرضة للذوبان العرقي في المجتمعات السودانية. لذلك ابتدعوا الشلوخ لتمييز أنفسهم ومن ينحدر من أصلابهم أو ينتمي إليهم من القبائل والأفراد، وذلك تعريفاً لأنفسهم أولاً ثم تباهياً بأصولهم وأنسابهم العربية الخالصة، كما يدعون، وفي نفس الوقت ترفعاً عن القبائل المحلية المحيطة بهم وصوناً لأنفسهم وأسلافهم من ممارسات السبي والاسترقاق السائدة في تلك الأيام والتي كانت تتعرض لها القبائل المحلية.

(١٤) الطيب محمد الطيب (١٩٧٠): الحياة، ص ٢٣، ١٢١.

(١٥) Arkell J, (1951): "the history of Darfur 1200-1700 A.D. Part II", *SNR*, xxxii, p. 219

(١٦) يوسف فضل حسن، مرجع سابق.

وفي هذا المجتمع وما شابهه من مجتمعات سودانية وغير سودانية مماثلة أصبحت تعاليم الإسلام وشرائعه السمحة قوة جذب لهذه الشعوب وحافزاً لنبذ ما كان سائداً من ممارسات شعبية ضارة، ومن ثم فإن الانتساب إلى آل البيت رضوان الله عليهم، أصبح شرفاً لا يدانيه أي شرف آخر، وأن اقتناء الجمل وما ارتبط به من وسوم وطقوس أخرى ظل إرثاً متوارثاً لدى أبالة السودان (ومنهم البجا) وعنصراً مهماً لتعزيز الانتماء العربي الإسلامي.

أصل وسوم الإبل عند البجا

لا يذكر البجا، كما ذكرنا سابقاً، من أين ومتى وفدت إليهم وسوم الإبل. غير أن أكثرالروايات تواتراً عن أصل وسوم الإبل عند البجا هي ما يرويه البجا أنفسهم عن وسوم الإبل عند الأَتْمَن – أكبرفروع قبائل الأمّارأر (من الفروع الرئيسة للبجا). في هذا السياق تدعي الرواية أن الشيخ عثمان بن الشيخ عجيب المانجلك بن الشيخ عبدالله بن جماع، جد الأتمن وحفيد أحد مؤسسي مملكة سنار، عندما توفي خلَّف وراءه ثروة ضخمة من الإبل وأربعة من الأبناء هم: عليي وكُرُبْ ونور وقويلاي (الترتيب على حسب العمر). من هؤلاء الأربعة انحدرت بطون الأتمن الرئيسة في شرق السودان، وهم العلياب والكرباب والنوراب والقويلي، على التوالي. اتفق هؤلاء الأربعة بعد وفاة أبيهم على تقسيم ثروة الإبل بينهم، ليس بالطريقة التي ينص عليها الشرع الإسلامي، ولكن بطريقة ابتدعوها وتراضوا عليها فيما بينهم، وهي أن يختار كل واحد منهم لنفسه وسماً يوسم به ما يستطيع من الإبل وتكون من نصيبه. ففي صباح اليوم المتفق عليه – كما تدعي الرواية – أنيخت جميع الإبل حول مضاربهم وأضرمت النار وأتى كل واحد من الإخوة بميسمه الذي اختاره لنفسه وبدأ يوسم ما تقع عليه يده من الإبل، مما تطلب خفة في اليد وسرعة في الحركة. اختار قويلاي، أصغر الأشقاء، وسم "الكَمْفَريب" وهو كية على هيئة خط طولي صغير توضع تحت

الأنف الأيمن من البعير. وقال علي، الشقيق الثاني، أنه لا يريد أن يبتعد عن قويلاي لذلك اختار الهِلال (أي الخلال– مع قلب الخاء هاءً كما في النطق البجاوي – وهي أداة تستعمل لتخليل الشعر)، وهو كية تتدلي بمحاذاة عظمة المنخر الأيمن وتتفرع عند نهايته إلى فرعين لتأخذ عند نهايتة شكل الحرف الإنجليزي Y، ولكن بالمقلوب. أما الشقيق الثالث نور قال: "وأنا أيضاً لا أريد أن ابتعد عن شقيقي قويلاي"، وعلى ذلك اختار وَسْم شَنَكْ وِه، وهي كية على هيئة الحرف الإنجليزي U تربط بين الفكين من الأسفل. أما كُرب، الشقيق الرابع، فكان غاضباً وممتعضاً، ربما بسبب خلاف أسري قديم بينه وبين أشقائه فقال: "تباً لهم إني لا أرغب أن أجاورهم حياً أو ميتاً حتي وإن كان ذلك في الوَسْم". لهذا اختار لنفسه وَسْم الأروم وهو علامة على هيئة قوس طويل توضع على مؤخرة الجمل بين السنام والذيل (الشكل ١).

الشكل ١. وسم الأروم عند قبائل الكرباب/ أمارأر

يتضح لنا من هذا السياق أن وسوم الأشقاء الثلاثة علي ونور وقويلاي كلها على الرأس، في حين أن الشقيق الرابع كرب هو الذي شذ عن هذه القاعدة واختار أن يكون وسمه على مؤخرة الحيوان.

يوضح السرد السابق أن وسوم الإبل عند الأتمن، على الأقل، هي عبارة عن وسوم تلقائية عفوية؛ وكما تروي الروايات فإنها وليدة الساعة، وليست لها دلالات رمزية أو ارتباطات قبلية سابقة كالتي رواها الطيب محمد الطيب عن وسوم الإبل عند البطاحين والزغاوة في وسط وغربي السودان على التوالي.

وَسْم الأشراف ورمزيته

هنالك عدد بسيط من وسوم الإبل لها دلالات رمزية عند بعض قبائل البجا، أو أنها ترمز لمعان محددة. المقصود هنا تحديداً وَسْم قبائل الأشراف الذين يمثلون إحدى الهجرات العربية الحديثة لإقليم البجا. الأشراف من ناحية العدد يعتبرون الأقل عدداً، مقارنة بقبائل البجا الأخرى، ولكنهم يصنفون الأكثر نفوذاً لما يتمتعون به من مكانة دينية واجتماعية مرموقتين مستمدتين من أصولهم العرقية وبفضل سابقية بعضهم في نشر تعاليم الدين الإسلامي الحنيف في ديار البجا وبقية مناطق السودان.

تصاهر الأشراف بعد هجرتهم من الجزيرة العربية مع القبائل البجاوية، شأنهم شأن القبائل العربية الأخرى الوافدة، ولكنهم ذابوا ذوباناً ثقافياً كاملاً في هذه القبائل التي احتفظت لهم بمكانتهم الدينية التي تحولت فيما بعد، إلى وضع اقتصادي متميز لدى البعض منهم. ولكنهم فقدوا لسانهم العربي وانتحلوا البداوييت، لسان أخوالهم البجا.

لم يكن وضع الأشراف الديني ولا الاجتماعي يوازي تعدادهم السكاني المحدود وسط ذلك الكم الهائل من القبائل المحلية، لذلك كان لزاماً عليهم أن يحافظوا على

مكانتهم المتفردة في المجتمع، وأن قبيلة بهذه الصفات وهذا الوضع الخاص كان لابد أن تعض بالنواجذ على ما بقي لها من كيان بعد أن فقدت هويتها الثقافية (اللغة العربية)، وأنها لا بد أن تبتدع لنفسها ما يميزها عن ما حولها من القبائل، وفي نفس الوقت ما يحفظ لها تفردها وتميزها عن الآخرين، سيما وأن هذا التميز نابع من أصولهم وانتمائهم إلى آل الرسول صلوات الله وسلامه عليه، وحتى لا تكون لدى البعض ريبة أو شك في صدقية أصولهم الدينية العريقة.

لذلك اختار الأشراف لأنفسهم وسماً، ربما يعتبر واحداً من الوسوم البجاوية القليلة ذات الرمزية ليجسدوا به ذلك المعني ويصونوا به هويتهم الدينية والعرقية، سعياً للاحتفاظ بمكانتهم الاجتماعية المرموقة. اختار الأشراف وسم العَرَجْ، الذي ينطق عند البجا أرجة (مع قلب العين ألفا، كما هو متبع في اللغة البجاوية) ويكون رسمه على هيئة الحرف الأنجليزي Z ولكن بالمقلوب. يقول الأشراف أن وسمهم، بهذه الهيئة، إنما هو اختصار لاسم محمد (ﷺ) الذي يرمز به، بطبيعة الحال، إلى سيدنا محمد صلي الله عليه وسلم. وترمي القبيلة بهذا الوسم إلى أنها من صلب آل البيت رضوان الله عليهم. تميز وَسْم الأشراف، فضلاً عن رمزية رسمه ومدلوله الديني، بدلالة أخرى لا تقل أهمية، وفي نفس الوقت غير متبعة لدى البجا، وهي موضعه على جسم الحيوان وهو الفخذ الأيمن من الحيوان (الشكل ٢).

هذا خلافاً لغالبية القبائل البجاوية الأخرى التي تضع وسومها، بصورة رئيسة، على رأس أو رقبة الحيوان، كما نوه له سلفاً.

والدلالة الرمزية لاختيار الفخذ الأيمن للحيوان كموضع لوَسْم الأشراف كان امتثالاً لتعاليم السنة الشريفة التي نهى فيها الرسول صلي الله عليه وسلم عن سمة الإبل في وجوهها واستحسن الفخذ الأيمن للحيوان كأنسب مكان له. والحديث كما

الشكل ٢. وسم العرج عند قبائل الأشراف وفوقه خطان قصيران يسميان شاهد

(من الوسوم التفريقية انظر أسفل)

رواه جنادة ابن جراد العيلاني الأسدي يقول: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بإبل قد وسمتها في أنفها فقال لي: يا جنادة أما وجدت فيها عظماً تسمه إلا في الوجه أما أن أمامك القصاص قال: أمرها إليك يا رسول الله. قال: "إيتني بها بشئ ليس عليه وَسْم". فأتيته بابن لبون وحقة فوضعت الميسم حيال العنق. فقال النبي صلي الله عليه وسلم: "أخر أخر". حتي بلغ الفخذ فقال صلى الله عليه وسلم: "على بركة الله". فوسمتها في أفخاذها وكانت صدقتها حقتين.[١٧]

(١٧) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، موقع الإيمان الإلكتروني.

الدلالات الدينية لموضع وَسْم الأشراف على فخذ الحيوان قد تكون حالة خاصة بهم، غيرأن غالبية القبائل البجاوية الأخرى تشاركهم الإحساس الديني العميق، حتى وإن لم يستعملوا نفس الوَسْم أو الموضع، وهذا ما يمكن مشاهدته من مواضع وسومهم على الحيوان. المتتبع لوسوم الإبل عند البجا يلاحظ أن غالبيتها على الجانب الأيمن، وإن لم تكن جميعها على الفخذ الأيمن من الحيوان (كما أشار إليه الرسول صلى الله عليه وسلم)، هذا ربما امتثالاً للفهم الديني العام، الميامن قبل المياسر.[١٨] والبجا مجدوا وضع الوَسْم على الجانب الأيمن من الحيوان في أشعارهم ويعتقدون أن من يتبع هذه الطريقة لا يضيق عسراً ولا فقراً. ملاحظة دقيقة لوسوم الإبل عند البجا تظهر أنهم أكثر التزاماً بوضع الوَسْم على الجانب الأيمن من الحيوان مقارنة ببعض قبائل غرب السودان التي لا يشاهد لديها التزاماً مماثلاً، إذ نجد عدداً كبيراً منهم يضع وسْمَه على الجانب الأيسر من الحيوان.

علاقة الوسم بصاحب الحيوان

وسوم الإبل لها قيمة تعريفية مهمة بالحيوان وصاحبها (انظرأسفل)، لذلك يمكن تشبيهها بأعلام الدول في هذا العصر. من الأشياء المألوفة لدى الغالبية التعرف على الدولة من خلال علمها المتعارف عليه دولياً، وغالبية الدول تزين أعلامها بألوان زاهية تتعدى في كثير من الأحوال اللون المجرد لتشير إلى مفاهيم وطنية محددة متفق عليها، فمثلاً اللون الأحمر يشير إلى الثورة، أو لدى البعض الآخر دم الشهداء الذين سقطوا دفاعاً عن الوطن، في حين أن اللون الأخضر يدل على خصوبة الأرض وما تحتويه من خير وفير، ويشير اللون الأزرق إلى ما يفيض الوطن به من ماء غزير يكون قواماً للحياة والنماء. والبعض الآخر، علاوة على ذلك، يلجأ إلى إلحاق أعلامهم

(١٨) إبن الأثير(ب ت): المثل السائر في أدب الكاتب، ص ، ٤١٠.

برموز ورسومات مختلفة. ويمكن الإشارة هنا لبعض الرموز الدينية لبعض الأعلام كالصليب (سويسرا، مالطا) والهلال (تركيا، باكستان) ونجمة داوود عند اليهود، ومن خلال هذه الأعلام والرموز المرفقة بها يمكن الوقوف حتى على الهوية الدينية لهذه الدول. وكما للأعلام فإن لبعض وسوم الإبل دلالات دينية كوسم الأشراف الذي تحدثنا عنه والذي أشرنا إلى رمزيته الدينية وكذلك بعض الوسوم الدينية الأخرى التي تكون في شكل حروف من الأبجدية العربية ولها دلالاتها الدينية المحددة أيضاً (أنظر الوسوم الدينية).

وبشئ من التعميم يمكن القول إن غالبية وسوم الإبل عند القبائل البجاوية الأخرى، وعلى حسب رصدنا واستنتاجاتنا في الوقت الحاضر، قد لا ترتبط بدلالات رمزية محددة يمكن الوقوف عليها منذ الوهلة الأولى، كما هو ظاهر في وَسْم الأشراف الذي أشرنا إليه، إلا أن جميعها ترمز، كما سيأتي لاحقاً، إلى علاقات إنسانية تربط بين القبيلة والعشيرة والأسرة بوشائج تمتد جذورها عبر الجغرافيا والتاريخ. ومن هذا المنطلق لا يمكن اختزال الوَسْم بأنه علامة مجردة توضع على جسم الحيوان لتفرقه عن دواب القبائل الأخرى. ونظرة أكثرعمقاً وشمولاً توضح أن الوَسْم، في المقام الأول، هو تعريف لصاحب الحيوان وتفصيل لانتمائه القبلي وتشعبه الأسري؛ كل ذلك من خلال الحيوان ولا سيما الإبل. والجاحظ[١٩] في كتابه الجامع "الحيوان" يشير إلى هذا المعنى إذ يقول بأن "المياسم ليس للبعير فيه حظ، وإنما الحظ فيه لرب المال". من هذا المنطلق فليس غريباً أن تنفرد الإبل لدى البدوي بمكانة مميزة بين الحيوانات الأخرى، لأنها بهذا المفهوم تشكل، علاوة لأهميتها الاقتصادية والاجتماعية، جزءاً

(١٩) الجاحظ (١٩٦٩): كتاب الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، .

مكملاً وأساسياً للتعرف على هوية الإنسان البدوي، وربما انتمائه المذهبي أيضاً، كما سيأتي لاحقاً.

يمكن أن نضيف ونقول إن العلاقة بين الإبل وصاحبها علاقة تكاملية؛ بمعنى آخر إن كان الوَسْم يصون الإبل من الضياع والأذى، فهو يضفي لها في نفس الوقت إحتراماً ومعاملة كريمة في المشارب والمراعي. ويجمل الجاحظ هذا المعنى في مكان آخر في سفره المشار إليه سابقاً: "إن للإبل من السمات لأعظم المنافع لأنها قد تشرب بسماتها ولا تذاد عن الحوض إكراماً لأربابها، وقد تضل فتؤوى وتصاب في الهواشات فترد". أي أن إبل الشرفاء والأعزة من القبائل عندما ترد الماء لا تزجر، بل يفسح لها المجال وتقدم على إبل الغير بناء على ما عليها من وسوم معلومة، وذلك إكراماً وتشريفاً لأربابها ولما يتمتعون بها من مكانة وتقدير وسط القبائل. وفي هذا يقول بعضهم:

قد سقيت آبالهم بالنار والنار تشفي من الأوار

ويعنون بهذا أن هؤلاء سقوا إبلهم بالسمة أي النار أو الوَسْم الذي عليها، لأن الناس عندما نظروا للإبل عرفوا أربابها وشرفهم وعزتهم، لذلك خلّوا لها الماء وقدموها على إبلهم فشربت (من الأوار أي العطش).

ليس هذا فقط، بل إن الوسوم تقي الحيوان من السلب والنهب، أي أن بعض اللصوص وقطاع الطرق يتهيبون من التعدي على إبل بعض القبائل التي يعرفونها بوسومها، وذلك إما تقديراً لمكانتها أو اتقاء لبأسهم وصولتهم. ويزخر الشعر البجاوي بنماذج شتى ترمي إلى هذا المعنى. فيقول شاعرهم فيما معناه أن أرباب هذه الإبل ذات الوَسْم المعروف هم أهل نجدة وكرم، ووسمهم وَسْم عزة وشرف يُرحب بإبلهم حيثما حلت ويتجنبها اللصوص لعلمهم ما عليها من وسوم تكريماً لأربابها وتحاشياً لبأسهم.

تسميات وسوم الإبل ومواضعها على الحيوان

تختلف تسمية وسوم الإبل من قبيلة لأخرى، فبعض الوسوم تسمى على حسب مكانها على جسم الحيوان، فمثلاً وَسْم الكمْفريب عند القويلي/أمّارأر يوضع على الشفة (كمْفريب) اليمنى وبالتالى سميت هذه العلامة بهذا الموقع، مِلوت (دمعة) عند البشارياب/هدندوه توضع تحت العين مباشرة، أمْبور(جناح) عند البشاريين يوضع على الأضلاع الخلفية. قد يسمى الوَسْم أيضاً بناء على رسمه مثل هَسَال (الرسن)/ كميلاب، وهو كية طويلة توضع على عنق الحيوان، هِلال (خلال) علياب/أمّارأر وهو الأداة التي تستعمل لتخليل أو تمشيط الشعر، وشكل هذا الوَسْم يأخذ رسم الخلال، **مَرَار**(عصب)، وَسْم الشبودينياب/هدندوه ويأخذ شكل خط طولي قصير بمحاذاة الوريد الوداجي على العنق الأيمن (الشكل ٣).

الشكل٣. وسم مرار عند قبائل الشبودينياب / هدندوة.
لاحظ مساره بمحاذاة الوريد الوداجي، ومن ثم أخذ اسم هذا الموقع.

قد يأخذ الوَسْم شكلاً دائرياً شبيهاً بالعملة النقدية أو ما يسمي مْهَلّقْ باللغة البجاوية كما عند القرعيب/ هدندوة. قد تكون التسمية على أساس الدلالة أو معنى الوَسْم. الأرجة (العرج) وكل الوسوم الحرفية مثل ج، خ، لا وغيرها، كما سنفصل لاحقا، تنضوي تحت هذا الإطار. إضافة لذلك، يختلف مكان الوَسْم على الحيوان من قبيلة لأخرى، ولكن غالبيتها على الإطلاق توضع على الجانب الأيمن من الحيوان، وتكون بصورة رئيسة في منطقة الرأس أو الرقبة، أكثر مناطق الجسم بروزاً على الحيوان، وأن ما بهما من علامات أوتغيرات لا يمكن أن تخطئها العين منذ الوهلة الأولى.

أنواع وسوم الإبل

الوسوم الأساسية

جميع البجا يوسمون حيواناتهم بوسمين، لذلك يمكن تقسيم وسوم الإبل عند البجا إلى قسمين رئيسين: وسوم أولية أو أساسية ووسوم ثانوية أو فرعية. الوسوم الأساسية هي التي ترمز إلى قبيلة الشخص من ناحية الأب، في حين الوسوم الثانوية أوالفرعية ترمز إلى قبيلة الفرد من ناحية الأم. وفي العادة يكون الوَسْم الرئيسي وسماً واحداً ويسمى بالبجاوية أموديت ألامة – أي وَسْم أو علامة رئيسة، كالهلال (الخلال) مثلاً عند العلياب –أمّارأر، أو هاف (بطن) عند القورهباب – هدندوه، أو رءوت أمبور وادي أو مجرى صغير عند الهنّر (بشاريين). هذه نماذج لوسوم رئيسة لبعض القبائل البجاوية ترمز إلى أصل الشخص من ناحية الأب وما ينحدر منه من بطون وأفخاذ وعشائر. أي أن الأولوية هنا لقبيلة الأب من دون الأم.

الوسوم الثانوية

الوسوم الثانوية، في الجانب الآخر، وسوم دالة على نسب الشخص من ناحية الأم وتسمى في هذه الحالة وسوم تفريقية، كما تسمى أيضاً وسوم فرزة (واستيت آلامة) في بعض مناطق السودان.[٢٠] التركيزعلى نسب الأم كوَسْم ثانوي يمثل طارئاً اجتماعياً جديداً في المجتمع البجاوي بعد تحولهم من الوثنية إلى الإسلام. في الماضي كان المجتمع البجاوي مجتمعاً أمومّياً (matrilineal)، أي أن الفرد فيه ينسب إلى الأم، شأنه شأن المجتمعات الحامية الأخرى، وفي هذا يقول بيركهارت نقلاً عن ابن سليم الأسواني الذي زار منطقة النوبة عام ٩٧٠م في عهد الخليفة العباسي المعتز: "إن البجا كانوا ينسبون إلى الأم، وإنهم يوّرثون ابن البنت والأخت بدلاً عن ابن الصلب".[٢١] تبدل هذا الوضع بعد الإسلام فأصبحوا ينسبون إلى الأب (patrilineal)، كبقية المجتمعات التي صُنفت بالحامية وتحولت للإسلام، وذلك تمشياً مع التوجيه الرباني (ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله).[٢٢] رغم أن هذه الآية نزلت في شأن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجاءت لتبطل التبني،[٢٣] إلا أن سياق الأمر الرباني جاء شاملاً وحث على مناداة الشخص بأبيه والتخلي عما سبقه من الممارسات الاجتماعية، وبالتحديد التي كانت تقدم الأم على الأب، كما كان متبعاً في المجتمعات الحامية التي تسودها هذه المفاهيم الاجتماعية. فبناءً على ذلك تخلى البجاوي كلياً عن الانتساب إلى الأم بعد تحوله إلى الإسلام. ومجاراة لهذا الواقع

(٢٠) انظر: الطيب محمد الطيب وماكمايكل في مرجعيهما آنفي الذكر.

(٢١) أ. بول ، مرجع سابق ، ص ٥٢.

(٢٢) سورة الأحزاب، الآية ٥.

(٢٣) أبوبكر جابر الجزائري (٢٠٠٦): أيسر التفاسير، ج٢، دار الحديث، القاهرة، ص ٧٤٣.

الجديد أصبح الوَسْم الرئيس للشخص البجاوي هو وَسْم الوالد ومن ثم وَسْم القبيلة بأكلها.

مبررات تفصيل وسوم قبيلة الأم

وفي أغلب الأحيان نجد أن وسوم قبيلة الأم تتعدد وتتشعب أكثر من وسوم فرع الأب الذي يكون دائماً وَسْماً واحداً، وهو وَسْم القبيلة كلها، وفي الجانب الآخر نشاهد أن وسموم قبيلة الأم تخضع لكثير من التعقيد والتفصيل المتعمدين، مما يستوجب الوقوف عندها.

تعدد الزوجات في المجتمع الإسلامي الذي يبيح للرجل الزواج من أكثر من امرأة ربما يساعد على تعدد وتشعب معقد لوسوم الأم، ولكن يجب أن لا يفهم من هذا أن الظاهرة مرتبطة بتعدد الزوجات فقط، إذ أن أي فرد بجاوي، بجانب وَسْمه الرئيس، يضع مجموعة من الوسوم الثانوية الدالة على تفرع روابطه القبلية من ناحية الأم. غير أن تعدد الزوجات ربما من شأنه أن يساعد أكثر على انتشار هذه الظاهرة.

ويمكن النظر إلى هذا الأمر في قالب آخر، وهو أن المجتمع البجاوي الذي تراجع فيه دور المرأة (الأم) كمؤسسة اجتماعية معتمدة بعد تحولهم إلى الإسلام، ربما قصد أن يعيد لها جزءاً من اعتبارها السابق بإفراد بعض الوسوم الثانوية الخاصة بها، حتى وإن جاءت في المرتبة الثانية بعد الرجل (الأب) الذي قفز وضعه إلى الصدارة بعد هذا التحول الاجتماعي المهم. لذلك إذا حاولنا أن نعطي تعدد وسوم الإبل الخاصة بالأم بعداً تاريخياً علينا أن نربطها بإرث ما قبل الإسلام الذي لا زال يلقي بظلاله على الحاضر، والذي كان يولي اهتماماً خاصاً بالمرأة ويحتفظ لها بمكانة متميزة. لذلك ليس بغريب أن تأتي الوسوم الثانوية الخاصة بالأم ترجمة لذلك، ومن ثم أكثر تعدداً وتفصيلاً مقارنة بوسوم الأب.

خصوصية الوسوم الثانوية للإبل عند البجا ومقارنتها بالقبائل السودانية الأخرى

الوسوم التي صنفناها بالوسوم الفرعية أو الثانوية تسمى في مناطق السودان الأخرى بوسوم الفرزة،[٢٤] كما نُوِّه عنه سابقاً. والمدقق الفاحص في هذا الشأن يدرك أن وسوم الفرزة التي يستعملها رعاة الإبل في غرب السودان ليست مرتبطة تحديداً بوسم قبيلة الأم كما هو الحال عند البجا، وهذا فرق رئيسي بين نظام الوسوم في شرق السودان وغربه وحتى مع بقية مناطق السودان. فالقبائل هناك (في غرب السودان) عندما تتوسع وتتشعب تنتحل لنفسها وسوماً جديدة، وهذا شيء طبيعي ومتبع في كل المجتمعات الشبيهة، ولكن ليس بالضرورة أن ترتبط هذه الوسوم بالأم وعلاقتها الأسرية، كالشئ المتبع عند البجا. والفرق الآخر أن بعض القبائل المهتمة برعاية الإبل في غرب السودان يمكنهم أن يتخلوا حتى عن وسومهم الرئيسة، غير أن بعض القبائل العربية الكبيرة مثل الكبابيش والشنابلة والكواهلة، رغم تشعبهم، يتمسكون بوسمهم الأساسي،[٢٥] كما هو الحال عند البجا.

ملاحظة أخرى جديرة بالاهتمام في هذا الجانب أن الوَسْم الرئيس عند البجا يكون دائماً واحداً وثابتاً، في حين أن الوسوم الثانوية غالباً ما تتعدد بتعدد الأمهات ومتغيرة من شخص لآخر حتى في نفس الأسرة والقبيلة. فمثلاً إذا افترضنا أن لشخص ما ولدين غير شقيقين فالاثنان يوسمان إبلهم بوسم والدهم كوسم رئيس ومشترك، ولكن وسومهم الثانوية تختلف باختلاف أمهاتهم وانتماءاتهم القبلية، أما

(٢٤) الطيب محمد الطيب (١٩٧٠): الحياة ، ١٢١ ، ص ٢٢ .

(٢٥) H.A. MacMichael, 1913, *op.cit.*

الأشقاء في الجانب الآخر فتكون وسومهم متطابقة رئيسة كانت أم ثانوية. هذا نظام فريد وصارم لا يمكن الحيدة عنه أو إلغاؤه أو تجاوزه.

وبهذه الصورة يكون من الاستحالة بمكان أن نجد في المجتمع البجاوي ناقة أو بعيراً عليه وسم واحد فقط. بل الأصح أن نقول إن الشخص يضع على إبله وسمين على أقل تقدير، وقد تزيد عدد الوسوم الثانوية بتعدد العلاقات الفرعية من ناحية الأم (الشكل ٤)، وأصدق دليل على ذلك ما أخبرتني به واحدة من النساء أن جدها كان يسم كل ناقة أو بعير من إبله بخمسة وسوم، بما في ذلك الوَسْم الرئيسي ليفصّل بها كل التشعبات القبلية، وبالذات من ناحية الأم.

الشكل٤. تعدد الوسوم على الحيوان الواحد لتفصيل الانتماءات القبلية للأم

هذا يوضح حرص البجاوي على تفصيل انتماءاته القبلية وروابطه الأسرية بمجموعة من الوسوم توضع على أماكن مختلفة من جسم الحيوان، وهنا تتجلى الروابط الأسرية بين القبائل البجاوية.

هذا التفصيل الدقيق والمفصَّل لوسوم قبيلة الأم يعتبر، كما ذكر آنفاً، من أخص خصوصيات المجتمع البجاوي، وقلما نجد له نظيراً في مجتمعات رعاة الإبل في السودان، وربما خارجه. فضلاً عن ذلك، إن هذه الممارسة توضح أيضاً إلى أي مدى تترابط القبائل البجاوية، وإن اختلفت من ناحية اسم القبيلة والوَسْم أو الموقع الجغرافي، وهو فوق ذلك يعتبر معياراً مهماً للانتماء القبلي الذي لا يستقيم المجتمع البدوي بدونه.

ويمكن أيضاً النظر إلى هذا الأمر في إطار الحفاظ على الأنساب، وهو من الخصال التي اختصت بها الشعوب العربية ومن ينتسب إليهم، لدرجة أن العرب ابتدعوا علماً خاصاً بهذا الشأن سمي بـ"علم الأنساب"، تطرق إليه كثير من الكتاب العرب، كالقشقلندي وابن حزم وغيرهم. هذا من شأنه تقوية العلاقات العشائرية، وهو اتجاه داعم لتعزيز القبلية كمؤسسة قابضة على مفاصل الحياة في المجتمع.

الوسوم الثانوية ودلالتها غير الأسرية- وَسْم الأشراف نموذجاً

هنالك بعض الاستثناءات التي يجب التنويه لها، وهي ليست كل الوسوم الثانوية دالة على روابط قبلية من ناحية الأم، بل أن بعضاً منها يستعمل كاعتراف وامتنان لما قدم لشخص ما أو للقبيلة من فضل سابق، ويمكن التعرف على هذه الحالة من خلال تتبع كيفية ظهور بعض وسوم الإبل الثانوية عند بعض القبائل البجاوية. يظهر هذا التصنيف بجلاء عند بعض فروع قبائل الأشراف في شرق السودان. تجدر الإشارة إلى أن الأشراف قدموا من الجزيرة العربية إلى شرق السودان في فترة متأخرة،

واستقروا وسط القبائل البجاوية في شكل مجموعات صغيرة، وابتدعوا لأنفسهم وسوماً خاصة بهم حفاظاً وحماية لكياناتهم الصغيرة المتميزة (أنظر إلى أعلى). وفي سياق تطور الوسوم الثانوية ودلالاتها الاجتماعية عند الأشراف لابد أن نقف عند فرع من فروعهم لتوضيح كيف تطور وَسْمهم الثانوي، وكذلك الوقوف إلى ما يشير إليه ذلك الوَسْم من معان ودلالات.

استقر جد الأشراف من الفرع المعني، وهو الشيخ محمد إبراهيم الملقب بشريف هُمّد، في سواكن التي كانت في تلك الأيام حاضرة شرق السودان الأولى وأهم المدن المطلة على البحر الأحمر شرقه وغربه. هذا الشريف أوصى أبناءه وأحفاده الذين عرفوا فيما بعد بأبرهيمي دوا، أي بيت إبراهيم أو أولاد إبراهيم، أوصاهم بأن يسِموا إبلهم بوسم ثانوي يسمي مَلوت كُنْته – وَسْم على هيئة خطين قصيرين، وهو الوَسْم الرئيس لأخوالهم الشِّرعاب – هدندوه، ويكون موضعه تحت الأذن اليمنى من الحيوان. ومن ذلك اليوم وإلى يومنا هذا أصبح وَسْم مَلوت كُنْته الوَسْم الثانوي للأشراف المنحدرين من شريف هُمد.

السؤال الذي يطرح نفسه يدور حول أصل ومدلول فكرة هذا الوَسْم وماهو مدلوله. تقول الرواية إن سواكن كانت في تلك الفترة مدينة زاهرة بالثقافة والمناشط التجارية المتعددة وكانت سوقاً مركزياً لعموم قبائل البجا، والسودان عامة، ومركزاً تفد إليه البضائع عبر البحر من شتى بقاع العالم. وكانت زعامة المدينة وإمرتها في تلك الفترة في يد الأرتيقة – إحدى القبائل البجاوية ذات الجاه والنفوذ التجاري الواسع، وكانت القبائل الوافدة إلى سواكن تخطب ودهم والمصاهرة بهم. يقال إن لزعيم الأرتيقة هذا في تلك الأيام بنتاً ذات حسن وخلق؛ فجاء شريف هُمّد – الذي ورد ذكره آنفاً – وطلب يد تلك الفتاة. في مجتمع مغلق كالمجتمع البجاوي كان من أساسيات تماسك القبيلة أن لا يُدخلوا عليهم من لا يعرفونه أو من هو مشكوك في

نسبه، لذلك كان من البديهي أن يدققوا في أصول الناس وأنسابهم تدقيقاً شديداً، وكانت زعاماتهم، بصفة خاصة، لا تصاهر إلا من كان معروفاً حسباً ونسباً، ولا يثقون في أولئك الوافدين الغرباء الذين لا ينتمون إلى قبائلهم المعروفة. رفض زعيم الأرتيقة طلب الشريف مدعياً أنه لا يزوج ابنته إلا لشريف معتد، وأنه لا يثق في كل من يأتي من خلف البحر (أي من الجزيرة العربية عبر البحر الأحمر) ويدعي نسب الأشراف. وأضاف قائلاً للوسطاء الذين أحضرهم معه: "إن كان صاحبكم هذا صادقاً وجاداً فيما يدعيه من نسب وشرف فعليه أن يثبت نسبه بالرجوع إلى الحجاز وإحضار شجرة نسبه موثقة".

شريف هُمّد، الذي ينتمي إلى قبيلة صغيرة، يدرك جيداً أن مصاهرة شيخ الأرتيقة تضفي عليه مكانة اجتماعية مهمة هو أحوج إليها في هذا المجتمع. لذلك لم يتردد في تنفيذ طلبه، ومن ثم لم يجد مخرجاً غير السفر إلى الحجاز وأن يأخذ معه تسعة من الشهود يمثلون أعيان القبائل البجاوية الرئيسة في سواكن آنذاك، وقابل هنالك ملك الحجاز الذي سلمه شجرة نسبه مختومة وموثقة. فرجع الشريف إلى سواكن مشفعاً طلبه هذه المرة بشهادة نسبه موثقة تثبت أصله الشريف وبشهادة رفقائه الذين صاحبوه إلى الحجاز.

وتواصل الرواية فتقول إن الزعيم الأرتيقي، لسبب في نفسه، تنصل عن وعده السابق الذي قطعه مع الشريف. لم يعجب هذا التصرف صهره سينايف (بعض الروايات تقول إن اسمه بوداي) [٢٦] من قبيلة الشرعاب (هدندوه) الذي قال له غاضباً

(٢٦) ربما كان الإسم الأصح هو سينايف بناءً علي رواية الشريف إمام الدين، من أشراف بورتسودان وكذلك ما أورده كراوفورد عام ١٩١٩ عن الشيخ محمد عثمان شنقراي، من أشراف طوكر
Crawford, O.G.S: "The Ashraf of the Sudan", *SNR*, pp.180-182

وساخطاً: "ما كان ينبغي لك أن ترد هذا الرجل وأن تتعب هؤلاء النفر الذين سافروا معه وأن تحرجنا مع الغرباء، ولا سيما بعد أن أثبت لك نسبه على حسب رغبتك". وعندما لم يجد صهره جواباً شافياً منه ذهب إلى ابنته (زوجة الأرتيقي) وقال لها أريدك أن توكليني أمر ابنتك، وكانت ابنته لا ترد له طلباً، فوافقت على ما طلب منها والدها. وقام سنينايف أو بوداي بتزويج حفيدته لذلك الشريف، رغم اعتراض والدها على ذلك. وتواصل الرواية فتقول إنه بموجب هذا القرار تم الزواج ورزق الشريف من هذه الزوجة عدداً من الأبناء والبنات عرفوا فيما بعد بآل شريف هُمّد. لم تمح السنون من قلب شريف هُمّد مرارة تلك المعاملة التي وجدها من صهره الأرتيقي، لذلك أوصى أبناءه وأحفاده أن يسِموا إبلهم بوسم أخوالهم الشرعاب مَلوت كُنْته كوَسْم ثانوي مع وسْمهم الرئيس العَرَجْ، وذلك امتناناً واعترافاً للمعاملة الكريمة التي وجدها من سينايف (والد زوجته) الذي وقف معه في ساعة محنته وكان سبباً مباشراً في زواجه.

العرف البجاوي، كما هو متبع، يشترط أن يوسم أشراف هذه المجموعة إبلهم بوسم تأدبسي علامة أمهم الأرتيقية كوسم ثانوي، ولكنهم أعرضوا عن ذلك تنفيذاً لوصية أبيهم، وكذلك امتناناً لموقف الشرعاب- أخوالهم، لذلك أصبح وسم مَلوت كُنْته وسمهم الثانوي إلى يومنا هذا. هذه واحدة من النماذج التي توضح أن الوَسْم الثانوي للإبل لا يعني بالضرورة الدلالة المباشرة لنسب الأم، بل يتجاوز أحياناً ليدل على مبدأ آخر، هو الاعتراف بجميل قدم لشخص ما. والذي ينظر إليه في هذه الناحية أنه أرفع من الرابطة الدموية، ويتضح ذلك جلياً في قولهم المترجَم: "القرابة ليست نسباً، ولكنها بذل وعطاء متبادل بين الناس". وهذا مطابق للمثل العربي "ربَّ أخ لم تلده أمك".

الوسوم التمويهية

هنالك حالات أخرى تستعمل فيها الوسوم الثانوية لأغراض غير الأغراض التي ذكرناها، ومن هذه الحالات أن قبيلة ما تضع على إبلها وَسْم قبيلة أخرى كوَسْم ثانوي لتجنب نفسها النهب والسرقة. والمتتبع لعادات البجا يدرك عندما ينشب الصدام والاقتتال بين القبائل فإن الإبل تكون أول ما يستهدف للسلب والنهب أو العقر. فعندما تشعر قبيلة ما أن إبلها مستهدفة من قبيلة أخرى، وأنها لا تستطيع حمايتها، فإنها تلجأ لاستعمال وَسْم قبيلة أخرى مشهورة بالقوة والبأس، وإن لم تكن بينهما قرابة أو نسب، لذلك يستعملون وسمهم اتقاء لشر قد يهدد إبلهم. وعندما تجد القبيلة المغيرة على إبل القبيلة المعنية وسماً آخر غير الوَسْم الذي عهدوه فإنهم يتراجعون عن مس هذه الإبل بسوء.

لهذه الغاية، من الناحية النظرية، يمكن أن تستعمل أي قبيلة وَسْم أي قبيلة أخرى، ولكن أكثر الوسوم استعمالاً في هذه الحالات هي وسوم الأشراف، وتحديداً العَرَجْ، وذلك لما تتمتع به هذه القبيلة من احترام وتقدير، وما ينطبق على أشخاصهم من التجلة والتوقير ينطبق أيضاً على دوابهم. وبحكم هذه المكانة فإن إبلهم تتمتع بحصانة لا تتوفر لإبل غيرهم من الناس، ولهذا السبب نادراً ما نجد من يغير على إبل الأشراف أو إبلاً موسومة بوسمهم إلا أن يكون سفيهاً معتدًا أو آبقاً مارقاً عن إجماع القبيلة. هذا النوع من الوسوم يمكن تسميتها بـ"وسوم التمويه"، أي أنها ليست وسوم حقيقية لهذه القبيلة المعينة، وإنما هي وسوم اقتضتها ظروف ملحة طارئة.

وفي المقابل تجدر الإشارة هنا إلى أن انتحال وَسْم قبيلة أخرى، بالرغم مما يوفره هذا الوَسْم من حماية فشلوا في تحقيقها بأنفسهم من الناحية العملية، يعتبر سلوكاً مشيناً، كما أخبرني بذلك أحد شيوخ البجا، لأنه يعد نوعاً من الجبن والخوف. لذلك فإن كثيراً من القبائل البجاوية تنأى بنفسها عن الإقدام على خطوة كهذه مسيئة

ومجلبة للعار. كما أوضح رصدنا أن مثل هذا السلوك ليس شائعاً على الإطلاق وسط القبائل البجاوية، وإن مُورس فهو يمارس على أساس فردي، ومن غير مباركة للقبيلة التي ينتمي إليها هذا الشخص. يمكن مقارنة الأمر بما هو متبع في مناطق أخرى من السودان كقبائل غرب السودان. يقول الباحث هِل[٢٧] إن بعض فروع قبائل الهبابين في كردفان لا يرون حرجاً من وَسْم إبلهم بوسم قبيلة أخرى، بناءً على ما يربط هذا الشخص من علاقات صداقة أو حلف أو محاولة التقرب لشيخ عشيرة. وتضيف ملاحظتهْ أيضاً أن الوَسْم لَدى هذه القبائل ليس مرتبطاً بالضرورة برابطة الدم، أي أن بعض القبائل المجاورة لهم يمكنهم أن ينتحلوا وسمهم وأن بعض أفراد قبيلتهم أنفسهم يمكنهم أن يتخلوا عن وسمهم طواعية. ويشير الطيب محمد الطيب[٢٨] في هذا السياق إلى أن استعمال وَسْم قبيلة أخرى لحماية إبل قبيلة ما يتطلب إجماع القبيلة ومباركتها لهذه الخطوة، وقد يتم ذلك عند بعض القبائل مقابل أجر يتفق عليه الطرفان. لا نجد وسط البجا ممارسة كهذه لأن طلب النجدة بهذا الأسلوب يعد جبناً واستكانة لا يحاولون اللجوء إليه، مهما كانت الدواعي، ومن ثم يظل هذا الأمر مرفوضاً جملة وتفصيلاً. ومن باب المقارنة، وكما ذكرنا سابقاً، فإن بعض القبائل في غرب السودان يمكنها أن تلجأ إلى وَسْم آخر لأغراض اعتقادية أهمها أن وسمهم القائم لم يحصّن حيواناتهم من الأمراض والأوبئة.

والبجا، في الجانب الآخر، يرون أن التفريط في وسم القبيلة الأصلي، مهما كانت الأسباب، غير وارد وغير مقبول، بل نشاهد على نقيض ذلك إصراراً والتزاماً صارماً بوسم القبيلة، بصرف النظر عن العلاقات والمصاهرات وتشعباتها، وكذلك

(٢٧) Hill L.G (1972): "On camel brands", *SNR*, vol. L1I1, pp. 1-7.

(٢٨) الطيب محمد الطيب، مصدر سابق .

الخلافات الأسرية داخل القبيلة، فضلاً عن الكوارث الطبيعية وغير الطبيعية. بالرغم من كل هذه المتغيرات يظل الوسم الرئيس ثابتاً كما هو من غير أن يطرأ عليه أي تغيير.

ملاحظة شبيهة بهذه أوردها ماكمايكل[٢٩] عن وسوم الإبل في شمال كردفان، إذ لاحظ أن الوسوم الثانوية، أو ما يسمى بوسوم الفرزة عند القبائل الكبيرة في شمال كردفان كالكبابيش والكواهلة والشنابلة، تتشعب وتزداد عن طريق المصاهرة، ولكن الوَسْم الأصلي، أي وَسْم الجد الأكبر لدى هذه القبائل، يظل كما هو من غير أن يطرأ عليه أي تغيير، وفي نفس الوقت شاهد أن بعض القبائل الأخرى تسقط وسمها الأصلي بسبب توسع القبيلة وتفرعها.

الوسوم التمييزية:

من الحالات التي تضاف فيها وسوم ثانوية إضافية غير وسوم القبيلة، هي كثرة الإبل في الأسرة الواحدة. في هذه الحالة يضع واحد من الأشقاء وسماً إضافياً جديداً على إبله يراد به تمييز إبله عن إبل أشقائه الذين يشاركونه بوسوم مطابقة رئيسة كانت أم ثانوية. هذا ليس وسماً بالمعنى الحرفي للكلمة ولكنه علامة إضافية لا تحمل أية دلالات أو روابط قبلية أو أسرية محددة، ولكنها تستعمل للتمييز بين إبل الأسرة الواحدة. ويمكن تسمية هذه الوسوم بالوسوم التمييزية أفضل، وبعض أهل الشرق يطلقون اسم بدهيب أي شاهد، على مثل هذا النوع من الوسوم (الشكل ٢).

الوسوم الدينية

هذه نماذج أخرى من الوسوم الثانوية المشاهدة في شرق السودان، وهي ما أطلق عليها بالوسوم الدينية، والتي لا ترتبط بدلالات قبلية ولكنها ترمي إلى انتماءات

(٢٩) H.A. MacMicheal 1913, *op. cit*.

دينية محددة. يمكن وضع وَسْم الأرجة (العَرَجْ) أو وَسْم الأشراف ضمن هذه القائمة كممثل لوَسْم أساسي للوسوم الدينية. أما الوسوم الأخرى التي لها دلالات دينية كالوسوم الحرفية فتعتبر وسوم ثانوية وتوضع جنباً إلى جنب مع الوَسْم الأصلي للقبيلة.

من المعلوم أن الطرق الصوفية لدى السودانيين تتمتع بمكانة متميزة في الذاكرة الشعبية للمواطن السوداني، والبجاوي خاصة، لدرجة أصبحت فيها جزءاً رئيساً من تراثه الديني. وتعتبر الطريقة الختمية من الطرق الصوفية المتجذرة والأكثر حضوراً وشيوعاً في شرق السودان، ولها عند البجا مكانة خاصة لا تنافسها طريقة صوفية أخرى؛ فلها مشايخها وخلفاؤها ومريدوها في شتى أصقاع الشرق. فإذا أخذنا في الاعتبار ما قلناه سابقاً، وهو أن الوَسْم يمثل بالنسة للبدوي بطاقة هوية له، فنجد لزاماً لهذه الهوية أن تضم بالضرورة قبيلة الشخص، وكذلك ميوله أو انتماءه الطائفي في بعض الأحيان. والطائفية هنا تشكل إحدى ركائز الشخصية البجاوية. وأخذاً بهذه القاعدة تجد الطرق الصوفية موقعاً لها في هذه المنظومة الوسمية. وعلى صعيد الإبل، كما قلنا،لابد أن يترجم هذا الانتماء الديني إلى واقع الممارسة. ولهذا نجد أن القبائل ذات المكانة الدينية في المجتمع البجاوي، مثل الأشراف، والذين لهم روابط بالختمية، يضيفون إلى وسومهم بعض الحروف العربية، كل حرف من هذه الحروف يرمز إلى مفهوم ديني أو يمثل اختصاراً لشيخ أو مؤسس من مؤسسي الطريقة الختمية. فمثلاً نجد البعض منهم يضع حرف الجيم (ج) على إبله، وهو اختصار تاج السر الميرغني (من شيوخ ومؤسسي الطريقة الختمية في السودان)، أو حرف الخاء (خ)، ويقصد به السيد محمد عثمان المرغني المكي الملقب بـ"الخَتِم"، أي خاتم الأولياء.[٣٠] والبعض الآخر يستعمل حرف الباء (ب) ويقصد به البسملة. وقبائل

(٣٠) سليمان ضرار : عثمان دقنة ، ٢٠٠٢.

الشكل ٥. الخاء والجيم من الوسوم الدينية.
والحرفان هما اختصار لمؤسسي الطريقة الختمية بالسودان

أخرى مثل السمرندواب[٣١] – هدندوه، ومعهم الفلاتة في مناطق القاش في شرق السودان، يوسمون إبلهم بحرف لام ألف (لا) والذي يقصد لفظ الشهادة – لا إله إلا الله ...وهكذا. واللافت للنظر أن هذه الوسوم تنتمي إلى طائفة الوسوم الحرفية (أي يستعمل فيها الحرف) ذي الدلالات الدينية، وغالبيتها توضع على رقبة الحيوان، لا على الفخذ، كما درج عليه الأشراف في وسمهم الرئيس ذي العلاقة الدينية، أو كما

(٣١) يتبوأ السمرندواب عادة الزعامة الدينية وسط قبائل الهدندوه لذلك ينتمي وسمهم إلي الوسوم التي سميت بالوسوم الدينية.

جاء في الحديث الشريف الذي سبق ذكره. ربما قُصد بذلك أن تكون واضحة للعيان منذ أول وهلة.

الوسوم العلاجية

النوع الآخر للوسوم في شرق السودان، وفي بقية أنحاء العالم التي تربى فيها الإبل، هو ما يسمى بالوسوم العلاجية، وهي عبارة عن كيات من النار توضع على جسم الحيوان حيث موضع الألم أو المرض، وذلك لغرض العلاج. إذا كانت الوسوم القبلية ثابتة من حيث الشكل والموضع ويوسمها مالك الإبل بنفسه أو من ينوب عنه لمعرفته بوَسْم القبيلة ومكانه على الحيوان، فإن الوسوم العلاجية تحتاج لخبير في الأمراض والعلاج، وأكثر الوسوم العلاجية استعمالاً هي تلك الخاصة بالإعاقة الحركية، أي العرج، وأشهرها الوَسْم الذي يسمي بـ كيكايْ لَقَدْ أي رجل الغراب (الشكل ٥) والهدادي.

الشكل ٦. وسم كيكاي لقد أو رجل الغراب من الوسوم العلاجية

مواقيت وسَم الإبل

الفرق الرئيس بين الوسوم العلاجية وغيرها من الوسوم القبلية التي ذكرناها هي أن الإبل توسم بالوسوم العلاجية في أي وقت وفي أي عمر وفي أي مكان من جسم الحيوان ومتى ما كان ذلك ضرورياً، في حين أن الوسوم القبلية توسم غالباً عندما يكون عمر الحيوان سنتين، وهي الفترة التي تلقح فيه أمه للحمل التالي، وأن الحيوان أصبح قادراً على الاستقلال بنفسه. كما يمكنهم أن يختاروا بعض المناسبات الدينية الكبيرة، كعيد مولد الرسول صلى الله عليه وسلم أو يوم عاشوراء. إذا كانت الوسوم العلاجية يقوم بها اختصاصيون في أمراض الحيوان وعلاجها، فإن الوسوم القبلية يقوم بوضعها رب المال أو من ينوب عنه من أهله وعشيرته.

ملاحظة مهمة أخرى يجب التنويه لها، وهي أن الرصد الدقيق لوسوم الإبل عند البجا يشير إلى أن وسومهم تخلو من الوسوم الرقمية (أي استعمال الأرقام) مطلقاً، وإلى حد ما من الوسوم الحرفية الشائعة الاستعمال في بعض مناطق السودان الأخرى؛ هذا باستثناء مجموعة بسيطة من الوسوم الحرفية ذات الدلالات الدينية، كما شاهدنا في الأمثلة السابقة. هذه الحالة يمكن ربطها بالأمية الشائعة وسط رعاة الإبل في شرق السودان، مما يحول بينهم وبين استعمال مثل هذه الوسوم التي تتطلب إلماماً بالقراءة والكتابة.

طرق انتقال وَسْم القبيلة إلى قبيلة أخرى

وكما أسلفنا القول إن الوَسْم يعني الهوية القبلية للفرد البجاوي، لذلك لا يمكن التفريط فيه ولا يرضى عنه بديلاً. غير أننا نجد أن وَسْم القبيلة يمكنه أن ينتقل إلى قبيلة أخرى عن طريق المعاملات المختلفة بين القبائل، وتدخل في هذا الإطار معاملات البيع والشراء والهبة والصداق والصدقة والدية وغيرها من المعاملات التي تتداخل

وتتبادل فيها المصالح والمنافع بين القبائل المتجاورة. يظهر ذلك جلياً في دراسة ماكمايكل آنفة الذكر والتي رصد فيها بعض وسوم البشاريين (من سكان شرق السودان) على بعض الإبل بغربي السودان. يعتقد أن هذه الإبل ربما انتقلت إلى تلك الأقاصي في غرب السودان عن طريق الشراء.

عند انتقال حيوان إلى مالك جديد من قبيلة أخرى يحرص الأخير أن يوسم إبله بوسمه الخاص به. قد يكون هنالك لبس بين الوَسْم القديم والجديد، ولكن أصحاب الإبل يستطيعون بسهولة التفريق بينهما، ومن ثم يمكن وبكل دقة تحديد قبيلة المالك الأصلي، لأن الوَسْم الأصلي هو الأقدم ويمكن تمييزه عن الوَسْم الجديد. وفي كثير من الأحيان يترك هذا الحيوان من غير إضافة وَسْم جديد عليه لأن كثرة الوسوم تشوه منظر الحيوان، وفوق ذلك تقلل من قيمته عند البيع.

قد يكون من المفيد أن نعطي مثالاً آخر لبعض الحالات التي تنتقل فيها بعض الوسوم إلى قبيلة أخرى. يذكر أن المنوفلاب، وهم – على حسب التصنيف القبلي– يفترض أن يوسموا إبلهم بوسم الهلال على أنهم من العلياب/أمّار أر، ولكن الوَسْم الذي اشتهروا به في الوقت الحاضر هو وَسْم الكَلَأ ، وهو من وسوم النابتاب/بني عامر. والقصة وراء هذا الوسم هي كالآتي: قيل إن المنوفلاب تحصلوا على إبل من النابتاب إما بالشراء أو الإغارة واستقروا بها في مناطقهم في عيتباي شمالي بورتسودان. وكانت هذه الإبل موسومة بوسم النابتات الذي يسمى بالكَلَأ. وبمرور الزمن شاءت الظروف أن تصبح هذه الإبل من خيرة إبلهم، لذلك احتفظوا بوسم النابتاب عليها حتى اشتهرت هذه الإبل في الوقت الحاضربـ"إبل الكَلَأ" (كلئيت كَمْتَ)، وطغى الوسم الأخير على وسمهم الأساسي، وهو الهلال، بالرغم أن الأخير لم يُزل بعد.

تسمية بعض القبائل بوسوم إبلها

من الشائع أن قبائلَ بجاوية كبيرة سميت باسم وسوم إبلها مثل الكُلييتْ والترِقْ والهَبْشيتْ وغيرها، وهذا أهم ما يميز البجا عن غيرهم من مربي الإبل في السودان. غير أن ماكمايكل[٣٢] وكذلك كيننسون في دراستيهما السابقتين عن وسوم الإبل في كردفان لاحظا ممارسة مشابهة عند مالكي الإبل هنالك، ولكنها أقل شيوعاً وعمقاً. وملاحظة الباحث هي، كما نُوِّه عنه، عن وسوم الأبقار عند الهبابين في كردفان تشير إلى أن القبيلة تنقسم إلى قسمين رئيسين، هما الأيامن والأياسر، وذلك بناءً على الجهة التي يوضع فيها الوَسْم على جسم الحيوان. وهذه الحالة إلى حد ما مطابقة لما هو ممارس لدى البجا من تسمية القبائل بوسوم الإبل، غير أنها ممارسة محدودة الاستعمال، حيث أن القبيلة في المثال السابق لا تستمد اسمها من اسم الوَسْم نفسه، كما هو شائع لدى البجا، وإنما بموضع الوَسْم على جسم الحيوان، على اليمين كان ذلك أم على اليسار. وعند البجا، تسمية القبائل بوسوم إبلها ممارسة شائعة وثابتة قلما تشذ عنها أي قبيلة بجاوية، وربما يفسر ذلك الأهمية المطلقة للإبل عندهم، ومن ثم لا غضاضة من تسمية قبائلهم بوسومها.

لماذا تختص الإبل بالوسوم القبلية

وللتذكير بأهمية الوَسْم ذكر لي أكثر من شخص أن وَسْم الحيوان عند البجا هو وَسْم خاص بالإبل لا تشاركه فيه أي فصيلة أخرى من الحيوانات مهما غلا ثمنها وعزت مكانتها، وربما كان هذا لأسباب تشريفية لهذا الحيوان المميز أو لأسباب تاريخية أخرى، حيث أن الجمل في الماضي كان الحيوان الرئيس والأكثر أفضلية

(٣٢) MacMicheal, *op. cit*, pp. 210, 256, 278.

وشيوعاً عند البجا، ولما يقوم به من مهام تعجز القيام بها حيوانات أخرى، الأمر الذي عزز مكانته عند البجا وزاد من تعلقهم به. لم تنل فصائل الحيوانات الأخرى ما ناله الجمل من حب وإيثار، وهذه واحدة من الخصال التي يشترك فيها البجا مع بقية رعاة الإبل في السودان والوطن العربي، حيث ظل الجمل محافظاً على هذه المكانة السامية لحقب من الزمان، ولكن تغير الظروف المناخية والمعيشية بدأت تلقي بظلالها على مكانة الجمل اقتصادياً واجتماعياً.

وفي الفترة الأخيرة دأبت بعض القبائل البجاوية، بسبب التغيرات المناخية والجغرافية وتغير نمط المعيشة، على وَسْم جميع حيواناتهم، وبالذات الأبقار، وحتى الحمير في بعض الأحيان. أصبحت هذه ممارسة شائعة في المناطق الزراعية وفي بعض المدن حيث تتداخل القبائل بحيواناتها المختلفة.

وفي الجانب الآخر نجد أن القبائل البجاوية التي توسم الإبل فقط هي تلك المجموعات التي ينصب جل نشاطها الاقتصادي على الرعي، وتحديداً رعي الإبل، وهي الأكثر ارتباطاً بالمناطق الجبلية والصحراوية أو شبه الصحراوية. إضافة لذلك إنها الأكثر بداوة من المجموعات الأخرى التي استقر بها المقام داخل المشاريع الزراعية وحول المدن وامتهنوا الزراعة أو بيع اللبن والسمن لسكان المناطق الحضرية.

قد يتساءَل القارئ لماذا يصر البعض على حصر الوَسْم على الإبل دون الحيوانات الأخرى؟ قد يكون السبب وراء ذلك هو الإيثار المطلق للإبل لدرجة يرون فيها أن الحيوانات الأخرى غير جديرة بهذا الشرف. والسبب الأخر أن الإبل تتحرك لمسافات بعيدة في الصحراء، وأنها عرضة للضياع والسرقة أو أنها أغلى ثمناً. هذا عكس الأبقار، التي قد لا تقل قيمتها عن الإبل ولكنها لا تستطيع الحركة لمسافات بعيدة، ولا سيما إذا كانت هذه الحركة داخل الصحراء التي يشح فيها الماء والمرعى، مما لا يستدعي وسماً خاصاً بها.

ومن المفيد أن نذكر أن بعض القبائل البجاوية اتجهت في السنين الأخيرة لتربية الأبقار والاعتناء بها، خاصة أولئك الذين يقطنون بالقرب من المشاريع الزراعية أو حول المدن (لبيع اللبن) حيث حركة الاختلاط بين الناس وحيواناتهم على أشدها، مما استدعى وَسْم الأبقار أسوة بالإبل، بوَسْم القبيلة. أما الحيوانات الصغيرة كالماعز والأغنام فلا توسم كالإبل أو الأبقار، ولكن تسعمل وسائل أخرى لتمييزها كقطع جزء أو أجزاء صغيرة من آذانها.

ظواهر أسلوبية ولغوية في شعر الشيخ حياتي

عادل عثمان الهادي

مستخلص: يتناول هذا المقال أبرز الظواهر الأسلوبية واللغوية في شعر الشيخ حياتي (أحد شعراء المديح النبوي في السودان)، منها المزج بين العامية والفصحى بكل سلاسة ومواءمة، رغم أن عاميّته ذات سمات صياغيّة موغلة في البيئة الريفية المحافظة. وكذلك القدرة الفائقة على الجمع بين هذه العامية المحلية وبين الألفاظ والاصطلاحات المعاصرة. كما تشير الدراسة إلى قدرة الشاعر على حشد العديد من المعجزات في المقطع الشعري الواحد في تناسب وترابط. ومما ميز شعره أيضاً، عنايته باختيار ألفاظه بدقة فائقة بجانب حرصه على تجويد الصياغة وتنويع صيغ التعبير.

Abstract: **Stylistic and Linguistic Phenomena in Shaikh Hayati's Poetry**
This article deals with the most distinguished stylistic and linguistic phenomena in Sheikh Hayati's poetry (one of the Prophet's eulogists); including smooth mixing of the colloquial with the modern standard form, although his colloquial is expressive of rural conservative environment. This is besides his ability to combine rural colloquial vocabulary and the contemporary words and terms. The study also notes to the poet's ability to squeeze coherently many miracles in one. He is also distinguished by careful choice of his words, and perfection and diversification of expressions' structure.

كلمات مفتاحية: المديح النبوي – الشيخ حياتي – العامية والفصحى.

مقدمة

التعريف بالشيخ حياتي

ولد الشيخ محمد حياتي بن الحاج حمد بن محمد العربي عام ١٢٩٠هـ ١٨٧١م بقرية (أم ضواً بان) جنوب شرقي الخرطوم. ونشأ تحت رعاية والده الذي كان من أوائل تلاميذ العبيد ود بدر، أحد أعمدة التصوف المعروفين في السودان، وبعد استشهاد والده في (موقعة الحلفايا) عند حصار الخرطوم ١٣٠١هـ ١٨٨٤م، تولى تربيته جدُّه لأمِّه الشيخ العبيد ود بدر، وبعد وفاته تولَّى رعايته خاله أحمد الذي تولى

الخلافة بعد وفاة والده ١٣٠٢هـ. وبعد أن بلغ الشيخ حياتي سنّ الرشد انتقل من أم ضواً بان إلى موطن والده الاصلي في منطقة (العَيْدَج وود رَاوَه ووَدْ النُّور) شرقي الجزيرة، وأخيراً استقرّ به المقام في قرية (الصِّقيْعَة) على الشاطئ الشرقي للنيل الأزرق قرب مدينة رفاعة بأواسط السودان، حيث أسس مَسِيْدَه وأوقد نار القرآن، وبقى بها حتى توفي[١] في عام ١٣٦٢ه ١٩٤٣م رحمه الله وأجزل له الثواب.

التحبير والتجويد في شعر الشيخ حياتي

من أبرز الظواهر في شعر الشيخ حياتي عنايته الظاهرة باختيار ألفاظه، وحرصه كذلك على تجويد الصياغة وتنويع صيغ التعبير وهو ما يمكن تسميته بالتحبير والتجويد في أشعاره. و"التحبير" اصطلاح يطلق عند نقاد الأدب العربي وأهل البَصَرِ بكلام العرب وطرائق أدائهم، ويقصد به التجويد والتنقيح والحرص على جمال الصياغة، وحسن السَّبك، مع إيفاء المعنى حقَّه. وقد أُطلق قديماً على الشاعر الجاهلي طُفيل الغنوي،[٢] وذلك لعنايته الظاهرة بتجويد أشعاره وتنقيحها وتعهُّدها بالمراجعة رغبةً في الجمع بين جمال الصياغة ودقّة المعنى، مع تميزه في أسلوبه، وقد لحظت هذا التجويد والاحتفاء باختيار المفردة وتجويد الصياغة، والعناية الظاهرة بجمال العبارة والحرص على انتقاء الألفاظ دقيقة الدلالة على المعنى عند الشيخ حياتي في أغلب مدائحه. وهو بجانب ذلك له قدرةٌ وبراعةٌ في حسن التخلُّص من غرض لآخر، ساعده على ذلك تنويعه لطرائق عرض محاور قصيدته المادحة، ومكَّنه ذلك التنويع في العرض من تفادي الشعور بالتكرار الذي يجعل الملل يتسرب إلى النفس، حينما تتشابه محتويات القصائد وطرائق عرضها.

(١) الطيب احمد المصطفى حياتي ومحمد مهدي احمد (جمع وتحقيق)، ديوان الشيخ حياتي، دار عزة للنشر، الخرطوم ٢٠٠٤م ص٨

(٢) حسّان فلاح أوغلي (تحقيق)، مقدمة ديوان طُفيل الغنوي، دار صادر بيروت ١٩٩٧م، .

مستويات اللغة و الأسلوب :

التنويع في اللغة والأسلوب يُعدّ من الأدوات المفضلة التي اتّخذها الشيخ حياتي في شعره وسيلةً للتعبير، ومن أبرز تلك المظاهر الجمع بين العاميَّة الموغلة في المحليَّة واصطلاحات البيئة السودانية، وبين اللغة الفصيحة التي تكاد تصل إلى درجة الغريب أحياناً بسبب التحوير الذي يجريه عليها، مما ينبئ عن ذخيرةٍ ثرةٍ وثقافةٍ واسعةٍ بمجتمعه وبتراثه اللغويّ والأدبي، إلى جانب اطلاعه على كتب التراث وقواميس اللغة ومصادرها. والأمثلة على مزاوجته بين العامية والفصحى كثيرةٌ حتى إنَّه ليمكن القول إنها السّمة الغالبة في ديوانه، فهو مثلاً في قصيدته (نِعمَ سكانَ) حينما يعرض للحديث عن نفسه وتماديها في الملاهي والغفلة ونسيانها الحساب، وهو يكثر من مثل ذلك من باب التواضع والشعور بالتقصير، فيقول عن نفسه ورجائها الشفاعة وتداركها عند الحساب :

تَخُشْ في الفارغه ، تخلِّ ملْيانَ * تمْسِك الميْتَهْ ، وهْيَ عمْيانَ[٣]

مِن طريق الحقْ لاويَهْ لويانَ

نـامِيْ عُـدْوانَ

بالوِزِرْ كُل يوم شاحْنَه ديوانه * ويلَه واويلَهْ ويله واخوانَ

يوم تهيج النار واقف أعوان

هل لها حِيْـلَهْ؟

(٣) الديوان، ص ١١٨.

أم لها عملاً ينجي شادْ حيلَهْ * لا ولا إلا ربَّنا يحِيلَ

بالفَضُل والفي كتابُ ماحِيْلَ

مِنْ هنا حَاكيَهْ

بالصريحْ قالتْ : ضاحكه لَسْ باكيه * حِمْلي مِتْوَلِّي مَن فدَى الشاكيه

كيف أخاف ليش ، خشم الجراب وَاكْيَهْ

فوقُ مِنجلْقَهْ

والخُتُر لاقْيَه مِن نبي خِلقه * كامِل الأخْلَاقْ كامِل الخِلْقَهْ

هذا نموذجٌ جَمَعَ عِدَّةَ أشياء مما يستحق التعليق والمناقشة، والقارئ لديوان الشيخ حياتي يصادفه الكثير جداً مثله، فهو هنا يجمع بين الشَّكوى من حال نفسه المتمادية في تقصيرها، وعدم التزامها الجادّة، وتماديها في الغفلة وبين رجائه اليقيني في تداركه وكفايته حِمله من قِبَل صاحب الشَّفاعة الكبرى (ﷺ) ، وقد اختار للتعبير عن حالته تلك عباراتٍ دقيقة الدلالة ذات ظلالٍ تصويريةٍ تبيّن معنى التخبُّط والتمادي وعدم المطاوعة، مثل قوله (من طريق الحق لاويه لويانَ) و (نامي عُدْوانَ) و(بالوِزِر كل يوم شاحنه ديوانَ). وهذه التعبيرات تعبِّر عن معنى واحد هو الانصراف عن الجادَّة والتمادي في الغفلة، ولكنّه عبّر عن هذا المعنى الواحد بعدّة صيغ لكلّ صيغة إيحاءاتها ولونيتها التصويرية، وهذا يدلّ على الملكة البيانية المواتية حيثُ تظهر معالمها واضحةً في معظم قصائده.

ولك أن تقف عند عبارة (تَمْسِك الميتة) و(تخُشْ في الفارغَة) فهي تعبيراتٌ دقيقة الدلالة على انصراف النفس عن الجادّة والصواب، إلا أنها موغلةٌ في المحليّة والعاميّة المعبّرة، وعبارة (نامي عُدوانَ) و (بالوزر كل يوم شاحنه ديوانَ) أقرب إلى الفصحى

المبسطة في ألفاظها وصياغتها، ونلاحظ أنّه جمع بين التعبيرين في توافق وانسجام تام. وكلمة "ديوان" أعمق دلالةً في هذا الربط بين العاميَّة والفصحى، فهي قد تعني البيت الكبير المعدّ لاستقبال الضيوف، وقد تكون بمعنى الكتاب أو السجل الجامع، و المعنيان يتّسقان مع مراد الشاعر ويُعدّ هذا من باب التورية. ولعلّ المعنى الأقرب هنا لمراد الشاعر هو السجل والكتاب الذي يشهد على أعماله في الدنيا.

ورغبةً من الشاعر في التسهيل تلاحظ ميله للتخفيف، عن طريق الحذف أو القطع أحياناً، مثل قوله (لَسْ باكيَة) فقد حذف منها حرفين لا تحس فقدهما في المعنى بسبب وضوح المقصد، أو لمزاوجته بين الفصيح والعامي من الألفاظ. ومع ذلك لا تحسّ عنده خللاً أو اضطراباً في الصياغة.

واختيار الشاعر لكلمة (مِنْجَلْقَه) للتعبير عن التمادي والتسارع نحو الشرّ واللامبالاة بالعواقب، ينمّ عن حسٍّ دقيقٍ في اختيار الألفاظ، عاميّها وفصيحها، وقد لا يكون هناك ما هو أفضل من هذه الكلمة في أداء هذا المعنى، وهذا التعبير مستخدم عندنا في السودان حينما يرون شخصاً يتحمّس لأمر ما، ويظهر فيه جهداً وحرصاً وحماساً قد لا يكون معهوداً فيه، وفي هذا الاستخدام ضربٌ من المجاز، إذ الكلمة في أصلها تستخدم في السوائل اللزجة خاصة الزيوت والعسل. وهذا "الانجلاق" عند الشاعر يصاحبه اطمئنان بحسن العاقبة، إذ الشفاعة مرتجاةٌ من صاحب المقام المحمود (ﷺ). وقد عبّر عنها بحالة الوصف المزوج بالحكاية والإشارة لإحدى معجزاته (حِمْلي متْوَلِّي من فَدَا الشاكية) وعبّر عن اطمئنانه للنجاة ثقةً في شفاعته (ﷺ)، بحال من يَعْبُر بحراً زاخراً بالمخاطر، بثقةٍ لا يداخلها خوفٌ أو ترددٌ، ويستخدم الاستعارة التمثيليَّة، وهي التعبير عن طريق الإشارة إلى مَثَلٍ معروف، أو تضمين معناه، ويتجلّى ذلك في قوله: "خَشْم الجراب وَاكْيَه" والصورة واضحةٌ لمن يعرف كيف أنّهم يعبرون النهر بـ (القربة) المصنوعة من الجلد أو (الجراب) المملوءة هواءً وقد أُحسن ربطه. وهنا تتجلّى

المزاوجة الموفَّقة من الشاعر بين العامية والفصحى وتبدو روح المثل "يداك أَوْكَتَا وَفُوْكَ نَفَخْ"،[٤] وهو مثل عربي قديم، يقال لمن لا يحسن الاستعداد لأمر يُقدم عليه، ثمّ يرمي باللائمة على غيره عند فشله، إلا أنّ عاقبة الشيخ حياتي حسنة لأنه أحسن وكاء جرابه وأحسن ظنّه.

اقتباس معاني الآيات والأحاديث وإعادة صياغتها

للشيخ حياتي براعةٌ خاصة في صياغة معنى الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة واقتباس معانيها، وهو نهجٌ اشتهر به من بين شعراء المديح النبوي في السودان، انظر قوله:

أعلا الرّسُل منصِبَا منصور بالرّوع والصَّبا[٥]

كَمْ كَمْ ابْرَا مُوصَبا و المَدْمي واللِّنصَبـــا

وهنا الإشارة لمعنى الحديث النبوي الشريف "نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ"[٦] والإشارة لما حدث يوم الأحزاب، عند حصار جموع المشركين لمدينة الرسول (ﷺ)، فسخَّر الله عليهم ريحاً عاتيةً اقتلعت خيامهم وكفأت قدورهم، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا).[٧] والأبيات في صياغتها قائمةٌ على ألفاظٍ يمكن

(٤) أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني ت ٥١٨ (د.ت.): مجمع الأمثال، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.

(٥) الديوان، ص ١٠٢.

(٦) أخرجه البخاريّ في «التّيمّم» باب التّيمّم (١/ ٧٨، ومسلم في «المساجد ومواضع الصّلاة» (١/ ٢٣٦) رقم (٥٢١)، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٧) سورة الأحزاب الآية ٩.

اعتبارها من الفصيح، وإن أجرى عليها الشاعر بعض التحوير. وتستوقفك كلمة "اللِّنصَبَا" في آخر البيت الثاني فقد اعتمد في صياغتها على صيغة النحت ويتمثّل في صياغة كلمة من كلمتين، فهو يشير إلى علاج من أصابه مسّ من الجنّ، وهو ما كان معروفا بالإصابة بـ "أمّ الصبيان"في ثقافتنا السودانية الشعبية قديماً، ولعلَّها إشارة إلى معمّرة أنثى من عالم الجنّ تتلبس الإنسان منذ صغره غالباً فيشتكي مَنْ أصابته، العوارض الجسدية والاضطرابات النفسيّة والروحية، فالمعنى فيما اظنّ (شفاء من أصابه مسّ من الجنّ) بالرقية والدعاء.

وفي قوله من قصيدة أخرى"بالابْنَا قِرْ المَايِق" تلاحظ براعته في استخدامه لكلمة "المايق"بمعنى العين الباصرة للدلالة على الطمأنينة والرضا والاستقرار النفسي وراحة البال، فكل انفعالات النفس أول ما تظهر على وجه الإنسان وفي عينيه على وجه الخصوص، وهذا من قبيل المجاز المرسل حيث ذكر الجزء(العين) وأراد به الكل (النفس). وقد ورد في كثير من آيات الذكر الحكيم في مثل هذا الاستخدام، مثل قوله تعالى (فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ).[٨]

وقد يجمع الشيخ حياتي في شطرةٍ واحدةٍ بين كلمتين من صميم الفصحى، إحداهما كلمة قرآنية (الجُرُز) والأخرى أُوغلت في العامية السودانية حتّى ظنّها البعض لا علاقة لها بالفصيح (الغارز) في قوله:

يوم بي مَكَّةْ أَصْبَحْ بارِزْ حيَا موت الجُرُز و الغَارِز[٩]

المْعْدوم رَقَد كان عارز حلّ الأمن جا الحقّ دارز

(٨) سورة طه الآية ٤٠؟

(٩) الديوان، ص ١٩٥.

وقد ذكر شيئاً من ذلك في موضع آخر ذو صلة بمعجزاته (ﷺ) في قوله:

في النُّبُوَّة عَرَزْ

والرسل طُرّاً في الحَنِيفة بَرَزْ أخصب الجُرزا والسماءِ حَرز

درَّ من أجلُ الكان لِضَمْرة غرَز

والأرض الجُرز كلمة قرآنية معروفة تعني الأرض الجافة الجرداء كما تعني الأرض التي جرز نباتها[١٠]، أي قطع نباتها إما لعدم الماء وإما لأنه رعي وأزيل ، وقد جاءت في قوله تعالى (أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا نَسُوقُ الْمَآءَ إِلَى الأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ أَفَلاَ يُبْصِرُونَ) (السجدة الآية٢٧) أمّا الغارز فتوصف بها البهيمة إذا انقطع لبنها من حمل أو جوع أو نحوه[١١] وكلمة (غارز) شائعة معروفة في العامية في السودان. كما وتراه يحرص على المجانسة بين كلمتي "عارز" و"دارز" ومعهما في البيت نفسه يذكر كلمة "رقد"[١٢] وهي كلمة معبّرة عن الوفرة والكثرة في العامية السودانية،[١٣] وفي فصيح لغة العرب لها عدة معانٍ أحدها ليس بعيداً عن استخدامها في العامية السودانية وهو قولهم: "رقدت البضاعة في السوق" إذا

(١٠) انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ١٤/٢٤٥.

(١١) انظر مادة غرز في: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (٢٠٠٣): لسان العرب، دار صادر.

(١٢) عون الشريف قاسم (١٩٨٥م): قاموس اللهجة العامية في السودان، المكتب المصري الحديث، القاهرة،

(١٣) ويحضرني هنا تفكّه أحدهم في إحدى قرى بلادنا حينما سأل آخر، وقد رجع من السوق، والسوق جامع لكل شيء، فسأله: البهائم في السوق راقدات؟ وهو يعني وجودها بأعداد كبيرة ويبدو أنّ ذلك قرب أيام عيد الأضحى فردّ عليه بقوله: (واحدات واقفات وواحدات راقدات).

كسدت، ولا يكون ذلك إلا من وفرة وكثرة[١٤] كما هو معلوم بالتجربة فهناك تقارب أو توافق في المعنى. يقول الشيخ حياتي في هذا المعنى معبّراً عن تبدُّل الحال بمولد النبي (ﷺ):

المعدوم رقَدْ كان عارِزْ * * حلّ الأمن جا الحَقْ دَارِزْ[١٥]

الألفاظ والاصطلاحات المعاصرة

تتفاوت مستويات اللغة والخطاب في معظم قصائد الشيخ حياتي، فهو مثلاً في المقطع الواحد قد يستخدم ألفاظاً فصيحةً وأخرى عامية، والعاميّة عنده أيضاً تختلف استعمالاتها حسب الزمان والمكان، فقد يستخدم كلمةً عاميّةً موغلةً في المحليّة والقِدَم، لا يكاد يعرفها إلا أهل بيئته الخاصة وقد لا يعرفها كثير من الشباب في هذا الوقت، وفي المقابل قد يستخدم ألفاظاً معاصرةً، تدخل في طور الحداثة، قد لا تجد استعمالها إلا عند جيل الشباب، أو ما يمكن تسميتهم سكان المدن في زمانه. كما أنّه يميل كثيراً إلى العاميَّة الشائعة عند العامّة من أهل الريف والقرى والبيئة الزراعية والمطريَّة، ولكنه لا ينسى نصيب البيئات الأخرى، ولا حتى الألفاظ المعاصرة المستجدة في زمانه[١٦] ونسوق بعض الأمثلة على ما ذكرناه في حدود ما تسمح به الدراسة، ومن ذلك قوله:

في سَواكنْ ضحى خشينا * * حامْدِينْ شَاكِرِيْنْ مُنْشِينَا[١٧]

(١٤) لسان العرب مادة رقد

(١٥) الديوان، ص ١٩٥.

(١٦) لمزيد من الأمثلة لاستعماله الألفاظ المعاصرة يمكن الرجوع لمقدمة الديوان ص١٥-٢٧

(١٧) الديوان، ص ٢٣٣.

فهنا تستوقفنا كلمة "خَشِّينا" بمعنى دخلنا، وهي أقرب إلى استعمالات أهل المدينة خاصة في زمانه، وإلى زمان غير بعيد، حيث كان هناك اختلاف بين طبائع ولهجة أهل المدينة وأهل القرية في السودان، والأمر على غير ذلك الآن بسبب التداخل والتواصل بين هذه المجتمعات. وفي القصيدة نفسها يستخدم كلمةً أكثر حداثةً في دلالتها، قياساً على استعمالات أهل زمانه، وهي كلمة "بُسْنَاه" أي قبَّلنا الحجر الأسود إذ الشائع في الاستخدام تقبيل الحجر، يقول:

واركان العتيق طفناها * * قبّلنا الحجَرْ بُسْنَاهَا[١٨]

تلاحظ تأكيده للمعنى بهذه الكلمة المعاصرة ليستخدمها عن قصد، في أكثر المواضع دلالةً على الطُّهر والعفّة.

و لئن كانت هذه الألفاظ التي مثَّلنا ببعضها ظلت معروفةً وأصبحت شائعةً اليوم، فهناك ألفاظ أخرى قد لا يعرفها كثير من الناس اليوم، إمّا لدلالتها المحليّة وإمّا لكونها اندثرت لعدم الحاجة لاستخدامها لأنَّها ارتبطت بتاريخ ووقتٍ بعينه، ومن أوضح الأمثلة على ذلك كلمة "الطُلبة" وهي لا تعني ما يتبادر للبعض بأنها التي تطلق على عمال اليوميات خاصة في أعمال البناء عند أهل السودان، يقول:

في ذا العام نجد مطلوبْنا * * نَوْفي ديونّا نوفي طُلُوبْنا[١٩]

و"الطُلبة" جباية أقرب للضريبة، كان يُوكل أمرها لشيخ القرية أو وكيل العمدة، أو ما يمكن تسميته بالمجالس المحلية، في أيام الإدارة الأهلية بالسودان في القرن الماضي، ولعله يعني بها تلك الغرامة المالية التي تفرض على من يُقصّر في رعاية زرعه،

(١٨) الديوان، ص ٢٣٤.

(١٩) الديوان، ص٢٣٢.

أو يهمل اتقان سقايته أو يهمل إحسان رعاية المياه وتصريفها. وليس هناك ما يمنع أن تكون بمعنى ما يطلبه ويرتجيه من تحقيق مراده، سيّما وأن غرض القصيدة الرئيس هو وصف الرحلة إلى الحجّ ووصف مناسكه. وهذه تعدّ قيمةً تاريخيةً وتوثيقيةً مستفادةً من شعر الشيخ حياتي.

وفي ذات القصيدة يُصوّر حال الفرحة والسرور عند وصولهم جدّة متجهين للحرمين الشريفين، يعبّر عن ذلك بكلمة تصويرية فيها معنى الصورة المتحركة تعبيراً عن الفرح الغامر، وهي كلمة "بَرَجْنَا"، يقول:

بكرة صباح بجدّة خَرَجْنَا * * طَرْبانِيْنْ فَرَاحَه بَرَجْنَا[٢٠]

وفي هذه القصيدة نفسها، بعد أن يتمِّم وصف مناسك الحج والزيارة للمدينة المنوّرة، ويُفصِّل كلَّ ذلك بإتقان وترتيب، يختم بالصلاة على النبي (ﷺ) كعادته، في هذه المرة بصيغة تُصوّر حالة الفرح والسُّرور غير الإرادي التي قد تنتاب الانسان أحياناً إذا حقق أمراً عزيزاً على نفسه، فيقال فلان (يلعب هوبا) ، فيقول :

آلافْ الصَّلا المَوْهُوبَه * * للنّبي والبنونْ يَذهُوبَا[٢١]

بيهَا حَيَاتي يَلْعَبْ هُوْبَا * * في الدّاريْن ومَنْ فاهُوبَا

وهناك انسجام ودمج ظاهر بين الفصيح والعامي في الصياغة يتجلى في كلمة "فاهوبا" أي من فاهوا بها بمعنى رددوها وعطروا بها أفواههم.

(٢٠) الديوان، ص ٢٢٣.

(٢١) الديوان، ص ٢٣٥.

استقصاء المعنى وتوليده

ومن الظواهر البارزة في شعر الشيخ حياتي توليد المعاني واستقصائها، ونعني بذلك متابعة الفكرة سواء بالتصوير أو التفصيل بحثاً عن إيفاء المعنى حقَّه، ويُعَدّ ذلك دلالةً على طول نفس الشاعر وخصب قريحته. وللوقوف على هذه الملكة الفنيَّة – استقصاء المعنى وتوليده ـــ سنتناول ذلك في بعض المحاور التي تعمَّق فيها وأبدى فيها متابعته للفكرة و واستقصاءه المعنى، وخير مثال لذلك اتخاذه لمولده (ﷺ) منطلقاً للحديث عن عدَّة قضايا منها على سبيل التمثيل:

١. وصفه تبدل الحال بميلاد النبي صلى الله عليه وسلم

فقد اعتاد أن يعرض لوصف حال الوجود عامّة والعرب خاصّة قبل مولد النّبي (ﷺ)، ويعرض لبعض القضايا التاريخية ذات الصلة، ثمّ يصف حال الكافرين عند ميلاده، ثم يُردف بذكر المعجزات والخوارق التي لازمت ميلاده (ﷺ) ومن ذلك قوله :

نوّر الكون وصار بَهَا وحِرْزُ * * جادْ بِسُحْبَ الخِيْر بعد أكان غرَزُ[٢٢]

وأْخْصَبَ البَر غَوْرُ حَتَ جُرْزُ

وأحياناً يمضي بعيداً في الإشارات التاريخية فيقتبس معنى الحديث: "كنت نبيًا وآدم بين الروح والجسد"[٢٣]وقد ورد معنى الحديث بلفظ آخر في ما رواه الإمام أحمد في المسند[٢٤] عن عرباض بن سارية قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم:

(٢٢) الديوان ، ص ١٢١.

(٢٣) أخرجه الطبراني في الكبير٨٣٣) – (٨٣٤ وأحمد في المسند ٢٠٥٩٦) ، ٥ / ٥٩

(٢٤) مسند الإمام أحمد١٢٧/٤ و ١٢٨.

(إنِّي عبد الله وخاتم النبيين وإن آدم عليه السلام لمنجدلٌ في طينته. وسأنبئكم بأول ذلك. دعوة أبي إبراهيم، وبشارة عيسى بي، ورؤيا أمِّي التي رأت، وكذلك أمهات النبيين ترين، فيقول الشيخ حياتي في هذا المعنى:

السَّبَقْ آدم[٢٥]

نُوْرُه يُوم وَضْعُ للنِّويرة اعدَمْ * غَيّضْ النَّهْرِ والقَصُرْ هَدّمْ

قَوْ عُرَا الإسلام شَخْصُ اتقَدّمْ

الهُدى هدْيُ

مُنْتَهَى الأرسال في الكَمالْ بَدْيُ * الكريمْ عادَلْ ضَمْرَه في ثَدْيُ

لولا ما صار والد الذّبيح فديُ

فأنت تلاحظ هذه الانتقالات التاريخية المتباعدة في الزمن، ولكنّ الشاعر يجمع بينها في ربط أسلوبي وسرديّ محكم، يعتمد فيه على التكثيف والبعد عن التفاصيل، مكتفياً بالإشارة والإيماء، وهذا لعمريً هو لبّ الإبداع السردي المحكم. فبعد الوقوف بنا عند بداية الخليقة ينقلنا ليوم مولده (ﷺ)، ويسرد ما حدث فيه من إرهاصاتٍ ومعجزاتٍ تنبئ بأنّ أمراً عظيماً قد حدث، فيذكر مجموعةً من المعجزات مثل خمود نارٍ فارس وغوص مياه بحيرة سَاوَة بالشام، وفيضان وادي السماوة، وتهدّم شرفات إيوان كسرى ببلاد فارس.[٢٦]

(٢٥) الديوان، ص ١٢٣.

(٢٦) وهذه المعجزات قد جمع بينها رابط الخبر المروي عن رؤيا ملك فارس، حيث رأى رؤيا أفزعته، فبعث عبد المسيح بن بجيلة الغساني إلى كاهن العرب سُطيح الذئبي ليفسّر له ما رآه ما هو آتٍ آت (جمهرة خُطب العرب، ص ٣٥٤.

ثمّ ينتقل لقصة تاريخية أخرى ذات صلة بنَسَبِهِ الشريف وهي كونه (ﷺ) (ابن الذّبيحين) والده عبد الله ووالده الأكبر اسماعيل عليه السلام، وفي قوله (والدُ الذبيح) إشارة بارعة إلى ذلك ويقول بفضله (ﷺ) كان ذاك الفداء.

وهذه الانتقالات التاريخية كما تراها ليست على حساب جودة الصياغة وإحكام النسج والاحتفال بالصورة كما عودنا، ولك أن تنظر في قوله :

قَوْ عُرا الإسلام شخْصُ اتقدّم[٢٧]

وهي صورةٌ دقيقةُ التعبير، متكاملة الأدوات، جمع فيها بين التجسيم والتخييل الحسيِّ، تعبّر عن الحالة الدينية والفكرية والعقلية بعد مبعثه (ﷺ). واستخدامه التصغير في قوله (للنويرة اعدم) إشارة للمعجزة التي شاهدها عَبَدَةُ النار وصغرها في نظرهم وخفوتها يومذاك وهو صغر حجم وصغر قدر وأثر مما لم يخطر لهم ببالٍ أو يرونه في تاريخها الطويل.

والشيخ حياتي في مدائحه يبدو في مقام من المحبة والصلة تجعله لا يقبل من أحد الغفلة أو النسيان، أمّا من ينكرون فضل النبي (ﷺ) أو يغفلون عنه فهم موضع سخريته واسهزائه، فيجعلهم في منزلة الدوابّ بل هم أضل فيقول:

الميلادُ جا في الطُّرْسِ * * أَعْدَمْ يا مُطهَّمْ أَرْسِ[٢٨]

النَّهْرِ ونار الفُرْسِ * * والسّما بالشُّهبْ مِنْحَرْسِ

(٢٧) الديوان، ص ١٢٣.

(٢٨) الديوان، ص ١٩٧.

فقد أشار في البيت الأول إلى بدء أمره صلى الله عليه وسلم، وقد ورد في الذكر الحكيم التبشير به على لسان عيسى عليه السلام (ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد) (سورة. الصفّ آية ٦)، وما روي عنه صلى الله عليه وسلم في معنى الحديث " أنا دعوة أبي إبراهيم وبشارة أخي عيسى، ورؤيا أمي حين حملت بي رأت أنّه خرج منها نور أضاءت له قصور الشام "،[٢٩] فقد أدّى الشاعر أخباراً عديدة وأوجزها في شطر بيت واحد! حيث قال:(الميلادُ جاء في الطّرس) ثمّ يربط بين هذا القدر الرفيع والشرف العالي للنبي (ﷺ) وبين حال الغافلين عن قدره أو الصلاة عليه فيصف هذا الصّنف من الناس بوصف حيواني (المطهّم)، وهي لفظة غير جارحة، ولكنها تؤدي المعنى تماماً، وإن كانت في وصف الحيوان مدحاً، فهي تحقير واستهانة بشأن الإنسان إذا وصف بها، وهو في ذلك متأثر بأوصاف القرآن في مثل هذه الحالات، فقد ورد وصف الغافلين في القرآن بأنَّهم كالأنعام بل هم أضل. ثمّ وجه لذلك الغافل أمراً يفيد السخرية والتحقير (اعْدَمْ، أرْسِ).

٢ـ صياغة المعجزات النبويَّة

للشيخ حياتي خصائص تميّزه في عرضه وصياغته للمعجزات النبويّة، وأوّل تلك الخصائص **تنويعه لطريقة العرض**، والتنويع له عدة فوائد أولها يشعرك بتجديد المعاني وتقليب النظر بعُمْقٍ في كلِّ مرة يعرض فيها تلك المعجزة، وثانيها أنّه يدفع الملل عن المتلقِّي لأنّ هذه المدائح تصل للمتلقِّي عن طريق الإنشاد، ولذا فأداة التلقِّي الاساسية في ذلك هي السَّماع. هذا إلى جانب أنّه اختصّ من بين شعراء المديح

(٢٩) راجع ابن كثير في البداية والنهاية ٢٥٦/٢، كما رواه العرباض بن سارية عند ابن تيمية في الرد على البكري ص٦١، الصارم المسلول، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار ابن حزم، بيروت ١٤١٧.

بأن **يجمع المعجزات ذات الصلة في موضع واحد**، وأحيانا يجعلها في مجموعات ووحداتٍ أصغر بقصد التأمُّل فيها بصورة أعمق. كما أنّه **يركّز على الإشارة لأهمّ معنى في المعجزة أو القصة المقصودة**. فهو مثلاً عند ذكر حادثة غوص حوافر فرس سُراقة بن مالك، عند ملاحقته النَّبي (ﷺ) وصاحبه عند الهجرة إلى المدينة، يشير إلى العهد والأمان الذي أخذه سراقة من النبي صلى الله عليه وسلم أن يكون له سواري كسرى! ويربط معها في بيتٍ واحدٍ معجزةً أخرى ذات قصةٍ وتفصيلٍ أيضاً، وهي دعوة النَّبي صلى الله عليه وسلم، على عامر بن الطفيل وأربد بن ربيعة، حينما جاءا للنبي صلى الله عليه وسلّم، يعدانه بنصرته بشرط أن يجعل لهما الأمر من بعده، فقال لهما: الأمر لله من قبلُ ومن بعدُ، فقالا متوعدين: لنملأنّها عليك خيلاً جُرداً ورجالاً مُردا، فدعا عليهما "اللهمّ أكفنيهما بما شئت"، فأصابت عامراً غدّةٌ عجّلت بوفاته قبل أن يصل دياره فمات في بيت امرأة من بني سلول، وروي عنه قوله منكراً تلك الحالة " أغدة كغدّة البعير وموت في بيت سلولية!!" فصار قوله مثلاً، وأصابت أربداً صاعقة فأحرقته[٣٠] يقول الشيخ حياتي في إشارة للحادثتين:

لَوْلَا سُراقة كان اتأبّد * * عامر غُدّ وانصقع أرْبَدْ[٣١]

والذي يجمع بين المعجزتين أنّ أصحابها جميعاً قصدوه صلّى الله عليه وسلّم يريدون شراً فحقق الله له وعده ووعيده في كلٍّ واحد بما يستحقه.

والتكرار للقصَّة أو المعجزة يأخذ أشكالاً جديدةً ومختلفةً في الصياغة، فيتقبَّلها المتلقي في وضعها الجديد بإحساس آخر متجدِّد، فهو وإن كرّر المعجزة مراتٍ عديدةً إلا

(٣٠) سيرة ابن هشام ١١١/٤، ١١٢؛ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين ، ٣٨٥/٢ ، بيروت د.ت.

(٣١) الديوان، ص ١٩٨.

أنَّه في كلِّ مرَّة يعرضها بصياغة أعجب من سابقتها وأكثر دلالةً على المغزى المقصود منها، فهو مثلاً في الأبيات التالية يعرض عدداً من المعجزات، وقد يكون ذكرها من قبل أكثر من مرة، ولكنّها في كل مرة تقابلك، بوجه جديد ومغزى مختلف، جوهره حسن الصياغة، وابتكار الصورة التعبيرية، خذ مثلاً هذه الأبيات من قصيدة يُخاطب فيها صديقه الشريف يوسف الهندي، ضمن مراسلات كانت معروفة بينهما، وعرض فيها جملةً من المعجزات فيقول:

مِنْ اَيُ الغزَالة الوَفَّتْ * * والنّوق والأياكي الرّفَّتْ[٣٢]

والصّاع والشويَّة الكفَّت ** والمايقين بَعَدْ ما اتكفَّتْ

**

طَيْ الناي وإلفَ النافرَ ** الغيم والملايكة الخافرَ

عَامِرْ وارْبَدْ والكافرَ * * ذو التّيس والأعادي الغافِرَ

وفي موضع آخر يورد هذه المعجزات نفسها ويضيف إليها عدداً آخر من المعجزات في نسق صياغي محكم فيقول:

زاد أبو هرّه والحُبْل العِجافْ حَلَبَنَ * * والجدْ والثدي والمَدْمِيَاتْ قَطَبَنْ[٣٣]

تلاحظ أنّه يُقسّم المعجزات إلى مجموعاتٍ في البيت أو المقطع الشعري، وقد يجمع بينها رابطٌ خفيٌّ في الموضع الواحد، ويبادل بين هذه المجموعات في موضع آخر. وللشيخ حياتي دقةٌ وتدقيقٌ في اختيار المعجزات الشيء الذي يميزه عن غيره

(٣٢) الديوان، ص ٢٣١.

(٣٣) الديوان، ص ٤٨١.

ممن يكتفون بالمعجزات المشهورة، لأنّ بعض هذه المعجزات قد شاهده الصحابة، وبعضها أُخبِرُوا بوقوعها في المستقبل القريب أو البعيد، ومنها ما طلبه المشركون تحدِّياً، ومنها مالم يطلبوه فرأوه عياناً، انظر قوله:

بي كتابْ جَرَادة أدّى الخَبَرْ * * والعَنْسِي والمات ما انقبَرْ[٣٤]

عادْ اليَـدْ المْكْسُور جَبَـــرْ * * والضّرعِ جـادْ والبير تَبَـرْ

فهو في البيت الأول جمع متشابهات من الوقائع التي يجمع بينها أنَّها قد وقعت عن بُعد من المدينة وأخبر عنها النَّبي (ﷺ) قبل وقوعها، والذي يجمع بين معجزات البيت الثاني هو البركة والشفاء والزيادة وكلها معانٍ متقاربة. ومن قبيل ذلك قوله يجمع بين عدّة معجزات الرابط بينها هو الردّ والارجاع، في قوله:

غيرُ مِنُوْ الردّ الشّمِس * * والرّجِـلْ واليَـدْ بي الّمِسْ[٣٥]

والمقلتين والمِنْرَمِسْ * * والتّيس وأرْوَى الغَابْ أمِسْ

وتلحظ براعة النَّحت في قوله (المِنْرَمِسْ) أي المقبور أو المدفون في الرمس وهو القبر.

ولقدرته على الإيجاز والإشارة، ، تراه أحياناً يجمع أكبر عدد من المعجزات، من غير أن يؤثِّر ذلك على الصياغة، فقد نصّ في إحدى قصائده على هذه الخاصيَّة عنده في قوله:

(٣٤) الديوان، ص ٢٨١.

(٣٥) الديوان، ص ٢٧٩.

آياتُ هاكْ منْهَا اربعين[٣٦]

والمعجزات التي يذكرها في موضع واحد يجمع بينها خيط رفيع قد لا يبدو ظاهراً للوهلة الأولى، انظر قوله:

والنصر يخْدُمْ حضْرته ورايةُ * * يَا لَهَا برَاقُ يا لها دعايتُ[٣٧]

يا لِرُؤْيَاهُ الأبْعَدَت غايةُ

ما لِغَايَةُ حَدْ

ما خَلَق مثله الباري جلَّ أَحَدْ * * عادْ بني جابر شَاةُ والمُلْحَدْ

والعيون واليدْ خِلِّ بعدَ الحَدْ

حاوي كلّ فَخُرْ

ليْ الصّخور شُقّتْ والمُنيْر الخَرْ * * والنسَجْ والبَاضْ وكتِ ما اتأخّرْ

والأُجاجْ والضّنْك النّميرْ وأُخَرْ

قُلْ زوِي البيدَ

والعِجَاف والعجْفَه البِقَتْ جيدَ * * والبَعيرْ والنّوقْ مثلها عُويدَ

والنّجاشي العَنْسي وخبي جُريدَه

ولعلّك تلاحظ شيئاً من ذلك في هذا المقطع الذي جمع فيه عدداً من المعجزات كعادته، فقد جمع بين أمرين في المقطع الأول، يجمع بينهما البعد المتمثل في الرَّوْع مسيرة شهرٍ، ورحلة الإسراء بالبراق التي قطعها في لحظاتٍ مع بعد المسافة، والوصول

(٣٦) الديوان، ص ٣١٢– ٣١٤.

(٣٧) الديوان، ص ١١٩.

للغرض بطريقةٍ غير معتادةٍ هو الذي يجمع بينهما. والمقطع الثاني يجمع أشياء تلتقي في الارجاع والردّ بعد أنْ تغيرت حالها أو أبينت عن مواضعها، وفي المقطع الذي يليه يجمع بين انشقاق البدر وشقّ الصَّخر، وهذا موجَّه للمشركين، إضافة لما رآه المشركون عند باب الغار فردّهم عنه من بيض الحمائم ونسج العناكب. والمقطع التالي جمع أشياء لها صلة بالماء ثم جمع أشياء ذات صلة بالحيوان، وفي المقطع الأخير جمع بين أشياء بعيدة، إمَّا زماناً أو مكاناً. وهذا المسلك عنده يدلّ على أنَّه لم يكن يحصي ويعدِّد فقط، وإنّما يدقق وينظر بتأمُّلٍ في دلالة المعجزات ويتعرّف ما يربط بينها.

وهو في تصنيفه للمعجزات حسب تقاربها لا ينسى طريقته المفضّلة في الصياغة، والمتمثّلة في الجمع بين جمال التصوير وحلاوة التنغيم، انظر كيف اختار كلمةً فصيحةً (هتّن) بجانب كلمةٍ صاغها من نحت عاميّ عميق (تَهَوْتَنْ) في قوله:

إحْيَا الشّهبِ واليابِسْ تهوتَنْ * * والبير والثّدي والسّما غيثُ هتّنْ[٣٨]

ومثل هذا التناغم الصوتي والجرس الإيقاعي، لا يحسّ معه القارئ بالملل وإن تكررت على سمعه ذات المعجزات، فهي كالحسان تقابلك متجددة في كل مرة في طلعة وثوب جديدٍ. وأحياناً تكون الصورة الفنّية هي الجامعة بين المعجزات في الموضع الواحد عنده، انظر قوله:

بِمَسُّ الضّرعِ اتحيَّنْ * * ووطْيُ للصّميمْ لينّْ[٣٩]

فهنا اشتراك في الصورتين فالضرع كان صلباً خالياً لا درّ فيه وبمسِّه (ﷺ) لانَ واسترخى، والشيء نفسه حدث للصَّخر حينما وطأته قدمه الشريفة لان واسترخى.

(٣٨) الديوان، ص ٢٢٦.

(٣٩) الديوان، ص ١١٢.

٣. عرض الصفات والشمائل النبويَّة

أبرز خصائص أسلوب الشيخ حياتي عند حديثه عن صفاته (ﷺ)، أنّه لا يسلك فيها نهج الحصر والتعداد، وإنّما يعمل على إخراجها بطريقةٍ شائقةٍ في جمال الصياغة وعمق المعنى ودقّة الدلالة. انظر قوله حين يصوّر الشمائل النبويّة فيجعلها طبعاً وسجيّة وخُلقاً لا تخلُّقاً ، فيقول:

العنـد الله أقـرَبْ زُلْفَـه * * كان عـادةُ الحنانْ والإلْفَهْ[٤٠]

والجُود الطبيعْ موسلْفَه * * والصّبْر الجَميلْ غير كُلْفَهْ

الشيخ حياتي في تكراره للقصة أو الحادثة المرتبطة بصفة من شمائله الكريمة، أو معجزاته ﷺ، يُخرج أشكالاً جديدة في الصياغة، ويُظهر الصفة المقصودة في ثوبٍ جديدٍ آخر ، فهو مثلاً يعرض لوصف النبي صلى الله عليه وسلم بالجود والكرم في مواضع عديدة، ولكنّه لا يكرِّر الصياغة والعرض وإنما ينوّع طرائق العرض، ولعلّ هذه الميزة تُعدّ من أهمّ ميزات مدائحه، فهو كثيراً ما يستخدم التشبيه في هذا المعنى، ولكنه يمضي لأبعد من ذلك فيستخدم تشبيه التفضيل، وهو أن يقصد لإعلاء شأن المشبّه على المشبّه به، فيشبه جوده بالسُّحب الهاطلة، والريح المرسلة ثم يؤكد الفضل والزيادة على كلِّ ذلك لأخلاقه، صلى الله عليه وسلم، ولا شكّ أنّه قد أخذ المعنى من الحديث المروي عن ابْنِ عَبّاس، رضي الله عنهما، في قوله: "كَانَ رَسُولُ اللّهِ (ﷺ) أجود بِالْخَيْرِ مِنْ الرِّيحِ الْمُرْسَلَةِ[٤١] فيقول:

(٤٠) الديوان، ص ١٩٨.

(٤١) أخرجه البخاري في كتاب: بدء الوحي، باب: ٥ حديث رقم ٦. ومسلم، كتاب الفضائل، باب: كان النبي صلى الله عليه وسلم أجود الناس بالخير من الريح المرسلة حديث رقم ٥٩٦٤

يفوقْ جودُه المُرْسَلهْ الذارية ** كذلك والأبحر الجاريهْ[٤٢]

نفُور الصَّيْ كالغمامْ باريَه * * لموطئ أقدامُه الصُمُمْ تارْيَهْ

أغلب ألفاظ هذا المقطع بل أغلب ألفاظ هذه القصيدة من فصيح اللغة، وفيها ألفاظ قرآنية مثل (الذارية) وألفاظ من المروي من كلام الصحابة في وصفهم للنبي (ﷺ) أنه (كان أجود من الريح المرسلة). ولكن تستوقفك صياغته للفظة (تارية) في آخر البيت فهي على وزن فاعلة صيغة مألوفة في العاميّة السودانية، بعد أن تُبدَل الثاء من لفظة الثرى إلى تاء، وأحياناً يقال (تريان) وهي الصياغة الغالبة في هذا الاستخدام.

وفي موضع آخر يعبّر عن جوده (ﷺ) بطريقة أكثر بياناً لعدم إمكانية إدراك مرامه، وهي صورة تقوم على فكرةٍ معهودةٍ في الشعر العربي وتكررت عند الشيخ حياتي في مديحه، وهي التشبيه بالسحاب والمطر والبحر والرياح، حيث يقول:

ذو الوصف الجميلْ المابحيطْبُ واصِفْ * * جلّ عن الشبيه أينَ المِثْلُ ناصِفْ[٤٣]

من جودُ الرّياح كلّتْ والعَوَاصِفْ * * باعْ المرسلين من طُولْ شِبْرُ قاصِفْ

فهو لم يُشبِّهه بالرِّياح والعواصف الماطرة فحسب، وإنَّما استخدم الاستعارة المعبِّرة في هذا الموضع، فكأنّما حاولت الرّياح والعواصف، بما تجلبه من غيث ومطر، مجاراته ولكنَّها بعد جهدٍ منها وحرصٍ باءت بالحسرة والفشل، وعبّر عن ذلك بكلمة (كلّت) التي تدلّ على الجهد والحرص.

وسرده لصفاته (ﷺ) وتعدادها لا ينسيه أداته الفنية المفضلة، المتمثلة في حشد الصور البيانية والبديعية، انظر قوله:

(٤٢) الديوان، ص ٢١٢.

(٤٣) الديوان، ص ٢٢٥.

الجميلْ مَحْيَا[٤٤]

بالحَيَا ممْلِيْ شُفْتُ في الإحْيَا * * أربعة وعشرون ألفِ جا الوحْيَا

البَعَضْ منها في صِفَة دُحْيَا

فهو يركّز على صفة الحياء في هذا الموضع، ويجانس بينها وبين جمال المحيَّا وبين المصدر الذي أخذ عنه هذا الوصف في إشارة لكتاب (إحياء علوم الدين) للإمام أبي حامد الغزالي.

خاتمة البحث

بعد هذا التطواف في ديوان الشيخ حياتي في مدح المصطفى صلى الله عليه وسلم، يمكن أن نشير إلى بعض الملاحظات التي خلصت إليها هذه الدراسة في النقاط التالية:

- شعر المديح النبوي في السودان باللهجة السودانية الدارجة أو اللغة الفصيحة، يعدّ شعراً ناضجاً وعميقاً، صقلته التجربة وأكملت صورتَه ألسنةُ المادحين والمنشدين ونبَّهت على كثيرٍ من خباياه ودرره الكامنة.
- التزم الشيخ حياتي نهجاً يكاد يكون ثابتاً في بنية قصائده المادحة، طالت أبياتها أم قصرت، وإن كان الغالب عنده التوسط. وهو في بنية القصيدة يكاد يشابه معظم شعراء المديح النبويّ في السودان ويلتزم نهجاً يكاد يكون مُلتزماً عند معظمهم.

(٤٤) الديوان، ص ١١٩.

- كثيرا ما يحرص على تنويع الألفاظ، فقد رأينا عنده في المقطع الواحد تتجاور الكلمات الفصيحة بأصل وضعها أو التي أجرى عليها الشاعر بعض التحوير للتناسب مع اللهجة العامية السودانية ومع الألفاظ الموغلة في الدارجة المحلية أو لهجة أهل المدينة في زمانه، ولا تجد نبوّاً ولا اضطراباً في كل ذلك وإنَّما تناسق وانسجام ما يدل على قدرته وملكته المواتية.
- تجلت في شعره القدرة على الإيجاز والإشارة والإيماء للحوادث ذات الصلة بمواقف السيرة عامة أو ما يتصل بالمعجزات النّبوية على وجه الخصوص.
- شعر الشيخ حياتي يمثل نموذجاً فريداً ومتميزاً في أشعار المديح النبوي في السودان لاشتماله على قيم أدبيَّة ولغويَّة وأسلوبيَّة خاصَّة، كما أنَّه لا يخلو من القيمة التاريخيَّة بإشاراته لبعض النشاطات والأحوال الاجتماعية الحادثة في زمانه.

النّخْلَة في الموروث الثقافي بمنطقة مَرَوِي

أسعد عبد الرحمن عوض الله

مستخلص: تسعى هذا المقال إلى دراسة النخلة كواحد من أهم مكونات الموروث الثقافي في مجتمع منطقة مَرَوِي، حيث ترتبط بالتقاليد الشفاهيَّة وأشكالها التعبيرية، وكذلك الطقوس والممارسات المرتبطة بعادات وتقاليد دورة حياة الإنسان. إضافة إلى استخداماتها في الطب التقليدي وفي فنون الأداء الشعبي، توظَّف أجزاؤها لإنتاج العديد من أدوات الثقافة المادية، وتستخدم مادةً خاماً لتشكيل عدد من الفنون والمهارات الحرفية. ويشير المقال إلى أنَّ هذا المكوِّن الثقافي له جذوره التاريخيَّة المتأصلة في الحضارات السُّودانية القديمة والديانات السماوية.

Abstract: The Date Palm Tree in the Cultural Heritage in Merowe Area

This article aims at studying the date palm tree as one of the most important components of the cultural heritage in the society of Merowe which is associated with the oral traditions and their expressional forms, as well as the rituals and practices related to the life cycle. Besides its usages in traditional medicine and the arts of folk performance, its different parts are employed in producing several tools of material culture and handicrafts. The article confirms that this cultural component has its historical roots in the ancient Sudanese civilization and celestial religions.

كلمات مفتاحية: الموروث الثقافي – منطقة مروي – النَّخلة – دورة الحياة – الثقافة المادية.

التمهيد:

ترتبط النخلة في منطقة مروي بكل مناحي الحياة، ابتداء من زراعتها مروراً بنموها وحصد ثمارها وصولاً إلى الاستخدامات المختلفة لها ولمنتجاتها. سيما وأنَّ مجتمع مروي بشكل عام وفقاً لنشاطه الاقتصادي العام، مجتمع زراعي – رعوي. يعتمد بشكل رئيسي على زراعة أشجار النخيل التي لها الأثر الكبير في تشكيل الموروث الثقافي لأفراده، ويقوم هذا الموروث بكل مجالاته على النخلة.

لقد اشتهرت منطقة مروي بالثراء الثقافي بشكل عام عبر تاريخها الطويل. فهي قد حافظت على موروثها الثقافي الخاص لحد كبير، نسبة لضعف احتكاكها مع

المجتمعات الأخرى. هذا، ونسبة لضيق المنطقة السكنية ومحدودية الموارد الاقتصادية، فقد اعتمد سكانها في إبداع تراثهم المادي وغير المادي بعناصره المختلفة على النخلة التي تمثل المورد الاقتصادي الأول لهم. فتميزت العناصر الثقافية لديهم بالتنوع، بما لها من وظائف مختلفة. مع ملاحظة أنَّ هذه العناصر لها بعدها التاريخي المتجذر في الموروث الثقافي بالمنطقة الذي شكَّل هذه الأنماط المادية وغير المادية عبر القرون الطويلة. حيث تشير الدلائل الأثرية في المنطقة إلى استمرارية العديد من هذه الأنماط الثقافية منذ البدايات المبكرة لمملكة نبتة (١٥٠٠ ق.م – ٣٠٨ ق.م).

خلفية تاريخية:

ارتبطت النَّخْلَة بالموروث الثقافي منذ آلاف السنين. فهي رمز للحياة والعمران وعلامة من علامات الحضارة في السودان. ذلك لأنها تمثل العنصر الأساسي في الغذاء والكساء والتعمير، إضافة إلى أنَّها قد تميَّزت بمزايا عدة جعلت منها رمزاً ثقافياً مستمراً.

فإذا أخذنا سعف النَّخِيْلْ، نجده قد أصبح جزءاً أصيلاً من معجم التصميمات التشكيليَّة التقليدية. حيث تمَّ تصويره على القدور والأواني الفخارية.[١] ذلك الشكل الذي استخدم خلال الفترة المروية ودائماً ما يُرسم في شكل شريط أفقي ذي أشكال هندسيَّة تعلوها صور طبيعية كأشجار النَّخِيْلْ والأهلَّة والزهور.[٢] ومن أظهر الاستعمالات التشكيليَّة لجريد النَّخِيْلْ في مروي أنَّ الملوك يُرْسَمُون وهم يحملون في

(١) ماريان ونزل (٢٠٠٧م): زخارف المنزل النوبي، ترجمة: فؤاد محمد عكود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ، ص ١٠٤.

(٢) نفس المرجع، ص ١٧٣.

أيديهم جريد النَّخْلْ، وقد نزعت أوراقه إلَّا قليلاً؛ مما يجعله في هذه الصُّورة رمزاً للمعبود أوزريس، فتصير هذه الأفرع رموزاً للخلود.[٣] ولقد توسَّع المرويُّون في استعمال الرمز توسعاً كبيراً؛ إذ نجده في صور التتويج، ومناظر المسيرات الملكيَّة، وفي المدافن، وعلى جدران المعابد.[٤]

كما نجد كذلك أنَّ القصص والأساطير القديمة حفلت بذكر النَّخْلَة باعتبارها الشجرة المقدسة والمباركة، ورمز الخير والخصب، بالإضافة إلى أنَّه قد أُتخذ سعفها رمزاً للقدسيَّة. فيُرفع في مناسبات الترحيب والاستقبال. وفي أقواس النَّصر منذ العصور القديمة وفي كل الديانات السماوية اليهودية والمسيحية والإسلامية.

يقول عبد الستار البلداوي:

يرجع السَّبب في تأكيد أهمية النَّخِيْل والتمور في الديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية إلى النَّبي إبراهيم الخليل عليه السلام، فلقد ولد في القرن التاسع عشرة قبل الميلاد في المدينة السومرية أُور جنوب العراق، حيث كان النَّخِيْلْ ولا زال يزرع بكثافة عالية، وكان عليه السلام يحب النَّخِيْل، وهذا الحب ترك انطباعاً قوياً وثابتاً على معتقداته الدينية، وفي العام ١٨٥٠ قبل الميلاد سافر إلى الشام ومصر وترك أيضاً هذا الانطباع هناك، وفي الديانة اليهودية يعتبر التَّمر (Tamar) مشتقة من الكلمة

(٣) أحمد الطيِّب زين العابدين (١٩٩٤م): "الرموز التشكيليَّة الحيَّة في الثقافة السودانيَّة، النَّخِيْلْ كرمز للبعث والخلود، دراسة في الاستمراريَّة الحضاريَّة في السودان"، مجلَّة الخرطوم، العدد السادس، الهيئة القوميَّة للثقافة والفنون، الخرطوم، مارس، ص ٢٢.

(٤) نفس المرجع، ص ٢٢.

العبرية تمارا (Tamara)، وكان اليهود يستعملون سعف النَّخِيْل في احتفالاتهم الدينية وأعيادهم منذ القدم.[٥]

استمر هذا التَّقليد في الديانة المسيحية. حيث ورد في الإنجيل أنَّ النَّخِيْل كان علامة من علامات النَّصْر. يُحْمَل في مواكب المسيحيين. مما يحدو بذكر الحادثة التاريخيَّة الدينيَّة، التي أُستقبل فيها السيِّد المسيح برفع سعف النَّخِيْل، وأصبح هذا الطقس مصاحباً للعيد الذي ما زال يَحْتَفِل به المسيحيون باسم "أحد السَّعَف" أو "عيد الشعانين".[٦] واحتلَّت النَّخْلَة مكانتها في المسيحيَّة منذ أن ولد سيِّدنا المسيح عليه السلام تحتها، فتَحْتَ ظلالها ولدت السيِّدة مريم سيدنا عيسى عليه السلام، وقد كرَّم القرآن الكريم هذه المناسبة بالآيات الكريمة: ((فأجاءها المخاض إلى جذع النَّخْلَة. قالت يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً. فناداها من تحتها ألَّا تحزني قد جعل ربك تحتك سرياً. وهزِّي إليك بجذع النَّخْلَة تساقط عليك رطباً جنيًّا)).[٧] وكان يُقال للنبي عيسى عليه السَّلام "ذو النَّخْلَة"؛ لأنَّه ولد تحت ظلالها، ولمَّا دخل السيِّد المسيح أورشليم، فرشوا له الأرض بسعف النَّخِيْل وأغصان الزيتون كما ورد في إنجيل يوحنَّا في الفصل الثاني عشر: "وفي الغد لمَّا سمع الجمع الكثير الذين جاءوا إلى العيد بأنَّ يسوع يأتي أورشليم أخذوا سعف النَّخِيْل وخرجوا للقائه".

(٥) عبد الستار البلداوي (٢٠٠٤م): "شيء من تاريخ النَّخْلَة"، مجلَّة غرس زايد، العدد (١١)، وزارة الزراعة والثروة السمكيَّة، قطر، نوفمبر، ص ص ٦-٧.

(٦) محي الدِّين خريف (٢٠١٠م): "النَّخْلَة في الجنوب التونسي"، مجلَّة الثقافة الشعبيَّة، العدد(٩)، السنة الثالثة، أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر، المنامة، ص ٢٤.

(٧) سورة مريم، الآيات: ٢٣، ٢٤، ٢٥.

هذه الممارسة نجدها متداولة عند المسيحيِّين الأقباط السودانيين، ولديهم ما يعرف بأسبوع الآلام، وهو أسبوع كنسي يُمَهِّد للاحتفال بقيامة المسيح، ويَسْبق هذا الأسبوع يوم الأحد "أحد الشعانين"، أي أحد السَّعَفْ الذي تعقبه الجمعة العظيمة، جمعة القيامة، وفي أحد السَّعَفْ تزيَّن الكنيسة بسعف النَّخِيْل، ويزدان به الهيكل، وتتخذ منه أفرع تُزَيَّن بها مداخل البيوت، وتُعْمَل الصلبان من السَّعَف، وهذه الاستعمالات تركز على انتصار المسيح على الموت بقيامته ورفعه إلى السَّماء، وهنا يرتبط النَّخِيْل كرمز للخلود. فقيامة المسيح هي خلوده وانتصاره على الموت.[٨] وكان يُمْنح كجوائز لانتصار القديس أو الشهيد على التعذيب أو الموت، وفي الوقت نفسه كان يرمز إلى سخاء العطاء لكثرة فوائده.[٩]

يقول أحمد محمد علي الحاكم: "سعف النَّخِيْل كان من أكثر الأشكال شيوعاً في الزخارف، ويوجد على أيِّ أثر مسيحي في السودان سواء في النُّوبة أو خارجها، وهذا الشَّكل استمر حتَّى في الزخارف النوبية الحديثة".[١٠]

بالتالي فقد استخدم النَّخِيْل منذ القدم؛ كرمز للنَّصر، واستمراره في الفترة المسيحية، لارتباطه بالسيِّد المسيح "ذو النَّخْلَة"، واستقبال النَّاس له في أورشليم بأفرع النَّخِيْل، وظهور هذا التقليد في عيد القيامة، ونسبة لانتشار الديانة المسيحية

(٨) أحمد الطيِّب زين العابدين، مرجع سابق، ص ١٦.

(٩) سليمان محمود حسن (١٩٩٦م): "خوص النَّخِيْل في التراث العربي بين الحرفة والدلالات الرمزية"، مجلة المأثورات الشعبية، العدد(٤٤)، مركز التراث الشعبي لمجلس التعاون لدول الخليج العربي، الدوحة، أكتوبر، ص ٤٢.

(١٠) أحمد محمد علي الحاكم (١٩٦٥م): الزخارف المعمارية وتطورها في منطقة وادي حلفا، وحدة أبحاث السودان، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، ص ٤.

في النوبة بشمال السودان وفي وسطه بسوبا، وأثر الثقافة المسيحية على الثقافة السودانية. لعلَّ كل هذه الأسباب هي التي جعلت أن يكون هناك استخدام لجَرِيْدْ النَخِيْل في كل المناسبات الاحتفالية والطقوسية المرتبطة بالعادات.

العادات:

استخدم جريد النَّخِيْل في العادات المرتبطة بدورة حياة الإنسان منذ الميلاد وفي الختان وفي الزواج وفي الموت، ففي الميلاد يدفن كيس الولادة "المشيمة والحبل السري" أمام غرفة النَّفَسَاء، ويُغْرَس عليه فرع من جريد النَّخِيْلْ ويُرْوَى بالماء.(١١)

دائماً ما يَحْمِل العَرِيْسْ في الزواج فرعاً من جَرِيْدْ النَّخِيْل بيده اليُمْنَى. ذلك في الطقس الذي يعرف بـ "السّيْرَة" وهو عبارة عن موكب يتحرَّك فيه العريس من منزله وبرفقته الأهل والأصدقاء قاصدين منزل العروس. فإذا كانت العروس من القرية نفسها يتحرَّك هذا الموكب مشياً على الأقدام، أمَّا إذا كانت تقطن في مكان بعيد، فيتحرك الموكب بواسطة السيارات، ويردِّد النَّاس الأغاني باستخدام إيقاع "الدَّلُوْكَة"، وهي آلة موسيقية إيقاعية تصنع من الفخَّار وتجلَّد بجلد الماعز، وتقوم النِّساء بترديد الأغاني التي تعرف بـ "أغاني السّيْرَة". علماً بأنَّ هذا الطقس يُمَارس في كل مناطق السودان، كما تستخدم فروع جَرِيْد النَّخِيْل لتزيين ما يعرف بالكُوشَة (المكان الذي يجلس فيه العريس والعروس، لحظة الاحتفال بالزواج). كما تزيَّن الآن العربة التي يستخدمها العريس لإحضار عروسته إلى مكان الاحتفال بالزواج بفروع جَرِيْد النَّخِيْل، وهذه الاستخدامات المختلفة لجَرِيْد النَّخِيْل (أفرع)، نجدها تختلف باختلاف السِّيَاق، ورغم هذه الاختلافات نجد جَرِيْد النَّخِيْلْ ماثلاً فيها، مما يؤكد استمرارية استخدامه في الاحتفالات؛ للإعلان عن الفرح والتعبير به، مثلما كان

(١١) أحمد الطيِّب زين العابدين، مرجع سابق، ص ٩.

يستخدم في التاريخ القديم كرمز يعبَّر به عن النصر في اليهودية، أو الفرح والأعياد في الديانة المسيحية، وكرَّم القرآن النخيل بذكره في كثير من الآيات. فكل هذه المعاني والدلالات نجدها لا تخرج عن المعاني والدلالات التي أصبِغت على الجَرِيْد باستخدامه في ممارسات طقوس الزواج وسياقاته المختلفة؛ فبالرُّغم من تغير الحياة نظراً لعوامل التحديث والتكنولوجيا، نجد أنَّ استخدام الجَرِيْد ما زال مستمراً، حيث ما زال النَّاس يستخدمون في منطقة مروي فروع جَرِيْدْ النَّخِيْل في طقوس الزواج المختلفة، وينظَّمْ طقس السّيْرَة للعريس بالذهاب إلى النِّيْل، وتردِّد النِّسْوة أغنية:

عَرِيْسَنَا سَارْ الْبَحَرْ[١٢] اللّيْلَة زِيْنَة
قَطَّعْ جَرَايْدْ النَّخَلْ اللّيْلَة زِيْنَة

كذلك يقول الشاعر عبد الله محمد خير من منطقة القُرِيْرْ:

مِتِيْنْ يَا يُمَّهْ تَفْرَحِيْ بِيْ جَدِيْدِيْ [١٣]
وِانْدَلَّا الْبَحَرْ [١٤] حَارِسْنِيْ سِيْدِيْ [١٥]
وَاسُوْقْ السّيْرَه[١٦] مَا بَنْزِلْ وِحّيْدِيْ
وُمِنْ تَمْرَاتْنَا بَقْطَعْ لَيْ جَرِيْدِيْ

(١٢) المقصود بـ "البَحَرْ": النِّيْلْ، ولعلَّه ينظَّم هذا الطَقْسْ في العُرْس؛ لقطع فروع جَرِيْدْ النّخِيْلْ بغرض استخدامه في طقوس الزواج المختلفة، وأهمُّها السّيْرَة.

(١٣) المقصود من جَدِيْدِي الزَّواج.

(١٤) أذهب إلى النيل.

(١٥) يحرسني سيدي، المقصود شيخ الطريقة الختميَّة التي يؤمن بها أهل منطقة مروي.

(١٦) أقود موكب السيرة.

يُمارس هذا الطقس في كل مناطق شمال السودان. حيث يتم قطع الجَرِيْد بواسطة أصدقاء العريس وأهله في السَيْرة إلى النِّيْل، ويتم إحضاره لتزيَّن به حجرة العريس في صباح اليوم التَّالي للعُرْس، ويتم تجديده كل صباح لمدَّة سبعة أيَّام.[١٧] ليكون مخضراً للتفاؤل باخضراره أملاً في استمرارية الحياة السعيدة.

كذلك في الختان دائماً ما يُعْطَى للطِّفْلْ المختون فرع من جَرِيْدْ النَّخِيْلْ ليحمله بيده اليمنى، لأنَّ حياة الناس ترتبط بالنخيل وما يحويه من خير وبركة وحياة ملؤها الرفاه والسعادة. وتنظم له سيْرة إلى النِّيْل شبيهة بسيْرة العريس، والطفل المختون يُعَامل معاملة العريس، ويُنَادى بعبارتي "ياَ عَرِيْسْ، أو أَبْشِرْ يَا عَرِيْسْ".

يقول الرَّاوي حمدنا الله فضل الله:

الجَرِيْدْ دَا الْجَنَاْ مِنْ مَا إِلْدُوْ بِخُتُّوْ جَرِيْدَه بِغُزُّوْهَاْ مَحَلْ دَفَنُوْا تَبِيْعْتُوْ والزّوْلْ لَمَّنْ إِجِيْ إِعَرِّسْ تَلْقَا إِعَرِضْ بالْجَرِيْدَه دِيْ وُ فِيْ الْكُوْشَه حَقَّتْ الْعِرِسْ دِيْ بِعَلِّقُوْا الْجَرِيْدْ دَا وُ وَد الْطَّهُوْرْ بَرْضُوْ بِمَسِّكُوْ جَرِيْدَه فِيْ إِيْدُوْ إِعَرِضْ بِيْهَا وُكَمَانْ الْزّوْلْ لَامن إِمُوْتْ إِرْمُوْلُوْ جَرِيْدَه مَعَاوْ فِيْ الْقَبُرْ الِّيْلُوْ بِقُوْلُوْ الْجَرِيْدَه دِيْ بِتْسَبِّحْ مَعَاوْ وُ بَعَدْ مَا إِدْفِنُوْ بَرْضُوْ بِغُزُّوْ جَرِيْدْتِيْنْ فِيْ مَحَلْ الرَّاسْ والْكِرْعِيْنْ.[١٨]

يؤكد الرَّاوي هنا استخدام جَرِيْدْ النَّخِيْلْ وارتباطه بعادات وتقاليد دورة حياة الإنسان منذ الميلاد والختان والزواج، ويضيف أنَّه عند دفن الميِّتْ يتم وضع جَرِيْدَة داخل قبر المتوفى، كما يتم تثبيت جَرِيْدَتَيْنْ فِيْ طرفي القبر، ولعلَّ هذه الممارسة تَيَمُّنَاً بما فعل المصطفى (ص)، لما ورد في الحديث الشريف: ((عن أبي هريرة رضي الله عنه

(١٧) ماريان ونزل، مرجع سابق، ص ٧٣.

(١٨) الرَّاوِيْ حمدنا الله فضل الله فضل المولى، شريط رقم: م دأأ/ ٤٥٣٤، نُورِي البَاجُور، ٢٠١٣/٩/٢١م.

قال: مرَّ رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم على قبر فقال: "ائتوني بجريدتين". فجعل إحداهما عند رأسه والأخرى عند رجليه، فقيل: يا رسول الله أينفعه ذلك؟ قال: "لن يزال يخفِّف عنه ما دام فيها نَدْو"))، رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح.[١٩] ويقول هنا القاضي عبد الله أحمد يوسف بأنَّه لا تزال هذه السُّنَّة، أي وضع الجريد الأخضر على القبر، معمولاً بها في المنطقة الشمالية.[٢٠]

هنالك أيضاً عادات ترتبط بموسم حصاد التمر أو ما يعرف بـ "حَشْ الْتَمُرْ"، ابتداء من الفَزَعْ أي النفير (العمل الجماعي) الذي يحدث من قبل كل الأهل والأصدقاء لحصاد التمر، فالحصاد أصبح من المناسبات الاجتماعيَّة المهمة، التي تقرِّب البعيد، حيث يأتي كل المهاجرين من أبناء المنطقة في داخل السودان في كل المدن السودانيَّة من كل صوب لحضور هذا المهرجان الذي يسمَّى في المنطقة بـ "عرس النَّخِيْل"، وكما بيَّن الباحث يبدأ الموسم من منتصف شهر سبتمبر ويستمر حتَّى نهاية شهر أكتوبر، فيعتبر سانحة طيبة للتواصل الاجتماعي، والتكافل من خلال مشاركة جميع الناس في عمليات الحصاد، وكل مشارك يكون له نصيبه من التمر، ويعتبر الحصاد موسماً لممارسة كل المناسبات الاجتماعية مثل الختان أو الزواج، فدائماً ما يستغل النَّاس فرصة وجود الأهل والأصدقاء، ويعقدون الزيجات في هذه الأيام.

أشكال التعبير الشفاهي:

اُسْتُلْهِمَت النَّخْلَة وأجزاؤها في الكثير من عناصر أشكال التعبير الشفاهي المختلفة والمتنوعة. حيث ورد ذكرها في الأدب الشعبي بأجناسه المختلفة، وفي العديد من الأشعار، خصوصاً التي تمَّ غناؤها بواسطة المغنين الشعبيين بالمنطقة.

(١٩) أحمد بن حنبل أبو عبد الله (ب ت): مسند ابن حنبل، ج ٥، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ص ٣٩.

(٢٠) القاضي عبد الله أحمد يوسف (١٩٩٥م): النخيل، الجزء الأول، تحقيق: محمد إبراهيم أبوسليم، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، ص ١٧٨.

الشعر الشعبي:

ورد ذكر النَّخْلَة كثيراً في المدائح النبوية وهي عنصر من عناصر الأدب الشعبي. فهي من أشكال التعبير الشفاهية المتداولة في الموروث الثقافي بمنطقة مروي. نذكر هنا على وجه الخصوص مدائح حاج الماحي ومنها قصيدته المشهورة: "**عيْبْ شَبَابِي المَا سَرَحْ**"، وهي من المدائح التي تُجْمع كل الروايات على أنَّها أوَّل مدحة صاغها حاج الماحي بعد تحوله من الغناء إلى المديح النبوي. فهو يلوم في هذه القصيدة نفسه، قائلاً أنه لم يحج ولم يقم بزيارة المصطفى (ص)، فأنشد قائلاً:

عيْبْ شَبَابِيْ المَا سَرَحْ والله ليْ أَبْ حَيَّاً جَرَحْ

قَامْ العِبيْدْ مِنْ نوْمُوْ صَحْ لِقَا جَنْبُوْ (بجانبه) لَبَنَاً فِيْ قَدَحْ

شَمَّ وْشِرِبْ زِيْنْ (كثيراً) اتْنَتَحْ (همهم بحلقه) حَمَدْ الله حَالُوْ اللنْصَلَحْ

أَعْطوْهُوْ تُفَّاحَات بَلَحْ حِيْنْ ذَاقَا قَالْ دَمَّاعُوْ تَحْ (انهمرت)[٢١]

يوصي حاج الماحي في هذه القصيدة أيضاً نفسه بالطاعة وترك الدنيا، ويدعوها بالعمل للآخرة. ذلك لأنَّ الدنيا دار العبوس وفانية بكل ما فيها من خيرات. فهو يقول:

زَايْلَة الْعَبُوْسْ نَخَلاَ وُ تَمُرَا[٢٢]

أي زائلة بكل ما فيها من نخل "نَخَلاَ"، وتمر "تَمُرَا".

(٢١) عمر الحسين (٢٠٠٨م): ديوان حاج الماحي، (جمع وتحقيق)، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ص ١٦.

(٢٢) نفس المرجع، ص ٢١.

كذلك من ضروب الشعر الشعبي شعر الغزل. ويتم فيه تشبيه المحبوبة بالنَّخْلَة كشجرة، أو بمرحلة من مراحل نموها، أو نمو التَّمر، حيث ترد النَّخْلَة في أجناس الشعر الشعبي المختلفة، التي نورد منها بعض النماذج التي تؤكد على ذلك. وهذه النماذج لشعراء عبروا عن وجدان أهل المنطقة، ووجدت أشعارهم القبول والاستحسان من العامة، وتمَّ تداولها بين الناس، واتخذت صفة الشعبية كقول الشاعر عبد الله محمد خير من منطقة القُرِيْرْ:

بَرِيْدِكْ [٢٣] رِيْدَهْ دُغْرِيَّة[٢٤]
تَوَلِّفْ بيْن ضَرَا الحِبَّان[٢٥]
وِلِفْ تَرْبَال[٢٦] وُ طوْرِيَّة[٢٧]
سَلاَمْ يَا نَخْلَة عِزْ الرِّيْحْ
حَوَتْ فِي احْضَانَا قُمْرِيَّة[٢٨]

يقول كذلك الشاعر إسماعيل حسن من منطقة السَّقَايْ، عندما حاول الإمساك بمحبوبته التي شبهها بـ "الشِّتِيْلة"، وهذه المفردة تصغير لـ "الشَتْلَة"، وهي غرس النخلة وهي كناية عن صغر وعظمة محبوبته، ذاكراً الرَّفض الذي لاقاه من قبل الحُرَّاس، أي

(٢٣) بَرِيْدِك: أحبك.
(٢٤) دُغْرِيَّة: لا تلاعب فيها.
(٢٥) ضَرَا الْحِبَّان: بيوت كل الذين يمارسون الحب.
(٢٦) تَرْبَالْ: مُزَارِعْ.
(٢٧) طوْرِيَّة: من أدوات الزراعة التقليدية، تستخدم لحفر التربة.
(٢٨) قُمْرِيَّة: نوع من أنواع الطيور.

أهلها الذين يحرسون المحبوبة (الشَّتْلَة)، واستخدم هنا مفردة "الْحَرَارِيْسْ"، حيث يقول:

الشِّتيْلَة الفوْقْ جَدْوَلاَ
دَاير أَمِدْ إِيْدِيْ اَتْنَاوَلاَ
الحَرَارِيْسْ قَالُوْلِيْ لاَ

نجد أيضاً الشاعر محمد الحسن سالم حميد من منطقة نُوْرِيْ يطلق نداءً يدعو فيه للسلام والمحبَّة والمحنَّة بين النَّاس، ويشبِّه محنَّة الناس لبعضهم البعض بالنَّخِيْل الذي يَحْمل ما يعرف بـ "التُّمَامْ"، وهو أُوْلَى مراحل نمو التَّمْرْ بعد التَّلقيح، التي يبدأ فيها بالتكوين، وهي مرحلة حرجة للغاية، فإذا تعرَّضت فيها النَّخلة لرياح قوية ربما يؤدي ذلك إلى تساقط "التُّمَامْ"؛ وهنا يشبه الشاعر النَّخْلَة بالأم الحُبْلَى في شهورها الأولى والتي يكون فيها قلبها خائفاً على جنينها من الإجهاض، وينادي الشاعر النَّاس بأن تكون محبَّتهم وتحنانهم لبعضهم البعض مثل حالة النَّخْلَة وقلب الأم التي تكون فيها خائفة على جنينها (التُّمَامْ)، ويقول الشاعر واصفاً هذه الحالة:

تَعَالُواْ نَحَانِنْ بَعَضْنَا
نَخَلْ قَلْبُوْ عَلِيْ التُّمَامْ

كما يصف الشاعر محمد الحسن سالم حميد حال العاشق الذي تزوجت محبوبته من شخص آخر، بعد قصَّة حب دامت طويلاً، مصوِّراً مدى الألم الذي ألمَّ بقلبه بقوله:

نَقْرَشْتِ قَلْبِيْ عَشَانْ إِكُوْنْ
يوْمْ مَهْرَجَانْ سَعَدِكْ بِرِشْ

لاَ قَبَضْ فِيْكْ شَتِلْ الْغَرَامْ
لاَ طِيْرْ فِيْكْ سَوَّالُوْ عُشْ

في هذا النَّص يشبه الشاعر إحساسه بألمه الذي ألم بقلبه، حيث يقول: (نَقْرَشْت قَلْبِيْ)، أي قطَّعْتِي قلبي، مثل تقطيع سَعَفْ قلب النَّخْلَة باستخدام أداة "المُنْجَلْ"، وعمليَّة إعداد هذا السَّعَفْ للضَّفِيْرَة بـ "نَقْرَشَته"، أي تسليخه، بغرض ضفيرته ليكون مفرشاً (بِرْشَاً)، ولم تكتف المحبوبة بذلك بل استخدمت هذا البِرِشْ لتجلس عليه يوم عُرْسِها (يوْم مَهْرَجَانْ سَعَدكْ بِرِشْ)، والمقصود من مهرجان سَعَدكْ، (يوم زواجك)، ويتأسف الشاعر بأنَّ غرامه لها لم ينمُ وضاع سدىً، مثل شَتْلَة النَّخْلَة التي ماتت دون أن تنمو جذورها، حيث يقول: "لَا قَبَضْ فِيْكْ شَتِلْ الْغَرَامْ"، أي أنَّ حبَّه لمحبوبته لم ينم، ويضيف الشاعر: "لَا طِيْرْ فِيْكْ سَوَّالُو عُشْ"، أي أنَّ هذه الشَتْلَة لم تنمُ وتكبر حتَّى تصير نَخْلَة ليسكنها طائر، أي أنَّ هذا الغرام لم يكبر ويثمر.

نجد أنَّ منطقة مروي اشتهرت بهجرة أهلها، وانعكس ذلك في أشعارهم التي يصفون خلالها شوقهم وحنينهم لموطنهم، وإرسال سلامهم لأهلهم، ومنطقتهم، ويعبرون عن ذلك بسؤالهم عن الأهل وعن النَّخِيْل الذي يشكل معاشهم، وبهذه المعاني يعبر الشاعر عبد الرحمن بلَّاص من منطقة السَّقَّاي عن شوقه ويخاطب النسمة التي تأتي وتمر به، ويسألها عن أهله وعن الحي الذي كان يقطن فيه، ويسألها عن التَّمر، أي النَّخَلْ، وهل هو محمل بالتمر، أي "عَرْجُوْنَه إِنْتَنَى"، كناية عن كثرة التَّمر، ويصفه بأنَّ طائر الدَّباس من فوقه، ويرسل أنغامه ويقول:

يَا نَسْمَه كَيْفْ أَخْبَارْ أَهَلْنَا وُ حَيَّنَا
أَحْكِيْلِيْ عَادْ مَا بَاقِيْ طَوَّلُوا مِنَّنَا

تَمْرَاتْنَا كِيْفْ يَا نَسْمَة عَرْجُوْنَا إِنْتَنَا
شِيْلَاً تَقِيْلْ فوقُو الدَّبَاسْ رَتَّلْ غُنَا

يقول الشاعر خالد شَقُّوْرِي من منطقة القُرِيْرْ مفتخراً بمنطقة مَرَوِي معدِّداً مميزاتها:

بَلَدَاً لَمَّتْ الطَّمْبُوْرْ
موْية النِّيْلْ
وَدْ لَقَّايْ وُ حَاجْ الْمَاحِيْ
وَالْقَمْحَة
النَّخَلْ الْبَلَا تَطْلَعُوْ إِنْدَلَّا وُإِقُوْلَّكْ هَاكْ

هنا يعدِّد الشاعر أهم مميزات المنطقة الثقافية، التي منها الطَمْبُوْرْ، وهو آلة موسيقية تقليدية وترية، تستخدم بالعزف عليها لأداء الأغاني الشعبية بالمنطقة، و"وَدْ لَقَّايْ"، من أجود أنواع التمور الحلوة المذاق، وغالية الثمن، وحاج الماحي، من أشهر المادحين في المنطقة، وهو من منطقة الكَاسِنْجَرْ، بالقرب من مدينة كريمة، ويذكر الشاعر أيضاً النَّخْلْ وفضله على إنسان المنطقة، وعبارة "بَلَا تَطْلَعُو إِنْدَلَّا وُإِقُوْلَكْ هَاكْ"، يعني بها الشاعر أنَّ النَّخْلْ حتَّى إذا لم تلقحه بأن تتسلقه لوضع اللقاح، نجده يثمر، ويعطيك أكله من الثمار، وهذه العبارة كناية عن عطاء النَّخلة وخيرها على إنسان المنطقة.

كذلك يقدم لنا الشاعر محمد جيب الله كدكِّي وصفاً لمشهد من مشاهد حصاد التَّمر (حَشْ التَّمُرْ) ويقول:

يوْمْ حَشْ تَمُرْ نَاسْ الْكِنيْنْ
كُلْ البُطَانْ إِنْقَشُّوْا قَشْ مَا فَضَّلْ زِوِيْلْ

وُفضيْلْ رِكِبْ حِميْرْتُوْ السِّنيْحِيْ [٢٩]
الرَّازِيْ دِيْ المَا فِيْهَا حيْلْ [٣٠]
لَقَّطْ مَعَاهُمْ وُ فِيْ النِّهَايَة أَدّوْهُوْ حَقَّاً كيْف كَتِيْرْ
والْكَانْ رَبَطْ نُصُّوْ طَلَعْ فِيْ تَمْرَه تِنْطوْطَحْ عَدِيْلْ
شَكَّنْ[٣١] مِنَّهَا وُ لَمَّالُوْ عَشْميْقَاتْ فَتِلْ[٣٢]
وُإِعَايِنْ [٣٣] فِيْ الْخلُوْقْ التِّحْتُوْ مِتْلْ [٣٤] النَّمِلْ

يصوِّر الشاعر هنا مشهداً من مشاهد حصاد التمر، حيث صور حصاد تمر الكِنِيْنْ وهو أحد المواطنين، ويذكر أنَّه في ذلك اليوم ذهب جميع الناس للمشاركة في هذا المهرجان، وحتى الأطفال ذهبوا هناك، ولم يبق أحد، وفضيل من ضمن الحضور، وصفه الشاعر بأنَّه كان يركب حمارته النَّحِيْلَة، التي لا تقوى على السير أو الحمل، وذكر أنَّه شارك في الحصاد، وأُعطِيَ كمية كبيرة من التَّمر، ووصف الشاعر – أيضاً – آخر وهو يتسلَّق نَخْلَة طويلة، ومن طولها تتمرجح به، ويقوم بالتقاط التمر المتساقط في كرانيف الجريد، أو ما يعرف بـ "الكَرّوْقْ"، أي قعور الجريد المقطوع على ساق النخلة، وتسمَّى هذه العملية بـ "الشّكّيْنْ". كما نجد أنَّ هذا الشخص يقلع ألياف النَّخْلَة أسفل الجريد الأخضر، بغرض استخدامه في جدل الحبال، حيث استغل هذا

(٢٩) حِميْرْتُو السّنيْحِيْ: الحمارة النَّحِيْلَة.
(٣٠) الرَّازِيْ دِيْ المَا فِيْهَا حيْلْ: الضَّعِيْفَة.
(٣١) شَكَّنْ: قام بلقيط التمر المتساقط على قعور الجريد المقطوع في ساق النخلة.
(٣٢) عَشْميْقَاتْ فَتِلْ: ليف لفتل الحبال.
(٣٣) ينظر.
(٣٤) مثل.

الشخص تسلقه في النَّخلة لهذا الغرض، ومن طول هذه النَّخْلَة نجده حينما يلقي نظرة إلى الناس في الأسفل يشاهدهم مثل النَّمل، وهذه كناية عن مدى طول هذه النخلة.

أيضاً يتحدث الشاعر محمد جيب الله كدكِّي بلسان النَّخلة، معدِّداً أنواع التمور، من جَاوْ، وعجوة، وتَموْد، وقُنْديْل، بالإضافة إلى ذكر عطائها المستمر للإنسان من هذه الثمار، ومشاركتها لأفراح الناس وأتراحهم، وما تقدمه لهم من شتول، بالإضافة إلى الحصاد. حيث يقول:

يوضِّح الشاعر هنا استخدام جريد النَّخيل في الزواج، حيث يحمله العريس

ذِكْرِيْ وَارِدْ بالتَّفَاصِيْل جَاوْ وُعَجْوَة تَموْدْ وُقُنْدِيْل
مِنْ ثِمَارِي المُحْتَاج إِشِيْل حَتَّى لوْ كَانْ عَابِر سَبِيْلْ
أَصْلِيْ مِنْ أَرْقَى المَحَاصِيْل وُجَاوِي غِيْر الرَّش كَمْ فَصِيْل
لوْنُو لوْن الطَّرْف الكَحِيْل أَحْذَر أَوْعَى لُعَابَكْ بِسِيْل
بَحْسِمْ المَوْقِفْ كَانْ تَقِيْل عُمْرِي مَا قُلْتَ لَا مُسْتَحِيْل
للعَرِيْسْ في الزّيْن وَالعَدِيْل دِيْمِي أَبْشِرْ أَغَنِّي تَهْلِيْلْ
جَرِيْدِي أَخْدَرْ مَقْطُوْع بَهِيْل يِوَدِّعُوْبُو المَاتْ في الرَّحِيْل
يِكَفْكِف الدَّمْعَة قَبُل تَسِيْل وُيِبْقَى في التَّسْبِيْح شِيْخ جَلِيْلْ
شَايْلِي بِيْ صَفْحَاتِي الشِّتِيْل مَا شَكِيْتْ قَطْ مِنْ الشّيْلْ
عَطَايَا للإِنْسَانْ مُوْ قَلِيْل يِشْهَد المَوْلَى عَلَيْ كَفِيْلْ
يَا سَلَامْ فِيْ ضُلِّيْ الضَّلِيْلْ مَا عِشِقْت أُمَّه زَيْ دِيْلْ
وَالْحَصَادْ يِوْمْ فَرَحُو القِبِيْلْ لِيْهُو مُشْتَاقِي زَمَنْ طَوِيْلْ

والناس وهم يهللون به. كما ذكر أنَّه يستخدم في حالة الموت أيضاً. ذلك بأن يوضع على قبر الميت، حسب المعتقد بأنَّه سيسبح للمتوفي بعدد أوراقه وثماره، ليخفف عن المتوفي العذاب. كما أوضح الشاعر حمل النخلة للشتول على ساقها، وهي واحدة من عطايا النخلة للإنسان، بالإضافة إلى الظِّل. كذلك يقول الشاعر خالد شقوري:

يوْمْ عِرْسُو فِيْ عِرْسْ النَّخِيْل والله جَاتُوْ جِنِسْ خِلُوْقْ
أُمَّاتُوْا سَايْقَاتْ الْنَّهَارْ فِيْ حِنَّتُو الْمَلَتْ الشِّقُوْقْ

الأمثال الشعبية:

الأمثال الشعبية من أشكال التعبير الشفوي، التي يتم تداولها شفاهةً، فهناك بعض الأمثال التي يكون موضوعها النَّخيل، أو التمر، أو قد يرد خلالها مسمَّى من مسميات أجزاء النَّخلة، أو التمر، كمكوِّن من مكونات التشبيهات التي ترد في الأمثال. كما تعتبر الأمثال من أشكال التعبير الشفوي الرئيسة، التي تندرج تحت مجال الأدب الشعبي، ونذكر منها:

"**الأسِّقْ بِرْمِيْ التَّمْرَة**": ويضرب للمرأة التي عمَّرت، وصار لها أحفاداً، وكلمة "أَسِّقْ" في اللغة النوبية تعني ابن الابن، وعندما تكبر المرأة ويصير لها أحفاداً تقل حركتها. وربما تجلس، وكما يقولون في ثقافة المنطقة "فلانة جَلَسَت"، أي كبرت وقلَّت حركتها، فالعلاقة هنا بين هذه المرأة وبين التمرة التي تقع، حينما تنتج شتولاً وتكبر هذه الشتول وتنتج بدورها شتولاً أخرى. هنا يتوقع الناس سقوط هذه النَّخْلَة الأم الكبيرة. حيث يضرب هذا المثل ليعبر عن حالة المرأة التي يكبر أبناؤها ويتزوجون وينجبون.

"**البَرَكَاوِيْ أُمْ رُقَابْ خَلَقوْكَ للشَرَابْ**": البركاوي هو نوع من أنواع التمور، وشكله طويل نسبياً، ويسمَّى أم رقبة، كأنما له رقبة، حيث يستخدم كثيراً في صنع جميع المشروبات البلدية المسكرة وغير المسكرة في منطقة مروي. حيث تصنع منه البَقَنِيَّة

والشِّرْبوْتْ والدَّكَّاي والخمر ويدخل في صناعة الأَبْرِيْ، فكأنَّما خلق لصناعة هذه المشروبات.

"**تَمْرْ الهَبُوْبْ مَا بِوَدِّيْ السُّوْقْ**": يطلق هذا المثل للأشخاص الذين يحاولون جمع التمر المتساقط قبل الحصاد؛ لبيعه والاستفادة من ثمنه، فالشخص المحتاج يفعل ذلك بأن يجمع هذا التمر من الأرض لذات الغرض؛ وذلك من شدَّة العِوَز الذي يكون قد لحق به. فبالرغم من أنَّه لا يغنيه من جوع، نجد أنَّ الشخص المحتاج يقوم بجمعه لبيعه، ففي هذا الموقف إذا مرَّ به أي شخص يقول له: "تَمْرْ الهَبُوْبْ مَا بَوَدِّيْ السُّوْقْ".

"**كُرْشَةْ حَسِيْبْ تَخَجِّلْ النَسِيْبْ**": كُرْشَةْ حَسِيْبْ نوع من أنواع التمور، يمتاز بحلاوته، ومن عادات أهل المنطقة أنَّ أي شخص متزوج لا يأكل أمام أم زوجته (نَسِيْبَتِه)، فمن حلاوة هذا النوع من التمر إذا قدم لأي شخص أمام نسيبته، نجده يأكل منه دون تردد، وهنا يحدث الخجل لذلك الشخص؛ لأنه أكل أمام نسيبته.

"**الطَالِعْ فِيْ النَّخَلَة مَا بِشْحَدْ التَمُرْ**": هذا المثل يوازي في المعنى المثل الذي يقول: "تَمْرْ الْفَكِيْ الْسِيْدُوْ شَايْلُوْ وُمُشْتَهِيْ"، الذي يعني أنَّه ليس من المنطق أن نجد شخصاً يشحذ التمر وهو مالك له، فذلك ينم عن البُخْل، فهنالك بعض الناس يُعجبون بما يملكه غيرهم، ونجدهم يملكون الشيء نفسه؛ كما يضنون به لغيرهم؛ لذا يطلق عليهم هذا المثل.

"**حَنْقَقْ وُقَاوَى وُدَخَلُوْا الْمَا بدَّاوَى**": يضرب هذا المثل للشخص الذي ضَعُفْ وعَجزَ وكَبِر في سنَّه، وكلمة حَنْقَقْ جاءت من الحَنْقُوْقْ، يقال أحياناً الحَنْكُوكْ (دَقَّ حَنَكُو) دلالة على القوة في الحديث وهو أطراف السَّعف القوية، فنجد أنَّ هذه الأطراف يتم إخراجها عندما يراد إعداد السعف باستخدامه لضفيرة الأواني المنزلية أو المفارش من البروش، والحَنْقُوْقْ يتم إخراجه بتسليخه؛ لأنه ليس ذو فائدة؛ ونسبة لقوَّته التي

لا تساعد في ثنيه في الضفيرة، وينكسر إذا حاولت المرأة الصانعة ذلك، فالعبارة المقصود بها مرض الكِبَرْ، فالشخص الذي يطعن في السِّن يصبح غير مفيدٍ؛ لذلك يتم تشبيهه بالحَنْقُوْقْ.

كَانْ وَقَفَتْ عَدِيْلَة وُكَانْ مَشَتْ عَرْجُوْنَة: يضرب هذا المثل لِلين النساء، فالمرأة التي تكون لينة يتم وصفها بهذا المثل، والعرجون هو الجزء من النخلة الذي يحمل شماريخ التمر أو ما يعرف بـ "السَبِيْطَة"، ويمتاز هذا الجزء بلينه؛ لذلك تشبه المرأة اللينة به. رقة ولدانة جسم المرأة دلالة على الأنوثة المتدفقة الجذَّابة.

نَشْكِيْ مِنْ الأَلَسْ الإِلْوِنْ حَبَسْ: الأَلَسْ حبل غليظ وطويل يفتل من جريد النخيل الأخضر، جريد الشَّتِلْ، يثبَّت عليه قَوَادِيْسْ الساقية، والإِلْوِنْ حبل بطول متر يكون عرضياً يربط به طرفا الابليم وهو حبل أيضاً يشد به الأتي أي ربطة الدولاب من جهة الساقية.[٣٥] والمقصود من هذا المثل أنَّ الإنسان يصلح في شيء ويقوم بإصلاحه، فيكتشف عطلاً في مكان آخر، ويضرب هذا المثل في حالة أن تحدث مشكلة بين شخصين ويتدخل الناس لحلها، وبعد مساواة ذلك يحدث أن يتدخل شخص ثالث ويخلق مشكلة أخرى، لذلك يقال "نَشْكِيْ مِنْ الأَلَسْ الإِلْوِنْ حَبَسْ".

فنون الأداء الشعبية:

فنون الأداء الشعبي من مجالات الموروث الثقافي التي تمارس عند كل الجماعات والمجموعات التي تقطن في كل مناطق السودان، وفي منطقة مروي استخدمت أجزاء النخلة كأدوات مادية ارتبطت بأداء بعض العناصر التي تنتمي لهذا الميدان. منها الأغاني الشعبية التي تعرف بأغاني إيقاع الدَّلِيْبْ (غناء الطَّمْبُوْرْ)، وهو الغناء المتداول

(٣٥) محمد إبراهيم أبوسليم (١٩٨٠م): الساقية، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، الخرطوم، ، ص ٢٧٩.

اليوم بين أهل المنطقة، حيث استخدم ساق النَّخْلَة لصناعة ما يعرف بالنُّقّارَة وهي عبارة عن طبل خشبي يصنع من ساق النَّخلة، بحيث يتم تجويفه، ويجلد بجلد الأبقار، ويسمَّى الشخص الذي يعزف عليه بـ "المْلِكْ".(٣٦) ويستخدم هذا الطبل كآلة إيقاعية مصاحبة لأداء الأغنية الشعبية عند الشايقية، ويسمَّى الإيقاع بـ "الدَّلِيْب"، وسميت الأغنية به.

الألعاب الشعبية:

تعتبر الألعاب الشعبية من العناصر التي تندرج تحت مجال فنون الأداء الشعبي. وفي منطقة مروي، نجد هنالك عدداً من الألعاب التي يمارسها الأطفال وكبار السِّن، ويستخدم فيها جريد النَّخِيْل لصنع الأدوات التي تستخدم في أداء اللعب، أو التمر أو نوى التمر، فنجدها ترتبط بشجرة النَّخْلَة، ومن هذه الألعاب:

لعبة الطّبْطَاب:

هي لعبة ارتبط أداؤها بموسم حصاد التمر (حَشْ التَّمُرْ)، حيث تشارك النسوة في عملية لقيط التمر، ويصطحبن معهن أطفالهن؛ ولكي لا يشغل الأطفال أمهاتهم عن العمل، يقمن بصنع ما يعرف بـ "الطّبطَاب"؛ ليشغلوا الأطفال بهذه اللعبة، والطَّبْطَابْ يصنع من ساق عرجون النَّخْلَةْ، بحيث يتم قطع الجزء الأسفل منه بمقدار ٣٠سم، ويتم عمل شقَّين طوليين، بحيث تقسم قطعة العرجون إلى ثلاثة أجزاء طولية، ويتم ثني شقي الطرفين، ويترك الشق الذي في الوسط ثابتاً، ويمسكه الطفل من قاعدته ويقوم بتحريكه بيده بشكل اهتزازي، ونتيجة لهذه الحركة الاهتزازية يضرب شقي الطرفين الشق الثابت في الوسط؛ وبذلك يحدثا صوتاً يشبه الفرطقة، وتسمَّى هذه

(٣٦) إخلاص محمد عثمان (٢٠٠٥م): الشايقية القبيلة والتاريخ، دار عزة للنشر، الخرطوم، ص ١٠٧.

الأداة بـ "الطَّبْطَابْ"، ولعل هذا الاسم مشتق من الصوت الذي يصدر من هذه الأداة نتيجة لاهتزازها بتحريكها.

لعبة الجِّكّيْنْ:

هي من الألعاب التي تؤدَّى في موسم حصاد التَّمر. يقوم بأدائها ثلاثة أطفال. فلحظة تحديدهم لهذه اللعبة يتصايحون "أَنَا أَوَّلْ أَنَا أَوَّلْ". هنا يحدِّدُوا لاعبين فقط لأداء هذه اللعبة. الأوَّل يكون هو الشخص الذي نطق بعبارة "أَنَا أَوَّل" قبل الآخرين. ويحدد الثاني، وهو الذي نطق هذه العبارة قبل الثالث. ويكون هو الحكم في هذه اللعبة، حيث يجلس على الأرض، ويدفن عدداً من التمر بالتراب في ساحة اللعبة، دون أن يراه اللاعبان اللذين تم اختيارهما لأداء هذه اللعبة. بعد ذلك يعلن لهما عن بداية اللعبة. حيث يجلس اللاعبان مواجهين لبعضهما البعض بجانبي المكان الذي تم فيه دفن التمر. ويحمل كل منهما شوكة من شوك جريد النَّخِيْل بيده اليمنى. يبدأ اللعب بحيث يطعن كل واحد منهما في المكان الذي دفن فيه التمر طعنات متتالية وسريعة بطريقة عشوائية. فإذا وقعت الطعنة في تمرة، يقوم بأخذها وأكلها مباشرة. ويتنافسان حول من الذي يتحصل على عدد أكبر من التمر ويقوم بأكله. يستمر اللعب إلى أن ينتهي التمر المدفون، وبذلك يكون الشخص الذي تحصل على العدد الأكبر من التمر هو الفائز في هذه اللعبة.

لعبة العَرَبِيَّة:

لعبة العَرَبِيَّة من الألعاب التي يتسلَّى بها الأطفال حيث يقومون بقيادة "العربِيَّة" أو العربة، وتصنع من جريد النَّخيل، بحيث يتم تثبيت مسمار في رأس الجريدة، ويتم إدخال قفلين صغيرين من أقفال زجاجات الكريستال[٣٧] بحجم ٣٥٠ملم على طرفي

المسمار الذي يثبت على رأس الجريدة، ويمسك الطفل بطرفها الآخر ويقودها من أمامه بتحريكها على الأرض استناداً على إطارات أغطية زجاجات الكريستال التي تسمَّى بـ "الْعَجَلَاتْ".

لعبة الطَّابْ:

لعبة الطَّاب، هي نوعان، طاب الدَّق، وطاب الأمَّات، واللعبتان يستخدم فيهما جريد النَّخيل، حيث يتم قَطْع أربع قِطَعْ من جريد النَّخِيْل باستخدام أداة المنجل، وطول القطعة الواحدة حوالي ١٠سم، حيث يتم شق جريدة بحيث تكون طويلة وعريضة بشكل طولي إلى شقين، ويتم تقطيع أربعة قطع من أحد شقي الجريدة، وتكون كل قطعة بلونين، ظهرها أخضر ووجهها أبيض.

المعارف والممارسات المتعلقة بالطبيعة والكون:

هنالك بعض العناصر التي تندرج تحت مجال المعارف والممارسات المتعلقة بالطبيعة والكون، ونجدها ذات صلة لصيقة بالنَّخْلَة. من أهمها تلك المرتبطة بزراعة النخلة بالطرق التقليدية، ابتداءً من عملية "التَّصْفِيْحْ"، وهي عملية إعداد شتول النَّخِيْل، حيث يَعلم المزارع ماذا يفعل لهذه الشتول عند بداية ظهورها في مرحلة الإنبات على ساق النَّخْلَة. حيث يعرف المزارع مقدار الزمن الذي تستغرقه. وهو مدة شهرين حتَّى تصل الشتلة إلى المرحلة التي يجب فيها القيام بعملية التَّصْفِيْحْ. تتم هذه العملية بتقنيات محددة تمثل معارف المزارع وتجاربه الطويلة التي تكوَّنت لديه من خلال الملاحظة والمحاكاة والممارسة بالتجربة. هنا يتعامل المزارع مع هذه الشتلة

(٣٧) زجاجات الكريستال: هي الأواني المصنوعة من مادة البلاستيك التي تعبأ فيها المياه الغازية، ويستخدم الأطفال أغطيتها.

مثل البنت. كما له تصوُّر في ذهنه بأنَّ النَّخلة تنجب بناتاً مثل المرأة، أي مثل الإنسان. يقوم بتصفيح هذه الشتلة، ويتركها لمدَّة شهرين. ثمَّ يقوم بقطعها بعد أن تظهر علامات محددة، وهي خروج ما يعرف بـ "الأَضْرَاسْ"، أي الجذور. من ثمَّ يقوم بقطعها بطريقة محدَّدة، ويستخدم لذلك أداة "الْعَتَلَة". ثمَّ يحفر لهذه الشَّتْلَة حفرة بعمق محدد يتناسب مع حجم الشتلة. كما لابد من أن يغرس المزارع أوَّل شتلة بنفسه. ثم يردد عبارة "بسم الله لي السَّرَّاق وُ ليْ الشَّحَّاد وُ ليْ الدَّنَّايْ". هذه العبارة التي ينطقها تعبِّر عن المعتقد حول النَّخْلَة وأهميتها كمصدر رزق للمزارع ولغيره من النَّاس، وتعتبر لغة تلك العبارة من التقاليد الشفاهيَّة التي يُعَبِّر بها المزارع عن تصوره للنخلة كشجرة مرتبطة بالمعتقد الذي أصبح من الممارسات ذات الصلة بحديث المصطفى (ص) ((ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان إلَّا كان له به صدقة)).[٣٨] وقوله (ص): ((إذا قامت القيامة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليغرسها)).[٣٩]

هنالك بعض المعارف التي ترتبط برعاية هذه الشتلة لنموها حتَّى تنتج التمر، وهذه المعارف تتمثل في تخصيب تربة هذه الشتلة باستخدام روث الحيوانات الذي يعرف بـ "المَاروْقْ". بالإضافة إلى المعارف المرتبطة بعمليَّات الري. فيما يخص كمية الماء المناسبة التي تسقي هذه الشتلة دون أن تضر بها. وحينما تكبر الشتلة وتصل إلى مرحلة الإنتاج. نجد أنَّ المزارع له أيضاً معرفة بطريقة تلقيحها، ويتبع في ذلك أساليب

(٣٨) محمد بن إسماعيل البخاري (١٩٨٧م): صحيح البخاري، ج ٢، كِتَاب الْمُزَارَعَةِ، بَاب فَضْلِ الزَّرْعِ وَالْغَرْسِ، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط٣، دار ابن كثير، اليمامة – بيروت، ١٤٠٧ هـ، ص ٨١٧.

(٣٩) أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني (١٩٩٨م): مسند أحمد بن حنبل، ج ٣، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ١٤١٩هـ، ص ١٨٣.

معينة، يضمن بها جودة الإنتاج من التمر. بالإضافة إلى معرفة المزارع بفصول السنة، التي تتعاقب على مراحل نضوج التمر. من التلقيح حتى مرحلة الحصاد وطرق ووسائل حفظ المحصول. وكل هذه العمليَّات تمثل جملة من معارف المزارع بتقنيات الزراعة التقليدية، وأساليبها التي تمثل عنصراً مهماً من المعارف والممارسات المتعلقة بالطبيعة، وبالمعرفة البيئية التقليدية ومعرفة الحياة الحيوانية والنباتية.

يعتقد أهل منطقة مروي أنَّ النَّخْلَة مثلها مثل الإنسان، وربما يكون هذا الاعتقاد متوارثاً ومستمراً منذ قديم الزمان، حيث نجد في تاريخ السودان القديم أنَّ النخلة تعتبر رمزاً للحياة، ويتضح ذلك من خلال التصاوير الجدارية بمقابر الملوك المرويين، حيث يتم تصويرهم وهم يحملون جريد النَّخِيْل؛ وذلك للمعتقد الذي يدور حول النَّخلة من أنها واهبة للحياة، واستمر هذا الاعتقاد في الفترة المسيحية، لارتباط النَّخْلَة بميلاد المسيح عليه السلام، وانتشر هذا المعتقد خلال وجود الثقافة المسيحية وانتشارها في السودان، في المنطقة الشمالية، واستمر حتَّى بعد دخول الإسلام وانتشاره في السودان، حيث ما زال النَّاس بمنطقة مروي يستخدمون جريد النَّخِيْل بوضعه في قبر المتوفي، ولهذه الأسباب نجد أنَّ إنسان منطقة مروي يتداول هذا الاعتقاد، والذي استمر كقيمة ثقافية متوارثة بين الأجيال ومتداولة بين النَّاس، ونتيجة لمعرفة هذا الإنسان البيئية بشجرة النَّخْلَة نجده يشبهها بالإنسان، كأنها كائن حي،[٤٠] ونجمل هذا التشابه في الآتي:

(٤٠) أسعد عبد الرحمن عوض الله (٢٠١٥م): النخلة وحرف النخيل التقليدية في منطقة مروي ودورها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، (بحث دكتوراه غير منشور)، قسم الفولكلور، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، ، ص ٣٧٠.

١/ النَّخْلَة مستقيمة ومعتدلة كالإنسان.

٢/ ليفها الذي يغطيها لحمايتها من حرارة الشمس، مثل الشعر الذي يغطي جسم الإنسان لحمايته من حرارة الشمس.

٣/ إذا قطع رأسها ماتت.

٤/ لا تثمر حتَّى تلقح، ومنها الذكر ومنها الأنثى.

٥/ يستغرق حملها تسعة أشهر.

٦/ تلد بناتاً أي "الشتول".

٧/ إذا قطعت أوراقها أو أي جزء منها لا ينمو ثانية.

٨/ إذا أحرق أي جزء منها، أو أحرقت بكاملها تتحوَّل إلى رماد ولا تتحوَّل إلى فحم.

٩/ تموت النَّخْلَة إذا غَرِقَتْ في الماء.

١٠/ لها قبائل وأجناس مختلفة.

ربما يعود هذا التشابه الذي يتصوره الإنسان إلى الاعتقاد الديني في النَّخْلَة، لحديث المصطفى (ص)، الذي يقول: ((أكرموا عمتكم النَّخلة فإنها خلقت من الطين الذي خلق منه آدم عليه السلام)).[٤١] وهنا يروي البخاري بسنده إلى ابن عمر قال: قال رسول الله (ﷺ): ((إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها، وأنها مثل المسلم

(٤١) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (١٩٩٥م): الموضوعات، ج١، تحقيق: توفيق حمدان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ، ص ١٢٩.

فحدثوني ما هي؟ فوقع الناس في شجر البوادي، قال عبد الله: ووقع في نفسي أنها النَّخلة فاستحييت، ثم قالوا: حدثنا ما هي يا رسول الله؟ قال: هي النَّخلة))، أخرجه البخاري في كتاب العلم وفي البيوع في باب بيع الخُمار وأكله وفي الأطعمة.[٤٢] فهذان الحديثان عن رسول الله (ص) يعضدان تصورات وتفكير أهل المنطقة حول وجه الشبه ما بين الإنسان والنخلة، والتي ذهبت إلى أكثر مما أوردناه، حيث يشبهون رائحة طلع النخلة برائحة مني الرجل.

من المعارف التقليدية التي تندرج في مجال المعارف والممارسات المتعلقة بالطبيعة والكون في منطقة مروي، المعارف الطبية والممارسات العلاجية، التي تستخدم فيها بعض أجزاء شجرة النَّخْلَة، أو ثمارها المتمثلة في التمر بأنواعه المختلفة؛ وذلك لعلاج بعض الأمراض والوقاية منها لخلق حالة من التوازن البدني والعقلي والاجتماعي.

من الممارسات المتداولة في منطقة مروي، وتعتبر من المعارف الطبية، ما يعرف بـ "التَحْنِيْكْ"، وهذه الممارسة شرحها لنا أحمد الصافي قائلاً:

بعد مولد الطفل وغالباً قبل أن يتناول أي طعام يطالب أهله ممن يتوسمون فيه (أو فيها) هدوء الطبع وحسن الخلق والصلاح والنجاح أن (يَرَيِّقْ) أو (يُحَنِّكْ) طفلهم وذلك بأن يمضغ الرجل المحنِّك تمرة مضغاً جيداً ثمَّ يدخلها في فم الطفل ويضغطها على لثته أو يدلكها بها وقد يكتفي بمس لثَّة الطفل بلسانه أو بأصبعه السبابة بعد أن يضعها في فمه أولاً ويستعمل البعض ماء مُسَكَّرَاً أو لبناً بعد أن يقرأ الرجل الفاضل عليه بعض التعاويذ والناس يربطون أو يتوسمون أن يُربط مستقبل الطفل بالرجل

(٤٢) محمد بن إسماعيل البخاري (١٩٨٧م): صحيح البخاري، ج ١، كتاب العلم، الباب ٥٠، دار ابن كثير، اليمامة- بيروت، ١٤٠٧ هـ، ص ٣٧.

الخير ويؤملون أن ينتقل ما حباه الله به من خصال حميدة عن طريق الريق إلى المولود الجديد.[٤٣]

اكتسب التمر كطعام مفيد أهمية خاصة لأنه ذكر في القرآن الكريم، في أكثر من سورة وآية، ويقول تعالى: "وهزِّي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطباً جنياً"؛[٤٤] لذلك نجد في منطقة مروي يتم صنع ما يعرف بـ "البَرْبوْرْ"، وهو "مَدِيْدَة التَّمْرْ"، وتقدم للمرأة الوالدة عقب الولادة طيلة فترة الأربعين يوماً، وتعرف بـ "أيام النُّفَاسْ"، والتركيز على هذه الوجبة يكون أكثر في الأسبوع الأوَّل بعد الولادة؛ وذلك لأنَّ الناس على قناعة تامة من ناحية معتقدية دينية أنَّه كان طعام مريم عليها السلام حينما ولدت عيسى عليه السلام، وأنَّ الله سبحانه وتعالى إذا كان يعلم بأنَّ هنالك طعاماً مفيداً أكثر من التمر لأرشدها إياه، ويقول المصطفى صلوات الله وسلامه عليه: ((أطعموا نساءكم في نفاسهن التمر، فإنه من كان طعامها في نفاسها التمر خرج ولدها حليماً، فإنه كان طعام مريم حين ولدت عيسى، ولو علم الله طعاماً هو خير لها من التمر لأطعمها إياه))؛[٤٥] لذا يقدم التمر كوجبة غذائية للمرأة الوالدة، ليس في منطقة مروي فحسب بل في كل مناطق السودان، والآن أثبتت الدراسات الحديثة في مجال الأغذية أنَّ للتمر فوائد غذائية عظيمة ويعتبر مصدراً رئيسياً للسكريات والأملاح المعدنية وبعض الفيتامينات والألياف والمواد البكتينية.[٤٦]

(٤٣) أحمد الصافي (٢٠١٣م): الحكيم من أجل أطباء أعمق فهماً لمهنتهم ولثقافات مجتمعاتهم وأكثر وعياً ببيئتهم وأحوال أهلهم، شركة مطابع السودان للعملة المحدودة، الخرطوم، ص ص ٢٨٢.٢٨٣.

(٤٤) سورة مريم، الآية، ٢٥.

(٤٥) علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين (١٩٩٨م): كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: محمود الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ، ص ١٥٤.

(٤٦) عادل مطر وآخرون (٢٠٠١م): النَّخلة، دائرة جمارك دبي، دبي، ص ٨.

كذلك من الممارسات المرتبطة بالمعتقدات الدينية تناول الناس للتمر لحظة الإفطار في شهر رمضان، إذ يقولون: "نَحَلِّلْ الصِّيَامْ فِيْ الفَطُوْرْ بِبَلَحَة"، تيمناً بحديث رسول الله (ص)، الذي يقول: ((إذا أفطر أحدكم فليفطر على تمر فإنه بركة)).[٤٧] كما كان رسول الله (ص) يتسحر بالتمر في شهر رمضان، ويقول: "نعم السحور التمر".[٤٨]

يعتقد أهل منطقة مروي بأن أكل التمر بشكل عام في صباح كل يوم لا يصيب آكله سُمْ ولا سحر في ذلك اليوم؛ لقول المصطفى (ص): ((من تصبح كل يوم بسبع تمرات عجوة لم يضره في ذلك اليوم سم ولا سحر))؛[٤٩] لذا دائماً ما نجد الناس يتناولونه في صباح كل يوم، وكما يقولون: "عَلِيْ الرِّيْقْ"، أي قبل تناول أي شيء في الصباح الباكر، يبدأون به يومهم، وهذه الممارسة من أجل الحفاظ على الصحة والوقاية من المرض.

صنع أهل منطقة مروي من التمر مجموعة من المشروبات، منها "الشّرْبوْت"، وهو مشروب يصنع من تمر البركاوي بعد تخميره، ويساعد على هضم الطعام، ويستخدم غالباً في مناسبة عيد الأضحى؛ لهضم طعام اللحم، أو يقدم كمشروب في مناسبات الزواج.

كذلك صنعوا ما يعرف بـ "قُرَّاصَة البَلَحْ"، كطعام يحملونه معهم في التسفار؛ لأنَّ القُرَّاصَة حينما يُعمل معها التمر تحافظ على محتوياتها دون أن تتخمر لمدة زمنية طويلة، ونجدها مفيدة من ناحية غذائية.

(٤٧) محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (١٩٩٣م): صحيح ابن حبان، ج ٨، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ، ص ٢٨١.

(٤٨) سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني (١٩٨٣م): المعجم الكبير، ج٧، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط٢، مكتبة الزهراء، الموصل، ١٤٠٤هـ، ص ١٥٩.

(٤٩) سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، مرجع سابق، ص ١٥٩.

استخدام أجزاء النخلة في الممارسات والمعارف الطبية:

تستخدم أجزاء شجرة النَّخلة لأغراض علاجية لعدد من الأمراض المختلفة، وللوقاية منها ومن هذه الأجزاء:

التمر: حيث يتم بل تمر البَرَكَاوِيْ بماء العطرون، ويقدم كشراب لمريض الملاريا، ويساعد على شفائه.

نوى التمر: يستخدم بعد معالجته بطرق مختلفة لعلاج عدد من الأمراض منها:

الرَّمَدْ: حيث يتم تحميص النوى في النار حتَّى يصير لونه أسود مثل البن، ثمَّ يسحق، وتكحَّل به العيون المصابة، ويساعد ذلك على شفائها.

سُوْسَة الأسنان: حيث يتم حرق نواة من التمر، ومن ثمَّ وضعها في الضرس المصاب بالسُّوسة لكيِّه، ويؤدي ذلك إلى قتل سوسة الضرس.

كذلك يصنع القُطْرَان من نوى التمر ويستخدم لمداواة عدد من الأمراض التي تصيب الإنسان والحيوان، منها البواسير، و"القُوْبْ"، وهذه تصيب الإنسان، ومرض الجَرَبْ الذي يصيب الحيوانات، ويستخدم القُطْرَان أيضاً بمسحه على الأدوات الجلدية كالسَّوْط الذي يصنع من الجلد، أو السِّعِن من جلد الماعز لحفظ المياه؛ وذلك من أجل تطريتها وليونتها للمحافظة عليها.

كما يتم دَرْس نوى التمر وخلطه بالذرة؛ ليقدم كطعام للأبقار والأغنام، ويمتاز بأنه مدر للألبان، بالإضافة إلى فائدته الغذائية حيث يزيد من وزن هذه الحيوانات.

ليف النخيل: يتم بل اللِّيْف في الماء لمدة ثلاثة أيام، حتى يصير لون الماء أحمر، ويستخدم هذا الماء لعلاج مريض الحصبة بمسحه على البثور التي تصيب الجسم. كما يستخدم ليف النَّخِيْل لنظافة الجسم عند الاستحمام.

الكَرّوْقْ، وهو قعور الجريد التي تترك على ساق النخلة بعد قطعه: حيث يتم قطع هذه الأجزاء وحرقها، ويستخدمها مرضى الرطوبة بتعريض الجزء المصاب من الجسم لدخان وحرارة الكَرّوْقْ، ويساعد ذلك على شفاء المريض من الرطوبة، كما تستعمله النساء بالطريقة نفسها بهدف تثبيت مادة الحناء التي تستخدم للزينة، حيث يُحِيْل دُخَان "الكَرّوْقْ" لون الحناء إلى اللون الأسود الدَّاكن.

جريد النَّخِيْل: يستخدم لتجبير الكسور بعمل ما يعرف بـ "الطَّاب"، وهو عبارة عن مجموعة من قطع جريد النخيل ومقياس القطعة قدم، حيث يتم طي الجزء المصاب بالكسر من جسم الإنسان بقطعة من القماش، ورصف مجموعة قطع الجريد حول هذا الجزء بوضع طولي لتأخذ الشكل الأسطواني، ثمَّ ربطها، والغرض منها تثبيت الجزء المكسور في وضع مستقيم حتى يتم جبره وشفاؤه.

سعف النخيل: يداوى به "الفَكَكْ"، أي الفصل، الذي يصيب دائماً مفاصل أصابع القدم، حيث يحدث في بعض الأحيان أن ينزلق شخص بقدمه، ويؤدي ذلك إلى حدوث فصل في مفاصل أصابع القدم، وتتم مداواته بعمل ضفيرة من السعف حول القدم، ووظيفتها شد الجزء المفصول وإرجاعه لوضعه الطبيعي، بعد جفافها، حيث تُتْرك هذه الضفيرة في القدم لمدة يومين، وكلما جفَّ سعفها في القدم تَشْتَد، وبذلك يعود الجزء المفصول لوضعه الطبيعي.

الفنون الحرفية التقليدية:

تتعدد الفنون الحرفية التقليديَّة المرتبطة بالنخلة وتبدأ من زراعتها، التي تتم أولاً بتحضير الفسائل أي الشِّتُول، التي تعرف في المنطقة بـ "التَّصْفِيْحْ"؛ تمهيداً لغرسها، وعملية الغرس تعرف بـ (الشَّتِلْ)، وعملية التلقيح بـ "القَفُوْزَهْ"، ثم الحصاد الذي يعرف بـ "حَشْ التَّمُرْ"، وهنالك الحرف التي تستخدم فيها أجزاء النخلة كمواد خام، منها:

حرفة الحبَالْ من اللِّيف الذي يعرف بـ "الآشْميْقْ". وحرفة الجَّرِيْدْ. وحرفة "الفِلَقْ، وهي إنتاج شقائق من ساق النخلة لاستخدامها في سقوفات المنازل ولأغراض أخرى. وحرفة العَرِشْ، أي سقف المنازل. الذي يستخدم فيه السَّاق ويعرف بـ "المِرِقْ"، و"الفِلَقْ"، والجَّرِيْدْ، وسعف النخلة. وحرفة الضَّهَايِرْ من الآشْميْقْ التي توضع على ظهر الجمل، كمسند للسرج الذي توضع عليه الأحمال الثقيلة. وحرفة نسيج مفارش الجريد التي تستخدم كسرير للنوم لدى المجموعات الرعوية بالمنطقة، ويعرف بـ "الجَّبيْقْ". وحرفة الأعمال السَّعفيَّة التي يستخدم فيها سعف النخيل كمادة خام لصناعة عدد من الأواني المنزلية، منها "القُفَّة"، وهي إناء لحمل المحصولات الزراعية مثل البلح، والخضروات وأغراض أخرى. و"العُمْرَة"، وهي إناء لحفظ الكسْرَة. والطَّبَقْ، الذي يستخدم كغطاء للطعام. وكذلك بعض الأدوات الأخرى مثل "المُعْلَاق"، لوضع الطعام بأوانيه وتعليقه ليتدلَّى من سقف المطبخ؛ وذلك لحفظ الطعام لفترات طويلة وإبعاده من القطط والكلاب. وفي مناطق أخرى من السودان في دارفور يسمَّى "دَوَا كَلِبْ"، ومن الأدوات "الهَبَّابَة"، وهي نوعان: نوع لتحريك الهواء لإشعال النَّار، ونوع آخر؛ تستخدمه النِّساء للتَهْوِيَة بتحريك الهواء في الأيام التي تكون فيها درجات الحرارة مرتفعة، وأداة "المُفْرَاكَة"، لتحريك الطعام، وأداة "المُقْشَاشَة"، لنظافة المنزل، وأداة "الكَسْكَسِيْكَة"، وهي طاقيَّة ترتديها النِّساء، ويرتديها أيضاً الرِّجال لإتقاء أشعة الشمس المحرقة في أيام الصيف. وأدوات المفارش مثل البرُوْشْ، وهي أنواع؛ منها البِرِشْ الأَحْمَرْ، البِرِشْ الأبيض ويعرف بـ "بِرِشْ العَوَجَة"، ويستخدم ليُفْرَش على سرير (العَنْقَرِيْبْ)، الذي تُحْمَل عليه الجنازة. وبِرِشْ الصَّلَاة. وبِرِشْ آخر دائري الشكل للصَّلَاة يعرف بـ "التَّقَرِوْقَة"، وبرش النُّطُعْ الذي تستخدمه المرأة لتجلس عليه في حفرة الدُّخَّانْ، ويشبه التَّقَرِوْقَة؛ إلَّا أنَّه مفتوح في الوسط بدائرة بمقياس فتحة حُفْرَةْ الدُّخَان، هذا بالإضافة إلى المأكولات والمشروبات من التمور، وهنالك أيضاً

بعض الحرف المستحدثة في المنطقة، مثل نسيج اللَّيف بدلاً عن القَشْ الذي يستخدم في المُبَرِّدَات الهوائيَّة، وينسج من مادة "الأَشْمِيْقْ"، أي ليف النخيل، وصناعة الأثاثات المنزليَّة من الجَرِيْد.

الخاتمة:

تخلص الورقة في الختام مما ورد ذكره أنَّ النخلة تمثل المكون الأساسي في تشكيل الموروث الثقافي لمنطقة مروي الذي تمتد جذوره التاريخية إلى أعماق الحضارات السودانية النوبية القديمة، التي ساهمت في تشكيله. وتمَّ تداوله في المحيط الاجتماعي لسكان مروي عبر الأجيال. مكوناً بذلك المجالات الثقافية المختلفة في حياتهم والعوالم التي يدور فيها. سواء في الأدب الشعبي، أي التقاليد الشعبية الشفاهية، في الشعر والأمثال والحكم والمدائح، أم في مجال العادات والتقاليد التي ارتبطت بدورة حياة الإنسان منذ الميلاد حتى الختان والزواج والموت. هذا بالإضافة إلى مجال فنون الأداء الشعبي المتمثلة في فنون الغناء الشعبي والألعاب الشعبية. كذلك في مجال المعارف والممارسات المتعلقة بالطبيعة، والمعتقدات والممارسات والتطبيب، والفنون الحرفية والصناعات التقليدية، وجميع هذه المجالات بعناصرها المختلفة التي نجدها متداخلة في بيئة المنطقة حيث أنَّها تعطي صورة كاملة للموروث الثقافي لأهل منطقة مروي.

أثر ضوضاء الصناعة على العاملين بالصناعات الكيميائية بمنطقة الخرطوم بحري الصناعية

منى علي محمد أحمد

مستخلص: يسعى هذا البحث إلى التعرف على تأثير ضوضاء الصناعة على العاملين بالصناعات الكيميائية بمنطقة الخرطوم بحري الصناعية. أوضحت المادة البحثية أن ٢,٤٪ من عينة العاملين يعانون من أمراض الأذن، وأن ٤١,٢٪ منهم يشعرون بعدم الارتياح جراء تلوث بيئة العمل بضوضاء الصناعة. توصي الورقة بضرورة تبني المصانع لأسلوب الإدارة البيئية المتكاملة للصناعة، وإجراء قياسات مستوى الضوضاء داخل بيئة العمل دورياً وتسجيل نتائج القياس لمعرفة مدى الالتزام بمعايير المواصفة السودانية، وتحديد أوجه القصور والعمل على حلها .

Abstract: The Impact of Industry Noise on the Workers in Chemical Industries in the Khartoum North Industrial Area

This study investigates the impact of industry noise on the workers in chemical industries in the Khartoum North industrial area. The data showed that 2.4 % of the workers were suffering from ear diseases, and 41.2% of them (workers) feel uncomfortable as a result of pollution of working environment by industry noise. The paper recommends that the factories adopt the integrated environmental management system, and conduct regular environmental measurements of the noise level in the working environment. The results should be recorded/registered, so as to know the extent of compliance with the standards of Sudanese specifications.

الكلمات المفتاحية : ضوضاء الصناعة – بيئة العمل – أمراض الأذن المهنية

المقدمة:

من إفرازات التقدم التقني المعاصر، زيادة حدة الضوضاء التي أضحت سمة من سمات حياتنا نجدها أين ما حللنا أو ارتحلنا، في المنزل، وفي الجوار، وفي وسائل النقل، وفي العمل، خاصة المنشآت الصناعية. لذا أصبح التلوث الضوضائي من أهم العوامل الضارة بصحة الإنسان، خاصة وأن سلامة صحة الإنسان تتضمن

– بالإضافة إلى خلوه من الأمراض – رفاهيته الاجتماعية والنفسية.[١] فعندما تبدأ الضوضاء في التأثير السلبي على النواحي الفسيلوجية والنفسية والاجتماعية للإنسان، عندها تصبح مشكلة بيئية تشكِّل خطراً على صحة الإنسان، وينعكس ذلك على عمله وتطوره، وبالتالي يسهم التلوث الضوضائي في تردي الوضع البيئي، حاله حال أشكال التلوث الأخرى، خاصة تلوث الهواء والماء. بيد أن التلوث الضوضائي يتصف بالمحلية بجوار مصدره، ولا تنتشر آثاره من مكان إلى آخر ومن دولة إلى أخرى.[٢]

من أشكال التلوث الضوضائي، ما يتعرض له العمال من ضوضاء في المصانع، وهذه الضوضاء ناجمة بشكل رئيس عن تصادم السطوح مع بعضها بعضاً، كما في حالات الطرق والضغط والثقب والطحن والقطع. هذا بالإضافة إلى الضوضاء الناتجة عن عمل المحركات وعن الاهتزازات المختلفة وحركة بعض الآلات وحركة مراوح التبريد.[٣]

تختلف مقدرة تحمل الضوضاء من شخص لآخر تبعاً للعمر والنوع والحالة الصحية والنفسية، بالإضافة لطبيعة العمل،[٤] كما يتوقف تأثير الضوضاء وما تحدثه من مخاطر صحية على مدة التعرض وحدة الصوت. وقد أثبتت وكالة الصحة المهنية الأمريكية (O.S.H.A) أن الحد الأقصى لتحمل الضوضاء الذي لا تنطوي عليه مخاطر

(١) سامح الغرايبة ويحيى الفرحان (٢٠٠٢): المدخل إلى العلوم البيئية، الطبعة الرابعة، دار الشروق عمان، ص ٢٠٢.

(٢) محمد السيد أرناؤوط (١٩٩٣): الإنسان وتلوث البيئة، الطبعة الأولى، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ص ٢٩٥.

(٣) محمد محمود سليمان (٢٠٠٠): البيئة والتلوث، منشورات جامعة دمشق، ص ١١٩.

(٤) جامعة الدول العربية (١٩٩٣): تقرير لجنة تسيير برنامج مكافحة التلوث في العالم العربي، القاهرة.

صحية هو ٩٠ ديسبل خلال ثماني ساعات. فالساعات التي يتعرض فيها العامل لأقل من ٩٠ ديسبل ليست ذات أهمية لعدم خطورتها، أما الساعات التي يتعرض فيها العامل لأكثر من ٩٠ ديسيبل فتؤدي إلى حدوث أضرار صحية تتمثل في انطلاق مادة الأدرينالين في الدم، مما يتسبب في توتر الأعصاب والصداع وخلل في الجهاز الهضمي.[٥] هذا، بالإضافة إلى تلف الخلايا العصبية الموجودة بالأذن الداخلية، فضلاً عن الضغط النفسي والعصبي الذي يؤثر على الصحة العامة، حيث يؤثر على الغدد الصم، مما يسبب اضطرابات في كمية الهرمونات مع عدم انتظام ضربات القلب، وتأثيره على الجنين. كما تؤثر على العمل والمهام الذهنية والفكرية، حيث تسبب حوالي ٢٠٪ من الحوادث المهنية،[٦] كذلك تؤدي الضوضاء المتواصلة إلى خفض إنتاجية العامل بمقدار يتراوح بين ١٠– ٦٠٪. والعامل الذي يتعرض لمستويات عالية من الضوضاء يكون معرضاً للإصابة بالأمراض بمقدار يزيد ٢٥٪ على ما هو عليه لدى الذين يعملون في ظروف عمل هادئة.[٧]

لما كانت منطقة الخرطوم بحري الصناعية من أكبر المناطق الصناعية في السودان، حيث تضم العديد من القطاعات الصناعية الرئيسة، منها قطاع الصناعات الكيميائية الذي شهد نمواً مطرداً ولم تتم دراسة أثر الضوضاء فيها داخل بيئة العمل على صحة العاملين وراحتهم، خاصة وأن هذه الصناعة يكتنفها الغموض، فيسعى هذا البحث إلى تقييم مستويات الضوضاء، وإجراءات الحد من التلوث الضوضائي

(٥)محمد عياد مقيلي (٢٠٠٢): التلوث البيئي، دار شموع الثقافة للطباعة والنشر – الزاوية الجماهيرية الليبية، ص ١١٦.

(٦) محمد صلاح الدين حامد (٢٠٠٦): نظم الإدارة البيئية والمواصفات القياسية العالمية – أيزو ١٤٠٠٠، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع – القاهرة، ص ص ٥٢–٥٣.

(٧) محمد محمود سليمان، مرجع سابق، ص ١٣٠.

والوقاية الشخصية داخل بيئة عمل الصناعات الكيميائية، فضلاً عن معرفة أثر التلوث الضوضائي على صحة العاملين.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الورقة إلى تحقيق مجموعة من الأهداف، تمثلت في الآتي:

١/ تقييم مستويات الضوضاء في بيئة عمل الصناعات الكيميائية.

٢/ تقييم إجراءات الحد من التلوث الضوضائي والوقاية الشخصية داخل بيئة عمل الصناعات الكيميائية.

٣/ معرفة أثر التلوث الضوضائي على صحة العاملين بالصناعات الكيميائية.

طرق جمع المعلومات:-

اعتمدت الدراسة في جمع المعلومات والبيانات على الطرق التالية :-

١/ قياس مستويات الضوضاء في مصانع الدراسة باستخدام جهاز Noise Dose Meter سلسلة رقم ١٥٨٩٣٣٥ – نوع ٤٤٢٨، وذلك بتعريض الجهاز لمصدر الضوضاء لمدة خمس دقائق. يعطي الجهاز القراءة بالنسبة المئوية. ولمعرفة مستوى الضوضاء بالديسيبل يُستخدم الجدول المرفق مع الجهاز، ويتكون هذا الجدول من ثلاثة محاور رأسية المحور: الأول لطول مدة القياس، والمحور الثاني عليه القراءات بالنسبة المئوية، أما المحور الثالث فللقراءة بالديسيبل.

أما بخصوص كيفية استخدام الجدول لمعرفة مستوى الضوضاء بالديسيبل، يتم تحديد مدة تعريض الجهاز لمصدر الصوت على محور الزمن بنقطة، ثم القراءة التي أعطاها الجهاز وتحديدها بنقطة على المحور الثاني، ثم توصيل النقطتين بخط مستقيم إلى أن يتقاطع مع المحور الثالث، وعند التقاطع يقرأ مستوى الضوضاء

بالديسيبل خلال ثماني ساعات ويقارن بالمواصفة السودانية للضوضاء، والتي حددت الحد الأعلى المسموح به لضوضاء الصناعة داخل بيئة العمل بـ ٨٥ ديسيبل خلال ثماني ساعات (وردية العمل اليومية)، وحد الخطورة على الصحة والذي حددته الوكالة الأمريكية للصحة المهنية بـ ٩٠ ديسيبل خلال ثماني ساعات.[٨]

٢/ الكشف الطبي لعينة العاملين بمصانع الدراسة للتعرف على الأمراض التي تسببها ضوضاء الصناعة، خاصة أمراض الأذن المهنية.

٣/ تم تقديم استبانة خاصة لإدارات المصانع من أجل معرفة كافة التأثيرات التي تحدثها ضوضاء الصناعات الكيميائية على العاملين، مشتملة على أربعة أقسام: يحتوي القسم الأول على المعلومات العامة، ويضم القسم الثاني معلومات عن الصناعة وتقنياتها، أما القسم الثالث فيتضمن معلومات عن العاملين، ثم القسم الرابع عن إجراءات الصحة والسلامة المهنية والإدارة البيئية.

عينة المصانع:

أوضح المسح الصناعي لمنطقة الخرطوم بحري الصناعية أن عدد مصانع قطاع الصناعات الكيميائية يبلغ ٧٢ مصنعاً،[٩] وقد اختارت الدراسة عينة ٣٤٪ فكانت العينة ٢٤ مصنعاً شملت جميع القطاعات الفرعية لقطاع الصناعات الكيميائية مع مراعاة التمثيل النسبي وكان الاختيار كالآتي:

(٨) الهيئة العامة للمواصفات والمقاييس (٢٠٠٣): المواصفة القياسية السودانية للضوضاء، الخرطوم.

(٩) هيئة الاستثمار والصناعة ولاية الخرطوم (٢٠٠٦): تقرير منطقة الخرطوم بحري الصناعية، الخرطوم.

جدول رقم (١) عينة مصانع الدراسة

(استخدمت الدراسة الرموز بدلاً عن أسماء المصانع)

القطاع الصناعي	مصاتع القطاع
قطاع البلاستيك	(١) س/٢ (٢)س/٧ (٣) س/٣ (٤) س/٦ (٥) س/١ (٦) س/٥ (٧) س/٤
قطاع الأدوية	(١) د/١ (٢) د/٦ (٣) د/٣ (٤) د/٢ (٥) د/٤ (٦) د/٥
قطاع الصابون	(١) ص/٢ للصابون الصلب (٢) ص/١ للصابون الصلب (٣) ص/٤ للصابون الصلب (٤) ص/٦ للصابون السائل (٥) ص/٣ لصابون البدرة (٦) ص/٥ لصابون البدرة
قطاع البوهيات	(١) ب/٣ (٢) ب/١ (٣) ب/٢
قطاع الكبريت	(١) ك/١ (٢) ك/٢

المصدر: هيئة الاستثمار والصناعة ولاية الخرطوم ٢٠٠٦م

روعي في تعبئة استمارات الاستبانة أن تتم بطريقة المقابلة الشخصية مع المسئولين بالمصانع.

تم تصميم استبانة للعاملين بمصانع الدراسة للكشف عن تأثير ضوضاء الصناعة، وروعي في بناء الاستمارة تغطية كافة أهداف الدراسة، حيث اشتملت على أربعة أقسام: فحوى الأول منها معلومات عامة عن العاملين، ويهدف القسم الثاني إلى معرفة الوعي البيئي، ويعنى القسم الثالث بمعرفة أثر الضوضاء على العاملين، أما القسم الرابع فيختص بالكشف عن إجراءات السلامة والصحة المهنية داخل أبنية المصانع، فضلاً عن إجراءات الوقاية الشخصية بالنسبة للعامل.

عينة العاملين:

بلغ عدد العاملين بمصانع عينة الدراسة ٢٠٦٦ عاملاً، تم اختيار عينة تمثل عينة ٥٠٪ بلغت ١٠٣٣ عاملاً، حيث شملت هذه العينة جميع العاملين بمصانع الدراسة، مع مراعاة التمثيل النسبي للعاملين، كما روعي في تعبئة الاستمارات أن تتم بطريقة المقابلة الشخصية مع العاملين.

مناقشة النتائج:

توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

أولاً: مستوى الضوضاء

دلت نتائج قياسات مستوى الضوضاء في المواقع المختلفة من بيئة العمل الداخلية للمصانع المختارة من عينة الدراسة على ارتفاع مستويات الضوضاء الصناعية متجاوزة – في معظمها – تعليمات المواصفة السودانية لضوضاء الصناعة الواردة في الجدول رقم (١)، والتي حددت ٨٥ ديسيبل خلال ثماني ساعات، وحدَّ الخطورة الذي حددته وكالة الصحة المهنية الأمريكية، والتي حددت ٩٠ ديسيبل خلال ثماني ساعات (منعاً للإطالة والتكرار سوف تستعرض الدراسة قياسات مصنع واحد من كل قطاع)، سوف نوضح ذلك على النحو التالي:

١/ قطاع الأدوية :-

جدول رقم (٢) مستوى الضوضاء في مصنع (د/١) للأدوية خلال ثماني ساعات

موقع القياس	مستوى الضجيج/ ديسيبل	التجاوزات عن المواصفة القياسية السودانية/ديسيبل	ملاحظات
ماكينة كبس الأقراص	٩٦	١١	أعلى من الحد المسموح به
ماكينة نظافة الكبسولات	٩٤,٦	٩,٦	أعلى من الحد المسموح به
ماكينة طباعة الإستيكر	٩٣,٤	٨,٤	أعلى من الحد المسموح به
ماكينة إعداد العبوات الفارغة	٩٣,٢	٨,٢	أعلى من الحد المسموح به
ماكينة تعبئة الكبسولة الفارغة	٨٩,٤	٤,٤	أعلى من الحد المسموح به
ماكينة تغليف الكبسولات الكبيرة	٨٩,٤	٤,٤	أعلى من الحد المسموح به
ماكينة طباعة غلاف العبوة	٨٩	٤	أعلى من الحد المسموح به
ماكينة تغليف الكبسولات الصغيرة	٨٨,٦	٣,٦	أعلى من الحد المسموح به
تعبئة الأشربة الجافة	٨٨	٣	أعلى من الحد المسموح به
ماكينة إغلاق عبوة الأشربة	٨٧,٨	٢,٨	أعلى من المسموح
ماكينة وضع الديباجة على العبوة	٨٤	لا يوجد	أعلى من الحد المسموح
خلاط مواد الأشربة السائلة	٨٢,٢	لا يوجد	ضمن الحد المسموح به
ماكينة التغليف الخارجي	٨٠,٦	لا يوجد	ضمن الحد المسموح به
ماكينة تعبئة الأشربة السائلة	٧٩,٦	لا يوجد	ضمن الحد المسموح به
ماكينة تلوث تلوين الأقراص	٧٨	لا يوجد	ضمن الحد المسموح به
خلاط مواد الكبسولات	٧٧,٨	لا يوجد	ضمن الحد المسموح به
خلاط مواد الأقراص	٧٦	لا يوجد	ضمن الحد المسموح به
ماكينة ليبل	٧٦	لا يوجد	ضمن الحد المسموح به

المصدر: العمل الميداني ٢٠١٠م

يتبيَّن من الجدول رقم (٢) أن أعلى مستوى للضوضاء بمصنع (د/١) سجل عند ماكينة كبس الأقراص، حيث وصل إلى ٩٦ ديسيبل، وهو أعلى من الحد المسموح به بحوالي ١١ ديسيبل. كذلك بلغ عند ماكينة نظافة الكبسولات ٩٤,٦ ديسيبل، بزيادة ٩,٦ ديسيبل عن الحد المسموح به، وبلغ مستوى الضوضاء عند ماكينة طباعة الإستيكر ٩٣,٤ ديسيبل، وهو أعلى من الحد المسموح به بحوالى ٨,٤ ديسيبل. أما حول ماكينة إعداد العبوات الفارغة فكان مستوى الضجيج ٩٣,٢ ديسيبل، وهو أعلى من الحد المسموح به بحوالى ٨,٢ ديسيبل، وكذلك كان هنالك تجاوز عند ماكينة تعبئة الكبسولات الفارغة وماكينة تغليف الكبسولات الكبيرة، إذ بلغ مستوى الضوضاء ٨٩,٤ ديسيبل، زيادة عن الحد المسموح به بحوالى ٤,٤ ديسيبل. أما ماكينة طباعة غلاف العبوة فكان مستوى الضوضاء عندها ٨٩ ديسيبل، وهو أعلى من الحد المسموح به بحوالي ٤ ديسيبل، وكذلك بلغ حول ماكينة تعبئة الأشربة الجافة ٨٨ ديسيبل، وهو أعلى من الحد المسموح به بحوالي ٣ ديسيبل، وكان مستوى الضوضاء عند ماكينة إغلاق عبوة الأشربة ٨٧,٨ ديسيبل خلال ثماني ساعات، وهو أعلى من الحد المسموح به بحوالى ٢,٨ ديسيبل. فإذا استمر مستوى الضوضاء على هذا الارتفاع سوف تتعرض صحة العاملين للمخاطر، خاصة وأن المصنع لا يوفر للعمال أجهزة وقاية من الضوضاء.

أما مستويات الضوضاء فكانت ضمن الحد المسموح به عند ماكينة التغليف الخارجي، وماكينة وضع ديباجة العبوة، وخلاط مواد الأشربة السائلة، وماكينة تعبئة الأشربة السائلة، وماكينة تلوين الأقراص، وخلاط مواد الأقراص، وماكينة الليبل.

٢/ قطاع الكبريت:-

اتضح من قياسات مستوى الضوضاء في مصنع (ك/١) للكبريت في المواقع المختلفة من بيئة العمل الداخلية أن العمال يتعرضون لمستويات عالية من الضجيج كانت جميعها أعلى من الحد المسموح به.

جدول رقم (٣) مستوى الضوضاء فى مصنع (ك/١) للكبريت

موقع القياس	مستوى الضوضاء/ ديسيبل	التجاوزات عن المواصفة السودانية/ديسيبل	ملاحظات
ماكينة الإنر(إعداد الجزء الداخلي من العلبة)	٩٨,٦	١٣,٦	أعلى من الحد المسموح به
ماكينة بنقر القش	٩٨	١٣	أعلى من الحد المسموح به
ماكينة تغليف الباكو الكامل	٩٧,٤	١٢,٤	أعلى من الحد المسموح به
ماكينة تعبئة أعواد الثقاب فى العبوة	٩٦	١١	أعلى من الحد المسموح به
ماكينة الاوتر (إعداد العبوة)	٩١	٦	أعلى من الحد المسموح به
ماكينة إعداد الكروسة	٨٩	٤	أعلى من الحد المسموح به
ماكينة نقل المواد (العجينة)	٨٥,٦	٠,٦	أعلى من الحد المسموح به

المصدر: العمل الميداني ٢٠١٠م

يتضح من بيانات الجدول رقم (٣) أن أعلى مستوى للضوضاء في بيئة العمل الداخلية لمصنع (ك/١) سجل حول ماكينة الإنر، حيث وصل إلى ٩٨,٦ ديسيبل، وهو أعلى من الحد المسموح به بحوالي ١٣,٦ ديسيبل، وكذلك بلغ حول ماكينة بنقر القش ٩٨ ديسيبل متجاوزاً الحد المسموح به بحوالي ١٣ ديسيبل. أما ماكينة تغليف الباكو فقد بلغ مستوى الضجيج حولها ٩٧,٤ ديسيبل، أعلى من الحد المسموح به بحوالي ١٢,٤ ديسيبل، وبلغ حول ماكينة تعبئة أعواد الثقاب في العبوة ٩٦ ديسيبل، متجاوزاً الحد المسموح به بحوالي ١١ ديسيبل. كذلك ارتفع مستوى الضوضاء حول ماكينة الاوتر إلى ٩١ ديسيبل، أما ماكينة إعداد الكروسة فكان مستوى الضوضاء حولها ٨٩ ديسيبل خلال ثماني ساعات، متجاوزاً الحد المسموح به بحوالي ٤ ديسيبل. إن هذه المستويات العالية من ضوضاء الصناعة من شأنها أن تؤثر سلباً على صحة العاملين، خاصة وأن المصنع لا يوفر أدنى وسائل الوقاية. كذلك كان هنالك تجاوز طفيف حول ماكينة نقل العجينة، إذ بلغ مستوى الضوضاء عندها ٨٥,٦ ديسيبل خلال ثماني ساعات.

٣/ قطاع البوهيات:-

تبيَّن من قياسات مستوى الضوضاء في بيئة العمل الداخلية لمصنع (ب/٣) للبوهيات أن العمال يتعرضون لمستويات عالية من ضوضاء الصناعة أعلى من الحد الذي تسمح به تعليمات المواصفة السودانية للضوضاء.

جدول رقم (٤) مستوى الضوضاء في مصنع (ب/٣) للبوهيات خلال ٨ ساعات

موقع القياس	مستوى الضجيج/ ديسيبل	التجاوزات عن المواصفة السودانية/ديسيبل	ملاحظات
فلش إعداد أعلى العبوة	٩٧,٦	١٢,٦	أعلى من الحد المسموح به
خلاط البوماستك	٩٥	١٠	أعلى من الحد المسموح به
فلش إعداد قاعدة العبوة	٩٤,٤	٩,٤	أعلى من الحد المسموح به
خلاط معجون الزجاج	٨٩,٨	٤,٨	أعلى من الحد المسموح به
خلاط تركيبة الألوان	٨٨,٤	٣,٤	أعلى من الحد المسموح به
خلاط البوماستك (قياف)	٨٦	١	أعلى من الحد المسموح به
صايدروليك لحام العبوة	٨٥,٦	٠,٦	أعلى من الحد المسموح به
خلاط الطلية الحريرية	٨٥,٦	٠,٦	أعلى من الحد المسموح به
تيربو البوهيات الزيتية	٨٠,٦	لا يوجد	ضمن الحد المسموح به

المصدر: العمل الميداني ٢٠١٠م

يتضح من بيانات الجدول رقم (٤) أن أعلى مستوى للضوضاء في بيئة العمل الداخلية لمصنع (ب/٣) للبوهيات حول ماكينة إعداد أعلى العبوة، حيث وصل إلى ٩٧,٦ ديسيبل أعلى من الحد المسموح به بحوالي ١٢,٦ ديسيبل، وكذلك بلغ حول خلاط البوماستك ٩٥ ديسيبل، متجاوزاً الحد المسموح به بحوالي ١٠ ديسيبل. أما ماكينة إعداد قاعدة العبوة فقد بلغ مستوى الضجيج حولها ٩٤,٤ ديسيبل، بزيادة قدرها ٩,٤ ديسيبل عن تعليمات المواصفة، كما بلغ حول خلاط معجون الزجاج ٨٩,٩ ديسيبل، أعلى من الحد المسموح بحوالي ٤,٨ ديسيبل. كذلك بلغ مستوى الضوضاء حول خلاط تركيبة الألوان ٨٨,٤ ديسيبل، زيادة عن الحد المسموح به بحوالي ٤,٤ ديسيبل، وبلغ حول خلاط البوماستيك (قياف) ٨٦ ديسيبل، متجاوزاً الحد المسموح

به بواحد ديسيبل. كان هنالك أيضاً تجاوز حول جهاز لحام العبوة وخلاط الطلية الحريرية، إذ بلغ مستوى الضجيج ٨٥,٦ ديسيبل خلال ثماني ساعات، زيادة عن الحد المسموح به بحوالي ٠,٦ ديسيبل. ولكن ماكينة تيربو البوهيات الزيتية فكان مستوى الضجيج حولها ضمن الحد المسموح به.

٤/ قطاع البلاستيك :-

اتضح من قياسات مستوى الضوضاء في بيئة العمل الداخلية لمصنع (س/٢) لحبال البلاستيك أن العاملين يتعرضون لمستويات عالية من الضوضاء جميعها أعلى من الحد المسموح به.

جدول رقم (٥)

مستوى الضوضاء في مصنع (س/٢) لحبال البلاستيك خلال ٨ ساعات

موقع القياس	مستوى الضجيج/ ديسيبل	التجاوزات عن المواصفة السودانية/ديسيبل	ملاحظات
ماكينة النسيج	٩٦	١١	أعلى من الحد المسموح به
ماكينة توزيع الخيوط	٩٤,٦	٩,٦	أعلى من الحد المسموح به
خلاط الحبيبات	٩٠	٥	أعلى من الحد المسموح به

المصدر: العمل الميداني ٢٠١٠م

يتضح من بيانات الجدول رقم (٥) أن أعلى مستوى للضوضاء فى بيئة العمل الداخلية لمصنع (س/٢) لحبال البلاستيك سجل حول ماكينة النسيج، حيث وصل إلى ٩٦ ديسيبل، متجاوزاً الحد المسموح به بحوالي ١١ ديسيبل، كذلك بلغ حول ماكينة توزيع الخيوط ٩٤,٦ ديسيبل، وهو أعلى من الحد المسموح به بحوالي ٩,٦

ديسيبل، كما بلغ مستوى الضوضاء حول خلاط الحبيبات ٩٠ ديسيبل خلال ثماني ساعات، أعلى من الحد المسموح به بحوالي ٥ ديسيبل.

٥/ قطاع الصابون:

تبيَّن من قياسات مستوى الضوضاء فى بيئة العمل الداخلية لمصنع (ص/١) للصابون الصلب أن مستوى الضوضاء الذي يتعرض له العاملون كان أعلى من الحد المسموح به في موقع وضمن الحد المسموح به في الموقعين الآخرين، ذلك تبعاً لتعليمات المواصفة القياسية.

جدول رقم (٦)

مستوى الضوضاء في مصنع (ص/١) للصابون الصلب خلال ثماني ساعات

موقع القياس	مستوى الضجيج/ ديسيبل	التجاوزعن المواصفة السودانية/ديسيبل	الملاحظات
ماكينة خلط المواد	٨٦	١	أعلى من الحد المسموح به
ماكينة قطع الصابون	٧٩	لا يوجد	ضمن الحد المسموح به
تعبئة الصابون	٧٥	لا يوجد	ضمن الحد المسموح به

المصدر : العمل الميداني، ٢٠١٠م

يتبيَّن من الجدول رقم (٦) أن أعلى مستوى للضوضاء في بيئة العمل الداخلية لمصنع (ص/١) للصابون الصلب سجل حول ماكينة خلط المواد، إذ بلغ ٨٦ ديسيبل، أعلى من الحد المسموح به بواحد ديسيبل، أما حول ماكينة قطع ألواح الصابون وعند موقع التعبئة فكان مستوى الضوضاء ضمن الحد المسموح به، حيث بلغ ٧٩ و٧٥ ديسيبل على التوالي.

جدول رقم (٧)

مستوى الضوضاء في مصنع (ص/٣) للصابون البدرة

موقع القياس	مستوى الضجيج/ ديسيبل	التجاوزعن المواصفة السودانية/ديسيبل	الملاحظات
ماكينة إعداد أكياس التعبئة	٨٧,٢	٢,٢	أعلى من الحد المسموح به
ماكينة التعبئة	٨٤,٥	لا يوجد	ضمن الحد المسموح به
مكبس العبوة	٨٤	لا يوجد	ضمن الحد المسموح به

المصدر: العمل الميداني ٢٠١٠م

يتضح من بيانات الجدول رقم (٧) أن أعلى مستوى للضوضاء في بيئة العمل الداخلية لمصنع (ص/٣) للصابون البدرة سجل حول ماكينة إعداد أكياس التعبئة، حيث بلغ ٨٧,٢ ديسيبل بتجاوز قدره ٢,٢ ديسيبل عن المواصفة، أما عند ماكينة التعبئة وحول مكبس العبوة فكان مستوى الضجيج ضمن تعليمات المواصفة، حيث بلغ ٨٤,٥ ديسيبل و٨٤ ديسيبل على التوالي.

بمقارنة نتائج قياسات الضوضاء في المصانع المختلفة يتبيَّن أن أعلى مستوى للضوضاء سجل في مصنع (ك/١) للكبريت، كما أن جميع المصانع فاق مستوى الضوضاء – في معظم المواقع – حد الخطورة على الصحة، وهو ٩٠ ديسيبل ما عدا مصانع الصابون.

ثانياً: الوقاية الشخصية

كشفت الدراسة أن إجراءات الوقاية الشخصية من مخاطر بيئة العمل للعاملين في جميع القطاعات غير متضمنة الوقاية من الضوضاء (أنظر الجدول رقم ٨).

جدول رقم (٨) مكونات زي العاملين

القطاع الصناعي	عدد العاملين	النسبة المئوية	مكونات الزي الخاص بالعمل
الأدوية	٣٠٩	٢٩,٩	مريول+غطاء رأس+ كمامة+ قفازات
الصابون البدرة والسائل	٢٥٥	٢٤,٧	مريول + كمامة
الصابون الصلب	٥٤	٥,٢	مريول
البلاستيك	١٨٨	١٨,٢	مريول
البوهيات	١٧٣	١٦,٧	مريول + فقازات + كمامة + حذاء
الكبريت	٥٤	٥,٢	مريول + قفازات + كمامة
المجموع ١٠٠٣	١٠٣٣	١٠٠	

المصدر: العمل الميداني ٢٠٠٩ – ٢٠١٠م

ثالثاً: مكافحة التلوث

بيَّنت الدراسة أن إجراءات مكافحة التلوث داخل أبنية المصانع لا تشتمل على مكافحة الضوضاء أو الحد منها (أنظر الجدول رقم ٩)

جدول رقم (٩) إجراءات الحد من التلوث بمصانع الدراسة

الإجراء المتبع	عدد المصانع	النسبة المئوية
وحدة معالجة الهواء	٢	٨,٣
مراوح شفط	٩	٣٧,٥
مكيفات لسحب الهواء	٤	١٦,٧
لا يوجد إجراء	٩	٣٧,٥
المجموع	٢٤	١٠٠

المصدر: العمل الميداني ٢٠٠٩–٢٠١٠م

رابعاً: أثر الضوضاء على صحة العاملين

دلت نتائج الكشف الطبي على أن ٢,٤٪ من عينة العاملين يعانون من أمراض الأذن المهنية (أنظر الجدول رقم ١٠).

جدول رقم (١٠) الإصابة بأمراض الأذن المهنية

القطاع	التكرار	النسبة المئوية	النسبة الحقيقة	التكرار النسبى الصاعد
الأدوية	١٠	٠,٩	٤٠	٤٠
الصابون	لا يوجد		–	–
البلاستيك	٤	٠,٤	١٦	٥٦
البوهيات	٦	٠,٦	٢٤	٨٠
الكبريت	٥	٠,٥	٢٠	١٠٠
المجموع	٢٥	٢,٤	١٠٠	
القيم المفقودة	١٠٠٨	٩٧,٦		
المجموع	١٠٣٣	١٠٠		

المصدر: العمل الميداني ٢٠٠٩ – ٢٠١٠م

يتضح من الجدول رقم (١٠) أن ٢٥ عاملاً، يمثلون ما نسبته ٢,٤٪ من عينة العاملين، يعانون من أمراض الأذن المهنية، كما أن هذه الإصابات سجلت في جميع القطاعات باستثناء قطاع الصابون، إذ لم تسجل أي إصابة وسط العاملين. ويعزى ذلك إلى أن مستويات الضوضاء في هذا القطاع لم تصل حد الخطورة، بينما جاءت مستويات الضوضاء في القطاعات الأخرى أعلى من حد الخطورة (هذا ما بينته الجداول رقم (١،٢،٣،٤،٥،٦).

كذلك بينت الدراسة أن ٤١,٢٪ من عينة العاملين يشعرون بالانزعاج وعدم الارتياح جراء الضوضاء داخل بيئة العمل (أنظر الجدول رقم ١١).

جدول رقم (١١) الشعور بالانزعاج وعدم الارتياح جراء ضوضاء بيئة العمل

القطاع	التكرار	النسبة المئوية	النسبة الحقيقة	التكرار النسبى الصاعد
الأدوية	١٠٢	٩,٩	٢٣,٩	٢٣,٩
الصابون	٤٥	٤,٣	١٠,٦	٣٤,٥
البلاستيك	٦٧	٦,٥	١٥,٧	.٥٠
البوهيات	١٧٠	١٦,٥	٣٩,٩	٩٠,١
الكبريت	٤٢	٤,١	.٩,٩	١٠٠
المجموع	٤٢٦	٤١,٢	١٠٠	
القيم المفقودة	٦٠٧	٥٨,٨		
المجموع	١٠٣٣	١٠٠		

المصدر: العمل الميداني ٢٠٠٩- ٢٠١٠م

يتضح من بيانات الجدول رقم (١١) أن ٤٢٦ عاملاً، يشكلون ٤١,٢٪ من عينة الدراسة، يشعرون بالانزعاج من الضوضاء داخل بيئة العمل، وأن هذه النسبة موزعة على جميع القطاعات. ويأتي قطاع البوهيات في المرتبة الأولى نسبة لارتفاع مستويات الضوضاء في هذا القطاع بدرجة كبيرة مقارنة بالقطاعات الأخرى.

الخلاصة:

من العرض أعلاه وضح جلياً أثر الضوضاء على صحة العاملين بقطاع الصناعات الكيميائية، ومن واقع النتائج التي خرجت بها الدراسة تبيَّن لنا أن أمراض الأذن المهنية ناجمة عن إغفال إجراءات الحماية الشخصية ومكافحة التلوث الضوضائي داخل أبنية

المصانع، مما يستوجب لفت الانتباه لهذه الأخطار التي يتعرض لها العامل، ويستلزم ضرورة التدخل العاجل والمناسب لوضع المعالجات الآمنة بيئياً.

التوصيات:

١/ وضع مواصفة قياسية متكاملة للضوضاء داخل بيئة العمل، على أن يتم ذلك من قبل اختصاصيين في الصحة والسلامة المهنية.

٢/ ضرورة إجراء المصانع القياسات البيئية الدورية داخل بيئة العمل تشمل ضوضاء الصناعة وتسجيل نتائج هذه القياسات في سجل خاص، وذلك لمعرفة مدى الالتزام بمعايير المواصفة السودانية وتحديد أوجه القصور والعمل على حلها.

٢/ من الأهمية بمكان انتهاج المصانع لأسلوب الإدارة البيئية المتكاملة القائم على الإنتاج الأنظف، ومن ذلك القيام ببعض الإجراءات الهندسية لعزل الآلات أو تثبيتها بشكل جيد، وتضمين سدادات الأذن في إجراءات الحماية الشخصية للعامل، فضلاً عن استخدام التقنية المتقدمة في الصناعة، وبالتالي منع أو الحد من أثر التلوث الضوضائي على العاملين.

٣/ الاهتمام بالطب المهني، وتشجيع البحوث والدراسات في هذا المجال، خاصة الأمراض المهنية المرتبطة بضوضاء الصناعة.

٤/ إجراء كشف طبي على العاملين دورياً كل ثلاثة أشهر، على أن يتضمن الكشف كافة أمراض الأذن والأمراض المرتبطة بالضوضاء.

٥/ تفعيل دور إدارة الصحة المهنية وإسنادها إلى اختصاصيين بالطب المهني والسلامة المهنية.

٦/ تفعيل دور إدارة البيئة بوزارة الصناعة في مساعدة المصانع على تحسين وضعها البيئي – بخاصة مستوى شدة الضوضاء الصناعي – وإرشادها للطرق المعينة على ذلك؛ فالهدف ليس ضبط المخالفة وصولاً للغرامة بقدر ما هو تحسين الوضع البيئي وإصحاحه.

٧/ تفعيل دور مؤسسة الثقافة العمالية، خاصة في مجال تبصير العمال بمخاطر بيئة العمل.

عجز القادرين: تأملات في الحالة السودانية،

تأليف: نور الدين ساتي

عرض: خالد محمد فرح

اصدر نور الدين ساتي، السفير المتقاعد بوزارة الخارجية، والموظف الدولي السابق بمنظمة اليونسكو، وأستاذ اللغة والأدب الفرنسي الأسبق بجامعة الخرطوم، والذي يتولى حالياً منصب الأمين العام للمكتبة الوطنية السودانية، في أواخر العام قبل الماضي ٢٠١٣م، كتاباً بعنوان: "عجز القادرين: تأملات في الحالة السودانية"، وقد تولت عملية طباعة هذا الكتاب ونشره، دار مدارك بالخرطوم.صدر هذا الكتاب في نحو مائة وثمانين صفحة من القطع المتوسط، وقد قدّم له الصحافي محجوب محمد صالح.

يشتمل الكتاب على خمسة أبواب، وإن لم يسمها المؤلف نفسه أبواباً صراحةً. ضمّ ما يمكن أن نسميه الباب الأول: تقديم الأستاذ محجوب محمد صالح الذي أشرنا إليه آنفا، إلى جانب توطئة ومدخل بقلم الكاتب. أما الباب الثاني، الذي يشكّل العمود الفقري للكتاب، إذ أنه يضم عشرة فصول متسلسلة، أو مجموعة مقالات مرقمة بالتسلسل من ١ إلى ١٠، جاءت جميعها تحت عنوان: "هوامش على دفتر الانفصال"، وهو – كما هو واضح – عنوان يحيل مباشرة إلى اسم الديوان المشهور للشاعر "نزار قباني" الموسوم بـ "هوامش على دفتر النكسة"، أي نكسة العرب وهزيمتهم أمام إسرائيل في يونيو ١٩٦٧م. أما الانفصال، فالمقصود به هاهنا، انفصال جنوب السودان عن سائر التراب الوطني السوداني في يوليو ٢٠١١م.

وأما الباب الثالث الذي جاء تحت عنوان: "السودانوية"، فيضم فصلين هما: تيارات مقاربات التنوع الثقافي في السودان، والسودانوية ما بين النسب والنسق على التوالي. وهذان الموضوعان، ظلا أثيرين لدى المؤلف، وذلك بحكم اطلاعه الواسع على مفهوم التنوع الثقافي وأدبياته، من منطلق عمله السابق والمستمر إلى الوقت الراهن كخبير واستشاري لدى اليونسكو، أما موضوع السودانوية، فله سبق مشهود في صك هذا المصطلح نفسه، يعود إلى أواخر سبعينيات القرن الماضي، كما تشهد بذلك مقالاته ذات الصلة التي نشرها بمجلة الثقافة السودانية في تلك الحقبة.

وجاء الباب الرابع تحت عنوان: "ثقافة السلام"، مشتملاً على ثلاثة فصول أو ثلاث مقالات هي: ثقافة السلام والتحديات المتجددة، ونماذج من برامج ثقافة السلام في إفريقيا، والتنوير الثقافي والفكري كضرورة لبناء السلام. وقد ظل المؤلف مرتبطاً مهنياً وفكرياً بثقافة السلام كمفهوم وممارسة، إذ أنه كان من روادها منذ انطلاقها من داخل أروقة اليونسكو، على عهد مديرها السابق الإسباني: فردريكو مايور، بينما ضم الباب الخامس والأخير الذي عنوانه: "نحن والنيباد"، فصلاً أو موضوعاً واحداً فقط جاء تحت عنوان: "حتى لا نغرد خارج السرب".

ومضمون هذا الفصل هو اعتقاد المؤلف أن هنالك تبايناً واختلافاً إيديولوجياً جوهرياً بين النهج العام السائد في السودان حالياً ذي التوجه الإسلامي، وبين الإطار المعرفي والمفاهيمي الكلي لمقتضيات الشراكة الجديدة من أجل إفريقيا "النيباد" ذي الطبيعة العلمانية، داعياً إلى محاولة المواءمة بين التوجهين، وملمحاً إلى ضرورة التزام السودان بقدر من المرونة في هذا الصدد، حتى يتمكن من الاستفادة من برامج النيباد وتسهيلاتها وتمويلاتها الخ.

أما قراءة محجوب محمد صالح لهذا السفر، فحسبنا أن نجتزئ منها هذه الفقرة الموحية وقوية الدلالة عن الانطباع الذي تركته الرسالة الأساسية لهذا الكتاب في نفسه، والتي استبصرها بنظره الثاقب، وسطرها ببراعه الشفيف، في سياق تقديمه للكتاب كما يلي:

"هذا كتاب قمين بأن يثير حواراً مستنيراً بهدف الإجابة على الأسئلة الصعبة التي طرحها انشطار الوطن الواحد إلى دولتين. الحدث كان صدمة كبرى خلّفتْ وراءها تساؤلات ما زال صداها يتردد: كيف حدث ما حدث ؟ ..... الوقفة الصادقة مع النفس، والرؤية الثاقبة لما وراء الحدث، والتأمّل في الأزمة الراهنة التي تهدد ما تبقى من السودان بالانقسام والتشظي. هذا هو مطلب عسير يحتاج إلى جهد كبير، وقدر أكبر من التجرد والتحلي ببعد النظر، وسعة الأفق والتفكير خارج الصندوق. ولذلك يسعى المؤلف ليصدمنا بأحكام قاسية عن الشخصية السودانية، وعن عجزها للاستجابة للتحدي، رغماُ عن أنها (قادرة) على ذلك ... " أ.هـ

ذاك هو لبُّ الموضوع الذي عليه مدار هذا الكتاب، ألا وهو طرح التساؤل عما إذا كان السودانيون من حيث هم، عاجزين عن الاستجابة للتحدي، وعاجزين عن إتمام ما يعتري حياتهم من نواقص وأوجه قصور رغم قدرتهم على ذلك سبيل الظن والافتراض، أو التقرير بأنّ ذلك جِبلّة راكزة في طبعهم قولاً واحداً.

وتأبى النزعة الأدبية التي يتسم بها أسلوب نور الدين ساتي، إلاّ أن تفرض نفسها مجدداً عبر خواطر قلمه، إذ نراه هاهنا وهو يلمح بعنوان كتابه هذا "عجز القادرين"، إلى بيت أبي الطيب المتنبي في قصيدته الشهيرة في وصف الحُمّى:

ولم أرَ في عيوب الناس عيباً كنقص القادرين عن التمام

فالتناص إذاً واضحٌ وجلي بين عنوان هذا الكتاب، وبين بيت المتنبي المذكور، مثلما كنا قد لاحظنا اقتباس المؤلف لعنوان الباب الموسوم بـ "هوامش على دفتر الانفصال" من عنوان ديوان الشاعر نزار قباني: "هوامش على دفتر النكسة"، وذلك بجامع الإحساس الممض بالإحباط، وخيبة الأمل الفاجعة في الحالتين.

لقد تلقى المثقفون السودانيون وعامة القراء هذه السفر بالحفاوة والترحيب اللائقين به، إذ تمت مناقشته في بحر عام ٢٠١٤م بقاعة الشارقة بجامعة الخرطوم، في إطار المنشط الفكري والثقافي الراتب، الذي درج معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية بتلك الجامعة على إقامته بانتظام تحت عنوان: "كتاب الشهر"، حيث انبرى لمناقشة الكتاب نفر من الأساتذة الأجلاء نذكر منهم: الدكتور إدريس سالم الحسن، والسفير جمال محمد إبراهيم، والبروفيسور عبد الغفار محمد أحمد، بينما شهد جلسة مناقشة الكتاب، ثلة نوعية من الكتاب والمثقفين والأكاديميين والدبلوماسيين والصحفيين.

ولم يقتصر التفاعل والجدل الذي أثاره هذا الكتاب على جلسة المناقشة تلك فحسب، وإنما انداحت دائرة النقاش والتأمل والتفاعل، لكي تشمل الصحافة الورقية منها والالكترونية على حدٍ سواء.

فتجاوباً مع مضمون هذا الكتاب – على سبيل المثال – نشر الأستاذ طه النعمان مقالاً بأحد المواقع الالكترونية بعنوان: "نور الدين ساتي يرصد التيارات التحتية المشكّلة للمأزق السوداني" جاء فيه:

" لا شك أن مشكلة السودان وهي مشكلة سياسية في التحليل الأخير، من فعل النخب الحاكمة فيه .... إلا أنها تتجاوز ذلك إلى أنها مشكلة اجتماعية تتعلق بالخلفيات الأسرية والتربوية والاجتماعية والنفسية للأفراد والنخب والجماعات،

وبعملية التربية الأولية والتنشئة... تنشئة تقوم على الخوف والكذب والمداراة، مما يؤدي إلى شكل من أشكال انفصام الشخصية والتقمُّص المزدوج.... ومن ذلك أيضاً نزوع السودانيين إلى إلقاء اللوم على الآخر والتنصُّل من المسؤولية تجاه الأفعال الشخصية.... هذا غير ما يرصده الكاتب ويوجهه من نقد للظاهرات التي طبعت سلوك كثير من السودانيين كالعشوائية والسبهللية والفوضى ..." أ.هـ

إن هذا الميل نحو المقاربة السايكولوجية والسوسيولوجية للمشكل السوداني، ومحاولة التعرف على الخصائص النفسية الجمعية للسودانيين كشعب، وكذلك الملامح والمرتكزات الأساسية للقيم الأخلاقية السودانية عموماً، بغية استكناه تأثير جميع ذلك، وانعكاسه على مجمل الحياة السودانية إيجاباً وسلباً، لهو لعمري مبحث ليس بالجديد ولا النادر تماماً. فها هو الأستاذ الرائد أحمد يوسف هاشم الملقب بـ"أبي الصحف"، يكتب بالعدد رقم ١٧ من مجلة النهضة الصادر بتاريخ ٢٤ يناير ١٩٣٢م، مقالاً بعنوان: "الترف الكاذب"، ينتقد فيه ميل السودانيين الفطري نحو الإسراف والتبذير، وعدم الميل إلى الاقتصاد في النفقة والادخار، وعدم التحسب للعواقب، وسوء التخطيط، والسعي إلى الظهور بمظاهر الأبهة والثراء الكاذب، ولو على حساب أساسيات الحياة، وكأنّ رائدهم في ذلك شخصيتهم الأسطورية "ود أب زهانة" الذي يسخرون من أمثاله رغم ذلك.

ولعمري فإنّ ما جاء على قلم نور الدين ساتي في هذه الجزئية من هذا الكتاب الذي صدر بعد مقال أحمد يوسف هاشم المشار إليه بأكثر من ثمانين عاماً، ليخرجان من مشكاة واحدة، فتأمّلْ. وقد كان كاتب هذه السطور قد نشر مقالاً في المقارنة بين أطروحتي هذين المفكرين، رغم تباعد الشقة الزمنية بينهما.

ولعل كتاب الشاعر والدبلوماسي الكبير الأستاذ محمد المكي إبراهيم الموسوم بـ "الفكر السوداني جذوره وتطوره" الصادر في عام ١٩٦٥م، يندرج بدوره في سياق المحاولات المبكرة من جانب المثقفين السودانيين، في ممارسة النقد الذاتي الجماعي لبعض جوانب القصور التي تعتري الشخصية السودانية عموماً، مستهدفين بذلك الإصلاح.

كذلك نود أن نشير إلى وجود عددٍ لا بأس به من المصنفات، من كتب ورسائل علمية، ودراسات، ومقالات صدرت خلال العقود الأخيرة، لمؤلفين سودانيين وأجانب، حول الخصائص النفسية والاجتماعية للشخصية السودانية، فضلاً عن سيل المحاورات والمناقشات التي ما تزال تدور، ويتم تداولها عبر مختلف وسائط التواصل الحديثة، حول الشخصية السودانية ومفارقاتها العجيبة، حيث يبرز بوضوح وبكثرة هذا التساؤل على سبيل المثال: لماذا يكون السودانيون نشطين، ومنضبطين، وأمينين، وجادين، ومنتجين، ومبدعين في الخارج، بينما يكونون كسالى، ولا مبالين، وسبهللين، وعاطلين أو عاجزين عن الإنتاج والإبداع، وتوفير أسباب التقدم والرقي لبلادهم وهم بداخلها ؟.. حتى صار حالهم مثل حال مثلهم ذاك الذي يشبه الإنسان الذي ينفع الآخرين ولا ينفع أهله وأقاربه بأنه: "مثل ضل الدليب"، بسبب أن ظل تلك الشجرة يقع بعيداً عن أصلها أو جذعها.

أما انطباق مضمون عنوان كتاب نور الدين ساتي، ومن قبله بيت المتنبي الشهير على الحالة السودانية، فإنه يتجسد تماماً في مشاهد بسيطة، يمر عليها الناس كل يوم في غدوهم ورواحهم، ولعلهم يتعجبون منها كما نتعجب، ولكنها تدل– على بساطتها – دلالة عميقة على الكسل الفكري، وضعف الخيال، وسوء الإدارة، وإهدار المال العام سدىً. أو هو إن شئت بكل بساطة، عجز القادرين عن التمام. فمن ذلك على سبيل المثال، الجهود والأموال الطائلة التي تنفق بانتظام سنوياً على تنظيف

مجاري المياه ومصارفها الكبيرة منها والصغيرة، وخصوصاً قبيل مواسم الأمطار، في شوارع عاصمتنا، وبعض حواضرنا الأخرى. ولكن العمال والحفارين يتركون الأوساخ والأنقاض والأتربة التي يستخرجونها على حواف تلك المجاري، أو على بعد مليمترات قليلة منها، ببساطة لأنهم لم يُؤمروا بأن يطرحوها بعيداً، أو في الغالب لأن حدود التعاقد"المقاولة" وشروطها معهم هو ذاك. وتكون النتيجة المتوقعة بالطبع، هي أن أول مطرة تهطل، سوف تجرف تلك الأوساخ والأوحال، وتعيدها إلى مكانها الأول، ومعها كميات إضافية من الأوساخ والأوحال، فتسد تلك المجاري تماماً، وتتكرر المأساة.

ولو أن أموالاً إضافية قليلة أو معقولة، قد دُفعت في مقابل خدمة نقل الأوساخ والأتربة والأنقاض، وطرحها بعيداً عن جنبات المجاري ذاتها، لتم جني ثمار ذلك التدبير ونتائجه الإيجابية مالياً، وبيئياً، وصحياً، بصورة أكثر استدامة، وأكثر جدوى اقتصادية. ولكنه عجز القادرين عن التمام ذاته!!

وختاماً، تعقيباً على المأخذ الذي يأخذه المؤلف على السودانيين بأنهن يميلون إلى التنصُّل عن مسؤولياتهم، وإلقاء اللوم على الآخرين في كثير مما يحيق بهم، وهي ملاحظة قد تبدو صائبة إلى حدٍ كبير، خصوصاً فيما يلي حياتنا الاجتماعية، وحتى فيما يتعلق بأزماتنا السياسية والمجتمعية والاقتصادية وجذورها وخلفياتها، إلاّ أن هذه الملاحظة ربما تكون موضع إعادة نظر ومراجعة في تقديرنا، خصوصاً فيما يلي موقف بعض الآخرين من وجودنا وكياننا من حيث هو كأمة وكدولة. كما نلاحظ أن الكاتب لم يتطرق على نحو كافٍ إلى أثر التدخُّل الخارجي السالب في شأننا الداخلي خدمة للأهداف الخاصة بأصحاب ذلك التدخل، وهو أثر جوهري لا ينبغي بأي حال من الأحوال إنكاره أو التقليل من دوره وتأثيره. ولا شكَّ في أن الكاتب يدرك ذلك بكل مظاهره وأبعاده، وذلك بحكم خبرته المعرفية، وتجاربه المهنية الثرّة.

الثقافات الثلاث: تأليف: جيروم كيغان، ترجمة: محمد صديق جوهر

حسن الحاج علي أحمد

كتاب الثقافات الثلاث: العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية في القرن الحادي والعشرين، تأليف: جيروم كيغان، ترجمة: محمد صديق جوهر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. يناير ٢٠١٤. ٤٠٨ صفحة.

جاء الكتاب ضمن إصدارات سلسلة عالم المعرفة، وقد صدر الكتاب باللغة الإنجليزية في عام ٢٠٠٤. ونسبة لأهمية الكتاب واحتوائه على قدر كبير من المعلومات والتحليل والأمثلة رأيت أن أقوم بعرضه عبر تلخيص واف للأفكار والأطروحات الرئيسة التي وردت في الكتاب حتى يتسنى للقراء الكرام الاطلاع عليها. وقد بني الكتاب على عمل سابق، هو كتاب تشارلز بيرسي سنو بعنوان "الثقافتان" الذي ناقش فيه وضع العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وقدم نقداً لاذعاً للأخيرة بحسبانها تفتقر إلى الدقة والصرامة. وقد نشر الكتاب في الخمسينات وأثار جدلاً واسعاً. ويرى جيروم كيغان، مؤلف كتاب "الثقافات الثلاث" أن التغييرات التي طرأت على العلوم والمؤسسات الأكاديمية في العقود الأخيرة جعلت كتاب سنو عتيقاً، وأضاف كيغان العلوم الاجتماعية لتكون فرعاً ثالثاً بعد أن فصلها من الإنسانيات. ويرى كيغان أن العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية غالباً ما تستخدم الألفاظ نفسها للإشارة بها إلى ظواهر مختلفة، ومن ثم فإن اللفظ الواحد يمكن أن يعني دلالة مختلفة في كل سياق من السياقات الثقافية المختلفة. ويرمي الكتاب الذي بين أيدينا إلى تحقيق التالي: أولاً؛ تحليل معاني مفردات المعاجم الاصطلاحية التي تستخدمها الأنساق المعرفية الثلاثة.

ثانياً، توصيف ونقد الافتراضات الجوهرية التي تتطرق إليها الأنساق الثلاثة في عملها. ثالثاً؛ تحليل الإسهامات التي قدمها كل نسق إلى العلم والبشرية.

يشير كيغان إلى أن أغلب الجهود الفكرية تتشكل من ثلاثة مكونات، هي: أولاً مجموعة من المقدمات المسلم بها التي تحدد أولوية طرح أسئلة معينة تسعى للحصول على أجوبة لها. ثانياً، مجموعة منتقاة من أدوات التحليل تجمع عن طريقها الأدلة والبراهين. ثالثاً، مجموعة مختارة من المفاهيم هي لب التفسيرات التي يتم التوصل إليها. ويضيف أن هناك ثلاثة أنماط من الهياكل العقلية عند وصف أو تفسير الظواهر، وهي: المفاهيم والمعادلات الرياضية، وشبكات التعبير اللغوي، والوصف القائم على المدركات الحسية. ويعتمد دارسو العلوم الإنسانية والاجتماعية في الأساس على شبكات التعبير اللغوي الدلالية والأشكال التخطيطية بدلاً عن المفاهيم الرياضية عندما يتفحصون مشكلة ويتصورون حلاً لها. وتتفاوت التصورات الرياضية واللغوية والتخطيطية الحسية في مدى الإبهام الذي يكتنف المعارف التي ينقلونها. ويمكن تنظيم فروع المعرفة الثلاثة على هيئة متوالية تصور مدى الإبهام الذي تتضمنه توصيفاتهم واستنتاجاتهم.

يتطرق الكاتب إلى التفرقة بين الأدوات والطرائق العقلية الثلاث ودرجة الإبهام والالتباس التي تعتور براهينها واستنتاجاتها، وهي ذات صلة من دون شك بمفهوم "الحقيقة" والأفكار المتعلقة بها من قبيل الصواب والصدق والاتساق وأخيراً الحق. يرى كيغان أن المفيد هو التركيز على ما تشير إليه الكلمات من مدلولات بدلاً عن الاهتمام بالتعريفات. بمعنى آخر، إلى ماذا يشير علماء الطبيعة وعلماء الاجتماعيات والمشتغلون بالإنسانيات عندما يزعمون إيصال فكرة صادقة. والمدلولات الأربعة المألوفة التي يوردها هي: المشاهدات المتعارف عليها لوقائع تتم خارج نطاق الذات المفكرة والتي يؤكد وقوعها الآخرون؛ واتساق القضايا الرياضية والمنطقية؛ والاتساق

ضمن شبكات الدلالات اللغوية للتعبير عن الرواية التاريخية؛ والمشاعر القاهرة. ووفقاً لكيغان، يميل أغلب أصحاب العلوم الطبيعية إلى المدلولين الأولين، بينما يعتمد أصحاب العلوم الاجتماعية المدلولين الأول والثالث، في حين يأخذ أصحاب العلوم الإنسانية بالمدلولين الأخيرين.

يرى كيغان أن هناك أربعة نماذج تعكس ميول العلماء في اختيار الفرع التخصصي المستقبلي، بغض النظر عن الشغف التقليدي والفضول الفكري. النموذج الأكثر شيوعاً هو الذي يحاول من خلال العلوم الطبيعية ذات المتطلبات الفنية الدقيقة أن يبرهن على قدراته الفكرية، وذلك من خلال حله لمشكلة مستعصية يعدها علماء التخصص مهمة من الناحية النظرية. أما النموذج الثاني، وهو الأكثر انتشاراً بين أصحاب العلوم الاجتماعية، ويتسم أصحابه برغبة أكيدة في فهم طائفة خاصة من الظواهر مثل سلوك الأطفال وأسباب وقوع الجرائم. ويحبط العلماء هنا إذا لم يتمكنوا من حل المشكلة لأنها أعوص مما ينبغي، وأن التفسير الذي يقدمونه مشوب بالغموض.

أما النموذجان الآخران فهما أقل شيوعاً. المجموعة الأولى تدفعها الرغبة في الشهرة وذيوع الصيت، ويختارون المشاكل التي تحظى باهتمام واسع من الجمهور العام. والنموذج الرابع يقوم اتباعه بالأعمال الروتينية في المختبرات من إعداد للتجارب وتجهيز للأدوات المخبرية. وتجد هذه المجموعة متعة وهم يؤدون طقوسهم العلمية.

يشكك المؤلف في موقف الجمهور العام من العلوم الطبيعية ويصفه بعدم التوازن في الفترة الحالية إذا ما قارناه بقرن مضى. ويحدد ثلاثة أسباب لذلك هي: أولاً، الصعوبة التي يجدها الإنسان العادي في استيعاب المفاهيم والمناهج العلمية.

والسبب الثاني أن غالبية الجمهور العام ترى أن علماء الطبيعة مسؤولون عن تلوث الهواء والماء والاحتباس الحراري وأسلحة الدمار الشامل والأسلحة الجرثومية، واستهجنوا ما آلت إليه أبحاثهم من نتائج كان لها مردود سيئ على واقع البشرية ومستقبلها. والسبب الثالث هو تعارض افتراضاتها الأساسية مع الثوابت الأخلاقية والفطرة الإنسانية.

يتطرق الكتاب إلى المنهج السائد في العلوم الطبيعية الذي يرى أن أي تصوّر لا يمكن قياس مقابله المادي قياساً موضوعياً دقيقاً يصعب وصفه بالعلمية. ولهذا السبب ينظر العاملون في مجال العلوم الطبيعية إلى أصحاب العلوم الاجتماعية نظرة استخفاف، وذلك لأن نتائج الاجتماعيات لا تستند إلى منهجية علمية دقيقة. ويتمسك أصحاب العلوم الطبيعية بالقاعدة التي تقول إن أفضل التفسيرات العلمية هو ما يأتي بسيطاً في منطوقه، يسيراً على الفهم عند استيعابه، وشاع عندهم مبدأ التقتير أو الاقتصاد في التفسير، والسبب الرئيس في التمسك بهذه القاعدة هو سهولة تخطئة بعض التفسيرات ووضع الملاحظات العلمية محل الشك والتمحيص إن خالفت السياق الفكري العام. فكثير من الاكتشافات المهمة في مجال العلوم الطبيعية برزت للوجود نتيجة تجربة أسفرت عن ملاحظة لم تكن في الحسبان، ورغم ذلك فإنها تنقض النظرية السائدة.

يشير كيغان إلى التخبط الذي تعانيه البحوث البيولوجية وإلى تناقض أطروحات في هذه البحوث، ويضرب عدداً من الأمثلة لذلك. كما يرى أن لغة العلم المبهمة وتدهور أحوال البيئة، والتباس الأطروحات العلمية والغش العلمي والتواطؤ مع شركات الأدوية، قد لطّخ الثوب الناصع الذي تسربل به العلماء حين كانوا محل الثقة والاعتبار قبل قرن من الزمان. وبلغت العلوم الطبيعية ذروة الاعتبار في عام

١٩٥٩ عندما توافر في السوق لقاح شلل الأطفال، وآمنت الحكومة الأمريكية على أن العلماء قادرون على التحكم بالطقس. وبات أصحاب العلوم الطبيعية بين عشية وضحاها سحرة العالم الحديث. وبعد مرور جيل أصبح مديرو الجامعات الأمريكية قلقين تجاه العلاقات الوطيدة بين بعض زملائهم في كليات العلوم الطبيعية والشركات الصناعية الأمريكية، وطلب هذه الشركات من العلماء ألا يفشوا الأسرار الصناعية لشركاتهم. وقد تصاعدت الاتهامات للجامعات الأمريكية بأنها صارت سلعة تباع وتشترى لمن يدفع أكثر في سوق الشركات الصناعية. كما أن احتجاجات الطلاب الشهيرة في الستينات قد شهدت هجوماً لاذعاً على العلماء باعتبارهم مسؤولين عن كثير من بلايا المجتمع.

خصص كيغان فصلين كاملين لمناقشة العلوم الاجتماعية، وذلك لأن فروض ومزاعم هذه العلوم محل جدل واسع بخلاف العلوم الطبيعية. وقسّم المشتغلين بالعلوم الاجتماعية إلى قسمين: الأول يرى أن الوقائع والظواهر ذات منشأ بيولوجي وارتباطات حيوية مادية، والقسم الثاني يميل إلى أن الوقائع والظواهر تنتجها وتغيرها الظروف الاجتماعية للبشر. وعد الرمز والثقافة مفهومين مركزيين بالنسبة لدارسي السلوك والفكر والعقائد والعواطف البشرية. ويشير إلى أن هناك جدلاً واسعاً انخرط فيه علماء الاجتماع والانثربولوجيا الأوربيون والأمريكيون حول ما إذا كانت تصورات مثل الثقافة والمجتمع والجماعة والطائفة هي أنواع طبيعية، ومن ثم تكون مادة علمية مشروعة. ويرجع هذا الشك إلى المفهوم الضمني بأن الفرد هو الوحدة الأساسية في البنية الاجتماعية البشرية، وأن أي حديث عن خاصية لدى مجموعة كبيرة من الأفراد ينطوي على احتيال. وقد عزز هذا الوضع سيادة آراء دارون حين تأسست أقسام العلوم الاجتماعية بالجامعات الأمريكية في نهاية القرن التاسع عشر. وساد فهم أن كل فرد هو وحدة مادية وشئ قائم بذاته، أما خصائص

جماعة ما أو ثقافة ما فكانت أموراً أقل وضوحاً. ورأى البعض أن مفهوم المجتمع هو بدعة، وهذا ما دفع جورج هربرت ميد، وهو من الرعيل الأول من علماء الاجتماع، إلى تعريف المجتمع بأنه حاصل جمع التفاعلات بين أفراد جماعة ما. ومن ناحية ثانية هناك من دارسي العلوم الاجتماعية الذين يركزون على دور البيئة الاجتماعية والثقافية في التأثير على أداء الفرد وسلوكه.

يذكر المؤلف أن هناك تجاذبات وسجالات بين المختصين في العلوم الاجتماعية من الذين يميلون إلى الأطروحات النظرية المبنية غالباً على وقائع تاريخية وإثنية، وأولئك العلماء الذين يهتمون بالحقائق التجريبية التي يمكن التثبت منها واقعياً ومخبرياً. وحين تأسست المعاهد الوطنية للصحة والمؤسسات الوطنية للعلوم في أواسط القرن الماضي، همّش أصحاب الاتجاه الأول. وحتى يتمكن أصحاب العلوم الاجتماعية من استغلال الآليات الحكومية بميزانياتها الكبيرة وإمكانياتها التقنية المتطورة، فقد كان عليهم الالتزام الصارم بمنهج العلوم الطبيعية، وأن يحولوا كل ما يصلون إليه من نتائج ملاحظاتهم للظواهر الاجتماعية إلى أعداد محسوبة وكم مقنن. يتعرّض كيغان إلى الجدل الدائر في العلوم الاجتماعية بين الاستمرار في المناهج الكمية أو الاعتماد على الأنماط الكيفية.

يشير الكتاب إلى فقدان الثقة في أصحاب العلوم الاجتماعية، باستثناء علماء الاقتصاد. فبعد أن وقر في نفوس الناس أن العلوم الاجتماعية على وشك التوصّل إلى حقيقة السلوك الإجرامي وعوامل نمو الشخصية وأسباب الأمراض النفسية والعقلية، تبيّن بمرور الزمن أن تلك كانت أحلاماً وردية. وبات الجيل اللاحق من أصحاب العلوم الاجتماعية أكثر تحفظاً واحترازاً. ويورد كيغان عدة عوامل وراء الضائقة التي تعاني منها العلوم الاجتماعية. الأول، الحداثة النسبية لتلك العلوم، حيث لا يزيد تاريخ وجودها كفروع علمية ذات منهج تجريبي عن ١٢٥ عاماً مقارنة بالعلوم

الطبيعية التي تزيد على ٣٠٠ عام. الثاني أن أصحاب العلوم الاجتماعية غالباً ما يبدأون بحوثهم بافتراض صحة فكرة مسبقة ثم يكيفون بحوثهم تلك لإثبات صحة تلك الفكرة. أما أصحاب العلوم الطبيعية فغالباً ما تكون المشاهدات المحيرة وغير المألوفة هي نقطة البداية في بحوثهم سعياً وراء كشف الحقيقة. والثالث، فشل المختصين بالعلوم الاجتماعية في ابتكار عدد كبير من الطرق الفعالة لقياس الأحوال النفسية البشرية، واضطروا للاعتماد على ما يرد على لسان أفراد التجارب من وصف لفظي لما يمرون به من أحوال نفسية. ونتيجة لفقدان الثقة في العلوم الاجتماعية تقلصت حصص التمويل الحكومي الموجه لدعم البحوث الاجتماعية في العشرين سنة الماضية (صدر الكتاب في عام ٢٠٠٤). وتحوّل خيرة شباب الباحثين في العلوم الاجتماعية للاشتغال بواحد من فروع العلوم الطبيعية.

يعتمد أصحاب العلوم الاجتماعية، كما يرى كيغان، على ثلاثة مصادر للبرهنة والتدليل، وهي مرتبة وفقاً لمعدل تواتر استخدامها على النحو التالي: التفوهات اللفظية، والسلوكيات القابلة للملاحظة، والقياسات البيولوجية. ويذكر أن إحدى أخطر المشكلات التي تواجه العلوم الاجتماعية تتمثل في رفض التسليم ببديهية أنه لا مجال في العلم لنتيجة بحث لا ترتكز على مصدر موثوق للبرهنة.

يعدد كيغان مآثر وإسهامات العلوم الاجتماعية، منها: أولها تصحيح العديد من الأخطاء الشائعة في أوساط الباحثين البيولوجيين، ومنها أن العمليات النفسية ذات المنشأ العضوي العصبي الدماغي، لابد من التعبير عنها بمعجم ألفاظ نفسية. الإسهام الثاني، أهمية السياق الذي تستخلص منه الاستدلالات والأحكام. ثالثاً، طبيعة المعلومات المتوافرة بالملاحظة والتجريب وكيفية الاستفادة منها والتوصل إلى حل للمشكلات العالقة. ورابعاً، مبدأ التكييف والإشراط والأثر العميق لتجارب بافلوف. خامساً، اكتشاف قدرة البيولوجيا الفريدة لكل شخص على تكوين اتجاهاته النفسية

الأساسية. سادساً، إسهام علماء اللغويات الذين درسوا خصائص نحو ستة آلاف لغة وأوضحوا سبل فهم طريقة اكتساب الأطفال للغة وبينوا العلاقة بين الفكر واللغة وأثر السياق الاجتماعي في الكلام. يتناول كيغان كلّاً من العلوم السياسية والاقتصاد في فصل كامل، غير أن تناوله للاقتصاد كان الأوسع والأكبر. ويشير إلى أن أغلب الاقتصاديين يحظون الآن بدرجة من التقدير والاحترام لأن تحليلاتهم يسرت السبيل أمام ظهور مؤسسات وقواعد اقتصادية جديدة قللت من خطر الركود الاقتصادي الداهم وأعباء البطالة الكثيفة ومشكلات التضخم الحاد.

يشير المؤلف إلى أن علماء الإنسانيات من الفلاسفة والأدباء والمؤرخين يعملون في الغالب في استقلال شبه تام حيث لا يتلقون إلا النذر اليسير من المنح والدعم الحكومي، ويعتمدون في الأساس على النصوص ذات المعاني الدلالية مصدراً للحقيقة. ويرى أن علماء الإنسانيات قد خسروا قسطاً كبيراً من سلطانهم ونفوذهم الفكري الذي احتكروه على مدى القرون القليلة الماضية. وكان تآكل المصداقية على أشده وسط الأمريكيين الذين انصب ثناؤهم على الأعمال الفكرية ذات التوجهات البرجماتية دون غيرها من الأعمال. ولقد أصر الأمريكيون على أن لا تكون مكانة المرء مرهونة بمدى التباين في إدراك المعارف المجردة التي لا ينجم عنها أي مردود عملي يغير وجه الواقع ويحقق المنفعة للناس.

يورد كيغان أربعة عوامل يرى أنها أسهمت في فقدان الثقة بالعلوم الإنسانية: الأول، التحولات التي طرأت على عضوية علماء الإنسانيات؛ فلا توجد معايير صارمة في هذا الصدد. ثانياً، أن أغلب أمريكيي القرن التاسع عشر لم يغادروا بلدانهم إلا قلة قليلة، لذا فقد صادفت نماذج الوصف النابضة بالحياة المنقولة عبر وسائط الأدب والتاريخ هوى في نفوس القراء. ثالثاً، أن علماء الإنسانيات قد فقدوا الكثير من سحرهم الاحترافي حين راح النقاد المنتمون إلى تيار ما بعد الحداثة يروجون للفكرة

القائلة بأن كل إنسان في مقدوره كتابة التاريخ. وأخيراً، سعى علماء ومختصون من تخصصات أخرى إلى غزو حقل العلوم الإنسانية.

يقدم الكتاب إسهامات علماء الإنسانيات، ومنها سعى الكتاب والفنانين الأوربيين إلى مد يد العون للجماهير بعد الحرب العالمية الأولى، حتى يتمكنوا من تفهّم الثورة الفكرية التي صاحبت الحرب واستيعاب ما ولدته من أزمات اقتصادية. وهناك عدد من الأفلام التي خدمت هذا الغرض. يضاف إلى ذلك ثراء الدراسات الإنسانية التي تعاملت مع الأمزجة العاطفية التي تعذّر على العلوم الطبيعية إخضاعها للبحث العلمي. الأمر الذي دفع العلوم الطبيعية للسعى لابتكار مناهج وأدوات كفيلة بدراستها وتقييمها بصورة أكثر وضوحاً. كما أن علماء الإنسانيات هم الذين نبهوا القراء إلى الأهمية الاستثنائية للوقائع التي ترد في كل رواية أو سردية تاريخية.

يتفق كيغان مع عالم الأحياء التطورية، إرنست ماير، في أن البيولوجيا هي النموذج الأمثل الذي يتعين على العلوم الاجتماعية أن تحذو حذوه. فالبنى الاجتماعية واللغات والملكات وسمات الشخصية والجينات هي كلها ظواهر ووقائع ذات تاريخ معين، وهي عرضة للتغير على الدوام. ويقدم المؤلف تصويبات أربعة يرى أنها ضرورية لتصحيح الفهم العام المغلوط للثقافات الثلاث. الأول، ألا حرج على الناس العاديين، شأنهم في ذلك شأن نوابهم المنتخبين، في الدفاع عن قرارات لا تتسق وحقائق العلم إن كانت تلك الحقائق تنتهك حرمة الأفراد والمعايير الأساسية للمجتمع. ثانياً، أن الجمهور لابد أن يعي أن المعاني الرمزية، لا تلك المأخوذة من الأفلام، تتضمن الأفكار الرئيسة التي يعتمد عليها البشر حين يتحملون القيام بأعبائهم والتزاماتهم الحياتية اليومية. ثالثاً، عندما تتناول وسائل الإعلام الاكتشافات العلمية الجديدة لابد لها أن تشير إلى أن أغلب أعمال البشر ومعتقداتهم وعواطفهم تنبع من سيال متدفق شديد التعقيد من العمليات العصبية التي، على الرغم من منشئها الدماغي، تأبى على

الوصف من خلال المعاجم الاصطلاحية للعلوم الطبيعية وحدها. وأخيراً مساعدة الجمهور على تلمس التوازن بين ما يكتنف حرية الإرادة من قيود وعوائق، وقدرة كل منا على الاختيار وتحمّل مسؤولية اختياراته.

يحدد المؤلف ثلاث مشاكل أكاديمية يرى أنها تثير الانزعاج. الأول، تآكل روح الانتماء لدن الباحثين تجاه مؤسساتهم، والثاني السعي المحموم وراء الشهرة، وثالثاً، الاستغراق الشديد في التخصص الدقيق من دون سواه. يخلص كيغان في نهاية كتابه إلى تقديم مقترحات حول المهام التي يتعين الاضطلاع بها، منها مهام الجامعات. فقد كان أحد أسباب انتشار التعليم فوق الثانوي في الولايات المتحدة بعد الحرب الأهلية هو الحاجة لاختيار مواطنين أذكياء أكفاء يمكن الاعتماد عليهم في أداء مختلف الأعمال المستقبلية بأمانة وحكمة. ويشمل ذلك البحث وأداء الواجبات والتعلّم لمدة تتراوح من ست عشرة إلى عشرين سنة، وعد ذلك من المتطلبات التي يرغب فيها المجتمع في العصر الصناعي من دون أن ننسى أن المعارف المطلوبة تكتسب في ميادين العمل الفعلي. عمد التعليم خلال القرن التاسع عشر إلى تحقيق مهمتين: الأولى، تهيئة الشباب لتحمّل مسئوليات العمل بعد استيعابهم قدراً معقولاً من الثقافة. والثانية، ضمان استعداد الجيل التالي وتشربه للمهارات الفنية التي تؤهله للحلول محل الجيل الذي سيتقاعد. غير أن العجلة على تحقيق مجتمع المساواة الكاملة قد أفسد تحقيق المهمة الأولى، إذ أن مسؤولية إعداد صفوة مختارة من المواطنين لم تجد لها موضعاً في مجتمع ينشد المساواة الكاملة. كما أن التنوع العرقي والقول بعدم قدرة القيم الغربية والتاريخ الغربي على التعامل مع أوضاعه الخاصة، علاوة على أن الدرجة الجامعية أضحت بوابة الوظائف ذات الراتب الأعلى وصارت علامة جدارة في مجتمع صار يزدري أي تمييزات اجتماعية تقوم على أساس غير إنجار المرء، جعل مهمة التعليم عملية نفعية بالأساس.

بعد هذا العرض للأفكار الرئيسة للكتاب يتبين للقارئ أهمية الكتاب، وبخاصة للمشتغلين بقضايا الابستمولوجيا والمناهج وتداخل العلوم وتطورها. وتكمن أهمية الكتاب في الكمية الوافرة من الأمثلة والنماذج التي طرحها المؤلف. ويمثل الكتاب مرشداً للراغبين في التوسّع في فهم هذه الموضوعات. وقد كتب الكتاب بلغة واضحة تجعله محلاً لاهتمام عامة القراء.

السودان الأخضر بين دفتي السد العالي وسد النهضة،
تأليف: إبراهيم الأمين عبد القادر

عرض: حسن عبدالله المنقوري

يقع هذا الكتاب في نحو ٤٠٠ صفحة من القطع المتوسط، صدر بدون تاريخ وبدون ناشر. وقد كتب منصور خالد تصديراً له، وقدم له كامل شوقي، الخبير العالمي في مجال البيئة والغابات.

عنوان الكتاب ودلالاته

إن أول ما يلفت النظر لهذا الكتاب عنوانه الذي جاء لافتاً وجاذباً، إذ يدل على اسم الدولة وأحد أهم صفاتها وخصائصها التي عرفت بها (السودان الأخضر)، مع إضافة موقع السودان بين دفتي السد العالي وسد النهضة، مما جعل العنوان ينطوي علي دلالات جغرافية وسياسية واقتصادية وهيدرولوجية جيوبوليتيكية.

أهمية الكتاب

كتاب "السودان الأخضر بين دفتي السد العالي وسد النهضة" يعتبر من الكتب التي اشتملت على معلومات ثرة ومفيدة ودقيقة حول أهم القضايا التي شغلت، ولا زالت تشغل، بال الباحثين والساسة والمخططين منذ أن نال السودان استقلاله وحتى اليوم. ومن هذا تبرز أهمية هذا الكتاب الذي يصلح كمرجعية معرفية وثقافية وعلمية وسياسية وقانونية وأمنية ذات صلة بالعديد من القضايا المتشابكة بين السودان وكل من مصر وإثيوبيا.

محتويات الكتاب

يتألف الكتاب من ستة فصول، مع مقدمة وخاتمة. يتناول الفصل الأول (ص ٣١ – ٨٨) موضوع التنمية وقضايا الأمن المائي، ويتطرق الفصل الثاني (ص ٨٩ – ١٢٤) إلى الموارد المائية والأمن الغذائي. أما الفصل الثالث (ص ١٢٥ – ١٧٢) فيعنى بالوضع المائي والقانوني في حوض النيل. وفي الفصلين الرابع (ص ١٧٣ – ٢٠٠) والخامس (ص ٢٠١ – ٢٥٢) يتحدث الكتاب عن "مصر والسد العالي" و"إثيوبيا وسد النهضة" على التوالي، بينما يطرح الكاتب في الفصل الأخير (ص ٢٥٣ – ٣٠٣) سؤالاً حول مئال "المشروع السوداني التنموي الاختراقي". ويتضمن الكتاب عدداً من الملاحق ذات الصلة المباشرة بالموضوع قيد الدراسة، إضافة إلى قائمة من المراجع التي استندت عليها الدراسة. وتتسم لغة الكتاب بالرصانة والسلاسة ودقة التعبير وضبط اللغة.

مواضيع الكتاب

بتصفح محتوى الكتاب يجد القارئ كماً هائلاً من عناوين مواضيع متنوعة الجوانب: السياسية والاقتصادية والأمنية والاجتماعية والجيوبوليتيكيه، يصلح كل واحد منها أن يكون عنواناً لكتاب منفصل، متمثلة في:

- أمن الإنسان وقضايا التنمية.
- الأمن والتنمية البشرية.
- التنميه وقضايا الأمن المائي.
- الوضع المائي والقانون الدولي في حوض النيل.
- مصر والسد العالي.

- إثيوبيا وسد النهضة.

- السودان: أين المشروع التنموي الاختراقي؟

بقراءة هذه المواضيع يتضح أن المواضيع الثلاثة الأولى أكاديمية ومعرفية وعلمية، وتصلح أن تكون عناوين لكتب منهجية يستفيد منها الدارسون في مجالات التنمية والتنمية البشرية والأمن المائي، أما الثلاثة مواضيع الأخرى فقد اشتملت على علاقات ارتباط سياسية واقتصادية وأمنية بين كل من دولتي مصر وإثيوبيا، مع الإشارة إلى القاسم المشترك الأعظم بين الدولتين، والمتمثل في الوضع المائي والقانوني لحوض النيل.

إن الموضوع السابع من هذه المواضيع جاء لافتاً للنظر بخروجه عن سياق المواضيع الأخرى، إذ أن الكاتب أتى بعنوان يشتمل على الكثير من الدبلوماسية والموضوعية والعلمية والرؤية المستقبلية، ألا وهو السودان: أين المشروع التنموي الاختراقي.

على الرغم من أن الكاتب قد أفرد فصلاً كاملاً ربط فيه بين مصر والسد العالي وآخر ربط فيه بين إثيوبيا وسد النهضة، إلا أنه لم يأت بفصل يربط فيه بين السودان وكل من السد العالي وسد النهضة، بالرغم من انعكاساتهما وتداعياتهما عليه اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وبيئياً وأمنياً.

إن العنوان الذي اختاره الكاتب لهذا الفصل الأخير ينطوي على قدر عالٍ من العمق المعرفي والدراية السياسية، والمهارة الدبلوماسية، إذ أن العنوان يوحي للقارئ بأنه خروج عن موضوع الكتاب الرئيسي والابتعاد عنه إلى مواضيع فرعية ضمنها هذا الفصل، ركزت على:

- تقرير القمة العالمي للتنمية المستدامة في إفريقيا.
- التعليم وقضايا المستقبل.
- دور العلوم والتكنلوجيا في النهضة.
- العصر الرقمي الجديد وإعادة صياغة المستقبل.
- لماذا غاب عنا التوجه نحو المستقبل؟
- من أين نبدأ ؟
- لا للتسوية ، نعم للعودة إلى منصة التأسيس.
- متي نتعلم أدب الاختلاف؟
- المشروع البديل.
- جدلية الهدم ووهم الإحلال.
- الإصلاح الشامل: السياسي والاقتصادي والثقافي والحزبي.
- التنمية والنمو الاقتصادي.
- الاهتمام بالتعليم وبناء رأس المال البشري.
- السياسات الزراعية في السودان: الحاضر والمستقبل.
- الثروة الحيوانية.

إن مواضيع هذا الفصل ذات ارتباط مباشر بما ابتدر به الكاتب مؤلفه بمقدمة نظرية طرحت إطاراً عاماً لقضية التنمية بأبعادها الفلسفية والنظرية المتعددة، مع التركيز على الإدارة الاستراتيجية بعيدة المدى للموارد المائية وأمن الإنسان وقضية التنمية وترابط الأمن والتنمية البشرية.

إن ابتدار الكاتب مؤلفه بهذه المواضيع يدل على اطلاع واسع واستقراء وبحث متأنٍ ورؤية متكاملة ثاقبة، وفكر متجذر ومتنوع ، مما يعد إضافة قيمة للأدبيات الخاصة بهذه المواضيع. أما تركيز الكاتب على الموارد المائية في إطار تناوله للتنمية وقضايا الأمن المائي، فقد هدف به للتأكيد على المكانة المحورية والاستراتيجية للنيل

بالنسبة لدول حوض النيل بصفة عامة، والسودان بصفة خاصة، في مجالات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، مع التنويه لتداعيات شح المياه كماً ونوعاً وانعكاساتها على المصالح المتضاربة لدول الحوض، والاتجاهات المعاصرة لتسعير المياه، تماشياً مع الأيدلوجية الليبرالية الجديدة وتداخلاً مع مساعي القوى الكبرى والمؤسسات الدولية ودورها المرتقب في تأجيج الصراع. ولعمري إن هذه الإشارة تعتبر من أخطر ما تضمنه هذا الكتاب من رؤى وأفكار وحقائق، مما يجعلها محوراً أساسياً لموضوع هذا الكتاب تتطلب قراءة متأنية ودقيقة لمحتوياته بواسطة ذوي الاختصاص في المجالات الهيدرولوجية والسياسة الاقتصادية والأمنية والجيوستراتيجية من أجل تقديم الحلول الآنية والمستقبلية قبل انفجار الصراع حول الموارد المائية، أو حول المواضيع الأخرى ذات الصلة، بما فيها الأنظمة السياسية.

لم يكتف الكاتب بالمناداة في الفصل الثاني بتحقيق الأمن الغذائي فحسب، وإنما ذهب أبعد من ذلك بتقديم وصفة لتحقيق ذلك عن طريقة المشروع التنموي الاختراقي الذي أفرد له الفصل السادس (الأخير)، والذي ضمنه المواضيع سالفة الذكر، مما يعتبر خلاصة واستخلاصاً للدروس والعبر الناتجة عن مواضيع كل الفصول الأخرى ومؤكدة للطرح الفلسفي والعلمي والنظري الذي ضمنه الكاتب الفصول الخمسة الأخرى.

إن الفصل الأخير المعنون "السودان: أين المشروع التنموي الاختراقي" قد استحوذ على ٥٠ صفحة من صفحات الكتاب، ويشتمل على مواضيع ذات صبغة سياسية اقتصادية بالدرجة الأولى، بالتركيز على التنمية المستدامة ودور العلم والتكنولوجيا في النهضة خلال العصر الرقمي الجديد من جهة، وعلى ما يعاني منه السودان من سياسات غاب عنها التوجه نحو المستقبل من جهة أخرى. وقد فقدت تلك المواضيع بوصلة البداية وركزت على التسوية بدلاً عن العودة لمنصة التأسيس،

وفشلت في إحداث الاختراق لتعلم أدب الاختلاف الذي يساعد في إيجاد المشروع البديل بدلاً من جدلية الهدم ووهم الإحلال.

إن أهم ما ضمنه الكاتب هذا الفصل مناداته للإصلاح الشامل: السياسي والاقتصادي والثقافي والحزبي والعمل والتنمية الاقتصادية والاهتمام بالتعليم وبناء رأس المال البشري أسوة بالدول الأخرى كالهند والبرازيل.

ختاماً أورد أهم ما تم استخلاصه من هذا الكتاب في النقاط التالية:

أولاً: الكتاب في غاية من الأهمية للتنمية السودانية بصفة خاصة، والتنمية العربية بصفة عامة باعتباره معرفياً واستقرائياً وتحليلياً.

ثانياً: مواضيع الكتاب متعددة ومتنوعة ولكنها تشكل منظومة بحثية ترفد الباحثين والدارسين بالكثير من المعلومات الخاصة بالسودان الأخضر وبالسد العالي وسد النهضة.

ثالثاً: جاء الكتاب عرضاً شاملاً للمراجع والمعلومات القديمة والحديثة من خلال لغة سلسة وبليغة، وبالتركيز على الزراعة والبيئة والإنسان كمحرك للأنشطة الاقتصادية والاجتماعية بالسودان.

رابعاً: تسمية السودان بالأخضر تعكس دلالة على أن الأرض والماء والمناخ والغطاء النباتي كلها تعتبر محور ارتكاز تنمية السودان وتطوره.

خامساً: برزت من هذا الكتاب شخصية مؤلفه المتعددة الجوانب والقدرات العلمية والثقافية، وباستخدامه مشرط وأدوات التشريح لجسد المجتمع السوداني أسوة بأطباء عالميين كثر، من أمثال الطبيب المفكر فرانز فانون، والطبيبة جروهارلم برندلاند رئيسة حزب العمال في النرويج، ومهاتير محمد في ماليزيا، وسلفادور

اللندي الطبيب السياسي الأكثر شهرة، الذي ترك الطب وانخرط في الكفاح الاجتماعي والعمل السياسي.

سادساً: جاء الكتاب حسبما جاء في وصف عطا البطحاني له، في صياغة جمعت بين الأكاديمية، من حيث التوثيق وسلاسة التعبير، وبين جاذبية المفردة ومتانة السبك.

سابعاً: يجئ الكتاب أثناء مرحلة مفصلية من تاريخ البلاد يكابد فيها السودانيون للخروج من إحدى دورات الصراع للدخول في أخرى، والكتاب ينادي بضرورة التوافق على برنامج وطني، ليس على مستوى التجريد النظري من شاكلة التأكيد على استقلال القرار الوطني والتنمية المتوازنة والحكم الراشد، ولكن بتنزيل هذه المبادئ العامة لأرض الواقع، بحيث يشعر المواطن العادي، بل يعيش ما تعنيه له التنمية المتوازنة واستقلال القرار الوطني.

قواعد وشروط النشر

مجلة الدراسات السودانية مجلة علمية محكّمة تصدر عن معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، وتقبل البحوث في كل مجالات العلوم الإنسانية ذات الصلة المباشرة بالسودان، إضافة إلى عرض الكتب المتعلقة بالسودان.

يرجى من مقدمي البحوث لهذه المجلة مراعاة الآتي:

١- ألا يكون البحث المقدم للمجلة قد نشر أو قدم للنشر في مكان آخر.

٢- تسلم نسخة ورقية مطبوعة على الحاسوب مع نبذة عن الكاتب، ونسخة في قرص مضغوط (CD) لرئيس أو سكرتير التحرير، أو ترسل عبر البريد الالكتروني على العنوانين التاليين: abumanga2000@yahoo.com , ssbulletin@uofk.edu

٣- أن تكون صفحات البحث بين خمس عشرة وخمس وعشرين صفحة (بنط ١٦ Simplified Arabic مسافة واحدة بين السطور Single Spacing)، أو لا يتجاوز الـ ٧٠٠٠ كلمة. ويرفق معه مستخلص باللغتين العربية والإنجليزية في حدود ١٥٠ كلمة بكل لغة.

٤- أن يوثق البحث علمياً بذكر المصادر والمراجع التي اعتمدها الباحث في نهاية البحث، مع اتباع أحد المناهج الحديثة في ذلك، وتكتب الهوامش في نهاية البحث وفقاً للنماذج التالية:

كتاب:

عون الشريف قاسم (١٩٨٩): الإسلام والعربية في السودان، دار الجيل، بيروت، ص...

Greenberg, J. (1966): *Languages of Africa*. The Hague: Mouton, p.…

مقال في دورية

عشاري أحمد محمود (١٩٨٨): "أزمة اللسانيات في العالم العربي"، المجلة العربية للدراسات اللغوية، العدد الأول، ص ٣.

Hurreiz, S.H. (1978): "Arabic as a national and international language: Current problems and future needs", *West African Journal of Modern Languages* III, p. 13.

مقال أو فصل في كتاب

Qasim, Awn Sh. (1975): "Sudanese Colloquial Arabic in social and historical perspective", in *Directions in Sudanese Linguistics and Folklore*, ed. by S.H. Hurreiz & H. Bell. Khartoum: Institute of African and Asian Studies, University of Khartoum.

الأمين أبومنقة (١٩٩٢): "العلاقات السودانية النيجيرية في إطار المهدية"، علاقات السودان الخارجية، تحرير حامد عثمان ومدني محمد أحمد، الخرطوم، دار جامعة الخرطوم للنشر، ص ٧.

٥- تعبّر البحوث المنشورة في المجلة عن آراء كاتبيها.

٦- لهيئة التحرير الحق في إدخال التحرير والتعديل اللازمين على الأبحاث.

المشاركون في هذا العدد

١- الدكتور/ أحمد إلياس حسين، أستاذ مشارك، كلية التربية، جامعة الخرطوم.

٢- الأستاذ/ محمد مصطفى النور، محاضر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة البحر الأحمر.

٣- الدكتور/ أوشيك آدم علي، أستاذ مساعد، جامعة أسمرا (إريتريا).

٤- الدكتور/ أسعد عبد الرحمن عوض الله، وزارة الثقافة، الخرطوم.

٥- الدكتور/ عادل عثمان الهادي، أستاذ مشارك، كلية الآداب، جامعة الخرطوم.

٦- الدكتورة/ منى علي محمد أحمد، شركة ميامي، الخرطوم.

٧- البروفسير/ حسن الحاج علي أحمد، كلية الدراسات الاقتصادية والاجتماعية، جامعة الخرطوم.

٨- الدكتور/ خالد محمد فرح، سفير بوزارة الخارجية، الخرطوم.

٩- الكتور/ حسن عبدالله المنقوري، أستاذ مشارك، كلية الجغرافيا والبيئة، جامعة الخرطوم.

رقم الإيداع: ٢٠١٠/١٢٦