

السنوسية والمهدية

دراسة فكرية للحركتين

على صالح كرا

خلفية الحركتين : المهدية في الاسلام وحركة التجديد الصوفي
عرفت فكرة المهدي او المنقذ في تاريخ الاسلام منذ عهد بعيد
وتستند هذه الفكرة على أنه لابد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل
البيت يؤيد الدين ويظهر العدل ويتبعه المسلمون ويستولى على الممالك
الاسلامية ويسمى بالمهدي ويكون خروج الرجال على أثره ، وأن عيسى
ينزل بعده ، فيقتل الرجال او ينزل معه فيساعد على قتله ويأتم بالمهدي في
صلاته . (١)

لم يرد لفظ المهدي نفسه في القرآن والاحاديث الواردة في صحيحه
مسلم والبخاري وانما وردت في الكتب المتشددة كسنن ابي داؤود وابن
ماجه والترمذي والنسائي . وقد اورد بن خلدون في مقدمته عددا
كثيرا من هذه الاحاديث وشكك في صحتها . (٢)

انتشرت فكرة المهدية بين الفرق الاسلامية المختلفة ، وصاغتها
كل فرقة في قالب الذي يوافقها ، وتعددت بذلك صور المهدية وأختلفت
شروطها ومراميها . ومن أمثلة ذلك قول بعضهم بان المهدي سيظهر بمكة
بينما قال البعض أنه سيظهر بالمشرق ثم أشاع المغاربة أنه يظهر بالمغرب (٣).
كانت الشيعة اسبق الفرق الاسلامية الى التعلق بفكرة المهدية . وقد
اختلفوا الكثير من الاحاديث المؤيدة لوجهة نظرهم ونسبوها للنبي (ص)
ومن ذلك قولهم : - لو لم يبق من الدنيا الا يوم ، لبعث الله رجلا من أهل
بني يواطىء اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي يملأؤها عدلا كما ملئت جورا (٤)
وقد لجأ الشيعة كما لجأ غيرهم من طوائف المسلمين الى القرآن
يحاولون تفسيره وتأويله ليؤيد معتقداتهم ، ونشأ بذلك ما يعرف « بالتفسير

الباطنى للقرآن » . ويعتقد الاثنا عشرية من الشيعة ان المهدي قد ظهر فى
أواخر القرن الثالث الهجرى فى شخص محمد بن الحسن بن الخالص وهو آخر
اثمهم الاثنى عشر . (٥) ويؤمن القرامطة - وهم طائفة أخرى من الشيعة
بفكرة المهديّة ويرون فى محمد بن اسماعيل بن جعفر مهديهم المنتظر . (٦)

أما أهل السنة فانهم يرون المهدي المنتظر مصلحا دينيا يعيد للاسلام
نقاه الاول ويجدد مجده وهو أمام القرن ومن بيت النبی ويولد بالمدينة
المنورة . (٧)

أمن المتصوفة بفكرة المهديّة ، وقد أخذوها عن الشيعة وأصبغوا عليها
ثوبا جديدا يوافق مشاربهم . ومن أشهر المتصوفة الذين تكلموا عن المهدي
المنتظر محي الدين بن عربى ، وهو يسمى المهدي بخاتم الأولياء ويجعله قطبا
صوفيا كبيرا ، ويسميه احيانا بالختم ويضعه فى مرتبة تقرب من مرتبة
النبوة الكاملة . (٨)

ويؤمن الخوارج بفكرة المهديّة ، ولكن هناك فرقة منهم تدعى
« الزيدية » قد امنت بها ولكنها لم تحدد شخصا بعينه .

وطوال تاريخ الاسلام ظهر مدعون كثيرون للمهديّة . فقد شهد
القرن التاسع عشر ظهور بعضهم بين مسلمى القوقاز والاكراد والهند
وأيران ، ولكن من أهم تلك الحركات حركة محمد بن عبد الله فى السودان
وهى - بجانب السنوسية - موضع هذا البحث .

أما حركات التجديد الصوفى فترجع بدايتها الى القرن الثالث عشر
الميلادى حين قام تقى الدين بن تيمية ، والذي كان حنبلى المذهب ،
بحركة هدفت الى تنقية الدين مما علق به من شوائب وقد تلى حركته تلميذه
ابن تيم الجوزية فى القرن الرابع عشر . وقد تأثر محمد بن عبد الوهاب
بهايتين الحركتين تأثرا واضحا وذلك عند قيامه بحركته التى صارت تعرف
بالوهابية ، (١٧٠٣ - ١٧٩١) .

شهدت فترة القرن التاسع عشر ظهور حركة الامام الشوكاني في اليمن وهي مشابهة لدعوة ابن عبد الوهاب وكانت تهدف الى محاربة البدع والتقليد ونادت بالاجتهاد .

وشهدت الهند نشاط الزعيم الهندي السيد احمد بن عرفان وقد اعتنق التعاليم الوهابية وبذل جهدا كبيرا لنشرها في الهند . وقد حارب البدع والخرافات وهاجم الوعاظ ورجال الدين وأعلن الجهاد على كل من لا يؤمن بمذهبه او يعتنق دعوته . (٩)

وفي القرن التاسع عشر أيضا ، قوى النشاط الصوفي الذى مسته يد الاصلاح والتجديد فى شمال افريقيا وامتد الى شرق القارة وغربها فقد نشطت القادرية فى أنشاء مراكزها ، ثم تسربت الطريقة الاحمدية التى أسسها أحمد بن أدريس ، وتلاها ظهور الختمية فى السودان على يد مؤسسها السيد محمد عثمان الميرغنى الكبير . كما انتقلت التجانية من شمال افريقيا للامصار الاسلامية الاخرى وحملت معها مخطط المذهب السلفى كأساس لمنهجها الصوفى . وكذلك الطريقة الرشيدية لمؤسسها ابراهيم الرشيد وابن عمه محمد بن صالح ، وقد انتشرت فى الصومال البريطانى . (١٠)

ومن المصلحين الذين حفل بهم التاريخ الاسلامى فى القرن التاسع عشر سلطان مسقط سعيد بن سلطان الذى نادى بضرورة تنقية الاسلام مما علق به من شوائب وبدع .

وظهرت كذلك حركة الشيخ عثمان دان فوديو فى غرب افريقيا وهى لا تختلف فى جوهرها عن الحركات السالفة الذكر .

كانت السنوسية ، وهى الحركة التى اسسها محمد بن على السنوسى ، احدى تلك الحركات الاصلاحية وقد نشر السنوسى دعوته عن طريق

الزوايا في شمال القارة وغربها ، وامتدت افكاره حتى العراق والملايو .
وقد حاول السنوسى فى طريقته ان يتحاشى الكثير من مغالاة اهل الطرق
الصوفية وهذا ما سنقف عليه عند تناولنا لتعاليم وأفكار تلك الطريقة .

نشأة مؤسسى الحركتين :

اولا : محمد احمد بن عبد الله :

ولد فى ليلة السابع والعشرين من رجب عام ١٢٦٠ هـ الموافق اكتوبر
١٨٤٥م بجزيرة لبب بالقرب من دنقلا ، وقد أطلق عليه والده عبد الله
الذى كان يحترف صناعة المراكب اسم محمد أحمد وظل يعرف بذلك
الاسم الى ان جهر بدعوى المهدي حيث نقش على خاتمه لا اله الا الله محمد
رسول الله محمد المهدي بن عبد الله . (١١) وقد مات ابوه وهو فى الخامسة
وفقد امه وهو فى الحادية عشرة ، ومن الملاحظ فى هذا الصدد التشابه بينه
وبين الرسول (ص) فى اسمه وأسم أبيه ، واليتم الذى تعرض له . وقد
نزحت الاسرة جنوبا على النيل بحثا عن الاخشاب الى ان استقر بها المقام
بمنطقة كررى . وكان لهذه الاسرة شهرة دينية محلية ويبدو أنها نمت حول
جدهم حاج شريف ، ويقال بانهم من نسل الرسول (ص) . . . والمهم ان
نذكر ان هذا القول كان معروفا عنهم قبل ان يظهر محمد أحمد ويعلن
المهدية ويجعل نسبه الى الرسول (ص) . احدى علامات مهديته (١٢)

واصل ابناء عبد الله بعد وفاته العمل فى صناعة المراكب ما عدا
محمد أحمد الذى انتهج طريق العلم والدرس فى عدة خلاوى. (١٣) وقد
كان ميالا منذ طفولته لحياة التدين والزهد فالتحق اولا بخلوة محاذية لمنطقة
كررى وتعلم على يدى الفقيه الهاشمى ، وبعدها التحق بخلوة رجل من
أهل شنقيط يدعى الشيخ محمود ، ثم خلاوى الغبش ببربر حيث تلقى
العلم على يدى الشيخ محمد الخير . ويقال ان الذى ابدل اسمه هو محمد
أحمد نفسه اذ كان يعرف باسم الشيخ محمد الصنكير. (١٤) وبعد أن اتم

دراسته على يد الشيخ محمد الخير تاق للانخراط فى الطرق الصوفية وانصوى تحت لواء السمانية فى سنة ١٢٧٧هـ ١٨٦١م التى كان يمثلها الشيخ محمد شريف نور الدائم ، حفيد صاحب الطريقة الشيخ الطيب ، فصار من اتباعه ومريديه . وانقطع للعبادة والصلاة وصار زاهدا متقشفا بدرجة لفتت نظر شيخه فاصطفاه وقربه اليه . ويزعم على المهدي ان محمد أحمد قد انتسب الى هذه الطريقة قبل رحيله الى بربر ولكن ليس هناك ما يؤكده او ينفي هذا الزعم . (١٥)

حدث بعد ذلك الخلاف المشهور بين محمد أحمد وشيخه محمد شريف . وقد ضاق به شيخه ذرعا واعتبره عاقا من الطريقة فخلعه . ويعتبر ذلك عند الصوفية كارثة كبرى ، فلجأ محمد أحمد الى الملاينة والاستعطاف ليحظى ثانية بعطف شيخه ، ولكن جهوده قد ذهبت ادراج الرياح ويقال ان بذور فكرة المهدي قد بذرت فى ذهن محمد أحمد فى ذلك الوقت ولعل لشيخه السابق الشيخ محمد الخير ضلعا فى ذلك (١٦) . ويقال ايضا ان سبب الخلاف بين محمد احمد ومحمد شريف يرجع الى ان محمد احمد كان يحرض شيخه محمد شريف على ادعاء المهدي فلما امتنع الشيخ ورأى من تلميذه ميلا لادعائها لنفسه عزله من الطريقة . (١٧)

فى واقع الامر ان ذلك الزعم لا يسلم من الهوى لان النزاع بين محمد احمد ومحمد شريف قد حدث سنة ١٢٩٢ هـ ، بينما حدثت المهديّة نفسها سنة ١٢٩٨ هـ . ومن الراجح ان المنافسة بين الشيخ وتلميذه كانت سبب ذلك الخلاف . فقد كان هنالك خلاف فكرى بين محمد شريف الذى كان ميالا للتفاخر والتظاهر ومحمد احمد الذى كان يتزعزع نزعة سلفية لاتعير المظاهر كثير اهتمام .

لم يجد محمد احمد بعد ذلك بدا من الذهاب الى شيخ اخر لنفس الطريقة وهو الشيخ القرشى ود الزين الذى كانت المنافسة بينه وبين محمد

شريف على اشدها وقيل أن محمد شريف خشى عاقبة الامر وحاول العفو عن محمد احمد الذى رفض باباء وقد ادى ذلك الى شهرته وعلو منزلته .

أخذ محمد أحمد عن الشيخ القرشى الذى كان قد بلغ التسعين من العمر ، وتؤكد بعض المصادر أنه قد أسهم اسهاما فعالا فى ادعاء محمد احمد للمهدية ، وقد ترك القرشى بعد وفاته وصية جاء فيها (ان زمان ظهور المهدي المنتظر قد حان وان الذى يشيد على ضريحى قبة ، ويختن اولادى هو المهدي المنتظر) . (١٨) وقد قام المهدي بتشيد القبة وختن انجال الشيخ القرشى وحقق بذلك ما جاء فى الوصية الامر الذى أدى الى اعتقاد الكثيرين بانه هو المهدي المنتظر .

انتقل محمد أحمد وأخوته الى الجزيرة أبا فى سنة ١٢٨٦هـ سنة ١٨٧١م وقد كان من اولى خطواته ان انشأ فيها خلوة تخرجت على يديه فيها شخصيات كان لها فيما بعد خطرهما ، وقد انتشر بذلك نفوذ طائفة السمانية وقد زادت شهرته لا لكونه من دعاة السمانية فقط وانما لاعتقاد الناس فيه هو شخصيا . (١٩)

ساعد سخط الناس وتزمرهم من فساد وجور الحكم التركي المصرى على خلق المناخ الصالح لرواج افكار محمد احمد الذى بدأ بأسلوبه الجذاب وحديثه الشائق فى نسب الضيق الذى عاناه اهل السودان الى فساد الزمن وضلال الناس وسوء السبيل وحيدتهم عن الطريق القويم ، وقد بث فى نفوس الناس ان الله سبحانه سيجعل لهم بعد شدة فرجا ومن بعد عسر يسرا على يدى رجل صالح يبعثه الله تعالى ليصلح ما افسد ويملا الارض عدلا كما ملئت جورا ، هو المهدي المنتظر ، وهكذا استطاع محمد أحمد ان ان يمهّد لدعوته ويهيئ النفوس لمهديته . (٢٠)

بدأ محمد أحمد فى اواسط عام ١٨٨١م يسر دعوته الى تلاميذه

الكثيرين فلاقت ذبوعاً وانتشاراً ثم اخذ يبشر بدعوته سرا بين شيوخ القبائل وزعماء العشائر وذكر بانه مكلف بذلك من قبل السماء وان العناية الالهية قد اصطفته واختارته . واستمر كذلك الى ان أعلن انه المهدي المنتظر في ٩ يونيو ١٨٨١ م .

هكذا يتضح جلياً ان محمد أحمد قد نشأ نشأة دينية صرفة وسلم مسلك الصوفية في الطريقة السمانية وكان ظهوره ، حتى بعد أعلانه لمهديته ، وفي وقت نشط في الطرق الصوفية والحركات الاسلامية الاصلاحية في سائر ارجاء العالم الاسلامي .

ثانيا : محمد بن علي السنوسي :

هو مؤسس الطريقة السنوسية ، ويشار اليه في العديد من المراجع بالسنوسي الكبير ، ولد ونشأ في بيت علم ودين هو بيت آل السيد عبد الله بن الخطابي ببلدة مستغانم بالجزائر .

وكان ابناء البيت السنوسي كلهم منتسبين الى العلم والمعرفة . ويرجع نسب هذه الاسرة الى النبي (ص) . وقد تعلم محمد بن علي تعليماً اسلامياً تقليدياً ومن العلماء الذي تتلمذ على يديهم في بلدته مستغانم الشيخ محمد بن عبد القادر ابن ابي زوينة ، والسيد عبد القادر بن عمور ومحمد ابن الكندوز واخرين . (٢١)

وكان محمد بن علي السنوسي في حياته يميل الى الانزواء والانفراد ويمضي وقته في التأمل والتفكير في الحال الذي آل اليه امر المسلمين من ضعف وهوان . وأخذ ينهل من العلم بنهم وشغف فلم يكتف بما ناله من علم في بلدته بل قصد منطقة محروسة في فاس ، والتي طبقت شهرة علمائها الافاق . فمكث بها سبع سنوات (١٨٢٢ - ١٨٢٩ م) . ومن أشهر علماء فاس الذين تلقى العلم على يديهم الشيخ حمودة بن الحاج

والسيد حمدون بن عبد الرحمن والشيخ الطيب الكيراني والسيد الدرفاوى
الذى كان من كبار شيوخ الطريقة الشاذلية . (٢٢)

عنى محمد بن على السنوسى اثناء اقامته بفاس بدراسة الطرق الصوفية
المختلفة وعلى رأسها القادرية ، الشاذلية — كما حرص اثناء اقامته بفاس على
زيارة الزوايا والاجتماع بروادها الذين كانوا يعرفون بالاخوان وعرف
من ذلك بعض الطرق الفرعية كالزيرية والمحمدية . ثم ترك فاس الى منطقة
تعرف « بعين مهدى » حيث درس الطريقة التجانية . ثم اخذ فى التجول
من منطقة الى أخرى ناشرا للموعظة وحاثا الناس على ضرورة التمسك
بالتعاليم الاسلامية الصحيحة . وانتهى به المطاف بمنطقة بوسعدة التى اقام
بها بضعة اشهر حدث فى أثنائها سقوط الجزائر فى أيدي الفرنسيين
واراد بعد ذلك الرجوع الى وطنه ولكنه عدل بعد ان جاء فى رؤيا مشهورة
ان يستمر فى سيره شرقا ، ولذا قرر الذهاب لاداء فريضة الحج بمكة .
وقد زار فى طريقه معظم الاجزاء الجنوبية من الجزائر وليبيا ، والتف حوله
عدد من التلاميذ وأشتهروا باسم « الاخوان » جلهم من الجزائريين
وقد رافقوه فى سيره نحو مصر التى وصلها عبر الطريق الساحلى من بنغازى
وكان ذلك فى عهد محمد على باشا ، وقد مكث بمصر عدة اسابيع . (٢٣)
 واجتمع بعلماء الازهر مثل الشيخ حسن العطار والشيخ الامير والشيخ
التوينى وغيرهم . (٢٤)

لم تقتصر إقامة محمد بن على السنوسى بمصر على تلقى العلم من علماء
الازهر الذين سبق ذكرهم بل بدأ هو نفسه فى القاء الدرس ونشر تعاليمه
وأفكاره التى أثارت معارضة علماء الازهر . وسأتناول هذه المعارضة بشئء
من التفصيل فى الفصل الثانى من هذا البحث وذلك عند حديثى عن افكار
وتعاليم السنوسى .

نتيجة لذلك الخلاف غادر محمد بن على السنوسى مصر الى الحجاز ،

حيث مكث حوالى الست سنوات تلقى فيها العلم على يدى شيوخ مكة والمدينة وعاد بعد ذلك الى بلدته بالجزائر ، ولكنه سرعان ما عاد مرة اخرى للحجاز فى سنة ١٨٣٣م وامتدت اقامته هذه المرة الى نحو الثمان سنوات . وقد رافقه فيها عدد كبير من تلاميذه من شمال افريقيا .

كان لقدوم محمد بن على السنوسى واقامته بمكة اثر عظيم فى ظهور الدعوة السنوسية . فمكة زاخرة بالعلماء ، وهى مركز الاسلام الاول الذى يقصده المسلمون من سائر ارجاء المعمورة . وقد مكن ذلك السنوسى من الوقوف على معلومات عظيمة عن احوال و اخلاق المسلمين الوافدين على مكة على اختلاف أجناسهم ولغاتهم . وكان اعظم مؤثر فى تكوينه هو شخصية استاذة احمد بن ادريس الغاسى الذى اتخذ مكة مركزا لدعوته . وقد تميزت مدرسته بالايجابية والاهتمام بالفكر كما أهتمت بالتبشير الاسلامى وارسلت الوفود الى بلاد افريقيا الشرقية كالحبشة والسودان (٢٥) وقد كان ابن ادريس زاهدا ، ليس للعالم عنده قدر ، وطريقه هو اتباع الكتاب والسنة ، ونفر على الاهتداء بغير هديهما والاشتغال بغيرهما . (٢٦) وقد أسهم احفاد ابن ادريس وعلى رأسهم الشريف محمد عبد المتعال والذى ما زال ضريح والده السيد عبد المتعال موجودا بدنفلا ، فى نشر الطريقة الإدريسية التى تعرف ايضا بالطريقة الاحمدية فى منطقة دنفلا . (٢٧)

اخذ كل من السيد محمد عثمان الميرغنى الكبير ، مؤسس الختمية ، والسيد المجذوب الصغير ، مجدد المجذوبية ، والسيد ابراهيم الرشيد ، مؤسس الصالحية . عن الشيخ احمد بن ادريس فى نفس فكرة اخذ محمد بن على السنوسى . (٢٨)

أثارت تعاليم احمد بن ادريس علماء المذهب المالكي بمكة فرموه بالخروج على التعاليم الاسلامية الصحيحة ، وعدوه مبتدعا فارتحل الى اليمن بعد ما لقيه من عنف من السلطات الحكومية وقد صحبه تلميذه محمد بن

على السنوسى الذى مكث معه حتى وفاته باليمن . وبعد ذلك نشب خلاف بين تلامذته محمد بن على السنوسى ومحمد عثمان الميرغنى وابراهيم الرشيد حول من أحق بخلافته . (٢٩) وأنتهى الامر بتأسيس كل منهم لطريقته الخاصة حيث اسس السنوسى السنوسية والميرغنى الميرغنية وابراهيم الرشيد الرشيدية .

يروى أن السنوسى قد شهد النبى فى رؤيا طلب اليه فيها أن يعمل هو وأتباعه فى بناء بيوت العبادة والزوايا ، فصدق السنوسى الى ما امر به . (٣٠) وأنشأ أول زاوية من زوايا طريقته على جبل ابى قبيس بالقرب من مكة سنة ١٨٣٧م ويعتبر ذلك التاريخ البداية الرسمية لتأسيس الحركة السنوسية . لم يشر ايفانس بريشارد الى حادثة الرؤيا ولكنه ذكر ان السنوسى تماما كاستاذة احمد ابن ادريس ، قد تعرض لمعارضة علماء مكة ، مما دفعه لمغادرة الحجاز فى سنة ١٨٤١م الى بلدته بشمال افريقيا تصحبه اعداد كبيرة من مريديه وتلاميذه . (٣١)

ونسبة لحداثة سن ابى السنوسى ، محمد المهدي ومحمد الشريف عند وفاته فى سنة ١٨٥٩م ، فقد الت ادارة الطريقة الى مجلس وصايا يتكون من عشرة شيوخ الى ان يبلغ الابن الاكبر محمد المهدي سن الرشد ويتولى امر الطريقة . ولد محمد المهدي بن على السنوسى بجبل ماسا سنة ١٨٤٤ ميلادية لقرب من زاوية البيعنا ونشأ بين الاسر الدينية البدوية المنتشرة فى المنطقة وقد تتلمذ على يدى والده الاستاذ محمد بن على السنوسى والشيخ احمد الريفى ، والشيخ على عبدالمولى والشيخ عمران بن بركة وعدد اخر من تلاميذ والده . كما تلقى العلم على يد شيوخ وعلماء مكة (٣٢) . اظهر محمد المهدي شغفا بالعلم والتحصيل وكان ذكيا ورعا . احتل مكانا رفيعا فى صفوف الاخوان وسار على نهج والده ، الذى خلفه فى زعامة الطريقة ، فى

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كما امتاز ببعد النظر وثقوب الفكر . ،
وقد وطد العزم على اتمام الصرح والبناء العظيم الذي بداه والده ، وبدأ العمل
على نشر الدعوة السنوسية التي بلغت ذروتها عند وفاته في سنة ١٩٠٢ . (٣٣)
الافكار :

اولا : المهديّة :

تتضمن المنشورات التي اصدرها المهدي الكثير من افكاره وتعاليمه .
ففي غرة شعبان ١٢٩٨ هـ ٢٩ يونيو ١٨٨١ م ، بدأ المهدي بمخاطبة الاخفاء
من الفقهاء والاعيان ومشايخ الطرق ومن ذلك خطابه الى محمد الطيب البشير
الذي ضمنه مرامى واهداف واسانيد المهديّة والذي اشار فيه الى الامور
المتصلة باعلان المهديّة ونشرها بين الناس ووصف فيه كيفية حدوث الحضرة
النبوية التي رأى فيها النبي بعينى رأسه يقظة ووصف الكيفية التي تم بها ،
تنصيبه مهدياً . (٣٤) واستدل من منشوره المهدي الى الشيخ دفع الله ، الذي
يعرف بمنشور الدعوة الى ان حضرة تنصيبه مهدياً لم تخطر بباله ولكنه اذعن
لذلك الأمر خاصة وانه قد تم على يدى الرسول (ص) . (٣٥)

كان اساس تعاليم المهدي اعادة الدين الى ما كان عليه من نقاء وصفاء
في ايام الرسول (ص) وعهد الخلفاء الراشدين ، وان يملأ الارض عدلاً بعد
ام ملئت جوراً وظلماً . وكان مذهبه كما يتضح من منشوراته المختلفة الاعتماد
على الكتاب والسنة .

ذكر المهدي بان امامته او مهديته صمدية لا يتكرر ولا يأتى بعده الا
الدجال والنبي عيسى وان امامته تجمع بين امام الشيعة المعصوم وامام الصوفية
الملهم . وانه يتصل بالرسول مباشرة ويتلقى عنه ويستطيع أن يستنبط من
الاحكام ما كان سيستنبطه الرسول لو كان حياً . لذلك فانه فوق كل
اصحاب الطرق والمذاهب . لذا قام المهدي باصدار منشور في اواسط ١٣٠١ هـ

واوائل ١٨٨٤م ابطال فيه العمل بالمذاهب الاربعة . (٣٦) وكان يرى ان كل ما كتب من اجماع وقياس وتفسير تتناول مسائل فرعية لاقيمة لها من حيث الاركان الاساسية للعقيدة الاسلامية . (٣٧)

قام المهدي كذلك بابطال الطرق الصوفية بالمنشور الذى اصدره فى اواسط سنة ١٣٠١هـ واوائل ١٨٨٤م . (٣٨) وقد هدف المهدي من الغائه للعمل بالمذاهب وابطاله للطرق الصوفية الى وقف الخلاف بين المسلمين وقد اشار الى ذلك بقوله : - تعددت الطرق واختلفت حتى ظن ان كل شيخ يقوم بتأسيس دين جديد وان غيره من زعماء الطرق خارج عن الدين وحتى ضل القوم ضلالا مبينا واصبحوا يوجهون انظارهم لمشايخهم بدلا من ينبوع الدين والعرفان الاصيل ، القرآن الكريم والسنة المطهرة (٣٩)

ومما يذكر ان المهدي كان قد مهد فى بعض منشوراته السابقة الى مسألة الغاء العمل بالمذاهب وابطال الطرق الصوفية كما اشار الى ان المهدي قد اخذت اسس الطرق الصوفية وعددها ستة ، و اضاف اليها اسسها الذاتية وعددها ستة ايضا وصارت المهدي بذلك تقوم على اثني عشر اساسا فاصبحت اعلى من الطرق واوسع منها وكان الغاء الطرق تمشيا مع هذه الفكرة (٤٠) ابطال المهدي كل كتب السنة والتفسير والكتب الدينية المتداولة ووضع حظرا على النشاط الفكرى ومنع تداول الكتب التى لم يجزها بنفسه وصار مصدر التشريع عنده الكتاب والسنة والالهام .

ومن تعاليم المهدي التى كان يبسطها على الناس ماتضمنه منشوره الى المشايخ والفقراء والنواب والمقاديم وقد اصدره بالابيض ١٣٠١ هـ . (٤١) وقد شملت تعاليمه مسائل مختلفة كالعبادات والاحكام الشرعية والامور الاجتماعية فقد قام المهدي بتقديم الجهاد على الحج نسبة لاهميته فى إعلاء كلمة الله . وكان يرى ان السيف قد خلق لحماية الحق ، لذا فقد اصدر

العديد من المنشورات الى اتباعه يدعوهم فيها للجهاد مبينا الحكم فى وجوبه
والثواب الذى يناله المجاهدون . (٤٢)

كما اصدر المهدي بعض المنشورات التى توضح كيفية اداء الصلاة
وكيفية المناجاة ، وعنده ان المتهاون فى الصلاة كالتارك لها . كما حث على
ضرورة التفرغ للعبادة فى رمضان وكثرة الاذكار التى كان يردددها هو
نفسه قبل ان يحل الراتب مكانها . (٤٣)

تناول المهدي فى تعاليمه بعض المسائل الاجتماعية كالمساواة بين الغنى
والفقير وذلك بفرضه على جميع اتباعه لبس الجبة المرقعة كما منع النساء من
لبس الحلى وامر اهل البادية بحلق شعر الرأس كما دعا الى تخفيض نفقات
الزواج وعدم استعمال المعازيق والدلايلك وحدد استعمال النحاس وحرم
التنمباك وشرب السجائر والحشيش والخمر وقضى على من يخالف امره هذا
بالجلد ثمانين سوطاً، كما اعاد قصاص الرجم للزاني والزانية وقطع اليد للسارق
كما ابطل السحر وكتابة الحجب ومنع البكاء وراء الميت ودعا الى استئثار
النساء وحرم زيارة قبور الاولياء وحث اتباعه على الزهد والتقشف ، وكان
ذلك اساس فلسفته الاجتماعية ومحور المجتمع الذى نادى به ، ومنع كذلك
اطلاق لفظ دراويش على اتباعه وتناول العديد من المسائل الادارية
والاجتماعية التى ترمى الى خلق مجتمع متحد يعيش حياة سعيدة هانئة . (٤٤)
وسائل نشر الافكار : —

كان محمد احمد يقوم بالسياحات ، وهى ان يقوم المهدي واتباعه
برحلة لنشر العقيدة . ومن اهمها سياحتان قام بهما الى كردفان حيث كان
المهدي يتصل بشخصيات هامة مثل الياس ام برير والمك ادم دبالو ملك تقلى
يسر اليهم بان يكونوا على اهبة الاستعداد لنصرة الدين . (٤٥) كما قام
ببعض السياحات فى مناطق الحلاويين .

ومن اهم الوسائل التى استخدمها المهدي لنشر افكاره المنشورات وقد بعث بالعديد منها الى معارفه ومن يثق فيه مبشرا اياهم بمهديته وقد رد عليه البعض مؤيد ، ومن هؤلاء محمد الطيب البصير الذى اصبح فيما بعد نائبا للمهدي فى منطقة الجزيرة ابا . (٤٦)

وبعد ان عمت الثورة قام المهدي باصدار العديد من المنشورات ^{حر} مختلف الحياة وصارت تلك المنشورات ، بجانب القرآن والسنة ، ^{مكي} مصدراً للتشريع ودستورا للحكم ، وخاصة فى فترة حكم الخليفة عبد الله الذى حكم بمقتضاها حتى نهاية دولة المهدي . اما على الصعيد الخارجى فقد راسل حكم كل من الحديوى وعلماء واهل مصر ويوحنا امبراطور الحبشة مراکش وفاس ومالى والسنوسى بليبيا وحياتو بن سعيد فى سوكتو . (٤٧) وبعد وفاة المهدي تم طبع عدد من المنشورات الخليفة عبد الله ومن أميز هذه المجموعة أنذاراته للملكة فكتوريا ملكة بريطانيا ومحمد توفيق والى مصر والسلطان عبد الحميد ، سلطان تركيا ، وقد استمر طبع الخطابات الهامة حتى نهاية المهدي . (٤٨) وكان المهدي يكتب محرراته بأسلوب مباشر لا أثر للتكلف والصناعة فيه ومن سمات ذلك الاسلوب كثرة الجمل الاعتراضيه والاستشهاد بالآيات القرآنية والاحاديث النبوية . (٤٩) وقد اسهم ذلك الاسلوب فى انتشار الافكار ولبساطته وملاءمته لاتباع المهدي الذين كان جلهم من الاميين .

ومن العوامل التى ساعدت فى انتشار افكار المهدي استخدامه للموازنة النبوية وقد تدرج بها وفقا للظروف المحيطة بالمهدية . (٥٠) وقد عنى المهدي ان تكون سيرته بقدر الامكان موازنة لسيرة الرسول فألغى اسمه المركب ليواطىء اسمه اسم النبي وجعل هجرته من ابا الى قدير كهجرة الرسول من مكة الى المدينة وجعل اتباعه الكبير فى مراتب خلفاء الخلفاء الراشدين . (٥١) استفاد المهدي من الاخيلة والتصورات والاعتقادات الراسخة فى

ذهان الناس انذاك لكسب الانصار واستمالتهم لدعوته ومن امثلة ذلك استخدامه للحضرة النبوية . (٥٢) فقد عمل على ان تضم الحضرة النبوية التي تناقش مسألة اختياره للمهدية نفرا من اقطاب الصوفية الذين لهم فى قلوب الاهليين تجله واحترام وتقدير . (٥٣)

لعب الدعاة دورا هاما فى نشر تعاليم المهدي . وقد كانت منطقة الجزيرة والنيل الابيض معقلا للحركات المناصرة للمهدية ومن ذلك عامر المكاشفى وود الصليحي وود برجوب والضوى عبدالرحمن كما قام الشيخ محمد الطيب البصير نائب المهدي بالخلاوين فى بث الرسل فى انحاء الجزيرة المختلفة واذكاء نار الحركات المؤيدة للمهدية وقد اعتبرت مبايعة الناس له كبايعتهم للمهدي شخصا . (٥٤)

اما منطقة بربر وضواحيها فقد شهدت جهود محمد الخير استاذ المهدي لنشر تعاليم المهدي .

اما شرق السودان فكان مسرحا لنشاط عثمان دقنه بجانب المجاذيب الذين كانوا على وفاق عظيم مع حركة المهدي وإليهم يعزى الفضل فى انتشار تعاليمها فى تلك الجهات . (٥٥)

ومن الدعاة البارزين الشيخ المنا اسماعيل ، احد اتباع السمانية وقد لعب دورا هاما فى نشر تعاليم المهدي فى اواسط قبائل الجوامعة والجمع كما استطاع ان يجند المحاربين من تلك القبائل فى صفوف المهدية . (٥٦)

شمل نشاط الدعاة منطقة دارفور ومن ابرزهم الذى انخرط بعد لقائه مع المهدي فى اعداد الانصار . (٥٧)

وقد امتدت تعاليم المهدية حتى بحر الغزال فى الجنوب . وقد بدأت أولا بين قبائل الجانجى وقد هاجم بعضهم قبائل المهدي ثم اسهموا بجانب التجار الموجودين فى بحر الغزال فى نشر التعاليم بين تلك القبائل . (٥٨)

ومن الوسائل الهامة فى نشر التعاليم الجهاد ، الذى كان دعامة من اهم دعامات المهديّة الاساسية وقد قدمه المهدي على احدى شعائر الاسلام الخمسة وهو الحج . وكان شعار المهديّة الجهاد ضد غيرها من نظم اسلامية او مسيحية . (٥٩)

واصد رالمهدي بعض المنشورات التى يبين فيها فضل الجهاد ويحث على التمسك به وكذلك فعل الخليفة عبدالله من بعده .

لعبت الخلاوى دورها فى نشر تعاليم المهدي الذى قام باغلاق المدارس التى أسست فى العهد التركى وابقى على الخلاوى لكى تقوم بعبء التعليم كما قام مجلس المذاكرة الذى كان يعقده المهدي لكبار الاتباع وعامة الانصار بنشر تعاليم المهدي ، ولما توفى المهدي واصل الخليفة هذا المجلس . (٦٠)

وبعد وفاة المهدي قام الخليفة عبدالله التعايشى بطبع ونشر نصيحة العوام ضمن اسلوب الدعاية الموجهة ضد العدو فى فترة تعرضت فيها المهديّة لمعاول الهدم المختلفة من جراء الهزة العنيفة التى اصابت قدسيّتها بموت المهدي . (٦١) وقام كذلك بنشر رسالة العبادى الانوار السنية الماحية لظلام النكرين على الحضرة المهديّة وقد وضعت سنة ١٣٠١ هـ وقد اجازها المهدي ثم طبعت ، بمطبعة المهديّة ١٣٠٤ هـ - ١٨٧٧ م . وموضوع الرسالة هو الدفاع عن المهدي واثبات مهديّته . وكذلك الحال بالنسبة لرسالة الحسين زهرا . (٦٢) وقد كان لمطبعة المهديّة الحجرية اثرها العظيم فى تطوير الحركة الفكرية ونشر العديد من الكتب والمنشورات وخطابات الدعوة التى ارسلت داخل وخارج البلاد . (٦٣)

آثار الأفكار : -

كان لانتصارات المهدي الساحقة اصداء عظيمة فى العالم الاسلامى وقدمت للمهدي وفود من الهند ومراكش وتونس والحجاز تهنئة على انتصاره وكان ذلك يهدد مصالح كثير من الدول الاستعمارية مثل انجلترا التى كانت

تسيطر على الهند فى تلك الفترة وفرنسا التى احتلت تونس . (٦٤) ففى بادىء الامر كانت بريطانيا ترى ان المهدي مجرد حركة بربرية بقيادة درويش ولكن نتيجة لهزيمة هكس باشا والتى احدثت هزة عنيفة فى دوائر الحكومة البريطانية تبدلت تلك النظرة وادركت ان حركة المهدي كانت بجانب انها حركة دينية اصلاحية ، حركة سياسية ولذلك سعت للقضاء عليها . (٦٥) اما موقف مصر نفسها من حركة المهدي فيتضح من موقف حكمدار السودان محمد رؤوف باشا الذى كان يجهل حقيقة الثورة المهدي ولم يولها ما تستحق من اهتمام مما ساعد على الانتصارات المتوالية على الحكومة وذاع بذلك صيت المهدي .

أما السلطان العثماني عبد الحميد ، فقد قام بوصفه خليفة المسلمين باصدار منشور يكذب فيه دعوى محمد أحمد وأمر بتوزيعه فى كافة الاقطار الاسلامية كما افتى علماء القسطنطينية والازهر بتكذيب محمد أحمد . (٦٦) وقد أثارت تعاليم المهدي طائفة العلماء على الصعيدين الداخلى والخارجى . وقد كان المهدي على علم مسبق بطائفة العلماء كعقبة فى طريقه فلم يفاجأ بهم كاعداء لافكاره (٦٧) ويتضح من الخطاب الذى أصدره المهدي مهاجما فيه العلماء والمعارضين له . (٦٨) ومن المنشور الذى بعث به الى علماء مصر (٦٩) ان هنالك خلافاً فكريا وسياسيا بين المهدي والعلماء وان المهدي يتهم العلماء بانهم قد افسدوا الدين .

وكان العلماء يرون ان المهدي قد أرسى ببعض تعاليمه كثيرا من اسس الخرافات ومن أمثلة ذلك الادعاء ان من الكرامات الدالة على مهديته وجود اسمه منقوشا على ورق الشجر وبيض الدجاج . وكانوا يرون ان المهدي قد وقع باجتهاده فى اخطار كثيرة خرجت به عن التعاليم الاصلية اولها انه حكم مبدئيا بتكفير من يخالفه فى شىء فهو يكرر دائما ان من يخالفه فقد كفر وان من اطاعه فقد غفر الله ذنبه . (٧٠)

كما يرى المعارضون فى المهديّة خروجاً عن الخلافة العثمانية والولاية المصرية . ومن نصوص المعارضة قصيدة الشيخ محمد شريف نور الدايم التى اوردها نعيم شقير فى كتابه تاريخ وجغرافية السودان . ثم رسالة أحمد الازهرى التى فرغ من تأليفها فى العشرين من رمضان سنة ١٢٦٩ هـ ونادى فيها بوجوب طاعة السلطان العثمانى وأكد عدم وجود الادلة التى تثبت صحة مهديّة المهدي . ثم رسالة الشيخ محمد الامين الضير شيخ علماء عموم شرق السودان قبل المهديّة وأخيراً رسالة شاكر الغزى .

وتتفق هذه الرسائل فى المضمون والهدف وهو بطلان دعوى المهدي ووجوب طاعة السلطان العثمانى . (٧١)

أما موقف المهديّة تجاه مصر وبريطانيا فيتضح من خلال المنشورات العديدة التى قام باصدارها المهدي وخليفته عبد الله من بعده . (٧٢) فالمهديّة نفسها كانت مظهراً من مظاهر المعارضة للنظم القائمة . وكان المهدي يلقى باللائمة على الحكومة المصرية لاستخدامها للجانب والكفار وتوليّتهم امور العباد .

أما موقف المهديّة من السلطان العثمانى فيتضح من المنشورات التى نعت فيها المهدي ، والخليفة عبد الله من بعده ، الاتراك بالكفر وأشار الى بطلان خلافتهم . فقد اشار المهدي فى منشوره الى محمد المهدي السنوسى مثلاً الى ان الرسول (ص) قد حرضه على قتال الترك والمخالفين للمهديّة . (٧٣)

ويجدر بنا فى هذا الصدد ان نشير الى ان التنافس الاستعمارى نحو افريقيا قد بلغ ذروته فى عهد الخليفة عبد الله الذى كان يفتقر الى العلم والقداسة التى كانت تربط بين المهدي والجماعات الاخرى . فقد واجه الخليفة عبد الله الانجليز والايطاليين والفرنسيين ، كما واجه على الصعيد الداخلى معارضة الاشراف والعديد من الثورات القبلية التى ارتبطت بسياسة

التهجير الجماعى التى اتبعها.(٧٤)أضف الى ذلك ان إعلان الجهاد الذى كان دعامة من أهم دعامات المهديّة ، على مصر والحبشة قد ادى الى نتائج خطيرة الى تضافرت مع بعض العوامل الطبيعية ، كشح المطر ، فى حدوث مجاعة سنة ١٣٠٦ هـ (١٨٨٩ م) الشهيرة . (٧٥)

ويتضح مما سلف ذكره ان تعاليم المهديّة قد اثارت ردود فعل كبيرة على الصعيدين الداخلى والخارجى نجم عنها حركات المعارضة ومحاولات القضاء على المهديّة .

ثانيا : السنوسية :

السنوسية هى احدى الطرق الصوفية السنية او السلفية التى كانت ترمى الى تنقية الاسلام وتخليصه من الزوائد التى عقلت به والعودة به الى نقائه الاول ولقد اتبعت المذهب المالكى وهو المذهب السائد فى شمال افريقيا . ويرى ونجت فى الدعوة السنوسية شبيها بالحركة الاصلاحية التى تزعمها لوثر (٧٦) .

كان محمد بن على السنوسى قبل ان يبدأ دعوته قد انحرف فى العديد من الطرق الصوفية واستفاد من دراسته لتلك الطرق فى استخلاص اسمى اهدافها وجمعها فى طريقة جديدة يمكن وصفها بانها تاج الطرق الصوفية (٧٧) .

لم يقلل السنوسى وخلفاؤه باب الاجتهاد فقد امنوا ، بجانب الكتاب والسنة بالاجماع والقياس كمصدرين من مصادر التشريع . ودعوا الى التسامح مع معارضيتهم فى رأى من أهل الطرق الاخرى وانفوا عن التعويض بالاولياء وسمحوا بزيارة اضرحة الاولياء والشيخ .

رفض السنوسى الكبير واتباعه من بعده كثيرا من مظاهر الغلو التى تنتهجها الطرق الصوفية الاخرى كوخز الاجساد ببعض الالات الحادة واستعمال الموسيقى والرقص والغناء اثناء الذكر . (٧٨)

والسنوسية تؤمن بان الحركات الاصلاحية يجب ان تكون حركة وعمل فالاسلام دين ودولة فلذلك نبذت السنوسية الزهد والحمور والاستجداء وشجعت اتباعها على الانتاج والعمل . (٧٩)

حرم السنوسى على أتباعه شرب الخمر ، وهى بالطبع محرمة على سائر المسلمين بنص الكتاب والسنة كما حرم التدخين وشرب الحشيش وهناك بعض الروايات التى تشير الى انه قد حرم شرب القهوة ولكن ايفانس برتشارد فى كتابه عن السنوسى قد نفى ذلك الزعم . (٨٠)

لم يفرض السنوسى على اتباعه زيا خاصاً فقد كانوا يرتدون ما يشاءون من الثياب ويأكلون ما لذ وطاب من الطعام . (٨١) ويمكن تقسم هؤلاء الأتباع الى المنتسبين وهم الاكثرية الساحقة من السنوسيين والاخوان المريدين وكان معظمهم يعيش فى زوايا الطريقة نفسها ويأتى بعد ذلك شيوخ الزوايا وهم الذين تلقوا العلم وتبحروا فيه وكان تعيينهم يتم بواسطة السنوسى نفسه . وهناك جماعة صغيرة تعرف بالخواص يكونون تنظيمًا أشبه بالمجلس وقد كان عددهم فى أيام السنوسى الكبير وخليفته محمد المهدي اربعة وكلهم ليسوا من الاسرة السنوسية ولكنهم ممن بلغ درجة رفيعة . (٨٢)

وسائل نشر الافكار :-

أعتمدت السنوسية فى نشر تعاليمها على الزوايا . وهى تجمع من أتباع الطريقة تربطهم أخوتها فيعيشون عيشة جماعية ويفلحون الارض ويرعون الماشية وبذا أصبحت الزاوية مركزا اقتصاديا الى جانب قيامها بالرسالة الروحية . وكان السنوسى يقوم بتعيين شيوخ تلك الزوايا من كبار اتباعه . وكانت الزاوية تتكون من بعض كبار الاسرة السنوسية واثنين أو

ثلاثة من الاخوان المتعلمين . وتقع معظم زوايا الطريقة على طرق القوافل التجارية وقد اسهم ذلك فى نقل تعاليم الطريقة الى الجهات المختلفة فى شمال وغرب القارة الافريقية . (٨٣)

كان السنوسى الكبير أو خليفته عندما يبعث باحد الشيوخ لانشاء زاوية جديدة ، ينتظر من ذلك الشيخ ان يجعل من الزاوية وارضيتها وسكانها جالية حية منتجة وكانت الخطوة الاولى هى ان تفرز قطعة ارض القبيلة التى تنشأ الزاوية فى وطنها، تخصص لمصلحة الزاوية ثم تقام الابنية اللازمة لازاوية على ان يقوم اتباع الطريقة انفسهم بالعمل والارض المحيطة بالزاوية كما يقوم بالعناية بها واستثمارها «الاخوان» سواء اكانوا من اهل القبيلة نفسها ام من غيرهم ولو انها كانت تعتبر ملكا للقبيلة التى تقوم الزاوية فى وطنها. (٨٤)

كانت الزاوية عبارة عن مركز دينى وثقافى واجتماعى وعسكرى وهى عبارة عن فناء واسع تحيط به مرافق هى مسكن الشيخ ومسجد ومنزل للضيافة وحجرات لسكنى الطلاب والاخوان ومحل لإيواء اللاجئين الى الزاوية وبها بئر سقيا ومخزن للمتاع تنشأ غالبا فى مكان حصين على جبل او نحوه . (٨٥)

قام السنوسى الكبير وخلفاؤه من بعده بتشييد العديد من الزوايا وقد انشئت الزاوية الاولى سنة ١٨٣٧ بابى قبيس بالقرب من مكة المكرمة ثم الزاوية البيضاء فى الجبل الاخضر سنة ١٨٤٣ ، وكانت تعرف بام الزوايا وفى سنة ١٨٥٦ صارت واحة الجغبوب مقرا للطريقة لانها اكثر توسعا واسهل اتصالا بانحاء مختلفة من برقة وطرابلس والسودان الغربى كما كانت مركزا كبيرا للقوافل . (٨٦) وكان فى الجغبوب (٣٠٠) طالبا يعدون الاعداد الصحيح ليكونوا دعاة للهداية ويسهموا فى نشر الاسلام وتعاليم الطريقة . وقد كانت الجغبوب من اكبر المراكز الدينية فى شمال افريقيا. (٨٧) وقد

نقل محمد المهدي السنوسي مركز الدعوة من الجغبوب الى الكفرة سنة ١٨٩٥ والتي أصبحت المركز التجاري الرئيسي الذي تلتقى فيه به القوافل من جميع انحاء افريقيا الوسطى والشمالية واسهمت تلك في نقل التعاليم الى تلك الجهات النائية . قام محمد المهدي بنقل مقر الطريقة في سنة ١٨٩٩ الى واحات قيرو نسبة لموقعها الاستراتيجي الحصين ليتمكن من مواجهة تقدم الفرنسيين الذي بدأت بوادره في غرب القارة الافريقية في ذلك الوقت وقد بلغ عدد زوايا الطريقة السنوسية عند وفاة محمد احمد السنوسي سنة ١٩٠٣، ١٣٦ زاوية يوضح توزيعها ميل السنوسي وخليفته محمد المهدي الى الصحاري والواحات والقبائل اكثر من ميله للمدن . (٨٨)

ومن وسائل السنوسي الكبير التي اتبعها لنشر تعاليمه فيما وراء الصحراء وخاصة منطقة وداي ان اشترى قافلة من عبيد البرقو كان البدو قد استولوا عليها عند حدود مصر وجاءوا بافرادها الى جغبوب حيث نهلوا من تعاليم الطريقة ثم اعتقهم جميعا وتركهم ليعودوا الى قبائلهم حيث اسهموا اسهاما كبيرا في نشر تعاليم السنوسية واخذ اهل وداي منذ ذلك الحين يفدون الى جغبوب ثم الى كفرة في عهد محمد المهدي السنوسي لآخذ العلم كما اقبلوا على الخدمة في الزوايا المختلفة . (٨٩) وتجدر الاشارة في هذا المجال الى ان السنوسي الكبير كان قد التقى اثناء اقامته بمكة بالامير محمد الشريف الذي اصبح سلطانا على وداي سنة ١٨٣٥ فصادقه زمنا ثم اصبح من مريديه واسهم في نشر تعاليم السنوسية بين اتباعه . (٩٠)

ازداد نشاط السنوسية في اقليم السودان الغربي وسلطنات غرب افريقيا المسلمة في عهد محمد المهدي الذي انتدب اثنين من كبار مريديه الى كانم وباجرمي حيث انتشرت منهما الدعوة التي بلغت دارفور شرقا . (٩١) وقد لعبت القوافل التجارية دورا هاما في نقل تلك الدعوة خاصة الى دارفور التي كانت تتصل بالعالم الخارجي بالعديد من الطرق اهمها الطريق التي

يربطها بوداي مباشرة وهو الطريق الذى يسلكه قصاص مكه من مسلمى الفلاته والبرنو ووداي نفسها . وكان ذلك سبيلا للتجارة كما كان معبرا للثقافة والفكر فمنه دخل الاسلام والمذهب المالكي دارفور. (٩٢) وقد لعب هذا الطريق دورا هاما فى تعزيز الصلة بين على دينار واتباع السنوسى فى وداي . بل والسنوسى نفسه ونشأ بينهما ما يعرف بدبلوماسية الصحراء . وذكر على دينار بأنه كان يبادل السنوسى الهدايا والرسائل وذكر ان السنوسى طلب فى احداها من على دينار اعداد مكان له واتباعه ليقموا به فى طريقهم الى الحج بمكة . وقد ذكر على دينار بانه قد رد موضحا بان تلك المنطقة بما لها من موارد محدودة لا يمكن ان تأوى السنوسى واتباعه. (٩٣) ولكن الواقع بخلاف ذلك ، لان على دينار قد ادرك من معايشته لحركة المهدية خطورة الحركات الدينية خاصة عندما يطغى عليها الجانب السياسى لذا فانه لم يكن يسمح بتقلص سلطته او قيام نفوذ اخر يهدد تلك السلطة . لبلوغ ذلك انتهج نهج الحيلة والحذر فى علاقته بالسنوسى وعمل على كسب جانبه بتبادل الهدايا والرسائل . وسار على هذا النهج فى عهد احمد الشريف الذى خلف محمد المهدى السنوسى على زعامة الطريقة . (٩٤)

اثار الافكار : -

كانت نظرة الدول الاوربية ، خاصة بريطانيا وفرنسا للحركة السنوسية نظرة شك وارتياب وذلك لان الطريقة السنوسية قد اتخذت من ليبيا الواقعة بين منطقتى النفوذ الانجليزى بوادى النيل والنفوذ الفرنسى فى الشمال الافريقى ميدانا لنشاط حركتها . ويرى ثرلفول فى مقال نشره عن السنوسى فى مجلة تعرف باسم القرن العشرين فى عددها السابع والعشرين الصادر فى مارس ١٩٠٠ ، ان الفرنسيين قد رأوا فى السنوسية خطرا يهدد نفوذهم فى الشمال الافريقى ويرى ان هذا الشعور الذى كان يسيطر على الفرنسيين قد لعب دورا هاما فى تسليم الفرنسيين لفاشودة وذلك سعيا لكسب

تأييد ومساندة الانجليز لهم فى شمال افريقيا . (٩٥)

ولم يحز نشاط السنوسى على رضا الباب العالى واثار ذبوع الطريقة ،
عداء السلطان العثمانى الذى سعى رغم ذلك لاستمالة السنوسى وكسب جانبه.
واول اعتراف رسمى بالسنوسية جاء فى فرمان السلطان عبدالحميد الاول
(١٨٥٦) منحت بمقتضاه واحة الجغبوب للطريقة السنوسية .

كما عفيت بموجبه املاك الزوايا من الضرائب وسمح للسنوسى بجمع ضريبة
دينية من اتباعه . وفى ايام السلطان عبد العزيز صدر فرمان اخر الى حاكم
طرابلس ثبت فيه امتيازات الطريقة واضيف اليها ان اعتبرت الزوايا السنوسية
(حمى) يمكن ان يلجأ اليه الناس . كما عمل السلطان عبدالحميد على استمالة
السنوسيين ليسهموا فى نشر فكرة الجامعة الاسلامية التى كان يدعو لها .
فارسل بعض المدايا الى محمد المهدي السنوسى الذى قبلها شاكرًا ، ولكن
بشئء من الحيطة والتحفظ . (٩٦)

ولم يكن هنالك ماثير السلطان العثمانى أو يقلقه مادامت الدعوة
للخليفة تقام على منابر المساجد يوم الجمعة . فالسنوسيون يعترفون بالخلافة
والخليفة العثمانى . ومع ذلك كان هنالك شئ من النفور بين الدولة العثمانية
والسنوسية . وكان رجال الحكومة العثمانية يريدون ان يكون خضوع
السنوسية لهم خضوعا كاملا . وقد حاولت الحكومة مرتين فى عهد احمد
الشريف خليفة محمد المهدي (١٩٠٤ - ١٩٠٨) ان تفرض ضريبة على ،
ماتنتجه اراضى الزوايا . ولكن السنوسيين قاوموا ذلك بقوة حتى اضطرت
السلطات الرسمية الى ترك تلك المحاولة . (٩٧) وعندما اعلنت ايطاليا الحرب
على الامبراطورية العثمانية سنة ١٩١١ واحتلت ليبيا ، وعندما ادرك السلطان
العثمانى قيمة مقاومة السنوسيين بالتغول الاوربى ، ولذلك عين السيد احمد
الشريف نائبا له فى الجزء الاوسط من شمال افريقيا . (٩٨)

أثارت أفكار وتعاليم السنوسية طائفة العلماء التي رأت فيها خروجاً على المذهب المالكي الذي كان يتبعه السنوسى ووصف بعضهم حركته بالتطرف . وقد عارضه علماء الازهر اثناء اقامته بمصر وزادت معارضتهم له لدرجة ان انبرى احدهم ويدعى الشيخ الحنيش مخطئاً السيد السنوسى وطلب من جمهور المسلمين الابتعاد عنه كمتدع فى الدين . ويقال انه قد دس السم للتخلص من الشيخ السنوسى . (٩٩) ويذكر كذلك ان احد مشايخ المالكية بالازهر رأى ان السنوسى خرق حرمة الدين واتبع سبيلا غير سبيل المؤمنين . فحمل حربة وطلب الشيخ السنوسى ليطعنه بها (١٠٠)

اما موقف السنوسى وخلفائه من بعده من الخلافة العثمانية فكان طابعه الحذر والحيلة للدرجة التى يمكن وصفه فيها بالدبلوماسية فأرأوا فى الخلافة العثمانية ، رغم مأخذهم عليها فى كثير من المواقف مثل ضعفها فى دفع الاذى على الاقطار الاسلامية واخفاقها فى الاضطلاع بالمسئولية الملقاة على عاتقها كدولة الخلافة والامامة ، كانوا يرون فيها سباجا يحوط المسلمين ويبعد عنهم كيد الكائدين وليس من مصلحة الاسلام فى شىء اضعافها. (١٠١) رغب محمد احمد المهدي السودانى فى مخالفة محمد المهدي السنوسى (١٠٢) وطلب العراقيون مساعدته فى سنة ١٨٨٢ ، وتقدمت اليه ايطاليا راغبة فى الاتفاق معه على مقاومة التقدم الفرنسى فى تونس سنة ١٨٨١ ، وحتى السلطان العثمانى طلب منه العون فى حربه ضد روسيا (١٨٧١ - ١٨٧٨) وحاول الالمان ان يحصلوا منه على عون ضد التوسع فى افريقيا (١٨٧٢) ولكن السيد محمد المهدي السنوسى رفض جميع هذه العروض وفضل ان يظل بمنأى عن النزاع الدولى ، وتفرغ لنشر الاسلام واصلاح احوال المجتمع المسلم الذى نذر نفسه له . شانه فى ذلك شان ابيه من قبل . ولكن السنوسيين اضطروا لمحاربة ايطاليا عند غزوها لليبيا فى سنة ١٩١١. (١٠٣) كان من جراء انتشار السنوسية فى غرب افريقيا ومنطقة وداى على

وجه الخصوص ان قويت الرابطة الدينية بين ملوك البلاد الواقعة غرب دافور وفي مقدمتهم السلطان محمد يوسف البرقاوى وازدادت تلك الروابط متانة بفعل احتياج الجبهة الغربية للتجار مع شمال افريقيا بخاصة فى الاسلحة والذخيرة . ومن علامات تأييد اهل الجبهة الغربية وتبعتهم السنوسية ، ذلك الالتفاف العظيم حول ابى جميزة حين شاع انه خليفة محمد المهدي السنوسى جاء لينقذهم من ظلم الانصار ويفتح لهم طريق الحج . (١٠٤) وفى الواقع ان مثل هذه الشائعات قد راجت بين دوائر المخابرات والتي كانت ترقب الامر بحذر شديد .

نجم عن انتشار السنوسية فى شمال افريقيا وغربها ظهور العديد من المدن والمراكز التجارية . فمنطقة الجغبوب التي صارت مقرا للطريقة (١٨٥٦) كانت قبل السنوسية مجرد واحات غير مأهولة . (١٠٥) لذا فللسنوسية بجانب اثارها السياسية والدينية والاجتماعية اثارها العمرانية .

مقارنة :

يلاحظ الدارس لحركتى المهدي والسنوسية ان هنالك العديد من اوجه الشبه والخلاف بينهما . فاذا قارنا بين شخصية مؤسسى الطريقتين ، السنوسى الكبير ومحمد احمد المهدي ، نجد ان كليهما ينتمى الى اسرة دينية يعود نسبها الى الرسول (ص) . (١٠٦) وقد تتلمذا فى فترة حداثنهما على يد عدد من شيوخ الطرق الصوفية . الا ان الفرق فى ان السنوسى قد تتلمذ على يد شيوخ طرق مختلفة كالشاذلية ، والتجانية وبعض الطرق الفرعية كالزبانية والمحمدية بجانب اخذه عن شيوخ وعلماء الازهر بينما اقتصر محمد احمد المهدي على الطريقة السمانية . (١٠٧) الا انه قد اتصل عن طريق المطالعة ببعض المدارس الاسلامية كمدرسة ابن تيمية ومحيى الدين بن عربى واحمد بن ادريس كما ان محمد احمد كان ينوى الالتحاق بالازهر لولا ان صديقا له اغراه بالانتساب الى خلوة الشيخ محمد الخير . (١٠٨)

ومن اوجه الخلاف ايضا ان محمد احمد قد اشار فى عديد من منشوراته الى انه المهدي المنتظر بينما لم يدع السنوسى ذلك رغم ان اتباعه اشاعوا الى خليفته وابنه محمد المهدي سيكون المهدي المنتظر وقد شاع مثل هذا الاعتقاد فى السودان كما يتضح من منشور المهدي للسنوسى حين يقول «وقد كنا يا حبيبي ومن معنا من الاعوان ننتظرك لاقامة الدين قبل حصول المهدي للعبد الذليل» . (١٠٩)

بمقارنة موقف كل من الحركتين تجاه السلطان العثماني والقوى الخارجية نجد ان السنوسية كانت اكثر حيطة ودبلوماسية حيث تجنبت الارتباط مع الدول الاوربية فى أى شأن من الشئون وحرصت على استبقاء العلاقات الودية مع تركيا واعترفت بخلافة السلطان العثماني بعكس المهدي التي اثارت الدول الاوربية ونادت بىطلان خلافة ال عثمان . وكان من جراء ذلك ان اصدر السلطان العثماني ، بوصفه خليفة المسلمين ، منشورا كذب فيه دعوى محمد احمد (١١٠) بينما سعى العديد من السلاطين العثمانيين لاستمالة السنوسيين وكسب جانبهم (١١١) وقد اسهمت تلك السياسة التي انتهجها السنوسيون فى استمرارية السنوسية كطريقة ، بينما انتهت المهدي من جراء الغزو الاجنبى سنة ١٨٩٩ .

تختلف المهدي عن السنوسية فى انها قد أبطلت العمل بالمذاهب الاربعة ، وألغت الطرق الصوفية ، وتشدد المهدي فى تعاليمه لدرجة بلغت تكفير من لا يؤمن بها . وقفل باب الاجتهاد وقدم الجهاد على الحج . وفرض على اتباعه ارتداء زى موحد هو الجبة المرقعة ومنع زيارة اضرحة الاولياء والشيخوخة بينما كانت السنوسية تعمل داخل اطار ومفهوم الطرق والمذاهب ، وبعيدة عن التعصب كل البعد ، وكان التسامح هو الطابع المميز لمعاملتهم مع معارضيتهم الرأى من الطرق الاخرى كما أن السنوسى كان كثيرا ما يردد بأن الاجتهاد لم ينقطع وان بابه مفتوح . (١١٢)

لم تقدم السنوسية الجهاد على الحج ، كما فعلت المهدية ، بل ان السنوسى قد قام باداء فريضة الحج عدة مرات.(١١٣) وفي الواقع ان المهدي قدم الجهاد على الحج لاهميته وفعاليته فى أعلاء كلمة الله ويذكر محمد عبد الرحيم فى كتابه « النداء فى دفع الافتراء » ص ١٣٣ - ان محمد احمد المهدي قد منع الحج كى لا يختلط الحجاج بجواسيس مصر وأنجلترا .

ومن جوانب الخلاف كذلك ، ان السنوسية بعكس المهدية قد أباحت زيارة قبور الأولياء والشيوخ بغرض التبرك . وتجدر الاشارة الى ان المهدي كان لا يمانع بمثل تلك الزيارة ولكنه عاد فى فترة لاحقة وحرّم ذلك خوفا من حدوث فتنة . (١١٤)

لم يفرض السنوسى على اتباعه زيا معيناً كما فعل المهدي ، كما ان مراتب اتباعه تختلف عن تلك التى وضع المهدي اتباعه عليها . حين جعل نفسه خليفة الرسول وأصحابه الاربعة الكبار هم خلفاء الخلفاء الراشدين وزوجاته فى مراتب زوجات الرسول وجعل أدنى اتباعه فى رتبة أكبر من رتبة القطب الصوفى المعروف الشيخ عبد القادر الجيلانى . (١١٥) فقد كان اتباع السنوسى يتكونون من المنتسبين والاخوان ثم شيوخ الزوايا ثم الخواص وهم من بلغ درجة رفيعة وتبحر فى تعاليم الطريقة . (١١٦)

ومن اوجه الخلاف أيضا ان محمد المهدي السنوسى قد خلف اباه على زعامة الطريقة ، بينما خلف المهدي عبد الله التعايشى وهذا يدل على ان المهدية بعكس السنوسية لم تعرف نظام ولاية العهد الموضوعة مسبقا . كما أنها لم تعترف لاقرباء المهدي او ذوى قرابته بوضع خاص .

هناك اختلاف جوهري فى منهج وأسلوب كل من الحركتين فى نشر الافكار . فقد اتبعت السنوسية منهجا رسميا سليما بعيدا عن التعصب والالتزام ، بينما كان السيف من أهم وسائل المهدية لتحقيق اهدافها وبلوغ

غاياتها ، وهى أقرب فى ذلك الى حركة محمد بن عبد الوهاب بالحجاز ولعل فى هذا ما يفسر صمود السنوسيين عن مؤازرة الثورة المهدية فى السودان . وذلك عندما بادر محمد أحمد المهدي وسعى لاستمالة محمد المهدي السنوسى الذى عرف عنه من خلال الرابط الصوفى الذى كان يجمعهما ، وكان يرى فيه تدينا وورعا وقد وصفه « بالحبيب القريب الواقف على سنة النبى » . (١١٧) كان محمد احمد المهدي يأمل فى تصديق السنوسى بمهديته ويمكننا تفسير اصرار محمد أحمد المهدي على كسب جانب السنوسى بان ذلك يعتبر كسبا كبيرا ، عالميا وعقائديا ، للمهدية . كما انه سيعزز مكانه المهدي فى منطقة وداى وحوض شاد وهى من مناطق النفوذ السنوسى . كما ان لذلك أهمية استراتيجية اذ يمكن للسنوسى ان يحارب مصر ويحقق هدفا من اهداف المهدية . وكذلك الحال فقد فشل الخليفة عبد الله التعايشى فى استمالة السنوسى الذى أثر سياسة العزلة والحيلة .

وأخيرا فقد اثارت تعاليم كل من الحركتين بعض العلماء والذين رأوا فيها تطرفا وابتداعا . الا أن معارضتهم للمهدية كانت أكبر نسبة لاختلافهم معها فى كثير من الامور . كما ان السنوسية لم تقفل باب الاجتهاد ولم تبطل العمل بالمذاهب وكتب التفسير كما فعلت المهدية .

خاتمة :

رغم اختلاف اسلوب ومنهج كل من السنوسية والمهدية ، فقد جمع بينهما الرابط الصوفى والنظرة السلفية التى رمت فى المقام الاول الى الرجعة بالناس الى عهد الاسلام الاول ، ايام بساطته ونقائه . وهدفت الحركتان الى النهوض بالدين وتنقيته من الشوائب التى علقت به على مر السنين . قاومت كل من الحركتين الاستعمار الاوروبى ، واسهمت فى المحافظة على العالم الاسلامى بعيداً عن تغول وأطماع الاوربيين . كما وقفت كل من

الحركتين امام انتشار المسيحية ، الا أن دور المهديّة في ذلك كان أكبر .
فقد كان شعارها الجهاد ضد غيرها من النظم مسيحية كانت او مسلمة .
اما السنوسية فكان طابعها التسامح وعدم الاكراه والتشدد .

والحركتان لا تعرفان الحدود ، وعملتا على نشر افكارهما بسائر
ارجاء المعمورة الا ان دور السنوسية في نشر تلك الافكار ، وبالتالي نشر
الاسلام قد فاق دور المهديّة ويعزى ذلك الى ان السنوسية قد نشرت افكارها
وسط القبائل الوثنية في غرب القارة الافريقية ، بينما ركزت المهديّة
جهودها لنشر تعاليمها بين المسلمين ، بل كانت تكفر كل من لا يؤمن
بتعاليمها وان كان مسلما .

كانت حركة المهديّة اكثر تعبيراً عن افريقيا المسلمة من رصيفتها
السنوسية . فقد كانت معظم رسائل المهديّ موجهة الى شخصيات افريقية
مثل حيات بن سعيد حفيد عثمان دان فوديو وسلطان وداى كما كان المهديّ
مهتماً بغرب افريقيا اهتماماً شديداً ، فقد كتب لاهالى مالى وعين لهم اميراً
وكتب ايضاً لاهل (موريتانيا) وقد سار الخليفة عبد الله فيما بعد على
هذا النهج .

اما السنوسية ، فقد اهتمت بجانب افريقيا بالعالم الاسلامى الاسيوى
وامتد نشاطها من شمال القارة الافريقية حتى شمل الكثير من انحاء العالم
الاسلامى الاسيوى كالعراق والملايو .

كان للضغط الذى اعترى الدولة العثمانية ، بوصفها دولة الامامة
والخلافة ، اثره على الحركتين . فقد فقدت قدرتها للزود عن املاكها واصبح
فى مقدور اية دولة من الدول الاوربية الكبرى ان تستولى على مانشاء من
اراضيتها . وكان من ضمن تلك الاراضى السودان الذى خضع للاحتلال
البريطانى وليبيا التى خضعت للاحتلال الايطالى .

وفى خلال الاحتلال البريطانى للسودان بدأ الطابع السياسى يغلب على انصار المهديـة وازداد ذلك قوة عندما استعانت الحكومة ببعض زعماء الانصار والطوائف الدينية الاخرى لمواجهة الدعاية الالمانية التركية للوحدة الاسلامية . كما استعانت بهم لصد امتداد الحركة الوطنية فى السودان . وقد ازدادت هيمنة هذه الطوائف بمجىء الاستقلال ولكنها سرعان ماضعفت ، وخاصة فى الجانب السياسى بسبب الانقلاب العسكرى الذى حدث فى ١٧ نوفمبر ١٩٥٨ وتقلص ذلك النفوذ بقيام ثورة الخامس والعشرين من مايو ١٩٦٩ والتي كان من ضمن اهدافها القضاء على الطائفية .

مرت السنوسية بتجربة مماثلة . فقد تقلص نفوذها ابان الاحتلال الايطالى وذلك حين قام الايطاليون بهدم العديد من زوايا الطريقة ومصادرة الكثير من اراضيها واملاكها . وشهدت تلك الفترة ازدياد اهتمام السنوسيين بالسياسة وشاركوا فعليا فى حكم ليبيا تحت اشراف حكومة الاحتلال . ثم تولوا مقاليد الحكم بعد الاستقلال الذى تم فى سنة ١٩٥١ واستمر الحال كذلك الى انتهى نفوذهم وهيمنتهم السياسية بقيام ثورة الفاتح من سبتمبر ١٩٦٩ .

هوامش

- (١) ابن خلدون ، عبد الرحمن « مقدمة ابن خلدون » ، القاهرة (١٩٥٨) ص ٣٢٢ .
- (٢) أبو سليم ، محمد إبراهيم « الحركة الفكرية في المهديّة » الخرطوم (١٩٧٠) ص ١ .
- (٣) المرجع السابق ص ١-٢ .
- (٤) حسن ، سعد محمد « المهديّة في الاسلام » (١٩٥٣) ص ٦٩ .
- (٥) شقير ، نعيم « تاريخ وجغرافية السودان » ، القاهرة (١٩٠٣) ج ٣ ص ١٢٣ .
- (٦) حسن ، سعد محمد « المهديّة في الاسلام » ص ١٧٠ .
- (٧) أبو سليم « الحركة الفكرية في المهديّة » ص ٣ .
- (٨) المرجع السابق .
- (٩) الشّيبال ، جمال الدين « محاضرات عن الحركات الاصلاحية (١٩٥٧) ص ٦٧ .
- (١٠) Trimingham, J.S. *Islam in the Sudan*, London (1968) p.p.244-245
- (١١) حسن ، سعد محمد « المهديّة في الاسلام » ص ٢٠١ ، شبكة ، د . مكى « السودان عبر القرون » القاهرة (١٩٦٤) ص ٢١٢ .
- (١٢) ابو سليم ، « الحركة الفكرية في المهديّة » ص ١٢ .
- (١٣) هولت ، ب . م « الأولياء والصالحون والاسلام في السودان » الخرطوم (١٩٧١) ص ٣٢ .
- (١٤) أبو سليم « الحركة الفكرية » ص ١٣ ، انظر أيضا : حسن ، سعد محمد « المهديّة في الاسلام » ص ٢١٢ .

- (١٥) دفتر على المهدي ص ١٢-٢٥ نقلا عن: أبو سليم « الحركة الفكرية في المهديّة » ص ١٣ .
- (١٦) حسن ، سعد محمد « المهديّة في الاسلام » ص ٢٠٣ .
- (١٧) نفسه .
- (١٨) فوزى ، ابراهيم « السودان بين يدى غردون وكتشتر » ج - ١ (١٣١٩هـ) ص ٧٤ - .
- (١٩) أبو سليم « الحركة الفكرية في المهديّة » ص ١٤ .
- (٢٠) حسن ، سعد محمد « المهديّة في الاسلام » ص ٢٠٥ .
- (٢١) شكرى ، محمد فؤاد « السنوسية دين ودولة » القاهرة ١٩٤٨ ص ١١ .
- أنظر أيضا : Cairint 1/40/246
- (٢٢) شكرى ، محمد فؤاد ، « السنوسية دين ودولة » ص ١٤ .
- (٢٣) Evans-Prichard, *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford (1954) p. s.2.
- (٢٤) شكرى ، محمد فؤاد « السنوسية دين ودولة » ، (١٩٤٨) ص ١٦ .
- (٢٥) أبو سليم ، محمد ابراهيم « مخطوط فى تاريخ مؤسس الختمية » مجلة الدراسات السودانية المجلد الأول يوليو (١٩٦٨) ص ٤١ .
- (٢٦) للاستزادة أنظر ترجمة الأستاذ أحمد بن ادريس :
- Misc. 1/81/1294 and 1/64/1159
- (٢٧) Wills, C.A., *Religious confraternities of the Sudan* S.N.R. 1921 p. 185.
- (٢٨) أبو سليم ، محمد ابراهيم « اجازة سمانية » مجلة الدراسات السودانية العدد الثانى المجلد الأول ، يونيو (١٩٦٩) .
- (٢٩) أبو سليم « مخطوط فى تاريخ مؤسس الختمية » مجلة الدراسات السودانية العدد الأول المجلد الأول يوليو (١٩٦٨) .
- (٣٠) شكرى ، محمد فؤاد « السنوسية دين ودولة » ص ٢٢ .
- (٣١) Evans-Prichard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1954.p.13.

- (٣٢) Ibid.
- (٣٣) شكرى ، محمد فؤاد « السنوسية دين ودولة » ص ٥٧ .
- (٣٤) ابوسليم — منشورات المهدي ١٩٦٩ ص ١٢
- (٣٥) المصدر السابق ص ٢٣
- (٣٦) ابو سليم « منشورات المهدي » ص ٦١ .
- (٣٧) شيكة ، مكى « السودان عبر القرون » ص ٢٠٧ .
- (٣٨) أبو سليم « منشورات المهدي » ص ٦١ .
- (٣٩) نفسه .
- (٤٠) ابو سليم « الحركة الفكرية فى المهدي » ص ٣ .
- (٤١) ابو سليم « المرشد الى وثائق المهدي » دار الوثائق المركزية ، الخرطوم ١٩٦٩ ، ص ١٠٦ .
- (٤٢) أبو سليم « منشورات المهدي » ص ١١٣ .
- (٤٣) نفسه ص ١٥ .
- (٤٤) للاستفاضة انظر المرجع السابق .
- (٤٥) شيكة ، مكى « السودان عبر القرون » ص ٢١٢—٢١٣ .
- (٤٦) أبو سليم ، محمد ابراهيم « المرشد الى وثائق المهدي رقم ٧ .
- (٤٧) المرشد رقم ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٧٩١ ، ٧٢١ ، ٦٧٣ ، ٧٨٩٥ ، ٧٨٦ ، ١١٣ ، ١٢٤ ، ٨٠٠ .
- (٤٨) ابو سليم « الحركة الفكرية فى المهدي » ص ٦١ .
- (٤٩) المرجع السابق ص ٦٦—٦٧ .
- (٥٠) شحاتة ، ابراهيم « مصر والسودان ووجه الثورة فى نصيحة أحمد العوام » الاسكندرية (١٧٩١) ص ١٥١ .
- (٥١) للاستفاضة انظر : ابو سليم « مفهوم الخلافة وولاية العهد فى المهدي » دار الوثائق المركزية الخرطوم ص ٧ .

- (٥٢) أبو سليم « منشورات المهديّة » ص ١٢ .
- (٥٣) ابراهيم ، عبد الله على « الصراع بين المهدي والعلماء » شعبة أبحاث السودان « (بدون تاريخ) ص ٢٩ .
- (٥٤) ابراهيم ، أحمد عثمان محمد « الجزيرة في خلال المهديّة (١٨٨١-١٩٨٩) ، رسالة للدرجة الماجستير جامعة الخرطوم (١٩٧٠) ص ٨٠ .
- أنظر أيضا : أبو سليم « منشورات المهديّة » ص ١٢ .
- (٥٥) أبو سليم « الحركة الفكرية في المهديّة » ص ٥٥ .
- (٥٦) هولت ، « الأولياء والصالحون والاسلام في السودان » ص ٣٧ .
- (٥٧) المبارك ، موسى « تاريخ دارفور السياسي : ١٨٨٢-١٨٩٨ » قسم التأليف والنشر جامعة الخرطوم ص ٤٤-٤٥ .
- (٥٨) للاستفاضة أنظر نعيم شكير ج ٣ ص ١٩٢ .
- (٥٩) « الأولياء والصالحون » ص ٦٠ ، « الحركة الفكرية في المهديّة » ص ٣٥ .
- (٦٠) الحركة الفكرية في المهديّة » ص ٥٣ .
- (٦١) شحاتة ، ابراهيم « مصر والسودان ووجه الثورة في نصيحة أحمد العوام » ص ١٧٤ .
- (٦٢) الحركة الفكرية في المهديّة » ص ١٩٧-١٩٩ .
- (٦٣) للاستفاضة أنظر المرجع السابق ص ٥٨-٦٠ .
- (٦٤) سلاطين ، رودولف . س « السيف والنار في السودان » ، أم درمان ، ١٩٣٠ ص ١٤٣-١٤٤ .
- (٦٥) Wingate, F.R. *Mahdism and the Egyptian Sudan* London 1968 (٦٥) p. 49L. See also Intel 1/18/89.
- (٦٦) ابراهيم ، عبد الله على « الصراع بين المهدي والعلماء » ص ١٢-١٣ .
- (٦٧) أبو سليم . محمد إبراهيم « منشورات المهديّة » ص ١٢ .
- (٦٨) المرجع السابق ص ٣٢٨ .

- (٦٩) أبو سليم ، محمد إبراهيم « المرشد إلى وثائق المهدي » رقم ٧٩٥ .
- (٧٠) محمود ، عبد القادر « الفكر الصوفي في السودان ، مصادره وتياراته وألوانه » (القاهرة) ١٩٦٨ ص ١٠٠ .
- (٧١) أبو سليم . محمد إبراهيم « الحركة الفكرية في المهديّة » ص ٣٩-٤١ .
- (٧٢) انظر « المرشد » مواضع متفرقة وكذلك « منشورات المهديّة » .
- (٧٣) أبو سليم . محمد إبراهيم « منشورات المهديّة » ص ٧٣ .
- (٧٤) أبو سليم ، محمد إبراهيم « الحركة الفكرية » ص ٣٤-٣٥ .
- (٧٥) المرجع السابق ص ٣٥-٣٦ .
- (٧٦) Wingate, F.R. *Mahdism and the Egyptian Sudan*, p. 1.
- (٧٧) Evans-prichard, *The Sanusi of Cyrenaica*, p. 13.
- (٧٨) Trimingham, J.S. *The Sufi Orders In Islam*. Oxford 1971 p.116.
- (٧٩) زيادة ، نقولا « محاضرات في تاريخ ليبيا من الاستعمار الإيطالي إلى الاستقلال » جامعة الدول العربية (١٩٥٨) ص ٦٩ .
- (٨٠) Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenuica*. Op.7.
- (٨١) المرجع السابق .
- (٨٢) زيادة ، نقولا « محاضرات في تاريخ ليبيا من الاستعمار الإيطالي الى الاستقلال ص ٧٥ .
- (٨٧) نفسه ص ٦٩ .
- (٨٤) المرجع السابق ٧٢-٧٣ .
- (٨٥) شلبى ، أحمد « التاريخ الاسلامى والحضارة الإسلامية » ج ٤ . مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩ . ص ٤٢٧ .
- (٨٦) شكرى ، محمد فؤاد « السنوسية دين ودولة » ص ٣١ ، انظر أيضا « التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية » ص ٤٩ .

- (٨٧) زيادة ، نقولا ، « محاضرات في تاريخ ليبيا من الاستعمار الايطالى إلى الإستقلال » ص ٦٦ .
- (٨٨) المرجع السابق ص ٦٩ ، انظر أيضا « التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية » ص ٤٢٨ .
- (٨٩) Evans-Prichard, *The Sanusi of Cyrenaica*, p.17.
- (٩٠) Trimingham, *Islam in West Africa* London (1959)p. 100 p.100.
- أنظر أيضا : شكرى ، محمد فؤاد « السنوسية دين ودولة » ص ٣٩
- (٩١) Evans-Prichard *The Sanusi of Cyrenaica*, p.22.
- (٩٢) المبارك ، موسى « تاريخ دارفور السياسى » . ص ٣ .
- (٩٣) Sudan Intelligence Report No. 79-1901.
- (٩٤) Theobald, *Ali Dinnar-Last Sultan of Dar-Fur 1898-1916* London p. 58.
- (٩٥) نقلا عن : بعبو ، مصطفى عبد الله « المختار فى مراجع تأريخ ليبيا » ج ١ بنغازى (١٩٦٧) ص ١٩٧ .
- (٩٦) Inel 2/15/125-Sanusi and Wadai
- انظر أيضا « محاضرات فى تاريخ ليبيا » ص ٧٦-٧٧ .
- (٩٧) المرجع السابق .
- (٩٨) خدورى ، مجيد « ليبيا الحديثة : دراسة فى تطورها الحديث » ترجمة نقولا زيادة ، بيروت (١٩٦٦) ص ١٩ .
- (٩٩) شكرى ، محمد فؤاد « السنوسية دين ودولة » ص ١٦ .
- (١٠٠) المرجع السابق ص ٣٦ .
- (١٠١) المرجع السابق ص ٧١ .
- (١٠٢) أبو سليم ، محمد إبراهيم « المرشد » رقم ٧٨٦ أنظر أيضا « منشورات المهدية » ص ٧٣ .

- (١٠٣) زيادة ، نقولا « محاضرات في تاريخ ليبيا » ص ٦٨ .
- (١٠٤) المبارك ، موسى « تاريخ دارفور السياسى » ص ٢٣٨ .
- (١٠٥) Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* p. 14. See also. Int 1 2/15/125. *Sanusi and wadai* 1901-1905.
- (١٠٦) « السنوسية دين ودولة » ص ١١ ، « الحركة الفكرية فى المهديّة » ص ١٤
- (١٠٧) نفسه ، ص ١٤ ، نفسه ، ص ١٣ .
- (١٠٨) « الحركة الفكرية فى المهديّة » ص ٦٣ .
- (١٠٩) أبو سليم ، محمد ابراهيم « منشورات المهديّة » ص ٧٠ .
- (١١٠) ابراهيم ، عبد الله على « الصراع بين المهدي والعلماء » ص ١١ .
- (١١١) زيادة ، نقولا « محاضرات فى تاريخ ليبيا » ص ٧٦-٧٧ .
- (١١٢) شكرى ، محمد فؤاد « السنوسية دين ودولة » ص ٣٥ .
- (١١٣) الشيال ، جمال الدين « محاضرات عن الحركات الاصلاحية ومراكز الثقافة فى الشرق الاسلامى الحديث » جامعة الدول العربية (١٩٥٧) ٦٩.
- (١١٤) أبو سليم ، محمد ابراهيم « منشورات المهديّة » ص ١٥ .
- (١١٥) المرجع السابق - المقدمة .
- (١١٦) زيادة ، نقولا « محاضرات فى تاريخ ليبيا » ص ٧٥ .
- (١١٧) أبو سليم ، محمد ابراهيم « منشورات المهديّة » ص ٧١ .
- * اشكر كل من اسدى النصيح والمشورة فى هذا البحث، وأخص بالشكر الدكتور محمد ابراهيم ابو سليم لتكريمه بالاشراف عليه فى مراحل المختلفة، ثم بروفيسر يوسف فضل حسن ، د. حسن أحمد ابراهيم ، د. أحمد عثمان ابراهيم ، والزملاء بقسمى الارشيف والمكتبة بدار الوثائق المركزية بالخرطوم .

مراجع باللغة العربية

- ١ - مجيد خدورى ، ليبيا الحديثة - دراسة فى تطورها السياسى
ترجمة نقولا زيادة ، بيروت ١٩٦٦
- ٢ - محمد فؤاد شكرى ، السنوسية دين ودولة ، دار الفكر العربى ١٩٤٨
- ٣ - احمد شلبى ، التاريخ الاسلامى والحضارة الاسلامية ، ج ٤ - مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩
- ٤ - عبد القادر محمود الطوائف الصوفية فى السودان - ١٩٧١
- ٥ - عبد القادر محمود الفكر الصوفى فى السودان ، مصادرة ،
وتياراته والوانه ، دار الفكر العربى ١٩٦٨
- ٦ - حسن احمد محمود، الاسلام والثقافة العربية فى افريقيا ج ١ ،
القاهرة ، ١٩٦٣
- ٧ - جمال الدين الشيال ، محاضرات عن الحركات الاصلاحية ومراكز
الثقافة فى الشرق الاسلامى الحديث . جامعة الدول العربية . ١٩٥٧
- ٨ - نقولا زيادة ، محاضرات فى تاريخ ليبيا من الاستعمار الايطالى
الى الاستقلال ، جامعة الدول العربية ١٩٥٨
- ٩ - محمد ابراهيم ابوسايم ، مفهوم الخلافة وولاية العهد فى المهديّة ،
دار الوثائق المركزية الخرطوم
- ١٠ - محمد ابراهيم ابوسليم ، المرشد الى وثائق المهدي ، دار الوثائق
المركزية - الخرطوم ١٩٦٩
- ١١ - محمد ابراهيم ابوسليم ، الحركة الفكرية فى المهديّة ، الخرطوم ١٩٧٠
- ١٢ - محمد ابراهيم ابوسليم ، (تحقيق) منشورات المهديّة . ١٩٦٩
- ١٣ - مكى شبيكة ، السودان عبر القرون ، القاهرة - ١٩٦٤

- ١٤ - ابراهيم شحاته ، مصر والسودان ووجه الثورة فى نصيحة احمد
العوام ، ا لاسكندرية ١٩٧١
- ١٥ - عبد الله على ابراهيم ، الصراع بين المهدي والعلماء - شعبة ابحاث
السودان جامعة الخرطوم ، ١٩
- ١٦ - نعموم شقير ، تاريخ وجغرافية السودان ، القاهرة ١٩٠٣
- ١٧ - محمد عبدالرحيم النداء فى دفع الاقتراء
- ١٨ - أحمد عثمان محمد ابراهيم، الجزيرة فى خلال المهديّة (١٨٨١-١٨٩٨)
رسالة للدرجة الماجستير ١٩٧٠
- ١٩ - هولت ب . م . الاولياء والصالحون والاسلام فى السودان ترجمة
هنرى رياض والجنيد على عمر ، الخرطوم ١٩٧١
- ٢٠ - موسى المبارك تاريخ دارفور السياسى ١٨٨٢ - ١٨٩٨ قسم
التأليف والنشر - جامعة الخرطوم .
- ٢١ - سعد محمد حسن المهديّة فى الاسلام منذ أقدم العصور حتى الان
دار الكتاب العربى بمصر - ١٩٥٣
- ٢٢ - مصطفى عبد الله بعيو ، المختار فى مراجع تاريخ ليبيا ج ١ ،
بنغازى ١٩٦٧
- ٢٣ - ابراهيم فوزى ، السودان بين يدى غردون وكثشنر ج ١ ، ١٣١٩ هـ
- ٢٤ - عبد الرحمن ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ، ١٩٥٨
- ٢٥ - محمد ابراهيم ابو سليم ، مخطوط فى تاريخ مؤسس الختمية مجلة
الدراسات السودانية العدد الاول المجلد الاول يوليو ١٩٦٨
- ٢٦ - محمد ابراهيم ابو سليم ، اجازة سمانية ، مجلة الدراسات السودانية
العدد الثانى ، المجلد الاول ، يونيو ١٩٦٩

● ملاحظات حول تحقيق

التأثير النثريّة الكاملة
للتيجاني يوسف بننديب
محمد عبد الله

قال اليوت مرة : (ان للشاعر عندما يتكلم او يكتب عن الشعر
مميزات معينة او جوانب قصور معينة . فمحاولات الشعراء في النقد تدين
لحد بعيد في اهميتها الى ان الشاعر يحاول فيها دائما عن عمد او غير عمد
ان يدافع عن الطريقة التي يكتب بها الشعر (.....) (١) انه يرى شعر الماضي
خلال علاقته بشعره هو (.....) وباختصار ان ما يكتبه عن الشعر
يجب أن ينظر اليه في صلته بالشعر الذي يكتبه وقد نقول لن شعر الشاعر
ونثره نهجان لنشاط روحي عصبي ذهني واحد ومتصل وان الشاعر (كل
متكامل) في سلوكه وتفكيره وتعبيره دون ان ننكر ان سويغات الهزة
الشعرية تتخطى دائما كل ما قد يستنه النثر الناقد من قوانين واعراف
وتتفوق عليه وان كل قصيدة جديدة هي اضاءة روحية وفكرية جديدة .
حقا ان الشاعر قد ينفذ اليوم ما أثبتته وأنماه قبل اعوام فيخرج بذلك بعض
مؤرخي الادب ويخيب امل بعض حواريه فيه فيتأثى له حواريون وقراء
جدد . ولا يفعل ذلك غالبا الا الشاعر المتجدد المكتشف . وغالبا ما
يثبت النقاد والقراء المنتبهون لذلك الشاعر نوعا من الحبكة العميقة او الوحدة
الباطنة التي تنصهر فيها مظاهر التعدد والتشاكل . وقد قال الشاعر الانجليزى
و . ه . اودن : ان اراء الكاتب ، أى كاتب « هى غالبا مظاهر حوار
مع نفسه عما عليه ان يفعل فى مقبل ايامه وما عليه ان يتجنب) . فالشاعر
عنده ناقد لا يحفل بغير كاتب واحد (هو نفسه) ولا يهتم الا باعمال لم
توجد بعد (هى قصائده) (٢). وفى هذا كما لا يخفى ضيق . وقد كان التيجاني

على وعى شديد بالصلة بين شعره ونثره . ففيما كتب من نثر دفاع عن ذلك الشعر وسند له وخلاصة لحواره مع نفسه حوله . ولا يخلو من شيء من التبرير والتفسير مع نوع خفى من (ترجمة) القصائد من لغة الشعر الى لغة النثر . ولا بد انه ارغم على ذلك حينما اتهم فى شعره بالغموض - ذلك الامر الذى اسىء فهمه والذى اكتشف التيجانى انه ليس هنة بل عنصر جمالى فى الشعر ونتاج لكل تأسيس شعري من قديم تعجم به الكلمات فى ارض بكر ومواقف جديدة ممزقة بذلك علائق اللغة اليومية المستهلكة التى فقدت قدرتها على الايحاء من طول ما تداولتها اللسان وهو قدرة مكتشفة الصلات الخفية التى تجمع بين الاشياء والاشكال العميقة للمعاناة الشعرية للوجود الانسانى وتجعل بذلك من الشعر - هذا الفن السحري بتعبيره - (٣) امتدادا للعالم ومعقفا وخالقا له خلقا جديدا .

ويفجر لك الغيوب وينشر بين عينيك عالما من ذخائر
فتخير وصف وصور رؤى الوحي وصنع الوجود المغائر (٤)
نعود الى ما تركنا . فلست اريد ان اخرج بهذه الكلمة من نطاق
التوثيق لنثر التيجانى الى مجال الدراسة له .

قلت ان التيجانى جعل من نثره سندا وحاشية لشعره . ومثال ذلك
ما كتبه عن (محمد عبدالرحيم المورخ الذى صنعته الثورة) (٥) وتكاد مقدمته
تكون ترجمة لقصيدة (رسول التاريخ) (٦)

كان غيباً عنا فمن ذا أبانه	أحرز الخلد من اصاب رهانه
ان من نشر الزمان على	الكون باقداره طواه فصانه
لف احداثه عليه عصورا	موجزات بامره سبحانه
ثم نادى بها فجعت وماجت	(حلما) يجهل الزمان مكانه
يقع الوهم دون أغواره	السود ويغصى فمابيعب عيانه

كلما حوم الخيال حواليه رأى غيمة ولاقى عنانه
ثم لما أذن الله بالبعث قضى ان يكون (فجرا) فكانه
شق سر (التاريخ) منه فاضحى صورا تلهم اليراع بينه
يا لاعمارنا القصار اذا لم نفتحم بفكرنا ميدانه

يقول فى مقالته التى ذكرت : -

« لكانت السماء يومئذ حريصة على تاريخ الأرض من الضياع والانقطاع فى بلد كالسودان يغلى ملء آفاقه بالثورة ويطفح بالقلاقل ولكانت الحياة احرص على سلسلة حوادثه وبقائها بعيدة عن الانقسام والانقسام متصلة مع كل حوادث الكون وحلقات تاريخه المنظم . وان فى حرصها لمعنى حرصها على خلود عملها واستمراره بلا انقطاع فى مكان من التاريخ وزمان من الفكر . اذ أى معنى يبقى للعصر فى حادثة بعينها ، وللحادثة فى عصر بعينه ان ذهبت بها فى اطواء العلم غمرة النسيان والصمت بل اى معنى يبقى لجهود السماء فى ماصنعت للكون ودبرت له (..) ان كان مصير كل ذلك الى الامحاء حتى من صفحة التاريخ ؟ الخ .. »

ومثال اخر يقول التجانى فى كلمته : (فى سبيل التعارف الادبى

بين السودان ومصر) (٧) انه : -

« ان جهلت مصر ما بينها وبين السودان من علائق اخرى جديرة بأهتمامها غير مالها من علائق سياسية بـ (سودانها العزيز) فنحن مانزال مقدرين لهذه العلائق مكبرين مصر ومايربطها بنا من منازع الثقافة واثر التفكير المصرى الذى سيطر خالدا فى تاريخ ادبنا الحديث . (فخير لنا ولمصر الادبية ان نعنى بهذه الروابط وان نوفق بين هذين البلدين وشائج المعرفة الادبية الصحيحة (..) اما مصر السياسية فليس لدينا مانقوله لها اليوم او غدا او بعد غد .)

وفي رائيته (ثقافة مصر) (٨) أبيات هي ترجمة شعرية لما أفصح عنه
في كلمته يقول فيها :-

(يابن مصر وعندنا لك ما نأمل تبليغه من الخير مصرا)
(قل لها في صراحة الحق والحق بان يؤثر الصراحة اخرى)
(وثقى من علائق الادب الباقي وتحفلى باشياء اخرى)
(وقفى بالصلوات من حيث لاتعرف الا مسالك الفكر مجرى)
هذا على سبيل المثال لا الحصر .

ومقالات التيجاني المنشورة والمذيلة باسمه نشرت في السودان في مجلة
(الفجر) وفي مجلة (ام درمان) ، وفي مصر في مجلة (الرسالة) . وفي
ما كتبه (في المستوى الشعري للأمم) اعلن انه سيقوم تطبيقاً لمنهج في نقد
الشعر العربي القديم اوضحه « بدراسة شاعر او شاعرين على اكثر تقدير » (٩)
ولم نعث له في ما بين ايدينا من مصادر على دراسة من هذا النوع . ويبدو
ان المنية لم تمهله حتى يفنى بوعده .
ولكن هل المقالات المنشورة والمذيلة باسمه هي كل ما كتب التيجاني
من نثر ؟

لقد شاع لوقت ان للتيجاني يدا في مانشر المؤرخ السوداني الاول
محمد عبدالرحيم عن الشعر العربي في السودان في كتابه : (نفثات اليراع
في الادب والتاريخ والاجتماع) الصادر في الخرطوم عام ١٩٣٦ (١٠) .
وبعد ان فرغت من جمع مقالات التيجاني المنشورة في المجلات السودانية
والمصرية مذيلة باسمه وكان ذلك في صيف عام ١٩٦٣ نظرت في (نفثات
اليراع) وتأملت في فصوله ملياً . وكنت كلما تجنبت ان اصل الى يقين
سريع في أمر ما قد يمكن ان يكون نفثة من يراع التيجاني شارك بها في ذلك
السفر جذبتني اصداء تتجاوب في ما كتب التيجاني في مقالاته المنشورة

ولم تكن من وسيلة احقق بها ماداخلنى من ظن فى وجود صلة بين صوت التيجانى المتفرد فى نثره المعروف والصدى فى صفحات كتاب (النفثات) لإبدراسة اسلوبية اللغة المكتوبة بها تلك الصفحات ومقارنتها باللغة فى مقالات التيجانى قاموساً وتركيباً وإيقاعاً وروحاً — وسأفعل ذلك بأختصار شديد :-
(١) نبدأ بمقارنة نصين من كتاب النفثات نفسه النص الاول من ترجمة المؤلف بقلمه فنسبته للمؤلف لا لبس فيها . يقول :-

« كنت اجد من نفسى ميلا الى العلم وطموحا الى الادب فجنحت الى الطلب بعد ان تجاوزت الحلقة الثانية من سنى حياتى فصرت اقسم وقتى بطريقة متناسبة بين الدرس ومطالعة كتب الادب والتاريخ ذلك خلاف مطالعة الجرائد والمجلات العلمية ولما انست من نفسى القدرة على التجول فى ميدان الخيال ومساجلة علماء الاجتماع فى تقويم الاخلاق وتهذيب النفوس اخذت اراسل الصحافة المصرية والسودانية بمقالات ضافية الذبول . . .

(ولما نقلت الى مركز كتم فى شمال دارفور فى اوائل مارس سنة ١٩٣٠ قام بفكرى ان اكتب سلسلة مقالات بعنوان اقليم دارفور الا انى اخجمت عن ارسالها الى الجرائد لكيلا تقرأ وتمزق فتذهب فائدها . » (١١)
والنص الثانى من الحديث عن الشاعر عبدالقادر ابراهيم فى نفس الكتاب :

« كتلة من الخيال الجامح القوى المسترسل ومجموعة مدهشة من الاحساسات الغريبة المتناسلة فى اغوار النفس ومشاعر جياشة مرهفة تسمع دويماً للصمت وتحس حركة للسكون . ولقد يخيل لى ان فى نفسه مغاور وكهوفاً شديدة الخلقة تستفرح فيها مشاعره وتكمن فيها اخيلته فان اطارها منه صدرت وفيها هذا الاثر الغريب فانت ماتبرح فى حاجة الى ضوء تقرأه

به ولهذا النوع من الشعر انصاره الكثيرون الذين يروجون له ويدعون اليه وهو يتطلب نفوسا غريبة التكوين مزودة بنوع خاص من الاعصاب مهياة الى تلقي الاثار الخارجية بقدر محدود.» (١٢) فى النص الاول اسلوب يجرى دون تعقيد كبير هم مؤلفه ان يصل الى غرضه باقرب الطرق المؤدية اليه دون عناء فى تخير الفاظه او طبعها بميسم ذاتى فهو اسلوب (عام) يعبر عن معانيه بما هو متداول من التعابير دون زخرف او يسعى لتحقيق صياغة متفردة ، كلماته لا تأخذ القارى ولا تستوقفه يتأمل فيها . وهو بعد ، أسلوب لا يعتمد على اللغة المجازية ، فهو (تقريرى) يسلس دون احكام متميز وقد ينخفض دون إسعاف او فساد . وفى اسلوب النص الثانى تكاد اللغة ان تكون مجازا محضا فهى لغة (ايجائية) كثيفة الظلال ، تتدافع فيها الكلمات ، وتختنق وتزدحم محكمة دقيقة النقش ، متخيرة الالفاظ متفردة الصياغة لها ايقاعها الخاص تستجمع فى نفسها نفس كاتبها وكأنها مقتطعة من ذاته اقتطاعا ، فهى لغة (ذاتيه) لا رضوح فيها للمستهلك من التعابير والمتداول من الكلمات ولا تجتمع هاتان اللغتان فى كاتب واحد فى كتاب واحد .

(٢) هذا ولنقارن الان اسلوب النص الثانى أى ماأقتطعناه من الكلمة التى عن الشاعر عبدالقادر ابراهيم ببعض ماكتبه التجانى فى مقالته المنشورة فى المجلات الادبية . يقول فى ماكتبه عن (الاثار الشعرية المبهمة) وستخذ هذا النص مقياسا نقيس عليه ، ومحوراً يدور عليه ماسنعهده من مقارنات — يقول :

« وحتى الحديث فى هذا لا يكاد يخلو من عوارض الابهام لما يتمتع به من مغاور وانفاق فى مساع الاحساسات القصية التى تعيش فى ظلام النفس بعيدة عن سيطرة (هذا الفكر الذى يحد من نمائها ويبدد من كثرتها كلما وقعت تحت وعيه او اتصل بها ضوء منه (...)) والحق ان ليس اعجب من هذا الحس البشرى الخبيء تكمن فيه التأثيرات المتباينة لشتى المشاهد والمناظر والقرارات فيكون لكل منها مخازن وأغوار وثقوب وأعشاش

يستفرخ فيها ويجنح ثم ما يزال يضرب بأجنحته جوانب النفس حتى يضرم فيها اشواقا لاتبردها قراءة الفكر ولا يكسر من حديثها شيء . « (١٣)

الأغوار النفسية ، وشعبها الخفية التي تفرخ في ظلامها طيور الشعر المبهمة ، وهى هى فى النصين المتشابهين اسلوبا وغرضا وكأنهما فلقنا بويضة فكرية واحدة أصابهما (لقاح سحرى) واحد فهما من سنخ واحد .

(٣) إن كلمات وتعابير مثل « مغاور النفس المظلمة » « وأعصاب » و « يستفرخ » و « دوى السكون » و « همس الصمت » هى من قاموس التيجانى فى نثره بل وفى شعره أيضا . وأمثلة ذلك كثيرة . منها فى حديثه عن (مجرى التفكير فى الشعر) . « (١٤)

« ظلام العواطف المتراكبة المتداخلة » « هذه النفوس الواسعة العميقة » « هذا الفن المسحور متعدد بقدر ما عندنا من عواطف واعصاب وبقدر ما فى عواطفنا واعصابنا من تراكيب » . وفى حديثه عن « الآثار الشعرية المبهمة » : « وفتح اغلاق نفسه يستقبل ما ينهمر عليها من صيبه السحرى » ؛ « ترحم عليك نفسك ثم لا تلبث ان تبني فى كل خلية من اعصابك هيكلا سحرىا عجيبا تملؤه الخيالات وتعمره أحلام الشعر . » ؛ « وتنبهه للاعصاب الشريفة فى الاعصاب » ، « وتختزنه فى مخه ملفوفا بغواشى ظلام خيالى لا يمكنه من استيضاح كل ما هنالك ولكنه (.) يطل به فى ثقب نفسية مبهمة الصور الا قليلا مما يتلمح منها من ضياء الذكرى » . « ويقصرون جهودهم على استقطاره من بين حنايا انفسهم الزاخرة بالوساوس والاحلام » . (١٥) ومن ما كتبه عن المشكلة (بين الناقد والشاعر) (١٦) : « وتناصرت العواطف والاعصاب » ؛ « ثقافته التى تخلقه خلقا جديدا . فكرا وذوقا واعصابا » . وفى قصيدته (فى الموحى) (١٧) يقول عن الساعة الى ينقطع فيها للشعر :

(جوها المعبدى يعمره الصمت بهمس من الوسوس فاطر)
(ويفور السكون فيه ويدوى كدوى الظنون فى قلب حائر)

(٤) وإذا تركنا الصوت وهلة ورجعنا للصدى فى (النفثات) تأكدت لنا الصلة وثيقة بين هذه النصوص . ففى ما كتب فى (النفثات) عن عبد الرحمن شوقى نلقى ، مثلما وجدنا فى ما كتب عن عبد القادر ابراهيم ، مسالك للحس وفجوات للنفس غائرة ومغاور لدنيا القلب لا تختلف عما قرأنا فيما سبق . والنص كالآتى : « ومن الشعر ما له نفس حتى لكأن صوتا جهيرا ينبعث به فى مسالك الحس المرهف ويتردد به فجوات النفس الغائرة مدريا كأنما يقذف به فى مضارب الافق على حين لم يصدم به سمع ولم تجر به لسان . وما يزال بالواقف لديه يملأ عليه من اللذة انفاسه ويزحم عليه من النعيم رأسه حتى تنحصر بكليته فى اعماقه وينكمش بحواسه فى مغاور دنيا قلبه وعالم روحه » . (١٨)

ثم أن تعبير (مغاور دنيا قلبه وعالم روحه) قريب جدا من قول التيجانى فى قصيدته (ودعت امس يقينى) .

(تكسرت شمس دنيا القلب وأنطفأت)

(من علم الروح فى نفس المصاييح)

(٥) وهنالك الشبه فى الروح والفكر بين بعض ما جاء فى (النفثات) وبعض ما قاله التيجانى فى مقالاته مثلا فكرة التيجانى عن غرابة سايكولوجية الشاعر الرومانتيكى وتأثير تركيبه النفسى على هيئته البدنية . فالشعر الذى يتطلب نقوشا غريبة الوضع غريبة التكوين مزودة بنوع خاص من الاعصاب مهياة الى تلقى الاثار الخارجية بقدر محدود » كما جاء فى الحديث عن عبد القادر ابراهيم — فيما يقول التيجانى له تأثيره على مظهر شاعره فيما يقول

التيجاني عن الشاعر محمود أنيس: « هو من أولئك الذين يسر اليك مظهرهم
أنهم شعراء وتعلن لك نظراتهم من ذلك النوع الممتاز في تركيبه عصبا وأهواء
وأمزجة وأجساسا (.) ترى الواحد من هؤلاء (.)
فينتقل الى روحك احساس عميق بانه فيلسوف أو شاعر او فنان او ما الى
هذا ثم لا تكون قد أبعدت بحدسك عن أمره (.) ولعل السر في هذا
ان المظهر الوجداني في الشاعر يكيف ملامح وجهه بظلال هي الشعر. » (٢٠)
يقول التيجاني في مقالته (الاثار الشعرية المبهمة) ، التي اتخذناها نقيس
عليه ومحورا لهذه الكلمة ، ان «قيمة هذه الأثار في تكوين النفس وعملها في
مجموعة الصفات الفردية شيء تلمسه لمسا اول نتصل بأحد هؤلاء الذين
يستكثرون لانفسهم من قراءة هذا النوع ويقصرون جهودهم على استقطاره
من بين حنايا انفسهم الزاخرة بالوساوس » ويضيف أن من ذلك النوع
الخاص من الشعراء ينبعث « تغيير هام في مجموعة الصفات والاخلاق ، ،
وشذوذ انساني عجيب في تكوينهم النفسى لا أصل له الا ما تدفع في
مغاور شعورهم هذه الاثار الشعرية المبهمة » . (٢١)

والشبه بين هذه النصوص واضح في الفكرة والاسلوب والقاموس.
المقارنة الاسلوبية تكشف من جهة عن الاختلاف بين لغة الكتاب
(نفثات اليراع) - ولغة الباب الخامس عشر منه ، وتظهر من جهة أخرى
الانسجام بين لغة الباب المعنى وبين نثر التيجاني المعروف . ومن ذلك يمكن
ان نستنتج ان الفقرات التي تقدم شعراء العصر في (نفثات اليراع) كتبها
التيجاني يوسف بشير . ان اطالتي في المقارنة والاستدلال - وأمل الا أكون
قد وصلت بذلك الى حد (شق الشعرة) كما يقول الغربيون - كانت محاولة
لتوثيق ما يلمسه القارئ بشعوره دون كد وعناء توثيقا محكما وترقيمه ترقيفا
فيه شيء من العلمية .

ثم أن هناك امرا آخر - غير ما استدللنا به من خصائص فنى
الأسلوب يقوى ما استنتجناه .

ونبدأ بسؤال : متى كتب محمد عبد الرحيم كتابه (نفثات اليراع)؟؟
خاتمة الكتاب تقول : « انه فى يوم الثلاثاء ٢٧ رجب سنة ١٣٥٥
هجرية الموافق ١٣ أكتوبر سنة ١٩٣٦ ميلادية تم بعون الله وتوفيقه طبع
الجزء الاول من (كتاب نفثات اليراع فى الادب والتاريخ والاجتماع »
وتقول - « اجل تم طبع هذه المؤلف بعد ان جلت به طويلا على ارباب
المطابع بمصر والسودان منذ سنة ١٩٣١ » (٢٢) . ففى تلك السنة ١٩٣١ كان
اذن الفراغ من الكتاب الذى صدر جزؤه الاول بعد ذلك بخمس سنوات .
وقبل الثلاثينات لم يكن الشعر الذى يتكلم عنه فى الجزء الخاص بالشعراء
العصريين قد كتب بعد فهو شعر « رومانتىكى » لم يظهر فى السودان الا
نحو منتصف الثلاثينات . . ولم يكن أغلب الشعراء المشار اليهم فيه قد
أدركتهم حرفة الادب بعد . واضح أن ذلك الفصل قد كتب وأضيف الى
النفثات بعد عام ١٩٣١ . وأغلب الظن انه أضيف بعد اقتراح من التيجانى
الذى تصدى لتقديم المادة المطلوبة - او ربما كلفه محمد عبد الرحيم بالامر
ويبدو ان ذلك كان فى الفترة التى عمل فيها التيجانى محررا بمجلة ام درمان
التي كان يصدرها صاحب السفر او قبل ذلك ، أو أن عمله فى المجلة كان
نتيجة لذلك .

وقد صدر العدد الاول من مجلة (أم درمان) يوم الثلاثاء ١٥ سبتمبر
١٩٣٦ ، وأقبل التيجانى من عمله فيها فى السنة التى تم فيها طبع الكتاب ،
فى ديسمبر ١٩٣٦ كما جاء فى الاعلان المنشور فى العدد السابع منها الصادر
فى منتصف ذلك الشهر - وقد جاء فيه ما يلى : « مدير هذه المجلة يعلن
مع الأسف اقالة حضرات التيجانى افندى يوسف بشير المحرر بها والشيخ

محمد صالح سعيد مندوب المجلة فى المديرية الشمالية والشيخ ابراهيم محمد ابى نبوت المحصل اعتبارا من ١٣-١٢-١٩٣٦ (٢٣) فلم كانت الإقالة؟ بسبب المرض ، مرض التيجانى ، ام لمشاكل تتعلق بالعمل ام لسبب آخر يتعلق بخلاف حول الأمر ؟ .

ثم أن هناك أمرا آخر . فأغلب الشعراء العصريين المترجم لهم كعبد القادر ابراهيم (الواضح تأثيره بشعر التيجانى) ٢٤ (ومحمود أنيس) ٢٥ الذى خاطبه التيجانى فى آخر قصيدة كتبها وهى قافية الخفيف التى عنوانها (فاحتفظها ذكرى) (٢٦) وحسين منصور صاحب ديوان (الشاطيء الصخرى) (٢٧) والذى ودعه التيجانى حين سافر للقاهرة بالميمية (ملاحن فيها الهوى والالم) (٢٨) ومحمد السيد حمد (٢٩) وحسن نجيلة (٣٠) هم من اصدقاء التيجانى او ممن كانوا قرييين منه . هذا الاختيار له دلالة لا تخفى فقد اختار التيجانى لاصدقائه والاء لم غاب عن الكتاب شعراء كانوا ملء السمع والبصر آنذاك مثل محمد احمد محبوب ويوسف مصطفى التنى ومرضى محمد خير ومحمد عثمان محبوب بل وحمزة الملك طمبل حامل لواء التجديد فى الشعر السودانى ؟

وخلاصة الامر : ان كل من يتصدى لتحقيق الاثار الثرية للتيجانى يوسف بشير يجب الا يغفل ما كتب عن الشعراء العصريين فى كتاب (نفثات اليراع) ، فهو من سدى أدب التيجانى ولحمته .

المراجع والمصادر :

- (١) ت . س . اليوت : « موسيقا الشعر » فى كتابه : (عن الشعر والشعراء) ، لندن ، ١٩٥٧ ، ص ٢٦ (بالانجليزية)
- (٢) و . ه . اودن : (يد الصبّاغ ومقالات أخرى) ، نيويورك ، ١٩٦٢ ، ص ٥ ، ص ٩ - ١٠ . (بالانجليزية)
- (٣) ورد التعبير فى مقالته : « مجرى التفكير فى الشعر » ، مجلة الفجر المجلد الاول ، العدد ١٧ ، ٢٨ فبراير ١٩٣٥ ، ص ٧٩٠ ، وفرعه فى مقالته الاخرى « الاثار الشعرية المبهمة » مجلة أمدرمان (السنة الاولى ، العدد ٢ ، ص ٤٩ - ٥١ .
- (٤) التيجانى يوسف بشير : ديوان (اشراقة) ، الطبعة الرابعة ، الخرطوم ، ١٩٦٤ ، ص ٨٢ .
- (٥) مجلة (الفجر) ، المجلد الثانى ، العدد ٤ اول أكتوبر ١٩٣٥ ، ص ١٧٤ .
- (٦) ديوان (اشراقة) ص ٨٧ .
- (٧) مجلة (الفجر) ، المجلد الاول ، العدد ١٦ ، أول فبراير ١٩٣٥ ، ص ٧٢٤ وما بعدها .
- (٨) ديوان (اشراقة) ، ص ٨٦ .
- (٩) « فى المستوى الشعرى للامم » مجلة (الفجر) مقالة من جزأين ، المقالة الثانية ، المجلد الاول ، العدد ٧ ، أول سبتمبر ١٩٣٤ ، ص ٤٩٦ .
- (١٠) محمد عبد الرحيم : (نفثات اليراع فى الادب والتاريخ والاجتماع) الجزء الاول ، الخرطوم ، ١٩٣٦ .
- (١١) (نفثات اليراع) ، المقدمة ص : ب - ج .
- (١٢) (نفثات اليراع) ، ص ٢٠١ .

- (١٣) مجلة (أمدرمان) : مقالة (الاثار الشعرية المبهمة) ، سبق ذكرها حاشية رقم (٣) ، ص ٥٠ .
- (١٤) مجلة (الفجر) ، المجلد الاول ، عدد ١٧ ، ٢٨ فبراير ١٩٣٥ ، ص ٧٩٠ وما بعدها .
- (١٥) سبق ذكرها ، حاشية رقم (١٣) ص ٥١ .
- (١٦) مجلة (الفجر) ، المجلد الاول ، العدد ١١ ، أول نوفمبر ١٩٣٤ ، ص ٤٩٧ .
- (١٧) سبق ذكرها ، حاشية رقم (٤) .
- (١٨) (نفثات اليراع) ، ص ١٨٢ .
- (١٩) ديوان (اشراقة) ، ص ٢٠ .
- (٢٠) (نفثات اليراع) ، ص ١٦٥ .
- (٢١) نفسه .
- (٢٢) (نفثات اليراع) ، ص ٢٨٢ .
- (٢٣) مجلة (أمدرمان) ، السنة الاولى ، العدد ٧ ، ١٥ ديسمبر ١٩٣٦ ، ص ٢١٢ .
- (٢٤) (نفثات اليراع) ، ص ٢٠١ وما بعدها . ومما هو مختار له بعد الترجمة له قصيدة (روح : مهداة إلى صديقي الشاعر النابغة التيجاني يوسف بشير) ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .
- (٢٥) (نفثات اليراع) ، ص ١٦٥ وما بعدها .
- (٢٦) ديوان (اشراقة) ، ص ١٠٩ - ١١٠ .
- (٢٧) (نفثات اليراع) ، ص ١٩٥ وما بعدها . وقد صدر ديوان (الشاطيء الصخرى) في القاهرة عام ١٩٣٩ ، وفيه قصيدة في رثاء التيجاني يوسف بشير ، آخر الديوان .
- (٢٨) ديوان (إشرقة) ، ص ٦٢ وما بعدها .
- (٢٩) (نفثات اليراع) ، ص ٢١٥ وما بعدها .
- (٣٠) (نفثات اليراع) ، ص ٢١٨ وما بعدها .

عذاب: حياتها الدينية والأدبية

مختير إبراهيم جيتير

مقدمة تاريخية (١) :-

لعل أول استخدام لمرفأ عذاب يعود الى عصر البطالسة (٢) ولكن انحمول لازمه لقرون عديدة ، الى ان قيض له ان يعلو ذكره ويستفحل في النصف الاول من القرن التاسع الميلادى بفضل نشاط العرب التعدينى فى الجبال المتاخمة وجزر البحر المجاورة ونحو منتصف القرن الحادى عشر الميلادى تحول طريق قوافل الحج لجميع بلدان شمال افريقيا والاندلس من صحراء سيناء الى ثغر عذاب لنعود الخلفاء الفاطميين عن خفارة تلك الطريق ابان الاضطرابات التى هزت دولتهم يومئذ (٣) . وقد ظل طريق سيناء بعد ذلك مخفوقا بالمخاطر لبضعة قرون بسبب غلبة الصليبيين على بلاد الشام وظهورهم على المسلمين بها .

وقد تضافرت عدة عوامل لتحوز عذاب قصب السبق على رصيفاتها من المرافىء . فقد كانت أقرب نقطة عبور الى جدة، كبرى مرافىء الحجاز من العدو الافريقية (٤) . ومن ناحية أخرى فان السفن الميممة شطر مصر توفر من الوقت وتتنقى العديد من المخاطر اذا رفات بعذاب . ولا اعتبارات استراتيجية فان موقعها الذى يتوسط البحر الاحمر جعلها أكثر ملاءمة من غيرها كقاعدة لاساطيل مصر الاسلامية المناط بها حماية السفن التجارية .

وعندما تحولت طرق التجارة الشرقية من الخليج الفارسى الى البحر الأحمر بفضل جهود الخلفاء الفاطميين (٥) ، استشرفت عذاب عصرآ زاهرا ارتقى بها الى مصاف المرافىء العالمية . ولعل فيما خلفه عنها الرحالة الاوائل من آثار خير دليل وأصدق شهادة . وأولهم الداعى الفاطمى الفارسى

أبو معين ناصرى خسرو والذي زارها فى أغسطس عام ١٠٥٠ م فى طريقة من مصر الى الحجاز لاداء فريضة الحج ، فقد جاء فى كتابه المترجم بسفرنامه . ومدينة عيذاب هذه تقع على شاطئ البحر وبها مسجد جمعة ، وسكانها خمسمائة ، وهى تابعة لسلطان مصر ، وفيها تحصل المكوس على مافى السفن الوافدة من الحبشة وزنجبار واليمن ومنها تنقل البضائع على الابل الى اسوان فى هذه الصحراء التى اجتزناها ، ومن هناك تنقل بالسفن الى مصر فى النيل (٦) ولعل اهم ماانفرد به الرحالة الفارسى عن غيره ماساقه من ان عيذاب كانت تحت سيطرة الفاطميين ، فقد أجمعت المصادر التى اعقبت ناصرى خسرو على أن السيادة على الميناء كانت مناصفة بين حكام مصر الاسلامية وملوك البجة (٧) . وقد أسهب خلفه ، ابن جبير والذي زارها فى عام ١١٨٣م فى وصف عيذاب وأوجه حياتها المختلفة ، فمن اوجز عباراته عنها وأغزرها فائدة قوله : (وهى مدينة على ساحل بحر جدة ، غير مسورة ، أكثر بيوتها الاختصاص ، وفيها الان بناء مستحدث بالحص ، وهى من أحفل مراسى الدنيا بسبب ان مراكب الهند واليمن تحط فيها وتقلع منها زائدا الى مراكب الحجاج الصادرة والواردة) . (٨) وقد أورد ابن جبير عدة ملاحظات أخرى عن عيذاب يجدر بنا الوقوف عندها . فقد ذكر بأن هناك مغاصا للؤلؤ فى بعض الجزائر القريبة من الثغر وأن أوان الغوص عليها فى شهرى يونيو ويوليو من كل عام : « ويستخرج منه جوهر نفيس ، له قيمة سنية ، يذهب الغائصون عليه الى تلك الجزائر فى الزوارق و يقيمون فيها لأيام فيعودون بما قسم الله لكل واحد منهم بحسب حظه من الرزق » (٩) وربما ألقى قوله هذا المزيد من الضوء على نشأة عيذاب وابتداء أمرها ، وذلك أن نشأتها لا بد كانت مرتبطة بالنشاط التعدينى البرى للذهب والزمرد والبحرى للأحجار الكريمة ، أما التجاره الشرقية وحركة الحاج — فهما نشاطان طارئان .

ثم أن الرحالة الأندلسي أمدنا بمعلومات قيمة عن أهل عيذاب :
« وأهلها الساكنون بها من قبيل السودان يعرفون بالبجاة ، ولهم سلطان من
أنفسهم يسكن معهم فى الجبال المتصلة بها ، وربما وصل فى بعض الأحيان
واجتمع بالوالى الذى فيها من الغز إظهار للطاعة ، ومستنا به مع الوالى فى
البلد ، والفوائد كلها له الا البعض منها » (١٠). ويؤكد قوله هذا ان البجاة
هم العنصر السائد فى الثغر ، بل يكشف فى موضع آخر أنهم كانوا أصحاب
المال والعقار بها : « وكان نزولنا فيها بدار تنسب لمونح أحد قوادها الحبشيين
الذين تأثلوا بها الديار والرباع والعقار » (١١). ومن ناحية أخرى فان عجز
عبارة ابن جبير يدعم ما أشرنا اليه من قبل من أن حكومة عيذاب كانت
شركة بين حكام مصر الإسلامية وملوك البجة المحليين . ولعل أول من
أشار الى هذا اللون من الحكم الثنائى بعيذاب الشريف الإدريسي الذى كتب
قبيل ابن جبير بسنوات قليلة . عند حديثه عن عيذاب ، حيث يقول :
« بها عاملان احدهما من قبل البجة وآخر من مصر يقتسمان جبايتها ، على
المصرى جلب الأقوات ، وعلى البجاوى حمايتها من الحبشة » (١٢) .

وقد اختتم الرحالة الأندلسي ملاحظاته بالتعريض بأهل عيذاب ،
واصفا كلبهم على جمع المال من الحاج ، وهى ملاحظة وافقه عليها كثير
من زارها بعده . قال ابن جبير : « ولأهل عيذاب فى الحجاج أحكام
الطواغيت ، وذلك أنهم يشحنون بهم الجلاب حتى يجلس بعضهم على
بعض وتعود بهم كأنها أقفاص الدجاج المملوءة . يحمل أهلها على ذلك الحرص
والرغبة فى الكراء حتى يستوفى صاحب الجلبة منهم ثمنها فى طريق واحدة ،
ولا يبالى بما يصنع البحر بها بعد ذلك ، ويقولون : علينا بالألواح ، وعلى
الحجاج بالأرواح ، وهذا مثل متعارف بينهم » (١٣) . ويضيف فى موضع
آخر : « فالحلول بها من أعظم المكاره التى حف بها السبيل الى البيت العتيق
زاده الله تشريفا وتكريما وأعظم أجور الحجاج على ما يكابدونه ، ولا سيما
فى تلك البلدة الملعونة ، ومما لهج الناس بذكره قبائحها حتى يزعمون ان

سليمان بن داود على نبينا وعليه السلام ، كان انخذها سجننا للعفارتة ، أراح الله الحجاج منها بعمارة السبيل القاصده الى بيته الحرام ، وهى الطريق التى من مصر على عقبة أيلة الى المدينة المقدسة (١٤) ويشير الجزء الاخير من عبارته الى عامل من العوامل التى أدت الى أضمحلال عيذاب ، وذلك أن شره العيذايين دفع بقوافل الحجاج الى طريق سيناء حال تحريره من سيطرة الصليبيين .

وآخر الرحالة ذوى الخطر ممن اختلف الى الثغر أبو عبدالله محمد ابن عبدالله اللواتى الطنجى المعروف بابن بطوطة مؤلف كتاب تحفة النظار الذى اشتهر برحلة ابن بطوطة . ومثل من سبقوه فقد خلف لنا ابن بطوطة قدرا صالحا من الملاحظات أضاف الكثير الى مانعرفة عن عيذاب . قال ابن بطوطة :- (وصلنا الى مدينة عيذاب ، وهى مدينة كبيرة كثيرة الحوت والابن ويحمل اليها الزرع والتمر من صعيد مصر وأهلها البجاة وهم سود الالوان يلتحفون بملاحف صفراء ويشدون على رؤسهم عصائب يكون عرض العصابة أصبعا) (١٥) . والحديد فيما أورده ابن بطوطة ، والذي زارها بعد قرابة قرنين من زيارة بن جبير لها ، أنه وصفها بأنها مدينة كبيرة ، مما يشير الى نمو مضطرد فى العمران ، وذلك عنوان الوفرة والرخاء . وابن جبير نفسه قد ألمح الى أنها كانت تستشرف أعتاب نهضة عمرانية كبرى حين قال : (أكثر بيوتها الاخصاص وفيها الان بناء مستحدث بالخص) (١٦) . ويواصل ابن بطوطة ملاحظاته فيقول : « وثلت المدينة للملك الناصر وثلتها الملك البجاة وهو يعرف بالحدرى ولما وصلنا الى عيذاب وجدنا الحدرى سلطان البجاة يحارب الاتراك وقد حرق المراكب وهرب الترك أمامه فتعذر سفرنا فى البحر » (١٧) . وابن بطوطة هنا يدعم قول ابن جبير فى أن ملك البجة يستأثر بالشر الأعظم مما تقله عيذاب . وفرار الجند الممالك أمام سطوة الحدرى سلطان البجة إشارة الى الخلافات التى كثيرا ما اعتورت الشركة وأفسدت العلاقة بين الطرفين ، ولعل تصعيد هذا الخلاف من جانب البجة

فى الحقب التالية ، وتزىدهم السافر ، كان من أكبر العوامل التى أزهدت الممالك فى عىذاب وأشاحت وجوههم عنها ودفعتهم دفعاً الى الاستعاضة عنها بغيرها . فقد كان حكام مصر الاسلامىة حريصين على سلامة الطرق التجارية البحرية والبرىة المؤدية الى الميناء لحيوية التجارة الشرقىة بالنسبة للاقتصاد المصرى وما يتصل بذلك من استقرار للنظام السياسى فيها . وقد تجلّى ذلك فى استجاباتهم السرىة الحاسمة وتضديهم للأخطار البرىة والبحرىة التى تهددت الميناء والطرق المؤدية اليه ، فعلى أيام الفاطميين قام أمراء مكة بتهديد الطريق البحرىة عام ١١١٨م ، مما حدى بالخليفة الفاطمى الى اتخاذ تدابير عسكرىة وسياسىة عاجلة لعزل الخطر الحجازى واعادة ثقة التجار فى مقدرة الدولة الفاطمىة على حماية حركة الملاحة التجارية فى البحر الاحمر (١٨). ولم تسلم عىذاب من محن الحروب الصليبيىة : ففى عام ١١٨٥م قام الامير أرناط متولى الكرك بتجميع أسطول فى البحر الاحمر هاجم به عىذاب وأحرق بها عدة سفن ونهب ذخائرها وتجاراتها ، كما قام بعدة غارات فى البر وعاث بتلك النواحي الى أن أدركته القوات الايوبىة وأوقعت به (١٩). وبعد قرابة قرن من الزمان من ذلك التاريخ وفى عام ١٢٧٢م بالتحديد أغار الملك داود صاحب بلاد النوبة على عىذاب وقتل واليها وقاضىها وعاد الى دنقلا مثقلا بالغنائم والأسرى ، وابتنى بدنقلا مكانا سماه عىذاب سخر فى بنائه الأسرى وذلك على سبيل السخرىة والاستهزاء بالمسلمين ، فكان ان استجاب السلطان الظاهر بيبرس بحملة كبرى على بلاد النوبة فى عام ١٢٦٧م هزت اركان العرش النوبى وكانت من أقوى أسباب اضمحلال وانهيار مملكة المقررة (٢٠) الى جانب ما أوردنا من محن وأخطار لحقت بالثغر فانه كثيرا ما كان عرضة لهجمات من قبائل البجة والعربان المحليين ، كانت كغيرها موضع عناية واهتمام حكام مصر الاسلامىة (٢١). ونسبة لهذه الاخطار الماثلة أبدا فانه ما أن تم استخلاص الطريق البرىة بين مصر والحجاز من قبضة الصليبيين نحو منتصف القرن الثالث عشر الميلادى حتى سارعت قوافل الحج والتجارة الى

ارتياحه منصرفه عن طريق عيذاب . وسرعان ما قعد سلاطين المماليك عزوفا أو عجزا عن توفير الحماية الفعالة للمنياء والطرق التجارية المؤدية اليه بخاصة أمام تحرش القبائل المحلية . وباستكمال سيطرتهم على الحجاز عول سلاطين المماليك على ثغر جدة كفرصة للتجارة الشرقية عوضا عن عيذاب مما كان له أثره المباشر في اضمحلالها . ومن ناحية أخرى فإن التدهور بدأ يدب باضطراد في أوصال الاقتصاد المصرى نفسه ، فقد أطلت بوادر ذلك التدهور منذ القرن الرابع عشر الميلادى ، وما أن حل القرن الخامس عشر الميلادى حتى اختفى تجار الكارم ، سدنة التجارة الشرقية من مسرح التاريخ (٢٢) . ولم يكن العيذاويون في غفلة عما يدور حولهم من أحداث تتهدد مستقبلهم فمن ثم بدأوا ينظرون بعين الحقد والحسد الى جارتهم جدة فى العدو الاسيوية وهى تنمو وتزدهر باضطراد تحت تشجيع ورعاية السلاطين المماليك رعاة وحماة عيذاب بالامس : ثم تخطوا ذلك الى مرحلة العمل السافر لحماية مصالحهم فعملوا على التدابير العسكرية للنيل من غريمتهم بالاغارة على قافلة حجازية كبرى ولكن الرد عليهم جاء حاسما وماحقا ، وانتهى الامر بتدمير الثغر من جراء حملة مشتركة من قبل حاكم سواكن والسلطان بارسباى فى حدود عام ١٤٢٦ م ، وفر من تبقى من أهل عيذاب الى سواكن ودنقلا (٢٣) . ومن ثم استقر رأى السلطان المماليكى على صرف النظر نهائيا عن عيذاب والتعويل على جده فشرع فى عام ١٤٣٨ م فى تعمير ميناء جده وانزال حاميه به ، كما يحدثنا المؤرخ المعاصر ابن حجر العسقلانى فى حوليات عام ٨٣١هـ / ١٤٢٧ - ١٤٢٨ م : وفى رمضان توجه سعد الدين ابراهيم بن المرة الكاتب لاجل المكوس من تجار الهند بجدة فعمر بجدة جامعا وفرضة وصارت ميناء عظيمة ، وجهز السلطان أميراً يقال له أرنبغا من أمراء العشراوات ، وجهز معه خمسين مملوكا لدفع بنى حسين والقواد عن التعرض الى جدة والاعراض عن النهب (٢٤) . ومنذ ذلك التاريخ تقلصت عيذاب الى مرسى صغير مغمور ربما استمر استخدامه بعض الوقت : فقد ذكرت

كآخر نقطة لبريد قوص نحو منتصف القرن الخامس عشر الميلادى (٢٥) ثم نجد لها ذكرا نحو نهاية القرن نفسه (٢٦) .

ومن جانب آخر فان اضمحلال عيذاب ونهايتها كفضة للتجارة الشرقية ، بل نهاية البحر الأحمر كطريق لتلك التجارة كان أمرا واقعا بحلول القرن الخامس عشر الميلادى . فالى جانب نزوب مناجم المعادن النفيسة المحيطة بها ، وتحول طرق الحج والتجارة عنها ، واطرح سلاطين المماليك لها واستغنأهم عنها بجدة ، وبزوغ نجم سواكن الى الجنوب منها ، الى جانب هذه العوامل المحلية مجتمعة ، فقد كان العالم على أعتاب حقبة تاريخية بعيدة الاثر تجسدت فى عصر الاكتشافات الأوربية ، والتي كانت قد تبدت نذرها منذ بعض الوقت مؤذنة بتحويلات كبرى فى طرق التجارة العالمية .

وقد درست عيذاب وعفت رسومها الى أن نبه عليها الأثرى : « ج . ثيودور بنت » والذي قام باكتشاف موقعها فى عام ١٨٩٦ م ونشر وصفا لأطلالها فى المجلة الجغرافية الملكية فى نفس العام (٢٧). وبعد ثلاثين عاما من ذلك انتارىخ قام أثرى آخر هو : « ج . و . مرى » بحفريات أولية فى الموقع كشف فيها عن المسجد وصهاريج الماء ، كما توفر على قطع من العملات النحاسية والتي يعود تاريخ ضربها الى عهد الطاهر بترس وبعض قطع الخزف الصينى التى صنعت فى القرن الخامس عشر . ومن الأدلة التى تجمعت لدية قدر مرى عدد سكانها بألف وخمسمائة نسمة (٢٨) .

(١) الحديث عن حياتها الدينية .

والحديث عن حياتها الدينية يكون على عدة وجوه أولها :

أ - الادارة الاسلامية :

الى جانب الوالى الذى درج أن يعينه حكام مصر الاسلامية ، كانت الادارة الاسلامية تنتظم عدة مناصب دينية نذكر منها خطة القضاء والخطابة والزكاة . . . الخ .

القضاء :-

مما لاشك فيه أن خطة القضاء كانت أكبر وأهم المناصب الدينية بعذاب . وكانت دائرة عمل القاضى قد اتسعت وتشعبت المهام التى صارت توكل اليه مع تقدم عمر الامبراطورية الاسلامية (٢٩). والى جانب ذلك فان قاضى عذاب كان ربما جمع بين عدة خطط سلطانية تكون عادة مفرقة فى معظم البلاد الاسلامية (٣٠). بل كانت هناك مهام فريدة من حقوق وظيفة قاضى عذاب أفردته وميزته على غيره من القضاة فى سائر البلاد الاسلامية ، فقد ارتبط عمله ارتباطا وثيقا بحياة الثغر الدينية والتجارية . ولذلك كان يراعى فى اختياره غناؤه فى خدمة الحاج والتجار أكثر من أى اعتبار آخر بما فى ذلك مدى مقدرته الفقهية (٣١) .

وقد تقلد منصب القضاء بعذاب جماعة من الفقهاء وصلتنا تراجم بعضهم ، فمن أوائل من نعرف منهم أبا القاسم نوفل بن جعفر المنعوت بالمخلص الجدد الأعلى للأدقوى والذى تولى الحكم بها فى عام ١١٣٦ م على أيام الفاطميين وظل يقيم بها الى أن توفى فى عام ١١٧٦ م (٣٢). ومنهم ابن مسلم الأقصرى ، وكان تفقه على مذهب الامام الشافعى على يد الشيخ محمد مجد الدين القشبرى ، وكان واسع النعمة والثراء ، سمحا جوادا باكرام الوارد من حاج وتجار ، حتى اشتهر عنه ذلك بالناحية ، بل صار ذلك سببا لتولية القضاء ، وطالت مدته فى منصبه ، حيث مكث فيه قرابة الستين عاما الى أن توفى عام ١٢٨٦ (٣٣). وربما خلف الأقصرى على القضاء زين الدين أبو حامد محمد بن محمد العثمانى (نسبة الى عثمان بن عفان رضى الله عنه) المعروف بالسريس . كان فقيها على مذهب الامام الشافعى ، واشتغل بالفقه على الشيخ جلال الدين احمد الدشناوى وأجازته بالفتوى وسمع الحديث منه وكانت له مشاركة فى عدة فنون من العلم كالاصول والنحو والأدب ، مع معاناة الشعر . وكان قليل خدمته بعذاب تولى خطة القضاء بعدة مدن من بلاد الصعيد منها أدقوى وأسوان وقفت وقفا وهو . قال عنه الأدقوى : (وكان

حسن السيرة رضى الطريقة ، قائما بالمعروف والنهي عن المنكر) وكانت وفاته فى عام ١٣٠٥ م (٣٤) .

ومن قضاء عيذاب عبدالمنعم بن احمد بن عبدالمجيد التقي ، وكان يلى الخطابة أيضا ، وقد ظل يشغل منصبه قرابة ستين عاما الى أن توفى عام ١٣٣٢م وقد جاوز الثمانين — قال عنه الأدفوى : (كان فيه نفع للحجاج والوارد، قوى الحرمة، نافذ الكلمة) . وكان الى جانب ذلك يعالج الشعر (٣٥)

وهناك جماعة من الفقهاء تولوا قضاء عيذاب بالانابة منهم : محمد ابن اسماعيل بن عيسى أبى النضر القفطى ، وينعت بالتقى ، ويدعى بابن دينار سمع الحديث من عدة مشايخ منهم الحافظ المنذرى والحافظ أبى الفتح القشبرى وغيرهما — وكان فقيها على مذهب الامام الشافعى ، توفى عام ١٣٠٢م (٣٦) . ومنهم عبدالرحمن بن موسى الكندى الدشناوى المنعوت بالامين وكان فقيها شافعيًا تقلب فى عدة مناصب دينية بالصعيد ، حيث أعاد بالمدرسة النجمية بقوص ، وتولى الامامة بجامعها ، وصحب الفقيه المعروف الشيخ مسلم زمانا ، ثم عاد الى بلاد النوبة ودخل اقليم التاكا ، ربما بغرض التكسب أو التبشير ، وتوفى هناك فى عام ١٣١٨م (٣٧) . ومنهم محمد بن محمد بن نصير المنعوت بالكمال ويعرف بابن الحسام القوصى ، قال عنه الأدفوى : كان فقيها مشاركا فى النحو ، قرأة على أبى الطيب . وقد تولى القضاء بعدة جهات بالصعيد ، منها دشنا وفاو والمرج وأعمالها ، وبها توفى عام ١٣٢٨م (٣٨) . وآخر من نعرفه منهم نوح بن عبد المجيد بن عبد الحميد القوصى المعروف بالزبن وكان فقيها على مذهب الامام الشافعى ، ومثل من ذكرنا قبله فقد تولى القضاء بعدة بلاد من الصعيد قبل ولايته قضاء عيذاب ، كما باشر التدريس بقوص وتوفى عام ١٣٢٠ م (٣٩) .

من هذا النذر اليسير من التراجم الذى تيسر لنا نستطيع أن نستشف صورة واضحة المعالم لهذه الشخصية الهامة فى حياة الثغر . ولانعدو الحقيقة اذا قلنا أن القاضى كان أهم شخصية بالثغر . فقد سبق أن اشرنا الى أن دائرة

عمله قد اتسعت وتشعبت . ومن التراجم السابقة يلاحظ أن القاضى كان يختار من بين الفقهاء الذين تقلبوا فى عدة مناصب دينية فى بلاد الصعيد الأعلى نحو امامة مسجد أو ولاية قضاء أو تدريس . ويشير ذلك الى روابط دينية وثقافية وثيقة ووشيجة بين عيذاب وبلاد الصعيد الأعلى . وكانت قد انتظمت بلاد الصعيد نهضة فكرية كبرى منذ بداية القرن الثانى عشر الميلادى بفضل الازدهار والرواج الاقتصادى الذى صاحب تحول طرق التجارة العالمية الى البحر الأحمر . بل شارك عدد لا يستهان به من أبناء الصعيد فى تلك النهضة التجارية بأن انخرطوا تجارا فى الكارم (٤٠) . وقد رصد لنا تلك النهضة الاقتصادية والعمرانية والثقافية التى انتظمت الاقليم الفقيه المؤرخ الأدفون فى كتابه المذكور والذى ترجم فيه لجماعة من أبناء الصعيد الذين نبغوا فى مجال العلوم الدينية والادبية والحكمية ، كما تعرض لخطط مدن الصعيد وأحوالها العمرانية ومؤسساتها الدينية والعلمية . وكانت قوص قصبة ذلك الاقليم وقاعدته ، وقد وصفها بن جبير نحو نهاية القرن الثانى عشر الميلادى قائلا : « وهذه المدينة حفيلة الأسواق متسعة المرافق كثيرة الخلق لكثرة الصادر والوارد من الحجاج والتجار اليمينيين والهنديين وتجار أرض الحبشة لأنها تحيط الجميع ومحط للرحال ومجتمع الرفاق ، وملتقى الحجاج المغاربة والمصريين والاسكندريين ومن يتصل بهم » (٤١) . كما وصفها مؤرخ الصعيد الأدفوى ، بأنها باب مكة واليمن والنوبة وسواكن والتاكا (٤٢) . اشارة الى وثاقة اتصالها ببلاد السودان عموما الى جانب عيذاب ، بخاصة فى مجال التبادل التجارى .

ومن ناحية أخرى فان أغلب الفقهاء الذين تقلدوا هذا المنصب كانوا على مذهب الامام الشافعى . ومرد ذلك الى أنه بعد أن أعيد الحكم السنى بمصر بقيام الدولة الايوبية وزوال الفاطمية ، ظهر مذهب الامام الشافعى على غيره من المذاهب وذلك أن صلاح الدين الأيوبى بعد صرفه لقضاة الشيعة فوض القضاء لصدر الدين عبدالمملك بن عيسى بن درباس المارانى الشافعى

فلم يستتب الماراني في اقليم مصر الا من كان شافعي المذهب ، ومن ثم استبد الشافعيون بالقضاء وتشددوا في مذهبهم الى أن أضطر السلطان بيبرس الى ادخال اصلاح جوهرى على النظام القضائى بتعيين أربعة قضاة يمثلون المذهب الأربعة وذلك عام ١٢٦٥م إلا أن ذلك لم يضعف من قوة المذهب الشافعى بمصر ، وظل ظاهرا بها على المذاهب الأخرى (٤٣) .

وينسب دخول المذهب الشافعى الى بلاد السودان تقليديا الى زمن الفونج (٤٤) وقد ثبت الان ان للفقهاء الكندى الشافعى الداخلى الى إقليم التاكا قد حمل لواء ذلك المذهب الى داخل البلاد قبيل عصر الفونج بزمن طويل . كما أن غلبة المذهب الشافعى على عيذاب ربما تفسر لنا تمكن المذهب الشافعى ببلاد البحر الأحمر الى يومنا هذا .

وتم سمة أخرى غلبت أيضا على معظم الذين تولوا القضاء بعيذاب ألا وهى اشتغالهم بالأدب . وتلك صفة لم يختصوا بها دون علماء جيلهم ، فقد كان الجمع بين عدة فنون وعلوم مذهباً مألوفاً بين رجال العلم فى ذلك الزمان . ولاشك أن تنوع معارف قضاة عيذاب وغزارة علومهم كان له حميد الأثر فى اخصاب حياة الثغر الفكرية والعلمية .

المسجد ، الامام ، الخطيب :

أول من ذكر مسجدھا الرحالة الفارسى أبو معين ناصرى خسرو نحو منتصف القرن الحادى عشر الميلادى، فقال : «وبھا مسجد جمعة» (٤٥) . وقال عنه ابن بطوطة : «وبمدينة عيذاب مسجد ينسب للقسطلاننى شهير البركة رأيتہ وتبرکت به» (٤٦) . وقد عثر الأثرى «مرى» على أنقاض هذا المسجد عند قيامه بحفرياتہ الأولىة فى الموقع عام ١٩٢٦ م . ويبدو أن هذا المسجد كان المؤسسة الدينية الوحيدة بها ، وذلك أن المؤرخين والرحالة على كثرتهم لم يذكروا مؤسسات دينية غيرة كالأربطة ونحوھا ، كما أن الحفريات الأولىة لم تتوفر على أنقاض يمكن نسبتھا الى تلك المؤسسات . ولذلك فان مسجدھا كان الحلبة

الوحيدة للنشاط الدينى من سماع حديث وتدرىس . . الخ . . وقد ذكر ابن بطوطة أنه شهىر البركة كناية عمن أمه من كبار العلماء ورجال الدين . ومن أوائل من تصدر للامامة والخطابة بمسجد عىذاب ناصرى خسرو والذى ذكر ان أهل عىذاب طلبوا منه القيام بتلك المهام ابان اقامته بينهم ، فباشر ذلك لمدة ثلاثة أشهر . ويكشف قول ناصرى خسرو أن المسجد لم يكن له امام متفرغ آنذاك .

وربما أضيفت الخطابة بالمسجد أحيانا الى خطة القضاء كما هو الحال مع القاضى عبدالمنعم بن احمء بن عبدالمجىء التقى المتقدم الذكر . ولعل من أشهر من تولى الخطابة بمسجد عىذاب تفرغا يحيى بن جعفر القفطى المعروف بخطيب عىذاب . وكان ليحى المذكور باع طويل فى علم الحديث وعليه سمع ومنه أخذ الشيخ قطب الدين بن القسطلانى المتقدم الذكر (٤٧) . والى جانب هؤلاء نفر الذين ذكر المؤرخون ، فلا بد أن عددا صالحا من رجال الدين والعلماء اختلف الى الخطابة والامامة بمسجد عىذاب وهم فى طريقهم الى الحج أو التجارة وماسقناه من خبر الرحالة الفارسى يسوغ ماذهبنا اليه . وربما تجدر الاشارة ونحن فى هذا الصءء الى أن بعض أهل عىذاب نبه له ذكر فى الأعمال المتصلة بخدمة المساجء ، منهم : بءرالدين حسن العىذابى رئيس المؤذنين بقلعة الجبل بالقاهرة المتوفى عام ١٣٩٤ م (٤٨) .

ومما تقدم يمكننا القول بأن مسجد عىذاب كان محور الحياة الدينية والفكرية بها ، فالى جانب شعائر الصلاة ، فان حلقات الحديث والتدرىس وما يتصل بذلك من الأنشطة كانت تقام به ، وبه يقىم كبار العلماء والصالحين الوافءين على الثغر .

صاحب الزكاة : وهو منصب آخر فى هيكل الادارة الاسلامىة بالثغر . وصاحبه هو الذى يقوم بجمع الزكاة من تجار الكارم والأهالى المحليىن (٤٩) . ومن تقلء هذا المنصب عمر بن الفاكهانى (٥٠) .

وهكذا يتجلى لنا بأن ادارة عيذاب الداخلية كانت اسلامية خالصة بينما انفرد ملوك البجة بالسيادة الاسمية قانعين بما يحمل اليهم من مال ومتاع من قبل حكام مصر الاسلامية فكان أن خلصت عيذاب للمسلمين فوسموها بطابعهم ادارة ونظاما وعمرانا .

(ب) الحج :

والحج هو الدعامة الثانية لحياتها اندينية ، وقد أشرنا في المقدمة الى أن طريق الحج لبلاد شمال افريقيا ومصر قد تحول الى عيذاب نحو منتصف القرن الحادى عشر الميلادى ، ظل الحاج يستخدمه منذ ذلك الحين حتى خراب عيذاب فى النصف الاول من القرن الخامس عشر الميلادى ، وان تناقصت أعدادهم بعد فتح الطريق البرى بين مصر والحجاز .

وبسبب ذلك صارت رعاية الحاج بعيذاب من أخص اهتمامات حكام مصر الاسلامية ، وقد رأينا فيما تقدم أن القيام بأمر الحاج كان من أهم ، الشروط فى اختيار القضاة للثغر . وعلى أيامه وضع السلطان صلاح الدين الايوبى ضريبة الرأس التى كانت مفروضة على الحاج المغربى بعيذاب والتى كانت من رسوم الفاطميين . (٥١)

وما ان صارت عيذاب معبرا للحجاج حتى صارت مركزا هاما لسماع الحديث يضارع مراكز السماع الكبرى بالامبراطورية الاسلامية . وليس تفهم ذلك بعسير ، فقد جرت العادة فى ذلك الزمان ان يحط كبار الفقهاء ورجال العلم رحالهم فى المراكز الاستراتيجية فى طريق قوافل الحج طمعاً فى الاجتماع بغيرهم من رجال الحديث والعلماء (٥٢). فكان للحجاج صادرين وواردين نشاط دينى واسع بعيذاب . بل ان حركة الحجاج وما يصاحبها من نشاط فكرى واقتصادى صارت ذات اهمية بالغة لاغلب بلاد الصعيد ، يؤكد لها ذلك أبيات قالها الشاعر القوصى احمد بن ناشىء عندما منع السلطان المماليكى الحج عن طريق عيذاب فى حدود عام ١٢٨١ م ، ربما لاضطراب الاحوال بالثغر بسبب تحرش القبائل المحلية ، ثم عاد وأمر بإطلاقه (٥٣) :

يا ثغر عيذاب إبتسم صدر الطريق لك إنشرح
تالله لو وزن النبى بكل مخلوق رجح

فهناك جملة من العلماء النابهن الذين أقاموا زمانا بالثغر صادرين وواردين من الحجاز ، فكان إن تيسرت لهم سبل المشاركة فى حياته الدينية والفكرية فقد تقدم ان الداعى الفاطمى ناصرى خسروا أقام بعيذاب لمدة ثلاثة أشهر وهو فى طريقه للحج من مصر ، وانه باشر الخطابة بمسجدها بالتماس اهلها ومنهم الامام أبو القاسم عبد الرحمن بن الحسين بن الحباب السعدى ، والذي كان فقيها رحالة فى طلب الحديث ، وصنف عدة كتب ، توفى بعيذاب فى طريق عودته من الحج عام ١١٦٠ م (٥٤). ولعل اشهر من دخل عيذاب من الحجاج الامام أبو الحسن على بن عبد الله الشاذلى الصوفى مؤسس الطريقة الشاذلية . وكان اتخذ الأسكندرية موطناً ، وكان يخرج منها كل عام الى الحج عن طريق عيذاب الى أن توفى صادرا من الحجاز ودفن بموضع قريب من عيذاب يعرف بجميثرا وذلك فى عام ١٢٥٨ م (٥٥) . ومنهم الامام الكبير أبو حيان محمد يوسف الأندلسى النحوى (٥٦). دخل أبو حيان عيذاب فى طريق عودته من الحج وسمع بها ، وقد أورد هاضمن قائمة البلاد التى سمع بها حيث يقول : « سمعت بغرناطة ومالقة وبلش والمرية وبجاية وتونس والإسكندرية ومصر والقاهرة ودمياط والمحلة وطهرمس والجيزة ومنية ابن خصيب ودشنا وقنا وقوص وبلبيس وبعيذاب من بلاد السودان وينبع ومكة شرفها الله تعالى وجدة وأيلة » (٥٧). وفيما أورده أبو حيان هذا أبلغ دليل على أن عيذاب قد صارت فى زمانه ذلك فى مصاف أعظم مراكز الحديث فى البلاد الاسلامية تشد الى حلقات مسجدها الرحال وتضرب اليها أكباد الابل . وهنا من الأدلة مايسوغ الزعم بأن ابا حيان بقى قدرا صالحا من الزمان بعيذاب ، فقد ذكر المقرئ من ضمن مؤلفاته كتابا مترجما بنور الغيش فى لسان الحبش (٥٨) . وعلى الأرجح فإنه صنف هذا الكتاب ابان اقامته بعيذاب اذ كان لابد له من من البقاء مدة بتلك النواحي ليتعرف على ذلك اللسان . ثم انه تزوج بجارية سوداء

ولدت له إبنته حيان الذى يكنى به ، والتي قال يمدحها (٥٩) :

جنت بها سوداء لون وناظر وياطلما كان الجنون بسوداء
وجدت بها برد النعيم وانيلك فؤادى منها فى جحيم ولأواء
بل وقف مدافعا عن اللون الأسود بفضل زوجته تلك ، حيث يقول فى موضع
فى أبيات طريفة (٦٠) :

لنا غرام شديد فى هوى السود نختارهن على بيض الطلا الغيد
لون به أشرقت أبصارنا وحكى فى اللون والعرف نفخ المسك والعود
لاشئ أحسن من آس تركبه فى آبنوس ولا أشفى لمبرود
لاهو بيضاء لون الجص واسم الى سوداء حسناء لون الأعين السود
فى جيدها غيد فى قدها ميد فى خدها صيد من سادة صيد
من آل حام حمت قلبى بنار جوى من هجرها وابنت عيني بتسويد

ويغلب الظن أنه بنى بأم ولده تلك ابنة اقامته بعيزاب وعموما فهناك دلائل
وقرائن اخر فى سيرته ترجح مذهبنا اليه (٦١) .

اذن فنحن لانعدو الحقيقة اذ ادعينا ان موسم الحج كان بالنسبة
لعيزاب فى معناه ما كان سوق عكاظ لمكة فى الجاهلية ، وبمعنى آخر فقد كان
موسم الحج بالنسبة لها تظاهرة دينية أدبية كبرى . وقد اسلفنا ان موقعها فى
نهاية طريق قوافل الحج قد جعلها مركزا هاما من مراكز سماع الحديث مما حدا
بعدد صالح من العلماء والفقهاء ان يقيم بها بصفة دائمة بغرض الافادة والاستفادة
فقد ذكر بن بطوطه أنه وجد بها من الفقهاء الشيخ الصالح موسى والشيخ المسن
محمد المراكشى والذى زعم انه من سلالة المرتضى صاحب مراکش (٦٢) .
وترجم الأدفودى للشيخ اسماعيل بن عبدالرحيم العسقلانى المحتد ، وكان
فقيها على مذهب الامام الشافعى ، فأقام بعيزاب مدة طويلة وتزوج بها ،
ثم عاد الى أدفو وتوفى بها عام ١٣٢٧ م (٦٣) .

(ج) التجارة :

والتجارة هي ثالث الدعامات التي دارت عليها حياتها الدينية . فالتجارة لم تكن أقل خطرا من الحج في إثراء حياة الثغر الدينية والأدبية . فالحج نفسه كما هو معروف سوق كبرى لتبادل السلع وعقد الصفقات التجارية . الا أن النشاط التجارى المنبثق من الحج لم يكن يمثل سوى شطر ضئيل من الحياة التجارية بعذاب ، فقد كان عصب ذلك النشاط ماعرف بالتجارة الشرقية المتمثلة في منتجات الهند وجزر الهند الشرقية من بهار وأفوايه . وكان سدنة تلك التجارة جماعة عرفت بتجار الكارم (٦٤) ارتبط ظهورهم بإزدهار عذاب وخبا ذكرهم بأفول نجمها .

وقد أسلفنا القول ان ازدهار عذاب كان وليد اهتمام حكام مصر الاسلامية بالحركة التجارية في البحر الأحمر وثمره من ثمراته ، فكان أن كفلوا لها الرعاية والحماية ووفروا لها الادارة القادرة ، فقد تقدم أن أحد شروط إختيار قاضى عذاب هر مدى قدرة المرشح على القيام بأمر الحاج والتجار (٦٥) . ومما يشير أيضا الى مدى اشتغال القاضى بأمر التجار وصالحهم نادرة أوردها عنه التاجر الكارمى أحمد بن عبد الوهاب الاسنائى حينما سأله قاضى قوص عن قاضى عذاب ، فقال « قلمه لا يحف ، وعلامته الحمد لله ، وبه أسف (٦٦) » ولا يخفى أن عبارة « قلمه لا يحف » كناية عن كثرة مشاغله وتعددتها ، ولعل مراد ذلك الى اشتغاله بأمر التجار لأن الحج نشاط موسمى كما ان عذاب ذات ساكن قليل لا يستقيم أن تستأثر خصوصاتهم بالكثير من وقت القاضى .

والى جانب القاضى اتخذ حكام مصر الاسلامية عدة اعمال إختمى كل منهم بمهم من شئون جماعة التجار الكارمية : « فمنهم متولى شهادة الكارم وكان يقوم بالشهادة عنهم فى مجلس القاضى . ومن تقلد هذا المنصب الفقيه الشافعى شمس الدين على بن محمد بى أبى بكر الانصارى المتوفى عام ١٣٤٠م

وكان قد سمع الحديث عن مشائخ ، منهم : الديماطى وابن دقيق العيد ، كما تفقه على العلم العراقى ، قال عنه الحافظ ابن حجر : « وشارك فى الفضائل ، واختصر الروضة وولى مدرسة ابن السديد بقوص ونسخ بخطه كثيرا من الفقه واللغة والتصوف ، وكان له نظم حسن ، فممن فيمن على أنفه خال :

ان الذى برأ الحواجب صاغها نونين فى وجه الحبيب بلطفه
فتنازع النونان نقطة حسنة فأقرأها ملك الجمال بأنفه(٦٧)

وقد ذكر المفضل بن ابى الفضائل عاملا آخر « كان مشرفا على مايرد من التجار ، ومن تولاه رجل يعرف بابى جلى قتله الملك داؤد عند إغارته على الثغر (٦٨). كما ان صاحب زكاة عيذاب كان مسئولاً عن جمع الزكاة من تجار الكارم ، حيث نصت قوانين الدولة على ان تؤخذ منهم زكاة سنوية فى كل بلدة يتجرون فيها(٦٩). وقد كان لتجار الكارم أنفسهم مؤسسات خاصة بهم ، فقد أقاموا فنادق للكارم على طول الطريق الممتدة من المحيط الهندى الى البحر الابيض المتوسط (٧٠). بل وكان لهم عدد من العمال وكلاء وغيرهم يقيمون بصفة دائمة بالثغر(٧١). وكانوا ينفقون أموالاً طائلة على تشييد المنشآت الخيرية والدينية من مدارس وخانات السخ (٧٢) كما شاركوا مع غيرهم من التجار فى النشاط الأدبى والفكرى ، فقد كان كثير من التجار له باع طويل فى الفقه والأدب : ومن أمثلة ذلك ما أورده المقرئ فى نفح الطيب فى ترجمة الفقيه أبى حيان المتقدم الذكر : وقال : ابن رشيد : حدثنا أبو حيان قال حدثنا التاجر أبو عبد الله البرجوني بمدينة عيذاب من بلاد السودان ويرجونه قرية من قرى دار السلام ، قال : كنت بجامع كولم من بلاد الهند ومعنا رجل مغربى اسمه يونس ، فقال لى : أذكر لنا شيئا ، فقلت له : قال على رضى الله تعالى عنه : اذا وضع الانسان فى الكريم أثم خيرا ، واذا وضع فى اللئيم أثم شرا ، كالغيث يقع فى الأصداف فيثمر الدر ويقع فى فم الأفاعى فيثمر السم ، فما راعنا الا ويونس المغربى قد أنشد لنفسه : —

صنائع المعروف ان أودعت عند كريم زكت النعما
وان تكن عند لئيم غدت مكفورة موجبة أثما
كالغيث فى الأصداف در ، وفى فم الأفاعى يثمر السمما
قال ابو عيان فلما سمعت هذه الايات ، نظت معناها فى بيتين وهما :-
اذا وضع الانسان فى الحب لم يفد
سوى كفره والحر يجزى به كفرا
كغيث سقى أفعى فجادت بسمها
وصاحب أصدافا فأثمرت الدرا (٧٣)

الاتصال التجارى بداخل البلاد :

هناك من الأدلة ما يبيح الجزم بأن عيذاب كانت على اتصال تجارى وثيق بمملكتى المقرة وعلوة . فقد ذكر الجغرافى المعروف اليعقوبى نحو نهاية القرن التاسع ان العاج كان احدى السلع التى تشحن من ميناء عيذاب الى جانب التبر وان هناك طريقا للقوافل بين وادى العلاقى وعلوة (٧٤) كما ذكر ابن عبد الظاهر فى تشرىف الأيام ان رسل آدر صاحب مملكة الأبواب قد ساروا الى القاهرة عن طريق عيذاب لعداء بين ملك دنقلا وصاحب الأبواب (٧٥) . كما تقدم ان ابن جبير وابن بطوطة أكدوا أن العنصر السائد بعيذاب هو العنصر المحلى من بجة ونوبة . (وقد أشار ابن جبير الى النوبة بلفظة حبش) . بل ان بعض عمال الثغر آنذاك ربما تم اختيارهم من العناصر المحلية ، فقد ذكر المقرئى فى النصف الأول من القرن الخامس عشر الميلادى أنه التقى بقاضى عيذاب بالقاهرة وكان أسود اللون ٧٦ . ويجب أن لا ننسى أن سقوط مملكة المقرة على أيدي المسلمين فى الشطر الأول من القرن الرابع عشر الميلادى واسلام عدد لا يستهان به من أهلها قد هيا من الظروف والملابسات ما يسر ووثق الاتصال التجارى والثقافى بين دنقلا وعيذاب . فقد ذكر ليو الأفريقى ان شطرا من أهل عيذاب فر الى دنقلا بعد أن خربت القوات الممالىكية والسواكنية الثغر (٧٧) . ويغلب الظن أن

الشرط الذى فر الى دنقلا قوامه أهالى المقررة الذين كانوا مقيمين بالثغر كتجار ووكلاء ، فكان من الطبيعى أن ييتموا شطر وطنهم بعد خراب عيذاب .

ومن جانب آخر فإن النوبيين لم يكونوا كما سلبيا فى قيام ذلك الاتصال التجارى وتكثيفه واتصاله . فقد بادرت قوافلهم وسفنهم للتجار مع مدن الحجاز (٧٨) وأسوان (٧٩) وقوص (٨٠)

وبينما ليس ثمة بين أيدينا من الأمثلة الا السير لرجال ساروا من عيذاب الى داخل البلاد (٨١) ، الا أنه من الطبيعى ان نفترض أنه يسورة الاتصال التجارى بداخل البلاد فان عددا لا يستهان به من رجال الدين والعلماء قد اصطحبوا القوافل التجارية الى الداخل يحدوهم طلب اليسار والطمع فى الوفرة أو تسوقهم روح الدعوة الى الاسلام والتبشير بمبادئه . ومن المسلم به ان الاتصال التجارى كان أوفر حظا وأبعد أثراً فى نشر الثقافة العربية الاسلامية فى بلاد النوبة من غيره من روافد الاتصال .

(٢) حياتها الأدبية :-

كانت حياة الثغر الأدبية هامشا لحياتها الدينية ، فهى فى المقام الأول وليدة وربية لها . وكما أسلفنا القول فإن عمال الادارة الاسلامية بالثغر كان أغلبهم على حظ وافر من الأدب وأسبابه بخاصة الشعر الذى برع فيه عدة منهم وقد سبق التعرض لشر من أشعارهم ، كما شارك بعضهم فى التأليف والتصنيف .

والى جانب عمال ادارتها الاسلامية فان عددا لا يستهان به من الشعراء ورجال الأدب وجد طريقه الى الثغر لسبب أو لآخر . فهناك من قصدها فى عمل رسمى مثل الفقيه الأديب المؤرخ عمارة اليمنى والذى بعثه أمير مكة فى سفارة الى البلاط الفاطمى (٨٢)، وقد خلد دخوله اليها فى أبيات يشكو فيها حاله وسوء ما لاقى بعيذاب ، وفى ذلك يقول :

لم ترض عيذاب انى مسنى نصب من أهلها وجرى لى منهم شغب
حتى لقيت بقوص لا سقت أبدا أكناف قوص ولا من حلها السحب
وهناك من قصدها فى حاجة خاصة كأبى الفتوح نصر الله بن عبد الله
المعروف بابن قلاقس السكندرى (٨٣) . وكان ابن قلاقس قد سار الى اليمن
فى حدود عام ١١٧٠م ومدح ملوكها وكبرائها بخاصة أبا الفرج ياسر بن أبى
الندى بلال بن جرير المحدى وزير آل زريع ملوك عدن ، فأجزل له
ياسر العطاء ، فأقبل الى مصر مثقلا بأنعامه ، ولكن الركب الذى كان يستقله
غرق فى مياه جزيرة الناموس بالقرب من باضع ، فعاد الى اليمن ومدح
الوزير مرة أخرى وأنشده قصيدته التى أولها :

صدرنا وقد نادى السماح بنا ردوا فعدنا الى مغناك والعود أحمد
فعوضه الوزير وزاد فى اكرامه ، فيمم ابن قلاقس مرة أخرى شطر مصر
ولكنه مات بعيذاب عام ١١٧١م . ولعل من أقيم ما خلفه ابن قلاقس
قصيدته التى وصف فيها المراسى ما بين عدن وعيذاب والتى أورد ياقوت
الحموى بعضها منها فى معجمه الجغرافى المعروف (٨٤) .

وهناك من الشعراء والأدباء من وفد على عيذاب قسرا مؤدبين بالنفى
والتغريب من قبل حكام مصر الاسلامية . والنفى والتغريب الى جزر ومراسى
العدوة الأفريقية بغرض التأديب لكبار رجال الدولة والأدباء والفقهاء
المغضوب عليهم تقليد معروف منذ صدر الاسلام (٨٥) . وقد وقع اختيار
الحكام المسلمين على تلك البلاد دون غيرها لخمولها ووخامة هوائها وانقطاعها
عن العمران وشظف عيشها ، وقد خلد لنا الشعراء ذلك فى أشعارهم ،
فقد تقدم ما قاله عمارة عن عيذاب ، وأنشد ابن قلاقس فى ذلك وصاحبها
أبى السداد مالك أبى الفياض ، وكان قد وفد عليه (٨٦) :

وأقبح بدهلك من بلدة فكل امرئ حلها هالك
كفاك دليلا على أنها جحيم وخازنها مالك

وقد أبقي حكام الامبراطورية الاسلامية من أمويين وعباسيين على ذلك التقليد. (٨٧) ثم انفرد حكام مصر الاسلامية بالحفاظ على ذلك التقليد، فاستخدم الفاطميون عيذاب وسواكن حبوسا ، فاقتفى الأيوبيون والمماليك آثارهم وساروا سيرتهم فى ذلك. (٨٨) وقد كان لذلك آثار محموددة فى تلك البقاع . فمن أمثلة ذلك أنه نعى بين الحكام المحليين طالب للأدب وميل الى أهله نخص بالذكر منهم مالك بن أبى الفياض صاحب دهلك (٨٩) .

ومن نعى الى عيذاب الشاعر المفلق نشو الدولة على بن مفرج المنجم المعروف بابن المنجم ، وكان رفيقا لابن قلاقس المتقدم الذكر ، وكان ابن المنجم هذا قد تولى « ضمان الصابون والملاهى » فى الدولة الأيوبية ، فظلم وعسف ، فجأر الناس بالشكوى منه ، فأدب بالنفى الى عيذاب (٩٠) . وكان مولده عام ١١٥٤م وتوفى فى حدود عام ١٢٢٣م . ولم يخلف لنا ابن المنجم أشعارا فيها ذكر لعيذاب فى الكتب المطبوعة ، وربما كان لها ذكر فى ديوانه المخطوط والذى لم أتوفر عليه . وفى الغالب الأعم أنه ذكر عيذاب فى أشعاره ، فلطالما تعرض الشاعر المنفى والمغرب لذكر مغتربه ومنفاه .

خاتمة :

كانت عيذاب عند ابتداء أمرها منفذا لمستخرجات مناجم المعادن النفيسة من ذهب وزمرد فى اليابسة والأحجار الكريمة من لؤلؤ وأصداف فى مياه البحر ، وربما اعتنت بشطر ضئيل من المنتجات النوية . وبحلول الحقبة الاسلامية قبض لها أن تنمو وترتقى الى مصاف الموانئ العالمية كفرضة للتجارة الشرقية بفضل نجاح الخلفاء الفاطميين فى تحويل طريقها من الخليج الفارسى الى البحر الأحمر ، ويتعذر استخدام الطريق البرى عبر سيناء تحول طريق الحج إليها ، وقد خلق تمازج الحركتين الدينية والتجارية نشاطا فكريا دينيا وأدبيا واسعا ارتقى بعيذاب الى مصاف أعظم المراكز

الفكرية بالامبراطورية الاسلامية ، ولم ترتبط حياتها الفكرية تلك ببلاد
الصعيد الأعلى والحجاز وارخبيل دهلك فحسب ، فقد كان فى الوافدين
اليها من رجال العلم والأدب من جميع بقاع العالم الاسلامى قناة متصلة
ورافدا دائما كفل لها التجدد وجنبها الركود . وقد تيسرت لهذه الحياة
الفكرية المزدهرة سبل الاتصال بداخل بلاد النوبة ، الا أن مسار ذلك
الاتصال يصعب تحديد معالمه التاريخية ، وسبر آثاره بدقة وذلك لشح
المصادر وغثاثة ما جادت به ، ولكن ليس هناك أدنى شك فى أن ذلك
الاتصال الباكر قد مهد الطريق وارتاد المنهج والأسلوب الذى سارت عليه
قافلة الثقافة العربية الاسلامية فى القرون التالية .

هوامش

(١) للاستزادة من تاريخ عيذاب، يمكن الرجوع الى الدراسات التالية، مرتبة على حسب تاريخ ظهورها :

J. Teeodore Bent, A Visit to the Northern Sudan, The Geographical Journal, VII, (January to June 1896), 335-356; G.W. Murray, Aidhab, Geographical Journal, (XVIII, No. 3., (September 1926), 235-240; A. Paul, Aidhab: a Medieval Red Sea Port, SNR, XXXVI, Part 1, (June 1955,) 64-70; أحمد السيد

دراج : عيذاب ، مجلة نهضة أفريقيا - وزارة الثقافة - القاهرة (١٩٥٨) العدد التاسع والعاشر (يوليو - أغسطس) :C.H. Becker, El, s.v. Aidhab; H.A.R. Gibb, El, s.v. Seedhab, Y.F. Hassan, The Arabs and the Sudan, Edinburgh, 1967, 66etseq.

(٢) على باشا مبارك : الخطط الجديدة لمصر القاهرة - بولاق - (١٣٠٥) ج-١٣-ص: ٢٠-ذكر على مبارك (ج-١٤-ص ٥٦) ان عيذاب تقع في محل مدينة بيرنيس القديمة (برنيقة) وهذا خطأ فبرنيس تقع عند رأس بناس على خط ٢٣ درجة و ٥٥ دقيقة - أما عيذاب فتقع جنوب رأس أبو فاطمة على خط ٢٢ و ٢٠ دقيقة .

(٣) أحمد بن على المقریزی : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (الخطط) طبعة بولاق - (غ . م) جزءان - الجزء الأول - ص ٢٠٢ .

(٤) أبو عبد الله محمد بن محمد - الشريف الإدريسي : نزهة المشتاق في إختراق الآفاق - تحقيق E. Cerulli وآخرون - روما - نابلي (١٩٧٠) - المجلد الثاني - ص ١٣٤ .

(٥) B. Lewis, The Fatimids and the route to India, Revue de la Faulcte des Sciences Economiques de l'Universite d'Istanbul, Nos 1- 4, (1949-1950), pp. 50-54.

(٦) أبو معين ناصرو خسرو - سفرنامه - ترجمة C. Schefer باريس (١٨٨١) ص : ١١٧ .

(٧) الشريف الإدريسي : ص ١٣٥ ، أبو الحسن محمد بن أحمد بن جبير
تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار - بيروت (١٩٦٨) ، ص ٤٣ ،
أبو عبد الله محمد بن عبد الله الطنجي المعروف بأبن بطوطة : تحفة
النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ،
القاهرة (١٩٦٧) - الجزء الأول - ص ٣٠ .

(٨) ابن جبير ص ٤١ .

(٩) نفسه (idem)

(١٠) نفسه : ص ٤٣ .

(١١) المصدر السابق ص ٤١ .

(١٢) الشريف الإدريسي : ص ١٣٥ .

(١٣) ابن جبير ص ٤٣ .

(١٤) نفسه ص ٤٤ .

(١٥) ابن بطوطة ص ٣٠ .

(١٦) ابن جبير ص ٤١ .

(١٧) ابن بطوطة ص ٣٠ .

(١٨) المقرئ : اتعاظ الخنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء - ٣ أجزاء
تحقيق جمال الدين الشيال ومحمد حلمي محمد أحمد - القاهرة
(١٩٦٧-١٩٧٣) ج ٣ - ص ٥٨ .

(١٩) محمد بن سالم بن واصل : مفرج الكروب في أخبار بني أيوب
تحقيق جمال الدين الشيال - القاهرة (١٩٥٧) ج ٢ - ص ٣١-٣٢ .

D. Newbold, The Crusades in the Red Sea and the Sudan,
SNR, XXVI, 2, (1945), 213-217.

(٢٠) المفضل بن أبي الفضائل : النهج السديد والدر الفريد فيما بعد تاريخ ابن
العميد تحقيق E. Blochet باريس (١٩١١) ج ٢ - ص ٢٢١ .

(٢١) المقریزی : السلوك الى معرفة دول الملوك — تحقيق محمد مصطفى زيادة
زيادة وآخرين ، القاهرة (١٩٥٦) الجزء الأول القسم الثاني ص : ٥٠٦ ،
٥٥٠ ، ٧٠٠ ، الجزء الثاني القسم الأول ص : ١٦٢ ، ١٩٤ .

Subhi Labib, Egyptian Commercial Policy in the Middle Ages, (٢٢)
in "Studies in the Economic History of the Middle East", ed,
M.A. Cook, London, (1970), pp. 63-77, esp. p. 77; E. Ashtor.
The Karimi Merchants, JRAS, (April, 1956), pp. 45-56, esp. p. 54.

Jean- Leon l'Africain, Description de l'Afrique, ed., tr. A. (٢٣)
Epaulard, Paris, (1956), Premcire Patie, p. 485.

(٢٤) الحافظ أحمد بن علي بن حجر : انباء الغمر بأبناء العمر — تحقيق حسن
حبش — القاهرة (١٩٦٩-١٩٧٢) ج ٣ — ص ٤٠٤ .

(٢٥) غرس الدين خليل بن شاهين الظاهري ، زبد كشف الممالك وبيان
الطرق والمسالك — تحقيق Paul Ravaisse باريس (١٨٩٤)
ص ١١٨ .

(٢٦) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي : الضوء اللامع لأهل
القرن التاسع — القاهرة (١٩٣٤) مجلد ٢-ج-٣- ص : ٢٣٠ .

Bent, op. cit. (٢٧)

قادر ناصري خسرو عدد Murray, op. cit. p. 239. (٢٨)
سكان عيذاب بنخمسمائة نسمة عند زيارته لها في منتصف القرن الحادي
عشر الميلادي ، والشعر لما يبلغ قمة ازدهاره العمراني بعد . وعايه
يكون تقدير « مرى » غير بعيد عن الحقيقة . ولكن مما لا شك فيه أن
عدد السكان كان يربو على تقدير « مرى » في مواسم الحج .

(٢٩) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر — دار
البيان — بيروت — (غ . م) الجزء الأول (المقدمة) ص : ٢٢١-٢٢٢

(٣٠) جعفر بن ثعلب الأدفوي : الطالع السعيد الجامع لأسماء الفضلاء
والرواة بأعلى الصعيد — المطبعة الجمالية — القاهرة (١٩١٤) ص ١٨٤ .

(٣١) المصدر السابق : ص ٣٦٠-٣٦١ .

- (٣٢) المصدر السابق - ص ٣٩٣ .
- (٣٣) المصدر السابق : ٣٦٠-٣٦١ - ناصر الدين بن الفرات تاريخ الدول والملوك - بيروت (١٩٣٦-١٩٤٢ ج-٧-ص ١٢ :
- (٣٤) الأدفوى - ص ٣٥٧-٣٥٨ .
- (٣٥) المصدر السابق : ص ١٨٤ .
- (٣٦) المصدر السابق : ص ٢٧٩ .
- (٣٧) المصدر السابق - ص ١٥٦ . الفقيه الكندى من أوائل رجال الدين ذوى المكانة الذين ساروا الى داخل البلاد، ولم يكن اختياره لاقليم التاكا بمحض الصدفة . فهو من أوائل الأقاليم السودانية التى حظيت بوجود عربى اسلامى ذى شأن وخطر . فنحو منتصف القرن العاشر الميلادى كان على الاقليم ملك مسلم يتكلم العربية الا أنه فى طاعة ملك علوة وبيلاذه كثير من المسلمين يختلفون بالتجارات الى مكة - ابن حوقل صورة الأرض - مكتبة الحياة - بيروت (غ . م) ص : ٦١ .
- (٣٨) الأدفوى - ص : ٣٦٢ .
- (٣٩) المصدر السابق - ص ٣٩٢ .
- (٤٠) المصدر السابق : ص ٤٦ ، ٢١٤ ، ٢٧٤ ، ٣٥٣ ، ٣٦٢ .
- (٤١) ابن جبير - ص ٣٧ .
- (٤٢) الأدفوى - ص ٨ ، ابراهيم بن محمد بن أيدير الشهير بابن دقماق : الانتصار بواسطة عقد الأمصار - تحقيق Vollers القاهرة (١٨٩٣) ص ٢٨ ، على باشا مبارك - ج-١٤-ص : ١٢٨ وما بعدها .
- (٤٣) المقرئى : الخطط ٢-٣٤٣ ، ابن حجر العسقلانى : رفع الاصر عن قضاة مصر - تحقيق : حامد عبد المجيد - القاهرة (١٩٦١) ج-٢-ص ٣٦٧ : حسن ابراهيم حسن وعلى ابراهيم حسن : النظم الإسلامية القاهرة (١٩٧٠) ص ٣٠٧ .

(٤٤) يوسف فضل حسن : بواكير الدعوة الإسلامية والثقافة العربية في السودان - فى : دراسات فى تاريخ السودان - الجزء الأول - الخرطوم (١٩٧٥) ص ٦٤-٧٨ - خصوصاً ص ٦٩-٧٠ .

(٤٥) ناصرى خسرو - ص ١١٧-١١٨ .

(٤٦) ابن بطوطة - ص ٣٠ ويغلب ظنى أن القسطلانى المذكور هو الشيخ أبو البركات عمر بن محمد التوزرى القسطلانى امام مقام المالكية بالحرم الشريف . ولد عام ١١٧٦م وتوفى عام ١٢٤٦م . انظر : تقى الدين الفاسى : العقد الثمين فى تاريخ البلد الأمين - تحقيق : فؤاد سيد القاهرة (١٩٦٦) - ج-٦ - ص ٣٥٨-٣٦٠ ، وقد خلفه على الامامة ابنه ضياء الدين محمد والذى ولى التدريس بعدة مدارس بمكة الى جانب ذلك ، وكان له شعر جيد ، وتوفى ضياء الدين عام ١٢٦٥ ، وخلفه على الامامة ابنه احمد - انظر : تقى الدين الفاسى ج-٢ - ص ٢٣٠-٢٣٦ . وأسرة آل القسطلانى أسرة شهيرة أصلها من توزر بالمغرب هاجر عدد من أفرادها الى المشرق حيث صار لهم ذكر ونباهة - فالى جانب من ذكرنا نبغ منهم أبو العباس أحمد بن على القسطلانى والذى تولى التدريس والفتوى زماناً بمصر ، ثم جاور بمكة وبها مات عام ١٢٣٩ - انظر : ابن خلكان : وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان - تحقيق احسان عباس - بيروت (١٩٦٨) ج-١ - ص ١٩٠ - ، ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة - تحقيق : أحمد زكى - القاهرة (١٩٢٩) - ج-٦ - ص : ٣١٤ ، عبد الحى بن العماد الحنبلى : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب - بيروت (غ . م) ج-٥ - ص : ١٧٩ ، ونبغ لأبى العباس هذا ابنان أحدهما قطب الدين أبو بكر محمد الذى تولى مدرسة الحديث الكاملية بمصر ، وكانت لقطب الدين هذا صلة وثيقة بعيداب تتصل بسماع الحديث ، وتوفى عام

- ١٢٨٧ - انظر - ابن تغرى بردى - ج-٧-ص ٣٧٣ ، محمد بن شاكر الكتبي : فوات الوفيات - تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميد القاهرة (١٩٥١) - ج-٢-ص ٣٦٦-٣٦٨ ، الأدفوى : ص ٤٠٧ ، الحنبلى - ج-٥-ص : ٣٩٧ ، أما الآخر فهو ابنه تاج الدين أبو الحسين على والذى تولى كأخيه مدرسة الحديث الكاملة وتوفى عام ١٢٦٧م - انظر ابن تغرى بردى : ج-٧-ص : ٢٢٣ .
- (٤٧) الأدفوى - ص ٤٠٧ .
- (٤٨) ابن الفرات - مجلد -- ٩- جزء ٢- ص ٣٩٠ .
- (٤٩) Labib, op. cit., p. 74. وأول ذكر لصاحب الزكاة بيلاد البجة جاء فى نصوص اتفاقية أبرمت بين المسلمين والبجة على أيام الخليفة المأمون العباسى وملك البجة كنون بن عبد العزيز على اثر هزيمة البجة على أيدي القوات العباسية . فألزمت الاتفاقية ملك البجة بالسماح لعمال أمير المؤمنين بدخول بلاد البجة لجمع الصدقات من مسلميهم (المقريزى : الخطط - ج-١-ص ١٩٦) .
- (٥٠) محى الدين بن عبد الظاهر : تشرىف الأيام والعصور فى سيرة الملك المنصور - تحقيق مراد كامل ومحمد على النجار - القاهرة (١٩٦١) ص ١٧٠-١٧٢ .
- (٥١) ابن جبير : ص ٢٨ ، عبد الرحمن بن اسمعيل المقدسى أبو شامة : الروضتين فى أخبار الدولتين - القاهرة - (١٩٦٧) - ج-٢-ص : ٣ .
- (٥٢) من أشهر المدن التى صارت مركزا لسماع الحديث لوقوعها على طريق الحج مدينة الاسكندرية - أنظر : جمال الدين الشيال : أعلام الاسكندرية فى العصر الاسلامى - القاهرة (١٩٦٥) - ص ١٣٠ وما بعدها ، ص ١٨٩ وما بعدها ، محمد عواد حسين : تاريخ الاسكندرية وحضارتها منذ أقدم العصور - القاهرة (١٩٦٣) ص : ٣٢٤-٣٢٦ .
- (٥٣) الأدفوى : ص ٧٨ ، ابن الفرات - ج-٨-ص : ٧٣-٧٤ .

(٥٤) المقرئى : اتعاظ الءفاء -ج-٣-ص : ٢٤٥ .

(٥٥) ابن بطوطة : ص : ٣٠ ، الشيال : ص ١٨٩ .

J.S. Trimingham, Islam in the Sudan, London, (1965), p. 223

ويقال أن مؤسس الطريقة الشاذلية بالسودان هو الشريف حمد أبو دناة
والذى تزوج بأبنة أبى عبد الله محمد بن سليمان الجزولى مؤسس الطريقة
بمراكش وذلك نحو منتصف القرن الخامس عشر الميلادى .

Trimingham, op. cit., p. 223.

(٥٦) أحمد بن محمد المقرئ التلمسانى : نفح الطيب من غصن الأندلس

الرطيب تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميد - القاهرة (١٩٤٩)

ج-٣-ص : ٢٨٩-٣٤١ .

(٥٧) المصدر السابق -ج-٣-ص : ٣١٦ .

(٥٨) المصدر السابق - ص : ٣٠٧ .

(٥٩) المصدر السابق - ص : ٣٢٥ .

(٦٠) المصدر السابق : ص ٣٢٧ .

(٦١) المصدر السابق : ص ٣٣٩ .

(٦٢) ابن بطوطة : ص ٣٠ .

(٦٣) الأءفوى : ص ٨٣ .

(٦٤) صبحى ليب : التجارة الكارمية وتجارة مصر فى العصور الوسطى -

مءلة الجمعية المصرية للءراسات التاريخية - القاهرة (١٩٥٢) .

Gaston Weit, "les Marchands d'epices sous les sultans mamlouhk",
Cahiers d'Histoire Egyptienne, Cairo, (1955), pp. 81-147; E. Ashtor,
op. cit., S.D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions,
Leiden, (1966), pp. 351-360.

(٦٥) للمزيد عن مظاهر ذلك الاءتمام ، أنظر :

Subhi Labib, op. cit., pp. 68-71,

Goitein, op. cit., pp. 356, 359

(٦٦) الأءفوى : ص ٤٦ .

- (٦٧) ابن حجر العسقلاني : الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة - حيدر
آباد الدكن (١٩٢٩-١٩٣٠) - مجلد ٢ - ج ٣ - ص : ٩٩-١٠٠ .
- (٦٨) المفضل بن أبى الفضائل - ج ٢ - ص : ٢٢١ .
- (٦٩) Labib, op. cit., P. 74
- (٧٠) Ibid, P. 73
- (٧١) Goitein, op. cit., p. 357.
- (٧٢) الأدفوى : ص : ٤٠٩
- (٧٣) المقرئ - ج ٣ - ص : ٣٣٩-٣٤٠ .
- (٧٤) احمد بن أبى يعقوب يعقوبى : كتاب البلدان - ليدن (١٨٩١-١٨٩٢)
ص : ٣٣٥ .
- (٧٥) ابن عبد الظاهر : ص ١٤٤ .
- (٧٦) المقرئى : الخطط - ج ١ - ص : ٢٠٣ .
- (٧٧) Jean-Leon l'Africain, Op. 485.
- (٧٨) ابن حوقل : ص : ٦١ .
- (٧٩) أبو الحسن على بن الحسين المسعودى - مروج الذهب ومعادن الجواهر
تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - القاهرة (١٩٦٤) مجلد ١ - ج ١ - ص : ٢٦ .
- (٨٠) ابن جبير ص : ٣٧ ، الأدفوى : ص ٨ ، ابن دقماق - ج ٢ - ص ٢٨ .
- (٨١) الأدفوى : ص ١٥٦ .
- (٨٢) عمارة بن على الحكيمى : النكت العصرية فى أخبار الوزارة المصرية -
تحقيق Hartwig Derenbourg باريس (١٨٩٧) ص ١٢٤ .
- (٨٣) العماد الأصفهانى الكاتب : خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء
مصر) تحقيق أحمد أمين وآخرين - القاهرة - (١٩٥١) ج ١ - ص :
١٤٥-١٦٨ ، ابن خلكان - ج ٥ - ص : ٣٨٥-٣٨٩ .

- (٨٤) ياقوت بن عبد الله الحموى : معجم البلدان - بيروت (١٩٥٥) -
ج-١-ص : ٣٢٤ ، ج-٢-ص : ٤٩٢ .
- (٨٥) أبو عبيد البكرى : الممالك والمسالك - ص : ١٠ب- (فى يوسف
فضل حسن : دراسات -ج-١-ص : ٢٩ هامش : ٥ .) وهنالك رواية
تقول بأن النبی سليمان بن داود اتخذ عذاب سجننا للعفارة : ابن جبير
ص ٤٤ .
- (٨٦) ياقوت - ج-٢-ص : ٤٩٢ .
- (٨٧) أبو الفرج الأصفهاني : كتاب الأغاني - القاهرة (١٩٣١ ج-٤-ص :
٢٣٩ ، ٢٤٦ ، ٢٤٨ - ٢٥٠ ، ٢٥٥ ، محمد بن جرير الطبرى :
تاريخ الرسل والملوك - حوادث سنة ١٠٠ هـ .
- (٨٨) يوسف بن يعقوب بن المجاور : تاريخ المستبصر - تحقيق
Oscar Lofgren ليدن (١٩٥١) -ج-١-ص : ١١٠ ، العماد
الأصفهاني -ج-١-ص ١٦٨ ، محمد بن احمد بن اياس : بدائع
الزهور فى وقائع الدهور - تحقيق - محمد مصطفى - القاهرة (١٩٦٠)
ج-٤-ص : ٨٠ .
- (٨٩) ابن فضل الله العمرى : مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار (فى :
المكتبة السودانية العربية - تحقيق مصطفى محمد مسعد - القاهرة -
١٩٧٢) ص ٢٤٥ .
- (٩٠) العماد الاصفهاني : ص ١٦٨ .

كيف يتحدث الناس

في واقع الحال
بيهرن هـ . جبرنود و طلبة علم ١٩٧٤
اللغويات ١٩٧٥

لعل الاهتمام الأساسي بعلم « اللغويات الاجتماعية » هو دراسة اللغة كما تستعمل من قبل المتحدثين في ظروف واقعية وعليه فلقد خرجنا الى المجتمع لنختبر سلوك الأفراد حينما يستعملون اللغة .

جمع المادة الاحصائية :

يوجد اختلاف كبير في حديث الفرد من حين لآخر وتنتج الاختلافات في الحديث من شعور الفرد بالأمان أو الارهاق أو المرض . . . الخ ولكن المتحدثون أيضا يختلفون - بطريقة منتظمة - في طرق حديثهم وذلك اعتمادا على العلاقات المختلفة القائمة بين فرد وآخر . ونضرب مثلا على ذلك بعلاقة الأستاذ والطالب ، المخدم والمستخدم . . . الخ . ان متحدثي اللغة الواحدة في مجتمع ما يختلفون أيضا في طرق حديثهم وذلك بناء على المستوى الثقافي ، والعمر والجنس . كما توجد أيضا اختلافات بيئية وجغرافية .

ان هدف علم اللغويات الاجتماعية هو اكتشاف كيف يتحدث الناس وهم يمارسون حياتهم العادية ولكن حين يتبهن الناس الى أن هناك من يراقبهم أو يسجل أحاديثهم فان حديثهم يمكن أن يتغير . اذن هناك مشكلة تتعلق بإيجاد وسيلة لمراقبة حديث الناس بطريقة منتظمة بدون أن يؤثر ذلك على المتحدث اليه . ولعل أكثر الطرق فعالية لاجراء مثل هذه المراقبة المنتظمة هو اجراء مقابلة مع شخص ما وتسجيل تلك المقابلة . ولكن يتعين على الفرد إيجاد طرق لدعم هذه المقابلات (وتلك

عادة ما تكون بطريقة رسمية) بمادة احصائية أخرى أو تغيير ظرف المقابلة كما وينبغي على الفرد كسر حواجز الكلفة التي تحيط بجو المقابلة وذلك باستعمال حيل مختلفة تصرف انتباه المتحدث عن الحديث وتبهيء جوا ملائماً للاسترسال بلغة المتحدث الطبيعية . ويمكن الوصول الى هذه النتيجة بطرق مختلفة وفي أوقات متباعدة بوسائل أعدت خصيصا لذلك لدرجة ان المتحدث لا يعي أن هناك مقابلة تجري معه أو أن حديثه عرضة للتسجيل . وتتلخص طريقة بحثنا في أننا قسمنا أنفسنا الى فريقين ولقد قرر الفريقان تركيز الانتباه على (صوتين) فقط من أصوات اللغة العربية لأننا ندرك أن طريقة نطق الناس لهذين الصوتين تختلف تبعاً للظرف الذي يدور فيه الحديث .

في هذه الدراسة وقع اختيارنا على « القاف (ق) » والهاء (ث) . وذلك لأننا ندرك أن الفرد حين يتحدث بلغة عربية فصحي فليسوف يستعمل عددا كبيرا من (Q) أو (θ) ولكن حين يتحدث الانسان بلغته العادية اليومية فليسوف يستعمل عددا كبيرا من الـ (g) والهاء (t) . (٢) * . حين نستعمل القوسين فاننا نعني اننا نجسد تلك الأصوات كما تنطق وتسمع في واقع الحال مستعملين الرموز الصوتية وهكذا فان (g) تقف ممثلة صوتا مثل ذلك الذي نجده في بداية الكلمة الانجليزية (go) أما الرمز (t) فانه يمثل الصوت الأول الذي نجده في الكلمة الانجليزية (to) والقاف مثل الصوت الأول حين ينطق كلمة قرآن وسنستعمل أيضا الرمز (s) الذي يمثل الصوت الأول من الكلمة الانجليزية (sit) أما الرمز (ɣ) للصوت المهموس والذي كثيرا ما يسمع في الخرطوم في النطق الشعبي لكلمة القاهرة و (θ) وهو شبيه بالصوت الأول في الكلمة الانجليزية (thing) ان تمثيانا الصوتي يسير وفقا لقوانين الأبجدية الصوتية العالمية (I.P.A.) قامت احدى المجموعتين بدراسة ستة عشر شخصا تم اختيارهم وفقا لمقاييس الجنس والتعليم نساء ورجالا ممن نالوا تعليما أوليا فقط أو تعليماً

ثانويا ، كل هؤلاء الأشخاص تراوح أعمارهم بين ٢٤ و ٢٧ سنة ولديهم جميعا خبرة عملية كعمال وربات بيوت . . الخ . ولطالما أن هؤلاء الناس ملمون بالقراءة فان المجموعة قد قررت اجراء المقابلة بالطريقة التالية :

(١) يطلب من الأفراد قراءة قائمة كلمات يرد في كل منها الأصوات (ق) و (ث) في مواقع مختلفة من الكلمة .

(٢) يطلب من الأفراد قراءة نص مكتوب .

(٣) يتحدث الى الأشخاص بلغة عربية فصحي

(٤) أيضا يتحدث الى الأفراد بلغة عربية عامية فيما يختص بشئون الحياة اليومية .

أما المجموعة الثانية فقد قررت أن تدرس حديث أناس لا يعرفون القراءة والكتابة من كلا الجنسين رجالا ونساء . وتراوح أعمار أربعة من الخمسة رجال الذين أجريت معهم المقابلة ما بين ٢٦ و ٣٥ سنة أما الخامس فيبلغ من العمر حوالى ٥٥ سنة . أما النساء الخمسة فقد كانت أعمارهن تراوح ما بين ٢٥ و ٣٥ سنة ولقد كانت الطريقة المستعملة معهن هى اجراء حديث عفوى (Casual Speech) حول مواضيع متصلة بشئون البيت وأمور الحياة اليومية ، ولقد انتقلت المجموعة الثانية من هذا الحديث العفوى الى التحدث بأسلوب شبه رسمى (Semi-formal) . هنا افترضت المجموعة أن المتحدث اليهن سوف يحاولن تقليد المجموعة وعليهن أن يتحدثن بأسلوب شبه رسمى . وحين أتوا الى مرحلة التحدث بأسلوب رفيع لم يغيروا من طريقة حديثهم فحسب بل غيروا أيضا موضوع الحديث نفسه فبينما كانت مواضيع الحديث العفوى تشمل الزوج والزوجة والأطفال والشئون المنزلية عموما فأن مواضيع الأسلوب شبه الرسمى دارت حول الجمعيات التعاونية والتعليم المختلط وأزمة الشرق الأوسط وهكذا . واخيرا حين انتقلت المجموعة الى الأسلوب الفصيح فأنها قد طلبت من أولئك الناس تلاوة بعض سور من القرآن .

المشاكل التي اكتنفت اجراء البحث :

لعله ليس من الصعب أن نجد رجالا يتحدثون الينا ولكن ذلك لم يكن بالأمر اليسير فيما يختص بالنساء ؛ ان الحواجز التي تفصل ما بين الرجال والنساء فى المجتمعات الناطقة باللغة العربية فى الخرطوم لا تبيح للغرباء التحدث الى النساء لوقت طويل بالاضافة الى أن رؤية جهاز التسجيل تسبب لكثير من الناس بعض الاضطراب وللتغلب على هذه الصعاب فلقد اخترنا أولئك الناس من عوائلنا أو اصدقائنا والذين كانت لديهم بالطبع رغبة التعاون .

بالنسبة للفريق المتعلم من الناس هذا الطرف جعل من السهل التحدث باللغة العادية (vernacular) وذلك لأنه من المتوقع أن يستعمل طلاب الجامعة لغة شبه رسمية عند مخاطبة مجموعة أخرى من المتعلمين . أما بالنسبة للأمية فلم يكن من اليسير جعلهم ينسون أنهم يتحدثون الى طلبة جامعيين .
تنظيم المادة الإحصائية المسجلة :

بعد الإنتهاء من تسجيل الحديث فأننا نقوم بكتابته . كل الكلمات تكتب بلا استثناء حتى الكلمات التي لا تكون الأصوات (ق) و (ث) من مكوناتها بل وحتى الكلمات المكررة . قبل التمثيل الصوتي للأصوات التي تعيننا فاننا نقوم بوضع خط بقلم الرصاص تحت كل كلمة تكون مكوناتها الصوتية (ق) و (ث) فى النص الذى يكون قد قمنا بكتابته بعد استماعنا له من آلة التسجيل ثم نفترض اننا لا نعرف نطق الأصوات (ق) و (ث) فى الكلمات التي وضعنا تحت كل منها خط بقلم الرصاص ونعتمد أساسا على ما نسمعه ليجدد لنا النطق فى كلمات أخرى الأصوات الحقيقية التي تستعمل حين تنطق تلك الكلمات . لم نعتمد اطلاقا على ما لدينا من حدس أو على معرفتنا بالطريقة التي يجب أن تنطق بها تلك الكلمات بل على كيف ينطق فعلا أولئك الناس الذين نتحدث اليهم تلك الكلمات وقد تلى ذلك قيامنا باحصاء

المسرات التي ورد فيها نطق مختلف للمتغيرات الصوتية (Phonological variables) للأصوات (ق) و (ث) وبعبارة أخرى في كم مرة في كلمات تكون (الشاء) احدى مكوناتها تنطق اما (t) ، (0) أو (s) . وبنفس الطريقة قد أحصينا عدد المرات التي تنطق فيها القاف المكتوبة ك (g) ، (٨) أو (k) أو (g) .

جدولة المادة الإحصائية :

ثم بعد ذلك قمنا بجدولة الحديث المضطرب لكل نطق مختلف لكل من (Phonological variables) لكل متحدث على حدة ، ما يلي تمثيل لذلك : احد المتحدثين رجل أمي يبلغ من العمر ٢٦ عاما ويعمل بقالا حين تحدث الينا استعمل ٢٠٢ كلمة ورد فيها (ق) في جزء من الحديث المسجل الذي اخترناه لدراستنا ولكنه لم ينطق كلمة واحدة من هذه الكلمات مستعملا الصوت (g) بدلا عن ذلك فقد نطق ١١١ كلمة من تلك الكلمات مستعملا (g) ، ٩ كلمات مستعملا (k) و ١٣ كلمة مستعملا (٨) في نوع الأسلوب العفوى من الحديث وهكذا لكل الأساليب المختلفة في الحديث ولكل متحدث ولكل من المتغيرات الصوتية ولأننا أردنا مقارنة المتحدثين مع بعضهم البعض فقد حولنا العدد الاجمالي للحدوث فيما يختص بالأصوات المختلفة الى نسبة مئوية لكل فئة من المتحدثين وحينما فعلنا ذلك فقد قررنا أن نضيف حدوثات كل من (k) و (g) في فئة احصائية واحدة وذلك بسبب قلة ال (k) وفيما يختص بأسلوب الحديث فقد وجدنا أن هناك اختلافا ضئيلا بين لغة الاميين المتحدثين حين يستعملون الأسلوب العفوى من ناحية وحين يستعملون الأسلوب شبه - الرسمي في الحديث وهكذا فقد جمعنا هذين الأسلوبين مع بعضهما بالنسبة للمتحدثين الأميين .

ولقد وجدنا أيضا أن هناك اختلافا ضئيلا ما بين قراءة قائمة الكلمات

(word list) وقراءة النص بالنسبة للمتحدثين الآخرين وعليه فقد قمنا أيضا بجمع هذين الأسلوبين للقراءة مع بعضهما .

التائج :-

حديث النساء الأميات :-

كما نرى في الجدول رقم (١) حينما تتحدث النساء الأميات بعفوية فانهن في الغالب الأعم يستعملن (g) أو (k) ولكن استعمال الـ (k) نادر جدا ولذلك سوف نكتب الـ (g) فقط . ويستعملن دائما (x) حين يقرآن القرآن ونفس هؤلاء النسوة يستعملن في الغالب الأعم (t) حين يتحدثن بعفوية كما ترى في الجدول رقم (٢) لمتنوعات (ث) الصوتية في حالات نادرة يستعملن (s) هنا ٣٥٪ من العدد الاجمالي للكلمات . وعلى أى فانهن حين يقرآن القرآن ينطقن الكلمات التي تكون الـ (ث) احدى حروفها (θ) في مرات تبلغ ٢٥٪ من الحالات بينما ينطقنها في ٧٥٪ من الحالات كـ (s) .

هذا يقودنا الى القول أنه لا توجد طريقة واحدة لنطق الـ (ق) أو الـ (ث) بين النساء الأميات ولكن توجد طريقتين على الأقل وذلك بالتحديد بالنسبة للقفاف كـ (g) أو كـ (k) في بعض الأحيان « في الحديث وكـ (x) عند تسميع القرآن وبالنسبة لـ (ث) وفي الغالب الأعم تنطق كـ (t) في الحديث وعادة كـ (s) » ولكن في بعض الأحيان كـ (θ) « حين يتلون القرآن ، هذا ما يعنى به « قابلة التغيير أو المتغيرات الصوتية » .

حديث الرجال الأميين :

كما يمكننا أن نرى اذا قارنا بين الجدولين (١) و (٣) فان المتحدثين الأميين من بين الذكور يختلفون قليلا عن النساء . كما يمكننا أيضا أن نعرف أن المتحدث رجل يتلو القرآن من حقيقة أن الرجال يستعملون الصوت (٩) أكثر مما يستعملنه النساء بينما في الحديث العادى فان الرجال يستعملون

عددا أكثر قليلا من (٨) لهذا المتنوع (ق) بالإضافة للنطق العادى ك (g) بمقارنة جدول (٢) و (٤) فاننا نرى فيما يختص ب (ث) أن الأميين من الرجال والنساء لا يختلفون كثيراً حين يتلون القرآن ولكن فى الحديث المنطلق (Free Speech) فإن الأميين من الرجال يتقاون بين استعمال الـ (t) و (s) وفى المتوسط فإنهم يستعملون (t) حوالى ثلثى الزمن والثلث الباقي (s) . هنا مرة أخرى نستطيع أن نعرف أن المتحدث رجل وليس امرأة ، من حقيقة أن الرجال يستعملون عددا أكبر من الـ (s) . هذا الاختلاف فى حديث الذكور والاناث يمكن تفسيره بطريقة أخرى وذلك بقولنا أن الرجال يكونون أكثر يقظة وانتباها حين يسجل حديثهم وحين يكونون متنبهين لذلك فإنهم يستعملون عددا أكبر من الـ (s) وعلى أى حال فإن الأصوات (s) تستعمل بدرجة تساوى الثالث فى كل الكلمات التى ترد فى حديث الرجال وهكذا فاننا نعتقد أن هذا يوضح اختلافا ما بين الرجال والنساء من دون اعتبار لمن يتحدثون أو يتحدثن .

الرجال والنساء الذين تلقوا تعليما ابتدائيا والـ (ث) :

استنادا على جدول (٦) و (٨) فإن للرجال والنساء ممن تلقوا تعليماً ابتدائياً يستعملون بالتقريب نفس الخليط من (٥) و (s) مثل ما ينطق المتحدثين الأميين متغيرات (ث) فى الأسلوب الرفيع « فى هذه الحالة القراءة » - حينما تحدثوا بطريقة عفوية وحينما تحدثوا بطريقة رسمية فقد كان هنالك اختلاف بسيط من خاط الأصوات ولكننا نجد أن المتحدثين الذين تلقوا تعليماً أولياً استعملوا عددا أقل من أصوات متنوعات (t) بالنسبة للعدد الاجمالى ، وذلك أقل من عدد المتحدثين الأميين .

مرة أخرى فاننا نجد أن الرجال يستعملون عددا أكبر من (s) أكثر من (t) وذلك حينما يتحدثون بطريقة عفوية أو رسمية . يبدو أن الشخص الذى تلقى تعليماً أولياً يستعمل عددا أكثر من أصوات (s) ؛ أكثر مما هو الحال بالنسبة للشخص الذى لم يتلق تعليماً على الإطلاق . وذلك من دون

اعتبار للجنس ، ولكن على العموم يبدو أن الرجال لديهم ميل أكثر لفعل ذلك اذا ما أردنا التعميم استنادا على مادتنا الاحصائية .

المتحدثون الذين تلقوا تعليما ثانويا و (ث) :

انه من المشوق حقا اننا نلاحظ أن مادتنا الاحصائية فى جدول (١٠) و (١٢) تكشف لنا أن الرجال والنساء الذين تلقوا تعليما ثانويا نادر ما يستعملون (t) حينما يتحدثون بأسلوب رسمى وكجميع الآخرين لا يستعملونها اطلاقا حينما يقرأون ولكن فى الحديث العفوى نلاحظ أن النساء أكثر من الرجال يملن الى استعمال عدد أكبر من (s) أكثر من (t) وذلك بالنسبة للمتغيرات الصوتية (ث) . هل يمكن القول كتفسير لذلك ان الرجال أكثر حرصا للتكلم بلغتهم الطبيعية وان النساء أكثر حرصا للتكلم بطريقة رقيقة فيما يختص بالمتعلمين تعليما عاليا نلاحظ ورودا أكثر للصوت (θ) فى القراءة ولكن فى الحديث الرسمى فأن النساء اللاتى تلقين تعليما ثانويا يستعملن عددا أوفر من أصوات (θ) فى الحديث الرسمى أكثر منه فى القراءة بينما لا يزال الرجال يستعملون عددا أقل من أصوات (s) .

المتحدثون المتعلمون و (ق) :-

فيما يختص بالمتغيرات الصوتية (ق) فاننا نجد أن قوانين المتحدثين الأميين المألوفة قد استبدلت بقوانين أخرى مرنة لها القابلية للتغيير والتبدل للنطق وذلك فيما يختص بالمتحدثين الذين نالوا قدرا من التعليم . ان الرجال والنساء الذين تلقوا تعليما ثانويا لا يختلفون بقدر ملحوظ فى الطريقة التى يستعملون فيها خلطة محددة من الأصوات (g) و (x) (جدول (٩) و (١١) . ولكنهم جملة يختلفون كثيرا عن الرجال الذين تلقوا تعليما ابتدائيا فقط جدول رقم (٧) الذين تلقوا تعليما أكثر يستعملون عددا أكبر من (g) أيضا فى الحديث العفوى بينما الأقل تعليما يستعملون فى معظم الأحيان (g) .

المتحدثون الذين تلقوا تعليماً ثانوياً يستعملون أكثر (g) في الحديث الرسمي (Formal speech) أكثر مما يستعملونها حين يقرأون ولكن نسبة الـ (g) تبقى الى حد كبير متماثلة بين القراءة والأسلوب الرسمي ، ما عدا أن الرجال يستعملون عدداً أكثر قليلاً من (g) حينما يقرأون . مرة أخرى نجد أن الرجال يستعملون عدداً أكبر من (g) حينما يقرأون بينما تستعمل النساء عدداً أكبر من (x) ، وإذا أردنا التعميم فإن هذه النتيجة تماثل الاكتشاف الذي توصلنا اليه فيما يختص بالمتحدثين الأميين . الاختلاف الرئيسى بين المتحدثين الذين تلقوا تعليماً ابتدائياً والذين تلقوا تعليماً ثانوياً هو أنهم حين يتحدثون بطريقة رسمية فإن أولئك الذين تلقوا تعليماً أولياً يستعملون بينما نجد أن أولئك الذين تلقوا تعليماً ثانوياً يسود بينهم استعمال (g) . أيضاً فإن أولئك الناس الذين تلقوا تعليماً ثانوياً يرد في حديثهم العفوى عدداً قليلاً من (g) بينما لا يرد قط في حديث أولئك الذين نالوا تعليماً أقل منهم . أما بالنسبة لأولئك الذين تلقوا تعليماً أفضل فإنه من السهل عليهم أن يتحدثوا بلغة شبيهة بلغة الكتب .

تعليقات :-

لقد وجدنا اختلافات ضخمة بين المتحدثين بالعربية . هذه الاختلافات مردها الفوارق الاجتماعية وذلك مثل اختلاف الجنس ومستوى التعليم والطريقة التي يؤثر الناس استعمالها عند الحديث لبعضهم . ان اختلافات النطق تعكس اختلافات اجتماعية (الوضع الاجتماعى) نود هنا أن نؤكد بشدة أن الاختلافات التي وصفناها منتظمة جداً فأننا قد رأينا كيف أن الناس ينتقلون من نطق لآخر وذلك حين تتغير المظاهر الظرفية للحديث ولقد رأينا كيف أن أناس مختلفين يستعملون نطقاً مختلفاً في ظروف حديث مماثلة . حينما يتحدث الناس العربية في ظروف واقعية ليس من المناسب دائماً تمييز حديثهم كلغة عربية فصحي أو عربية عامية . ان مفهوم العربية الفصحى

له مدلول نحوى محدد وصفه النحويون العرب . والناس يحكمون على حديث بعضهم البعض بمقتضى ذلك المفهوم ولكن حين يأتى الأمر الى ملاحظة السلوك الكلامى الواقعى فلا أحد يتبع بطريقة منتظمة قواعده ، وذلك فيما بين أولئك الناس الذين أجرينا عليهم الدراسة كذلك لم نجد أبدا أمثلة لنطق واحد لأى من متنوعات (ثاء) و (قاف) الصوتية وذلك لكل المتحدثين بالعربية العامية . ما وجدناه كان عبارة عن متغيرات من السهل التنبؤ بها . اننا نعتقد ان الفهم السليم للغة العربية: فى كافة أوجه استعمالها سوف يتطلب وصفا لهذه المتغيرات فى استعمال اللغة .

جدول رقم (١) :

النسبة المئوية لنطق (القاف) فى الحديث المنطلق (Free speech) مقارنة ب تلاوة القرآن وذلك فى حالة خمس نساء أميات فى الخرطوم والعدد الاجمالى للكلمات التى يكون (القاف) واحد من مكوناتها فى كل من طرفى حديث مختلفين :

تسميع القرآن	حديث حر	
صفر %	صفر %	(٩)
١٠٠ %	١ %	(٨)
صفر %	٩٩ %	(k و g)
٤١	٥٧٣	العدد

جدول رقم (٢)

النسبة المئوية لنطق (الثاء) فى الحديث الحر وذلك مقارنة ب تلاوة القرآن وذلك فى حالة خمس نساء أميات فى الخرطوم والعدد الاجمالى للكلمات التى يكون (الثاء) احدى مكوناتها فى كل من طرفى حديث مختلفين .

تسميع القرآن	حديث حر	
٢٥ %	صفر %	(٥)
٧٥ %	٣٥ %	(s)
صفر %	٩٦ %	(t)
١٢	١٨٨	العدد

جدول رقم (٣) :

النسبة المئوية لنطق القاف (ق) في الحديث الحر وذلك مقارنة ب تلاوة القرآن في حالة خمس نساء أميات من الخرطوم والعدد الاجمالي للكلمات التي يكون القاف (ق) احدى مكوناتها في كل من ظرفي حديث مختلفين :

تسميع القرآن	كلام حر	
١٧ %	صفر %	(٩)
٨١ %	٩٥ %	(٨)
٢ %	٩٠ %	(g و k)
٦٤	٩٢٠	العدد

جدول رقم (٤) :

النسبة المئوية لنطق الثاء (ث) في الحديث الحر وذلك مقارنة ب تلاوة القرآن وذلك في حالة خمس نساء أميات من الخرطوم والعدد الاجمالي للكلمات التي يكون الثاء (ث) احدى مكوناتها في كل من ظرفي حديث مختلفين :-

تسميع القرآن	حديث حر	
٢١ %	صفر %	(٥)
٧٩ %	٣٧ %	(s)
صفر %	٦٢ %	(t)
١٩	٤١٦	العدد

جدول رقم (٥) :

النسبة المئوية لنطق القاف (ق) في حالات الحديث الحر وذلك مقارنة بالحديث الرسمي ومقارنة بالقراءة في حالة ثلاثة نساء من الخرطوم فلن تعلمنا أوليا والعدد الاجمالي للكلمات (العدد) التي تكون القاف (ق) احدى مكوناتها في ثلاثة ظروف للحديث مختلفة :

حديث حر	حديث رسمي	قراءة
(٩)	%١	%١٢
(٨)	%١٢	%٣٢
(g و k)	%٨٧	%٣٠
العدد	١٠٥	٧٣

جدول رقم (٦) :

النسبة المئوية لنطق الثاء (ث) في حالات الحديث الحر وذلك مقارنة بالحديث الرسمي ومقارنة بالقراءة في حالة ثلاثة نساء من الخرطوم فلن تعلمنا أوليا والعدد الاجمالي للكلمات (العدد) التي تكون الثاء (ث) احدى مكوناتها في ثلاثة ظروف للحديث مختلفة :

حديث حر	حديث رسمي	قراءة
(٥)	صفر %	صفر %
(s)	%٦٠	%٧٢
(t)	%٤٠	%٤٥
العدد	٥٠	٧٨

جدول رقم (٧) :

النسبة المئوية لنطق (القاف ق) في حالات الحديث الحر مقارنة بالحديث الرسمي مقارنة بالقراءة في حالة ثلاثة رجال من الخرطوم نالوا تعليماً أولياً والعدد الأجمالي للكلمات (العدد) التي تكون القاف (ق) إحدى مكوناتها في ثلاثة ظروف للحديث مختلفة :

حديث حر	حديث رسمي	قراءة	
٥%	٢٢%	٥١ر٥%	(٩)
٢٤%	٣٢%	٣٨%	(٨)
٧١%	٤٦%	١٠%	(g و k)
٧٤	٦٣	٦٠	العدد

جدول رقم (٨) :

النسبة المئوية لنطق (التاء ث) في حالات الحديث الحر وذلك مقارنة بالحديث الرسمي ومقارنة بالقراءة في حالة ثلاثة رجال من الخرطوم نالوا تعليماً أولياً والعدد الاجمالي للكلمات (العدد) التي تكون (التاء ث) إحدى مكوناتها في ثلاثة ظروف للحديث مختلفة :

حديث حر	حديث رسمي	قراءة	
صفر %	٧%	٢٩ر٥%	(٥)
٧١%	٦٧%	٧٠ر٥%	(s)
٢٩%	٢٦%	صفر %	(t)
٧٣	٧٠	٦٦	العدد

جدول رقم (٩) :

النسبة المئوية لنطق القاف (ق) فى حالات الحديث العفوى وذلك مقارنة بالرسمى والقراءة فى حالة خمس نساء من الخرطوم نلن تعليما ثانويا والعدد الاجمالى للكلمات (العدد) التى تكون القاف (ق) احدى مكوّناتها فى ثلاثة ظروف للحديث مختلفة :

حديث حر	حديث رسمى	قراءة	
٤١٪	٧٣٪	٧٣٪	(٩)
٨٪	١٠٪	٢٠٪	(٨)
٥٢٪	١٧٪	٧٪	(g و k)
١٣٣	١٤٨	١٠٠	العدد

جدول رقم (١٠) :

النسبة المئوية لنطق الثاء (ث) فى حالات الحديث الحر وذلك مقارنة بالرسمى ومقارنة بالقراءة فى حالة خمس نساء من الخرطوم نلن تعليما ثانويا والعدد الاجمالى للكلمات (العدد) التى تكون الثاء (ث) احدى مكوّناتها فى ثلاثة ظروف للحديث مختلفة :

حديث حر	حديث رسمى	قراءة	
١٤٪	٦٥٪	١٤٪	(٥)
٥٨٪	٢٧٪	٤٣٪	(s)
٢٧٪	٨٪	صفر٪	(t)
٩١	١٢٣	١١٠	العدد

جدول رقم (١١) :

النسبة المئوية لنطق القاف (ق) في حالات الحديث الحر وذلك مقارنة بالرسمي والقراءة في حالة خمس رجال من الخرطوم تلقوا تعليماً ثانوياً والعدد الاجمالي للكلمات (العدد) التي تكون (القاف ق) احدى مكوناتها في ثلاثة ظروف للحديث مختلفة :

حديث حر	حديث رسمي	قراءة	
٣٥٪	٧٦٪	٨٢٪	(Q)
٩٪	١٠٪	١٥٪	(٨)
٥٦٪	١٣٪	١٪	(g و k)
١٤٦	٨٩	١٠٠	العدد

الجدول رقم (١٢) :

النسبة المئوية لنطق التاء (ث) في حالات الحديث الحر وذلك أمقارنة بالرسمي ومقارنة بالقراءة في حالة خمس رجال من الخرطوم تلقوا تعليماً ثانوياً والعدد الاجمالي للكلمات (العدد) التي تكون التاء (ث) احدى مكوناتها في ثلاثة ظروف للحديث مختلفة :

حديث حر	حديث رسمي	قراءة	
٢٠٪	٥٤٪	٥٤٪	(٥)
٣٢٪	٤٣٪	٤٥٪	(s)
٤٨٪	٣٪	صفر %	(t)
٩٨	١٠٩	١١٠	العدد

هذه المقالة عبارة عن تقرير حول بحث قام به طلبة علم اللغويات الاجتماعية في جامعة الخرطوم

الفتكور في الأدب الأفريقي

يوسف الياس الحسين

الألتزام والجدية — على حد قول الشاعر الأفريقي ليوبلد سيدار سنغور (Leopold Sedar Senghor) — صفتان أساسيتان للأدب الأفريقي في القرن العشرين. فالأدب الأفريقي في جملته رواية كان أم شعرا أم مسرحا أم مقالة تأثر الى حد كبير بتجربة الاستعمار في أفريقيا وبقضايا العنصرية وتجارة الرقيق وغيرها من تجارب الزواج المريعة في التاريخ الحديث. وأعتبر معظم الكتاب الزواج وعلى رأسهم شاعر جزر المارشيك أيمي سيزير (Aime Cesaire) وليوبولد سيدار سنغور وليون داماس (Leon Damas) وفرانتر فانون (Frantz Fanon) وشاعر هايتي المعروف جاك روما (Jacques Roumain) وكثيرون غيرهم ممن اعتبروا الأدب سلاحا فعلا ينبغي تسخير له لخدمة قضايا الزواج ومطالبهم في الحرية والكرامة والأنسانية. وقد بلغ تداخل الموضوعات الأدبية والسياسية والأيدولوجية في الأدب الأفريقي الحديث حدا صار من الصعب معه الفصل بين الأدب والسياسة في مؤلفات معظم الكتاب الأفارقة. وقد دفع احساس الكتاب الأفارقة بأنهم أصحاب رسالة معظمهم الى قصر مؤلفاتهم على المواضيع التي تتناول قضايا الثورة على الاستعمار وعلى التفرقة العنصرية وذكرىات تجارة الرقيق وقضايا الفقر والتخلف والأضطهاد والبؤس. ومضى البعض منهم يندد بأوروبا الاستعمارية وبالحضارة الغربية باعتبارها المصدر الاساسي للشر الذي أصاب إفريقيا وصاحب هذا الموقف من الاستعمار ومن الحضارة الغربية التغنى بالحضارات الأفريقية القديمة وبالقيم الأخلاقية والدينية للشعوب الأفريقية القديمة والى الإشادة بالجمال الطبيعي والانسانى فى أفريقيا

وهذه الحركة الزنجية الداعية الى العودة الى الجذور والى الأصالة والتي وجدت فى المدرسة الزنجية (La Negritude) تعبيرا ايدولوجيا متكاملا لها جذور تضرب فى الماضى البعيد وتعود الى حركات الرقيق المتفرقة ومحاولات بعضهم للتخلص من سادتهم . كما أن حركات الزنوج فى امريكا - وبخاصة حركة البعث الزنجي (Negro-Renaissance) التى تزعمها الشعراء الزنوج فى أمريكا امثال لانغستون هيوف (Langston Hughes) وكلود ماكاي (Claude Mackay) وكاونتى كبلن (Countee Cullen) وسترنلنج براون (Sterling Brown) وجان تومر (Jean Toomer) والمدرسة التأهيتية وعلى رأسها الكتاب جان بريس مارس (Jean-Price-Mars) وجاك روما (Jacques Rounain) وجاك ستيفان اليكسيس (JACQUES STEPHAN ALEXIS) تعتبر من الموارد الأساسية التى نهل منها وتأثر بها الكتاب الأفارقة فى الربع الثانى من هذا القرن . كما أن حركات الطلاب الزنوج فى فرنسا فى تلك الفترة أدت الى تبلور أفكار « المدرسة الزنجية » والى تحديد معالمها الثقافية والسياسية وحركة الثورة والرفض التى تبلورت فى المدرسة الزنجية بزعامه سنغور وأيمى سيزير وليون داماس تمثل فى الحقيقة النتاج الفكرى والسياسى لحركات الزنوج منذ النصف الأخير من القرن التاسع عشر . وقد ساعد المناخ السياسى والفكرى فى العالم وفى أوروبا الغربية خاصة على تطور هذه الحركة وانتعاشها وشعبيتها وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية . فقد تعرضت أوروبا - وربما لأول مرة فى تاريخها الحديث - الى بشاعة الحرب وهولها والى العنصرية والفاشية التى مارسها النظام النازى بزعامه هتلر . عاشت أوروبا الغربية اذن ولأول مرة قسوة الظلم وبربرية الاضطهاد والعنصرية وعرفت أيضا مشاكل الاحتلال والاستعمار بكل أشكاله الحربية والفكرية والسياسية والاقتصادية . وكان لهذه التجربة بالغ الأثر على الضمير الأوروبى عامة وعلى الطبقة البرالية خاصة اذ أحس هؤلاء وأولئك بدرجات

متفاوتة بمشاكل الاقليات والبلاد المستعمرة . وأدى اندحار أوروبا الغربية أمام الجيوش النازية الى تداعى الأسس الفكرية والثقافية التي أرتكزت عليها فكرة عالمية الحضارة الأوروبية وتفوقها على الحضارات الإنسانية الأخرى . وكان من نتائج هذا الوضع أن التفت عدد كبير من المفكرين والكتاب والباحثين الى الحضارات غير الأوروبية وأهتموا بجوانبها المختلفة وعملوا على ابراز ثرائها فى المجالات الثقافية والدينية والأخلاقية والعلمية . وساعد هذا المناخ أيضا على تصاعد حركة القومية الأفريقية وعلى ازدياد النشاط المعادى للاستعمار والداعى الى التحرر والعودة الى الجذور والأصالة ونبذ اللهث وراء الحضارة الأوروبية والتشبه بالرجل الأبيض . يقول الكاتب الافريقى برنارد دادى (BERNARD DADIE)

ربى ألف شكر
لأنك خلقتنى أسود
وجعلتنى بؤرة الأحزان و الشقاء
قضية الأصالة والألترام والمأثورات الشعبية :

فى هذا المناخ المشحون بالرفض وبالثورة وبالترعات القومية كان من الطبيعى أن يولى الكتاب الأفارقة الحضارة الأفريقية القديمة ممثلة فى مأثوراتها الشعبية اهتماما خاصا . وقد تمخض هذا الاهتمام عن صدور أعداد كبيرة من الكتب والمؤلفات والمقالات التى تعالج قضية المأثورات الشعبية سواء بالتسجيل أو بالشرح أو التعليق . ففى أفريقيا الناطقة بالفرنسية صدر مثلا لبرنارد دادى كتابان فى هذا المجال هما « الرداء الأسود وأساطير من أفريقيا » كما نشر ماكسميليان كونوم (MAXIMILIEN QUENUM) كتابه « ثلاث أساطير من افريقيا » وبيراغو جوب (DIRAGO DIOP) « حكايات أحمندو كومبا الشعبية ، وحكايات شعبية أخرى لأحمندو كومبا » يعود الإهتمام بالمأثورات الشعبية الى الدوافع النفسية والوطنية التى أشرنا اليها من قبل والى أسباب أخرى يمكن ايجازها على النحو التالى :

أولا : كتابة هذه المأثورات باللغات الأجنبية حتى يطلع عليها العالم وأوروبا بصفة خاصة وذلك بهدف محاربة الاستعمار الثقافى والأفكار الموروثة التى تصور أفريقيا قبل الاستعمار قارة عذراء خالية من كل فكر وفن وأدب وعلم . ولهذا السبب نجد أن الكتاب الأفارقة يعنون بتحقيق المأثورات الشعبية وشرح أبعادها الاجتماعية والأخلاقية والتعليمية والدينية ودورها فى تنظيم المجتمع وأعداد أجيال المستقبل أعدادا سليما . وفى هذا المعنى يكتب برنارد دادى لأحد كبار المهتمين بهذا الموضوع :

« تشكل المأثورات الشعبية بالنسبة لنا نحن الأفارقة المتحف والآثار وعلامات الطريق . هى بأختصار كتبنا ولهذا فلها مكانة خاصة فى حياتنا اليومية » .

ثانيا : رغبة الكتاب الأفارقة فى تسجيل المأثورات الشعبية كتابة حفظا لها من الضياع والزوال اذا ظل تناقلها يعتمد على الشفاهة والرواية .

ثالثا : أضياف الطابع الأفريقى المميز على الكتابات الادبية بهدف تأكيد ذاتية المؤلفين وابرار انتمائهم الأفريقى . ان عملية بعث المأثورات الشعبية جزء لا ينفصل من حركة العودة الى الجذور والبحث عن الأصالة وهى فصل من حركة عامة تميز بها الفكر الزنجى منذ مطلع هذا القرن .

المأثورات الشعبية فى الرواية الأفريقية :

تأثرت الرواية الأفريقية تأثرا كبيرا سواء فيما يتعلق بالموضوعات أو الأسلوب بالمأثورات الشعبية (الفلكلور) . ويعود ذلك الى طبيعة هذه الرواية باعتبارها ضربا من ضروب الأدب الملتزم بقضية الجذور والأصالة . ويورد معظم الكتاب فى هذا النوع الأدبى الكثير من الحكايات الشعبية والحكايات الخرافية والملاحم الشعبية وملاحم الحيوان والحكايات الوعظية والاجتماعية هذا بجانب الأساطير المتعلقة بعملية الخلق وأسرار الكون

وانحرافات والألغاز والأمثال والأغاني والأناشيد الدينية والأحاجي وأغاني الزواج والعمل والعادات والتقاليد والممارسات الشعبية التي تزخر بها الرواية الأفريقية .

يمكن تقسيم الرواية الأفريقية المكتوبة باللغة الفرنسية الى ثلاثة أقسام رئيسية من حيث الموضوع :

القسم الأول : ويشمل الرواية التي تركز اهتمامها على المجتمع الأفريقي التقليدي قبل الاستعمار . وهذا النوع من الرواية قلما يتحدث عن تجربة الاستعمار في أفريقيا وإن تحدث عنها فعل ذلك بغرض تأكيد تفوق الحضارة الأفريقية على الحضارة الغربية . ويزخر هذا النوع من الرواية بعناصر غدة من المآثرات الشعبية ويبدو أن معظم الكتاب يلجأون الى هذه العناصر بغية إعطاء وصف تفصيلي دقيق لمقومات المجتمع التقليدي الروحية والفكرية والسياسية والأخلاقية . غير أن بعض الكتاب أسرفوا في هذا المجال وخلقوا من أفريقيا قبل الاستعمار أسطورة تضارع الأسطورة التي خلقتها - في الإتجاه المضاد - بعض تيارات الأدب الفرنسي في فترة الإستعمار .

القسم الثاني : ويشمل الرواية التي تتحدث بصورة أساسية عن تجربة الاستعمار في أفريقيا ونتائجها على الانسان وعلى المجتمع الأفريقي التقليدي . هذا النوع من الرواية يميل أيضا الى ادخال المآثرات الشعبية ولكن بقدر أقل من الرواية التي تحدثنا عنها في القسم الأول . ونجد أن ادخال بعض عناصر المآثرات الشعبية في الرواية يخدم بصورة عامة غرضين أساسيين أولهما تأكيد الارتباط بالحنور واثنيهما إبراز الصراع بين المجتمع التقليدي المتمثل في هذه العناصر وبين الحضارة الوافدة المتمثلة في مجتمع المدينة بما فيه من قيم مادية وفكرية دخيلة على المجتمع التقليدي . أما القسم الثالث فيشمل الرواية التي تحررت من تأثير التجربة الاستعمارية ومن الدعوة الى إبراز اثرها وتفوق الحضارة الأفريقية على الحضارة الغربية . هذا النوع من الرواية يهتم أساسا بمشاكل أفريقيا المعاصرة على الصعيد السياسي والاجتماعي والاقتصادي

والثقافى وهو لا يخلو من عناصر الفلكلور . غير أننا نجد أن معظم الكتاب يتخذون موقف الناقد بل الخصم من الكثير من الممارسات الشعبية والمعتقدات التقليدية التى تشكل فى نظرهم عائقا فى طريق التحرر والتقدم .

لنعد الى النوع الأول من الرواية لنرى أهمية عناصر الفلكلور فيها والدور - أو الأدوار - التى تلعبها سواء على مستوى الرواية نفسها أو على مستوى الرسالة التى يريد الكاتب توجيهها للقراء . ويمكن اعتبار رواية « الطفل الأسود » لكامارا لاي (CAMARA LAYE: L'ENFANT NOIR) نموذجاً لهذا النوع من الرواية التى تسعى الى تصوير المجتمع الأفريقى التقليدى قبل الاستعمار وتحديد معتقده وعاداته وتقاليده فى مختلف مجالات الحياة اليومية .

بطل هذه الرواية له جذور تنغمس فى أعماق المجتمع التقليدى وهو يتخذ من هذا المجتمع موقف المدافع الحادب والمتعاطف المنفعل وهو لا ينفى أتنمائه الى هذا المجتمع ومشاركته الفعلية فى كل ضروب النشاط الاجتماعى ويعان بوضوح تأييده شبه المطلق للعادات والتقاليد والطقوس والمراسيم التى تحكم حركة هذا المجتمع وله مع أفراد المجموعة التى يتحدث عنها صلات ود وأخاء عميقة . يهتم الكاتب اهتماما كبيرا فى هذه الرواية بالمأثورات الشعبية والتراث الشعبى فيطيل فى وصفها وفى الإطناب بمزاياها العديدة .

وتعطينا رواية « الطفل الأسود » هذه وصفا تفصيليا ممتعا للمجتمع الغينى « غينيا كوناكرى » قبل الاستعمار وهو مجتمع أختلطت فيه الوثنية بالاسلام وتمازجت فيه العادات والتقاليد الاسلامية بالعادات والتقاليد غير الاسلامية ونتج عن ذلك مزيج ثقافى تتميز به معظم بلدان غرب أفريقيا المسلمة . وكارارا لاي يعبر عن كل هذا من خلال وصفه لحياة الطفولة وفترة المراهقة التى عاشها فى بلاده قبل أن يغادرها الى فرنسا سعيا وراء المزيد من العلم والمعرفة . والكتاب فى جملته عبارة عن رحلة مثيرة فى عالم الخوارق والسحر « والميثولوجيا » الأفريقية .

عالم الغيب والحوارق والسحر :

يفسح كمارا لاي فى رواية « الطفل الأسود » المجال عريضا امام عناصر المأثورات الشعبية المتعلقة بالغيبيات وبالسحر مما يضيف على الكتاب طابعا خاصا يصعب معه التمييز بين العناصر الطبيعية أو العادية والعناصر الخارقة للطبيعة . ولعل اهتمام الكاتب بهذا الموضوع يعود الى رغبته الدفينة فى دحض الأفكار الأوروبية الموروثة عن دور السحر والشعوذة فى المجتمع الأفريقى التقليدى باعتبارها عناصر تدل على التخلف وانعدام الذكاء وفقدان المقدرة على التفاعل مع قوى الطبيعة والسيطرة عليها وتسخيرها لخدمة الانسان ورفاهيته . ولقد حفل الأدب الفرنسى منذ القرن السابع عشر بمثل هذه الأفكار التى تصور أفريقيا موطنًا للسحر والشعوذة والتأخر الفكرى والدينى - وأخذت هذه النزعة طابعا حادا فى أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين وتفنن بعض الكتاب الفرنسيين ممن يطلق عليهم عادة أسم « المدرسة الاستعمارية » فى تقديم صور مسرفة فى الخيال عن أفريقيا والأفريقيين . أطلق بعض كتاب هذه المدرسة ومنهم بول موران (PAUL MORAND) وأندرى ديميزون (ANDRE DEMAISON) ويبر لوتى (PEIRRE LOTI) والاخوة تارو (LES FRERES THARAUD) العنان لخيالهم فصوروا أفريقيا أرضا مليئة بالسحرة والدجالين والعرافين وقوى الشر والسحر . ووصفوا المراسم الدينية بأنها دليل على التأخر الفكرى وعلى السذاجة وقالوا عن الرقص والموسيقى والطبول أنها تعبير عن بساطة العقل الأفريقى وعن سيطرة الغرائز البدائية على حياة سكان أفريقيا . كتب الأخوان تارو مثلا عن الأفارقة (ان نموهم العقلى قد توقف بسبب الخوف الذى ينتابهم تجاه الأرواح وبسبب ممارسة السحر) . أما أندرى ديميزون فيصور فى قصته دياتسو (DIATO) سيطرة الأرواح والقوى الخفية والسحر على الحياة اليومية لسكان غينا والسنغال ومالى . ونهج بول مودان نفس النهج . ولقد كان لهذا النوع من الأدب كبير الأثر فى تدعيم أسطورة أفريقيا لدى الرأى العام الأوروبى .

ولقد ظلت هذه الأسطورة رغم جهود بعض المفكرين الفرنسيين أمثال جان بول سارتر وأندري جيد (ANDRE GIDE) وموريس دلافوس (MURICE DELAFOSSE) وروجى باستيد (ROGER BASTIDE) وغيرهم مصدرا أساسيا لفكرة الرأى العام الفرنسى عن أفريقيا وحضارتها وسكانها . ولعل كمارا لاي أراد كما أراد غيره من الكتاب الأفريقيين المعاصرين اعطاء صورة أخرى عن أفريقيا تفضح تناقض كتاب المدرسة الاستعمارية وتوضح للرأى العام الأوروبي سخف الأفكار الموروثة .

يتعرض كمارا لاي فى رواية الطفل الأسود للعديد من الممارسات الشعبية متناولا أياها بالوصف والشرح والتعليق على سبيل المثال العلاقة الوطيدة التى تربط الأحياء بالموتى عند قدماء الأفارقة - وهذه الصلة أو الرابطة الروحية تحدث عنها أكثر من كاتب أفريقى وتتلخص فى أن الموت فى المجتمع الأفريقى الوثنى لا يعتبر نهاية الحياة وإنما بداية حياة جديدة ينتقل « الميت » فيها الى عالم الأرواح حيث يبدأ حياة أخرى فى عالم آخر . ويقوم كبار السن والعقلاء من هؤلاء « الموتى » بمهمة المراقبة والاشراف على تقاليد المجتمع وقيمه ومعتقداته حتى لا يصيبها التحريف أو ينصرف عنها الأحياء ويتم الإتصال بين الأحياء والموتى عن طريق وسيط ينتمى أيضا الى عالم الأرواح وهو فى العادة يتمتع بقدرات خارقة مثل معرفة الغيب والتنبؤ بالأحداث . ويقوم هذا « الوسيط » بنقل أخبار الموتى ومدى رضائهم أو سخطهم على الأحياء فيما يتعلق بالسلوك الجماعى أو الفردى واحترام القوانين المتعارف عليها بين أفراد القبيلة أو المجموعة . يتحدث كمارا لاي فى روايته عن « الثعبان الأسود » الذى يكون همزة الوصل بين والد بطل الرواية وبين شيوخ القبيلة وعقلائها الذين انتقلوا الى الحياة الأخرى . ويفضل هذه العلاقة الخاصة بين « الثعبان الأسود » ووالد بطل الرواية يتسنى للأخير معرفة الغيب وأستقراء المستقبل والالام بالمخاطر التى تهدد حياة المجموعة وأمنها فيقوم باطلاع المجموعة عليها بغية درء خطرها . ولعله من الواضح

أن الكاتب قد أختار جانبا من أكثر جوانب الموروثات الشعبية الأفريقية تعرضا للنقد فى أوروبا الا وهو تلك القدرات الخارقة التى تتمتع بها « الحيوانات الوسيطة » فى المجتمع التقليدى - وقد اتخذ كمارا لاي من هذا العنصر مادة أنطلق منها للدفاع عن المعتقدات الأفريقية مبينا جوانبها المنطقية والنفسية والاجتماعية . فوجود « الثعبان الأسود » فى هذه الرواية ليس من باب البحث عن الغريب أو ادخال عنصر الاثارة وانما الغرض منه - فيما يبدو لى - شرح الدور الهام الذى يلعبه فى حماية ترابط المجموعة وأشاعة روح الأمن والاستقرار بين أفرادها . فوجود هذا الثعبان يرمز الى الرعاية والحماية التى يقوم بها « الموتى » على الأحياء كما أنه يشكل عنصرا هاما فى الحفاظ على ترابط المجموعة واحترام التقاليد والمراسم والمعتقدات بحيث لا يخرج عليها أحد من أفراد المجموعة - وبمعنى آخر فان وجود « الثعبان الأسود » يقف حاجزا أمام النزعات الفردية والرغبة فى التحرر من قيود المجتمع التقليدى والثورة على سلطة الشيوخ والأباء والعقلاء . ويتعرض كمارا لاي فى نفس الرواية لعنصر آخر هو الدور الحيوى للتراثيل والأناشيد ذات الصلة بحركة المجتمع التقليدى . وتلعب التراثيل والأناشيد ذات الصبغة الدينية دورا أساسيا عند والد بطل الرواية وبخاصة عندما يقوم بعملية صناعة الحلوى . يصور كمارا لاي هذه العملية تصويرا تتألف فيه القوى الخارقة للطبيعة وتتحد مع مقدرة الحرفى الفنية لتخرج عملا فنيا متقنا . وهذه التراثيل والأناشيد تشكل عنصرا أساسيا فى هذه العملية لا يمكن بدونه تحقيق العمل الفنى مهما كانت مقدرة الحرفى . فالعمل الفنى اذن معادلة شديدة التعقيد تقوم فيها الأناشيد والتراثيل بضمان رضا الآلهة والقوى الخارقة للطبيعة - هى رجاء حار يوجهه الحرفى الى الآلهة طالبا مساندتها وتأييدها وبقدر استجابة الآلهة لتوسلاته ورجائه يكون نجاح العمل أو فشله . وحتى لا يذيع سرا هذه الأناشيد والتراثيل ذات الأهمية القصوى فى مجال الخلق والابداع يقوم الحرفى - وهو وحده الملم بأسرارها - بترديدها بصوت

خفيض لا يسمعه احد . ويبدو أن كمارا لاى أراد أن يؤكد أن للتراثيل والأناشيد الدينية دورا حيويا وإيجابيا فى حياة المجتمع وفى تنظيم الحرف وتقسيم المسئوليات هذا بجانب ابراز فكرة أن عملية الابداع والخلق فى المجتمع الافريقى التقليدى عملية تشترك فيها الآلهة والقوى الخارقة للطبيعة والموهبة الانسانية . ومرة أخرى يؤكد كمارا لاى أن هذا التفكير جزء منطقى من الاعتقاد فى مقدرة الآلهة والقوى الخارقة للطبيعة وهيمتها على كل أوجه النشاط الإنسانى منظمة له حاسبة لخطواته ومحددة لاتجاهاته وأغراضه . ويوضح كمارا لاى أن الشخص الذى يتمتع بمعرفة أسرار هذه التراثيل والأناشيد ينبغى أن يجمع الكثير من الصفات الحميدة . هذا بجانب التزامه الشديد باحترام المراسم والقيود المتعلقة بكيفية استعمال هذه التراثيل . يقول كمارا لاى موضحا طبيعة هذه الكلمات المبهمة التى يرددها والد بطل الرواية أثناء عملية تذويب الذهب .:

« ان هذه الكلمات المبهمة التى لا نسمعها ، هذه الكلمات الغامضة وهذه التراثيل الموجهة لقوى لا يتثنى لنا رؤيتها أو سماعها هذه الكلمات تشكل لها أهمية قصوى . ولوالدى وحده القدرة على طاب عون قوى النار والريح والذهب وأبعاد الأرواح الشريرة ولهذا كان له دون سواه مهمة ادارة هذه العملية » واذا نظرنا الى والدة بطل الرواية نجد أنها هى الأخرى تتمتع بقوى خارقة للطبيعة تمكنها من استقراء الغيب وكشف الأرواح الشريرة والنوايا الخبيثة والمدمرة لقوى الشر غير أنها رغم تمتعها بهذه القوى الخارقة لا تملك ان تستغلها ضد المجموعة :

« ان والدتى مع تمتعها بالقدرة على معرفة النوايا الخبيثة وكشف أصحابها لا تستطيع — حتى لو أرادت ذلك — أن تدبر عملا سيئا » يتضح مما تقدم ذكره أن الكاتب لا يهتم بالدور السلبي للسحر والقوى الخارقة للطبيعة بل بدورها الإيجابى . فوجود عالم يكتظ بالأرواح والغيبيات يفسر الاحتياطات المتعددة التى يتخذها أفراد المجموعة بغية حماية أنفسهم ضد

قوى الشر . كما يسعى الكاتب من ناحية أخرى الى تأكيد تمتع بعض أفراد المجتمع التقليدى وفق شروط صارمة بقدرات خارقة للطبيعة .
عالم الرقص :

يشكل الايقاع والرقص عنصرا هاما من عناصر رواية « الطفل الأسود »
ويصور الكاتب الرقص كجانب أساسى شديد التعقيد ومتعدد الأغراض فى المجتمع التقليدى تحكمه ضوابط محددة ومعروفة . والكاتب يسعى جاهداً الى شرح دور الرقص فى هذا المجتمع بعيدا عن عنصر الاثارة والبحث عن الغريب وهو بهذا يرمى الى دحض الأفكار التقليدية عن مقدرة الزوج الطبيعية على الرقص واستعدادهم الفطرى للهو والطرب . وإيقاع الطبول بالنسبة لكمارا لاى ليس بالضجيج أو الضوضاء وإنما هو إيقاع موسيقى له فى الحضارة الأفريقية وضع خاص متميز . ويلعب إيقاع الطبول أدواراً عدة فى رواية « الطفل الأسود » فهو ينظم خطوات الرجال الذين يحصدون الأرز ويدخل على نفوسهم السرور الذى ينسيهم الأرهاق وحرارة الشمس كما يلعب دورا مماثلا فى مناسبات الختان والزواج والمآتم . أما بالنسبة للرقص فينقسم فى الرواية الى قسمين أساسيين : فهناك أولا الرقص المرتبط بالمناسبات الدينية والاجتماعية وهو له فن أصول وقوانين تحكمه وتحدد أهدافه وهناك الرقص من أجل الترفيه والترويح عن النفس . ويرتبط النوع الأول من الرقص بالمناسبات التى لها وقع خاص فى حياة المجموعة كالختان والحصاد والزواج وغيرها من أوجه النشاط الاجتماعى . والرقص فى الرواية أيضا مجرد من الطابع الحسى ومن الدوافع الجنسية والغريزية وهو نشاط برىء فى منتهى الطهر . ولعل كمارا لاى أراد هنا أيضا ان ينفى عن الرقص الافريقى الطابع الجهنمى والغريزى الذى الصقه به الأدب الأوروبى عامة وأدب « المدرسة الإستعمارية » على وجه الخصوص . يلعب الرقص دورا حيويا فى حفل الختان الجماعى فهو بالإضافة الى كونه تعبيرا عن فرح المجموعة وسعادتها بانتقال عدد من أفرادها الى حياة الرجولة والمسئولية يساعد الأطفال المدين

سيتم ختاتهم على نسيان الجانب المؤلم من العملية الجراحية .

ولعله من المفارقات أن نقول أن كمارا لاى يسترسل أحيانا فى وصف
ايقاع الطبول والرقص الجماعى استرسالا يدفعه الى اعطاء صورة مزيفة
عن الحياة الأفريقية تشبه الى حد كبير الصورة التى نجدها فى أدب « المدرسة
الاستعمارية » فهو يعتبر الرقص من مقومات الشخصية الأفريقية ويؤكد
أن الأفريقى يولد راقصا . وتتوالى مشاهد الرقص والحفلات ودقات الطبول
فى رواية « الطفل الأسود » لدرجة تجعلنا نتساءل عما اذا كان الكاتب
— أراد أو لم يرد — قد تأثر بأسطورة أفريقيا القارة الراقصة . يتحدث الكاتب
فى مواقع عديدة عن الوقع السحرى للموسيقى فى نفوس الأفريقيين الذين
لا يملكون عند سماعها سوى الرقص وتحريك الأجسام .

وفى موقع آخر من الرواية يفرد كمارا لاى فصلين لوصف عملية
الختان مبينا أهميتها بالنسبة للمجموعة ودورها فى تنظيم الحياة الاجتماعية
وأعداد جيل المستقبل نفسيا وروحيا لتحمل أعبائه ومسئولياته هذا الى جانب
الوصف الدقيق للنظم والمراسم والتقاليد التى تحكم عملية الختان . وعلى الرغم
من أن رواية « الطفل الأسود » تعتبر خير ما قدمه الأدب الأفريقى فى هذا
المجال الا أن كتابا آخرين طرّقوا أيضا بعض الموضوعات التى تعرض لها
كمارا لاى بالوصف والتحليل . فالكثير من عناصر المأثورات الشعبية
والفلكلور تدخل فى تركيب الرواية الأفريقية للحد الذى يصعب معه التحدث
عن رواية واحدة تخلو تماما من مثل هذه العناصر . فالكتاب الأفارقة اهتموا
— كما أسلفنا القول — بالتراث الشعبى وبالتقاليد والعادات والممارسات
الشعبية وجعلوا منها فى كثير من الأحيان محورا لكتاباتهم . وفى هذا الصدد
كتب الكاتب الأفريقى نازى بسونى (MAZI BONI) فى مقدمة رواية
« أصيل الماضى) :

« حان الوقت للتوجه للباحثين بنداء عاجل حى يضاعفوا من جهودهم
لتفادى أندثار بعض الكنوز الثقافية لقارتنا العتيقة فى ظلمات الليل والجهل » .

تلعب عناصر الفلكلور فى الرواية الأفريقية التى تعالج قضية الاستعمار دورا يختلف فى كثير من جوانبه عن الدور الذى تقوم به فى الرواية التى تفرد صفحاتها لوصف المجتمع التقليدى . تقوم عناصر الفلكلور فى الرواية التى تعالج قضية الاستعمار بعكس القيم الثقافية والروحية الأفريقية وبأبراز الصراع بين المجتمع التقليدى والمجتمع الجديد المتمثل فى المدينة بما فيها من علاقات اجتماعية ونظم اقتصادية وسياسية ومؤسسات تعليمية ودينية . وتمثل عناصر الفلكلور لدى معظم شخوص هذه الرواية الصراع بين فلسفة الحياة الجماعية وبين النزعات الفردية نحو التحرر والانعقاد من قيود المجتمع التقليدى - وهذا الصراع يتخذ شكلا حادا عند الشباب من شخوص الرواية وبخاصة أولئك الذين هجروا القرية الى المدينة بحثا عن الاستقرار المادى وتطلعا الى وضع اجتماعى أفضل . هذا الصراع يمثله فى الرواية الأفريقية المكتوبة باللغة الفرنسية روايات الكاتب الكمرونى الكبير مونقو بيتى (MONGO BETI) وفى الرواية الأفريقية المكتوبة باللغة الإنجليزية الكاتب النيجيرى شنو أشيبى (CHINUA ACHEBE) فالمدينة عند مونقو بيتى وأشيبى تجسد للصراع الحاد بين القيم التقليدية والقيم الوافدة وبين الشخوص التقليدية الوافدة من الريف ولها قيم وأخلاق أهل الريف وبين الشخوص التى تنزع الى قبول القيم الوافدة وتفضيلها على المألوف والموروث . أما الحرب بين القيم الحديثة والقيم التقليدية فيعبر عنها الصراع النفسى الحاد لدى الشخوص الوافدة من الريف والتى تسعى جاهدة لتجد لنفسها مكانا فى مجتمع المدينة وتتميز معظم هذه الشخوص عند مونقو بيتى بعدم مقدرتها على حسم الصراع وبالقلق وعدم الاستقرار . فهى من ناحية يشدها بريق المدينة ورنين القيم الوافدة وتتصور فيها مصدرا للحرية الفردية ولتحقيق الرغبات والطموح الشخصى الذى يرفضه المجتمع التقليدى بينما تشدها من الناحية الأخرى الكثير من الروابط الاجتماعية والفكرية التى تضرب جذورها فى أعماق المجتمع التقليدى . ومعظم هذه الشخوص تتميز بضعفها وبعدم القدرة

على الاختيار الواعى بين القديم والحديث . فهى عرضة للتردد والقلق وعدم الاستقرار النفسى والروحى والمادى . ولعجزها عن إيجاد الحلول اللازمة لحسم الصراع تلجأ الى الهروب وتجد فى الخمر والجنس مخرجاً من محتتها هذا اذا لم يؤد بها الأمر الى الانتحار أو الجنون أو التشرذ . ولعله من الواضح أن مونتقو بيتى — مثله مثل أشيبى — يستغل عناصر الفلكلور باعتبارها المقومات الفكرية والروحية والنفسية للشخصية التقليدية لي طرح قضية هامة تتعلق بالآثار السيئة التى تركها الاستعمار الثقافى والروحى على الشخصية الأفريقية .

يعتبر الكاتب مونتقو بيتى من أكثر الكتاب الأفارقة عداء للاستعمار بأشكاله الاقتصادية والثقافية والسياسية والروحية . وقد أفرد معظم كتاباته للتنديد بالاستعمار ومؤسساته المختلفة . ومونتقو بيتى يستعمل فى حملته ضد الاستعمار الثقافى عناصر الموروثات الشعبية التى توضح عجز الاستعمار الثقافى والروحى عن خنق الشخصية الأفريقية وإزالة المعتقدات والتقاليد . فنجد — على سبيل المثال — أن الكنيسة رغم ما بذلته من جهود عجزت عن جذب الغالبية العظمى من السكان الى الديانة المسيحية كما عجزت عن إقناع المعتقدات الدينية للمجتمع التقليدى اذ نجد فى روايات مونتقو بيتى العديد من الشخصيات التى رغم تمسكها بالظاهر بتعاليم الكنيسة لا تزال تؤمن بالسحر والاحبة الواقية وتلجأ فى ساعات الضيق الى السحرة والعرافين . كما أن الكنيسة عجزت أيضاً عن إزالة بعض عناصر الفلكلور مثل الرقص والغناء رغم جهود القساوسة ورغم الحرب التى شنتها الكنيسة على مثل هذه النشاطات فالمأثورات الشعبية تمثل عند مونتقو بيتى ما يسميه لويجى لومباردى ساتريانى فكر أو ثقافة الرفض وهى تكون حاجزا نفسيا وفكريا ضد محاولات الاستعمار لمسح الشخصية الأفريقية . فوجود عناصر المأثورات الشعبية حتى عند من تأثروا بالثقافة الاستعمارية يمثل عملية الرفض غير المباشر ضد محاولات الثقافة الاستعمارية لقبر الثقافة المحلية . فاللجوء الى السحرة والعرافين

والتمسك بالاغاني والتراثيل الدينية والأمثال والحكم والمراسم الشعبية يمثل قوة ارتباط الأفارقة بثقافتهم كما يمثل رفضهم الضمنى للقيم الوافدة . ولعل رفض معظم السكان اللجوء الى المستشفيات التى أقامتها السلطة الاستعمارية وتفضيل السحرة والعرافين عليها يشكل دليلا على عدم ثقتهم فى هذه المؤسسات العلاجية التى يطلق عليها السكان اسم - مقبرة الزوج - وهو لفظ يوحى بالكثير . كما أن الصراع بين الأوروبيين والأفريقيين فى الرواية الأفريقية الحديثة يتخذ من عناصر الفلكلور محورا أساسيا . فتمسك السكان الأفريقيين ببعض أو بكل قيم وتقاليد وعادات مجتمعتهم يشكل رفضا - واعيا أو غير واع - لعالمية القيم الوافدة .

كما أن المقارنات العديدة التى يعقدها بيتى بين الحياة فى المدينة والقرية تشير الى موقف الكاتب من قضية الثقافة الواردة عن طريق المؤسسات الاستعمارية وخطرها على كيان المجتمع الأفريقى وعلى تماسك الشخصية الأفريقية . فالحياة فى المدينة تقوم على الاستغلال والأنانية والتسلط والعنف وتنعدم فيها الروابط الإنسانية والضوابط الأخلاقية وتتفشى الخمر والدعارة والسرقة . وتقوم حياة السكان الأوربيين - وهم يشكلون مجموعة التجار والاداريين والموظفين - على استغلال الزوج وتنخذ حياتهم من المال والأنانية والفجور قيما ترتكز اليها . أما سكان المدينة من الزوج فيشكلون الطبقات السفلى للمجتمع الاستعمارى وهى تعيش على فئات موائد البيض . ويلجأ هؤلاء السكان فى كثير من الحالات الى التراث التقليدى محاولين بعثه فى مجتمع المدينة واتخاذة سلاحا ينسيهم الظلم والفقر . أما مجتمع القرية عند مونقو بيتى فأساسه العادات والتقاليد والقيم الموروثة وهو بعكس مجتمع المدينة يتميز بالأصالة والترابط وتوفر علاقات الأخاء والمودة بين أفرادها . ولعل الكاتب يرمى من خلال هذه المقارنة ومن خلال التناقض بين مجتمع المدينة ومجتمع القرية الى اثاره قضية التمسك بالذات وبالأصالة والبعد عن التشبه والتقليد . فهو يسخر عناصر « الفلكلور » لخدمة قضية ذات أبعاد

سياسية واقتصادية واجتماعية وهي محاربة محاولات الاحتواء والمسخ التي تعرضت لها الثقافة الأفريقية . ولعله من المناسب أن أشير هنا الى أن مونتغو بيتي لا يتخذ من عناصر المأثورات الشعبية سلاحا للدعاية للقديم والبالي من الأفكار التقليدية أو دعوة للتشبث بالماضي ورفض كل جديد أيا كان وانما يستعمل الكاتب هذه العناصر لدرء خطر الاستعمار الفكري والروحي المتمثل فى المؤسسات الدينية والثقافية والاقتصادية . فمونتغو بيتي شأنه فى ذلك شأن أيمى سيزير (AIME CESAIRE) والبيرت ميمى (ALBERT MEMMI) وفرانتر فانون (FRANTZ FANON) يرى استحالة الحوار والتفاعل بين الثقافات الوافدة وبين الثقافة الافريقية فى ظل الاستعمار .

أما الرواية الأفريقية منذ عام ١٩٦٠ وهو العام الذى حصلت فيه معظم دول غرب أفريقيا على الاستقلال السياسى فتحفل هى الأخرى بالكثير من عناصر « الفلكلور » وبالصرع بين المدينة والقرية . غير أن موقف معظم الكتاب تجاه مسألة الموروثات الشعبية يتميز بالنقد وفى بعض الاحيان بالهجوم العنيف . ويبدو أن الأوضاع الجديدة فى أفريقيا وخاصة على الصعيد السياسى قد مهدت لهذا الموقف . فالكتاب ما عادوا يشعرون بضرورة الدفاع المحموم عن التراث الأفريقى وعن الأصالة الأفريقية بنفس القدر الذى شعر به الكتاب فى عهد الاستعمار . وبمعنى آخر مكن الوضع السياسى الجديد فى أفريقيا الكتاب من النظر الى التراث الثقافى والى الممارسات اليومية المختلفة نظرة تنسم بالموضوعية وبروح النقد . فنجد كتابا مثل أحمدو كروما (AHMADOU KOUROUMA) فى روايته فجر الاستقلال (LES SOLEILS DES INDEPENDANCES) وبامبو أوليقم فى روايته ضريبة العنف (LE DEVOIR DE VIOLENCE) يتعرضون لبعض العادات والتقاليد كمراسم ختان البنات والزواج بالنقد الشديد مبينين جوانبها السلبية وآثارها النفسية والاجتماعية الضارة . بل أن يامبو أوليقم ينحى فى ذلك منحى بعيدا فيعطى عن أفريقيا قبل الاستعمار وأثناء فترة انتشار الإسلام

صورة قائمة يسيطر عليها العنف والدم والجنس والمؤامرات والاغتيالات ويصور الدور الدموي الذى لعبه السحر فى الحلبة السياسية اذ أستعمله الأمراء والحكام كسلاح فعال للتخلص من الخصوم والأعداء . وصورة أفريقيا والحكام المسلمين عند هذا الكاتب جديرة بالتأمل والتحليل ونرجو أن نفرد لها بحثا خاصا لأهميتها .

خلاصة القول أن الرواية الأفريقية تزخر بالكثير من عناصر المأثورات الشعبية وان أختلف دورها من كاتب الى آخر ومن فترة تاريخية الى أخرى وهى تشكل عنصراً أساسياً فى الرواية الأفريقية لا يمكن أغفاله بأية حال من الاحوال . من الطبيعى اذن بل من المحتوم أن تتأثر الرواية الأفريقية فى أسلوبها وفى تركيبها بهذا العامل .

أثر « الفلكلور » على الرواية الأفريقية :

من المعروف أن المأثورات الشعبية للمجتمع التقليدى والأفريقى تمثل التراث الثقافى غير المكتوب لذلك المجتمع . وعملية ادخال عناصر « الفلكلور » فى الرواية عملية موازنة صعبة يقوم الكاتب خلالها بتسجيل هذه العناصر كتابة . ولا بد أن يكون للإنتقال من الشفاهة الى الكتابة كبير الأثر على المأثورات الشعبية خاصة اذا وضعنا فى الاعتبار أن الكتابة لا تتم عن طريق اللغات المحلية وانما عن طريق لغة أجنبية هى فوق ذلك لغة المستعمر . الى أى مدى نجح الكتاب الأفارقة اذن فى ادخال عناصر الموروثات الشعبية دون المساس بالرواية وتركيبها . يرى ميشيل كردور أن ادخال عناصر الفلكلور فى الرواية الأفريقية الحديثة — وهى ضرب من ضروب الأدب الذى ينتمى الى حضارة غير الحضارة التقليدية تستعمل الكتابة فى التدوين ولها قيم ومعايير ثقافية مختلفة — لم يتم بصورة مرضية . ويرى ميشيل كردور أن مواطن الضعف فى روايات اشيبى مثلاً تبرز عندما يحاول الكاتب ادخال عناصر الفلكلور فى رواياته . ويقودنا ما قاله ميشيل كردور الى مسألة هامة وحيوية وهى قضية نقل التراث الثقافى لأفريقيا عن طريق اللغات الأجنبية

وهى مسألة خاض فيها الكثيرون وأولوها العناية والدرس . غير أن الأمر يتعلق فى هذا المقال بمدى تأثير استعمال اللغة الأجنبية كوسيط لنقل التراث الثقافى الأفريقى . ولعله من الممكن القول أن عملية أذخال عناصر الفلكلور فى الرواية الأفريقية قد تأثرت الى حد كبير بمشكلة اللغة هذه . اذ أن معظم الكتاب الأفارقة يدركون تمام الإدراك المشاكل والتعقيدات الناتجة عن استعمال لغة أجنبية فهم يدركون مثلا أن هذه اللغة لا يكتبها ولا يقرؤها إلاّ النفر القليل من الأفارقة — طبقة المتعلمين . وأن استعمالها كوسيلة للكتابة والتعبير يضطرهم — وما كان لهم أن يفعلوا غير ذلك — الى أن يضعوا فى إعتبارهم القراء من غير الأفارقة الذين يشكلون فى حقيقة الأمر غالبية جمهورهم . وقد دفع هذا الوضع معظم الكتاب الأفريقيين الى الاهتمام بذوق الجمهور غير الأفريقى ورغباته وبخاصة نزعته للبحث عن الغريب والمثير . وكان لهذا الوضع أثره البالغ على الرواية الأفريقية اذ أندفع بعض الكتاب الى وصف العادات والتقاليد والمعتقدات وتفننوا فى تفصيلها وتصويرها وشرحها . مما جعل بعض الروايات تشبه تقارير علماء الاجتماع والأجناس لدرجة أن بعضها يعطى للقارئ الأفريقى شعورا غير مريح بأن الرواية لم تكتب من أجله وانما من أجل قارئ آخر يجهل كل شىء تقريبا عن أفريقيا . ويؤدى الشرح المطول والمستفيض فى بعض الأحيان للتقاليد والعادات الى اثارة ضجر القارئ الأفريقى وخاصة اذا كان له بعض الالمام بهذه التقاليد والعادات . كما أن الرغبة الشديدة لدى معظم الكتاب فى إبراز ثراء الحضارة الأفريقية التقليدية وحيويتها وتنوعها دفعتهم الى حشو الروايات بعناصر المروثات الشعبية والى اهمال الجوانب الفنية للرواية والتركيز على الجانب الدعائى حتى صار بعضها شبيها بالخطب السياسية وبالمنشورات . كما أن الاصرار على إطراء محاسن الحياة الجماعية فى المجتمع التقليدى أضر كثيرا بالجوانب الفنية للرواية وأدى الى طمس دور الشخص ووضعه فى الشدائد وفى بعض الأحيان الى خنقها تماما . فالكثير من شخوص الرواية

الأفريقية قبل الستينات ضعيف عاجز عن الحركة وعن التعبير . كما أدى الأسلوب الدعائي الى أهمال الخلفيات النفسية والاجتماعية لهذه الشخصيات فأصبحت عبارة عن أشباح يحركها الكاتب كيفما أراد حسب متطلبات الأفكار التي يدافع عنها . ومعظم هذه الشخصيات غير مقنع على الإطلاق إذ هي مجرد أبواق يستغلها الكاتب في حملته الدعائية .

أدى تدخل الكاتب في تطور الرواية بالشرح أو التعليق أو الدفاع — على طريقة الراوى في المجتمع التقليدى — الى ضعف الحوار في الرواية الأفريقية التي يغلب عليها طابع الحكاية الشعبية . وأدى هذا بدوره الى اضعاف التركيب الروائي لأن الرواية تسير في خط مستقيم تماما كالحكاية الشعبية التي يرويها الرواة . وقل دور الحوار والحوار الداخلى وهو عنصر هام في بناء الشخصيات وأصبح التركيب غاية في البساطة وقل اللجوء الى التحليل النفسى والأحلام وأحلام اليقظة « والفلاش باك » فى الرواية ذات الطابع الدعائي إذ نجد أن الرواية الأفريقية — على وجه العموم — التي نتحدث عن تجربة الاستعمار ذات تركيب من ثلاثة طوابق . يتكون الطابق الأول من القرية ومجتمعها المترابط المتماسك حيث ينعم بطل الرواية بطفولة سعيدة وسط أهله وأقرانه . ويتكون الطابق الثانى من تجربة بطل الرواية بعد مغادرته القرية الى المدينة أو الى أوربا سعيا وراء العلم أو المال . وبابتعاده عن القرية يبدأ بطل الرواية حياة جديدة فى مجتمع جديد تتميز بالقلق وعدم الاستقرار والشعور بالغربة والضياع . أما الطابق الثالث فيحكى عودة بطل الرواية الى موطنه بعد تجربة الأغتراب المريرة حيث يكتشف عدم مقدرته على التأقلم من جديد وغالبا ما ينتهى به المطاف الى الانتحار أو الجنون .

أما ادخال الأغاني والأمثال والحكم والأناشيد الدينية فى الرواية فقد أدى فى بعض الأحيان الى ضياع معالم الرواية وخلق نوعا من الربكة فى تطورها . وأضفى عليها فى أحيان أخرى طابع الحكاية الشعبية .

ويمكن القول بأن تداخل أسلوب الحكاية الشعبية والاساطير والأحاجي والأمثال من جهة في الرواية الأفريقية والأسلوب الذى تتميز به الرواية الغربية قد جعل من الرواية الأفريقية الى حد كبير نوعا أدبيا يصعب معه اطلاق لفظ الرواية بمفهومها الأوروبى عليه . فالرواية الأفريقية وليدة التفاعل بين حضارتين - الحضارة التقليدية القائمة على الشفاهة والحضارة الغربية المبنية على الكتابة وهى لهذا السبب لا يمكن الحكم عليها بالمقاييس الفنية الأوروبية للرواية وحدها .

REFERENCES

1. LUIGI -LOMBANDI- SATARIANI,
"FOLKLORE AS CULTURE OF CONTESTION IN *JOURNAL OF AMERICAN FOLKLORE* No. 1-2, Volume xi, June/Agugst 1974 pp.99-122.
2. H.R. ELLIS DAVIDSON,
"FOLKLORE AND LITERATURE" in *FOLKLORE*, VOLUME 86, Summerl 975, p. 77-93.
3. WILLIAM R. FERRIS, TR.,
"FOLKLORE AND THE AFRICAN NOVELIST, ACHEBE AND TUDUOLA" IN *JOURNAL OF AMERICAN FOLKORE*, vol. 86, January-March, 1973 pp. 25-36.
4. DAN BEN-AMOS: "FOLKLORE IN AFRICAN SOCIETY" *RESEARCH IN AFRICAN LITERATURES*, VOLUME 6, FALL 1975, pp. 165-198.

الظروف الى الملهمان محمد نوري الإريصين

تحت هذا العنوان كتب المرحوم اسماعيل الأزهرى ، احد قادة الحركة الوطنية فى الأربعينات ، ورئيس أول حكومة فى تاريخ السودان خلال فترة الحكم الذاتى ، كتيباً اذا تمكنت فى صفحاته جيداً لوجدت ان ما تحتويه يلخص تلخيصاً فريداً تصور جيل المرحوم الأزهرى للاستقلال ، ولما يمكن ان يحققه ذلك الجيل من ذلك الاستقلال . الكتيب يحتوى على الطرق والوسائل التى تدار بها الاجتماعات ، وتنظم بها الجلسات ، وتكون بها المجالس . ورغم أن كاتبه كان على قمة الحركة الوطنية التى طردت المستعمر وحقت الاستقلال فى يوم من الأيام ، إلا ان الكتاب ، رغم ذلك ، لا يتحدث من قريب أو من بعيد عن تلك القضايا الهامة . كل ما فيه كان فقط اعداد واستعداد لدخول دار البرلمان ، ولابتداء الجلسات ، ولادارتها وفق احدث الترتيبات المتبعة فى بريطانيا العظمى . وليس القصد من هذا القول التجنى على المرحوم الأزهرى كشخص ؛ فان الكاتب لم يكن قط من ضمن اولئك الذين يعظمون أو يقللون دون داع أو سبب دور الأفراد فى التاريخ . كذلك فان الكاتب ظل يؤمن منذ ربح طويل من الزمان أنه ليس من المنطق أو الحق أو الانصاف ان نحمل أخطاء وقصور مراحلنا السابقة كلها للأفراد ، زعماء كانوا أم وزراء ام اداريين ، وانما يجب ان ندرك ، اولاً واسباباً ، ان تلك الأخطاء انما هى عجز فى الظروف الموضوعية لتلك المراحل السابقة ، وان العلاج السليم يجب أن يبدأ اولاً بتصحيح تلك الظروف الموضوعية ، وثانياً فقط بحاسبة الافراد الذين يعكسون اخطاء وقصور تلك الظروف الموضوعية لذلك فأنتى عندما اتحدث عن محتويات « الطريق الى البرلمان » ، فأنتى لا اشير

الى شخص أو اشخاص بعينهم ، وانما أنا اشير فى المقام الأول الى الجيل الذى اعتبر ذلك الكتيب تجسيدا لتصوره للاستقلال ، ولمقدراته وامكاناته من اجل تحقيق ذلك الاستقلال . وإذا نظرت الى معظم ما كتب فى تلك المرحلة فأنت قد لا تجد شيئا يشفى غليلك كباحث عن رأى افراد جيل الحركة الوطنية فى الكثير من القضايا الهامة ابان كفاحهم فى سبيل الاستقلال ، اللهم الا اذا استثنينا كتاب « كفاح جيل » ، للسيد احمد خير ، والذى ربما يكون الوحيد الذى يتعرض فيه كاتبه الى رأى المتعلمين فى ذلك الوقت فى الطائفية ، وفى دولتى الحكم الثنائى ، وفى ضرورة استغلال ايهما أو كليهما من اجل تحقيق الاستقلال .

اذن فان « الطريق الى البرلمان » لا يمثل تصور المرحوم الأزهرى فحسب ، وانما هو يمثل تصور كافة افراد جيله تجاه الاستقلال : مجرد اعداد واستعداد لتشييد دار للبرلمان على نسق الطراز البريطانى ، لكى يصبح مصدر الاشعاع الذى يضىء بفضل محركه الديمقراطى ظلمات السودان المتعطش للحرية وللاستقلال وللبناء والتعمير .

ولقد استطاع جيل المرحوم الأزهرى أن يحقق الاستقلال ، وان يدخل دار البرلمان . لكن جيل المرحوم الأزهرى لم يستطع أن يحقق أكثر من ذلك ، بحكم أنه لم يكن مهيبا ذهنيا أو نفسيا أو ثقافيا لأكثر من ذلك . وليست هذه حقائق نقولها نحن الذين وجدنا الاستقلال جاهزا لم نواجه فيه مستعمرا ، ولم ندفع فيه شيئا لتلك المواجهة ، وانما هذه الحقائق بدأ يحس بها أبناء ذلك الجيل نفسه ممن توفرت لديهم ، لسبب أو لآخر ، المقدرة على مواجهة أنفسهم ، وانتقاد أوجه قصورهم وتقصيرهم . فمنهم من استطاع أن يدرك أن نقل النظام البرلمانى بحذافيره الى تربة السودان المختلفة تمام الاختلاف عن تربة بلاده لم يكن ليقود الى شيء . فى هذا الصدد تقفز الى ذهنى دائما دعابة اطلقها المرحوم صالح محمود اسماعيل عندما كان نائبا برلمانيا . بينما كان يتحدث فى احدى الجلسات فى مجلس النواب ذات يوم ، احس بأن العطش

قد تملكه . طلب من رئيس المجلس أن يسمح له بكوب ماء ليروى بها ظمأه . ولكن رئيس المجلس قرأ عليه في سرعة البرق اللوائح الداخلية التي — على نسق اللوائح الداخلية في البرلمان البريطاني في بريطانيا ذات الطقس البارد ، والتي قد يمر عليك يوم كامل لا تشعر فيه بعطش الى الماء — كانت تمنع المتحدث الى المجلس من شرب الماء أثناء تحدته . وبالتأكيد فلم يكن أمام المرحوم صالح الا أن يمثل للوائح الداخلية وأن يحتمل آلام العطش . ورغم ذلك فإنه لم يشأ أن يفوت تلك الفرصة دون أن يستغلها للسخرية من نظام يتبع اتباعا أعمى نظام آخر ناتجا عن ظروف أخرى مخالفة له تمام المخالفة . التفت المرحوم صالح الى رئيس المجلس وقال ، وهو يشير الى رئيس الوزراء — السيد محمد أحمد محبوب ، والذي كان من أهم نقاط برنامج (حكومته) لتلك الدورة محاربة العطش : « لكنني يا سيادة الرئيس كنت اعتقد ان حكومته قد جاءت لمحاربة » الطعن

كذلك فهناك من أبناء ذلك الجيل من كان يشعر بأن الديمقراطية البرلمانية واساليبها لا يمكن أن تأتي لنا بالمشرع الواعي القادر على انجاز مهام مرحلة ما بعد الاستقلال . في هذا الصدد انطبعت أيضا في ذاكرتي منذ زمن بعيد جدا دعابة اخرى اطلقها السيد محمد احمد محبوب عندما كان وقتها زعيما للمعارضة . ذات يوم ، بينما كان يناقش احد مشاريع الحكومة ، خلط في حديثه بين بعض أسماء وزراء ونواب الحكومة . لما لفته رئيس المجلس — وقد كان يومها السيد بابكر عوض الله — الى ذلك الخلط ، رد مخاطبا رئيس المجلس في محاولة ، دون شك ، لاستغلال كل براعته في الأدب وفي البلاغة ، ليعبر عن رأيه في وزراء ونواب الحكومة : « معذرة يا سيادة الرئيس . . فقد تشابه على البقر » (٢) .

كان ، اذن ، هناك ادراك لدى بعض أفراد ذلك الجيل لقصور وتقصير جيلهم ، ولكنهم ، على أى حال ، لم يكونوا من القوة بحيث كانوا يستطيعون أن يحولوا هذا الادراك الى اكثر من عبارات دعابة وسخرية تطلق هنا

وهناك ، فى هذا الموقف أو ذاك . لذلك كله فقد كان من المحتم علينا أن نعيش بعض الوقت وفقا للنظام الديمقراطية البريطانى حتى نتمكن من رؤية نقائصه وعيوبه عن طريق الاختبار والمعايشة . وأحسب أن الكثيرين منا قد أدركوا عن اختبار ومعايشة أن النظام الديمقراطية الليبرالى ليس منا وليس الينا بأى حال من الأحوال . فهو ، أولا ، قد نشأ فى ظروف مغايرة تمام المغايرة لظروفنا . ولست أريد أن أكرر ما قد كتب وقيل فى هذا الصدد . يكفى هنا أن أقول بأن البلاد الغربية ، بما فيها بريطانيا نفسها ، لم تعرف هذا النظام الا بعد أن حققت قدرا معيناً من الرخاء المادى والاستعداد ذهنى لدى مجتمعها ككل . فعندما كان الملوك يقيمون الدنيا ويقعدونها فى ممالكهم فى الغرب ، وعندما كان الرأسماليون يستغلون عرق وجهد العمال من أجل تكثيف الثورة الصناعية ، من جهة ، ومن أجل مضاعفة أرباحهم ، من جهة أخرى — باختصار ، عندما كانت بلاد الغرب فى حالة ارساء قواعدها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الحالية ، فانها كانت بعيدة بعد السماء عن الأرض عما يرغبون الآن فى تسميته بالحكومة الدستورية . فهم لم يبدأوا فى الشعور بهذه الحكومة الدستورية الا بعد أن حققوا كل تلك الظروف المهيئة واللازمة والضرورية لنجاح تلك الحكومة الدستورية . (٣)

ثانيا ، لكن مفهوم الحكومة الدستورية نفسه مفهوم لا ينطبق على البلاد الغربية فقط ، وانما تستطيع أى مجموعة بشرية تنظيمها أية عادات ، أو تقاليد ، أو قوانين ، أن تدعيه لنفسها . فالدستور — مهما كان — لن يخرج عن كونه ، فى آخر الأمر ، مجموعة من الأسس ترضى أية مجموعة بشرية — بكل أبعاد عبارة مجموعة بشرية ، والتي يمكن أن تتمثل فى ناد اجتماعى ، أو فى قرية ، أو فى قبيلة ، أو فى دولة ، أو فى اتحاد مجموعة من الدول — ان يكون هو أساس تنظيمها ، وتسيير دفة أمورها . بهذا المعنى تستوى أية قبيلة فى الدنيا باحدث دولة فى الوجود . فالقبيلة دستوراً غير المكتوب الذى يحكم تصرفاتها ، وينظم حياتها . وحين نقارن مثل هذه

القبيلة بدولة حديثة ، كبريطانيا ، دستورها غير مكتوب وانما هو يتمثل فقط فى قرارات البرلمان ، وفى تقاليدته ، وفى السوابق القضائية ، وفى رأى فقهاء القانون والدستور ، فاننا يمكن أن نقول أن بريطانيا ، بهذا الوضع ، لا تخرج عن كونها اكبر واحداث قبيلة فى عالم اليوم . (٤)

ثالثا ، ان الحكومة الدستورية ، أو الديمقراطية الليبرالية ، بوجه عام ، ليست اطارا جاهزا يمكن نقله من ركن الى ركن من اركان المعمورة قسرة وعنوة ، وانما هى انعكاس لظروف كل منطقة تنشأ فيها . الولايات المتحدة الأمريكية كانت ، حين همت بوضع دستورها ، تريد أن تبنى نفسها ، وان توحد بين الشتات المتناثر المتعدد الذى يكونها لذلك فأنها آثرت أن تصبغ على الديمقراطية طابع هذه الاحتياجات والضرورات من جانبها بدلا عن أن تأخذها بخدافيرها من بريطانيا التى كانت قد استعمرتها فى يوم من الايام . فرنسا كذلك ظلت طوال جمهورياتها ، حتى الرابعة ، تعيش فى نزاع مرير بين نزعتها نحو المركزية المطلقة ونحو نزعة مجموعاتها السياسية المتعددة نحو الوصول الى السلطة ، فظلت تغير حكوماتها مرة كل شهرين ، تقريبا ، حتى جاءت الجمهورية الخامسة فأصبغت عليها من السمات ما يمكن — اذا ما أخذ خارج اطاره — أن يوصف بكل سهولة ويسر بأنه أبعد ما يكون عن تلك الديمقراطية . وقس على هذا بقية البلاد الغربية التى حاولت أن تطوع مفهوم الديمقراطية أو الحكومة الدستورية حسب ظروفها وملابساتها . (٥)

رابعا ، فان القول بأن هناك صيغة نهائية للديمقراطية وصلتها بالبلاد الغربية ، قول لا يمت الى الواقع بصلة . كافة بلاد الغرب تمر اليوم بمرحلة انتقالية عسيرة فيما يتعلق بنظامها السياسى الذى بدأت تشعر بأنه لم يعد يستوعب تطورات أجيالها الحديثة ، من جهة ، ولم يعد اداة صالحة لحل قضاياها المعاصرة ، من جهة اخرى . وقد تفرق المفكرون الغربيون فى هذا الصدد أيدى سبأ . فمنهم من بدأ يدعو الى التركيز على حكم الطليعة القادرة المقتدرة المدركة لكافة أوجه الأمور سبيلا الى الخروج من سلحفائية الطريق

البرلماني وسيره المعيق . ومنهم من بدأ يدعو الى المشاركة من قبل العناصر الحديثة في المجتمع حتى لو اقتضى الأمر توسيع نطاق الدائرة البرلمانية حتى تشمل كافة تلك العناصر . ومنهم من اكتفى بمحاولة ترقيع النظام البرلماني بصفته الحالية حتى يستطيع أن يساير الظروف مع احتفاظه قدر الامكان بطابعه التقليدي الذي هو رمز قوته بالنسبة اليهم . واذا كان هذا هو حال المفكرين الغربيين أنفسهم فيما يتعلق بنظامهم الديمقراطي ، فكيف يمكن لنا أن نجد صيغة واحدة ملائمة لظروفنا واحتياجاتنا في ذلك الخضم الهائل من الاصلاحات والاستصلاحات . (٦)

بالاضافة الى ذلك كله ، خامسا وأخيرا ، فان تجربتنا مع النظام الديمقراطي البرلماني تغنيانا عن أى محاولة للبحث عن أسباب قصور الديمقراطية ونقائصها . فعندما نلنا الاستقلال كان من السهل علينا ، ونحن بعد لازلنا في غمرة الفرح والابتهاج بنيل ذلك الاستقلال ، الانحس بأى نقص أو قصور من جانب تلك الديمقراطية البرلمانية . كذلك فاننا لما كنا حديثي عهد بها ، فقد كان من السهل علينا جدا ان ننسب كافة الأخطاء لتلك الحداثة وليس الى أى شىء آخر . أضف الى ذلك كله أن التحديث ، ومشاكل التحديث : من ضرورة تكثيف عملية الانتقال من المجتمع القديم الى المجتمع الحديث وسواها ، لم تكن قد بدأت بحدة وعنف بعد . كان المجتمع لا يزال فى حالة خدر لذيذ بتحقيق هدف الحركة الوطنية فى الاستقلال السياسى من المستعمر . وكان المجتمع كله فى حالة تقبيلات حارة ليد الطائفية بحثا عن الخير والبركة فى انامل السادة والأولياء . وكان المجتمع كله راضيا وقانعا وسعيدا بتلك الطائفية ، وبما تعكسه وما تعمقه بدورها من قبلية واقليمية . وكان المجتمع بعدد لا يزال بعيدا عن الاحتكاك المباشر الغزير بالعصر وبوسائل العصر على كافة مظاهرها . وكان المجتمع ، أخيرا ، يعمل فى مناخ عالمى لم تكن فيه المتفجرات ، ولا الغليان ، ولا التغيرات ، بالصورة التى هى عليها الآن ، مما كان يجعل من السهل عليه أن يغفو طويلا ، وأن يستمتع كثيرا بتلك الغفوة الطويلة .

لكن الحال لم يكن من الممكن أن يستمر على ما كان عليه ، مما حتم على المجتمع أن يصحو منتفضا هلعا مذعورا من سباته ليدرك أن اغفائه الطويلة تلك قد كانت أطول مما يجب ، وانه ان لم يغسل وجهه سريعا ليخرج الى الطريق مهرولا فإنه قد لا يلحق بالركب الذى سبقه . وشعر أيضا ، وفى نفس الوقت ، بأنه لكي يلحق بذلك الركب ، فإنه ينبغي عليه أن ياجأ الى بعض الوسائل التى ساعدت ذلك الركب منذ زمان طويل على أن يسير وعلى أن يسبق . وذهب المجتمع يدق أبواب احزابه التقليدية التى قادت معركة الاستقلال وحققته عليها تعيره تلك الوسائل ، ولكنه وجدها لا تملك الا وسائل عهود مضت من الزمان سرعة السلحفاة اكثر منها بكثير . (٧) وذهب المجتمع ، وهو يحاول أن يخفى خيبة أمله فى أحزابه التقليدية ، الى عناصره الحديثة ، والى بعض مجموعات السياسية ، فوجدها هى الاخرى تحاول التشبث بنظريات خلق الوسائل الحديثة دون ان تكون لدينا المقدرة على تحويل تنظيرها الى واقع محسوس ملموس يدفع بها وبمجتمعها الى الامام . (٨) خذل المجتمع اذن فى قديمه ، وفى حديثه ، من الاحزاب والتجمعات والمجموعات السياسية ، ولكنه ظل يتحرق شوقا الى التحديث (٩) بحكم ما كان يعمور فى داخله وفيما حوله فى العالم من عوامل تدعوه ، بل وتقود بالجبر والقسر ، الى ذلك التحديث . وعندما لم يجد التحديث السواعد القادرة المقتدرة على تحقيقه على صعيد الواقع ، اصبح ، من فرض ضرورته ، مصدرا كبيرا من مصادر القلق والاهتزاز والسخط فى داخل المجتمع القديم العاجز عن تحقيقه أصبح يعاديه دون وجه حق . والحديث العاجز عن تحقيقه أيضا — وان كان لأسباب أخرى مغايرة — أصبح يستعمله فقط كسوط يلهب به ظهر القديم فى محاولة للقضاء عليه ، حتى لو كان هو نفسه على غير استعداد لتولى الأمور بين يوم وليلة .

وفى أثناء هذا الشد والجذب كانت هناك فصيلة من فصائل الحديث ، لا تنتمى الى الكيانات الحزبية القديمة أو الحديثة بأدنى صلة (١٠) ، تأخذ

فى التبلور والنضوج فى هذا المناخ الذى أصبح فى الشقاق مظهرها يدعو الى العجز والتحجر والقعود . ففى الوقت الذى كانت فى الكيانات الحزبية قديمها وحديثها تتناحر دون جدوى حول التحديث وقضايا التحديث ، كانت تلك الفصائل غير المتتمة مباشرة لتلك الكيانات الحزبية ، تكتسب رويدا رويدا ، فى غير ما ضجيج أو ضوضاء الصفات اللازمة للتحديث ولمجاراة التحديث . من اكثر القطاعات فى البلدان النامية التى تقودها ظروف الشقاق والتزاع التى تنتج عن الخلافات العقيمة حول التحديث وقضايا التحديث ، هى قطاعات القوات المسلحة . فهى عادة فى البلدان النامية تزخر فى مستويات عالية منها بعناصر شابة وحديثة ، تعيش بوجدانها كافة ما يدور فى مجتمعها ، مهما كانت القيود المهنية المفروضة عليها . ولأن على عاتقها يقع فى الأساس عبء الحفاظ على الاستقرار والأمن — لب بناء كافة مظاهر الدولة الحديثة — فى البلدان النامية ، فأنها تكتسب كل يوم أهمية على أهمية ، وبالذات حين يصل الشقاق والفصام بين العناصر السياسية قديمها وحديثها فى البلدان النامية درجة لا يمكن معها السير خطوة واحدة الى الأمام هنا فقط تدخل القوات المسلحة فى البلد النامى خضم العمل السياسى ناهية بذلك اسطورة الديمقراطية الليبرالية فى هذه المرحلة المبكرة من نمو البلدان النامية ، ومحاولة بذلك أن تخلق من الأسباب والظروف ما يمكن أن يساعد تلك البلدان على البحث عن طريق آخر اكثر ملاءمة لها ولظروفها .

الذى أريد أن أقوله هنا أن كل ما قرأته عن أسباب انهيار الديمقراطية الليبرالية فى البلدان النامية واستبدالها بانظمة عسكرية ، وجدته يتجاهل هذه النقطة التى احسبها اكثر مقدرة على تفسير هذه الظاهرة (١١) . الديمقراطية الليبرالية فى البلدان النامية تنهار لأنها فى مرحلة معينة تعجز عن تلبية متطلبات وضرورات مرحلة التحديث ، وهى أهم مرحلة تمر بها تلك البلدان النامية . والقوات المسلحة فى البلدان النامية تمتلك الكثير من وسائل التحديث التى تفتقر اليها الكيانات الحزبية قديمها وحديثها . فالجيوش فى البلدان النامية ،

أولا ، عناصر حديثة بالكثير من مفهوم هذا اللفظ . بل اننا يمكن أن نذهب الى الحد الذى نقول فيه أن الجيوش فى البلدان النامية هى المرفق الوحيد الذى يكتسب قدرا من التحديث تعجز عنه كافة المرافق الأخرى . فالجيش فى البلدان النامية يستعمل فى سهولة ويسر احدث الأسلحة التى تستعملها احدث الجيوش فى احدث بقاع العالم . والجيش فى البلدان النامية يتحدث نفس اللغة المهنية التى تتحدثها أحدث الجيوش فى احدث بقاع العالم . كذلك فأن الجيش فى البلدان النامية يمتلك مقدرة هائلة على اعداد جنوده وضباطه وتدريبهم تدريبا محدداً ومنظماً وموحداً ، مما يجعل كل من ينتسب اليه يشعر بأنه عضو فى جهاز أكثر ترابطاً وانسجاماً وتنظيماً من الدولة نفسها التى يعمل فيها ذلك الجهاز . كذلك فأن الجيش فى البلدان النامية يمتلك هدفاً عظيماً وكبيراً يوحد ما بين كافة اعضائه واجهزته : ذلك الهدف العظيم الكبير هو هدف الحفاظ على وحدة تراب البلد النامى ، وحمايته من التخريب من الداخل ومن الخارج . ومهما تعددت أهداف الكيانات الحزبية الأخرى ، ومهما تفرقت أيدى سبأ من جراء خلافاتها حول قضايا التحديث ، فان هدف الجيش فى البلد النامى يظل واحداً ثابتاً لا يتغير : حماية البلد النامى . ومن خلال هذا الهدف يكتسب الجيش ، ويكتسب العاملون فيه ، مكانة سامية فى نظر كافة قطاعات المجتمع فى البلدان النامية تجعلهم كثيرى الفخر والاعتزاز بأنفسهم وبمهنتهم . كذلك فان الجيش فى البلدان النامية يمتلك خاصية تعجز عنها كافة أجهزة التشغيل والتخديم والتخطيط فى تلك الدولة . هذه الخاصية تتمثل أساساً فى مقدرة ذلك الجيش على توفير كل وسائل الحياة المستقرة المعجزة المنتظمة المريحة لمن ينتمى اليه (١٢) . يأتى ابن الأقاليم ، مثلاً ، الى العاصمة يبحث عن عمل قد يجده وقد لا يجده ، أو قد يضمه أو لا يضمه حتى اذا وجده . ولكن رفيقه الذى ينتظم فى سلك الجيش واثق منذ يوم انضوائه فى ذلك الجيش أن مرتبه وامتيازاته لن تنقطع ، وأن حياته منذ يوم الانضواء

ذلك قد أصبحت أكثر ضمانا وطمأنينة من حياة رفيقه الذى لم ينتظم إلى سلك الجيش . لذلك فإن ابن الاقاليم داخل الجيش يحس بولاء لجيشه ربما لا يمكن أن يحس به رفيقه خارج الجيش نحو دولته . فإذا ما أضفنا إلى ذلك كله أن الجيش فى الدول النامية يكاد يكون المسيطر الوحيد على وسائل القمع النهائية فى الدولة ، لأمكننا إذن أن نتصور مقدار تهيب الجيوش فى البلدان النامية لتقبل التحديث الذى تهز قضيته اركان المجتمع فى تلك البلدان . ليس ذلك فحسب ، بل اننا من هذه الزاوية يمكن أن نقول أن الجيش بكل تلك الخواص جميعا يمكن أن يعتبر نموذجا مصغرا للدولة الحديثة التى تصطرع حولها الكيانات الحزبية قديمها وحديثها دون جدوى . أولسنا نذكر ، مثلا ، العديد من الاضطرابات التى كان يقوم بها فنيو الاذاعة السودانية ، وكيف أن الحكومة كانت تلجأ إلى الفنين داخل القوات المسلحة لتشغيل هذا المرفق الحيوى الهام . . . الحديث ؟

الجيش فى البلدان النامية ، إذن ، جهاز حديث ، وهو لهذا ، وفى أوج الصراع نحو تحقيق الحديث ، يحس بأنه — نتيجة لكل الظروف السابقة — أقدر الأجهزة فى تلك البلدان على انجاز ذلك الحديث . الجيش ، بحكم تنظيمه ، وبحكم ترتيبه ، وبحكم قواعد الضبط والربط فى داخله ، وبحكم الطاعة العمياء للأوامر من أعلى داخل صفوفه ، وبحكم سيطرته على وسائل القمع . . . ثم بحكم تحديثه ، يظل هو الجهاز الواحد الثابت المترابط المتماسك ، بينما تعاني بقية الأجهزة الأخرى فى البلدان النامية من الكثير من أسباب التصدع والتمزق والأنهيار من جراء الشد والجذب والخلاف حول قضايا التحديث . وحين نضيف إلى ذلك كله عجز الديمقراطية الليبرالية عن تقديم الحلول التى يتطلبها البلد النامى فى مرحلة التحديث تلك ، فاننا قد لا نكون مجافين للحقيقة وللواقع ان قلنا أن الطريق إلى البرلمان يفسح فى مرحلة ما بعد الاستقلال المجال لطرق أخرى كثيرة غيره ، من أهمها الطريق إلى الثكنات .

غير أننا يجب ألا نأخذ هذا « الطريق الى الثكنات » كحقيقة مطلقة
وازلية لا تقبل الجدل أو النقاش ، وإنما يتوجب علينا ان نبحث عن أمثل
السبل التي يمكن بموجبها ان نتأكد من أن هذا الطريق يسير دائماً وابدأ في
اتجاهه الصحيح ، ليوصل دائماً وابدأ الى غاياته الصحيحة . وربما يكون من
المهم جداً هنا أن نؤكد ، بادىء ذى بدء ، ان رفضنا لشكل الديمقراطية
الغربية ولمفاهيمها الليبرالية لا يعنى على الاطلاق رفضنا لبعض المعانى الانسانية
العامة التي تحتويها ، والتي لا يحق لنا اغفالها . من تلك المبادئ ، مثلاً ،
حق المعارضة وجدواها في تجنب البلاد الهزات التي تنتج عن الكبت
والارهاب . فانك حين تكلم الأفواه ، فانما تفتح الباب على مصراعيه لكي
يعبر المعارضون لك عن آرائهم بقوة السلاح ، والتي ان استطعت قهرها ،
الا أنها يمكن رغم ذلك ان تعيق طريق نموك وتعطله . على اننا يجب ان
ندرك ان الديمقراطية الليبرالية لا تعطى هذا المبدأ الانساني العام
التعبير الحقيقي المجدي الذي تستحقه . ففي بلاد الغرب يتركز مفهوم
المعارضة في اعطاء الفرصة للمعارضين ، عن طريق الانتخابات ، لكي
يحلّموا بالعودة الى كراسى الحكم لوضع معتقداتهم موضع التطبيق . وهذا
الشكل الذي تعطيه الديمقراطية الغربية لمضمون المعارضة لا يلائم ظروفنا
واحياجاتنا : فنحن مواجهون بقضية التنمية والتحديث ، ووسيلتنا الى ذلك
ليس اضاعة الزمن والجهد بفتح المجال مرة أخرى للعبة الكراسى الحكومية ،
انما هي تمكين من يجلس على تلك الكراسى ان يؤدي دوره على اكمل وجه ،
خاصة اذا ما رفع الجالس عليها الشعارات الصحيحة لانجاز التنمية
والتحديث . وغاية ما يمكننا عمله اخلاصاً لتلك القضية هو ان نفتح المجال
لمعارضة تلك الشعارات طالما كان الهدف من وراء ذلك هو اظهار العجز
فيها ، أو محاولة الاضافة اليها . (١٣)

كيف يمكننا أن نفعل ذلك ؟ أول شيء ينبغي علينا فعله هو ان ندرك
المغزى الحقيقي لما سبق وقلناه عن حتمية دخول الجيوش في البلدان النامية في

خضّم العمل السياسى فى بداية مرحلة التنمية والتحديث . فكل الدواعى والاسباب التى تبيىء الجيوش للقيام بذلك الدور لا يمكن ان تجعل من النظام العسكرى نظاما دائما للحكم . فالجيوش فى البلدان النامية فى بداية مراحل التنمية والتحديث تقدم حلا مؤقتا للصراع حول السلطة . وهذا الحل المؤقت يمكن أن يؤتى اطيب الثمار حين تحاول تلك الجيوش ان تساعد فى تحويل السلطة المضطرب عليها من أداة للاضطراب الى أداة لاجداث التنمية والتحديث وكما سبق وقلنا فإن الكيانات الحزبية القديمة والحديثة على السواء تفشل فى هذا الصدد قدرا من الفشل يجعل من المحتم على الجيوش التدخل لحسم الأمور . وبقدرا تسرع الجيوش فى تأدية هذه المهام ، وبقدرا تنأى بنفسها عن الوقوع فى خطأ الكيانات الحزبية القديمة والحديثة فى الارتقاء فى احضان المغام والاسلاب والامتيازات التى تنتج عن الاستيلاء على السلطة – بقدرا تفعل الجيوش كل ذلك ، فإنها تجد السند والعرضد والموازرة من كافة العناصر التى تؤمن بصدق بالوطن والمواطنين ، والتى تهدف الى استغلال هذا الإطار الانتقالى الموضوعى والختى الذى تمر به البلدان النامية عند دخولها مراحل التنمية والتحديث ، من أجل تجنب البلاد مغبة العودة الى ظلام الاضطراب والاضطراب العقيمين . وحين نقول « الإطار الانتقالى » فاننا لا نعنى بهذا اللفظ انقضاء عام أو عامين ، كما اننا لا نعنى به أن هناك اطارا آخر جاهزا ومحددا نريد الوصول اليه . الانتقال قد يعنى – كما عنى بالفعل فى تجربة الثورة المصرية – عمر جيل كامل ، أو – كما فى تجربة الثورة الروسية – حتى أكثر من عمر جيل كامل . ومحطة الوصول لا تعنى رصيفا عاليا وسقفا واقيا من لفح الهجير . كلا ! فالانتقال المشار اليه هنا هو النظرة المقتردة المتصلة الواعية لقضايا الوطن والمواطنين . . . تلك النظرة المقتردة التى لا تقف عند عبادة نظام بعينه ، ولا عند تألية اشخاص بعينهم ، وانما هى فى الاساس تركز على فهم ما يمور داخل المجتمع ، لتقدم له الصيغة الملائمة

للتعبير عن احتياجاته داخل اطار نابع من طبيعة تلك الاحتياجات ، وليس مفروضا عليها من اراض غريبة علينا ، أو من ازمان بعيدة عنا .

وثانى شىء ينبغى علينا فعله - فى تصورى - هو ان ندرك ان التنمية والتحديث عملية شاقة وعسيرة ، وانها تحتاج كثيرا الى شعور كل قادر على انجازها وان مجتمعه يحترمه ويقدره ويوفر له كل وسائل التعبير عن رأيه دون خشية أو خوف . ومن السهل تكرار هذه المبادئ السامية الرفيعة ، لكن الصعوبة كل الصعوبة تكمن فى وضعها موضع التنفيذ بحيث يطمئن المواطن القادر على الانجاز غاية الاطمئنان بأنه فى أمن وامان طالما كان هدفه تثبيت دعائم التنمية والتحديث ، وتمكين السودان من القيام بدوره الافريقى العربى على خير وجه فى الخارج ، وارساء قواعد العدالة الاجتماعية الحققة فى الداخل . وفى هذا الصدد فانه يجب ان يكون هناك مجال للعناصر المرنة المترنة ذات الأفق الواسع والصدر الرحب ، من الذين كانوا ينضوون تحت لواء أى من التكتلات العقائدية السابقة ، للانضمام الى صفوف العاملين من اجل اهداف المرحلة الراهنة بدل تركهم فريسة لثلوج التجاهل ، من جهة ، ونار الحرمان ، من جهة أخرى . (١٤)

ثالث شىء ينبغى علينا فعله هو ان نحاول ان نخلق تصورا جديدا للعدالة السياسية يناسب خواص هذه المرحلة العسيرة الشاقة التى نمر بها وقد ولحنا باب التنمية والتحديث . وقد يساعدنا فى هذا ان ندرك أنه من غير الصواب ان نقول أن قضية التنمية والتحديث لها قوالب جاهزة نستطيع ان نتناول مانشاء منها كلما اردنا حل معضلة من معضلاتها . فقضية التنمية والتحديث شىء متحرك تحرك العوامل الداخلية والخارجية داخل وخارج البلد الواحد . والانسان فى بداية مراحل التنمية والتحديث يتحرك كما وكيف ، بنفس القدر من التحرك الذى تتحركه تلك العوامل الداخلية والخارجية . فليس هناك استقرار على حال واحدة منذ اللحظة التى نالج فيها باب التنمية والتحديث . ذلك لاننا عندئذ ندخل فى متاهات انتقال المجتمع من القديم

الى الحديث ، ولهذا فان احتمال اغتراب الانسان عن نفسه ، وعما حوله ، يصبح محتمل الحدوث . ولما كان الفرد المغترب عن نفسه شخصا عاجزا عن تحقيق متطلبات هذه المرحلة ، فاننا يجب ان نحاول اعادة الفرد الى نفسه ، والى الدنيا من حوله ، بفتح بعض المجال له للتعبير عن آرائه وافكاره حول قضايا التنمية والتحديث . وهذا التعبير عن الآراء والأفكار الذى ادعو اليه يمكن أن يتمثل فى وجود مدارس عديدة يتاح لها المجال — داخل الاطار الحالى — لوضع تصورها حيال تلك القضايا امام الرأى العام للاطلاع عليه ومناقشته . (١٥) وفى هذا المجال يمكن ، مثلا ، ان تعبر الصحف عن مفاهيم وتصورات مختلفة لمراحل التنمية والتحديث ، بدل ان تكون تلك الصحف نسخة باهتة مكررة من بعضها البعض .

رابع شىء ينبغى علينا فعله هو ان ننشئ من الاجهزة المختلفة ما يمكن ان يكون كفيلا بحماية المواطن المخلص القادر على انجاز التنمية والتحديث . الاتحاد الاشتراكى السودانى ، بوجه عام ، خطوة على الطريق الصحيح ، ولكننا يجب ان ننأى به عن ان يكون مجرد مصلحة حكومية ، أو ان يكون مجالا آخرأ خصباً للتوظيف ، أو ان يكون أداة لعزل الجهاز التشريعى ، أو التنفيذى ، أو غيرهما ، عن المواطنين . (١٦)

والهدف الأساسى من كل هذا هو ان نحاول ان نكون منطقيين مع انفسنا ، من جهة ، وجادين ، من جهة أخرى ، فى ان نجد الصيغة السياسية والاقتصادية المثلى لهذه المرحلة التى وصفناها بأنها مرحلة انتقالية . فاذا كنا نقول بأن الديمقراطية ، بوجه عام ، تحتاج الى متطلبات اساسية لتحقيقها ، واذا كنا نقول أيضا ان غياب تلك المتطلبات الاساسية يعنى ، منطقيا وموضوعيا ، غياب الديمقراطية نفسها ، واذا كنا نقول كذلك بأننا لسنا ضد روح الديمقراطية ، وانما فقط ضد اشكالها المطبقة فى بعض ارجاء العمورة ، وايضا ضد فرضها بالقوة على تربة غير تربتها التى نمت فيها — اذا كنا نقول ذلك كله ، فاننا يجب أن نقول ، بناء عليه ، ان هدفنا الاساسى

والدائم والمتصل يجب ان يكون هو تمهيد الطريق لكي تظهر الى الوجود رويدا رويدا كافة المتطلبات الاساسية التى لا يمكن أن تظهر بدونها الديمقراطية الى الوجود . وقد نصيب وقد نخطىء فى تحديد تلك المتطلبات ، أو فى تحديد مقاديرها ومواقيتها ، لكن كل هذا لن يؤثر مادما نضع دائما وابدا نصب عيننا كهدف أساسى ضرورة ان نهيء انفسنا لكي نكون فى مستوى حكم ديمقراطى ، ولا ينسى فى غمرة ايمانه بهيمنة المجموع على الأفراد ، ضرورة اعداد اولئك الافراد لكي يصبحوا ذوى قيمة تزيد من قيمة المجموع الذى يتكون منهم وبهم .

وقد يكون من اللازم ختاماً لهذا النقاش ان نؤكد اننا فى البلدان النامية حين نرفض شكل الديمقراطية الليبرالية ، لا نتجنى عليها حين نحكم عليها بأنها — على الاقل فى هذه المرحلة من مراحل تنميتها وتحديثنا — ليست منا والينا . فنحن لا نريد الديمقراطية الليبرالية — ان كنا ابدا نريدها — شكلاً دون مضمون ، أو قشرة دون لباب . الذى نريده ، على العكس من ذلك تماما ، ان يكون النظام السياسى — ايا كان — انعكاساً صادقاً لكافة ظروف المراحل التى نمر بها . وحين تكون ظروف هذه المرحلة التى نمر بها تفتتا وتمزقا فى الكيان الاجتماعى ، وشللاً عجزاً وقصوراً فى الكيان السياسى ، وتأخراً وجموداً وشللاً فى الكيان الاقتصادى ، فاننا نخذع انفسنا كثيراً ان قلنا ان الديمقراطية الليبرالية سوف تكون وسيلة فعالة لحل كافة هذه القضايا التى تواجهنا . الديمقراطية الليبرالية وسيلة لادارة المجتمع السياسى بعد ان يحقق هذا المجتمع السياسى قدراً معيناً من الوفرة المادية والذهنية والثقافية . بدون ذلك فأنها تصبح كلوحة (المونوليزا) فى كوخ مزارع فقير ، يكذب يومه كله ليأكل اللحم يوم (السوق) .

وليس هناك بلد واحد فى تاريخنا الحديث ، على كل حال ، استطاع ان يحقق تلك الديمقراطية — برلمانية كانت أم سواها — قبل أن يحقق قدراً معيناً من شروطها المسبقة . وخذ مثلاً لذلك دولة تدعى أكثر من أى دولة

أخرى التزامها بالنهج الديمقراطي ، ودفاعها عنه فى كافة أرجاء المعمورة .
خذ الولايات المتحدة الأمريكية : كيف قاست فى سبيل ان تضع دستورها
مصدر فخرها واعترازها بأنها احدى امهات الديمقراطية فى عالم اليوم ؟
ولا يعيننا هنا ان كانت الولايات المتحدة الأمريكية محقة فى هذا الفخر
والاعتزاز ام لا ، فهذا أمر يهمها ، ويهم اقليتها المختلفة ، بما فيهم زنوجها
الذين يعتبرون انفسهم من ضحاياها وضحايا تجاهل دستورها على صعيد
الواقع . لا يهمنا ذلك ، وانما يهمنا ان نركز على المدى الذى يمكن به تجاهل
الديمقراطية حين تكون القضية هى قضية اعداد التربة الصالحة لتلك الديمقراطية
وكم فى حياة الامم من فترات عديدة يمثل فيها ذلك الاعداد للتربة الصالحة
اهم عمل يواجهها ويواجه مواطنيها ، بحيث يصبح حشد كل الجهد
والطاقات من أجله واجبا من أهم واجبات الحفاظ على كيان الأمة ومواطني
الأمة . وفى هذا الصدد فقد لا تكون هنالك عبارة أبلى من تلك العبارة التى
اطلقها الرئيس الأمريكى ابراهام لنكولن ، والذى واكبت فترة تقلده
منصب رئاسة الجمهورية مرحلة من اخطر مراحل تاريخ الولايات المتحدة
الأمريكية الحديث ، رأت فيها ما رأت من الحروب الأهلية والفتن العديدة
التي كادت ان تعصف بكيانها . ذات يوم اجتمع لنكولن بوزرائه ليناقدش
معهم أمرا كان يرى ان اتخاذ قرار حوله بمثابة الحياة أو الموت فى ذلك
الوقت . عرض على وزرائه الامر و الحل الذى يراه مناسبا وسليما له . ولما
فرغ من ذلك عرض الأمر والحل معا للتصويت . وعندما سأل عن عدد
الموافقين على رأيه لم يرفع أى من وزرائه يد الموافقة ، فوجد نفسه الوحيد
الذى يؤيد اقتراحه . اعاد الكرة مرة أخرى ، فلم يؤيده أحد . عند ذلك
نظر لنكولن الى وزرائه الواحد تلو الآخر جيدا ، وقال فى عبارة من نوع
تلك العبارات التى تولد على ساقين تجرى بهما دوما على صفحات التاريخ
— قال لنكولن وهو يعلن نتيجة التصويت على اقتراحه ، الذى كان هو
الوحيد المؤيد له :

« المعارضون : سبعة ، المؤيدون : واحد اذن فقد
فاز الاقتراح » .

هوامش

(١) هذا المقال مأخوذ عن مقالات سبع ظهرت بصحيفة (الايام) السودانية في الفترة ما بين ١٩٧٢-١١-٣٠ و ١٩٧٢-١٢-٢٩ (معظم المقال مأخوذ من المقال بالعنوان أعلاه والذي نشر بتلك الصحيفة يوم ١٩٧٢-١٢-١٢ تحت عنوان رئيسي هو « أحاديث على هامش التنمية والتحديث) . وقد قام الكاتب باعداده في صورته الحالية هنا دون ان يضيف أو يحذف حرفا واحدا يخالف المتن الذي ظهر في تلك المقالات ، وذلك حرصا منه على ان يحفظ لكلماته قيمتها التاريخية ، من جهة ، وعلى ان يعطي فرصة لنفسه وللمطلع عليها أن يقارن بين ما ذكر فيها وبين ما أعقب ذلك من احداث تخالفها أو تطابقها ، من جهة أخرى ، غير أن الكاتب يود ان ينبه الى أن كافة الملاحظات الهامشية التي تظهر في هذا المقال قد اضيفت اثناء اعداد هذه المقالات للنشر في كتاب نأمل ان يرى النور قريبا من مطبعة جامعة الخرطوم . ولقد نصحتني بعض زملائي ممن اطلعوا على هذا المقال ان اضيف بعض هذه الملاحظات الى المتن حتى لا يهمل القارئ ما جاء فيها . ولكن أثرت ، حفاظا على الهدف المذكور في صدر هذه الملاحظات ، ان اتركها في مكانها مكتفيا بلفت نظر القارئ الى عدم اهمالها لمجرد أنها ملحوظات هامشية . والخلاف معروف بين أولئك الذين لا يرون اهمية في الملحوظات الهامشية ، من حيث هي ، اكثر من مساعدتها في ذكر المراجع المشار اليها في المتن ، وبين أولئك الذين يرون غير ذلك . وقد لا يفيد القارئ ان يعلم انني أميل الى الرأي الثاني ، غير ان مطابقة هذا مع تصرفي حيال الملحوظات الهامشية الراهنة ، لم يأت هنا الا من قبيل المصارفة .

(٢) على أن هذا القول يجب ألا يؤخذ حرفيا . فلم يكتب أى من الرجلين نقدا مباشرا أو غير ذلك عن الديمقراطية الليبرالية . كذلك فأننا ،

باستثناء مجموعتي الاخوان المسلمين والشيوعيين ، نكاد لا نجد من كان يشكك في مقدرة تلك الديمقراطية على تقديم الاطار الموضوعي لحل المشاكل التي كانت تواجه البلاد . غير أن الغرض من موقف الاخوان والشيوعيين تجاه الديمقراطية الليبرالية واضح وضوح الشمس ، اذ أن كليهما كان يعتقد انه يجب أن يستغل تلك الديمقراطية للحد الذي يقوى فيه عوده بالقدر الذي يمكنه من الانقضاء عليها ، ومن ثم السيطرة بمفرده على مقاليد الأمور .

وأخيرا ، فاننا نجد ان احد الرجلين — محمد أحمد محبوب — يظهر قبيل وفاته ، وفي كتابه (الديمقراطية في الامتحان) ، والذي نشرته في لندن عام ١٩٧٤ دار اندريه دويش ، يدافع دفاع المستميت عن الديمقراطية الليبرالية . . ففي تحقيق يقول أن صحيفة (التايمز » اللندنية قد نشرته عنه ، رأت تلك الصحيفة أن محبوب لا يزال متمسكا بتصور للديمقراطية عفا عليه الزمن ، في وقت انهارت فيه تلك الديمقراطية في معظم البلدان النامية . ويعقب محبوب على هذا التعليق ، فيقول : « لا زلت أؤمن بأنه حين يواجه الحكم الديمقراطي أزمة ، فإن السبيل للخروج من تلك الأزمة يتمثل في منح الشعب مزيدا من الديمقراطية ، ومزيدا من الحرية . ان الشعب القبلي والسياسي والقومي المفرط يجعل من الحوار المفتوح ضرورة ، كما أنه يتيح الفرصة للحلول الوسط بين المصالح المتصارعة . فأنا لا أزال أؤمن بأن الديمقراطية هي نظام الحكم الوحيد القادر على الاستمرار فيما يسمى بالبلدان النامية . والحرية هي حجر الزاوية في الديمقراطية ، فهي التي تولد في الناس الوعي بالنمو ، وتحثهم على المطالبة به . غير أنه حين تزال هذه الحرية ، فإن ذلك الوعي يختفي ، مما يقلم أظافر الشجاعة . » ص ١٩ .

وقد يقال أن محبوب الذي كان رئيسا للوزارة عندما اسقط نظامه في مايو ١٩٦٩ ، يحاول أن ينفس بهذه الكلمات عن شعوره ضد ما حدث أكثر مما كان يهدف الى تأسيس حجة موضوعية في الدفاع عن الديمقراطية . وقد نتفق أن هذه الكلمات قد قصد منها ، فيما قصد ، الترويح عن النفس ، ولكننا

لا نتفق أن هذا هو القصد الوحيد ، أو الأساسى ، وراءها . فمن غير الانصاف للرجل أن نقول بأنه لا يعنى حرفيا ما يقول عن نظام حكم منحه كثيرا من الخبرة والشهرة واطهار الملكات . غير أن هذا القول الأخير لا ينفى أنه كان بين الحين والآخر يتشكك فى مقدرة الديمقراطية الليبرالية فى التخلص نهائيا من نقائصها وعيوبها . ويمكن الإشارة هنا ، وبوجه خاص ، الى موقفه فى الصراع بين الهادى المهدي والصادق المهدي فى الصراع داخل حزب الأمة ، والذي أظهر فيه محبوب ، بانحيازهم التام للجناح الأول ضد الثانى ، ما يؤكد أنه حين يحتدم الصراع حول السلطة ، فأن محبوب لم يكن ينسى المصالح السياسية جريا وراء بويق النظريات ، حتى وان كان هو واضعها .

(٣) فى هذا الصدد أود أن أحيل القارئ الى مؤلف واحد فقط لا يمكن الادعاء بأى حال من الأحوال بأنه ضد الحكومة الدستورية بوجه عام ، أو ضد الديمقراطية الليبرالية ، بوجه خاص . هذا المؤلف هو (C.J. FRIEDRICH) الذى كتب عام ١٩٤١ كتابا هاما فى هذا الصدد أسماه « الحكومة الدستورية والديمقراطية » (Constitutional Government & Democracy) ونشرته فى بوستن دارتل وبراون (Little & Brown) للنشر . نخذ هذه العبارة كمثال للعديد من العبارات المماثلة التى وردت فى ذلك الكتاب : « ان الدستورية الحديثة هى نتاج خاص ظهر الى الوجود بعدما استطاعت الوحدة الوطنية أن تخلق حكومة مركزية فعالة ولا يمكننا قط أن نجد دستورية حديثة قبل أن تظهر الى الوجود قبل ذلك حكومة مركزية فعالة » ص ١٠ . ومعنى هذا — بكلمات أخرى — ان هذا المؤلف يشترط لوجود ما يمكن تسميته بالحكومة الدستورية وجود وحدة وطنية ، من جهة ووجود حكومة مركزية قوية وفعالة ، من جهة أخرى . ومعنى هذا — بكلمات أخرى أيضا — أنه لا يرى احتمالا للدستورية فى مثل الشتات القبلى والطائفى والعنصرى الذى يميز البلدان النامية . كما أنه ، كذلك ، لا يرى احتمالا للدستورية مع وجود حكومة هزيلة وضعيفة لا تقوى على صهر ذلك الشتات فى بوتقة واحدة .

واذا أخذنا فى الاعتبار أن هذا المؤلف يرى أن الحكومة الدستورية والحكومة الديمقراطية - رغم عدم وجود ارتباط أزلى وهام ومطلق فيما بينهما - لفظان متطابقان عمليا الآن فى البلدان الغربية ، فإنه يمكننا أن نطبق كلما سبق ذكره عن الحكومة الدستورية فى حالة الحكومة الديمقراطية (للمزيد أرجو قراءة الملاحظة نمرة ٥ أدناه) .

(٤) ويمكن القول ، فوق ذلك كله ، بأن الحكومة الدستورية ، من حيث هى ، لا تفترض وجود ديمقراطية ليبرالية . بمعنى أننا يمكن أن نجد حكومة دستورية دون أن نجد معها ديمقراطية ليبرالية ، وذلك على الرغم من أنه قد جرى العرف عموما على ربطهما معا فيما يتعلق ببلاد الغرب . ونستطيع أن نستند فى هذا القول الى فريدريك فى كتابه المذكور آنفا ، حيث يقول فى هذا الصدد : « الدستورية سواء فى إنجلترا أو فى سواها ، لم تكن فى البداية ديمقراطية ، ولكنها ، على العكس تماما ، كانت ارسقراطية النزعة . . . فرغم المبادئ التى كانت كامنة وراء إعلان الاستقلال فى أمريكا ، وحقوق الانسان فى الثورة الفرنسية ، واتجاهها نحو تحقيق المساواة للجميع ، فإن المناخ العام كان ضد الديمقراطية حتى فى القرن التاسع عشر نفسه . كذلك فإن الفيدراليين فى أمريكا لم يكونو يثقون فى حكمة الجماهير . وأهم من ذلك ، فإن الديمقراطية - بمعنى حق التصويت للجميع ، ومشاركة جميع الطبقات وبالذات الطبقة العاملة فى الحياة السياسية - والقضاء على التفرقة العنصرية والدينية - هذه الديمقراطية انتشرت فقط خلال القرن التاسع عشر ، ولا تزال بعيدة عن مبتغاها » ص ٣١ .

كذلك يمكن الاستناد الى آراء هوير (K. C. Wheare) فى هذا الصدد ، حيث يقول فى كتابه «الدساتير الحديثة» (Modern Constitutions) والذى نشرته عام ١٩٦٦ اكسفورد (الطبعة المنقحة) « انه من المهم أن نلاحظ انه بينما يمكن أخذ الحكومة الدستورية ، كما هى مفهومة فى بلاد الانجلو ساكسون ، على أنها أيضا وفى نفس الوقت ، حكومة ديمقراطية ، الا أنه

يمكننا رغم هذا أن نجد أمثلة لحكومات دستورية ليست ديمقراطية . فالحكومة الارستقراطية ، والحكومة الأولفارية ، يمكن أخذهما كمثالين للحكومة الدستورية . والحكومة التي تحتكرها طبقة واحدة ، رغم أنها تدار لمصلحة تلك الطبقة ، يمكن أن تكون أيضا حكومة محدودة » . ص ٢٧٦ .

ومن هذه الآراء يمكن أن نخلص الى الآتي :-

اولا : انه لا يوجد هناك تطابق تام ومطلق بين الحكومة الدستورية والديمقراطية الليبرالية .

ثانيا : ان الديمقراطية الليبرالية خطوة متقدمة في طريق الدستورية الطويل .
ثالثا : ان حكم الأقليات يمكن أن يكون حكما دستوريا ؛ كما يمكن ، بناء على ما سبق ذكره في النقطة الثانية أعلاه ، ان يتطور الى ديمقراطية بوجه عام ، أو ديمقراطية ليبرالية بوجه خاص .

رابعا : ان الحكومة الدستورية ، بذلك المفهوم ، لم تصبح حكرا لأحد ، وانما أصبحت سمة يمكن أن تتصف بها أنماط عديدة للحكم ، وفي كافة أرجاء المعمورة .

خامسا : ان الديمقراطية ، بذلك المفهوم أيضا ، لم تعد حكرا لأحد ؛ وانما هي سمة يمكن أن تصل اليها ، وأن تتصف بها ، أنماط عديدة للحكم ، وفي كافة أرجاء المعمورة . على أنه ينبغي هنا التذكير بأن احتمال وصول البلدان النامية للصفة الليبرالية الموجودة — شكلا على الأقل — في بلاد الغرب أصبح أمرا بعيد الاحتمال ، خاصة بعد زوال الاسس الاقتصادية الموضوعية التي تبنى عليها تلك الليبرالية في تلك البلدان . فالليبرالية تعنى ، في مجال الاقتصاد ، أن تبتعد الدولة عن هذا المجال لتتركه للأفراد ، وان يحل محل التخطيط المركزى للموارد اعتماد كامل على اغراء الربح ، وعلى تلقائية الحافز الفردى ، وعلى تفاعل قانون العرض والطلب — التي يمكن اجمالها جميعا في عبارة (اليد الخفية) كما وصفها

آدم سميث - أبو الاقتصاد الليبرالى . وحين تنهار أسس الليبرالية الاقتصادية الموضوعية ، فانه ليس من العسير توقع أن تنهار معها أسسها السياسية الموضوعية : من انقسام طبقي حاد ، ومن ضرورة ظهور أحزاب سياسية ليحبر كل منها عن مصالح إحدى الطبقات ، ومن إحساس بخلق اطار عريض يعكس فى ظاهره الرغبة الصادقة فى إحتواء الجميع لخدمة مصالح الجميع ، بينما هو فى باطنه يخدم مصالح القلة على حساب الكثرة ، رغم وجود كافة الحقوق والحريات التى يمنحها ، والتى لا تمس مساحيقا جانب العدالة الاجتماعية الا من بعيد جدا ، وفى أكثر الحالات تطرفا ، أى عندما يوشك الضغط المتولد عن عدم وجود العدالة الاجتماعية أن يفجر البنيان الليبرالى كله (وقد يكون فى هذا تفسيرا لوجود حقوق التنظيم والتجمع والتظاهر والاحزاب والمطالبة بتحسين احوال العمل وزيادة الاجور . . الخ . . .) . التى ينبغى الاعتراف بأنها لعبت دورا كبيرا فى التخفيف من غلاء النظام الاقتصادى الليبرالى الغربى مما مكنته الى حد كبير من الاستمرار فى وجه العواصف العنيفة الكثيرة التى هبت فى وجهه) .

سادسا : اننا لا نهدف من وراء كل ذلك كله الى برهان أن كثيرا من البلدان النامية - بما فيها السودان ومصر مثلا - قد اصبح لديها حكومة دستورية . فهذه قضية لم تعد تحتاج الى برهان . فيكفى الثورة السودانية ، على الأقل ، أنها أول نظام حكم وطنى استطاع أن يضع دستورا دائما للبلاد ، بكلما يعنيه وضع الدستور من تحقيق للوحدة الوطنية بين الشمال والجنوب ، بصفة خاصة ، ومن ازالة للطرف القبلى والطائفى والعنصرى والعقائدى ، بالقدر الذى هيا المناخ لوجود موازنة قوى اجتماعية (ما سبق ذكره) واقتصادية (حل وسط بين امتلاك الدولة لوسائل الانتاج الرئيسية ، على الأقل ، وبين ضرورة الاعتراف بدور الحافز الفردى فى إشعار المواطن بانسانيته ، ومن ثم فى زيادة الانتاج

(وسياسية) احلال صيغة تحالف قوى الشعب العامل ، وصيغة التقدم بالتحالف لا بالخلاف ، محل الاحزاب التقليدية البالية والاحزاب العقائدية المتطرفة ، والتي كان كل منها يستغل الإطار الليبرالى للاستعداد للانقضاض على غريمه ، ومن ثم الإنفراد بالسلطة والتسلط .) المرحلة الآن لم تعد مرحلة اثبات دستورية نظام الحكم فى بعض البلدان النامية ، وانما المسألة قد وصلت مرحلة تتبع الخطوات الحثيثة التى خطتها بعض تلك البلدان نحو خلق الاطار الديمقراطى الملائم لاحوالهما وظروفها ، وليس ببعيد عن الأذهان الحوار الحى الذى تدور رحاه بين الصيغة المصرية والصيغة السودانية فى هذا الصدد . ورغم أى خلاف بينهما ، فانهما يتفقان اتفاقا كاملا فى ضرورة البحث عن اطار يشعر فيه المواطن فى كلا البلدين أنه — قياسا بالمرحلة التى تمر بها بلاده — أمثل اطار يمكن أن يلائم الصورة التى يرسمها فى ذهنه للحرية وللديمقراطية وللعدالة الاجتماعية .

(٥) اذا أراد القارى البحث عن كتاب سهل ومنظم ويتناول هذه الأمور بطريقة لا تفترض منه الامام المسبق ببعض الخلفيات ، فانى لا استطيع أن أجد له كتابا خيرا من : دوقلاس فارنى : « تحليل الأنظمة السياسية » . Douglas V. Varny. The Analysis of Political Systems, London, Routledge nad Kegan Paul, 1959. وبالذات فى جزئيه الأول ، حيث يتحدث فى الفصل الأول عن النظام البرلمانى ، وفى الفصل الثانى عن النظام الرئاسى . أما عن النقطة التى عرضنا لها بالتحديد فى المتن ، والمتعلقة بمحاولة كل بلد غربى أن يؤقلم الدستورية والديمقراطية لكى تلائم مناخه الخاص ، فأرجو الرجوع الى صفحتى ٩٠ و ٨٩ من نفس المرجع .

(٦) فى هذا الصدد أرجو لفت نظر القارىء الى كتاب فى حجم معقول للغاية ، اعتبره خير مقدمة لتفهم هذا الأمر : بيتر باكراك : نظرية الديمقراطية الطليعية .

(Peter Pachrach, The Theory of Democratic Elitism, University of London Press, 1969).

غير أننا يمكن أن نذكر هنا أن محور القضية المعروضة هنا هو أن الديمقراطية الكلاسيكية لم تعد ممكنة التحقيق في المجتمع الصناعي الحديث . فقد كان الأغريق ، ومن هنا نحوهم من المنظرين الديمقراطيين في العصر الحديث ، يرون أنه لا بد لكل فرد في المجتمع أن يشارك في صنع القرارات ، والإصارات تلك القرارات تعبيراً عن رأى الأقلية دون رأى الأغلبية أو المجموع . لكن المجتمع الحديث ، بتعدد أفراده ، وتشعبهم ، واختلاف مشاربهم ، ووسائل كسب عيشهم ، لم يعد يتحمل مثل ذلك التنظير المثالي . ولذلك فقد ظهرت الى الوجود نظريات الديمقراطية التمثيلية ، (Representative Democracy) التي كان من اقوى دعائها جون ستوارت ميل ، والتي كانت تحاول أن تقدم حلاً وسطاً بين مثالية القديم وواقعية الحديث يتمثل في الحفاظ على مثل القديم ، لا عن طريق مشاركة الجميع في اتخاذ القرارات ، ولكن عن طريق اختيارهم الواعى المقتدر لممثلين عنهم يعبرون خير تعبير عن رغبتهم وتطلعاتهم عند اتخاذ القرارات . لكن حتى هذا الحل الوسط لم يعد ممكن الحدوث في مجتمع صناعى حديث يزداد أبداً أفراده تعدداً وتشعباً واختلافاً في المشارب وفي وسائل كسب العيش . ولذلك فقد كان على المنظرين الديمقراطيين أن يوسعوا من دائرة ذلك الحل الوسط من أجل أن يظل الحلم الديمقراطى ممكن الانجاز . ومن أجل هذا فقد كان عليهم أن يعترفوا بوجهة رأى خصومهم الذين يرون أن خير وسيلة لاتخاذ أفضل القرارات للمجتمع انما يكون عن طريق ترك هذا الأمر لقلّة . . لطليعة (الملوك الفلاسفة عند افلاطون ، والتكنقراطيين عند فبلن ، والمتقنين عند مانهائم ، ورجال الصناعة والعلماء عند سان سيمون ، والبروليتاريا عند ماركس . . الخ) تستطيع بما لديهم من استعداد وأهلية وكفاءة أن تعبر خير تعبير عن رأى الجميع ومصلحة الجميع . ولكن لما كان رأى الخصوم يقود فى طريق غير ديمقراطى ، فقد أصبح هم المنظرين الديمقراطيين ان يجدوا معادلة يمكن بموجبها مصالحة

هذا الحل الوسط الجديد مع الحلم الديمقراطي القديم ، فاقترحوا بهذا نظرية يمكن تسميتها — كما فعل بكراك — بالديمقراطية الطليعية ، تهدف ، من جهة ، الى اصباغ أكبر قدر من الدستورية والليبرالية على الطليعة المسيرة عملها للأمر ، كما تهدف من جهة ثانية ، الى إحاطة تلك الطليعة ، أولا ، بأكثر قدر ممكن من التنافس حول السلطة ، وثانيا بتحديد مسئوليتهم تجاه المجتمع ، وثالثا بإيجاد الفرصة للفئات الأخرى القادرة لكي تصعد حتى تلتج دائرة الطليعية ، بحيث لا تصبح تلك الدائرة ضيقة ومقصورة على فئة قليلة .

ولقد كان جوزف شمبيتر (Joseph Shumpeter) فى كتابه الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية (Capitalism, Socialism and Democracy) هو أول المنظرين الديمقراطيين المحدثين الذين عبروا بصراحة ووضوح عن هذا الرأى . فقد رفض أن يقبل الرأى الكلاسيكى القائل بأن الديمقراطية الليبرالية هى وسيلة أو طريقة للوصول للقرارات السياسية . ومعنى هذا ، ضمينا ، أن الولاء ليس اساسا لها ، وانما الولاء ينبغى أن يكون أساسا للمبادئ والغايات والمصالح التى يسعى وراءها الفرد . فان استطاعت هذه الوسيلة الديمقراطية أن تحققها له ، كان ولأوه لها ، وان فشلت ، فلا غبار عليه أن يدير لها ظهره بحثا وراء وسيلة سياسية أخرى أكثر مقدرة على تحقيق تلك المبادئ والغايات والمصالح .

(٧) من منا لا يذكر ، مثلا ، التأييد المطلق الذى وجده اسماعيل الأزهرى من جماهير المدينة ، والريف المتاخم للمدينة واحيانا غير المتاخم لها ، حين انشق عن طائفة الختمية ، ونأى بنفسه وبجزبه عنها .. ثم انتصر عليها فى أول انتخابات تلت ذلك الانشقاق ؟ من منا لا يذكر كيف جسدت الجموع الهادرة موقفها ذلك فى هتافها المنغم الشهير : « لا ضلال ولا تضليل ... عاش الشعب مع اسماعيل » ؟ ثم من منا لا يذكر ، فى نفس الوقت ، كيف أن حزب الأزهرى عجز ، وبخاصة بعد ثورة اكتوبر ١٩٦٤ ، عن أن يلبي هتافات نفس تلك الجماهير بأن يرتفع حزب الأزهرى ، فكرا

وتنظيما ومنهجيا وسلوكيا ، حتى يستطيع أن يواكب مد الجماهير ومد وعيها ، بعد تجربة حكم الفريق عبود ، وبعد ثورة أكتوبر ؟ ومن منا لا يذكر كيف كان حزب الأزهرى يخيب آمال تلك الجماهير فى كل مطلب وفى كل موقف ، مما جعلها - وهى جماهير الوسط السودانى العريض - حائرة ممزقة بين النقيضين المرفوضين موضوعيا من قبلها : الشيوعيين والأخوان ؟

(٨) ربما كان أول مثال على عجز الشيوعيين عن فهم السودان وأهله تفسيرهم لعجز حزب الوسط التقليدى - الحزب الوطنى الاتحادى ، ثم الاتحادى الديمقراطى المحلول - عن فهم دوره التقليدى ، وسط جماهيره عليه - تفسيرهم لكل ذلك على انه دعوة حارة لهم - وهم الحزب اليسارى المتطرف - لكى (يهبطوا) لاحتلال مقعد الوسط الذى شغل بعجز الحزب الاتحادى عن ملئه ! ومن منا لا يذكر هتافاتهم ، ابان تلك الايام الثلاث الفاصلة فى تاريخ السودان الحديث من شهر يوليو عام ١٩٧١ ، حينما تولوا زمام الامور : « سائرين سائرين فى طريق لينين ! » . كذلك ربما كان أول مثل على عجز الاخوان المسلمين فى السودان - بالاضافة الى صمتهم الذى يكاد يكون تماما حيال ضرورة تقديم الحلول الاسلامية العصرية لقضايا مجتمع النصف الاخير من القرن العشرين - انهم ، فى سعيهم وراء أصوات الناخبين ، كانوا يقولون للناخب - وفى قلب مديرية الخرطوم - انه ان اعطى صوته لغير مرشحهم ، فإنه بذلك يحكم على نفسه بدخول النار يوم القيامة !

(٩) المقصود هنا بالتحديث ، بوجه عام ، استجلاب وسائل العصر الحديث فى كافة مرافق الحياة ، والتأقلم عليها ، وربما أيضا محاولة خلق الحالات الذهنية اللازمة لها ؛ وذلك من اجل التنمية ، والمراد منها هنا ، بوجه عام أيضا ، زيادة القدرة على زيادة الانتاج المادى ، من جهة ، وحل المشاكل التى تطرأ من جراء تلك الزيادة فى الانتاج ، من جهة أخرى .

وأرجو الا يقفز الى ذهن القارى أننا نقول بأن للتحديث ، بهذا المفهوم العام ، بداية ونهاية ، من جهة ، أو أننا حديثى عهد به ، من جهة أخرى . فليس للتحديث ، على كل حال ، بداية ونهاية فى هذا العالم الذى لا يمكن القول بأن بقعة واحدة فيه قد تفوقعت على نفسها ، ورفضت التأثير بالعالم من حولها . كذلك فاننا لسنا حديثى عهد بالتحديث . فمنذ آلاف السنين قبل الميلاد — كما يبرهن لنا علم الآثار — لم تظهر حضارة فى هذا الجزء من العالم لم يتأثر بها السودان ، أو البقعة التى تسمى اليوم بالسودان . واذا قلنا أن معركة التحديث فى جوهرها انما هى تأثير الحديث على القديم ، فلا يمكن اذن أن نقول بأن هذا التأثير هو من ظواهر عصرنا الحاضر فقط ؛ اذ أنه أيضا من سمات كل العصور التى مر بها السودان . غير أننا نركز بصفة خاصة هنا على معركة التحديث المعاصرة ، والتى تتمثل فى الأساس فى تأثير الحديث (الحضارة الأوروبية المادية ، العلمانية ، العقلانية ، الصناعية ، التكنولوجية واخيرا الفضائية) على القديم (السودان الذى ، وان كان قد خاض من قبل معارك تحديث عديدة : من تأثير فرعونى ، واغريقى^١ ، ورومانى ، ومسيحى ، وعربى ، واسلامى ، وتركى واوروبى — الا ان معارك التحديث السابقة تلك يمكن التلميح اليها كلما دعى الحال عندما نركز على المرحلة الأخيرة من معركة التحديث المعاصرة) . فنحن ، على كل حال ، ابناء عصرنا ، نلتفت الى قضاياهم وهمومه قبل ان نلتفت الى قضاياهم وهموم العصور الاخرى ، مهما كان أثرها أو تأثيرها . وقد يكفينى برهانا على هذا احالة القارىء الى كتاب جعل مؤلفه محوره قضية التحديث ، فى كافة المرافق ، الذى ادخله العهد التركى على السودان : انظر : —

Richard Hill, Egypt in the Sudan, Oxford, 1959.

وبالذات . ص . ١٦٧—١٧١ ، حيث يحاول الكاتب تلخيص كافة مظاهر التحديث التى ادخلها العهد التركى فى السودان فى صفحات معدودة . والكتاب كله ، على كل حال ، يستحق الاطلاع لانه يكاد يكون المحاولة الوحيدة فى هذا المجال .

(١٠) كان الأحرى بى أن أقول : (لا تنتمى الى الكيانات الحزبية القديمة أو الحديثة بأدنى صلة تنظيمية مباشرة) وذلك ، أولاً ، لأن أفراد القوات المسلحة ، شأنهم فى ذلك شأن بقية المواطنين ، ينتمى الفرد منهم إلى الاحزاب السياسية المختلفة ، ويعتق كل منهم هذا أو ذاك من بين المذاهب السياسية ، حسب نشأته والظروف الإقتصادية والاجتماعية التى تحيط بتلك النشأة . وذلك ، ثانياً ، لأنهم — حتى اذا افترضنا جدلاً بأن الفرد منهم لا ينتمى الى تنظيم ولا يعتنق مذهبا — دون شك يتأثرون بالمناخ السياسى السائد فى أية مرحلة زمنية معينة . ويكفى أن تقرأ لعبد الناصر ونميرى والسادات مثلاً ، لكى تلاحظ ما كان بين هؤلاء الأفراد وبين بعض التنظيمات السياسية ، قبل قيامهم بثوراتهم ، من صلات ، حتى وان كانوا احياناً يهدفون من وراء تلك الصلات للتمهيد لما كان يحتمر فى أذهانهم .

وهنا أود أن أسجل شكرى للدكتور عدلان الحردلو — زميلى بشعبة العلوم السياسية بجامعة الخرطوم — والذى تكرم ، بعد اطلاعه على هذا المقال ، بلفت نظرى الى أننى قد أغفلت التعرض لهذه الصلات ، مما كان سوف يعرض حجتى لكى تفهم على انها فصل تام لأفراد القوات المسلحة عن المسرح السياسى .

(١١) ربما باستثناء كتاب لوشيان باى بعنوان « التنمية السياسية » ، (Lucian W. Pye, Aspects of Political Development, Little, Brown 1966).

وعلى وجه التحديد الفصل التاسع منه .

(١٢) فى اعتقادى — الذى لا يخلو من اطلاع على عدد غير يسير من المؤلفات التى تعرضت لهذا الأمر — أن خير كتاب فى هذا الصدد — رغم أن مؤلفه يتخذ موقفاً شديد العداء لتدخل الجيوش فى السياسة فى البلدان النامية — هو كتاب «الرجل على ظهر الحصان» (The Man on Horseback) لمؤلفه س . فاينر (S.E. Finer) والذى نشرته عام ١٩٦٢ دار بال مال

(Pall Mall) للنشر . فرغم موقف المؤلف المبدئي المعارض لتدخل الجيوش فى السياسة ، فإنه يحاول بتجرد محمود أن يستقرىء الظروف والأسباب التى ترغم تلك الجيوش على التدخل فى السياسة ، من جهة ، وتلك التى تهبطها للقيام بذلك الدور ، من جهة أخرى .

أما اذا أراد القارئ كتابا ليس فيه مثل ذلك العداء ، وانما فيه نظرة فاحصة وشفافية تحاول أن تستقرىء أسباب الشد والجذب فى العلاقات ما بين المدنيين والعسكريين ، واثر هذا الشد والجذب فى تأثير العسكريين على السياسة - بطريق غير مباشر : حين يحاولون بالاقناع والاقتناع أن تأتى قرارات المدنيين السياسية متمشية مع ظروف وأحوال ومتطلبات العسكريين ، وبطريق مباشر : حين يصعب على العسكريين أن يقنعوا المدنيين فيلجأون بذلك الى فرض رأيهم بطريق أو بآخر ، بدءاً بالتلميح بعدم هدوء الأحوال ، وانتهاء بالتصريح باحتمال تدخلهم تدخلا مباشرا لفرض ما يرون حدوثه ضروريا لكى تنأى الجيوش عن التدخل فى السياسة - فأنظر أشرح له كتاب « الجندى والدولة » (The Soldier and the State) لمؤلفه صموئيل هنتنجتون (Samuel P. Huntington) الذى نشرته هارفارد عام ١٩٦٧ .

(١٣) المعارضة التى يشير اليها الكاتب هنا . (المقال نشر عام ١٩٧٢) هى محاولة إيجاد صيغة للحوار الدائم داخل الاطار السياسى الذى ازال - عن حق - كافة مظاهر الحياة السياسية القديمة البالية المعيقة للتنمية وللحديث . ويعتقد الكاتب أن الأمانة تقتضيه ان يؤكد ان صيغة المعارضة المرجوة هنا تختلف اختلافا جذريا عما يمكن تسميته ، بوجه عام ، بصيغة المصالحة الوطنية - رغم ان تصورهما لم يتضح تماما بعد - السائدة هذه الأيام .

(١٤) الانضواء الذى كان يدور فى ذهن الكاتب فى عام ١٩٧٢ انما يعنى انضواء تلك العناصر الى الاطار الجديد بكافة مبادئه وافكاره وأشكاله . وليست هذه على كل حال دعوة للتحجر ، وانما هى فقط دعوة

للتأكد من صحة النوايا وثبل المقاصد لدى من يفتح له الباب للولوج .
(١٥) اود ان الفت النظر ، مرة أخرى ، الى مراجعة تاريخ نشر
هذه الآراء اول مرة (١٩٧٢) والى ملاحظة ان المصريين ، مثلاً ، قد جاءوا
بنظرية المعارضة ونظرية المنابر داخل الاتحاد الاشتراكي العربى فى العام
الماضى (١٩٧٦) فقط . وليس القصد هنا الاصرار على صحة هذا التصور .
كذلك فأن القصد منه ليس التفاخر بسبق احد على أى شىء . وانما القصد منه
فقط الاشارة الى اننا كمتعلمين لا نناقش ما نطرحه على بعضنا مناقشة جادة
وهادفة يمكن بموجبها ان نصل الى حلول ترضى جميع الاطراف المتنافسة ،
من جهة ، وتضفى على حياتنا الفكرية والثقافية والسياسية حيوية لا يمكن
تصور المعافاة بدونها ، من جهة أخرى .

وقد يكون للمتعلمين آئذ عذرهم ، على الأقل ، فى انهم — كبقية
اهل السودان — كانوا لا يزالون مأخوذين بحجم وعنف الصراع الدامى —
فى المجال السياسى على وجه الخصوص — الذى كان قد جرى لتوه امام
اعينهم بين قديم كانت له الغلبة قبل مايو ١٩٦٩ ، وحديث يريد ان يركز
نفسه بعد هذا التاريخ . فلقد ظهرت هذه الآراء — على وجه التحديد — بعيد
الضربة القاصمة التى تلقاها الحزب الشيوعى السودانى المحلول ، والتى
استطاع ، بطريق أو بآخر ، ان يوهم الناس — والمتعلمين على رأسهم —
انه أقوى من ان يتلقى ضربة قاصمة كتلك الضربة مثلاً . كذلك فان هذه
الآراء قد ظهرت وقد كانت ذكريات الصدام الدامى الذى دعت له اساسا
فصيلة من فصائل الطائفية (الانصار وحزب الأمة المحلول) — لا تزال حية
فى الأذهان . وقد كانت تلك الفصيلة قد تمكنت من ان يضع حول نفسها
حالة من القوة والعنف والجبروت جعلت الكثيرين يعتقدون ان ضربها يعد من
عاشر المستحيلات . ويمكن الافتراض على هذا ان المتعلمين كانوا — بوعى
أو بدون وعى — يجرون حوارا فى أذهانهم حول كل هذا الذى حدث ، ربما
كمقدمة لا بد منها من اجل استيعاب درسه ومغزاه ، ومن ثم لتحديد موقف

نهائي في صف الحديث المتصغر أو في صف خصومه . ولهذا فلا يمكن القول بأنهم سلبيون ، كما يتردد دائماً ، اللهم الا اذا كان مقياس السلبية عندنا هو فقط ظهور هذا الحوار الذهني الداخلي المتواصل المتصل على صفحات الصحف والمجلات . ولكن وبرغم هذه النظرة التي تحاول الفهم والانصاف بقدر الإمكان ، وحتى اذا لم نوافق على اعتبار تحويل ذلك الحوار الذهني الداخلي الى كلمات مقروءة كدلالة على السلبية وسط المتعلمين ، فان الكاتب لا يعنى مطلقاً أولئك المتعلمين من بعض التقصير والقصور في هذا المجال .

(١٦) صيغة تحالف قوى الشعب العاملة ، التي يقوم عليها الاتحاد الاشتراكي السوداني ، صيغة تناسب القضايا المطروحة ، من جهة ، وتساعد على ايجاد الشكل الديمقراطي الذي يتناسب مع ظروفنا واحوالنا ، من جهة اخرى . غير أن المهم ليس هو فقط الوجود النظري للصيغة ، وانما المهم أيضاً التأكد من أن هذا التنظير يجد التطبيق المتصل الأمثل . وتستطيع هذه الصيغة بصفة خاصة ان تساعد في العثور على شكل الديمقراطية الذي يناسبنا ، لانها تخاطب في الأساس الفئات الحديثة في المجتمع — من عمال ومزارعين وجنود ومثقفين ورأسمالية وطنية — وهي الفئات التي يقع عليها اساساً عبء انجاز التنمية والتحديث . غير أن تطبيقها ينبغي ان يعتمد على اعطاء الفئات المتحالفة اكبر قدر من الحرية والحركة لبلورة قضاياها ، ولاختيار قياداتها ، ومن ثم لاثراء التنظيم السياسي بهذه القضايا والقيادات حتى يصبح ، شكلاً ومضموناً ، انعكاساً موضوعياً وحقيقياً لما يجري في الوطن ولما يريده المواطنون . وقد ظل الكاتب يردد هذه الآراء في كل مناسبة اتاحت له داخل لجنة الفكر والدعوة بالاتحاد الاشتراكي السوداني وفي ندوة الأثنين التي كان يتبناها المعهد الاشتراكي . ويسعده كثيراً الآن ان أحد وسائل تطبيق هذا التصور العام ، والذي كان هو يعطيه دائماً كأحد الأمثلة للشروع في إنجاز ذلك التصور ، قد رأى النور الآن في شكل إسناد منصب أمين

العمال بالائتلاف الاشتراكي لرئيس اتحاد نقابات عمال السودان . ومنصب
امين المزارعين لرئيس اتحاد المزارعين . ومنصب امين المهنيين لرئيس اتحاد
الموظفين والمهنيين . وهذه خطوة نرجو ان تتلوها خطوات اخرى تساعد
فى ان تجد صيغة تحالف قوى الشعب العاملة مضمونها الايجابى الفعال .

الأمير محمد عثمان أبو قرجة

صلاح النجاشي حوى

ان المعلومات التى تتوفر لنا عن حياة محمد عثمان ابى قرجة فى الفترة التى سبقت الثورة المهدية قليلة جدا اذا ما قيست بما نعرفه عنه من خلال مصادر الدولة المهدية بما لا يمكننا من معرفة الكثير عن حياة هذا القائد الكبير الذى كان له دور هام فى احداث الثورة المهدية .

كان أبو قرجة دنقلاوى الأصل (١) أى من جهات دنقلا بشمال السودان ولكنه كان يسكن قرية القطينة (على الضفة الشرقية للنيل الابيض) جنوب الخرطوم . وكان ابو قرجة يعمل ربانا لاحدى سفن حمد العقاد ، التاجر المشهور آنذاك فى مصر والسودان . وتقول رواية أخرى ان ابا قرجة كان يعمل باقتناص الرقيق ، احيانا مع ادريس ابتر واخرى مع الزبير رحمة (٢) ، والاثنان الاخيران كانا ايضا من اشهر التجار فى نهاية العهد التركى فى السودان وبداية المهدية .

لم يثبت على وجه التحديد التاريخ الذى انضم فيه ابو قرجة الى صفوف المهدي ليصبح من انصاره . ولكن المرجح ان هذا تم عقب سقوط مدينة الابيض فى يد المهدي ، وهى الفترة التى شهدت انضمام عدد كبير من الناس للمهدي ومنهم من اصبح من مشاهير قادته ، نذكر على سبيل المثال من هؤلاء الأمير عثمان دقنة .

بدأ نجم أبى قرجة فى الظهور عندما جعله المهدي أحد اربعة قادة ندهم لمتابعة سير حملة هكس بعد ان تحركت من الدويم (٣) والمعروف ان هذه الحملة جاءت بعد سقوط الأبيض .

وبعد ان تم للمهدى هزيمة هذه الحملة واخضاع معظم جهات الغرب بدأ فى الهجوم على الخرطوم ، ومهد لذلك بأن عين ابا قرجة اميرا على جهة البحر (٤) وارسله الى صالح الملك فى فداسى ومعه جيش كبير ، وامره باستلامها والتوجه نحو الخرطوم لحصارها (٥) ، فوصل الى فداسى فى ٢٧ ابريل ١٨٨٤ ، وبعد استلامها بدأ يتوجه بجيشه نحو الخرطوم وقد اصبح اميرا عاما على محاصريها وكان جيشه يزداد قوة كلما تقدم فى ارض الجزيرة شمالا نحو الخرطوم ، حتى وصل الجريف فجعل فيها معسكره وبنى طابية ثم كتب الى غردون يطلب منه الاستسلام . وبعد ذلك تحول ابو قرجة بجزء كبير من الجيش الى برى وبنى فيها طابية وجعل بين معسكر الجريف ومعسكر برى معسكراً آخر فى الوسط ، ثم بدأ فى قذف الخرطوم من الطابية بالمدافع (٦) . غير ان غردون استطاع فى ٢٧ يوليو ان يجبر ابا قرجة على الانسحاب من طابية برى وذلك بعد ان ضربها غردون بالمدافع من الوابورات ، فانسحب ابو قرجة الى معسكر الجريف ولكن غردون التفت اليه هناك واجلاه عنه بعد معركة حامية فى ١٢ اغسطس ١٨٨٤ . وانسحب ابو قرجة الى النيل الابيض فى انتظار بعض الامدادات .

بعد ان تحرك المهدى بجيشه تجاه الخرطوم لحق به بعض امرائه الذين كانوا فى جهات كردفان الأخرى ، وكان من هؤلاء الامير عبد الرحمن النجومى ، فجعله المهدى اميرا عاما على جميع محاصري الخرطوم .

خرج النجومى ومعه بعض القوات متقدما جيش المهدى ، وعند وصوله الى شبشة على النيل الابيض جاءه رسول من ابى قرجة يخبره بما حل بهم فى الجريف . فتقدم النجومى سريعا وضم اليه ابا قرجة وبقية الامراء وسار حتى نزل بالقرب من الخرطوم . وبمجيء النجومى الى هنا انتقلت اليه القيادة العامة من ابى قرجة ، وقد يكون السبب فى ذلك هزيمة ابى قرجة فى برى والجريف ، أو ربما أنه أدى مهمته التى من أجلها بعثه المهدى وهى التمهيد لفتح الخرطوم ، اذ أن أبا قرجة بالرغم من أخفاقه فى فتح الخرطوم

الا أنه نجح فى عزل المدينة وأدخال الرعب فى قلوب أهاليها مما مهد لفتحها فيما بعد (٧) .

أضف الى ذلك أن المهدي ربما أجرى هذا التعديل فى القيادة وجعلها للنجومى لان الاخير جاء منتصرا من الدائر مما يؤهله ويشجعه على أنتصار آخر ، ويدل على ذلك خطاب النجومى الذى بعثه الى غردون ، فهو ينطق عن اعتداده بنفسه وأنتصاراته : (أعلم أنى ود النجومى أمير أمراء الجيوش المهدية الملقب بسيف الله المسلول وفاتح كردفان والدائر وقد جئتكم الان ، بجيوش لا طاقة لك بها ومدافع لا قدرة لك على أحتمالها فسلم تسلم ولا تسفك دماء العساكر والاهلين بعنادك والسلام) .

ولم يمض وقت طويل على سقوط الخرطوم (٢٦ يناير ١٨٨٥) حتى توفى المهدي (٢٢ يونيو ١٨٨٥) وجاء الى السلطة من بعده الخليفة عبد الله . وكانت سواكن فى شرق السودان لا تزال فى أيدى قوات الحكومة ولم تسقط بعد فى يد عثمان دقنة الذى كان المهدي قد عينه أميراً على هذه الجهات . ، ويبدو أن هذا الفشل فى الاستيلاء على مدينة سواكن ترك أثراً على موقف الكثير من قبائل البجة التى بدأت تخرج عن طاعة المهدي . ونسبة لاهمية ، سواكن كمدخل للسودان ، فقد أهتم الخليفة بهذا الامر وجمع جيشاً من أمدرمان جعل على رأسه الامير محمد عثمان أبا قرجة ليعينه مدداً لعثمان دقنة ، ولكن الخليفة غير من تفكيره هذا واستدعى عثمان دقنة الى أمدرمان فى يونيو ١٨٨٦ . والراجح أن أبا قرجة خشى من تضارب سلطاته مع سطات عثمان دقنه ، لذلك حرص أن يتم الاتفاق على ذلك بمسمع ومراى من الخليفة . ويؤكد هذا الزعم أن الخليفة فصل سلطة الاميرين حتى قبل وصولهما الى هناك فجعل أمانة الجيش المعين كامدادات من أمدرمان « للحبيب عثمان دقنة ومباشرة أمور أهالى تلك الجهة فلتكن لابی قرجة والحبيب على الجميلابى عونه على ذلك » (٨) . والاخير كان أحد زعماء القبائل المحليين . الذين كانوا يناوئون عثمان دقنة السلطة وعملوا على أقصائه وأحلال آخر محله .

أمر الخليفة عثمان دقنة وأبا قرجة أن يسيرا الى بلاد الشكرية لجمع المزيد من القوات المحاربة والسير بها الى جهات سواكن فسار عثمان دقنة اولا حتى وصل كسلا فى ديسمبر ١٨٨٦ ، ثم تبعه أبو قرجة فى أوائل فبراير ١٨٨٧ ، ومعه ثلاثة آلاف من البقارة (القبيلة التى ينتهى اليها الخليفة) .

ولم يمض وقت طويل على وصول عثمان دقنة وأبى قرجة الى شرق السودان حتى بدأت الخلافات تظهر على السطح فبدأ كل منهما يخاطب الخليفة بمفرده فكتب اليهما قائلا :-

(فلتأتنا مكاتباتكم سويا وأسمائكم تكون فى كل جواب يأتى إلينا من جهتكم حيث أن ذلك مما يزيد المحبة ويحقق لنا كمال اتفاقكم) (٩) .

تعكس لنا بداية هذا النزاع بين عثمان دقنة وأبى قرجة فى واقع الامر النزاع بين القبائل المحلية والمجموعات فى شرق السودان ، فمنها من كان يؤيد عثمان دقنة ومنها من كان يعارضه ، ومن الطبيعى أن يقرب عثمان دقنة الى جانبه القبائل والمجموعات التى تؤيد سياسته وهذا ما دفع المعارضين له أمثال على الجميلابى ، الى اللجوء الى الخليفة لتسمية عامل آخر عليهم بدل عثمان دقنة ، فعين أبا قرجة ، ولاشك أن هؤلاء المعارضين لعثمان دقنة أدخلوا فى روع أبى قرجة منذ البداية أن عثمان دقنة يقرب بعضا على آخرين ، وليس أدل على ذلك من خطاب أبى قرجة فى هذا الشأن للخليفة عبد الله من أن المجاذيب هم الذين متمكنين منه (أى من عثمان دقنة) وناتج منهم خلل بادخال بعض أمور خارجه عليه ويغروه عليها وهو يسمع منهم (١٠) .

كان المجاذيب (الذين ينتمون أصلا الى مدينة الدامر بشمال السودان) من أكثر المؤيدين لعثمان دقنة فاسند اليهم المناصب ، خاصة فى ادارة الشؤون المالية .

فى نوفمبر ١٨٨٧ واصل عثمان دقنة سيره من كسلا الى جهات سواكن فترل بمكان يسمى هندوب بالقرب من المدينة وجعله معسكرا لحيشه بهدف

الاستيلاء على سواكن . غير أن هذا الامر استعصى عليه مما جعل الخليفة يأمر أبا قرجة أن يلحق سريعا بعثمان دقنة لمعاونته فى فتح سواكن فتوجه أبو قرجة الى هناك ولكن بدلا من النزول فى نفس معسكر عثمان دقنة بهندوب أمر أبو قرجة جيشه ببناء معسكر جديد فى طوكر لينزل به ، فكتب عثمان دقنة فى ذلك للخليفة موضحا له أن هندوب أصلح من طوكر لحصار سواكن فاصدر الخليفة اوامره لآبى قرجة أن يتوجه الى هندوب فوصلها فى أواخر أبريل ١٨٨٨ ، ولنا أن نتصور موقف أبى قرجة من عثمان دقنة وقد أجبر على النزول معه فى نفس المعسكر ، اذ لاشك أن هذا أدى الى ازدياد توتر العلاقات بينهما . وتركز النزاع بين الاميرين هذه المرة حول استراتيجية حصار سواكن ، فكان أبو قرجة يرى خلاف ما يراه عثمان دقنة ، وهو أن الحصار غير مجد ولن يؤدى لسقوط سواكن لان المدينة كانت تتلقى كل ما تحتاجه من امدادات عن طريق البحر . وقد برهنت الظروف على صواب وجهة نظر أبى قرجة فلم تستطع قوات المهديّة التي كانت تعسكر فى هندوب بالقرب من سواكن أن تؤثر على سلامة المدينة أو على أمداداتها الغذائية ، بل أن قوات الحكومة فى سواكن استطاعت أن تطرد الانصار من معسكرهم هذا بعد أن هزمهم فى موقعة الجميزة فى ٢٠ سبتمبر ١٨٨٨ مما دعم موقف أبى قرجة بشأن الخطة الحربية . ولكن ليس معنى ذلك أن الهزيمة قللت من مكانة عثمان دقنة فى نظر الخليفة ، فنجدّه يخاطب عثمان دقنة فى ثقة تامة ويشكره على مساعي الجادة فى الاستيلاء على سواكن ويطلب منه نقل معسكره الى جهات طوكر نسبة للضيق الذى بدأ الجيش يعاني منه فى جهات سواكن بسبب قلة المواد الغذائية (١١) .

كانت الخطوة التالية التى اتخذها الخليفة فى سبيل إصلاح الاحوال فى هذا الجزء من الدولة ووضع حداً للنزاع القائم بين أبى قرجة وعثمان دقنة ، هو أنه كون مجلسا استشاريا من اربعة أشخاص أطلق عليهم أسم الامناء ، وهم محمد خالد والطاهر المجذوب والشفيع رحمة وأسماعيل أحمد (١٢) .

عاد أبو قرجة الى طوكر بعد زيارة قصيرة قام بها لامدرمان عاد وهو أكثر سخطا على عثمان دقنة ، لأن الخليفة أعاد السلطة على القبائل مرة أخرى لعثمان دقنة وأمر أبا قرجة أن يكون تحت أمر ونهى عثمان دقنة وكتب الخليفة بذلك للامناء قائلا : —

« إنا لحسن الظن بكم فقد ندبناكم للامر الذى أنتم بصدده لاجل راحة البال وأصلاح أمر الدين وأن الاعوان المكرمين عثمان دقنة ومحمد عثمان أبى قرجة قد كانوا قبل طلبنا لاحدهما محمد عثمان أبى قرجة حاصل بينهما عدم اتفاق فى الكلمة كما بلغنا ذلك مرارا من الواردين والمترددین ولما طلبنا أبى قرجة وأقام معنا مدة وذاكرناه بالمؤازرة والامتنال لعثمان والقيام معه بأمر الدين كما يجب ، قبل المذاكرة وتوجه منا على ذلك فيلزم أيها الاعوان أن تنظروا فيما بينهما وتقفوا على أحوالهما بالدقة هل حصل بينهما مزيد الاتفاق والمؤازرة أم لا فان كانا على اتفاق وتراءى لكم ان فى أقامتهما فى محل واحد حصول ثمرة كبيرة فى الدين ففيدونا بذلك عاجلا وأن كان اتضح لكم أنهما على خلاف ذلك ففيدونا عن عدم الموافقة من أيهما كان فهل ذلك من محمد عثمان أبى قرجة لعدم أمتثال لعثمان دقنة ومؤازرته له حسبما أمرناه أم من عثمان دقنة لعدم قبوله لمحمد عثمان أبى قرجة وأكرامه له فامعنوا النظر فى ذلك وفيدونا » (١٣) .

كان عثمان دقنة سياسيا ماهرا فبدأ يعمل على كسب أعضاء مجلس الامناء الى جانبه ، بينما مال أبو قرجة الى المقادير من صغار قادة الجيش وبدأ فى تأليبهم على عثمان دقنة . وقد ساعدته الظروف السائدة انذاك على التأثير عليهم ، ففي هذا العام (١٣٠٦ هـ — ١٨٨٩ م) انتشرت المجاعة المعروفة بمجاعة سنة ستة فى معظم أنحاء البلاد مما أدى الى تشريد وموت الكثيرين من السكان ، وقد تأثرت جهات شرق السودان كغيرها من الجهات بهذه المجاعة وأصبحت القبائل المحلية المنضوية تحت لواء المهديّة تعتمد على خزينة الدولة ، فاتخذ أبو قرجة هذا الصرف على القبائل المحلية سببا لاثارة الجنود المتممين

الى قبائل أخرى والذين أحضروا الى شرق السودان لدعم موقف القوات ،
الموجودة هناك ، ولم يكتف أبو قرجة باثارة هذه المجموعات بل كتب للخليفة
نفسه فى هذا الامر قائلا :-

(ان صرف أهل الوطن مجاهديهم وعائلاتهم وخيولهم من بيت المال
ومساواتهم فى ذلك مع المهاجرين والانصار وكونهم أضعاف جماعة السرية
مع ما عندهم من الابل والبقر والغنم وغير ذلك هو من أكبر الوجة التى ترتب
عليها حقوق ضر الجيش بهندوب ، وما لحق أهل البلد من ذلك الضرر شىء
كونهم لما أن علموا مساواتهم مع الانصار أدخروا موجوداتهم) (١٤) .

أنقسم ولاء الجيش الان بين عثمان دقنة وأبى قرجة وتطور الامر
حتى وصل حد الصدام المساح ، وذلك عندما دعا مجلس الامناء لعقد أجتتماع
عام للقادة ورؤساء الجيش والجنود بغية بحث الخلافات والمشاكل الموجودة ،
وكانت العادة المتبعة لعقد هذه الاجتماعات أن يضرب النحاس ، أى طبول
الحرب ، ولكن ما أن سمعت القبائل المحلية أصوات النحاس حتى جاءت الى
مكان الاجتماع وأحتكت بالجنود الموجودين هناك مما نتج عنه بعض
الاصابات . وقد القى كل جانب اللوم على الجانب الآخر ، فكتب عثمان
دقنة للخليفة متهما أبا قرجة وأفراد رايته باحداث هذه الفتنة (١٥) . أما
أبو قرجة والامراء التابعين له فقد وجهوا اللوم فيما حدث لعثمان دقنة وآتهم
أسرته وأسرة المجاذيب وغيرهم من الزعماء المحليين باثارة الفتن
والاضطرابات (١٦) .

حاول أبو قرجة كذلك أستغلال هذه الاضطرابات لازاحة عثمان
دقنة عن عمالة شرق السودان ، فاقترح على الخليفة أن يعين عاملا آخر يكون
من أقرباء الخليفة . غير أن الاخير لم يستجب لهذا الطلب ، لثقتة فى عثمان
دقنة .

وكما ذكرنا من قبل فان عثمان دقنة كسب جانب مجلس الامناء فى

التزاع الذى نشب بينه وبين أبى قرجة بينما أعتمد الآخر على مساندة بعض قادة الجيش . وقد أحسن عثمان دقنة الاختيار لان الخليفة أصدر قراره النهائى لوضع حد للتزاع حسبما وصله من الامناء فجعل عثمان دقنة عاملا وأبا قرجة وكيلا عنه فى الشئون المالية على أن يجرى ذلك بمشورة عثمان دقنة ولا يتخذ قرارا دون موافقته (١٧) .

ونستطيع أن نقول أن الخليفة خسم الامر وحدد سلطات كل أمير ، ولكن مما لا شك فيه أن النفوس لم تصف لبعضها بعضا خاصة وقد أصبح أبو قرجة تحت أمرة عثمان دقنة . وأستمرت الحال هكذا حتى أبريل من العام التالى (١٨٩٠) عندما استدعى الخليفة أبا قرجة نهائيا من سواكن وعينه عاملا على مركز بربر . ولكنه لم يبق هناك طويلا اذ صدرت اليه الاوامر مرة أخرى أن يتوجه الى كسلا عاملا عليها .

وصل أبو قرجة الى مقر عمله الحديد بكسلا فى (١٨) ١٩ يناير ١٨٩١ ، وأشار فى أول تقرير أرسله للخليفة لسوء الاحوال وشبه خاؤ المنطقة من السكان أما بسبب الهرب أو المجاعة. فى هذا الوقت كان الطليان يسيطرون على ارتريا ويتطلعون بانظارهم الى منطقة شرق السودان ، خاصة جهات كسلا للاستيلاء عليها وضمها لممتلكاتهم . لذلك كان الخليفة عبد الله حريصا على قفل هذه الجهة أمام أطماعهم ومنع اتصالهم بها منعاً باتا ، خير أن أبا قرجة عامـل الخليفة على كسلا بدأ بعض الاتصالات بالاطاليين فى ارتريا كان الغرض منها فى المكان الاول تحقيق منافع شخصية . يتضح هذا من الخطابات التى تلقاها الخليفة من الامير مساعد قيدوم الذى بعثه الخليفة فى حوالى أكتوبر نوفمبر ١٨٩١ الى جهات كسلا ليكشف له حقيقة محمد عثمان أبى قرجة مع الطليان ، من ذلك ما كتبه مساعد قيدوم :-

« ان محمد عثمان أبى قرجة كان ساعيا فى مفسدة فى الدين عظيمة لايعلمها الا الله تعالى هى أبلغ من مفسدة محمد خالد بمركز دنقلا ، وتمكن من مداهنـة النصارى ومخادعتهم غاية التمكن وصارت البوستة تغدو وتروح

بينهما لا يعلم بها أحد في غاية الخفاء مع استمالتهم له بنوع الهدايا من
ماكولات وملبوسات وغيرها حتى اتصلت مودتهم به وتمكنت « (١٩) .

يتضح من خطابات مساعد قيوم أن أبا قرجة كان يتاجر في الاسلحة
فبيعها لاحد وكلاء الايطاليين في كسلا ويتم التسليم على الحدود . ولكن
مساعد لم يذكر في خطابه أن كانت هذه الاسلحة خاصة بأبي قرجة أم لا
وما هو مصدرها ، أم أنها كانت من الاسلحة الخاصة بجيش الدولة المهدية ،
(جاء في الخطاب أنه باع لهم ما يقارب المائة بندقية) ولاشك أنه في كلا
الحالتين فان الخليفة لم يكن يسمح بمثل هذه المعاملات التجارية ، وخاصة في
الاسلحة ، مع الاعداء .

مهما يكن من أمر فان مساعد قيوم أثبت هذه الاتهامات ضد أبي قرجة
بالدليل المادى اذ قام بنسخ صور من مكاتباته مع الطليان ووكيلهم ووثقها على
يد القاضى ثم بعث بها للخليفة .

ومع هذا لم يواجه الخليفة أبا قرجة بهذه الاتهامات بل تريت واستدعاه
الى أمدرمان حيث قرر أن يرسله الى عدالة خط الاستواء .

وقد أورد كولتز (٢٠) ما ذكر من أن الخليفة عبد الله غضب على عمر
صالح ، عامله على خط الاستواء ، بسبب انسحابه من الرجاف الى بور فى
أكتوبر ١٨٩٠ ، مما دعاه لأرسال أبى قرجة بدلا عنه ، غير أن فى رأيه ،
هذا لم يكن السبب الوحيد لأرسال أبى قرجة الى هناك ، فالواقع أن الخليفة كان
يريد أن يتخلص من أبى قرجة لانه كان من أكثر الامراء نفوذا ، وأشدهم
خطرا عليه . وبارسالة الى هناك يستطيع الخليفة أن يضرب صفورين بحجر ،
وهو أن يستفيد من شخصية أبى قرجة فى تثبيت وإقرار سلطته فى هذه الجهات
ثم أبعاد أبى قرجة عن أمدرمان حتى لا يكون مصدر خطر عليه (٢١) .

مهما يكن من أمر فان أبا قرجة توجه الى الرجاف بخط الاستواء فى
أكتوبر ١٨٩٢ على باخرتين ومعه ٢٥٠ رجلا وعلى الرغم من أن أبا قرجة

أصبح عاملاً إلا أن الخليفة كلف أحد أقربائه ويدعى على مختار بكري ، الذي كان في الرجاف منذ ١٨٨٩ ، أن يقوم بمراقبة أبي قرجة . كما أن الخليفة أمر بعض مرافقي أبي قرجة من البقارة أن يقتلوه في أول فرصة تواتيهم ولكن الخطة انكشفت ووقع صدام بين أبي قرجة ومؤيديه والبقارة فانهزم ، الاخيريون ولكن رغم ذلك هرب أبو قرجة وأتباعه الى جبال النوبة بجنوب كردفان .

وفجأة وفي أول يونيو ١٨٩٣ رجع أبو قرجة الى الرجاف ومعه قوة ، تتكون من ١٤١ من الامراء والرجال ، واستطاع أن يصل الى اتفاق مع الاميرين الآخرين ، عمر صالح وعلى مختار ، فاقصر الخليفة ذلك ، ولكن الاثنان اتفقت كلمتهما على أبي قرجة وظلا يرقبان حركاته مما أدى الى الاحتكاك ، بينهم وقد وجد أبو قرجة سنداً قوياً في بعض الدناقلة الذين كانوا في الرجاف وقد كان هؤلاء غير راضين عن على مختار . وعلى الرغم من هذه الخلافات الحادة إلا أن وجود أبي قرجة كان عاملاً فعالاً في استقرار الاحوال في معسكر الانصار بخط الاستواء (٢٢) .

دعت أطماع البلجيكيين في هذه المنطقة الخليفة عبد الله الى ارسال المزيد من القوات الى خط الاستواء بقيادة الامير عربي دفع الله . وما أن وصل عربي الى هناك في أكتوبر ١٨٩٣ حتى استلم العمالة من أبي قرجة وبدأ في ، التحقيق معه (٢٣) فاتفق له أن أبا قرجة أستلف مبلغ ستمائة ريال من بيت المال لصرفها على الجيش ولكنه صرفها لحسابه الخاص (٢٤) . كذلك عام عربي دفع الله بمحاولة أبي قرجة لمباطنة الاعداء ، فالقى القبض عليه وزججه في سجن الرجاف بعد أن صادر ممتلكاته من الاسلحة والعاج وغيرها .

وفي ١٨٩٧ أستغل أبو قرجة ، وغيره من سجناء الخليفة ، فرصة الفوضى التي حدثت نتيجة لهجوم البلجيكيين على الرجاف وأستيلائهم عليها ، وهرب من السجن (٢٥) والتجأ هو ومحمد خالد زقل الى البلجيكيين (٢٦) :

بعد سقوط دولة المهديّة في عام ١٨٩٨ توجه أبو قرجة وبصحبه الامير محمد خالد زقل الى وداى حيث ظلا يعيشان هناك بعض الوقت تحت ظروف معيشية صعبة الى أن قررا أن يلحقا بالسلطان على دينار في دارفور (٢٧) .

عاد أبو قرجة بعد ذلك الى قرية أم غنيم على النيل الابيض بمركز الدويم حيث تقلد منصب العمدة على الدناقلة الموجودين هناك (٢٨) . وكانت عودة أبى قرجة الى أم غنيم من الاحداث الهامة التى أشار اليها مفتش المركز فى تقريره السنوى ، حيث ذكر بالاضافة الى ذلك أن ابا قرجة بعد عودته انصرف لزراعة واستثمار الاراضى النيلية والمطرية التى كان يمتلكها من قبل (٢٩) .

وفى اواخر سنى حياته أضطر أبو قرجة الى الانتقال الى أم درمان بسبب المرض حيث بقى هناك حتى توفى . (٣٠) .

هوامش

(١) انظر R. Hill; Biographical Dictionary of the Anglo-Egyptian Sudan (Clarendon Press) (1951), p. 279.

(٢) المصدر السابق

(٣) نعوم شقير جغرافية وتاريخ السودان ، بيروت (١٩٦٧) ، من

Holt, P.M. The Mahdist State in the Sudan, P. 72.

(٤) المهديّة ١-٨-١٨ من المهدي الى محمد خالد ، ٤ جماد ثاني ١٣٠١

(١ ابريل ١٨٨٤) .

(٥) شقير ص ٧٩٨-٨٠١ .

(٦) شقير ص ٨٠٣ .

(٧) هولت - نفس المصدر ، ص - ١٠٠٩٨ .

(٨) المهديّة : دفتر عثمان دقنة : من الخليفة الى عثمان دقنة وابي قرجة ،

٢٥ صفر ١٣٠٤ (٢٣ نوفمبر ١٨٨٦) ص ٨٣ .

(٩) المهديّة دفتر عثمان دقنة : من الخليفة الى عثمان دقنة وابي قرجة ،

٨ شعبان ١٣٠٤ (١٢ مايو ١٨٧٧) ص ٩٤ .

(١٠) المهديّة ١-٥-٤- من ابى قرجة الى الخليفة : غرة القعدة ١٣٠٤

(يوليو ١٨٨٧) .

(١١) المهديّة : دفتر عثمان دقنة ، من الخليفة لعثمان دقنة ١٦ جماد أول

١٣٠٦ (١٩ يناير ١٨٨٩) ص ٢٠٣ .

(١٢) المصدر السابق .

(١٣) المهديّة ١-٣٠- من الخليفة الى الأمناء ، ١٢ شعبان ١٣٠٦ (ابريل

١٨٨٩) .

(١٤) المهديّة : ١-٥-٩٠ ، من ابى قرجة الى الخليفة ، ١٨ رمضان ١٣٠٦

(١٧ مايو ١٨٨٩) .

- (١٥) المهدية ١-٣١-١٤٣ من عثمان دقنة الى الخليفة ، ٢٩ رجب ١٣٠٦
(٣٠ مارس ١٨٨٩) .
- (١٦) المهدية ١-٥-٨٧ من ابى قرجة الى الخليفة ، ٢٩ رجب ١٣٠٦
(٣٠ مارس ١٨٨٩) .
- (١٧) المهدية : دفتر عثمان دقنة : من الخليفة الى عثمان دقنة غاية شعبان
١٣٠٦ (ابريل ١٨٨٩) ص ٣٢٠ .
- (١٨) المهدية : ١-٥-١٣٣ ، من ابى قرجة للخليفة ، ٢١ جماد آخر
١٣٠٨ (١ فبراير ١٨٩١) .
- (١٩) المهدية : ١-٣-١٦-١ من مساعد قيدوم للخليفة ، غرة جماد اول
١٣٠٩ (أوائل ديسمبر ١٨٩١) .

(٢٠)

Collins, R.O.: The Southern Sudan, 1883-1898, a struggle for Control, p. 84 ;Contrast: Intelligence Report, Egypt No. (60), Appendix, Umar Salih to the Khalifa, Muharram 2, 1311 (july 16, 1893); Mahdiya 1/33/116-1.

- (٢١) هولت : نفس المرجع ص ٢١٩
انظر : كولتر : نفس المرجع ص ٨٤ - ٨٥ .
- (٢٢) كولتر : نفس المرجع ص ٨٧-٨٩ .
- (٢٣) هولت نفس المصدر : ص ٢١٩ .
- (٢٤) المهدية ١-٣٢-٩ عربى دفع الله للخليفة ، ١٢ جماد آخر ١٣١
(٢٥) كولتر : نفس المرجع ص ١٦٧ .
- (٢٦) هولت نفس المرجع ص ٢٣٩ ، هل : ٠٢٧٦ .

Theobald, A.B., Ali Dinar. Last Sultan of Darfur, (٢٧)
1898-1916, London (1965), p. 54.

(٢٨) رتشارد هل : نفسه ص ٢٧٦ .

(٢٩) Report on the Finance, administration and condition of the Sudan 1907, London, (1908), p. 474-475.

(٣٠) رتشارد هل : نفسه ص ٢٧٩ .

SUDAN NOTES AND RECORDS FOUNDED 1918

The Oldest Learned Journal of the Sudan

Sudan Notes and Records is published in October as a double number:

it is devoted to the recording and dissemination of authoritative information concerning the past and present of the Sudan, topics of current political controversy alone being excluded

Annual Subscription: PT. 125,35 shilings, or equivalent.

Enquiries should be addressed to the Editor,

P. O. Box 555, Khartoum
Democratic Republic of the Sudan.

مطبوعات معهد الدراسات الافريقية والآسيوية
جامعة الخرطوم

(١)

- | | |
|--|--|
| الكراسات غير الدورية | اسم المؤلف |
| ١ - الزخارف المعمارية وتطورها في منطقة وادي حلفا - | أحمد محمد علي الحاكم |
| ٢ - الفونج والارض - وثائق تملك : تحقيق - | محمد ابراهيم أبو سليم |
| ٣ - الصراع بين المهدي والعلماء : | عبد الله علي ابراهيم |
| ٤ - كتب المطالعة في المدارس الأولية في السودان | موفق الحمداني وعون الشريف قاسم |
| ٥ - الأرض في المهديّة : | محمد ابراهيم أبو سليم |
| ٦ - أضواء على حضارة كرمة : | محمد سعيد محمد سالم |
| ٧ - نبتة ومروى في بلاد كوش : | عثمان عبد الله السمحوني |
| ٨ - الطراز المنقوش بيشري قتل يوحنا الحبوش : | محمد ابراهيم أبو سليم
ومحمد سعيد القدال |
| ٩ - قرية كترانج وأثرها العلمى في السودان : | عز الدين الأمين |
| ١٠ - الفور والأرض : | محمد ابراهيم أبو سليم |
-
- | | |
|---|--|
| 11. Mahasin A/Gadir Haj al-Safi (forthcoming) | Lord Rosebery and British Policy in the Sudan: 1895—1898 |
| 12. Yusuf Fadl Hasan 1978 | Some Aspects of the Writing of History in Modern Sudan |
| 13. Yusuf Fadl Hasan
Muhamad Ibrahim Abu Salim | Dhayl al-Tabaqat (following) |
| 14. P. Clark | Three Sudanese Battles |

سلسله دراسات فى التراث السودانى :-

- ١ - الشيخ ابراهيم التليب التجانى - حياته وشعره : الشيخ الطيب بابكر
- ٢ - ديوان التليب : أعداد : الشيخ الطيب بابكر
- ٣ - Fifteen Years Prisoner Flase Prophet Guiseppe Cuzzi
- ٤ - من أدب الرباطاب الشعبى : أعداد : عبد الله على ابراهيم
واحمد عبدالرحيم نصر
- ٥ - ابراهيم الفراش : اعداد : على الفراش
- ٦ - من مسادير الشكرية اعداد : سيد حامد حريز
- ٧ - تاريخ العبدلاب (من خلال رواياتهم السماعية) اعداد : أحمد عبد الرحيم نصر
- ٨ - التراث الشعبى لقبيلة المناصير : اعداد : الطيب محمد الطيب
وعبد السلام سليمان وعلى سعد
- ٩ - من شعراء الفادنية : أعداد : الشيخ عبد الله عبد القادر
- ١٠ - التراث الشعبى لقبيلة المسبغات اعداد : آدم الزين
- ١١ - من أشعار الحارذلو : اعداد : الطاهر عبد الكريم
- ١٢ - التراث الشعبى لقبيلة الحمران : اعداد : الطيب محمد الطيب
- ١٣ - اللواء الأبيض : تاريخ ثورة ١٩٢٤ : اعداد : عبد الكريم السيد
- ١٤ - تاريخ الاسلام و حياة العرب فى امبراطورية مذكرات ومشاهدات سجين
كائنم - برنو : ابراهيم صالح بن يونس
- ١٥ - ملامح من التراث الشعبى لقبيلة حمر : اعداد : محمد أحمد ابراهيم
- ١٦ - من التراث الشعبى لقبيلة البطاحين : اعداد : الطيب محمد الطيب
- ١٧ - من تراث البجا الشعبى : اعداد : محمد أدروب أوهاج
- ١٨ - ديوان حاج الماحى : اعداد : عمر الحسين
- ١٩ - ابطال التاريخ فى السودان : تأليف : محمد عبد الرحيم
محمد ابراهيم أبو سليم
ويحيى محمد ابراهيم

- ٢٠ - من حياة وتراث النوبة بمنطقة السكوت :
 ٢١ - التراث الشعبي لقبيلة الرشايبة :
 ٢٢ - الشاعر الصوفي ود نفيسة
 ٢٣ - التراث الشعبي لقبيلة الفور
 ٢٤ - التراث الشعبي لقبيلة القريات
 ٢٥ - التراث الشعبي لقبيلة المرغوماب
 ٢٦ - الكجور
 ٢٧ - حكم وأمثال النوبة
 ٢٨ - التراث الشعبي لقبيلة المسيرية الزرق
 ٢٩ - بليوغرافيا عربية للفلكلور السوداني
 ٣٠ - أدب الشايقية الشعبية
 ٣١ - من تراث قبيلة الشلك
- سيد محمد عبد الله
 عبد الله أجمد حسن
 عبد الله الشيخ البشير
 موسى آدم وعبد الله آدم خاطر
 فرح عيسى محمد
 عمر محمد أحمد عبد الرحيم
 كبوش
 محمد هارون كافي
 محمد متولى بدر
 عيسى أحمد عيسى
 الطيب فضل المولى
 أحمد الشاهي وتيم مور
 وولتر . ج . ف

(٣) المكتبة السودانية

- ١ - طبقات ود ضيف الله : تحقيق : يوسف فضل حسن
2. *Yusuf Fadl Hassan* (editor) *Sudan in Africa: Proceedings of the First International Conference Feb. 68*
- ٣ - قاموس اللهجة العامية السودانية : عون الشريف قاسم
4. *Abdalqadir Mahmoud* (Editor) *Studies on Ancient Languages of the Sudan Part of the proceedings of the Second International Conference Language Literature in the Sudan*
5. *Sayyid Hurreiz & Herman Bell* (eds.) *Directions in Sudanese Linguistics and Folklore*

AFRICAN STUDIES SEMINAR

1. The Khashm el Girba Scheme R.F. Wynn
2. A Nigerian Approach to Politics O. Aguda
- ٤ - عبد الله ودشوراني - الشاعر الشعبي : النيل عبد القادر أبو قرون
3. Communist Activities in the Middle East between 1919—1927 with special reference to Egypt and Sudan Ja'far M.A. Bakheit
4. The Study of Bedauye Language B.W. Andrezejewski
5. Linguistic Diversity and Language Planning in the Sudan Sayyed Hamid Hurreiz
6. Anglo-Saxon Teutonic Images of the people of the Sudan Abbas Ibrahim M. Ali
7. The Penetration of Islam into Nigeria Ismail A.B. Belgun
- ٨ - الفعالية الادارية وحركة التغير في السودان : جعفر محمد علي بنحيت
9. States and State Formation in the Eastern Sudan R.S. O'Fahey
10. Some Aspects of Bilingualism in University Education M. Mac Millan
11. Lower Order Planning Units for Rural Development in the Sudan M.O. Al Sammani
- ١٢ - محاولة لكتابة المصحف برواية ابي عمر الدوري يوسف الخليفة أبو بكر
عن ابن عمرو بن العلاء البصري
13. Law and Anthropology in the Sudan : An Analsis of Homicide Cases in the Sudan Carolyn F. Lobban
14. Economic Adaptations in Khashm el Girba: A Study of Settlement Problems in the Sudan Gunnar M. Sorbo
15. The Nature of Rainfall over the Sudan and the Potentialities for its Artificial Modification Mahadi Amin el Tom
16. Arab Tales of Magic in Folk Traditions from the Northern Sudan Samia el-Azharia Jahn,
(forthcoming)
17. Nubians: A study in Ethnic Identity Sendra Hale
19. Social Science Research in Relation of the Khashm El-Girba Scheme in the Sudan, A Preliminary Critical Review H. M. Fahim
- ٢٠ - النزاع العربي الاسرائيلي - فلسطينيا ودوليا : هشام شرابي
21. Problem of Typology in the Classification of the Non-Bantu Languages of North-Eastern Africa A.N. Tuker
22. The Phonological Features of the INGESSANA Language W. T. Growe

23. The Settler—Colonial, Phenomenon in Africa and the Middle East; the passing of an ERA? *R. P. Stevens*
24. Language Survey: Questionnaire Manual *Herman Bell*
25. Tanzania's Language Policy and Kiswahili's Historical Background *Yarid M. Kehore*
26. Conflict and Identity: The Cultural Poetics of Contemporary Sudanese Poetry *Muhammad Abdul Hai* 1976
27. قراءة جديدة لوقائع العلاقات بين حركتي التحرر الوطني العربية والأفريقية حلمي شعر اوى

FUNJ PROJECT SERIES:

- X. Eastern South Funj Area: A Geographical Survey *Galal al Din al Tayyib*

SAWAKIN PROJECT SERIES

1. Fauna of the Red Sea *R. Amirthalingam*
2. Twentieth Century Decline of Sawakin *R. D. Roden*

SALAMABI PRIZES COMPETITION SERIES:

1. Native Medicine in the Sudan: Sources, Concepts and Methods *Ahmed al-Saffi*
2. A Study of Kadugli language and language usage *Abdalla Ibahim*

عبد الله ودشوراني : شاعر شعبي : النيل عبد القادر ابو قرون

Thesis on the Sudan and by Sudanese *Maymonna M. Hamza*

1. The I.A.A.S. has the responsibility for the publication of *Sudan Notes and Records* Sudan's foremost English language Journal, which has appeared regularly since 1918. Prof. Yusuf Fadl Hasan is the current editor and Vol. 56 is now in the press.

2. *Bulletin of Sudanese Studies* (in Arabic) bi-annual, edited by Dr. Awn al-Sharif Qasim

Vol. 1, No. 1, 1968

Vol. 2, No. 1, 1970

Vol. 1, No. 2, 1969

Vol. 2, No. 2, 1971

Vol. 3, No. 1, 1971

Vol. 4, No. 1, 1973

Vol. 3, No. 2, 1972

Vol. 4, No. 2, 1974

Vol. 5, No. 1, 1975

Vol. 5, No. 2, 1978

3. *Sudan Research Information Bulletin* (in English) annual

Vol. 1, n.d.

Vol. 2, 1968.

Vol. 3, 1971.

Vol. 4, 1973.

Vol. 5, 1975.

Vol. 6, 1975.

Vol. 7, 1978.

Linguistic Monograph Series

1. A.C. Beaton 1968 A Grammar of the Fur Language
2. Abd al-Rahman Ayoub 1968 The Verbal System in a Dialect of Nubian
3. R.C. Stevenson 1969 Bagirmi Grammar
4. Miss M. Beam and A.E. Cridland 1970 Uduk English Dictionary
5. Herman Bell 1970 Place Names in the Belly of Stones
6. R.E. Lyth 1971 The Murle Language; Grammar & Vocabulary
7. Mr. & Mrs. Black The Moro Language Grammar & Dictionary
8. M. Mutwali Badr 1978 Iqra al-lugha al-nubiyya
9. A.N. Tucker 1978 Dinka Orthography

Language Survey Series

- Number 1, U'shari A. Mahmoud and Sarra Yousif Ismail 1978 Language Survey Studies
- Number 2, Sara Yousif Ismail 1978 The Language Situation in Heiban
- Number 3, Eileen Kilpatrick 1978 The Use of Arabic in the Korongo Jebel and at Tabanya
- Number 4, Herman Bell (forthcoming) The Nuba Mountains: A Preliminary Analysis
- Number 5, ————— 1978 Language Survey Tabulation Manual

شخصيات العدد

- بروفسير يوسف فضّل حسن : مدير معهد الدراسات الافريقية والاسيوية ،
بروفسير عبد الرحمن النصري : أمين مكتبة جامعة الخرطوم
دكتور أحمد عبد الرحيم نصر : محاضر بمعهد الدراسات الافريقية والاسيوية
جامعة الخرطوم
دكتور فيصل عبد الرحمن على طه : محاضر بكلية القانون جامعة الخرطوم
دكتور تاج الانبياء على الضوى : محاضر بكلية الاقتصاد والدراسات الاجتماعية
دكتور عون الشريف قاسم : نائب رئيس مجلس التعليم العالي ومحاضر بكلية
الاداب جامعة الخرطوم سابقا
الاستاذة الرضية آدم : امينة مكتبة معهد الدراسات الأفريقية الآسيوية ،
جامعة الخرطوم
الاستاذ على صالح كرار : دار الوثائق المركزية (مفتش وثائق)
دكتور محمد عبد الحى : محاضر بشعبة اللغة الانجليزية ، كلية الاداب ،
جامعة الخرطوم
دكتور بشير ابراهيم بشير : محاضر بشعبة التاريخ ، كلية الاداب ، جامعه
الخرطوم
دكتور بيورن ه . جيرنود : مستشار المشروعات اللغوية بمؤسسة فورد
دكتور يوسف الياس الحسن : محاضر بشعبة اللغة الفرنسية كلية الاداب ،
جامعة الخرطوم
الاستاذ محمد نوري الامين : رئيس شعبة العلوم السياسية كلية الاقتصاد
جامعة الخرطوم
دكتور صلاح التجاني حمودى : محاضر بكلية التربية ، جامعة الخرطوم