

الفولكلور الحضري والمؤسسات الدينية: مدخل بنيوي وظيفي في تحليل الدينامية المجتمعية - حالة الخرطوم الكبرى

قيصر موسى الزين

مقدمة

تهدف هذه الدراسة* إلى تحليل ما أسمته بـ "الدينامية المجتمعية" في الواقع الحضري الخرطومي، عن طريق دراسة الأبعاد الوظيفية لما أسمته بـ "الفولكلور الحضري" وعلاقاته بالمؤسسات الدينية الرئيسة في المنطقة. وقد اتجهت الدراسة بسبب منحها البنيوي إلى معالجة أصناف المؤسسات الدينية وليس أشكالها المفردة المحدودة - كما يفعل عادة الباحث الذري Atomist - الذي يهتم بجزئيات الظاهرة الاجتماعية (فيتركز مثلاً على بحث جماعة أنصار السنة المحمدية في أم درمان بدلاً عن بحث نموذج الجماعة الدينية الإصلاحية، التي تعني جماعات محدودة كثيرة من بينها جماعة أنصار السنة المحمدية في المكان المحدد، وهكذا...). وقد اختارت الدراسة سبعة من أصناف المؤسسات الدينية، هي بالترتيب التالي:-

١- الضريح - القبة.

٢- الزار.

٣- الكجور.

٤- الطريقة الصوفية.

٥- الحزب السياسي الديني الطائفي.

* هذه الدراسة ليست الأولى في مجال تحليل ظاهرة التعبير الاجتماعي عن الدين في السودان، والفضل في ابتدار هذا النوع من الدراسات يعود إلى أكاديميين مثل د. إدريس سالم الحسن، د. عوض السيد الكرسي، د. الأصم عبدالحافظ ود. شرف الدين عبد السلام وغيرهم في مجالات الاجتماع، السياسة، الجغرافية والفولكلور ذلك على التوالي.

٦- الحزب السياسي الديني الصفوي.

٧- الحزب السياسي العلماني الصفوي.

إن دراسة الفولكلور أو المؤسسات هنا لا تمثل غاية في حد ذاتها، وإنما هدف ذلك دراسة الموضوع المحوري وهو في الدينامية المجتمعية. وذلك تصور لا يقوم إلا باعتبارين: وجود البعد الوظيفي وتوضحه هنا كلمة "أدوار" Roles، ووجود البعد البنيوي، ويفرضه هنا اعتماد النماذج Models وليس المفردات المحددة. وكذلك التداخل، وهو نتيجة التفاعل بين الأجزاء. وهذا التفاعل أساس "الدينامية المجتمعية" هنا، التي هي وظيفة لـ "الكل" وليس لـ "الجزء". و"الكل" المترابط هنا هو معنى من معاني البنية - Structure، وهي هنا بالضرورة بنية متحركة متغيرة - ليست استاتيكية - وتقوم على ثنائية التجانس والتناقض - كما سيأتي التوضيح.

أسس اختيار المؤسسات السبع

تم اختيار هذه المؤسسات على أساس تحقيق أفضل اختيار يساعد على إبراز مرامي الدراسة في توضيح الدينامية والارتباط، وعلى أساس تمثيل أهم الأصناف التي تجمع بين الدينية والشعبية مع تمثيل المؤسسات الصفوية، وتحقيق التباين في ذلك التمثيل (الديني والعلماني) - بالرغم من هامشية وضعف البعد الشعبي في هذه المؤسسات الصفوية على المستوى الظاهري على الأقل. ويأتي تمثيل المؤسسات الصفوية لإبراز فكرة البنية والترابط التي لا تفصل أو تسقط جانباً من المؤسسات الاجتماعية في معالجة "الكل"، على أساس مبدأ شمول الظاهرة الاجتماعية - الإنسانية وترابطها، كما تبرز من خلال تحليل وحدة المدينة. وبالنسبة للمؤسسات ذات العمق الديني والشعبي الواضح - وهي أربع: الضريح - القبة، الزار، والكجور، والطريقة الصوفية، فهي تمثل تباين أنماط المؤسسات الدينية الشعبية. وإذا نظرنا إلى نموذج الضريح - القبة نجده ممثلاً لنمط الضريح عامة. وهذا النموذج يمثل بدوره نموذجاً أوسع هو نموذج "المعبد" - ومن أنماطه الأرثوذكسية - في ما يبلوره الدين النصي وليس الشعبي - "المسجد"، وله نماذج عديدة؛ وكذلك الكنيسة. ولم

يتم في الاختيار تمثيل نماذج "المعبد" غير الشعبية لضعف ارتباطها بدينامية الفولكلور المجتمعية التي تمثل جانباً أساسياً من محور الدراسة. وكذلك لم يتم اختيار نماذج شعبية دينية أخرى لوجود ممثل لها في الاختيار- مثل "الفكي" و"الساحر" التي يمثلها الكجور. "والكجور" هنا يمثل مع "الزار" التباين الديني الشعبي، لاتصال المؤسستين بنظم دينية غير إسلامية. كذلك تم تمثيل التباين في الانفتاح/ الانغلاق التنظيمي وما يتصل به من أحكام أو ضعف ضبط إداري في هذه المؤسسات، ف"الضريح- القبة" و"الكجور" يمثلان الانفتاح، ويمثل "الزار" قدراً أكبر من الإحكام في الحاضرة موضوع الدراسة. ولكنه يقل عن إحكام "الطريقة الصوفية" الذي يقل بدوره عن إحكام الحزب الديني "الطائفي" وهو أقل من إحكام نموذجي الحزب الصفوي (الديني والعلماني). وهذا من منطق ترتيب المؤسسات السبع من أعلى إلى أسفل. ويقدم الحزب الديني "الطائفي" في الترتيب على الحزب الديني "الصفوي" على أساس أن الطابع الشعبي أقوى في حالة "الطائفي". وقد كان من المنطقي أن يحتل الحزب الصفوي العلماني المرتبة الأخيرة (السابعة) لضعف البعدين الديني والشعبي في تكوينه. وراعى الاختيار كذلك تحديد عدد النماذج حتى يمكن ضبط وتركيز الدراسة، رغم أن ذلك يسقط مؤسسات نوعية يمنح تمثيلها الدراسة شمولاً أكبر. غير أن ما تم اختياره، بتباينه وشموله لأهم نماذج المؤسسات الدينية والمرتبطة بها في الصراع والتفاعل الديناميكي، يكفي لتمثيل التنوع في المدينة في هذا السياق، خاصة وأن كلاً من هذه النماذج يمثل مفردات معينة لا تحصى في "المدينة" موضوع الدراسة. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن هذا الاختيار ليس الوحيد الممكن، بل يمكن مناقشة المفاضلة بينه وبين غيره من الاختيارات، غير أنه في تقدير البحث يحقق الأغراض المعرفية المطلوبة في هذه الدراسة. كذلك تجدر الإشارة إلى إمكانية الجدل والاختلاف حول مواضيع التصنيف، فيمكن مثلاً أن يرى البعض عدم فصل الضريح عن الطريقة الصوفية أو استبعاد "الحزب" العلماني، غير أن الباحث أوضح في ثنايا الدراسة منطق التصنيف الذي تتبناه في مسألة ذات طابع فكري تقديري.

إضاءة نظرية في المصطلحات والمفاهيم

لا بد هنا من تحليل وشرح موجز لمصطلحات مفتاحية في الدراسة، هي: "الفولكلور الحضري"، و"النسق والنظم" و"التنظيمات الدينية والمؤسسات الدينية"، و"الدينامية المجتمعية"، و"الشعبي والصفوي". وبالرغم من أهمية "التعريف المعياري" السائد وسط علماء الاجتماع والفولكلور، إلا أن مثل هذا "التعريف المعياري" لا يسلم كثيراً من اختلاف وجهات النظر، كما إنه قد لا ينطبق أحياناً بصورة كاملة على طبيعة وشكل الظواهر في الواقع المحدد. لذلك يستفاد منه كثيراً في تطوير التعريفات الإجرائية Operational Definitions التي تناسب طبيعة وأغراض أي دراسة محددة، وليست نظرية بحتة، كما هو حال هذه الدراسة. وينبغي أخذ هذه المسألة في الاعتبار عند التأمل في ما سيأتي من تعريفات.

الفولكلور الحضري:

يقوم مفهوم الفولكلور على تداول المأثورات الشفاهية وغيرها، على نطاق عريض في المجتمع وعبر الأجيال. وقد ذكر بروفيسر سيد حامد حريز أن أهم مقومات المادة الفولكلورية هي: أ- الشفاهية، ب- التداول، ج- تمثل روح الجماعة، د- الشيوخ،^(١) وهو رأي مقبول عموماً وسط الفولكلوريين ولكنه يغفل التراث الشعبي المادي والموسيقي والحركي والعادات والتقاليد مما لم يكن بروفيسر حريز معنياً به في سياق تناوله لما يمكن أن يقبل القسمة بين ما هو شفاهي وما هو غير شفاهي.

ويتصل مفهوم الفولكلور عامة بوحدة أعظم، هي "الثقافة" باعتبارها واحدة من صفات شعب/ شعوب أو أمة/ أمم، وذلك دون اعتبار لأنماط المعيشة أو التنظيم الاجتماعي للمنتمين إلى هذه الثقافة، لذا فإن مصطلح "فولكلور حضري" لا بد أن يتسم بالخصوصية والاستثناء، وهو يجري هنا مجرى التعريف الإجرائي. ومن أهم أهدافه هنا هو إبراز ما يحدثه التحول من النمط الريفي إلى الحضري من تعديلات وإعادة صياغة لوظائف الأنماط

(١) سيد حامد حريز - مناهج التراث ص ١٥.

الفولكلورية، مما قد يعني أحياناً حدوث تعديلات في محتواها المعرفي أو الميثولوجي. على سبيل المثال يقل في المدينة تركيز تداول المأثورات التي تركز على تمجيد القبيلة بمفهومها البدوي أو الريفي، ويزيد بدلاً عن ذلك تداول ما يتعلق باحتكاك الجماعة الإثنية المتحضرة والجماعات المهنية الحضرية. ويتضمن هذا التعديل إعادة صياغة مفهوم القبيلة والإشارات المرجعية الدالة عليها في التخاطب اليومي في سياق الحاضرة وقد تتغير وظيفة التداول من ترسيخ وجود الحواجز القبلية إلى إضعافها وتخفيف التوتر - مثلاً عن طريق وضعها في إطار النكتة^(٢) وليس في إطار جاد، مثل شجرة النسب. وهو اتجاه في المدينة يسير جنباً إلى جنب مع اتجاهات معارضة له، موروثة من الأصل الريفي أو البدوي للثقافة الحضرية (وتسمح المرونة الحضرية هنا للمنتمين إلى أعراق مختلفة متصارعة بتداول الروايات والمفاهيم الخاصة بالتعالى العرقي والإثني في سياق هازل ثم العودة إلى التعامل الودي بعد هذا السجال - مما لا يحدث في السياق الريفي). وقد تكفي الإشارة هنا إلى أن تحول مراكز الطرق الصوفية من الريف إلى الخرطوم - وهو مطرد الآن يصحبه تحول مواز في الأنماط الفولكلورية اللازمة لترسيخ وجود هذه الطرق في الحاضرة، وذلك حتى تتمكن من أداء أدوارها في السياق الحضري المختلف، وهكذا يظهر مثلاً في شعر الشيخ البرعي الصوفي في الحاضرة تعبير مثل "شركة شل"^(٣) وتظهر شخصية نمطية في النكات الخرطومية مثل "أدروب"، لا علاقة لها في شكلها الفولكلوري بموطن هذا "الأدروب" الأصلي في شرق السودان البدوي أو الريفي - غير أن مثال أدروب هنا يتعلق بالمستوى غير الديني.

(٢) من وظائف النكتة تحقيق الانفراج النفسي عن طريق تنفيس المكبوتات وإزالة التوتر الناجم عن الضغوط النفسية. وفي السياق الحضري السوداني تتجدد من حين إلى آخر النكات الساخرة حول خصائص المجموعات القبلية، ولكن في الإطار الودي المقبول.

(٣) الشيخ عبد الرحيم البرعي من أبرز زعماء الطرق الصوفية والمصلحين المشهورين في مدن الخرطوم والسودان عامة، وتتميز أشعاره التي تنشد بالبساطة والفصاحة وقوة التداول بين المجموعات الشعبية، وهو يدخل مصطلحات التقنية الحديثة في استعاراته وتشبيهاته ذات المدلول الصوفي - فمثلاً يشبه السلوك إلى الله تعالى، بالسفر بالسيارات المرخصة، المتقنة الصنع والمزودة بالوقود الجيد، انظر قصيدته "مصر المؤمنة بأهل الله". توفي في فبراير ٢٠٠٥.

النسق (System) والنظم (Institutions) والتنظيمات (Organizations) والمؤسسات الدينية الاجتماعية (Establishment)

عند تناول مفهومي المؤسسة والتنظيم والنظام بمثل هذا المدخل البنيوي لا بد من الإشارة إلى مفهوم أشمل وهو "النسق" System. وعند البنيويين هو نظام أشمل سابق أو قبلي لما سواه من نظم اجتماعية أو لغوية أو سيكولوجية .. الخ، حسب مجال الدراسة البنيوية. وربما عادت أصول مفهوم "النسق" إلى فلسفة كانط Kant التي قامت على وجود نسق قبلي Prior Schema يخلق الانتظام في تنوعات التجربة الواقعية.^(٤) ومفهوم النسق محوري أيضاً في النظرية الوظيفية. وإذا تحدثنا على سبيل التبسيط عن مجال ديني وسمينا هذا المجال بالنسق الديني فإن النظم الاجتماعية Social Institutions، تتفرع عن هذا النسق وتكون التنظيمات أو التشكيلات الاجتماعية Social Organizations وفي بعض الاستخدامات باللغة العربية يناظر أحياناً تعبير المؤسسة الدينية مصطلح Religious Establishment، وهو قد تطور في مجال علم الاجتماع السياسي الديني (انظر مثلاً Baltzell في The Protestant Establishment خاصة عن تطور نظرية الـ Establishment)^(٥)

بعد هذا التوضيح القائم على التبسيط، بسبب تعقيد وتداخل الظواهر هنا، يمكن القول أن تعبير نظام Institution يستخدم مرتبطاً بظواهر متباينة - مثلاً مؤسسة الرق، مؤسسة الختان، مؤسسة الأسرة؛ وهو نمط سلوكي معقد التركيب، متكامل منظم، تتم من خلاله ممارسة السيطرة الاجتماعية Social Control ومقابلة الحاجات الاجتماعية الأخرى (وكذلك بعد وظيفي يتضمن الجانب البنيوي وينسجم مع نظرية الوظيفية البنيوية (Structural Functionalism). علماً بأن الوظيفية البنيوية تختلف عن البنيوية الحديثة، تماماً كاختلاف راد كليف براون عن ليفي-شترأوس. أما مصطلح "تنظيم" Organization

(٤) فؤاد زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، ص ٧.

(٥) R.E. Dowse & J.A. Huge; Fairchild, p. 210; H. Barnes

فهو قد يعنى "العملية" Process - أو المجموعة التي تنتج عنها - والتي تفرق جزءاً عن آخر في التركيب الاجتماعي الكلي على أساس وظيفي، وتخلق في نفس الوقت علاقات متكاملة معقدة وظيفية بين هذا الجزء والكل. وفي التنظيم يظهر بعد الأفراد المعينين أكثر من ظهوره في حالة النظام. أما المؤسسة الدينية بمعنى Religious Establishment فهي تعني تراكمًا فاعلاً منظماً من النظم والتنظيمات والجماعات السياسية والاقتصادية وما يتصل بذلك من نشاطات، واستثمارات وممتلكات، وتتسم ببروز طابعها التراتبي بالرغم من أنها لا تشكل عادة جسماً إدارياً موحداً، ويطغى المجاز والتجاوز في إطلاق استخداماتها اللغوية والفكرية. وبالتأمل في طبيعة كل من المؤسسات الدينية السبع المختارة في هذه الدراسة يتضح لنا وجود مستويات النظم والتنظيمات الدينية ومن خلفها الأنساق^(٦) وأهم ما ترمي إليه الدراسة هو بيان ارتباط هذه المؤسسات وتداخلها وتفاعلها مما يمنح التركيب الاجتماعي الثقافي صفته الكلية المترابطة (بالمعنى النسبي فقط) ويؤهله لأداء الأدوار اللازمة للحركة الاجتماعية.

الدينامية المجتمعية

لفظ دينامية هنا مستعار من الفيزياء الميكانيكية ويدل على الحركة^(٧) القائمة على التفاضل باتجاه التوازن أو السكون. وهي في المجال الاجتماعي حركة تخلقها المؤثرات والعوامل المتعددة والمعارضة لبعضها. والمؤسسات الدينية هنا تمثل من المنظور السوسيولوجي أدوات^(٨) في يد قوى اجتماعية تسعى تلقائياً - حتى بدون وعي أحياناً - إلى توازن قوى Balance of Power مفقود. ومن شروطها عدم توفر التجانس الكامل، ووجود قدر من التناقض لا يصل إلى الدرجة التي يقضي فيها على المجتمع عن طريق إحداث الانفراط والتشتت الكامل. ولابد من ملاحظة الاختلاف بين نزعة البنيوية نحو السكونية أو الاستاتيكية وبين نظرية الدينامية المجتمعية التي تتبناها هذه الدراسة. والواقع أن القطيعة

(٦) Baltzell, pp. 46 - 86

(٧) قيصر موسى الزين - الحركة التاريخية: المدينة والدين، ص ٣ وما بعدها.

(٨) هذا القول غير مطلق فالقوى الاجتماعية قد تكون أحياناً أدوات في يد المؤسسات الدينية.

بين النظريتين غير كاملة، فالدينامية أو الحراك هنا يحكمه في النهاية إطار ثبات نسبي تمثله جزئياً "الأنساق" التي تقف خلف النماذج^(٩) والتي تولد بدورها المفردات المعينة والمتغيرة (ضريح بعينه مثل ضريح حمد النيل في أم درمان، أو جماعة زار بعينها مثل جماعة محمد أبوهلة بالكلاكلة، أو حزب ديني صفوي بعينه مثل حزب التحرير ... الخ). والمفردة هنا مثل ضريح حمد النيل تنتمي إلى نموذج الضريح، ونموذج الضريح ينتمي - مثل نموذج المسجد أو الكنيسة - إلى نموذج المعبد ... وهكذا. وبالنظر إلى بعد الزمن فإن الحركة، التي يمثل التغير واحداً من مظاهرها، تتفاوت في السرعة بين النماذج المختلفة، فمثلاً هي بطيئة في حالة الضريح أو الطريقة الصوفية، وسريعة في حالة الحزب الديني الصفوي، (مثلاً لم تحدث تغييرات جوهرية عبر الزمن خلال قرون في المنطقة في الطريقة القادرية ولكن حدثت تغييرات سريعة في مدى نصف قرن فقط في تكوين تنظيمي ديني لا يوجد حتى الآن في مقياس الزمن الكبير - الذي تمثل درجاته القرون - هو تنظيم الأخوان المسلمين - الأم). وبشأن مستويات الحركة والثبات يمكن مراجعة فردناند بروديل Braudel عن حضارة البحر الأبيض المتوسط وكذلك أطروحة الدكتوراه لكتاب هذه الدراسة.

الشعبي والصفوي

إن المؤسسات السبع المختارة تنتمي بدرجات متفاوتة إلى ما يعرف بالحياة الشعبية Folk Life وهو مصطلح أوسع من مصطلح الفولكلور. ولكلمة شعبي Folk، من منظور المدارس السوسولوجية المتجذرة في التراث الأكاديمي الجرمانى أكثر منه في الأنجلوسكسوني، تدل على ارتباط قوي بين الإنجازات الفنية والروحية والشفاهية والمادية والسماعية.. الخ التي تنتجها القاعدة الشعبية العريضة وتخضع للتداول والنقل الأفقي (الجغرافي) والرأسي (التاريخي) - وبين التكوينات المجتمعية التي تقوم بإنتاج هذه الإنجازات وتؤثر عليها كما تتأثر بها. وبالرغم من إمكانية وصف هذه التكوينات الاجتماعية بالشعبية إلا أن الفصل القاطع بين الشعبي أو الصفوي (وكذا الفصل بين

(٩) النموذج Model هو تجريد Abstract تسقط منه التفاصيل الواقعية الكثيرة

الشعبي والرسمي أو الشعبي والنصي) غير ممكن، وذلك بسبب التداخل والتفاعل بين هذه الأنماط. وإذا كان الفصل القاطع غير ممكن فإن التمييز ممكن، والصفوية هنا واضحة في المؤسسة السادسة والسابعة (الحزب الديني الصفوي والعلماني الصفوي)، والشعبية واضحة كذلك في المؤسسة الأولى (الضريح - القبة). ويقل هذه الوضوح بدرجات كلما تحركنا من الأولى إلى السابعة أو العكس. وكلمة صفوي هنا في المستوى الاجتماعي ذات صلة بشريحة اجتماعية (وليس طبقة)^(١٠)، هي شريحة الصفوة، والتي يعود تكوينها لفعل عوامل مثل التعليم، والترفيه السياسي والاقتصادي .. الخ تمنح الشريحة ميزات إضافية تميز أفرادها عن السواد الغالب من أبناء الشرائح الأخرى، ولكنها في النهاية لا تلغي وحدة الأصل أو وحدة الثقافة التي تجمع بين الشرائح الصفوية والشعبية. ويتمثل الإبداع الصفوي عادة في إنتاج فردي محدد في حين أن الإنتاج الشعبي أو الفولكلوري يتصف بالجماعية.

مدخل منهجي:

يختلف مدلول مصطلح "وظيفي" و"بنوي" من تراث إلى آخر في العلوم الاجتماعية - مثل الأنثروبولوجيا، السوسيولوجيا، اللغة، الفلسفة .. الخ. ومن رواد الوظيفية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا مالمينوفسكي^(١١) الذي رفض فكرة الرواسب الثقافية التي تعني استمرار نظام أو ظاهرة ثقافية أو اجتماعية بعد انتهاء دورها الاجتماعي، وكذلك رادكليف براون^(١٢) الذي ركز على الوظائف الاجتماعية أكثر من التركيز على الوظائف الثقافية كما فعل مالمينوفسكي. وقد انتقلت الوظيفية من الأنثروبولوجيا إلى الفولكلور وطورها علماء مثل قنب^(١٣) Genep ودورسون^(١٤). وتقوم الوظيفية في الفولكلور على مركزية الدور

(١٠) في معظم نظريات التصنيف الطبقي تعتبر شريحة الصفوة ملحقة بالطبقة البرجوازية أو الوسطى.

(١١) محمد الجوهري، ص ٢٥٣ وما بعدها.

(١٢) عن رادكليف براون وغيره من الرواد انظر: Bottomore

(١٣) Genep, P.V.

(١٤) محمد الجوهري، ص ٢٥٨.

الثقافي والاجتماعي النفعي لل فولكلور والممارسات الفولكلورية، وكذلك على دراسة المادة الفولكلورية والممارسات الشعبية وفقاً للمنهج الوظيفي.

وقد ظهرت البنيوية في علم الاجتماع في شكلها الحديث - وهي مغللة في القدم دون أن تكون نظرية واضحة - في صورة رد فعل قوي ضد هيمنة الوظيفية في مجال علم الاجتماع بما في ذلك الوظيفية البنيوية. ولم يقتصر ازدهار البنيوية على علم الاجتماع فقط، ولكنه شمل مجالات مختلفة مثل اللغة (دوسوسير مثلاً)،^(١٥) الأسطورة (ليفى شتراوس مثلاً)،^(١٦) الفولكلور (بروب،^(١٧) دندش،^(١٨) ليتش^(١٩) مثلاً). واتجهت المدرسة البنيوية في الفولكلور إلى دراسة علاقات الأجزاء في الكل الذي يمثل الإنجاز الفولكلوري ودلالات التكرار ومعمار الشكل الشفاهي الرمزي، مع اتجاه قوي ضد التاريخية والتجريبية. وتأثرت الماركسية أيضاً بالاتجاه البنيوي (سيباج،^(٢٠) التوسير،^(٢١) مثلاً). وبالرغم من اختلاف تطبيق النظرية البنيوية باختلاف مجال الدراسة، إلا أن كل الاتجاهات البنيوية في النظم المعرفية كانت تحمل سمات مشتركة، أهمها في رأيي عالم النفس بياجيه^(٢٢)، كما في قوله "أن المثل الأعلى للبنيوية - في كل المجالات - هو تحقيق معقولة كامنة عن طريق تكوين بناءات مكثفية بنفسها، لا تحتاج من أجل بلوغها إلى الرجوع إلى أية عناصر خارجية، ومحاولة الوصول إلى السمات التي تشترك فيها كل البناءات التي توصل إليها بوجه عام"^(٢٣). ويرى د. فؤاد زكريا أن البنيوية تعرف أكثر من خلال ما تعارضه لا من

(١٥) دوسوسير

C. Levi-Straus (١٦)

V. Propp (١٧)

A. Dundes (١٨)

E. Leach (١٩)

(٢٠) فؤاد زكريا، ص ٤٢.

(٢١) المصدر السابق، ص ١١.

(٢٢) المصدر السابق، ص ١٠.

(٢٣) المصدر السابق، ص ١٠.

خلال ما تسعى إليه، وبالتالي فمن الأوضح أن يأتي تعريفها سلباً وليس من خلال الأهداف الإيجابية.^(٢٤)

سلفت الإشارة إلى أن هذه الدراسة لا تعزل الأنماط الفولكلورية باعتبارها إنجازات مستقلة تقع في أصناف محددة، مثل الأجناس الفولكلورية،^(٢٥) عن واقعها الاجتماعي. وننظر إليها في إطار وحدة Unit كلية، تعمل في سياقها المؤسسات والأجناس الفولكلورية في تفاعل دينامي. وهذه الوحدة هنا هي المدينة. والمدينة بدورها عبارة عن بناء متحد من أجزاء عديدة، مادية واجتماعية.^(٢٦) لذا فإن مفهومي "البنية" و"الكل" هنا أكثر شمولاً وتعقيداً. وبالطبع فإن وحدة Unit المدينة لا تستقل عن وحدة الـ "المجتمع" أو "الثقافة"، ولكن في النهاية لا بد من إجراء البحث في إطار وحدة محددة، ملموسة متماسكة تصلح لبيان الظواهر وتفاعلاتها من منظور الاهتمام البحثي المحدد.

إن منهج الدراسة يحمل الطابع التحليلي ويبتعد بصورة قوية عن الوصف الاثنوغرافي والسرد التاريخي. وبالرغم من ذلك، فإنها اعتمدت على خلفية من الخبرة الميدانية بمنطقة وموضوع الدراسة خلال أعوام عديدة.^(٢٧) ولا بد أن يكون من غير المنطقي الاستغراق في سرد هذه الخبرة أو المعلومات التفصيلية وإلا فقدت الدراسة سماتها المنهجية الأساسية. لذا كان الاكتفاء بالإشارة السريعة إلى المعلومات في سياق الأمثلة التوضيحية.

(٢٤) المصدر السابق، ص ١١-١٠.

(٢٥) الأجناس الفولكلورية مصطلح محوري في علم الفولكلور ويعني بعض الأنماط الفولكلورية مثل الحكايات الشعبية، الموسيقى الشعبية .. الخ. ووجدت مداخل أخرى في التصنيف لا تتبنى هذا التصنيف، كما في أعمال فانسينا وفينغان، عن التراث الشفاهي، والأدب الشفاهي على التوالي.

(٢٦) Bourne, pp. 80-81 & pp. 93-117

(٢٧) أنجز الباحث دراسته في مجال الدكتوراة في منطقة البحث الحالي، وقد اعتمدت بصفة أساسية على العمل الميداني.

تعريف ببيئة الدراسة وإطارها المكاني: الخرطوم الكبرى التكوين الجغرافي:

تقع الخرطوم على خط العرض ١٥° والطول ٣٢° على منطقة سهلية متوسط ارتفاعها حوالي ٢٦٠ قدماً (٨٠ متراً) فوق سطح البحر. ويزيد الارتفاع في منطقتي الخرطوم (الصغرى) والخرطوم بحري تدريجياً من الغرب إلى الشرق، أما في منطقة أم درمان فيزيد باتجاه الشمال الغربي حتى تلال المرخيات أعلى معلم تضاريسي في المنطقة، وترتفع في حدود (١٥٠ - ٢٠٠) قدماً (٥٠ - ٦٠ متراً) فوق السطح العام للأرض في الخرطوم. ومن الناحية الجيولوجية يسود المنطقة عموماً الحجر الرملي النوبي Nubian Sandstone غير أن التربة في الخرطوم (الصغرى) والخرطوم بحري، تغطيها طبقة طينية سمكية، بخلاف تربة أم درمان التي يتكون سطحها من طبقة ترابية متحللة من الحجر النوبي الرملي، وفي بعض أجزائها تبرز الصخور على السطح. وتحتوي تربة أم درمان نسبة مرتفعة من الحديد، تظهر أحياناً بلون أحمر. وقد خلق هذا الفارق في تكوين التربة تبايناً بين المنطقة الزراعية الخصبة المرتبطة بالتربة الطينية في الخرطوم والخرطوم بحري وبين المنطقة الجذبة الرعوية في أم درمان، أي إنه خلق مقابلة بين ريف وبادية حول النطاقين الحضريين وفي خالهما، مع ما يتبع هذا من تباينات وتداخلات في شبكة التكوين الإنساني - الاجتماعي.

ويمثل النيل - بفرعيه - أهم معلم طبيعي ذي تأثير حيوي حاسم في تشكيل بيئة المنطقة. ويعطي النيل الأبيض خمسمائة متراً مكعباً من المياه في الثانية في موسم الجفاف، ثم يرتفع عطاؤه تدريجياً إلى حد أقصى هو ألف ومائتان وخمسون متراً مكعباً في الثانية. أما النيل الأزرق فيعطي في موسم الجفاف حوالي مائة متر مكعب في الثانية ترتفع في قمة الفيضان في أغسطس إلى ستة ألف وثلاثمائة متراً مكعباً في الثانية. وقد ساهم الموقع القاري مع طبيعة التكوين التضاريسي في أن يكون مناخ الخرطوم قارياً مدارياً يتميز بارتفاع الحرارة، التي يبلغ متوسط درجاتها بين ٣٢-٣٨ مئوية (٩٠ - ١٠٠ ف). وقد تبلغ في الصيف (يونيو) ٤٧,٦ مئوية (١١٨ ف). وفي الشتاء (ديسمبر/يناير) ٦

مئوية (٤٣ ف). وقد ساهمت عوامل الموقع، التضاريس واتجاهات الرياح في تحديد كمية الأمطار. وهي تبلغ في المتوسط السنوي ١٦,٤ سم (٦,٥٦ بوصة). وتتركز في شهري يوليو وأغسطس مسببة ما يعرف بظاهرة السيول، وتتبخر مع مياه الأمطار بفعل عاملي شدة الحرارة وضعف التسريب المميز للتربتين الطينية والحجرية، إضافة إلى ضعف كثافة الغطاء النباتي (وهو هنا نتيجة وسبب في آن واحد).

وقد أدى ارتفاع الحرارة مع قلة الأمطار إلى ضعف في كثافة الغطاء النباتي، غير أن النيل ساهم في نجاح الحياة الزراعية التي خلقت فائضاً في الغذاء سمح باتساع المستوطنات البشرية التي طورها الموقع مع عوامل أخرى من شكل ريفي إلى آخر حضري.

التكوين التاريخي :

عرفت منطقة الخرطوم الكبرى الحضارة الإنسانية منذ العصر الحجري، واحتضنت في العصور الوسطى، قبل سيادة الإسلام في السودان، مدينة سوبا المسيحية. وشهدت في فترة سيادة ملوك قري سنار الإسلامية قيام مستوطنات قروية متناثرة في مناطق توتي، وحلة حمد وحلة خوجلي الحاليين، وأم درمان، وحلفاية الملوك والجزيرة اسلانج .. الخ، وهي مستوطنات أنشأتها مجموعات قبلية مهاجرة من الشمال مثل المحس وغيرهم. وبالرغم من هذا فإن مدينة الخرطوم الكبرى حديثة النشأة، بدأت نواتها في الفترة التركية - المصرية، حوالي ١٨٣٠م وارتبط إنشائها بتشكيل الوحدة السياسية الإقليمية التي خلقها الجيش والإدارة التركية في البلاد.^(٢٨)

واستمرت في المدينة خلال الفترة من ١٨٣٠-٢٠٠٥م ثنائية "الوافد" و"المحلي" مكونةً عنصراً من أهم عناصر التفاعل الدينامي المشكل للحركة التاريخية واحتل "الدين" وتوابعه من نظم اعتقاديّة وقيميّة .. الخ دوراً مهماً لا يمكن استجلاء أبعاده بمتابعة خطوط التطورات التاريخية الخارجية فقط، وإنما، بالإضافة إلى ذلك، بالتنقيب والتحليل والتشريح في الأعماق الداخلية للنظم والمؤسسات والتنظيمات الاجتماعية المدينية.^(٢٩)

(٢٨) محمد إبراهيم أبوسليم، ص ١١ وما بعدها.

(٢٩) قيصر موسى الزين، مصدر سابق.

التكوين السكاني والثقافي:-

أدى الموقع الخرطومي الفريد بأبعاده الجغرافية التاريخية والاقتصادية والاستراتيجية إلى استقطاب جاذب، خاصة خلال القرنين الأخيرين، منذ أن أنشأ الحكم التركي المصري المدينة وسط سياقها الريفي القديم عام ١٨٢٦م. وقد تضاعف عدد سكان المدينة من حوالي ٢٦.٠٠٠ نسمة عام ١٨٨٤ إلى حوالي سبعة مليون نسمة اليوم. فقد كان عددهم عام ١٩٩٣ وفقاً للإحصاء الرسمي حوالي ثلاث ملايين ونصف، بينما كان عددهم في الإحصاء الرسمي لعام ١٩٥٦ حوالي نصف مليون فقط. وهذا التزايد المتسارع بسبب الهجرة من الريف السوداني والمدن السودانية الإقليمية، من مختلف الاتجاهات الجغرافية، ومن غرب إفريقيا إضافة إلى الهند، خلال الحقبة الاستعمارية، خلق أساساً قوياً للتنوع الثقافي. وكان من آثار هذا التنوع قوة التفاعل الديناميكي سياسياً واجتماعياً وثقافياً، ومن نتائج الانصهار النسبي للثقافات والكيانات الاجتماعية. وانعكس ذلك في تنوع النظم والتنظيمات والمؤسسات الدينية الشعبية والصفوية، وذلك في إطار محدد سادته الثقافة العربية الإسلامية، ولكن في قالبها وأشكالها السودانية المحددة، الخرطومية الطابع والأبعاد.

لمحة تعريفية عن المؤسسات في الواقع الخرطومي:

تتفاوت درجات الخفاء والظهور بالنسبة للمؤسسات المشار إليها في الواقع الخرطومي، فمثلاً نجد أن المظهر المادي في "اللاند سكيب" يعكس بوضوح القباب-الأضرحة، وجانب كبير منها يمثل محلاً لممارسة نشطة لطقوس يشارك فيها جانب من سكان الحاضرة، مثلاً قبة - ضريح الشيخ حمد النيل بأمدردمان، وكذلك الشيخ محمد عثمان عبده البرهاني في منطقة السوق الشعبي في الخرطوم - بين النيلين - وهناك عشرات الأمثلة. ومع أنه يمكن اعتبار بعض هذه القباب جزءاً من الجيوب الريفية ذات الموقع الحضري، إلا إن معظمها يتصف بأصالة انتمائه لمجتمع الحاضرة. وفي المقابل نجد أن ظاهرة "الكجور" وممارساته غير واضحة الظهور، إلا أن الاستطلاعات الميدانية

توضح وجودها على الأقل وسط مجموعة نوبا الجبال المستوطنين في بعض أماكن ولاية الخرطوم الحضرية مثل منطقة القماير بأمدردمان. ومن الأسباب التي تجعل الممارسات والتنظيمات حول القباب أكثر وضوحاً من تلك التي تتعلق بالكجور مصادمة الأخيرة بصورة صارخة للنظام الاعتقادي الإسلامي بأي مستوى من مستويات تفسيره. ومع أن المعتقدات والممارسات حول القباب/الأولياء تجد سندها الديني الإسلامي وسط كثير من المسلمين في الحاضرة، إلا أنها تصطدم مع بعض عناصر الصنف رقم (٦) من المؤسسات المعنية (المجموعات الدينية الصوفية) - مثل تنظيمات جماعة أنصار السنة قليلة العدد. والواقع أن الجماعات المعارضة بصورة معلنة قوية، للممارسات حول القباب/الأضرحة لا تمثل الشكل الأساسي من التباين هنا، وإنما تمثله مجموعات كبيرة صامتة من القاعدة الشعبية إزاء هذه الممارسات، تكفي بعدم الانخراط فيها وتخلق مجالاً لحركة المقاومة الدينية الصوفية لها. وأما "الزار" فهو قوي التأثير على مجتمع الحاضرة، خاصة الجانب النسوي منه والذي لا ينفصل عن المجتمع الرجالي.^(٢٠) ولا يتخذ الزار عادة شكل تنظيم جماعات محكمة إدارياً، وتدخل فيه حلقات مختلفة من المشاركين والمتأثرين، بدءاً من شيخ أو شiche الزار إلى المريضة أو المريض إلى المداومين على الممارسة إلى المتفرجين، الذين يتأثرون بدرجات متفاوتة وسط الأداء الطقسي؛ بما فيه من موسيقى ورقص. إضافة إلى تأثر قاعدة واسعة من السكان بعناصر النظام الاعتقادي - الميثولوجي المتصلة بمفاهيم الزار. وبجانب مؤسسة الزار توجد مؤسسات عديدة شعبية قوية الوجود مثل تلك التي تتصل بالسكر الأسود أو غيره، وهي لا تبتعد كثيراً عن ظاهرة "الكجور". وأحياناً يتخفى جانب من الكجور في شكل الفكّي - "الساحر المسلم". ويثبت الاستقصاء الميداني الذي يقوم به الباحث منذ الثمانينات حتى اليوم أن هذه الظواهر في الواقع الخرطومي ليست ريفية الطابع. وتوجد الآن ضمن المحفوظات في أرشيف الفولكلور بمعهد الدراسات الإفريقية والآسيوية تسجيلات مرئية لمجموعة شيخ محمد أبوهلة في منطقة الكلاكلة. وقد

Zenkovsky; and also Samia al Nagar (٢٠)

قدم هذا الشيخ من مدينة بورتسودان في نهاية الأربعينات واستقر أولاً في منطقة الحلة الجديدة غرب الخرطوم - بين النيلين - ثم بنى منزلاً واسعاً معداً بصفة خاصة لأعمال الزار في منطقة الكلاكلة، وسمي مؤسسته فرقة ألعاب شعبية، ليجد مشروعية قانونية، قبل تصاعد التشدد الإسلامي مع نظام حكومة الإنقاذ (١٩٨٩....). وتثبت دراسة حالة هذه المجموعة خصائصها الحضرية التي قادت إلى تحويل بعض أشكال طقوس الزار لتناسب البيئة الحضرية.^(٣١)

بالنسبة لتنظيمات الطرق الصوفية فهي واضحة، بعضها يرتبط بأضرحة معينة، غير أن تنظيم أو مؤسسة الضريح تمثل وجوداً مستقلاً عنها إلى حد كبير، فمثلاً لا توجد علاقة تبعية مباشرة بين المتحلقين حول الشيخ حمد النيل بأمر درمان والتنظيم الرسمي للطريقة القادرية التي ينتمي إليها هذا الشيخ. والعلاقة عادة بين "الولي" ومريديه ذات طابع فردي مرّن، لا يتدخل فيها نظام الإرشاد المقنن في الطريقة الصوفية. كذلك فإن الطرق الصوفية واضحة الوجود المادي عن طريق المباني التي تمثل مراكزها، وبعضها تدل عليه رمزية المساجد بمآذنها ومبانيها الضخمة مثل موقع "صايم ديمة" بأمر درمان ومحمد عثمان عبده البرهاني بالخرطوم. وبالرغم من الأصول الريفية لكثير من الطرق الخرطومية مثل القادرية، التيجانية.. الخ، إلا أن معظم الطرق الصوفية في السودان مع تنامي مركزية الخرطوم الحضرية، أخذت في نقل مراكزها إلى الخرطوم وإن أبقى بعضها على المراكز القديمة في الريف. مثلاً نجد للطريقة السمانيّة - الشيخ عبد المحمود نور الدائم مركزين، في أمر درمان وقرية طابت بالجزيرة، وقد انخرط شيوخها في الحياة الحضرية ومؤسساتها التعليمية والاقتصادية. وهذا ينطبق على القادرية أبوقرون والقادرية المكاشفية والقادرية العركية والقادرية أم ضواً بان.. الخ، ولكن بدرجة أقل، إذ لا زال الريف هو المركز الأساسي لهذه الفروع القادرية. ولكنه على أي حال ريف متأثر بالتحضر والتحديث ومتصل بالحاضرة

(٣١) مثلاً استبدال طقس شرب الدم بوضع نقطة من الدم على الجبين، بالإضافة إلى تطور الأشياء المادية المستخدمة وأشكال التنظيم والتمويل ... الخ...

الخرطومية، خاصة في المراكز المجاورة لها مثل أم ضواً بان. وقد غيرت العقلية الحضرية المتصلة بالسلطة السياسية اسمها الأصلي الذي هو "أم ضبان" و"أبوقرون" الخ. ومن الأمثلة القوية على الانتقال الذي يحدث للطرق الصوفية من المستوى الريفي إلى الحضري، حالة الشيخ عبد الرحيم البرعي السماني، الذي بنى مركزاً له عام ١٩٩٩ بالقرب من جامعة إفريقيا العالمية، بدأ يجذب الأضواء من مركزه الأصلي في قرية الزريبة في شمال كردفان. وهذا الانتقال المكاني أحدث تغييراً كبيراً في طبيعة المترددين على المركز، فقد أخذ يغلب عليهم الطابع الحضري بدلاً عن الريفي القديم. وكما أسلفت الإشارة، فقد توفي هذا الشيخ يوم ٢٠٠٥/٢/٢١ ودفن في قرية الزريبة بدلاً عن الخرطوم.

لابد من ملاحظة الازدواج هنا في تركيب الطريقة الصوفية بين الشعبية التي تطفئ على جمهورها العريض والصوفية التي أصبحت تسم قيادتها، وقد كانت في الماضي أقرب إلى الصوفية الريفية. ونلاحظ أن الطابع الصوفي يؤثر في خطابها العام - مثلاً الكتابات الفلسفية عند الختمية والسمانية وأشعار البرعي الغنائية، وقد تحول الأداء فيها بموافقة الشيخ البرعي نفسه من الآلات التقليدية مثل "الطار" إلى الآلات الحديثة. وبجانب الازدواج الريفي - الحضري والشعبي - الصوفي، نجد في الخرطوم الطرق الصوفية ذات الطابع الحضري البحت، مثل البرهانية، الأحمدية البدوية، الأحمدية الرفاعية، الإدريسية.. الخ، وهي تحمل بعض طابع الحاضرة في المشرق العربي (مصر، العراق، الحجاز... الخ)، غير أن غلبة التأثير المصري الذي خضع لخصائص التكوين الثقافي - الاجتماعي - السوداني أكثر وضوحاً، خاصة في البرهانية، كبرى هذه الطرق.

إن المؤسسات الثلاث الأخيرة في الترتيب الذي اختارته هذه الدراسة (الحزب السياسي الطائفي، والحزب الديني الصوفي، والحزب السياسي العلماني) متصلة ومتداخلة مع بعضها ومع المستوى الشعبي. أما مؤسسة الحزب الطائفي* فهي من تنظيم

* ويستخدم مصطلح طائفة هنا على سبيل التجاوز، فهو يفتقد الأبعاد الإثنية المكانية الاقتصادية السياسية القاطعة التميز، كما هو الحال بالنسبة للشيعية أو الكاثوليك في بلدان أخرى. كما لم يتم تطوير وبلورة الإعلان عن الخلافات المذهبية لتعمق الفوارق بين المجموعات المشار إليها اجتماعياً وسياسياً.

الصفوة الحضرية للقاعدة الريفية الشعبية، ومن أوضح أمثلتها حزب الأمة القائم على "الأنصار"، والتكوينات السياسية الاتحادية حالياً المرتكزة جزئياً على "الختمية". ومن أمثلة الجماعات الصفوية الدينية الإخوان المسلمون وانقساماتهم، والجماعات السلفية، والجمهوريون.. الخ. ويمكن للتحليل المستقصي توضيح الأبعاد والخلفية الشعبية لكل من هذه المجموعات التي نتجت جزئياً من صراع خفي بين الوافد والمستحدث من جهة وبين التقليدي-الشعبي من جهة أخرى، وذلك دون أن تخرج من نطاق تأثيره القاهر. والتناغم الذي يقوم على التباين والتفاعل الدينامي بين بعضها وبعض التيارات الشعبية هو من أهم مقومات الحركة الاجتماعية والسياسية المرتكزة على الحاضرة الخرطومية. أما الحزب السياسي العلماني فمن أوضح أمثلته الحزب الشيوعي السوداني وما حوله من تيارات يسارية، إضافة إلى جماعات صغيرة لم تبلغ في التنظيم السياسي درجة الحزب، مثل الجمعيات والتيارات الليبرالية العلمانية، فهو يدخل هنا، كما سلفت الإشارة، من باب الارتباط والتفاعل- بالرغم من المغايرة- وتكونه تيارات تدين في وجودها جزئياً لرد الفعل ضد الخطاب الديني الصادر من الجماعات الشعبية والصفوية، مما يجعلها تدور في فلكه إلى حد بعيد. ويمكن أيضاً عن طريق التحليل المستقصي توضيح الأبعاد الشعبية والتقليدية في التكوين الفكري والوجداني لهذه الجماعات "العلمانية" الحضرية الصفوية. ولا تحاول هذه الدراسة الموجزة الانشغال بتحديد مفصل ومنظم للتطور والتكوين التاريخي الجغرافي الاجتماعي للمؤسسات السبع في جسم المجتمع المدني. ويمكن في هذا الموضوع الرجوع إلى بحث الدكتوراه الذي قام به الباحث عن الحركة التاريخية: المدينة والدين. وبدلاً عن الاستقصاء الرأسي والتفصيلي في كل ظاهرة مفردة من المؤسسات السبع المختارة، فإن الدراسة تتجه إلى المعالجة الأفقية المقارنة، التي تقترب أحياناً من منهج التقاطع الثقافي^(٣٢)

(٣٢) الإشارة هنا إلى منهج مقارنة التقاطع الثقافي Cross-Cultural الذي يقوم على مقارنة عناصر ثقافية تنتمي إلى مصادر إقليمية-ثقافية مختلفة، ولكنها هنا متلازمة متداخلة في سياق مشترك، ولا يتضح هذا في تحليل أصول مؤسسات مثل الضريح، الزار، الفكي، الساحر، الذي أحياناً ما يتخفى في ثوبه الكجور حين تهزم الثقافة الإسلامية بعض عناصر الثقافة المحلية المناوئة لها، حول هذا المنهج انظر مثلاً Murdock .

لتوضيح علاقات الفولكلور والمؤسسات الدينية من منظور البنيوية والوظيفية في سياق بحث الدينامية المجتمعية في إطار المدينة.

لابد من الإشارة مرة أخرى إلى أن محل الدراسة أو التحليل هنا ليس مجرد نص أو نصوص شفاهية يمكن تدوينها عن النظام الاعتقادي - المعرفي - الشعبي، أو رمز مادي - شعبي أو ظاهرة طقسية فولكلورية أو جماعة شعبية بعينها أو جزئية من جزئيات الحياة الشعبية، وإنما محل الدراسة يتمثل في اندماج مئات من العناصر السابقة في ثنايا الحركة الاجتماعية ذات المحصلة الواحدة، وذلك تعبير مقتبس من الديناميكا الرياضية، ويستخدم هنا تحت شروط خاصة.^(٣٣) ونسبة لأن المؤسسات المختارة تمثل درجات متفاوتة من التبلور الاجتماعي - التنظيمي، وغالباً ما تزداد فعاليتها كلما قل هذا التبلور، وكلما تداخلت واتصلت بتيارات وجماعات أقل تبلوراً وأكثر أولية - فإن الدراسة تعالج اتصال عمل هذه المؤسسات بالجماعات الأولية ذات الطابع الشعبي في حلقتها الأخيرة. (لتوضيح ما تم إجماله هنا انظر ص ٧٩ وما بعدها في هذا البحث).

نظرة إلى دينامية الوحدة والوشائج البنيوية في المؤسسات المختارة^(٣٤)

إذا نظرنا للمجتمع المدني (والمقصود مدن الخرطوم المتجاورة) باعتباره جسماً اجتماعياً واحداً وإلى التجمعات وتنظيماتها، مما سلفت الإشارة إليه، باعتبارها فروعاً تخرج منه وتعود إليه وتترابط وتتداخل في علاقاتها وتفاعلاتها - مع حفظ الترتيب من القاعدة إلى السطح وفقاً لما تحدده القائمة التالية:-

١- الضريح - القبة

٢- الزار

٣- الكجور

(٣٣) حول العلاقة بين مفهومي الحركة الطبيعية والاجتماعية، انظر قيصر موسى الزين، ص ٣٢٨.

(٣٤) هذه الفقرة التي يمثلها العنوان "نظرة إلى دينامية الوحدة والوشائج..." مأخوذة عن المصدر السابق (نفس الصفحة وما بعدها) بتعديلات مختلفة، ص ١٣٩ - ص ١٤٦.

٤- الطريقة الصوفية

٥- الحزب السياسي الديني الطائفي

٦- الحزب السياسي الديني الصفوي

٧- الحزب السياسي العلماني الصفوي

يمكننا العثور على ملامح الوحدة في البنية التركيبية والتشابه والتداخل الوظيفي بين المجموعات التي تنتمي إلى هذه الأصناف السبعة (المقصود أصناف المؤسسات). والمقومات التي يبني عليها كل تجمع - تنظيم عديدة، منها:

١- منظومة اعتقادية خاصة بكل حالة مع نظام معرفي ميثولوجي عام (ولا تعني عبارة ميثولوجي هنا "غير حقيقي"، وإنما تدل بواسطة الرموز على مستوى معرفي لا تبلغه اللغة العادية) مشترك بين كل أشكال الصنف.

٢- سياق اجتماعي تاريخي: ذو بعدين محدود وواسع. ويتصل المحدود بالتشكل المحلي للصنف، والواسع بالنمط أو الطراز الذي يمثله نموذج الصنف. والطراز هنا من نوعين: عام وخاص، مثلاً إذا كان "المعبد" هنا يمثل طرازاً عاماً في دائرة جغرافية - ثقافية واسعة تتنوع فيها النظم الدينية الكبرى، فإن الطراز الخاص الذي يمثل المعبد في دائرة جغرافية ثقافية محددة بانتشار الدين الإسلامي يكون هو "المسجد". وإذا ضيقنا هذه الدائرة نصل إلى طراز أخص من "المسجد"، وإذا قلصنا الدائرة إلى نقطة جغرافية ثقافية زمانية يصبح الطراز هو المفردة المحددة الواحدة أي مسجد بعينه في مكان محدد وزمان محدد.^(٣٥) وهذا ينسحب على ظاهرة الولي-الضريح، فطراره العام هو القديس - وهكذا حتى نصل إلى الطراز الأخص الخرطومي ومفرداته المعينة. وكذلك الحال بالنسبة للزار، فطراره العام يتعلق بمعتقد وطقوس حول حلول "الكائنات الأرواح" التي تحل في الإنسان، وما يؤدي إليه من اضطرابات وسايكو دراما لمعالجة هذه الاضطرابات حتى نصل إلى الزار

(٣٥) حول علاقة الطراز بالحركة التاريخية انظر المصدر السابق ص ٤١، ومصطلح "الطراز" هنا يقارب معنى "النموذج" ولكنه لا يتطابق معه.

في كل الشمال شرق الإفريقي^(٣٦) ثم أشكاله الخاصة مثل الباري والطميرة ثم تجسيداتهما الخرطومية المحددة.^(٣٧)

٣- وظيفة أو وظائف تشترك فيها بعض الأصناف (المؤسسات السبع) ويختلف بعضها عن بعض في حالات. فالوظيفة العلاجية موجودة في (١) الضريح - القبة، (٢) الزار، (٣) الكجور، و(٤) الطريقة الصوفية، ولا توجد بطريقة مباشرة في الثلاث الباقية وهي (٥) السياسي الطائفي، (٦) الديني الصفوي، و(٧) العلماني، وإذا وجدت فهي لا تشمل الجانبين الجسدي والنفسي كما في الأربع الأولى، وإنما تقتصر على الجانب النفسي وحده - دون أن يأخذ العلاج فيه شكلاً رسمياً أو واعياً. وتشترك كل المؤسسات السبع في الوظيفة الاقتصادية والسياسية.

٤- نظام طقسي خاص بكل صنف، أوضح في الأصناف الأربعة الأولى. ويتكامل هذا النظام الطقسي أو ينسجم مع المنظومة الاعتقادية الخاصة والنظام المعرفي الميثولوجي العام. وعند تحليل أصوله نجدها معقدة تختلف من حالة إلى أخرى، جزء منها مستمد من "الإسلام النصي" وكثير منها من نظم دينية مغايرة. ويتفاوت عمق وقوة تأثير أو حضور النظم الدينية غير الإسلامية من صنف إلى آخر، فهي قوية في حالة (٣) الكجور ثم (٢) الزار ثم (١) القبة - الضريح ثم (٤) ثم (٥)، حيث تضعف حسب الترتيب المذكور.

٥- وجود "شيخ"، قد لا يسمى شيخاً في كل الأصناف (المؤسسات). وقد لا يكون "شيخاً" واحداً في كل صنف وإنما منظومة معقدة من الشيوخ مرتبة في تفاصيل هرمي Hierarchical، قد يكون بعضهم ميتاً كما في الصنف (١). وليس من قبيل الصدفة أن أحد الشعراء وصف "الزعيم" في واحدة من مجموعات الصنف (٧) بـ "الكجور".^(٣٨)

(٣٦) منطقة إثيوبيا/ إريتريا - الصومال/ جيبوتي - السودان - مصر، انظر فاطمة المصري.

Samia Al Nager (٣٧)

(٣٨) صلاح أحمد إبراهيم، ص ٧٩-٨١، ويبدو أن إشارته هي إلى زعيم الحزب الشيوعي عبد الخالق محجوب.

٦- حلقة مركزية حول الشيخ، هي أقوى الحلقات، وحولها حلقات يقل فيها التماسك بالترج كلاً بعدت عن المركز.

٧- وسط واسع تتحرك فيه المجموعة ويمثل تكتلاً مركزياً لها، بينه وبينها تفاعلات إيجابية أو سلبية.

٨- صيت معين Reputation وتاريخ متخيل للمجموعة - الشيخ وجذورها، غالباً ما تمتزج فيه الوقائع بالخيال الشعبي.

٩- علاقات رسمية مع الأجهزة والمؤسسات الأخرى، وأخرى غير رسمية مع مختلف الأطراف الاجتماعية ذات الصلة بالصنف - جزء منها موجه إلى الناحية الدفاعية الخاصة بدعم وحماية المجموعة. ويتصل بعض النظم الدفاعية بجوانب معنوية (مثل الدعاية الإيجابية) والبعض الآخر بجوانب مادية (مثل الحوافز المادية وأحياناً الرشاوي للمسؤولين).

١٠- استخدام خاص للرموز يختلف من صنف إلى آخر. ففي بعض الأصناف تستخدم المؤثرات البصرية ويكون الاهتمام بالتأثير على الفضاء Space ونقل القداسة إليه، مثل (١) القبة - الضريح، وفي (٢) الزار يكثر استخدام المؤثرات البصرية والسمعية والشمية (أدوات الزينة والتراث المادي الموسيقي والغناء والعطور والبخور.. الخ). وفي (٣) الكجور تستخدم الرموز الحركية، تماماً كما في (٤) و(٢) و(١)،^(٣٩) وتستخدم الرموز الكلامية في (٥) و(٦) و(٧)، التي تنحو منحى العادي Profane. وكثيراً ما تتشابه المؤثرات وطرق استخدامها بين كل الأصناف السبعة.

١١- يختلف وضع الأصناف وسط الشرائح الاجتماعية، الموزعة على السلم الهرمي الإثنو-طبقي. ويستقطب كل منها نوعية أو لونية مختلفة من الأفراد، من حيث تكوين الشخصيات والطرق المفضلة للتعبير أو نوع الحساسية النفس - اجتماعية المتداخلة مع ما يسمى بـ "الذوق الفني". والتشابه في بعض خصائص التكوين الإنساني يجمع أحياناً بين

(٣٩) حول المقابلة بين المقدس والعادي، انظر: Eliade

أفراد من شرائح أو درجات اجتماعية مختلفة تحت مظلة صنف واحد - مما يخلق تدرجاً اجتماعياً هرمياً قد يكون إثنو- طبقياً داخل هذا الصنف. وهذا يحقق دورين مختلفين يمثلان نوعاً من التناقض "الدينامي" داخل الصنف، ونوعاً من الاستقرار أو الانسجام الاستاتيكي بالنسبة لمجمل اتجاه "التصنيف" و"الصراع الطبقي" المتحرك، ممثلاً تشكل الطريقة الصوفية رابطة موحدة بين أفراد مختلفين في الانتماء العرقي والطبقي، وكذلك الحال بالنسبة للأحزاب القومية، مما يؤدي إلى إضعاف عامل الصراع الإثني والطبقي في المجتمع بسبب خلق مثل هذه التكوينات لرابطة ودية بين الجماعات الإثنية والشرائح الطبقيّة المختلفة. غير أن هذا لا يلغي تركيز بعض الأصناف في بعض الشرائح - مثل زار الطمبرة وسط المجموعات الزنجية الفقيرة المقهورة، والأصناف (٥) و(٧) وسط الشرائح البرجوازية.

١٢- ترتيبات تنظيمية خاصة بكل مجموعة تحدد نظم التحريم Taboos، وهي غالباً ما تكون إضافية على ما هو موجود في المجتمع العام، تحدد العلاقة بين الاتجاه النحلي Cultic والملي^(٤٠)، وما يدخل في ذلك من نظرة لـ "الأخر" - غير العضو، أو "الأخر" - خارج الملة أو خارج "العرق". وأخيراً النظرة العامة لـ "العالم" أو "البشرية" أو "التاريخ" أو "المستقبل"، كما تحدد تلك الترتيبات العلاقة الدقيقة بين "المغيبات" و"الواقع"، وما يُسمح به من مساحة فاصلة في العقل أو الوجدان بين الاثنين. وتتسع هذه المساحة كلما تحركنا من (١) نحو (٧) - على نحو عام تقريبي.

وطالما أن التقديرات سالفة الذكر تتصل بالافتراض بأن الأصناف المذكورة بمثابة أعضاء لجسم اجتماعي (مديني) واحد يتحرك تحت مظلة ثقافية Cultural Umbrella ومؤثرات بيئية واحدة، فإن الاختلافات هنا ليست قاطعة في فصلها بين هذه الأصناف - التي يتداخل في تكوينها حتى الأفراد أنفسهم، فقد يشترك فرد واحد في عضوية أكثر

(٤٠) الملة هي دين الأمة العام والنحلة هي مذهب أقلية خاص داخل الملة، عادة ما يناقض بعض عناصر الاتجاه العام - يمكن مراجعة الشهرستاني.

من مؤسسة أو صنف. وهناك علاقات معقدة بين المستوى المعرفي-الميثولوجي والوقائعي-السياسي ينتظم الحركة الاجتماعية، التي تخلقها عوامل عديدة من بينها دينامية وتداخل هذه المؤسسات وتأثرها بتنظيمات المجموعات الأولية والثانوية الأخرى. وللمزيد من التوضيح لابد من الإشارة هنا لظاهرة الترابط بين هذه المؤسسات، وهي أقرب إلى الثانوية، ولكنها متفاوتة في ذلك، وبين المجموعات الأولية؛ وسيأتي تفصيل ذلك لاحقاً.

ويمكن من أجل توضيح أكثر للتجريد السابق إلقاء المزيد من الضوء على علاقات وتداخلات تنظيمات المؤسسات سالفه الذكر، خاصة "الطرق الصوفية"، في السياق الحضري.

أضواء على حالة الطرق الصوفية في السياق الخرطومي:

إذا نظرنا إلى الطرق الصوفية باعتبار انتمائها إلى مؤسسة واحدة - وبالتالي إلى كونها تنوعات وأشكال لجوهر واحد - يمكن أن نلمح الوشائج الخفية بين القادرية، والسمانية، والتيجانية، والبرهانية، والإدرسية الرفاعية، والبدوية .. الخ. وهي تكوينات تختلف عن بعضها البعض بصور متفاوتة - في أصولها الجغرافية، ورموزها الطقوسية والفنية ونظمها الاعتقادية - وتزدهر اليوم في الخرطوم الكبرى جنباً إلى جنب. وبين لنا التحليل الداخلي للتركيب القبلي الإثني والطبقي الشرائحي ميزات تميز كل تكوين منها، بجانب خصائص عامة مشتركة بينها جميعاً. على سبيل المثال نجد أن المجموعات التيجانية في هذه الحاضرة ذات نوعين: الأول يتحلق حول بعض الأسر المشهورة ذات الأصول الشمالية - مثل أسرة الشيخ محمد البدوي ومدثر الحجاز، والثاني يتصل بغرب السودان وغرب إفريقيا عموماً. ويخضع النوع الأخير لنظام مركزي يبعده عن منظومة الطرق الصوفية الخرطومية الأخرى (ومعظمها أم درمان). وقد لعب النوع الأول دوراً مهماً في تطوير العلاقة الدقيقة بين هذا المستوى من "الحركة الإسلامية" وسلطة الحكم الثنائي وساهم في تشييد المؤسسات التعليمية السودانية (وهي أم درمانية في الغالب) مثل المعاهد الدينية و "الجامعة الإسلامية" .. الخ. وقد غلبت عليه النزعة السنية العلمية وتميز كذلك باتصاله بالمراكز التيجانية في مصر. وتظهر بعض الصلات بين هذا الفرع التيجاني

والمجموعة الأنصارية - رغما عن العداء التقليدي بين الفئتين في غرب السودان، يتمثل في رعاية الشيخ محمد البدوي للسيد/ عبد الرحمن المهدي - مؤسس "المهدية الجديدة". غير أن الوشائج بين "المهدية" و"السمانية" أكثر وضوحاً - إذ إن المهدي نفسه قد صدر عن تلك الطريقة بعد انشقاقيه عليها. والمواجهة والعداء الخفي بين المهدية - حتى في صورها المعاصرة في هذه الحاضرة - وبين "القادرية" لا يزال مؤثراً، وبعضه متضمن في الحكايات الشعبية - مثل التي تقال عن "ولي أم درمان" الشيخ حمد النيل وخصمه الخليفة عبدالله التعايشي. وقد كان التقارب بين أكثر الطرق الصوفية والحركة الأنصارية، الذي فرضه انتصار المهدية وقيام دولتها (١٨٨٥-١٨٩٨م) تقارباً مؤقتاً، عادت بعد انقضاء ظروفه المواجهة بين الفريقين. ومع ذلك لا ينبغي المبالغة في تصوير الاختلاف بين الختمية مثلاً والأنصار إذ إن التداخل والتقارب الفكري العقائدي يخفف أحياناً من طغيان الفوارق الأخرى القوية - على الأخص على مستوى التكوين - النواة في كل حالة. والمواجهة بين المجموعتين تأخذ صورة الانقسام الجغرافي الثقافي على المستوى القطري. كتب أبو القاسم حاج حمد "هل مركزية حلة (خوجلي) الطائفية في الخرطوم بحري هي نفس مركزية من الشط المقابل في أم درمان؟ هل يمكن إطلاق القول بتمائل التركيب بين مركزية (خوجلي) الختمية ومركزية (القبة) الأنصارية قطعاً لا. فلماذا؟ قد نشأت الختمية في الإطار الجغرافي الذي يعتبر تاريخياً مركز الوعي الحضاري المتوسطي للسودان كله... هذا الإطار هو الذي أنجب المهدي نفسه منذ ارتحاله من (دنقلة) إلى (بربر) إلى (أبا) ثم أهداه لقبائل الغرب في السودان، فيه نمت مراكز الصوفية بمدارسها المختلفة...".^(٤١) لقد طورت الوظيفة السياسية علاقات "الأنصار" و"الختمية" وأدرجتها في علاقات التشكيلات الحزبية المعقدة المتصلة بمجموعات "الصفوة"، حتى تلك الخارجة على الأطارات الدينية نفسها.

كذلك فإن التعمق في تحليل التكوينات الصوفية السياسية مثل "الأخوان المسلمون" (التيار الرئيسي) يثبت وجود طابع قوي لـ "الطائفية" و"الإمامية"، وامتزاج التصوف بالتشيع في هذه الناحية - مع النزعة السننية الظاهرية السلفية القوية في هذا التيار

(٤١) أبو القاسم حاج حمد، ص ٣٥٨.

"الديني- العلماني"، وكذلك الحال في الحركة الجمهورية الصغيرة. وحتى كيانات يعتقد أنها غير دينية مثل "الحزب الشيوعي" لا تخرج كثيراً عن هذا الإطار، مما يمكن رؤيته إذا تمكنا من نزع بعض الأغلفة والأقنعة الخارجية. فالعشائرية الموروثة مع بصمات عمليات التحضر Urbanization والتغريب Westernization والانتماء إلى مناخ ثقافي - قيمي معرفي واحد، على تنوعه وتناقضاته، وإلى مرتكز جيوبوليتيكي Geopolitical واحد تشكل أساساً للتشابه يجمع بين هذه المؤسسات وما تمثله من تيارات.

الصلة بالمجموعات الأولية:

يعتبر الانتماء بين أفراد "الجماعة الأولية" من أقوى أنواع الانتماءات، لذلك تضعف أو تتلاشى فيها الحاجة للترتيبات التنظيمية الاصطناعية كما هو الحال في الجماعات الثانوية.

يرى كولي^(٤٢) Cooley أن المجموعات الأولية Primary Group هي المجموعات التي تكون فيها العلاقة بين الأفراد مباشرة (وجهاً لوجه) ويحتك بها الفرد أولاً قبل غيرها، كما في حالة علاقات أطفال الجيران، أو فرق كرة القدم في الحي بالنسبة للصبيان. ومفهوم الدراسة هنا لمعنى أولي يقع في إطار التعريف الإجرائي Operational ويختلف في استخدامه في حالة المجموعات Groups عن النظم Institutions أو المؤسسات Establishments. وتعني "أولي" هنا ما هو قاعدي ومشترك بين أكثر التجمعات الإنسانية مهما تفاوتت في درجة بساطة أو تعقيد تنظيماتها أو أوضاعها. أي إنه يقوم على مستوى الحركة الإنساني^(٤٣) الذي لا يتغير بمعنى نسبي. وهو مفهوم يقارب مصطلح Elementary الذي استخدمه دوركايم في بحثه عن الأشكال الأولية للحياة الدينية.^(٤٤) أما "الثانوي" فهو غير "الأولي"، أي ما ليس مشتركاً بحكم الإنسانية، وإنما تفرضه مؤثرات معينة تُخلق

(٤٢) Cooley, p.9

(٤٣) عن مستويات الحركة والفارق بين الإنساني والاجتماعي والوقائعي انظر: قيصر موسى الزين، ص ٣ وما بعدها

وكذلك F. Brander

(٤٤) E. Durkhiem

بالتعقيد الاجتماعي. وتمزج هذه الدراسة بين بعض عناصر مفهومي كولي ودوركايم مع إضافة أبعاد أخرى، وعلى هذا الأساس فإن المقصود هنا بالمجموعات الأولية: مجموعات بسيطة التركيب التنظيمي، تقل أو تنعدم فيها أبعاد الهيمنة المركزية، ولا يظهر فيها أحياناً في مستوى وعي الأفراد الشعور بالانتماء المحدد إلى جماعة. وبالمقارنة بأصناف المؤسسات السبع، فإن هذه المؤسسات ذات تركيب تنظيمي معقد نسبياً، تسودها درجة من درجات الهيمنة المركزية، ويشعر فيها الأفراد بالانتماء إلى شكل خاص. ومع صعوبة وضع حد فاصل بين النوعين لنسبية الفوارق المتدرجة من الأولية النسبية إلى الثانية من (١) إلى (٧)، فإن التمييز بينها وبين المؤسسات الأولية بالمفهوم المشار إليه هنا أمر ممكن.

من أمثلة المجموعات بسيطة التركيب التي تدخل يومياً في تفعيل دور المؤسسات السبع المتداخلة مجموعات "الأصدقاء"، "الجيران"، "الزملاء"... الخ. وهي تتقاطع مع حدود تلك الأصناف من المؤسسات وتوصلها بغيرها من التيارات، وتتدخل في عملية "تجنيد" الأعضاء الجدد لها أو تحويلهم عنها إلى مؤسسات أخرى. وعلى سبيل المثال يمكن هنا الإشارة إلى ما يحدث في منتديات "القهوة" و"الشاي" من تبادل للكلام دون هدف محدد (الونسة). ويمثل هذا أداة فاعلة في نقل المعلومات والآراء وتشكيل رؤية موحدة للعالم، والأحداث، والآخرين. كذلك إدارة الصراع، وخلق التحالفات، والحصول على الدعم النفسي الداخلي عن طريق التنفيس للمكبوتات وأحياناً "الأحقاد"، والتعبير عن مشاعر الغيرة والحسد، عن طريق ممارسة أشكال متنوعة من العدوان اللفظي والتشفي بنقل النقائص (الغيبية والنميمة). وذلك مهم في الدينامية الاجتماعية، وله أدوار وظيفية بغض النظر عن أي تقويم أخلاقي. وهذه المجموعات تشارك أيضاً في خلق مظاهر الأفراح والأتراح والهبات الجماعية Upheavals عندما يتهدد المجتمع المدني خطر خارجي، أو ينتفض لتحقيق ما يعتقده غايات مجيدة. وهذه الهبات الجماعية يسيطر عليها ما يعرف بسيكولوجية الغوغاء Mob Psychology، غير أن ذلك تفعيل لحظي واضح يعتمد على المكونات النفسية عند الأفراد والجماعة التي تطورها التنشئة الاجتماعية. وهي تساهم في تكوين الحساسية تجاه الرموز التي يوظفها الخطاب الثوري (أو الفوضوي)

من أجل إحداث الانفلات الجماهيري والتحرر من قبضة الوعي العقلاني. وهي تنشئة تتم أساساً بصورة تطويرية في إطار الجماعات الأولية. ومثل هذه الأدوار لا تتم بدون تفعيل المؤسسات الثانوية، مثل الأصناف السبعة من المؤسسات، كما أن الجماعات الأولية نفسها تستمد فعاليتها من المناخ النفسي الاجتماعي والبيئة المعرفية الميثولوجية التي ترسخها المؤسسات الثانوية المشار إليها. وهي أدوار متبادلة متداخلة لا تتحقق في مستوى عالم الكبار فقط، إنما تشمل الأطفال. فالدور الأساسي للنوعين من المؤسسات والجماعات لا يتم بدون تراكم رصيد يومي من الوشائج، ومفردات الوعي التي تخلقها وتعقدّها - ساعة بعد ساعة - رسائل نفسية اجتماعية ظاهرة وخفية لا تحصى، متضمنة في عملية التنشئة الاجتماعية من الطفولة. وعالم الكبار هو عالم الصغار سابقاً، وعالم الصغار هو ثمرة مشتركة لمرآة الالتقاط التي يمثلها وجدانهم ومخيلتهم وأجهزة البث المؤثرة عليهم، ومن أهم ما يمثلها، مجتمع الأمهات وهن من حفظة وحملة التراث المتداول الذي لا ينقل حرفياً وإنما يتم التعامل معه بطريقة انتقائية تجعله متغيراً بدرجة ما خلال الزمن، وهو مما يدخل الدين عن طريق الجماعات الأولية والثانوية في تشكيله يومياً. ولا بد من ملاحظة أن التعامل اليومي، في الحالات المشار إليها، يقوم داخل محيط إدراكي أو وعي يستند على غموض ميثولوجي ميتافيزيقي. فالأشياء على مرآة الوعي ليست مستوعبة داخل إطار التحديد بصورة مطلقة. واللغة التي تنقلها إلى الوعي ذات طرفين محدد وغامض؛ وجانب من الغموض مهم لتلعب عناصر الدين والميثولوجيا وظائفها الاجتماعية، من تحقيق للانسجام أو الصراع الطبقي، أو تمرير مشاريع الإصلاح أو الاستغلال... الخ التي قد تبدو أحياناً فردية الطابع ولكنها في الحقيقة جزء لا يتجزأ من الحركة الاجتماعية.

خاتمة

لا يمكن للمؤسسات الشعبية الدينية الاجتماعية من القيام بأدوارها المركزية في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بدون التداول الدينامي للمأثورات الفولكلورية بأشكالها المختلفة من محكيات ورموز مادية، وإيقاعات، وعادات... الخ، محملة دائماً

بالرسائل النفسية والاجتماعية الظاهرة والخفية. وهذه المؤسسات لا تعمل إلا متداخلة مع بعضها ومع ما تنتجه ويؤثر على تشكيلها ونموها من منجزات معرفية وفنية، وهي مزودة عادة بقوة الميثولوجيا الفاعلة في تحريك الأفراد والجماعات. وفي هذا السياق يتداخل الشعبي بالصفوي في علاقة جدلية لا يستغنى فيها طرف عن آخر. ولولا مفاهيم المغيبات التراثية لما نشأت الجماعات الدينية الصفوية السياسية في مجتمع الحاضرة المعنى، ولما كانت التكوينات الحزبية بأشكالها "الطائفية" و"العلمانية". وهذه المغيبات التراثية تستمد قوتها من عدة مصادر، منها الإسلام، دين الأمة الرسمي، والمصادر الدينية والميثولوجية الأخرى المتمثلة في النسمية Animism وعشرات بل مئات التصورات الموروثة والمتداولة من مصادر شتى. وما يبدو أنه تناقض هنا، ليس تناقضاً سالباً بقدر ما هو مصدر أساسي للحركة والدينامية حتى تخلق التعقيد والتطور، ليس في المجتمع الديني المعني فقط، ولكن أيضاً في الدائرة التي يؤثر فيها ويتأثر بها هذا المجتمع الديني.^(٤٥) إن تحليل الظواهر والمسارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في السودان، كما هو في غيره، لابد أن يكون قاصراً إذا لم يضع في اعتباره هذه العوامل الفولكلورية المؤثرة بقوة في تشكيل القاعدة الاجتماعية، وفي ما تولده هذه القاعدة الاجتماعية من حركات وتنظيمات فوقية.

المراجع العربية:

- أبو القاسم حاج حمد، السودان: المأزق التاريخي وأفاق المستقبل - دار الجيل: بيروت، ١٩٨٦.
- أبوسليم، محمد إبراهيم، تاريخ الخرطوم - دار الجيل: بيروت، ١٩٧٩.
- دوسوسير، الألسنية - أحدث العلوم الإنسانية - (مترجم في) مجلة الفكر العربي عدد "٨-٩"، يناير - مارس ١٩٧٩.
- سيد حامد حريز، مناهج التراث والتاريخ الشفاهي عند العرب - جامعة الإمارات العربية المتحدة: أبوظبي، ١٩٩٢.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت ١١٥٣/٥٤٨م)، الملل والنحل - القاهرة، ١٩٤٨.

(٤٥) تجدر الإشارة هنا إلى Sharaf al Din A. Abdelsalam عن أولياء خارج نطاق الخرطوم، في جنوب الجزيرة.

- فاطمة المصري، الزار: دراسة نفسية - اجتماعية - الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، ١٩٧٥.
- فؤاد زكريا، الجدور الفلسفية للبنائية - جامعة الكويت، كلية الآداب: الكويت، ١٩٨٠.
- قيصر موسى الزين، "الحركة التاريخية: المدينة والدين في إفريقيا الشرقية" - بحث دكتوراة غير منشور، قسم التاريخ/ الآداب، جامعة الخرطوم، ١٩٩١.
- محمد الجوهري، علم الفولكلور - الجزء الأول - الأسس النظرية والمنهجية، دار المعارف: القاهرة، ط ١٩٨١.

المراجع الأجنبية

- Baltzell, *The Protestant Establishment*. Vintage Books, New York, 1964.
- Barnes, Hary E., *Asocial Institutions*. New York, 1942.
- Bottomore, T.B., *Sociology: A Guide to Problems and Literature*. Redwood Burn Ltd., London, 1975.
- Bourne, Larry (ed.), *Internal Structure of the City*. Oxford University Press, New York, 1982.
- Braudel, F. *The Mediterranean and the Mediterranean World* (trans.), New York.
- Dowse, R.E. & J.A. Hughes, *Political Sociology*. John Wiley & Sons, London, 1970.
- Dundes, Alam, *Interpreting Folklore*. Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1970.
- Durkheim, Emile, *Elementary Forms of the Religious Life*. Free Press, New York, 1965.
- Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (trans.). Harvest/HBJ Books, New York, 1959.
- Fairchild, Henry (ed.), *Dictionary of Sociology*. Helix Books, Totowa, 1977.
- Gennep, A.V. *The Rites of Passage*. University of Chicago Press, Chicago, 1960.
- Leach, Edmund, *Culture and Communication*. Cape Editions, University of Chicago Press, Chicago, 1983.
- Levi-Straus, Claude, *Myth and Meaning*, New York, 1987.
- Murdock, G. - "The Cross-Cultural Survey", *American Sociological Review*, Vol. 67/195, 1940.
- Propp, v. - *Morphology of the Folktales*. University of Texas Press, Texas, 1968.
- Samia El-Hadi al Nagar, "Spirit Possession and Social Change in Umdurman", Unpublished M.A. Thesis, Department of Anthropology, U. of K., 1975.
- Sharaf al-Din Abdel-Salam, "A Study of Contemporary Sudanese Muslim Saints, Legends in Socio-Cultural Context", Unpublished Ph.D. Thesis, Indiana University, 1983.
- Zenkovsky, S., "Zar and Tombura as Practised by the Women of Umdurman", *SNR*. Vol. 31, 1950.