

الأفندية ومفهوم القومية فى الثلاثين سنة
التي أعقبت الفتح فى السودان ١٨٩٨-١٩٢٨م

خالد حسين الكد

المكونات والمؤثرات

(إنّ الموضوع متشعب جدا وفى هذا الخضم الهائل من الأفكار التى يزدحم بها ذهنى أجدنى أكثر ميلا الى الاهتمام بترتيب الأشياء من الاهتمام بالأشياء نفسها، ولذا فإننى مضطرّ للتجول ذات اليمين وذات اليسار حتى أتمكن من التقصى واكتشاف الحقيقة).
(مونتسكيو روح القوانين الكتاب ١٩)

أحاول فى هذه الدراسة أن أتتبع تطوّر مفهوم (القومية —————
السودانية) منذ بداية الحكم الثنائى فى السودان ١٨٩٩-١٩٥٦. وهو الوقت الذى اعتقد أنّ البذرة الأولى لمفهوم القومية انغrust خلاله. أحاول أن أتتبع المساهمات والآثار الإيجابية والسلبية ل—————
الشريكين فى دولة الحكم الثنائى (بريطانيا ومصر) فى تطوّر مفهوم القومية.

ولعل أهم مساهمات إدارة الحكم الثنائى هى خلق (طبقة —————
الأفندية)، أى تلك الجماعة التى وفرت لها الإدارة البريطانية مناهج تعليمية جديدة ووضع اقتصاديا واجتماعيا متميزا أثر فى تكوينها الثقافى والنفسى وفى تكوين مفاهيمها لقضايا القومية.

(والأفندية) جمع لـ (أفندى) وهى كلمة يونانية الأصل وكانت تعتبر من ألقاب التعظيم. وقد أخذها الأتراك من البيزنطيين —————
ونقلوها للبلدان العربية التى كانت خاضعة لنفوذهم. وفى السودان أطلقها البريطانيون على الموظفين السودانيين للتمييز بينهم وبين الموظفين البريطانيين. ويشكل الموظفون السودانيون مجموع الشبان الذين علّمتهم الإدارة الجديدة فى مدارسها التى أنشأتها على نمط معين ثم استخدمتهم فى الوظائف الدنيا فى سلك الإدارة الاستعمارية. وربما تكون كلمة (أفندية) قد اكتسبت لاحقا معان وإيحاءات مختلفة ولكنها فى تلك الفترة موضوع الدراسة كانت صفة لتلك الجماعة التى

ذكرت ، وبذلك الفهم استخدمتها فى هذه الدراسة .
 ورغم أتى أنوى أن أركز فى دراستى هذه على (الأفندية) الذين
 أوجدتهم الادارة الاستعمارية ، فإننى لا أستطيع - لايفاء هذه الدراسة
 حقها - تجنّب الخوض فى كثير من المؤثرات الداخلية والخارجية على
 الجوانب المختلفة لنمو هذه الطبقة . وهذه المؤثرات تحتوى
 بالضرورة على جوانب اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية . كما
 تحتوى على الضغوط الادارية والقبلية والوشائج الاقليمية . وبالطبع
 فإنّ التنافس بين الجماعات والأفراد ليس ممّا يمكن إهماله . وفى
 مثل هذا الخضم الهائل من المواضيع أجد نفسى فى موقف مماثل
 لموقف منتسكيو الذى أوردته فى صدر كلمتى هذه فيما يتعلّق
 بالمواضيع وترتيبها . وللخروج من هذا المأزق فإننى سأحذو حذو
 منتسكيو فى التحوّل ذات اليمين وذات اليسار لاكتشاف الحقيقة .

لقد شهدت الأيام الأولى للحكم الثنائى عدّة حركات تعبّر عن
 رفض الحكم الأجنبى، ولعلّ هنالك اتفاق على أنّ كل تلك الحركات
 كانت على ذلك النمط الذى يسميه البروفسير هودجكن (الخلاص
 المسيحى) .^(١) ولما كانت فكرة المهديّة ماتزال فى ذلك الوقت عالقة
 بالأذهان فقد انتقى كل الذين عارضوا الحكم الثنائى فى أول عهده
 أسلحة دينية ، فمنهم من واصل دعوة المهديّة ومنهم من ادّعى أنّه
 نبي الله عيسى الذى يأتى حسب معتقد بعض الفرق الاسلاميّة ليملأ
 الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا . وكل هذه الحركات ، باستثناء حركة
 ود حبوبة كانت طفيفة الأثر ، أمّا عبد القادر ود حبوبة فقد كان
 أنصاريا من قبيلة الحلاويين التى كان لها شأن كبير فى تأييد
 المهديّة ونصرتها . ولذلك لم يستغ عبد القادر فكرة اندحار
 المهديّة كليّة . ووجد فى رفض الادارة الجديدة السماح له باستعادة
 أراضى أسلافه ساحة للتمرد عليها . فجمع حوله بعض الأهالى وأعلن
 الجهاد على الكفار وهجم على المركز فقتل المفتش والمأمور . وعملا
 بمنشور كتشنر حول الأمن والنظام العام فقد خفت قوّة عسكرية وسحقت
 الحركة "بقوّة وحسم" .^(٢) وألقى القبض على عبد القادر ود حبوبة
 ونفذ فيه حكم الاعدام شنقا .

لقد كانت حركة ود حبوبة هذى أكبر تلك الحركات ذات طابع

(الخلاص الدينى)، وآخرها إذا استثنينا حركة نيالا سنة ١٩٢٢م والتي لم يكن أثرها كبيرا. منذ ذلك الحين صارت معارضة الحكم الأجنبى تتخذ أشكالا أخرى وتنمو فى مهد مختلف. لقد بدأت كما يقول هودجكن (تتخذ المدن الحديثة مهدا لها) (٣) فى أوساط المتعلمين الذين علمتهم الادارة الجديدة واستخدمتهم فى الوظائف الدنيا فى سلك الادارة.

وبالرغم من أن الادارة الجديدة، والتي كان للبريطانيين اليد العليا فيها، عمدت الى تعميم هذه المجموعة وفق النسق الغربى، كما جاء فى توجيهات كتشنر، فقد فشلت فى تحقيق هذه الغاية. ومرجع ذلك، كما يورد ريتشارد هل، "أن البريطانيين أقاموا الحكم الثنائى بعد الفتح، ولكنهم لم يتجهوا الى المؤسسات البريطانية لاتخاذها نموذجا للادارة الثنائية. وبالطبع فهم لم يستلهموا الادارة المهدية وإنما نظروا فى بادئ الأمر الى ما خلفته الادارة التركية من هياكل فأقاموا عليها بنية ادارتهم. فالحاكم العام كان اشتقاقا من الحكمدار عموم، لقب الحاكم التركى، ورغم انتشار نمط الحكم المحلى المستمد من النظام الانجليزى فقد بقيت كثير من الصلات بين الشكل الجديد والأشكال التى كانت سائدة أيام الحكم التركى" (٤)

وحقل التعليم لم يكن استثناء، فقد عمدت الادارة الى هياكل التعليم فى العهد التركى واتخذتها أنموذجا للتعليم الجديد لسد الفجوة التى خلفتها المهدية. وبالإضافة الى ذلك فإن حقل التعليم على وجه الخصوص كان مساحة لم يستطع فيها البريطانيون، لا سيما فى السنوات الأولى، من غل يد شريكهم الأضعف - المصريين، فلفتة التعليم لتلاميذ يتحدثون العربية ما كان من الممكن أن تكون غير العربية. وبالتالي كان لابد من أن يكون المدرسون مصريون أو من يتحدثون العربية. هذا الشرط، بالإضافة الى الموروث العربى الاسلامى الذى كانت التركية والمهدية، على ما بينهما من خلاف من روافده جعل المصريين أطول بآعا فى حقل التعليم فى المراحل الأولى، يصف ذلك محمد عمر بشير قائلا "..... ومع انتشار الاسلام ازدادت الحاجة بين القبائل للتعليم الدينى باعتبار أنه من الاحتياجات الضرورية

فى المجتمع الاسلامى. فالمعرفة بالقرآن والمقدرة على قراءته — وبالتالى المقدرة على القراءة والكتابة لتمكين العقيدة صار ضروريا. ولما كان تعلم القرآن فرضا على كل مسلم فقد صار لزاما على الآباء توفير الامكانات لأبنائهم لتعليمهم، وقد حرص المهاجرون على تعليم ابنائهم ليحافظوا على السيطرة الثقافية وبالتالى السياسية على سكان البلاد الأصليين. وكانت المؤسسات التعليمية هى المساجد والخلوى ٠٠٠٠٠ والخلوة مرتبطة بالصوفية، والطرق الصوفية هى التى تولت نشر الاسلام فى السودان، فلذلك فقد كانت الخلوة هى المؤسسة الأساسية لتعليم القرآن فى السودان". (٥)

هذا النوع من التعليم أنجب كما يقول جعفر محمد على بخيت "جيلا كان جلّ اهتمامه منصبا على التراث الاسلامى، وكانت اهتماماته محصورة فى تنظيم المهرجانات الأدبية التى تمجد الماضى الاسلامى". (٦) وقد جاءت معارضتهم للحكم الأجنبى ومفهومهم للوطنية وللقومىة منسجما مع هذا التكوين الثقافى والنفسى. ونجد فى كتاب محمد محمد على (الشعر السودانى فى المعارك السياسية)، وكتاب صلاح الدين المليك (شعراء الوطنية فى السودان)، نماذج توضح هذا المزاج الذى يعبر عنه محتوى وأشكال قصائد شعراء تلك الفترة التى جاءت صدى للشعر العربى الكلاسيكى القديم، وبالرغم من أنّ أشعارهم عبّرت بدرجات متفاوتة، عن رفض للحكم الأجنبى إلا أنّ ذلك الرّفص كان كله يدور فى فلك العودة الى التراث الاسلامى وأمجاد الأمة الاسلامية فى ماضيها التليد والتحرّر على العهود الخالية، عهود الخلفاء والأمراء التى سادت فيها الأمة الاسلامية العالم. وقصيدة البنا فى مطلع العام الهجرى والتى يستهلّها بقوله:-

يا ذا الهلال عن الدنيا أو الدين

حدّث فإنّ حديثا منك يشفينى

والتي يتحدّث فيها عن ماضى الأمة الاسلامية فى عهودها العظيمة وأمرائها وخلفائها تصلح مثالا لذلك. (٧) وفى أبيات عبد الله عبد الرحمن الضيرير تحديد واضح لمفهوم الوطنية والقومية لدى أبناء ذلك الجيل:-

فليس سوى الاسلام من وطن لنا ولا غير أهليه أعد صحابنا

كفى بقبيل الله جنسا ومذهبا وبالته ربّ والكتاب كتابا (٨)

هذا الرّفص الرومانسى للحكم الأجنبى الجديد وهذه الرؤيا للهوية كانتا سمة مميزة لذلك الجيل الذى كان يعانى من انقسام بين رفضه للحكم الأجنبى وحقيقة وجوده كطبقة جديدة هى فى حـدد ذاتها نتاج نظام اقتصادى واجتماعى جديد استقدمه هذا الحكم الأجنبى. فهم يعملون فى سلك الادارة الأجنبية التى غزت بلادهم واستولت عليها. ما لم يكونوا واثقين منه هو ما إذا كان استيلوها على البلاد كان بهدف إنقاذهم من قسوة الخليفة عبد الله التعايشى أى لأسباب إنسانية كما زعمت الادارة أم أنّه كان لتمارس عليهم شرورا أبشع من التى مارسها الخليفة عبد الله. هل يحكمهم البريطانيون والمصريون أم أنّ البريطانيين كانوا ينفردون بالحكم؟ كان ذلك سؤالاً لم يجدوا له إجابة. وثمة سؤال آخر: هل كان هؤلاء المصريون هم نفس المصريين الذين أذاقوا آباءهم وأجدادهم الأمرين فى أيام الحكم التركى؟ وهؤلاء المصريون الذين تربطهم بهم روابط اللغة والدين، هل كانوا جزءاً من الحكم أم كانوا هم أنفسهم ضحية للسيطرة الأوروبية المسيحية على المسلمين؟ وهل ينتمون هم والمصريون الى الأمة الاسلامية فى مواجهة الحكم البريطانى المسيحى؟

كل هذه الأسئلة لم تبقى فقط دون إجابات، بل إنّها ما كانت تطرح صراحة. وذلك التوجه الاسلامى الذى اعتبره بعض الباحثين المهتمين بدراسة تلك الفترة توجّها تمّ اختياره بواسطة أولئك الشبان كمعبر عن مشاعرهم ومفاهيمهم القومية لم يكن فى الواقع سوى ملاذ متاح لمجموعة من الشبان محدودى المعرفة قليلى الخبرة مضطربى العواطف.

فالهوية والقومية كمفهومين (بما فى ذلك الهوية العربية الاسلامية) لم يتم طرحهما كقضية حتى اندلاع الحرب العالمية الأولى التى تعتبر معلماً بارزاً فى مسار مفهوم القومية فى البلدان المستعمرة ومن ضمنها السودان. والافندية، من ناحية، كانت أعدادهم قد تضاعفت حين اندلعت الحرب، ومن ناحية أخرى فقد كان التطوّر فى التعليم وأساليبه قد أتاح لهم فرصة أوسع للاتصال بالعالم

الخارجى. والنقاش الذى ابتدأ قبيل الحرب وأثناءها ولمدة طويلة بعدها عن (الأمم) و(القومية) و(حق المصير) أشار انتباه الأفندية الذين كانوا قد بدأوا يتمتعون بوضع اجتماعى واقتصادى جعلهم ينظرون الى أنفسهم كطبقة اجتماعية مميزة عن التركيبة الاجتماعية التقليدية، وقد عبّر عن ذلك بصورة واضحة على ملى الذى كان قد تخرج عام ١٩١٤م وعيّن أفنديا فى مصلحة البريد والبرق والذى انضم لاحقا لجمعية اللواء الأبيض. يقول ملى: "منذ ١٩١٤م على ما أذكر ونحن شبان صادفنا الحرب العظمى الأولى سنة ١٩١٤م، وكانت تلك بادرة يعنى أدتنا نشاط لنتابع حوادث تلك الحرب، وفى الوقت داك كان فى شىء اسمه رويتر يطلع هذا الرويتر كل أربعة وعشرين ساعة ثلاث مرّات، فنحن موظفين البريد والبرق وبالأذات كّا نأخذ هذه النسخ ونقرأها ونستخلص منها الواقع. أول شىء فهمنا إته هناك فى وطن وهناك فى ناس بيحاربوا عشان وطن يعنى أدتنا فكرة". (٩)

صار موضوع القومية همّا من هموم الأفندية منذ ذلك الوقت، ورغم أنّه حتى فى ذلك الوقت كانت تحيط مفاهيم القومية هالة من الضبابية تحجر علينا وصفها بأنّها مفاهيم واضحة إلّا أنّها كانت على درجة مناسبة من الوضوح لخلق تمايزات فى وجهات النظر فى أوساط الأفندية وللعمل على نمو تناقضات أيولوجية بين أفرادها قائمة على أساس الأصول الاجتماعية والمنشأ. وأول تلك التوجهات كان امتدادا لفكرة البعث الاسلامى التى بشر بها جمال الدين الأفغانى وتحمّس لها تلميذه محمد عبده والتى شدّد فيها على الانتماء الى جامعة إسلامية تحت قيادة خليفة قوى يوحد المسلمين ويقود الشرق لهزيمة القوى الغربية ويخلق أمة مسلمة قوية مثل الأمة الاسلامية التى سيطرت على العالم فى العهود الماضية المجيدة. وقد تأثر هؤلاء الشبان الذين اتبعوا هذا التوجه بكتابات الأفغانى ومحمد عبده، وظلّوا، حتى سقوط الخلافة العثمانية، يدافعون عنها كمركز للأمة الاسلامية التى ينتمون اليها. وقد كانت أشعارهم وكتاباتهم كما أسلفنا صدى لكلمات الأفغانى: "كيف نقبل نحن المؤمنون الذل، نحن الذين كانت لنا اليد العليا فى الماضى، كيف نقبل الآن القهر والاستغلال من قوم لا يدينون بديننا ولا يحترمون شريعتنا؟ صدقونى إته لو تبيّن

آل عثمان حجم التأييد الروحي الذى يكتّهُ لهم المسلمون فى —————
المستعمرات البريطانية لما كانوا صبروا على هذا القهر البريطانى
ولما كانوا سمحوا للبريطانيين بالاعتداء على ممتلكات السلطان". (١٠)

أمّا التوجه الثانى فقد كان عروبيا إسلاميا حاول إعطاء
الرّابطة الاسلامية بعدا عروبيا أعلى نبرة من النبرة الاسلامية فى
محاولة للمزاوجة بين المفهوم الدينى والمفهوم الحديث للأمة . وجعل
ذلك التوجه الرابطة العربية أقوى من الرابطة الاسلامية بل جعل
الرابطة العربية ضرورية لازمة لوجود الرابطة الاسلامية التى ما
كانت لتوجد أساسا دون العرب . ويرى دعاة ذلك التوجه أنّ الاسلام
فى حد ذاته ثقافة عربية . وقد طغى هذا الاتجاه فى الحلقات الأدبية
فى مرحلة ما بعد الحرب لاسيما فى البلدان العربية التى كانت
واقعة تحت السيطرة العثمانية المباشرة ، ومن أبرز الدعاة لهذا
الاتجاه ساطع الحصرى وعبد الرحمن الكواكبي الذى ذهب الى أنّ العرب
هم الأمة الوحيدة القادرة على بعث الأمة الاسلامية وقيادتها ، وأضفى
عليها من الصفات ما جعلها أمة الله المختارة لقيادة المسلمين .
وقد أطنب فى كتابيه (أم القرى) و (طبائع الاستبداد) فى وصف العرب
بما جعلهم "أقدم الأمم التى نهجت طريق العدل والمساواة" ، وبما
يؤهلهم لقيادة الأمة الاسلامية الى الحرية والديمقراطية
والاشتراكية". (١١)

كانت مثل هذه الأفكار رائجة فى أواسط المعلمين السودانيين
وهى التى تأثر بها شبّان من أمثال توفيق صالح جبريل أو سليمان
كشة اللذين كانا من أكثر أولئك الشبّان حماسا لهذا الاتجاه . وهما
اللذان أفسحا بحماسهما دونما وعى المجال لاتجاه ثالث حينما دخلوا
نتيجة حماسهم فى مواجهة مع عناصر من أمثال على عبد اللطيف قبيل
أحداث ١٩٢٤م كما سئرى

والاتجاه الثالث هو الذى تناول ولأول مرّة قضية القومية من
وجهة نظر (وطنية) كما أسمتها الباحثة اليابانية يوشिका كوريتا (١٢)
وقد ظهر هذا الاتجاه لأول مرّة بصورة جنينية فى كتابات حمزة المك
طمبل ، وهو من معاصرى توفيق صالح جبريل وسليمان كشة ، إلّا أنّ خطابه
الشعري والنقدى كان يختلف تماما . وقد تلقى حمزة المك طمبـل

تعليمه مثلها في المدارس الحكومية، ثم التحق بكلية نواب
المأمير وتخرج فيها برتبة نائب مأمور في سلك الإدارة، وقد كان
قارئا نهما للأدب الانجليزي، وقد اهتم بالنقد بشكل خاص، وأهم
مساهمات طمبل أنه أول من استخدم كلمة "السوداني" صفة وهوية لسكان
السودان، وذلك في مؤلفه الأدب السوداني وما ينبغي أن يكون عليه.
والذي هاجم فيه معاصريه لكونهم مجرد أصداء مقلدة وباهتة للعرب
الأقدمين وحث على ضرورة ارتباط الأدب بالأرض والناس وأرض السودان
وناس السودان. "وينبغي أن يكون الشعر الذي يكتبه شاعر سوداني
معتبرا عن المزاج السوداني والأرض السودانية". (١٣)

إذن فقد صرنا أمام بدايات لتوجهات مختلفة نحو مفهوم
القومية، ومهما كان ضعف هذه المفاهيم الجديدة، فقد كانت على
قدر كبير من الأهمية وذات أثر عظيم على كل الأحداث التي أعقبت
الحرب العالمية الأولى على الصعيدين الثقافي والسياسي، وقد قامت
بتشكيل الخطوط العريضة للأطر التي عبرت من خلالها الحركة الوطنية
في السودان عن نفسها.

وقد كان كتاب تلك الحقبة وشعراؤها هم الذين يعبرون عن
وجهات النظر المختلفة، كما كانوا في كثير من الأحيان مؤسسي
وقادة جمعيات وتنظيمات تنبئ وجهات النظر تلك. وقد صدرت في
الفترة بين نشوب الحرب الأولى وأحداث ١٩٢٤م أعداد هائلة من
القصائد الحماسية المتمردة على الحكم الأجنبي. وبالرغم من أن
تلك القصائد عبرت عن معارضة ورفض الحكم الأجنبي، في إطار وجهات
النظر الثلاث التي ذكرناها آنفا، فإنها كانت ماتزال كما وصفها
عبده بدوي "غامضة وساذجة"، (١٤) ولكنها كانت بالرغم من غموضها
وساذجتها، على درجة كافية من الوضوح للتمييز بين التيارات
الثلاثة داخل طبقة الأفندية تمكن الباحث من فرز مفهوم كل مجموعة
من المجموعات من مفاهيم المجموعات الأخرى وفقا لانتماء أعضائها
الاجتماعي. وقد شهدت تلك الفترة عددا من الأحداث الجسيمة على
الصعيدين المحلي والعالمي، كان لها أثرا عظيما على الأفندية في
السودان. ومن أهم هذه الأحداث على الصعيد العالمي، بجانب الحرب
نفسها، هزيمة ألمانيا والنمسا وسقوط الامبراطورية العثمانية

وثورة ١٩١٧م الروسية وثورة ١٩١٩ المصرية . أما على الصعيد المحلي فقد شهدت هذه الفترة قيام مشروع الجزيرة و بروز قضية السودان كقضية قائمة بذاتها بعد الاستقلال الاسمى لمصر . ولن أخوض فى تفاصيل هذه الأحداث أو اعتبارها بالترتيب ، ولكنى سأتطرق لها فى سياق علاقتها بالأفندية وتطور مفهوم القومية .

لقد كان واحدا من الآثار المباشرة لسقوط الامبراطورية العثمانية زوال ذلك الحلم بقيام أمة إسلامية قوية تحت خليفة قوى للمسلمين ، وعلى خلاف الأقطار العربية الأخرى التى كانت خاضعة للسلطان العثمانى ، لم يكن البديل الوحيد المتوفر للمتعلّمين السودانيين هو الخيار (العروبى) . وقد كان على الذين يدعون الى الرابطة الاسلامية أن يختاروا بين الاتجاه (العروبى) أو الاتجاه (السودانى) . ولم يكن ذلك خيارا سهلا بالنسبة لغالبيتهم . وربما بدا للبعض أنّه وفقا لموروثهم الاسلامى فإنّ الأفندية تحوّلوا أوتوماتيكيا للتيار العروبى . وقد ثبت أنّ ذلك لم يكن فى كمال الأحوال صحيحا وأنّ ذلك القول تبسيط (مخل) لقضية فى غاية التعقيد تتشابك فيها عدّة عوامل محلية وعالمية تأثر بها كل فرد من أفراد هذه الطبقة فى اتساق مع وضعه الاقتصادى والاجتماعى وتكوينه الثقافى والنفسى ، وظهر ذلك جليا فى الصراع الذى حدث بين أعضاء جمعية الاتحاد .

تكوّنت جمعية الاتحاد السودانى من مجموعة من الشبان الذين كانوا يعملون كموظفين فى الادارة الاستعمارية ممّن كانت تجمع بينهم ميول أدبية وفنّية . وكانوا يجتمعون فى الأمسيات لتعاطى الشعر والموسيقى . وليس هناك اتفاق حول مؤسسى الجمعية أو حول أعضائها والشكل التنظيمى لها . والأهم من ذلك أنّه ليس هنالك اتفاق حول اسم الجمعية نفسها . ولفظ (الاتحاد) يعتريه كثير من الغموض ، أو هو إتحاد بين القبائل السودانية المختلفة كما ذهب اليه البعض أم هو الاتحاد بين مصر والسودان كما ذهب اليه البعض الآخر؟ هذه الأسئلة مازالت الاجابات عليها مختلفة ولكن حسب الروايات والشائعات المتوفرة فقد كان من أبرز أعضاء هذه الجمعية توفيق صالح جبريل ، الأمين على مدنى ، سليمان كشة ، صالح عبد القادر ، خلف

الله خالد، عبد الله خليل، خليل فرح، حسن نجيلة وعبيد حجاج الأمين. وفي رواية أحمد الطريفي الزبير باشا، إن توفيق باشا - جبريل هو مؤسس الجمعية ورئيسها. (١٥) أمّا فيما يتعلق بعلى عبد اللطيف فمازال موضوع عضويته في الجمعية مشار جدال شديد، فبينما ينفي سليمان كشة بحدة (راجعة الى الخلاف الذي وقع بينه وبين على عبد اللطيف) عضويته في الجمعية، (١٦) يشير حسن نجيلة الى أنّه كان على علاقة قوية بأعضاء الجمعية وخصوصا بعبيد حجاج الأمين (١٧) وقد ورد في أكثر من مصدر أنّه ناقش مع أعضاء الجمعية بعض القضايا بعد بروز قضية السودان، كما ناقش معهم مسألة تشكيل وفد السودان. ولم يكن أعضاء الجمعية في أي وقت من الأوقات على اتفاق تام حول القضايا المطروحة، فقد كانت هنالك في كثير من المساسيات اختلافات في التناول للمواضيع وفي وجهات النظر، ولم يكن هنالك خط محسّد للجمعية. ولكن كل تلك الاختلافات كانت بدرجة تمكن من احتوائها في إطار عام من مناهضة الحكم الأجنبي.

ومع بروز (قضية السودان) بعد الاستقلال الاسمي لمصر، سادت في دوائر الأفندية وفي منندياتهم وجهتا نظر، إحداهما أنّ البريطانيين أشاروا (قضية السودان) منفصلة عن مصر بغية تمثيل قبضتهم على السودان والافراد بحكمه بعد التخلّص من المصريين. والذين تبثّسوا وجهة النظر هذه كانت لهم أسباب وجيهة للتوؤس من نوايا شريسة لدى البريطانيين عبّر عنها ونجت مراحة بقوله في رسالة الى كرومر "إنّ الوضع الحالي يجعل السودان بريطانيا أكثر من أي وقت مضى"، بل وبمعنى أكثر من ذلك قوله في رسالة أخرى "إنّ السودان لن يحكم مرة أخرى من مصر". (١٨)

أمّا وجهة النظر الثانية فقد كانت ترى في إسراء قضيتة السودان كشيء منفصل عن مصر إجراء يتوافق مع التوجه العالمي في (حق تقرير المصير). وقد تبثّى هذا الاتجاه كبار الأفندية الذين كانوا يتبوأون مناصب أعلى في سلك الادارة الاستعمارية، وبالتالي في التركيبة الاجتماعية والذين وصفهم ونجت في رسالة الى كرومر بقوله "وقد اعتمدت على كبار الموظفين الذين يقدرون كل شيء ولا يكسبون شيئا بعدم الولاء لنا". (١٩) وقد كان مفهومهم - كبار

الأفندية- للقومية يسير وفق الخطوط التى سار عليها وفد الأعيان عام ١٩١٩م. وكانت الادارة قد بدأت فى تكريس سلطتهم حتى صاروا يشكلون المجموعة التى أشارت اليها كوريتا بقولها "المجموعة التى استولت على الأرض فى ظل الادارة البريطانية" (٢٠) والتى بدأت تهيمن بواسطة قوانين الأراضى التى أصدرتها الادارة البريطانية فى عام ١٩١٧م وعام ١٩٢٢م على المشاريع الزراعية فى النيل الأبيض ثم فى الجزيرة. وقد تغيرت نتيجة لتلك الاجراءات والقوانين علاقات الانتاج، وبالتالى التركيبية الاجتماعية التى دخلت (لاسيما بعمد قيام مشروع الجزيرة)، نطاق علاقات الانتاج الرأسمالى مفرزة بذلك طبقات جنينية يقسمها نبلوك لثلاث طبقات جنينية.

(١) طبقة برجوازية.

(٢) طبقة متوسطة.

(٣) طبقة من فقراء المدينة والريف.

ويصف نبلوك الطبقة البرجوازية قائلا: "تتكون الطبقة البرجوازية الجنينية من التجار الذين يهيمنون على معظم النشاطات الاقتصادية المخربة والتى مكنتهم الادارة الاستعمارية، رغم احتكارها هى والمؤسسات المالية للاستثمارات الأساسية، منها من خلال الاستثمار فى المشاريع المروية ومشاريع الزراعة الآلية، كما مهدت لهم السبل للسيطرة على التجارة المحلية والمساهمة فى حركة الصادر والوارد، وقد خلق لهم ذلك قوة اقتصادية عظيمة ودورا مؤثرا". (٢١)

لقد ساعد مشروع الجزيرة والاجراءات الادارية والاقتصادية السابقة والأحقه لقيامه على نمو هذه الطبقة الى طبقة برجوازية تجارية ساندت الادارة البريطانية فى كثير من سياساتها، ولعل أهمها بالنسبة لدراستنا هذه هى توقيع سفر الولاء وتكوين الوفد ودعم الاتجاه البريطانى عند بروز قضية السودان، هذا بالاضافة بالطبع الى التغيرات التى طرأت على التركيبية الاجتماعية ذات الشكل القبلى ونشوء تجمعات سكانية جديدة خارج إطار القبيلة التقليدى فى معسكرات العمال الزراعية (كنابى) وما تبع ذلك من ظهور قيم وتقاليده ومفاهيم جديدة سيكون لها أثر بالغ كما سنرى.

المسألة السودانية والمفهوم الأساسي للقومية

بعد بروز المسألة السودانية كما ذكرنا آنفاً، طفت على السطح كل الخلافات التي كانت في أوساط الأفندية والتي كانوا يحتوونها حتى ذلك الوقت . وصارت المواجهة بين الاتجاهين شيئاً لا مناص منه . وقد صار شعار (وحدة وادى النيل) راية يقف خلفها كل الذين يقفون في مواجهة شعار (السودان للسودانيين) الذي طرحه زعماء العشائر والزعماء الدينيين والذي عبّر عنه بوضوح الأستاذ حسين شريف رئيس تحرير الحضارة المملوكة للزعماء الدينيين والمعبرة عنهم - كما عبّر عنه أعيان الكاملين في المذكرة التي تقدموا بها يدعون فيها لملك بريطاني وامبراطور الهند. (٢٢)

وقد يبدو مفهوم القومية القائم على شعار (وحدة وادى النيل) لأول وهلة مفهوماً متكاملًا وموحدًا في مواجهة المفهوم القائم على شعار (السودان للسودانيين) ولكن واقع الأمر بعيد كل البعد عن ذلك . فقد كان مفهوم (وحدة وادى النيل) يعنى أشياء مختلفة لأفراد وجماعات مختلفة التفت حوله . فقد كان يعنى بالنسبة للبعض وحدة وادى النيل تحت التاج المصرى والحكومة المصرية بقيادة البكوات والباشوات ، وكانت تعنى بالنسبة للبعض تعبيراً عن العروبة ولدى البعض الآخر كانت تعنى الخروج من إسطار القبيلة والانصهار في وحدة أوسع لخلق حياة أفضل.

وحول هذه الأشياء دار الصراع داخل جمعية الاتحاد التي كانت قد تبنت شعار (وحدة وادى النيل) بصورة عامة قبل بروز قضية السودان، ولكن مع بروز قضية السودان تفجرت الصراعات بين أعضاء الجمعية ومن حولهم حتى قضت على الجمعية تماماً، ونشأت على أنقاضها جمعية اللواء الأبيض كما سئرى. ورغم أن عدّة أسباب للصراع قد ذكرت فإنّه نادراً ما يخوض الباحثون في الأسباب الأساسية وخصوصاً الباحثين السودانيين. والدراسات القليلة التي حاولت الخوض في أسباب ذلك الصراع واكتشاف حقيقته قام بها باحثون غير سودانيين وغير ملمين بطبيعة التركيبة الاجتماعية للمجتمع السودانى وتعقيداتها، وقد أقعدهم هذا عن إيجاد تفسيرات مقنعة

للتنازع التي خلصوا اليها. أما السودانيون فقد تعاملوا مع هذه القضية بكثير من الحساسية والخجل.

وخير أمثلة لما ذكرنا تناول يوشिका كوريتا وحسن نجيلة الذي كان عضواً في جمعية الاتحاد شوما توفر لاحقاً لتاريخ تلك الحقبة في شكل مذكرات وخواطر. فحسن نجيلة يرجع الخلاف الى وجود مجموعتين داخل الجمعية، مجموعة معتدلة ترى أنّ الجمعية لم تكن بالقوّة الكافية التي تمكنها من الدخول في معارك علنية مع الادارة البريطانية بينما كانت هنالك مجموعة تنتهج نهجا ثوريا وتُرى ضرورة المواجهة العلنية مع البريطانيين الذين كانوا في رأيهم يتآمرون لفصل السودان. (٢٣)

ولم يكن حسن نجيلة بالطبع في حاجة لأن يقول لأي المجموعتين كان ينتمي في ذلك الصراع الذي انتهى الى انقسام الجمعية ثم الى قيام جمعية اللواء الأبيض واختفاء جمعية الاتحاد من المسرح نهائياً. فهو كان من المجموعة التي أسماها (المعتدلين) ولذلك فقد كان من المنطقي أن يتجنب الخوض في الأسباب الحقيقية للصراع.

وأته لمن الثابت لدى أنّ الصراع بين أعضاء جمعية الاتحاد لم يكن بسبب السرية أو العلنية. فأعضاء جمعية الاتحاد من الفريقين اشتركوا في نشاطات علنية معادية للبريطانيين قبيل ذلك الصدام الذي وقع في أواخر عام ١٩٢٣م. فتوفيق صالح جبريل، الذي تشير معظم الروايات الى أنّه مؤسس الجمعية والذي كان ينتمي حسب وصف حسن نجيلة، الى فريق المعتدلين، نظم قصيدة بمناسبة زيارة التّـورد النّـبى الى السودان عام ١٩٢٢ ألقاها على الملأ وأرسلها الى القاهرة حيث تمّ نشرها في كبريات الصحف والمجلات القاهرية يقول فيها:-

أيها القوم لا تجرّوا الذيولا يأنف الحرّ أن يعيش ذليلاً
ستمونا العذاب ضيقتم الأرض علينا حتى هوينا الرحيلاً
فقبيح أن نرتضى الذل دهرا ونرى مالنا لكم مبدولاً (٢٤)

وإذا كتّا لا نسّمى هذا معارضة علنية فماذا نسّميه؟

إنّ القضية لم تكن قضية سرية أو علنية. إنّها تعبير عن اختلاف في مفهوم وحدة وادى النيل بالنسبة للمجموعتين. وبالرغم من أنّ

كوريثا تنبّه الى هذا الاختلاف فى المفهوم، وهى تناقش الأسس الشعبية لمفهوم وحدة وادى النيل مقابل مفهوم وحدة وادى النيل تحت التناج المصرى، فإنّها تغيب عنها جوانب اجتماعية على قدر كبير من الأهمية فى حين انصبّ جل اهتمامها على الجانب الاقتصادى وحده . فهى حين تعقد مقارنة بين على عبد اللطيف وسليمان كشة كممثلين للمجموعتين المتصارعتين تصف سليمان كشة بأثّه (تاجر ثرى من أمدرمان وأثّه ينتمى الى أسرة عريقة وخرّيج كلية غردون) بينما تقول عن على عبد اللطيف أثّه (لم يكن يتمتع بمكانة رفيعة فى مجتمع شمّال السودان من ناحية الأصل لكونه دينكاوى الأم ونوباوى الأب ، وقد بدأ حياته فى قاع المجتمع) . وهى رغم إشارتها الى (وضاعة) أصل على عبد اللطيف لم توف هذه المسألة حقها فى البحث لتقصى أبعادها وانعكاساتها على على عبد اللطيف (وعلى ما جرى بين المجموعتين) . و(قاع المجتمع) الذى أشارت اليه لم يعدها كما يتوقع القارىء الى الجانب الاجتماعى وإثّا أعادها الى الجانب الاقتصادى الذى لم يكن فى حالة على عبد اللطيف على قدر كبير من الأهمية لأنّ على عبد اللطيف على حدّ تعبير كوريثا نفسها، قد "مكنته وظيفته العسكرية من الانضمام الى الصفوة" .^(٢٥) وإذا كان مفهومه لوحدة وادى النيل قائما على أساس "طبقى" فإنّه ينبغى أن يكون موافقا لمفهوم "الصفوة" أو الطبقات العليا .

فى هذه النقطة تفلت من كوريثا، كما تفلت من كثير من المثقفين السودانيين حقيقة الصراع، وكثيرا ما أصابت المثقفين السودانيين حيرة لا يجرأون على مناقشتها علنا كتابة أو شفاهة، ولكنهم يثيرونها فى مجالسهم الخاصة وفحواها: ما هى العلاقة بين على عبد اللطيف الزنجى بوحدة وادى النيل، بمصر وبالعرب والعروبة التى يرون أنّ الدعوة لوحدة وادى النيل تعبير عنها .

إنّ حقا سؤال هام وقد تطرّقت له كوريثا، ولكثّها حصرت نفسها فى جانب واحد فقط ناحية (الأصل) وقد غابت عنها كما غاب عن غيرها حقيقة مهمة وهى أنّ على عبد اللطيف ومن كانوا على شاكلته لستم يكونوا يتمتعون بأى مكانة رفيعة لا فى شمال السودان ولا فى غيره من المجتمعات الأخرى فى السودان، فكل المجتمعات القبلية التى

كانت لحمة وسداة المجتمع السودانى كانت تنظر اليهم باعتبار أنَّهم منبتين لا أصول لهم. هذا من ناحية، أمّا من الناحية الأخرى فقد كان على عبد اللطيف وأمثاله يتمتعون بمكانة رفيعة فى المجتمع الحضري المصرى الذى انحسرت فيه سطوة القبيلة وصار فيه الوضع الاجتماعى مواز للوضع الاقتصادى أو الوظيفى.

لقد كان على عبد اللطيف وأمثاله، والذين لعبوا دورا كبيرا فى جمعية اللواء الأبيض بعد تأسيسها وفى أحداث ١٩٢٤م، ينتمون الى المجموعات التى انقطعت عن أصولها القبلية وصارت تحسبائها أكثر اطمئنانا بالانتماء للمجتمع المصرى الذى انحسرت فى حواضره سطوة القبيلة. وقد تشكلت هذه المجموعات من أحفاد الرقيق المحرّرين وخصوصا أولئك الذين أخذوا الى مصر كرقيق أثناء الحكم التركى، ثم أجبرت السلطات التركية على تحريرهم تمشيا مع قرارات المجتمع الدولى لتحرير الرقيق، ولكنها قامت بتجنيدهم فى الجيش، وقد كوّنوا لاحقا الجسم الأساسى فى حملة استعادة السودان. وبعد الفتح تبين لهم أنّه لا يمكن لهم أن يقيموا عفويا فى أحياء المــــــدّنين القائمة والاحتفاظ فى ذات الوقت بوضعهم (القانونى) الجديد كأحرار ولذلك فقد تجمّعوا فى أحياء أنشأوها وانضمّ اليهم الرقيق المحرّرين ممّن كان بالبلاد فبرزت الى حيز الوجود أحياء مثل (حى أبو عنجة) و(حى الضباط) والديوم فى الخرطوم والخرطوم بحرى. وهذه التجمّعات والأحياء كان يشير اليها السودانيون الشماليون، كمال قال الأستاذ يوسف بدرى، "بنفس الصورة التى كانت تشير بها الأجيال القديمة من اللّندنيين العنصريين الى حى بركستن". (٢٦) وهى شبيهة أيضا كما يقول بيتر ود وورد بتجمّعات (النوبى) فى يوغندا والذين ينتمى اليهم عيدى أمين. (٢٧)

ومن ناحية أخرى فإنّ هذه المجموعات لم تستطع تقصى نسبها الى تلك القبائل الزنجية التى أسر أجدادهم منها وحملوا لبيعها فى مصر. وكانت الجذور الوحيدة التى بوسعهم العودة اليها هى بمصر. (أى الى الأسر المصرية التى تزوّج منها أسلافهم أو الأسر الزنجية التى استقرّت بمصر). وتكثر الإشارة الى عبد اللطيف باعتبار أنّه دينكاوى - نوباوى. وهذه الإشارة مربكة الى حد بعيد

فربما كان والد على عبد اللطيف ينحدر من أصول نوباوية، وربما انحدرت أمّه من أصول دينكاوية ولكن فى الواقع لا والده ولا والدته كانت تربطهما علاقة مباشرة بتلك الأصول. وأسرة أبيه لا يعرف عنها شيء كثير، أمّا أسرة أمّه فنعرف أنّها عاشت فى أحد الديوم فى الخرطوم وفى ود مدنى، وقد نشأ على عبد اللطيف فى كنف خاله ربحان عبد الله الذى كان ضابطا فى الجيش المصرى برتبة اليوزباشى وهو الذى مهّد له دخول المدرسة الحربية ليصبح ضابطا.

وبهذا الفهم، فإنّه لا يعود مستغربا أن نجد على عبد اللطيف ومن هم على شاكلته، يشعرون بالانتماء الى مصر ولكن من منطلق يختلف تماما عن منطلق توفيق صالح جبريل وسليمان كشة وأشياءهما الذين ينتمون الى مصر من وجهة نظر (العروبة).

لقد كان الصراع فى جمعية الاتحاد غاية فى التعقيد، وقد اشتمل على كثير من الجوانب الاقتصادية والاجتماعية التى لا يمكن اخضاعها لمقياس واحد. فبالإضافة للمعايير الاقتصادية التى وصفتها كوريتا كانت هنالك عوامل ذاتية تدخلت فى تحديد موقف كل فرد من أعضاء الجمعية فى الصراع الدائر. فعبيد حاج الأمين مثلا، والذى تأخذه كوريتا كمثال مقابل لكشة، لم يكن من (أصل وضع) وكنان ينتمى الى طبقة الأفندية (الصفوة) ولكنه بالرغم من ذلك وقف مع على عبد اللطيف ضد سليمان كشة.

عندما جمع سليمان كشة القصائد والكلمات التى ألقى فى احتفالات المولد ورأس السنة وغيرها من المناسبات ونشرها فى كتيب قدّم له، جعل إهداءه (للعرب النبلاء) وقد استفز ذلك على عبد اللطيف وجاءه محتجا واقترح أن يكون الإهداء (للسودانيين النبلاء). (٢٨)

وإذا أخذنا التعبيرين (العرب النبلاء) و(السودانيين النبلاء) فإنّهما يطرحان قضية ذات وجهين لا تتمكن يوشिका كوريتا من إعطاء إجابة كاملة عنهما فهى تهتم فقط بكلمة (عرب) فى مقابل كلمة (سودانيين) ولا تنتبه الى كلمة (نبلاء) والتى وردت فى التعبيرين. فما هو مفهوم (التبّل) بالنسبة لسليمان كشة وتوفيق صالح جبريل، وما هو مفهومه بالنسبة لعبيد حاج الأمين وعلى عبد اللطيف.

بالنسبة لسليمان كشة (كرجل ثرى ومن أسرة عريقة) فإنّ التبّل

يعنى الوضع الاقتصادي المتميز والأصل الاجتماعي (الرفيع) وبمعنى آخر فهي تعنى الأعيان وزعماء القبائل والزعماء الدينيين الذين استواوا على الأراضي وشراكمت لديهم الثروات وصاروا يشكلون نواة البرجوازية الزراعية والتجارية فى الأرياف والمدن، وإلى هذه المجموعة ينتمى سليمان كشة بالميلاد والموقع، وكذلك بالأمـال والتطلعات، ولذلك فقد رفض بشدة مهاجمة (الغوغاء) للأعيان و(الأشراف).

أما بالنسبة لتوفيق صالح جبريل (فالتبلاء) الذين هاجمهم على عبد اللطيف ودافع عنهم سليمان كشة كانوا بالنسبة له (نبلاء أذلاء) أذعنوا لإدارة البريطانية، كما ورد فى قصيدته التى أشرنا إليها آنفاً وأصبح (التبلاء) بالنسبة له هم رمفاؤهم من الأمراء والباشوات المصريين الذين أظهروا درجة من الرّفـض وعدم الازدعان للبريطانيين فى مصر من أمثال الأمير عمر طوسون الذى كان يبدى قدرا من المعارضة للبريطانيين وينحاز للحركة الوطنية المصرية.

أما بالنسبة لصبيد حاج الأمين والطيب بابكر فيمكن القول أنه كان لديهما نوع من المفهوم (الأيديولوجى) للتبيل والتبلاء. فبالرغم من كونهما من (أصل رفيع) ويتمتعان بوضع اقتصادى متميز لكونهما أشرافاً من الصفوة فقد عارضا النبلاء من الأعيان وزعماء العشائر والزعماء الدينيين وانحازا للجناح (الجماهيرى) لوحدة وادى النيل، وقد عبّر عن ذلك بوضوح الطيب بابكر الذى كان يردّد عبارات الشعب والجماعة فى مهاجمته لإدارة الأهلية والأعيان. (٢٩)

أما بالنسبة لعلى عبد اللطيف وبقيّة الأفندية الذين فقدوا أصولهم القبليّة كما أوضحت آنفاً والذين كانت لهم اليد العليا فى الأحداث، التى أعقبت تكوين التواء الأبيض، فإنّ (التبيل) يحتاج الى استقصاء لغوى بنفس قدر الاستقصاء السياسى الاجتماعى، فكلمة (نبلاء) مشتقة من (التبيل) والتى تعنى حسب مختار الصحاح السمو والرفعة. فالعرب تقول (نبيل المولد) للشخص (الرفيع الأصل) لتفرّق بين الشخص العالى القدر (بالميلاد) والذى يصير عالى القدر جهداً واكتساباً. وإذا أخذنا هذا فى الاعتبار، فإنّ احتجاج على عبـد

اللطيف على ما كتبه سليمان كشة (العرب النبلاء) لا ينبغي أن ينحصر في كلمة (العرب) فقط ولابد أن يمتد الى كلمة (النبلاء) نفسها لأن على عبد اللطيف ما كان ليحلم أن تحتويه أى تركيبة (نبلاء) عربية كانت أم زنجية إذا فهمنا (النبل) على أنه (نبل الميلاذ) والرفعة الموروثة، أما إذا أخذنا النبل بمعنى (السمو والرفعة) إطلاقاً، فهنا يمكن أن يجد على عبد اللطيف مكاناً إن هو سعى اليه . وأعتقد أن هذا هو الفهم الذى جعل على عبد اللطيف يقبل كلمة (نبلاء) أصلاً ثم يطالب بإضافتها على (السودانيين) وليس العرب . والنبلاء، بالنسبة لعلى عبد اللطيف ، هم القادة والزعماء الذين يبرزون من العامة وليسوا الذين يتوارثونها من (أولاد القبائل) و(أولاد أبو دقن وأبو حشيش) . (٣٠)

لقد كان الانقسام فى جمعية الاتحاد فى الواقع تعبيراً عن تعارض مصالح مجموعات متباينة داخل طبقة الأفندية ، وهذه المصالح المتعارضة ، يمكن ، باعتبار العوامل التى أشرت إليها آنفاً ، شرحها فى محورين أساسيين ، اقتصادى واجتماعى وينتج عن هذين المحورين محور ثالث سياسى .

فهى من ناحية كانت صدام بين مصالح الذين همينوا على الأراضي وبالتالي الثروة بعون السلطات البريطانية وصاروا يتطلعون لترسيخ وضعهم كطبقة برجوازية زراعية وبين مصالح الصفوة من الأفندية فى المدن الجديدة ومجتمعاتها الدينية الجديدة . ومن ناحية أخرى فقد كانت مواجهة بين مصالح (أولاد القبائل) وتلك العناصر (المنبثة) التى لا تعرف لها أصولاً خارج إطار هذه التركيبة الحضرية الجديدة .

وقد نتجت من هاتين المواجهتين مواجهة سياسية يمكن شرحها بسهولة فى إطار المواجهة الأولى بين مصالح البرجوازية الزراعية ومصالح طبقة الأفندية الجديدة ، ولكن يصعب نوعاً ما ، شرحها فى إطار المواجهة الثانية بين (أولاد القبائل) و(عديمى الأصل) .

وسياسياً لم يكن من الصعب على الذين أحسوا بالانتماء للبرجوازية الزراعية أن يكتشفوا أن مصالحهم يخدمها ميلهم للبريطانيين الذين يشكلون اليد العليا والكفة الرّاجحة فى ميزان

الحكم الثنائى والذين مكنوهم من الاستيلاء على الأرض ، ووسعت دائرة نفوذهم باستعادة سلطات ونفوذ زعماء القبائل من نظـرار ومكوك وعمد. وقد دفع هذا الأفندية بشكل عام، وكطبقة جديدة منافسة للبرجوازية الزراعية، الى التوجه فى تلك المرحلة الى الشريك الآخر. وبذلك برز الى الوجود هذان التياران اللذان تحكما الى حد بعيد فى تطوّر مفاهيم الوطنية والقومية السودانية. وقد تمثل هذان التياران فى شعارين رفعا آنذاك وهما (وحدة وادى النيل) و(السودان للسودانيين). ولم يحدث ذلك بالطبع بمعزل عن الأثر السياسى والثقافى للشريكين كليهما (البريطانى والمصرى) وقد بذل كلاهما جهدا خارقا لكسب المزيد من المؤيدين فى كل الفئات والطبقات كما سرى فى الجزء التالى من المقال.

الأثر المصرى (وحدة وادى النيل)

يميل كثير من الكتاب عند تناولهم للعلاقات المصرية السودانية الى المبالغات والمزايدات فى الحديث عن (العلاقات الأزلية). وهذا الاتجاه المبالغ مقلل للغاية ويضع العلاقات المصرية السودانية خارج إطارها السليم. فالإشارة الى البلاد الواقعة جنوب مصر والتى كانت للمصريين علاقات بها فى التاريخ القديم باعتبار أنّها (السودان)، يشكل فى اعتقادى خطأ شائعا نتجت عنه ضبابية غبشت الروى التاريخية والجغرافية والسياسية.

فمصر الفراعنة لا يمكن، بأى حال من الأحوال، مقارنتها مع مصر القرن التاسع عشر فى أى وجه من الوجوه لا عرقيا ولا لغويا ولا ثقافيا ولا حتى جغرافيا. كما أنّه لا يمكننا أن نتحدث عن علاقات (أزلية) بينها وبين السودان إذ لم يكن هنالك (سودان) بمفهوم اليوم فى ذلك العصر. وربما كان بالامكان الحديث عن علاقات بين مجموعات من البشر التى كانت تقطن تلك المناطق، وقد تطوّرت تلك المجموعات البشرية من خلال العلاقات الايجابية والسلبية الى دويلات وممالك تكوّنت منها لاحقا دولتى مصر والسودان الحديثتين. ولهذا فإننى أعتقد أنّه من الأنسب حين نتحدث عن مصر والسودان كدولتين حديثتين ألا نتحدث عن (الأزلية) وأن نجعل عام ١٨٢١ بداية للتعامل معهما كدولتين أو كقطرين وذلك لأنّ السودان كوحدة جغرافية إدارية

وسياسية قائمة بذاتها صارت تعرف بين حدودها الجغرافية أو نحوها باسم السودان، بعد عام ١٨٢١ م. ثم صارت لها علاقات بدولة محدّدة جغرافيا وإداريا وسياسيا اسمها مصر.

لَمَّا غزا محمد على البلاد التي صارت بعد احتلالها دولة السودان الحديثة، عمد ككل غاز، الى الهيمنة على القطر اجتماعيا وثقافيا تماما كما سعى الى الهيمنة عليه اقتصاديا وسياسيا. ولذلك فقد قام محمد على في زيارته الأولى للسودان عام ١٨٣٩ بتشجيع الأعيان وزعماء العشائر لارسال أبنائهم الى مصر للدراسة في مدارسها ومعاهدها الحديثة. وقد قبل الأعيان دعوته، كما يخبرنا عبد العزيز أمين، ووصل ستة من أبناء الأعيان، وحينما وصلوا وأخطر سعادته أمر بإعطائهم تعليما زراعيا، وقد أرسلوا الى المدرسة التحضيرية ليتعلّموا بمشيئة الله هذا العلم وقد كانت تلك أول بعثة دراسية للسودانيين بمصر. (٣١)

كما بنى محمد على رواقا في الأزهر خصّصه لطلاب العلم القادمين من السودان. وقد تبع عباس خطوات محمد على في حقل التعليم، وقد قرّر رأيه على القيام بإنشاء مؤسسات تعليمية في القطر نفسه لتقوم بتعليم أعداد أكبر والتأثير على قطاعات أوسع، فوجه عباس مجلس التعليم لإنشاء مدرسة ابتدائية في الخرطوم، وقد عيّن المجلس رفاعة رافع الطهطاوى ناظرا لتلك المدرسة وأوفد الى السودان لإنشائها وإدارتها، وقد تضمّن أمر التأسيس صراحة أنّها "ينبغي أن تنتهج نهج التعليم المصرى". (٣٢) كما تقرّر أن يكون تلامذة تلك المدرسة من "أبناء الشيوخ والأعيان من سكان دنقلا، الخرطوم، سنار والتاكا". (٣٣)

ورغم أنّ الدراسة في تلك المدرسة لم تستمر طويلا وأغلقت بعد وفاة الخديوى عباس وعودة رفاعة رافع الطهطاوى ومن معه (من الذين كانوا قد أرسلوا بنية النفي الى السودان) إلا أنّ أثرها كان كبيرا على الفقراء والشيوخ. وقد نسب الى رفاعة الطهطاوى أنّه قال: "لقد تعلّم فقراء الخرطوم من العلماء الذين رافقونى تجويد القرآن الكريم وعلم القراءات حتى أتقنوها". (٣٤) وحين خلف الخديوى اسماعيل عباسا على أريكة الخديوية وجّه الحكمدار موسى حمّدى لإنشاء مكتب تابع لمدير الخرطوم تكون مهمته تعليم خمسمائة تلميذ

لنعيّن منهم ما يحتاجه من وظائف الكتبة والمعاونين. (٣٥)

وقد اقترح موسى باشا حمدي فتح خمس مدارس فى المديرىات المختلفة بدلا من جلب التلاميذ من المديرىات الى الخرطوم. وقد وافقت السلطات فى القاهرة على اقتراحه ، ففتحت خمس مدارس فى خمس مدن سودانية هى بربر والأبيض ودنقلا وكسلا. كما أعيد فتح مدرسة الخرطوم. وقد تعلّم التلاميذ فى تلك المدارس اللغة العربية والحساب. وبعد إكمال الدراسة فى تلك المدارس كان معظم التلاميذ يعينون فى سلك الادارة التركية ككتبة ومعاونين. أمّا التلاميذ الثّابّهين فقد كانوا يرسلون الى مصر لدخول المدارس الثانوية حيث يتعلّمون اللغة العربية والحساب والعلوم الأخرى فى مستويات أعلى.

لقد كان نتاج هذه السياسة التعليمية مجموعة من الشبّان شديدي الارتباط بمصر والمتأثرين الى درجة بعيدة بالثقافة المصرية. وكانوا يقرأون مجلة "الوقائع المصرية بانتظام ويتابعون الحركة الأدبية المصرية باهتمام بالغ. بل كان بعضهم يشارك بكتابة المقالات والقصائد فى المجلات المصرية، ومنهم على سبيل المثال الضريّر ومحمد أحمد هاشم اللذين نظما القصائد فى مدح الخديوى توفيق. (٣٦)

وقد حاولت الدولة المهدية محو الأثر التركى وإزالة آثار الثقافة التركية المصرية. ولكون الدولة المهدية دولة إسلامية فإنّها لم تستطع محاصرة تلك الثقافة التى كانت سماتها الأساسية اللغة العربية والثقافة الإسلامية. هذا من ناحية أمّا من الناحية الأخرى فإنّ أعدادا كبيرة ممّن تأثروا بالتعليم والثقافة المصرية التركية كانوا فى الغالب موظفين فى سلك الادارة التركية، وقد ترك معظمهم السودان، إمّا قبل سقوط الخرطوم فى يد الأنصار أو بعد سقوطها. وقد بقى معظمهم فى مصر حتى استعادة السودان فى عام ١٨٩٨م.

وبعد إعادة الفتح كان هؤلاء العائدون وأبنائهم الذين ولدوا خلال فترة إقامتهم فى مصر وتلقوا قسطا من التعليم، وهم الذين حفظوا الثقافة المصرية فى السودان. وقد لعبت الادارة الثنائىة الجديدة، كما ذكرنا آنفا، دورا بارزا فى ترسيخ الثقافة المصرية بالنهج التعليمى الذى نهجته وفقا للهيكل التى كان معمولاً بها

فى العهد التركى.

ولم تكثف الادارة الجديدة فى التعليم الاولى بالنهج التركى فحسب بل إن المعلمين أنفسهم فى المدارس الاولى كانوا — من المصريين العاملين فى الادارة والجيش المصرى، وكان تعليمهم لا يقتصر على تعليم اللغة العربية والقرآن والحساب وإنما كان يتعداها لنشر بعض الروى والأفكار السياسية ولا سيما فكرة وحدة وادى النيل. ويعطينا حسن أحمد عثمان (الكذ) فى مذكراته صورة لما كان يقوم به أولئك المعلمون المصريون من عمل سياسى يتمثل فى تشبيع الصبية بأفكار وحدة وادى النيل والدولة المجيدة التى يمكن أن تقوم عليها.

"دخلت مدرسة أدمرمان ولكنى لم أقطع صلتى بمدرسة خور شمبات فكنت أتردد عليها من حين لآخر. وأذكر فى أخريات عام ١٩١٨م، بعد إعلان الهدنة بقليل، التقيت بضابط سودانى مصرى برتبة الصاغ فى المدرسة. والضابط أبوه محس من السكوت وأمه مصرية، وكان يلتهب حماسا ووطنية وأخذ قطعة من الطباشير وأخذ يرسم لنا خريطة وادى النيل ويصور لأذهاننا الغضة آنذاك الدولة الغائبة التى ستقوم فى وادى النيل وتبنى المجد وتطرد المستعمر المغير. كانت الصورة الشعرية تنطبع فى أذهاننا الغضة". (٣٧)

هذا النوع من التعليم لم تكن الادارة الجديدة تستطيع أن تتفاداه. وكما سنرى حين نناقش الأثر البريطانى أن هذا التعليم جعل أولئك الشبان، على الأقل قبل دخولهم كلية غردون تحت التأثير المباشر لمعلميهم المصريين. وحتى بعد ذهاب أولئك الطلاب الى كلية غردون فقد استمروا أكثر ارتباطا بالثقافة المصرية وواصلوا قراءة الصحف والمجلات المصرية التى كانت كما قال حسن أحمد عثمان (الكذ) "النافذة التى كانوا يطلون من خلالها على العالم". (٣٨)

ولما كان أولئك الشبان من "الشرق الاسلامى" (٣٩) فقد تجاوبوا مع ما يجرى فى العالم وفى الشرق على وجه الخصوص. وشاركوا المصريين آمالهم. وقد كانت تلك الآمال هى قيام دولة عربية إسلامية حديثة قائمة على أفكار جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده التى تسمى طورها ودعا لها بحماس بالغ عبد الرحمن الكواكبي وساطع الحصرى

الذين كان الأفندية فى تلك الحقبة يعجبون بهم غاية الاعجاب ويتخذون كتاباتهم أناجيلا". (٤٠)

وحين برزت قضية السودان وحاول البريطانيون إيجاد حلفاء من الزعماء الدينيين وزعماء العشائر الذين صارت مصالحهم، كما سبق القول، تتصادم مع مصالح الأفندية ولا سيما أولئك الأفندية الذين لا يرتبطون بالتركيبة الاجتماعية القبلية التى كانت ماتزال سائدة آنذاك ، استخدم الموظفون المصريون، والذين كان وضعهم الوظيفى، وبالتالي الاجتماعى دون الموظفين البريطانيين (وبالتالى أقرب الى الأفندية السودانين)، استخدموا هذا التناقض بين مصالح الأعيان والزعماء وبين مصالح الأفندية لكسب تأييد الأفندية لدعوة وحدة وادى النيل. وقد كان الجو صالحا لذلك بعد الريبة ثم الغضب اللذين ساورا الأفندية نتيجة لذلك التحالف بين البريطانيين وزعماء العشائر والزعماء الدينيين. وقد عبّر عن ذلك بوضوح أحمد الطريفى فى إجابته حينما سئل عن دور عبد الخالق مأمور أمدرمان المصرى فى العمل لوحدة وادى النيل. يقول أحمد الطريفى:-

"ما كان عنده دور ظاهر غير التشجيع، ما كانش داخل الجمعية ولكن التشجيع باعتبار أنّه مصرى، باعتبار أنّ الحركة موالية للمصريين التى كانوا فى الوقت داك هنا يشجعون هذه الحركة". (٤١)

كذلك يصوّر هذا الأثر عبد اللطيف الضو فيقول: "حضر فى الصباح الباكر جندى مصرى يحمل خطابا معنونا الى حضرات الاخوان المـلازم شانى حسن فضل والملازم عبد الفضيل الماظ والملازم سيد فرح، نحن إخوانكم أبناء شمال الوادى لا يمكننا إلا أن نعبر عن شعورنا بالثقة بكم وأنّه لا يختمرنا أدنى شك فى أنّكم ستقومون بمـ" وعدتم". (٤٢)

يقول ب. م. هولت "أنّه ليكون من الخطأ أن نصوّر السودانين فى تلك الفترة وكأنّهم مجرد أدوات للمصالح القومية المصرية". (٤٣) ولكن محمد نورى الأمين يحاول دحض مقولة هولت هذى ويصر على أنّهم كانوا أدوات للمطامح القومية المصرية فيقول "بالرغم من أنّ ما أورده هولت فيه جميل شفاء لرواد الحركة الوطنية السودانية إلا أنّه يصطدم بكثير من الافادات التى تفيد عكس ذلك ٠٠٠٠" وحركة ١٩٢٤م

كانت مجرد أداة محبطة للطموحات القومية المصرية". (٤٤)

ورغم أنّ نوري يقر بوجود سودانيين على قدر من الوعي السياسى والاجتماعى استخدموا "رياض السودان" كمئبر للتعبير عن آمالهم وآلامهم، وللتعبير بطرق عاتمة وغير مباشرة عن نوع المجتمع العربى الاسلامى الحديث الذى كانوا يحلمون به، إلا أنّ نوري يرد وعيهم ذاك الى رئيس تحرير "رياض السودان"، عبد الرحيم قليلات، وقليلات كما عرفه نوري (سورى عمل فى مصلحة السكة حديد، وقد كان شخصية أدبية) تأثر بها وكان على علاقة بها كثير من أولئك الذين كانوا يحلمون بدولة عربية إسلامية حديثة فى كل من مصر والسودان وسوريا بيد أنّى أعتقد اعتبار نوري لقليلات أداة مصرية واعتبار الذين دعوا لوحدة وادى النيل وكونوا الجمعيات بما فى ذلك جمعية اللواء الأبيض مجرد أدوات مصرية فيه كثير من الظلم والاحجاف ويتناقض مع ما بأيدينا من إفادات شهود عيان حضروا تلك الفترة وتابعوا أحداثها.

ولهذا فإننى أرى أنّه من الأسلم قبول مقولة هولت بأنّ ثورة ١٩١٩م ألهمت وقدمت مثالا حاول السودانيون إتباعه. وبالطبع فآثر الموظفين المصريين فى السودان، وربما مشاركتهم فى كثير من الأحداث فى السودان بين عامى ١٩١٩م و١٩٢٤م، ليس ممّا يمكن إنكاره. ولكن آثر ثورة ١٩١٩ لا ينبغي أن يحصر فى هذه المشاركة المحدودة لبعض الموظفين المصريين الذين حملوا أفكار الثورة المصرية ودعوا لها فى أوساط المتعلمين السودانيين، ولكن ينبغي ألا نغفل وجود جيل سودانى بدأ يهتم بعد الحرب العالمية اهتماما عظيما بحركات التحرر الوطنى فى الشرق الأوسط ويتعاطف معها. وإذا كان أولئك الأفندية يتابعون ما يحدث فى الشرق الأوسط وفى أنحاء العالم الأخرى كما ورد فى إفادات ملى والطيب بابكر، فمن باب أولى أن يتابعوا ما يجرى فى مصر، وذلك ثابت فى التقارير الرسمية كما هو ثابت فى غيرها من المصادر.

الأثر البريطانى

لقد كانت الادارة البريطانية فى بادىء الأمر تفع نصب عينيها ملاحظة التورد كرومر حول تعليم الانجليزية، وقد تعاملت مع أولئك

الأولاد المتعلمين كعناصر خطرة اعتماداً على مقولة كرومر: "إنّ تعليم الانجليزية للشعوب المستعمرة يمكن أن يمدّها بذراع قوى تستخدمه ضد مستعمرها". (٤٥) ورغم أنّ معظم المدرسين البريطانيين كانوا من الشبان المثقفين من خريجي كمبردج وأكسفورد إلا أنّهم لم يهتموا في بادئ الأمر، بأي نشاط فكري من شأنه أن يؤثر على أولئك الأفندية قليلى المعرفة ويوجههم نحو الثقافة الانجليزية بما كانت تحفل به فى تلك الفترة من أفكار ومبادئ. لقد كان المدرسون البريطانيون كما يقول إدوارد عطية: "أعضاء فى السلك السياسى وكان عملهم ذا طبيعة مزدوجة، كانوا مدرسين وكانوا حكاما فى ذات الوقت وقد طغت الصفة الأخيرة على الأولى. لقد كان على الطلبة أن يعاملوهم باحترام ليس هو احترام التلميذ العادى لمعلمه وإثما احترام المحكوم لحاكمه". (٤٦)

لقد اتبعت كلية غردون النهج البريطانى فى التعليم، وكانت لغة التعليم هى اللغة الانجليزية، وفرضت الكلية أشياء كثيرة من شأنها ترسيخ النمط الانجليزى ونشر الثقافة الانجليزية. ولكن ظلت هذه الأشياء عاجزة حتى عام ١٩٢٤م وبعدها بسنوات عن إحداث أثرها المرجو على السواد الأعظم من الأفندية وذلك لأسباب كثيرة ففى مقدمتها، كما أسلفنا، أنّ تلاميذ كلية غردون يدخلونها وقد تلقوا تعليمهم الابتدائى والأوسط على النهج المصرى وقد تشربوا بالثقافة المصرية والمشاعر الموالية لمصر ووحدّة وادى النيل. وتكسبوا معرفتهم حتى ذلك الوقت باللغة الانجليزية محدودة جداً. ولكن رغم ذلك بدأ الأثر البريطانى فى النمو لاسيما بعد أحداث ١٩٢٤م وما أعقبها من إجراءات لمحو الأثر المصرى. وبدأ أثر الثقافة الانجليزية وما تحتويه من أفكار جديدة ومبادئ ليبرالية واشتراكية يجسد طريقه الى الأفندية عبر الكتب والمجلات والمطبوعات الانجليزية التى صار الحصول عليها بتدبير الادارة البريطانية أكثر يسراً مسن رصيفاتها المصرية. ومن ضمن الآراء التى كانت سائدة فى بريطانيا آنذاك آراء حول حق القوميات فى تقرير مصيرها والدولة القومية وغير ذلك من الأفكار المتعلقة بالهوية والذاتية المستقلة للبلدان على أساس الدولة القومية. ودفع ذلك بمنظور (القومية السودانية)

أو(السودان للسودانيين) دفعات قوية الى سطح الحياة الفكرية فى السودان، وقد عبّر عن ذلك أول مرة حمزة المك طمبل الذى تأثر حسب ما يروى محمد عبد الحى الى درجة بعيدة بالثقافة الانجليزية. (٤٧)

ولعل معظم الأفندية الذين عبّروا عن الاتجاه القومى السودانى هم مجموعة الأفندية الذين تسميهم كوريتا (مجموعة الحضارة) وهم من الأفندية الذين انحازوا للزعماء الدينيين وزعماء العشائر. وكان أوضح تعبير عن ذلك الأثر هو المقال الذى نشره الأستاذ حسين شريف فى مجلة الحضارة بتاريخ ٢٥ يونيو ١٩٢٤م ردّا على إعلان جمعية اللّواء الأبيض، وتحدث فيه عن الاهانة التى تعرّضت لها البلاد. بتمدّى نكرات لا هم فى العير ولا النفير لمناقشة قضايا البلاد. وأكد حسين شريف على حق الزعماء والشيوخ دون غيرهم بمناقشة ذلك .

ويعزى كثير من الباحثين نمو هذا التيّار الى ظروف اقتصادية واجتماعية تمثلت فى نمو الطبقة البرجوازية وحلفها مع الادارة البريطانية وفى السياسات التى تبناها البريطانيون إزاء ———— مسألة السودان. ولكن السياسات التعليمية التى انتهجها البريطانيون وانتشار الثقافة الانجليزية، وما حملته من أفكار حول (الدولة القومية) كان قد بدأ يستهوى أعدادا من الأفندية من غير المرتبطين (طبقيا) بالطبقة البرجوازية الموالية للبريطانيين، (وانتمى هذا النفر الى هذا التيّار فى نوع من القناعة الفكرية) نتيجة لاطلاعهم من خلال الثقافة الانجليزية على ما كان يدور فى أوروبا وفى ———— بريطانيا على وجه الخصوص من مناقشات حول القومية والذاتية والدولة القومية. وربما كان الانحياز للانجليز فى الصراع بين مصر وبريطانيا حول السودان تكتيكا مبرّرا للخلاص من قوّة مجاورة يرونها مستعمرة، واستعمارها أخطر، وبحكم قربها على ما يحلمون به من دولة قوية مستقلة. وهذا الخوف من الجارة القوية مصر كان يساور كثيرا من الأفندية. وقد لعبت على أوتاره الادارة البريطانية بمهارة وحذق شديدين. فأثيرت، كما يورد نوري، (٤٨) كل مساوئ الحكم التركى السابق منسوبة الى المصريين، وما سيثول اليه ———— السودانين إذا تمكنت منهم مصر. وذلك ما حدا بمجموعة "الحضارة" ومن مال اليها من الأفندية الى القول بأنّ الطبقة المستنيرة فى

البلاد ترقى بقاء الانجليز لياخذوا بيد السودانين حتى يشبوا عن الطوق ويصبحوا قادرين على تقرير مصيرهم. (٤٩)

ظل مفهوم القومية لدى الأفندية ينحصر فى هذين التياراتين وعكف كلا الشريكين فى الحكم الثنائى يرمى التيار الموالى أو المتوافق مع أطماعه . وقد أدى الصراع بين التيارين وبين الشريكين الى وقوع أحداث ١٩٢٤م التى لسا بصدد الخوض فى تفاصيلها ولكن ما يهمنا هنا هو أنها مكنت الادارة البريطانية من تحقيق كثير مما كانت تصبو اليه من الهيمنة وإبعاد الشريك الآخر م مصر- وإضعاف أثره .

وقد جعلت الاجراءات التعسفية والسياسات الصارمة التى انتهجتها الادارة البريطانية نحو الأفندية فى الفترة التى أعقبت الأحداث فترة تأمل عكف فيها الأفندية على البحث والتحصيل، وابتعدوا طوعا وكرها عن النشاط العام . وتفوقوا على أنفسهم فى حلقات صغىرة للقراءة والمناقشات ، وقد نمت هذه الحلقات شيئا فشيئا الى جمعيات أدبية ساد فيها فى البداية شئ من الترف الفكرى والروح النخبوية حلت بهم فى سموات من التجريد المتعالى على واقع الصراع السياسى والاجتماعى . ولكنهم أجبروا فى نهاية المطاف على الهبوط الى أرض الواقع لمناقشة القضايا الملحة وفق ما اكتسبوه من معرفة خلال قراءاتهم المكثفة فى التراث العربى الاسلامى وفى الثقافة الغربية المعاصرة . وقد كان فى مقدمة هذه القضايا قضايا الهوية والذاتية والدولة القومية . ورغم أن نقاش تلك القضايا داخل تلك الجمعيات لاسيما جمعية أبى روف (نسبة الى حى أبى روف بأم درمان) وجمعية الموردة / الهاشما نسبة الى حى الموردة بأم درمان والذى تسكنه بجانب آخرين جماعة من فرع الهاشما من قبيلة الجعليين . وصارت هذه الحلقة تعرف لاحقا بمجموعة "الفجر" (وهى المجلة التى ذاع صيتها فى الثلاثينات) . لم يخرج الموضوع فى بادئ الأمر عن إطار التيارين التقليديين إلا أنه اكتسب أبعادا جديدة أكثر تشعبا وتعقيدا من الفترة التى نحن بصدها . ولكن وفى قلب ذلك الخضم الهائل من التعقيدات ظلت القضية التى برزت فى الصراع بين عبد اللطيف وسليمان كشة هى مركز الصراع رغم المحاولات لاغفالها أو الالتفاف

حولها . وقد برزت بصورة جادة فى الثلاثينات فى الصراع بين الأبروفيين وأولاد الموردة . ورغم أن الأبروفيين حاولوا إعطاء الصراع طابعا فكريا وسياسيا وحاولوا تصوير خلافهم مع مجموعة أولاد الموردة وكأنه صراع بين التيار الوطنى العربى الإسلامى المتوجه نحو مصر العربية الإسلامية وبين التيار غير الوطنى المنحاز الى الانجليز، إلا أنهم فى واقع الأمر كانوا الى حد بعيد توجههم نفس المشاعر التى وجهت الصراع بين كشة وعلى عبد اللطيف . وقد عبّر عن ذلك من الأبروفيين بصورة واضحة حماد توفيق فى الحوار الذى أجرى معه فى "مقابلات رؤاد الحركة الوطنية" . يقول حماد توفيق: "حاجة مهمة جدا أنا بتكوينى الشخصى ما بحب اتكلم عن دور الخلافات ، فى طبيعتى، نحن الأبروفيين التى فيما بعد بقينا الاتحاديين وهم الكانـوا بيسمّوهم ناس الموردة الكان معاهم محمد عشى صديق وعبد الله عشى صديق برضو ديل ما ننساهم، يعنى ابتدينا نرى الله فى اتجاه عربى واتجاه غير عربى" .^(٥٠) والاشارة الى محمد عشى وشقيقه عبد الله قطعاً يخرج الخلاف من دائرة الخلاف الفكرى والسياسى وحتى الثقافى لأنه مافى شك فى أن محمد عشى وعبد الله عشى رغم زنجيتهم ولدوا وشبوا داخل إطار الثقافة العربية الإسلامية، بل وقد كانا نجمين ساطعين فى سماء اللغة العربية وآدابها . إذن فما قصده حماد توفيق بقوله: "عربى وغير عربى" ليس ثقافيا وإنما عرقيا واجتماعيا . ولذلك فقد اختار أولاد عشى دون بقية أعضاء الموردة لأنهم ينتمون حقا لما عرف ولما يعرف حتى الآن بـ (عبيد الموردة) .

ولعلّ الصراع داخل جمعية الموردة نفسها والتى جعل اسمها يتغيّر من (أولاد الموردة) الى (أولاد الهاشماب) ثم الى (جماعة الفجر) يؤكّد هذا الاتجاه . وصارت الشقة تتسع بين (أولاد الموردة) محمد عشى الصديق وعبد الله عشى الصديق وبين (أولاد الهاشماب) محمد أحمد محبوب وعبد الحليم محمد وأحمد يوسف هاشم . ولا يفوت على القارئ الحبيب لمجلة "النهضة" التى صدر عددها الأول فى أكتوبر عام ١٩٣١ والتى كان يشارك فى تحريرها جماعة الموردة ذلك الصراع القائم على أساس العرق بين أولاد الموردة وأولاد

الهشام الذين كَوّنوا لاحقا مجموعة الفجر بعد أن انضم اليهم عرفات محمد عبد الله . وقد صدر العدد الثالث من مجلة النهضة بتاريخ ١٨ أكتوبر ١٩٣١، وعلى غلافه صورة كبيرة للزبير باشا ود رحمة وخصصت كلمة التحرير "للمغفور له فى جثات الخلد" الزبير باشا ود رحمة وبه نبذة عن حياته وسيرته فى بحر الغزال وإشادة بما قام به من أعمال جليلة فى الجنوب وما حمله معه من هدايا الى الخديوى حين ذهب الى مصر ومن بينها ألفا من الجنود السودانيين . وليس من الصعب أن يستشف القارئ مرامى هذا المقال، وفى اعتقاده أنّ الإشارة تتم التقاطها بواسطة أولاد عشرين وفحواها أنّ أولاد الهشام أرادوا أن يخطوا حدا فاصلا بينهم وبين (عبيد الموردة) الذين ربما كانوا أحفاد من حملهم الزبير ضمن هداياه للخديوى . وقد انعكس ذلك على المساجلات التى أعقبت ذلك . فقد كتب محجوب مقالا حول الخلق والابداع فى العدد السابع من المجلة بتاريخ ١٥ نوفمبر ١٩٣١ ووجد محمد عشرين فى ذلك المقال ساحة للرد على محجوب والنيل منه واتهامه بصورة ضمنية بآث رجل عاطل الموهبة يتبع ما وجد عليه آباءه وأسلافه ويخشى سلوك الدروب غير الممهدة . وحين ظهر هذا المقال فى عدد النهضة بتاريخ ٢٩ نوفمبر ١٩٣١ سارع عرفات لموازرة محجوب والهجوم على محمد عشرين فى العدد العاشر بتاريخ ٦ ديسمبر ١٩٣١ . وهنا انبرى عبد الله عشرين الصديق للرد على عرفات بمقال ساخن فى العدد الحادى عشر لا يخفى فيه مرارته وإحساسه بالغبن ويتهم فيه عرفات بالتحيز وعدم الموضوعية فى هجومه غير المؤسس على محمد عشرين .

إنّ ما حدث لمحمد عشرين وعبد الله عشرين خير مثال لهذا الصراع العرقى - الاجتماعى الذى ظل يحتدم بأشكال مختلفة، ولكن ظل تناوله فى أوساط المعلمين والمثقفين يتسم بالحساسية والخبيل . وأثق أنّ ما قاله محمد عشرين الصديق الذى سقط ضحية ذلك الصراع المر الخفى، ما زال حتى اليوم صحيحا: "يقولون أنّ السودان مهمل التعصب . وأصدقكم أنّ هذا القول لا يفقد كل قيمته عند البحث والاستقراء، فلماذا نحن متعصبون ؟ ما يزال بيننا قوم يتعصبون للجنس واللون والمعتقد واللبس أيضا . ولا يزال بعضنا منقسمين بطونا وأفخاذا لا يفيدنا وجودها ولا يضيرنا عدمها" . (٥٢)

كان عشى وأمثاله يتوقون صادقين لقومية "سودانية" تستوعب أولاد القبائل والرقيق على حد سواء، وعبروا عن ذلك فى رفق ولطف فرضته عليهم ظروفهم الاجتماعية والعربية ورفضه "أولاد القبائل" بشتى الوسائل القاسية والناعمة. ولعل أخطرهما جميعا هو محاولة إنكار وتجاوز هذه الفوارق الاجتماعية العرقية. لقد ظل ذلك ديدن المثقفين ولاسيما من "أولاد القبائل".

لقد ظلت هذه القضية ونتيجة لتناولها بالصورة التى ذكرتها عقبة فى طريق تطوّر القومية السودانية، وبلوغ انصهار المجموعات العرقية والثقافية المختلفة فى بوتقة قومية واحدة. وفى اعتقادى أنها ستظل لفترة طويلة صخرة تتكسر عليها كل الجهود لصياغة قومية سودانية مرضية لكل الأطراف مالم يتم تناولها ومناقشتها بشجاعة وصراحة ووضوح. وأعتقد أنّ قراءة تلك الفترة، موضوع دراستنا قراءة متأنية، وتسمية الأشياء بأسمائها، المستعربين والزنوج الخالص والخلسين والرقيق والرقيق المحرّر وأولاد القبائل والذين نشأوا خارج إطار القبيلة" والنظر الى الصراعات العرقية والثقافية والاجتماعية بين هذه المجموعات بعيدا عن الحساسيات الموروثة والتقديس الضار لتاريخنا "المجيد" يساعد كثيرا على الخلاص من هذه الحلقة اللعينة ويعين على الوصول الى صيغة للقومية السودانية تستوعب هذه الأشتات من الشعوب والقبائل التى تعمر السودان.

الهوامش

Hodgikin, "Marxism, Mahadism and Messiahism", in Yusuf (1)
Fadl Hassan (ed.), Sudan in Africa, (Khartoum, 1969).

P.M. Holt, Modern History of the Sudan, (London, 1961) (2)
p.113.

Hodgikin, Nationalism in Colonial Africa, (London, 1966) (3)
p. 63.

Richard Hill, Cited by Mohammed O. Beshir in Educational (4)
Development in the Sudan (Oxford, 1969), p.20.

- (٥) Ibid. p.12.
- (٦) G.M. Ali Bekhiet, "British Administration and Sudanese Nationalism, a Ph.D. Thesis, Cambridge, 1961, p.67.
- (٧) صلاح الدين المليك ، شعراء الوطنية في السودان، (الخرطوم ١٩٧٠) ص ١٦٢.
- (٨) محمد محمد علي، الشعر السوداني في المعارك السياسية، (القاهرة ١٩٦٩) ص ٢٢٨.
- (٩) شهادة على ملاسى هلول في الروايات الشفهية لشوار ١٩٢٤، الكتاب الثاني، الجزء الثاني، معهد الدراسات الافريقية والآسيوية، (الخرطوم، ١٩٧٤)، صفحات ٣٠٢-٣٠٣.
- (١٠) محمد عمارة، الأفغانى، (بيروت ١٩٨٤)، ص ١٢٦.
- (١١) محمد عمارة، عبد الرحمن الكواكبي، (بيروت ١٩٨٤)، ص ٤٢.
- (١٢) Youshik Kurita, " The Concept of Nationalism in the White Flag League Movement " in Mahasin Hag al Safi (ed.), The Nationalist Movement in the Sudan, (Khartoum 1989) p. 20.
- (١٣) حمزة الملك طمبل، الأدب السوداني وما ينبغي أن يكون عليه، (الخرطوم ١٩٧١)، ص ٧٧.
- (١٤) عبده بدوى، الشعر الحديث في السودان، (القاهرة)، ص ٢٨١.
- (١٥) شهادة أحمد الطريفى الزبير باشا في الروايات الشفهية، ص ٥٢١.
- (١٦) Kurita, " Concept of Nationalism", p.29.
- (١٧) Ibid,
- (١٨) M.W. Daly, Empire of the Nile (Cambridge 1986)p.158-159.
- (١٩) Ibid.
- (٢٠) Kurita, "Concept of Nationalism", p.20.
- (٢١) Timothy Niblock, Class and Power in the Sudan, (Khartoum 1986), p.97-99.

- (٢٢) جريدة الحضارة، يونيو، ١٩٢٤.
- (٢٣) حسن نجيلة، ملاح من المجتمع السوداني، (الخرطوم، ١٩٧٢)، ص ١٧٤.
- (٢٤) محمد محمد على، الشعر السوداني، صفحات ٢٤٨-٢٤٩.
- (٢٥) Kurita, "Concept of Nationalism", p.29.
- (٢٦) يوسف بدوى، عميد كلية الأحفاد الجامعية في حواري أمراء مصر
بريدنق في يونيو عام ١٩٨٥، وبريكستون في في جنوب لندن
يسكنه السود.
- (٢٧) Peter Woodward, "Ambiguous Amin," African Affairs 77,207 (1978): 153-164.
- والنوبي مجموعة سكانية أصولها سودانية تكوّنت خارج إطار
التركيبة القبلية التقليدية في يوغندا.
- (٢٨) Kurita, "Concept of Nationalism", p.31.
- (٢٩) شهادة الطيب بابكر في الروايات الشفوية، ص ٢٤٨.
- (٣٠) ملاس، الروايات الشفوية، ١٩٧٤، ص ٢٥٢، والاشارة الى القبائل
وأبو دقن وأبو حشيش يعنى بها أن لا يكون من الأسرة الموقّعة
المعروفة.
- (٣١) عبد العزيز أمين، التعليم في السودان، (القاهرة ١٩٤٩)، ص ١٦.
- (٣٢) أحمد سيد أحمد، رفاعة رافع الطهطاوى، (القاهرة ١٩٧٣)، ص ٧٦.
- (٣٣) عبد العزيز أمين، التعليم في السودان، (القاهرة ١٩٤٩)، ص ١٦.
- (٣٤) أحمد سيد أحمد، رفاعة رافع الطهطاوى، (القاهرة ١٩٧٣)، ص ٧٦.
- (٣٥) نفسه، ص ٧٦.
- (٣٦) صلاح الدين المليك، شعراء الوطنية في السودان، (الخرطوم ١٩٧٠)،
صفحات ٣٠-٣٥.
- (٣٧) حسن أحمد عثمان الكد، مذكرات غير منشورة، ص ٤.
- (٣٨) نفسه.
- (٣٩) نفسه.
- (٤٠) أحمد خير، كفاح جيل، (الخرطوم ١٩٩١)، ص ١١-٢١.

- (٤١) الروايات الشفوية، ص ٥٢٣.
- (٤٢) نفسه .
- (٤٣) P.M. Holt Cited in M.N. al-Amin "Roots of Communism in the Sudan", Ph.D. thesis, Oxford University, 1982, p.65.
- (٤٤) Ibid, p.65.
- (٤٥) M.W. Daly, British Administration and Northern Sudan (Istambul 1980),
- (٤٦) Edward Attiyah, An Arab Tells History (London 1947), p. 138.
- (٤٧) Mohammed Abd al- Hai, Conflict and Identity, (Khartoum 1976), p. 5.
- (٤٨) Nuri al- Amin, Roots of Communism, p.55.
- (٤٩) حسين شريف ، مجلة الحضارة، يونيو ١٩٢٤ .
- (٥٠) شهادة حماد توفيق في مقابلات رؤاد الحركة الوطنية، المجلد الأول، معهد الدراسات الافريقية والآسيوية، الخرطوم ١٩٨٥، ص ١٣١ .
- (٥١) Afaf Abu Hassabu, Factional Conflicts in the Sudanese Nationalism Movement, (Khartoum, 1985), p.52.
- Mohammed O.Beshir, Revolution and Nationalism in the Sudan, Rex (London 1974), p.124
- Niblock, Class and Power, p.184.
- (٥٢) محمد عشرين الصديق، آراء وخواطر، (الخرطوم ١٩٦٩)، ص ١٧ .