مجلة الدراسات السودانية

ردمد: ISSN: 1022 - 3525

مجلة علميّة محكّمة يصدرها معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية

جامعة الخرطوم

المجلد الخامس والعشرون

أكتوبر 2019م

(طبع في 2021م)

مجلة الدراسات السودانية

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

هيئة التحرير

رئيس التحرير: بروفيسور/ الأمين أبومنقة محمد

سكرتير التحرير: دكتورة/ منى محمود أبوبكر

أعضاء هيئة التحرير:

بروفيسور/ يوسف فضل حسن

بروفيسور/ أحمد عبدالرحيم نصر

بروفيسور/ منزول عبدالله منزول عسل

بروفيسور/ يحيى فضل طاهر

بروفيسور/ سامية محمد علي البدوي

دكتورة/ محاسن عبدالقادر حاج الصافي

دكتور/ الصادق يحيى عبدالله

إدارة التحرير:

ضبط اللغة: الدكتور/ عباس الحاج الأمين

التصميم: المهندس/ خالد عبد الله محمد

سكرتيرة المجلة السيدة/ نهلة محمد عثمان

قواعد وشروط النشر

مجلة الدراسات السودانية مجلة علمية محكّمة تصدر عن معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، وتقبل البحوث في كل مجالات العلوم الإنسانية ذات الصلة المباشرة بالسودان، إضافة إلى عرض الكتب المتعلقة بالسودان.

يرجى من مقدمي البحوث لهذه المجلة مراعاة الآتي:

1- ألا يكون البحث المقدم للمجلة قد نشر أو قدم للنشر في مكان آخر.

2- تسلم نسخة ورقية مطبوعة على الحاسوب مع نبذة عن الكاتب، ونسخة في قرص مضغوط (CD) لرئيس أو سكرتير التحرير، أو ترسل عبر البريد الالكتروني على العنوانين التاليين: abumanga1951@gmail.com, ssbulletin@uofk.edu

3- أن تكون صفحات البحث بين خمس عشرة وخمس وعشرين صفحة (بنط 16 Simplified Arabic مسافة واحدة بين السطور Single Spacing)، أو لا يتجاوز الـ 7000 كلمة. ويرفق معه مستخلص باللغتين العربية والإنجليزية في حدود 150 كلمة بكل لغة.

4- أن يوثق البحث المكتوب باللغة العربية عن طريق الهوامش (وليس داخل النص)، وتكتب الهوامش في نهاية البحث، ثم ترتب المصادر والمراجع التي اعتمدها الباحث ألفبائياً في نهاية البحث، مع اتباع أحد المناهج الحديثة في ذلك، وفقاً للنماذج التالية:

كتاب:

عون الشريف قاسم (1989): الإسلام والعربية في السودان، دار الجيل، بيروت، ص...

Greenberg, J. (1966): *Languages of Africa*. The Hague: Mouton, p….

مقال في دورية

عشاري أحمد محمود (1988): "أزمة اللسانيات في العالم العربي"، المجلة العربية للدراسات اللغوية، العدد الأول، ص ٣.

Hurreiz, S.H. (1978): "Arabic as a national and international language: Current problems and future needs", *West African Journal of Modern Languages* III, p. 13.

مقال أو فصل في كتاب

Qasim, Awn Sh. (1975): "Sudanese Colloquial Arabic in social and historical perspective", in *Directions in Sudanese Linguistics and Folklore*, ed. by S.H. Hurreiz & H. Bell. Khartoum: Institute of African and Asian Studies, University of Khartoum.

الأمين أبومنقة محمد (1992): "العلاقات السودانية النيجيرية في إطار المهدية"، علاقات السودان الخارجية، تحرير حامد عثمان ومدني محمد أحمد، الخرطوم، دار جامعة الخرطوم للنشر، ص ٧.

أما البحث المكتوب باللغة الإنجليزية، فيتم توثيقه داخل النص وفقاً للنظام السائد في الدوريات العالمية التي تصدر باللغات الأجنبية، فيكتب بين قوسين/ هلالين: الاسم الأخير للمؤلف (أي اسم العائلة)، وتاريخ المرجع، ورقم الصفحة (عند الضرورة)، كما في النموذج التالي: (Hugo 2021:89)، وتثبت المراجع والمصادر بكامل معلوماتها في نهاية البحث بالكيفية التي وضحناها والنماذج التي أوردناها بالنسبة للبحوث المكتوبة باللغة العربية.

5- تعبّر البحوث المنشورة في المجلة عن آراء كاتبيها.

6- لهيئة التحرير الحق في إدخال التحرير والتعديل اللازمين على الأبحاث.

المشاركون في هذا العدد

القسم العربي

1- بروفيسور/ أحمد عبدالرحيم نصر، مركز البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة إفريقيا العالمية.

2- دكتور/ محمد البدري سليمان بشير، أستاذ مساعد، قسم الآثار، كلية الآداب، جامعة الخرطوم.

3- بروفيسور/ علي عثمان محمد صالح، قسم الآثار، كلية الآداب، جامعة الخرطوم.

4- دكتور/ علي الضو، زميل، قسم الفولكلور، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم.

5- بروفيسور/ الأمين أبومنقة محمد، قسم اللغات السودانية والإفريقية، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم.

6- دكتور/ حسن حامد مشيكة، أستاذ مشارك، معهد الإدارة العامة والحكم الاتحادي، جامعة الخرطوم.

7- بروفيسور/ عبدالله علي إبراهيم، قسم التاريخ الإفريقي والإسلامي، جامعة ميسوري (الولايات المتحدة).

القسم الإنجليزي

8- Dr. Elhadi Ibrahim Osman, Assist. Prof., Dept. of Economics and Rural Development, University of Sennar.

9- Dr. Ikram Medani Ahmed, Assoc. Prof., Dept. of Botany, Faculty of Science, University of Khartoum.

10- Prof. Ekhlas Mohammed Abdel Bari, Qatar Research Centre, University of Qatar.

11- Dr. Dafa Allah Ali Ibrahim, Assoc. Prof., Dept. of Botany, Faculty of Science, University of Khartoum.

12- Miss Sulaima Ibraheem Baaboush, M.A. student, Dept. of Botany, Faculty of Science, University of Khartoum.

13- Mr. Mogahid Ahmed Suliman, M.A. student, Dept. of Botany, Faculty of Science, University of Khartoum.

14- Mr. Talal Mohammed Mustafa, M.A. student, Dept. of Botany, Faculty of Science, University of Khartoum.

15- Dr. Faisal Abdella Sinada, Assoc. Prof., Dept. of Botany, Faculty of Science, University of Khartoum.

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية

أعزائي القراء الكرام

السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته. يسرني أن أقدم لكم المجلد الخامس والعشرين من مجلة الدراسات السودانية في ثوبها الجديد، وبهذا المجلد تبدأ المجلة عهداً جديداً في تاريخها المديد، حيث تقرر إدخال قسم فيها للبحوث باللغة الإنجليزية لأول مرة. ذلك حتى يتمكن الباحثون من نشر بحوثهم باللغة الإنجليزية أيضاً، مما يعين على انتشار إسهاماتهم على نطاق أوسع. غير أن لغة المجلة الرئيسة هي العربية، لذلك سوف يتضمن أي مجلد يصدر منها بحثين فقط باللغة الإنجليزية.

لقد اقتضى هذا المستجد إضافة فقرة في "قواعد وشروط النشر"، توضح طريقة توثيق البحوث المكتوبة باللغة الإنجليزية، التي تختلف قليلاً عن تلك الطريقة الخاصة بالبحوث المكتوبة باللغة العربية، لاختلاف طبيعة أدبيات اللغتين وأعرافهما. كما أضفنا في هذا الصدد عضواً جديداً في هيئة التحرير، متخصصاً في اللغة الإنجليزية، وثلاثة أعضاء آخرين: أحدهم متخصص في علم الفولكلور، وآخر في علم الآثار، وآخر في البيطرة. ونتقدم بالشكر لثلاثة أعضاء قدامى لتعاونهم معنا فترةً طويلةً من الزمن، وإسهامهم المقدر بالمفيد من الآراء حيال تحسين وضع المجلة، ونتمنى لهم كل التوفيق في جامعاتهم الجديدة التي يعملون فيها الآن في إعارة خارج البلاد.

نرجو أن نذكِّر – كما نفعل كل مرة – أن النشر في هذه المجلة لا يقتصر على البحوث في العلوم الإنسانية وحدها، بل يشمل جميع العلوم، إنسانية وطبيعية واجتماعية، طالما أن موضوع البحث ذو صلة مباشرة بالسودان.

في الختام نتقدم بالشكر أجزله لزملائنا محكِّمي البحوث، ونشيد بصرامتهم في ذلك، مما يعين في المحافظة على المستوى المعهود للمجلة. ونكرر دعوتنا للمشاركين في المجلدات القادمة التقيُّد بقواعد النشر المبيَّنة في المجلة.

وفقنا الله وإياكم في خدمة العلم والوطن.

رئيس هيئة التحرير

محتويات العدد

القسم العربي:

مقالات:

1- مجلة السودان في رسائل ومدونات كأداة للبحوث عن السودان:
عود على بدء، أحمد عبدالرحيم نصر 1

2- موقف الدراسات في آثار مروي القديمة ونتائجها الأولية،
محمد البدري سليمان بشير وعلي عثمان محمد صالح 39

3- الموسيقى ومكانتها في كتاب طبقات ود ضيف الله، علي الضو 67

4- العلاقة بين مملكة الفونج وغرب إفريقيا، الأمين أبومنقة محمد 99

5- معضلة الفيدرالية في السودان: فرص التحوُّل إلى الحكم الذاتي
في جبال النوبة بكردفان، حسن حامد مشيكة 121

عرض كتب:

6- مابل وُلْف ومدرسة القابلات (1920): الاستعمار المضاد
عرض كتاب: أطباء السودان الحفاة، لمؤلفه الدكتور حسن بلة الأمين،
عرض: عبدالله علي إبراهيم 149

القسم الإنجليزي:

7- Pastoral Fulbe Women Migration to Sinja Town in Sudan: Causes, Entry Points and Implications - Elhadi Ibrahim Osman 161

8- Floristic Diversity of Riparian Plants of the Blue Nile River near Rosseiris Dam, Blue Nile State, Sudan - Ikram Medani Ahmed, Ekhlas Mohammed Abdel Bari, Dafa Allah Ali Ibrahim, Sulaima Ibraheem Baaboush, Mogahid Ahmed Suliman, Talal Mohammed Mustafa, Faisal Abdella Sinada 187

مجلة السودان في رسائل ومدونات كأداة للبحوث عن السودان: عود على بدء*

أحمد عبدالرحيم نصر

مستخلص: يتناول المقال مجلة السودان في رسائل ومدونات منذ إنشائها عام 1918م حتى توقفها عن الصدور عام 2003م. لقد كان الهدف الرئيس من إصدارها معرفة البلاد وعقلية أهلها، وهو أمر في غاية الأهمية للإداري الاستعماري. فضَّلت سياسة المجلة المقالات الأنثروبولوجية، والفولكلورية التي تخدم هدفها. وقد أحجمت الصفوة الشمالية عن الكتابة فيها حتى نهاية الأربعينات، لإدراكها أنها ذراع للحكومة. وبتطور مشاكل السودان التنموية في نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات، فتحت المجلة الباب لفروع في العلوم الطبيعية والاجتماعية، ويُحمد لها أنها سجَّلت ووثَّقت أجناساً من الفولكلور السوداني كانت عرضة للنسيان. استطاعت المجلة تجاوز عدة عقبات، ما عدا – مؤخراً – مشكلة تكلفة الطباعة العالية، فتوقَّفت عن الصدور وتلك خسارة كبيرة للباحثين وذلك.لإسهامها المميَّز بالبحوث عن السودان كمجلة علمية عالمية.

Abstract: This article deals with "*Sudan Notes and Records* (*SNR*)" since its establishment in 1918 and until 2003, when it ceased publishing. *SNR* main objective was to comprehend the country and the mentality of its people, which was essential for the colonial administrator. The editorial policy first favoured anthropological and folkloric articles that served its aim. The Northern intelligentsia, realizing that it was an arm of the Government, refrained from contributing to it until the late 1940s. With the Sudan's developmental problems in the late 1940s and early 1950s, *SNR* opened its door to branches of natural and social sciences. *SNR* had to be credited for recording and documenting some genres of Sudanese folklore, which otherwise would had fallen into oblivion. *SNR* was able to overcome a number of obstacles, except – later on – the problem of the high cost of printing and it, eventually, had to stop publishing, and that, with its unique contribution to research on the Sudan as an international scholarly journal, was a great loss to researchers.

كلمات مفتاحية: البحوث، الاستعمار، النخبة، الأنثروبولوجيا، الفولكلور.

عندما مرت نحو عشرين سنة على صدور المجلة قال رئيس تحريرها إنها أصبحت منجماً ضخماً من المعلومات عن السودان في مجموعة كبيرة من

(*) شكري وتقديري لبروفسير يوسف فضل حسن، وبروفسير سيد حامد حريز، وبروفسير عبد الله علي إبراهيم على تعليقاتهم القيِّمة.

العلوم.[1] وفي عيدها الفضي قال إنها حافظت على مستواها العلمي وعرفت العالم أجمع بالسودان في مناح عدة كالآثار والتاريخ، والاجتماع، والجيولوجيا، والبيئة... الخ، رغم وجود وتطور مجلات أخرى متخصصة، وإنها سيكون لها مكانتها في الحياة الثقافية.[2]

وفي عام 1964 نشر ج.ن، ساندرسون (G.N. Sanderson) مقالاً بعنوان "Sudan Notes and Records as a Vehicle of Research on The Sudan" (السودان في رسائل ومدونات كأداة للبحوث عن السودان)،[3] استعرنا عنوانه هنا، ذكر

(1) Editorial (1936), Sudan Notes and Records (*SNR*), Vol.19, No.1.

(2) Editorial (1968), *SNR*, Vol.49.

(3) S.F. Sanderson (1964), "Sudan Notes and Records as a vehicle of research on the Sudan", *SNR*, Vol.24, pp.164-172.

ومن المحتمل جداً أن يكون ساندرسون قد استفاد في مقاله من كشَّافات المجلة، أولها الذي أعده أديسون (F.A. Addison) للعدد الأول حتى العشرين والمنشور في الجزء الثاني من العدد الحادي والعشرين الصادر في عام 1939م. وقد استفاد أديسون بدوره من كشَّاف للعدد الأول حتى السادس أعدته ونشرته هيئة التحرير قبل أن تحصل على تعاونه. وهناك أيضاً كشَّاف لجزئي العدد السادس والعشرين والسابع والعشرين لعامي 1945 و1946 على التوالي.

هذا وقد قام عبدالرحمن النصري بعمل ببليوغرافيا للمجلة يشمل محتوياتها من مقالات وملاحظات ورسائل وعروض كتب من العدد الأول بأجزائه الأربعة وحتى الخامس والخمسين، وأتبع ذلك بفهرس حسب المؤلف والموضوع، كل ذلك على ورق مطبوع بالرونيو ومغلَّف بغلاف سميك، وهو موجود بمكتبة السودان.

وفي ببليوغرافيته عن الطب التقليدي في السودان، استفاد أحمد الصافي مما ورد عنه في هذه الكشَّافات وما بعد العدد الخامس والخمسين. انظر :

Ahmad Al Safi (2007): Traditional Sudanese Medicine: A Primer for Health Care Providers, Researchers, and Students. Khartoum: Dar Azza.

وسيعد كاتب هذه السطور كشَّافاً للأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا والفولكلور في المجلة منذ إنشائها وحتى توقفها.

في مقدمته لتاريخ إنشائها، وكيف أنها كانت حتى عام 1953، حين ظهرت مجلة كوش، المجلة الوحيدة التي تنشر دراسات علمية عن السودان. وبعد المقدمة صنَّف، معلقاً، المساهمات في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، والإثنوغرافيا،[4] والتاريخ، والإسلام، والمعتقدات الدينية غير الإسلامية، واللغويات، والأدب العربي وغير العربي، بما في ذلك الأدب الشفاهي، والحكايات الشعبية، والقانون، والجغرافيا (بما فيها المناخ وهايدرولوجيا النيل)، والزراعة، والاقتصاد، والعلوم الطبيعية، (الطب، علم النبات، وعلم الحيوان)، والببليوغرافيا، والمساهمات ذات الطبيعة العامة التي يصعب تصنيفها، والتي لها صلة هامشية بالدراسات العلمية عن السودان. ولاحظ ساندرسون أن المساهمات في الأدب الشفاهي غير العربي، والتاريخ المحلي والقبلي شهدت عصرها الذهبي ما بين عامي 1932 و1947، و1932 و1939 على التوالي، ثم انخفض عددها بعد ذلك، وأن المنشورات عن القانون العرفي غير العربي توقفت منذ عام 1956م، وأن المساهمات في المعتقدات الدينية غير الإسلامية لم تعد موجودة في السنوات العشر الأخيرة أي 1953–1963.

وذكر أن الفترة ما بين 1918 و1924 شهدت أيضاً دراسات اجتماعية وإثنوغرافية عن شمال السودان، ثم شحاً فيها حتى عام 1954م، مع أن الملفات الموجودة تقريباً في كل مركز من مراكز شمال السودان، والمعنونة بـ"مقدمة عن المنطقة" أو "تسليم الملاحظات"، والتي يستفيد منها الإداريون الجدد،

(4) تسمى الأنثروبولوجيا في بريطانيا "الأنثروبولوجيا الاجتماعية"، لأنها كانت تدرِّس في الماضى نظم (systems) المجتمع "البدائي"، بينما يركِّز علماء الاجتماع على المجتمع الحضري، ولذا جاء الوصف. أما في الولايات المتحدة فتعرف بـ"الأنثروبولوجيا الثقافية"، لأنها تهتم بدراسة ثقافة السكان المحليين. ولكن اتسعت ميادين كليهما بعد ذلك. وتسجيل المادة الثقافية من الميدان يعرف بـ"الإثنوغرافيا".

تحوي مواداً في هذين المجالين لم تر النور منشورة. وتساءل إن كان عدم نشرها سياسة مقصودة. وختم مقاله ملخصاً أهمية المجلة في أربع نقاط: أولها، إنها تعطي خلاصة وافية لما أسماه "علم السودان Sudanology" في العلوم الإنسانية والاجتماعية خاصة، وحقول محدَّدة في العلوم الطبيعية (علم الحيوان خاصة). وثانيها، إنها حتى في المجالات التي لم تغطها، تعتبر محاولة لمقدمة مفيدة وأداة ببليوغرافية قيِّمة، مشيراً إلى ببليوغرافيات السودان التي بدأت تنشرها منذ الأربعينات. وثالثها، إنها في حقل أو اثنين (خاصة الأنثروبولوجيا الاجتماعية) تضيف جزءاً كبيراً وأحياناً الحجم الأكبر، للمعرفة المتوفرة حالياً. وأخيراً، اعتبر بعض المقالات في التاريخ والعلوم الاجتماعية حجة في الموضوع. وأتبع ساندرسون خاتمته بملحقين في شكل جدولين، أولهما إحصائي والثاني تقييمي، نتحدث عنهما لاحقاً.

لم يضمِّن ساندرسون عروض الكتب، والمراسلات، والملاحظات (notes) القصيرة جداً والمتضمَّنة مادة يصعب توزيعها على العلوم في جدوله الإحصائي، مشيراً إلى أن التمييز بين المقالات والملاحظات لم يكن واضحاً في السنوات الأوائل، ومتذبذباً في السنوات الأخيرة. الجدير بالذكر أن مقاله هو نفسه نشر تحت القسم الموسوم بـ"ملاحظات". كما حذف ساندرسون أيضاً المراسلات من ناحية مبدئية، لكنه استثنى مراسلتين لأهميتهما دون أن يذكرهما، مع العلم أن المراسلات احتوت أحياناً على معلومات مهمة تدخل ضمن نطاق الأنثروبولوجيا والأثنوغرافيا.

ومن الملاحظ أن ساندرسون لم يضع أية مادة في تصنيفه تحت علم الفولكلور، بل ارتضى علمي الأنثروبولوجيا الاجتماعية (social anthropology) والأثنوغرافيا، رغم أن سير ريقينالد ونجيت (Reginald Wingate)، حاكم عام

السودان وراعي المجلة، ذكره بالاسم في تصديره للعدد الأول، كما سنرى. ولا غرو، فالفولكلور كعلم، لم يدرّس آنذاك في الجامعات البريطانية، والأنثربولوجيا الاجتماعية تعتبره جزءاً منها مختصرة له في الفن الشفاهي. ولهذا جاءت عنده الحِرَف، والصناعات التقليدية، وطرق الزراعة التقليدية، والصيد تحت "الاقتصاد"، وجاء القانون العرفي تحت "القانون"، والتاريخ الشفاهي، محلياً كان أو قبلياً، تحت التاريخ. وفي ميدان الأدب الشعبي، أو الشفاهي كما أسماه، ميَّز بينه وبين الحكايات الشعبية، مع أنها جزء منه.

وأثنى ساندرسون على هيئة التحرير في السنوات الأوائل على استبعادهم المقالات ذات الطبيعة العامة، مهما كانت محاسنها، لأنها لا تسهم في المعرفة العلمية بالسودان، وأعطى أمثلة على ذلك، منها مقال عن كتاب "الغصن الذهبي" (The Golden Bough) لفريزر (Frazer)،[5] وهو (أي الكتاب) كما سنرى لاحقاً، يضيف بطريق غير مباشر للمقالات الأنثروبولوجية والإثنوغرافية والفولكلورية.

وفي الملحق الأول قسَّم ساندرسون الموضوعات حسب مدد زمنية 1918 – 1924، و1925 – 1931، و1932 – 1939، و1940 – 1947، و1948 – 1955، و1956م –1963، ولم يوضح أسباب اختيارها، ولكن يبدو أن المدة الأولى تبدأ بإصدار العدد الأول وحتى ثورة 1924م، والرابعة ببداية الحرب العالمية الثانية ونهايتها، والخامسة بقيام الجمعية التشريعية حتى ما قبل الاستقلال، والأخيرة حتى نهاية دراسته، أي 1963م.

وعزا ساندرسون النقص الحاد في الدراسات الأنثروبولوجية والإثنوغرافية خاصة في ما بين السنوات 1954 و1963 إلى الاهتمام المتزايد بالإجماع الحضري.

(5) James George Frazer (1992): *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. New York: The Macmillan Company.

وفي رأيي أن ذلك لم يكن السبب الوحيد فهناك سبب ثان خاص بسياسة المجلة، وثالث خاص بتعاونها مع الجمعية الفلسفية بالسودان، كما سنرى .

واتضح من الملحق الأول غلبة الأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا حتى نهاية عام 1930م، وبتركيز على جنوب السودان، خاصة بعد عام 1924م. فقد جاء 191 مقالاً في الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية، أو احتوت على مادة منهما، بمعنى أن المقال الواحد قد يوزَّع حسب موضوعاته تحت العلوم التي ارتضاها، وذكر أنه لم يفعل ذلك أكثر من ثلاث مرات في حالة المقال الواحد دون أن يذكر السبب؛ فبعض المقالات قد توزَّع موضوعاتها إلى أكثر من علم . ومن الـ191 مقالاً جاء 143 منها تحت ما أسماه "ريفي وغيره: الإثنوغرافيا" قاصداً، ما عدا حفنة من المقالات عن البجة والفور، وشعوب جنوب السودان. ثم نقص العدد نقصاً حاداً بعد عام 1945م وصار من النادر أن نجد مقالاً في هذين المجالين. وعزا ساندرسون الغلبة آنذاك إلى ضرورة معرفة أهل السودان، خاصة في جنوبه، وقد ركز ونجيت، كما سنرى، على ذلك. وقال ساندرسون أن هذه المعرفة كانت مهمة أيضاً للمنصِّرين في عملية التنصير. وقد ساهم بعضهم، كما سنرى أيضاً لاحقاً، في الكتابة للمجلة.

وفي الملحق الثاني طبَّق ساندرسون في تقييمه طريقة بيديكر (Paedeker) على المواد المنشورة حسب العلوم وفروعها، وفيه تعني النجمة الواحدة "ضعيف" أو "ضعيف جداً"، ونجمتان "مفيد"، وثلاث نجمات "مهم"، وأربع نجمات "لا يمكن الاستغناء عنه". واستخدم علامة زائد (+) وناقص (-) بعد النجوم لتعنيان "بدأ ضعيفاً ثم تحسن"، و"بدأ حسناً ثم ضعف"، على التتالي. وبذا نال علم الاجتماع الريفي والإثنوغرافيا أربع نجوم مثل التاريخ القبلي والتاريخ المحلي والأدب غير العربي. وحرص ساندرسون على القول إن التقييم لا يعني نقداً للمقالات، ولكن

يعني أن نسبة تغطية الموضوع قليلة أو كثيرة، وأقر بأن ذلك تقييم شخص غير متخصص.

وفي عام 1995 نشر بشرى حمد مقالاً عن المجلة والحركة الوطنية السودانية،[6] وجادل بأن هيئتها التحريرية كانت لها سياسة غير معلنة على الصعيدين المحلي والخارجي، خاصة بعد ثورة 1924 واتخاذ الإدارة البريطانية الحكم غير المباشر سياسة لها. فعلى الصعيد المحلي، فضلت أن تخصِّص مكاناً لمقالات ورسائل "مكتوبة" من قبل أعيان ورؤساء القبائل عوضاً عن النخبة.[7] وذكر أن الإدارة أتاحت للنخبة فرصاً أكثر في الخدمة المدنية والتعليم العالي في الخارج في نهاية الثلاثينات، وأن المجلة نشرت مقالات ورسائل هذه النخبة، بما فيهم السيد عبد الرحمن المهدي، راعي حزب الأمة. وقال إن أيّاً من النخبة لم يسهم فيها قبل عام 1938.[8] أما على الصعيد الخارجي، فقد رفضت المجلة الادعاء المصري بتبعية السودان لمصر، وعملت على زيادة الوعي الوطني للسودانيين، بنشر البحوث والدراسات الآثارية التي تبرهن على أن السودان كان مركزاً حضارياً، وقوة من قوى العالم القديم. كما أنها نادت بإقامة متحف لنشر نفس الفكرة وسط عامة الناس. إضافة إلى ذلك، ركَّزت المجلة على الدراسات عن الفونج والسلطنة الزرقاء: أصلهم، ومؤسساتهم التقليدية التي لا تزال في شمال السودان، وآثارهم. ولمزيد من التوضيح، رجع بشرى حمد إلى مراجع عن

(6) Bushra Hamad (1995): "Sudan Notes and Records and Sudanese nationalism", *History in Africa*, Vol.22, pp.236-270.

وأيضاً:
https://www.cambridge.org/core/journals/history-in-africa/article/sudan-notes-and-records-and-sudanese-nationalism-19181956/075DE0EEB9AC0A3F59499DB7626B7BE9.

(7) *Ibid*., p.239.

(8) *Ibid*., p.266.

ثورة 1924، والحكم غير المباشر، وموقف مصر وإنجلترا من السودان...إلخ، ليضع ما يتحدث عنه في إطاره التاريخي.

من الملاحظ أن بشرى حمد وافق المجلة حين عزا انحسار مقالات الأنثروبولوحيا والإثنوغرافيا إلى التقدم الذي شهده السودان، خاصة في مجال التعليم، وسياسة المجلة بفتح المجال للعلوم الاجتماعية والطبيعية. لكنه أرجع الانخفاض الحاد في المقالات الخاصة بالإثنوغرافيا والاجتماع في شمال السودان في ثلاثينات وأربعينات القرن الماضي إلى تركيز المجلة على دراسات الفونج. وسنبيِّن فيما بعد سبباً آخر يتمثل في اتفاقها مع الجمعية الفلسفية في السودان. وقال إن النخبة عزفت عن النشر في المجلة قبل عام 1938 ماعدا قلة من "المعتدلين" منهم، كما وصفهم نيوبولد (Newbold)، والذين مالوا للتعاون مع الحكومة حين بدأت سودنة الخدمة العامة رسمياً في عامي 1937م، و1938م، في المجلة. وذكر بشرى هنا عرضاً لكتاب قريفث (V.L. Griffiths) وعبد الرحمن علي طه عن "عادات المجاملة في السودان" في عام 1937م،[9] ومقالاً لقريفث وإبراهيم أحمد عن تزيين البيوت بالصحون في نوبيا السفلى ومصر العليا. لكن من الملاحظ أن من استعرض الكتاب لم يكن من النخبة. أما إبراهيم أحمد، والذي صار رئيساً لمؤتمر الخريجيين فيما بعد، فقد طُلب منه أن يعلِّق على المقال قبل نشره، فأمَّن على أن هذه الزينة تكون أحياناً في شكل صليب لدرء العين والحسد، وأضاف ثلاثة أمثلة أخرى لاستخدام الصليب، اثنين برسمه وثالث بشكل يرمز إليه.[10]

(9) V.L. Griffiths and Abdel Rahman A. Taha (n.d.): *Sudan Courtesy Customs*. Khartoum: Sudan Government Press.

(10) J.G. Griffiths, Ibrahim Ahmed Ibrahim and Ibrahim Eff. Ahmed (1938): "The use of plates and saucers to decorate houses in Lower Nubia and Upper Egypt", *SNR*, Vol.21, No.1, pp.277-220.

وقال بشرى إن الإدارة البريطانية راودت النخبة في أواخر الثلاثينات بإتاحة فرص لهم أكبر في الخدمة المدنية، والتعليم العالي في الخارج. وأضاف أن السياسة التحريرية للمجلة فضَّلت مقالات ورسائل أفراد هذه النخبة، بما فيهم السيد عبدالرحمن المهدي، راعي حزب الأمة.[11] وكان السيد عبدالرحمن قد أرسل خطاباً لسكرتير المجلة مصحوباً بآخر رسالة لأبيه إلى غردون يعطيه الأمان ويطلب منه الاستسلام.[12] وهكذا ضُم بشرى السيد عبدالرحمن إلى النخبة، مع أن ما ذكره عنهم لا ينطبق عليه. فهو، كزعيم لطائفة الأنصار، من الصفوة الدينية.

نأتي الآن للفكرة الرئيسة للمقال، وينصب اهتمامنا هنا على سياسة المجلة غير المعلنة، لتأييد الحكم غير المباشر على الصعيد الداخلي، بتخصيص مكان فيها لـ "إسهام" الأعيان ورؤساء القبائل. ونتوقع هنا عدداً من المقالات يؤيد بها بشرى حمد وجهة نظره. لكنه لا يذكر سوى مقالين نشرا في عام 1925، وملاحظة تاريخية في عام 1928. جاء المقال الأول تحت اسم الشيخ علي جُلّا،[13] من قبيلة المسيرية، غرب كردفان، يحكي فيه كشاهد عيان صبي عن هزيمة حملة هكس باشا. ونجد في صفحة المحتويات اسم ابنهنمر وس.ف. نادلر (L.F. Nadler) كمؤلفين للمقال، مما يعني أن الابن كتب ما حكاه أبوه شفاهة ثم أعطاه لنادلر ليترجمه. ولعل الأمانة العلمية دعت المجلة لوضع أسميهما كمؤلفين، ربما كما جاء في المخطوطة، والإبقاء في النص على اسم الأب مؤلفاً، ذاكرة

(11) Bushra Hamad, *op.cit*., p.239.

(12) Abdel Rahman El Mahdi (1941): "The Mahdi's last letter to General Gordon", *SNR*, Vol.24, pp.231, 232.

(13) Nimir Ali Galla and L.F. Nadler (1925): "The defeat of Hicks Pasha", *SNR*, Vol.8 pp.119-123.

في الهامش أنه رواها لنادلر، تمشياً مع سياستها غير المعلنة. أما المقال الثاني فقد "كتبه" الشيخ إبراهيم فحيل، خال الشيخ سير علي التوم، ناظر الكبابيش آنذاك، عن نحاس القبيلة المتكوِّن من أربع طبول: الثور والبقرة وعجلين. وكان الكبابيش قد وقفوا ضد المهدية فحاولت أخذ نحاسهم لكنهم استطاعوا إخفاءه والحصول، بعد ملابسات عدة، على الثور والاحتفال به.[14] وكتب الملاحظة التاريخية الشيخ جعفر علي، شيخ قبيلة الحلنقة في منطقة كسلا، عن قبيلته باقتراح ومقدمة من آى دي سي هاملتون (J.A.De C.Hamilton)[15] وهي لا تعتبر دليلاً على السياسة غير المعلنة لأن مثلها، رغم قصره، موجود قبل عام 1925. ففي عام 1919 نشرت المجلة رسالة تحتوي على حكايتين أرسلهما دروموند-هي (E.K. Drummond-Hay) رواهما له الشيخ محمد التوم طلحة، من الطريقة السمانية، ومنهل خيرالله، ناظر قبيلة الشنابلة، عن رؤية منامية لكل واحد منهما عن زوال دولة المهدية: الأولى قبل معركة كرري بليلة واحدة، والأخرى قبل سقوط أم درمان.[16]

إنشاء المجلة وسياستها:

بعد النظر في مقالي ساندرسون وبشرى حمد، نأتي الآن لفكرة إنشاء المجلة، وأسباب إنشائها، ولماذا انحازت أولاً إلى الأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا. ترجع فكرة إنشاء المجلة إلى ميلو تابلوت (Milo Tablot)، مدير المساحة في عام 1917م، والذي عاد بعد تركه للخدمة ممثلاً لمخابرات الجيش

(14) Sheikh Ibrahim Faheil (1928), The "Nihas" of the Kababish, *SNR*, Vol.8, pp.213-215.

(15) Sheikh Jafaar Ali and J.A.De C.Hamilton (1925): "Notes on the Halenga tribe", *SNR*, Vol.8, pp.180 and 181.

(16) E.K. Drummond-Hay (1919): "Stories", *SNR*, Vol.2, No.1, p.78.

البريطاني، وذلك أبان الحرب العالمية الأولى. ونقل سير إدجار بونهام–كارتر (Edgar Bonham-Carter)، السكرتير القضائي لحكومة السودان (1899–1919)، الفكرة إلى كراوفوت (J.W. Crowfoot)، فقبلها هذا وتقرر عقد اجتماع لمناقشة سياستها وأهدافها.[17] ورأى تابلوت أن هناك مادة ثرية تزيد عاماً بعد عام، إما ضاعت أو قبرت في ملفات يصعب الوصول إليها، وذلك لعدم وجود وسيلة لتوثيقها، وأن إصدار مجلة لن يحفظ المواد فحسب، بل سيحفز قراءها لاستجلاء معانيها والقيام بأعمال ميدانية بانتظام، مما يساعد على فهم أفضل للسودانيين. وراقت الفكرة لسير لي استاك الذي خلف ونجيت، ونفذها عملياً حين عقد اجتماعاً بالقصر ترأسه، وتكونت لجنة من ثلاثة عشر عضواً لتنظر في أمور التمويل والطباعة ومن سيكتبون فيها. وضمت اللجنة اثنين من الجيش، وطبيبين، واثنين من العاملين في خدمة السودان السياسية. وتكونت لجنة التحرير من رئيس ونائبه، وسكرتير، وأمين صندوق من العاملين في مكتب السكرتير الإداري. وقبل لي استاك أن يكون راعياً لها. وإذا كان ذلك كذلك، فكيف جاءت مقدمة الجزء الأول للعدد الأول لونجيت، وليس لي استاك الذي خلفه؟ يبدو أن مواد العدد قد أرسلت للمطبعة وكان ونجيت حينها الحاكم العام للسودان بعد كتشنر، قبل أن ينقل إلى مصر في عام 1917م ليخلف سير ماك ماهون في وظيفة المفوض السامي (High Commissioner). وقد أعرب ونجيت في تصديره عن سعادته بتحقيق الاقتراح، وذكر الحاجة الماسة لإصدار مجلة علمية، وأقر بأن الإدارة البريطانية في حاجة لأن تتوسع معرفتها في عدة اتجاهات، لما في ذلك من فهم أفضل لأهل السودان: تاريخهم، وأحوالهم الاجتماعية، وتطورهم المستقبلي، وفي ذلك أيما فائدة لهم وللإدارة. وأشار بوجه خاص إلى أجزاء

(17) Editorial Notes (1924), *SNR*, Vol.7, No.2, p.ii, and (1950): *SNR*, Vol.31, No.1, p.4.

من السودان لم تمسها الثقافة الإسلامية كالجنوب؛ فخرافاتهم وفولكلورهم (التشديد من عندي)، وطرق تفكيرهم لابد أن تلقى الاهتمام الكافي قبل أن تندثر؛ فهي، إضافة لقيمتها الأنثربولوجية والإثنوغرافية، تؤدي لفهم أفضل لهم، ومهمة جداً للإداري الناجح.[18] لقد كان ونجيت محقاً فيما قال؛ فالمجلة حفظت للسودانيين، فولكلوريين وغيرهم، مواداً كان سيطويها النسيان، وأصبحت مرجعاً مهماً لا يمكن الاستغناء عنه. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أفادت المجلة الإدارة البريطانية في حكم البلاد دون الاحتكاك بأهلها. فالمعرفة، كما قال ونجيت، قوة في إفريقيا وغيرها. ولهذا عملت الإدارة البريطانية على إصدار مجلات مماثلة في تنجانيقا ويوغندا،[19] على سبيل المثال.

وعندما نعت المجلة سير لي استاك، نشرت بعد النعي كلمة للحاكم العام الجديد، جيوفري آرشر (Geoffrey Archer)، الذي قبل أن يكون راعياً لها، ذكَّر فيها بأهمية توثيق العادات والمعتقدات، والنظم الاجتماعية، ومعرفة اللهجات واللغات المحلية، والإدارة الأهلية الناجحة خاصة. ونسبة لكبر حجم مساحة

(18) R. Wingate (1918): "Foreword", *SNR*, Vol.1, No.1, pp.1 and 2.

(19) ولهذا عملت الإدارة البريطانية في تنجانيكا (تنزانيا- بعد وحدتها مع زنزبار- حالياً) على إصدار مجلة تنجانيكا في رسائل ومدونات (Tanganyika Notes and Records) التي وصل عددها الأول إلى السكرتير الإداري، وقدم عرضاً لها سكرتير مجلة السودان في رسائل ومدونات ذاكراً أنها من أفكار هارولد ماكمايكل (Harold MacMichael)، داعياً إلى مقارنتها بشقيقتها السودانية، ومذكِّراً أن نجاحها يعتمد على عنصرين: العزم على شرائها، والمساهمة بالمقالات والملاحظات لنشرها، وأن العنصر الأول يعتمد على الثاني. وأضاف أنها متاحة للاطلاع عليها في مكتب السكرتير الإداري. انظر: Editoral (1936): *SNR*, Vol.19, No.1, p.197.

كما استلم السكرتير الإداري العددين، الأول والثاني من مجلة يوغندا (Uganda Journal)، والتي كانت مجلة السودان في رسائل ومدونات مصدر إلهام لها. انظر: Editoral (1934), *SNR*, Vol. 17, No.2, p.273

البلاد وغياب البحث الجماعي المنظم، حثّ كل إداريي الحكومة، رغم مشاغلهم، أن يساهموا بالكتابة للمجلة.

وانتهزت هيئة التحرير الفرصة وتحدثت عن التغيير الذي تمر به البلاد، الناتج عن الانتشار السريع للأفكار الجديدة والتقدم المادي، مشيرة إلى أن هناك مديريات قليلة لم تشهد مشروعاً تنموياً ما، وأن الأحوال في السودان ما قبل الحرب أصبحت من مخلفات الماضي. وذكرت بأن من ساهموا في الماضي بالكتابة للمجلة ربما وصلوا إلى مواقع تجعل من الصعب عليهم مواصلة عمل يقع خارج نطاق واجباتهم. ولهذا رأت الهيئة الاعتماد على الشباب من الإداريين. واقتبست هيئة التحرير جزءاً من كلمة رئيس تحرير مجلة "ضابط الغابة الهندي" (Indian Forester) الهندية موجهاً حديثه لضباط الغابات بأن يوثقوا كل ما يسمعونه أو يشاهدونه مما يتصل بالغابات، مهما كان في نظرهم تافهاً لا يستحق التوثيق. وقالت أن حديثه ينطبق حذوك النعل بالنعل على الإداريين البريطانيين في السودان.[20]

وإذا كان راعي المجلة جيوفري آرشر لم يذكر كلمة "فولكلور" كما فعل ونجيت، عمداً ذلك كان أم سهواً، إلا أن الجدير بالذكر أن المقال الأول في نفس العدد كان لإدجار بونهام-كارتر يتحدث فيه عن كتاب فريزر الموسوم الفولكلور في العهد القديم، الذي صدر في ثلاثة مجلدات في عام 1919، واحتوى، كما يقول، على معلومات كثر عن عادات وفولكلور المجتمعات البدائية في كل أنحاء العالم، ومعظمها من إفريقيا، مع ندرة في الأمثلة من السودان. ويعزي هذه الندرة لقلة عدد الأنثروبولوجيين الجادين في السودان، ونشرهم القليل من نتائج أبحاثهم. ويضيف أن قاريء الكتاب الذي له معرفة قليلة بعادات بعض

(20) Editorial Notes (1921), *SNR*, Vol.7, No.7, pp.1-2.

القبائل، سيندهش لاتساع مجالات البحث لأي مقيم وسط أكثر القبائل بدائية لو أعطى ذلك بعض جهده ووقته. وأعطى بنهام-كارتر مختارات لبعض الأمثلة التي ذُكر فيها السودان أو تصف عادات تشبهها لقبائل إفريقية، وأضاف هو أمثلة من عنده عندما كان مقيماً في السودان. وقد اختار من فصول المجلدات، وباختصار شديد، ما جاء عن خلق الإنسان (مع ذكر الشلك)، وأصل الموت، وعهد إبراهيم، وزواج يعقوب، وذنب التعداد، والأشجار المقدسة، والمحاكمة بالتعذيب (ordeal).[21] والملاحظ أن بونهام- كارتر في مقاله هذا يميِّز بين العادات والفولكلور.

ورغم استخدام ونجيت لمصطلح "فولكلور"، إلا أنه لم يستخدمه إلا لماماً، كما في مقال عن أغاني الهدهدة (تنويم الأطفال)،[22] وفي عناوين مثل "فولكلور الشلك".[23] ومن مصطلحات الفولكلور استعمل بيتون (A.C. Beaton) مصطلح "موتيف" (motif) - الجزيئ القصصي - حين قارن بين حكايات شعبية لقبيلة الباري في شرق الاستوائية يقوم بالبطولة في بعض منها الأرنب وفي البعض الآخر الثعلب.[24]

انحسار مقالات الأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا:

قلنا من قبل أن ساندرسون أرجع انحسار عدد المقالات الأنثروبولوجية والإثنوغرافية، خاصة في السنوات (1954-1964)، إلى الاهتمام المتزايد

(21) E. Bonham-Carter (1924): "Notes on Frazer's folklore in the Old Testament", *SNR*, Vol.7, No.2, pp.5-17.

(22) H.A. Hillelson (1918): "Arabic nursery rhymes", *SNR*, Vol.1, No.1, pp.25-29.

(23) D.S. Olyer and L. Olyer (1936): "Shilluk folklore", *SNR*, Vol.19, No.2, pp.216-223.

(24) E. Evans-Pritchard and A.C. Beaton (1940): "Folk stories from the Sudan", *SNR*, Vol.23, No.2, pp.271-278.

بالاجتماع الحضري، وقلنا إن هناك سببين آخرين لانحسارها حتى قبل تلك السنوات. ففي عام 1948، وبمناسبة عيدها الثلاثين، شهدت المجلة تطوراً في سياسة تحريرها لتواكب تقدم السودان. لكن تغيير سياستها، كما قال رئيس التحرير، لا يعني انحرافاً عن المبادئ التي كانت المجلة تحاول دائماً أن تدعمها. وبما أنها هي المجلة المتخصصة الوحيدة، رأى أن تفتح المجال بقدر الإمكان لكل البحوث العلمية، ماعدا الفنية المناسب نشرها في مجلات متخصصة. واستدرك قائلاً إن الفائدة الكافية لمثل هذه البحوث قد تبرر نشرها في المجلة لدائرة من القراء، وأمل أن يسهم العدد المتزايد من السودانيين ذوي التعليم العالي في دراسة تاريخ بلادهم وظواهرها الطبيعية. وأزال رئيس التحرير الانطباع، صحيحاً كان أو خاطئاً، أن المجلة تولي اهتماماً بالآثار والتاريخ والأنثروبولوجيا، وأهملت العلوم الطبيعية. وأعلن أنها فتحت المجال للعلوم الطبيعية وعلوم أخرى مثل الزراعة والاقتصاد والإحصاء والإدارة والتعليم.[25]

وفي عام 1950 اتفقت المجلة مع الجمعية الفلسفية بالسودان التي تأسست في عام 1945م، والتي كانت المجلة تغطي بإيجاز أنشطتها – اتفقت معها على نشر بعض ما يقدم فيها من أوراق ذات قيمة أكاديمية، وتلخيص لما يجري من نقاش عنها، لأن ذلك يؤدي إلى انتشار للمادة المحصورة في نطاق الجمعية وللمجلة أيضاً على نطاق واسع.[26] ومنذ ذلك الحين صار الاسم الكامل للمجلة "السودان في رسائل ومدونات المندمجة فيها وقائع الجمعية الفلسفية بالسودان". وكان من أهداف الجمعية تشجيع النقاش وتبادل الآراء والبحث في الفلسفة الأخلاقية والسياسية والطبيعية. ورحبت المجلة بتأسيسها آنذاك وأملت أن يشترك خريجو

(25) Editorial Notes (1948), *SNR*, Vol.29, No.1, p. i.

(26) Editorial Notes (1950), *SNR*, Vol.31, No.2, p.6.

كلية غوردون الجامعية فيها.[27] وبذا كانت سياسة المجلة بفتح أبوابها للعلوم الأخرى وإبرامها اتفاقاً ينسجم مع سياستها الجديدة مع الجمعية الفلسفية بالسودان، ومعظم الأوراق التي تقدم فيها ذات صلة بالعلوم الأخرى نفسها، كانت على حساب الأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا والفولكلور.

وليس معنى هذا أن المجلة لم تنشر في سنينها الأولى مقالات ذات صلة بالعلوم الطبيعية؛ بل كانت تفعل، ولكن في حدود ضيِّقة كملاحظات (notes) وليس كمقالات، وتحت عنوان رئيس هو "لجنة البحوث العلمية". وقد أنشئت هذه اللجنة في عام 1921، وتكونت عضويتها من مدير مصلحة المعارف، ومدير معامل وِلْكَمْ للبحوث الاستوائية، ومتخصصي الحكومة في علوم النباتات، والحشرات، والجيلوجيا، والكيمياء. ويعمل الأخير، إلى جانب عضويته، أيضاً سكرتيراً لها. ومهمة اللجنة الرئيسة هي جمع ونشر المعلومات المفيدة محلياً، كل في مجال تخصصه، وما يصل إليها من مقالات، طويلة أو قصيرة، ومراسلات. ونشرت اللجنة في نهاية عامها الأول كتاباً يحوي تقريراً عن إنجازاتها.[28] وقد كانت معظم، إن لم تكن كل، الملاحظات آنذاك، كما لاحظ ساندرسون، عن نباتات وحيوانات السودان، من ذلك، مثلاً الجراد في السودان،[29] ومرض القطن البكتيري.[30]

(27) Editorial Notes (1945), *SNR*, Vol.26,No.2,pp.199-203.

(28) Report of the Scientific Research Committee. Khartoum: Sudan Government Printing Press, 1921.

(29) R.C. Maxwell-Darling (1953): "Locusts in the Sudan", *SNR*, Vol.34, No.1, p.5.

(30) R.E. Massey (1924): "Bacterial disease of cotton", *SNR*, Vol.7, No.1, pp.123-124.

واحتوى الجزء الأول للعدد السادس والعشرين لعام 1945م على مقال في الجيلوجيا.[31] وناشدت هيئة التحرير القراء أن يصبروا على ما فيه من مصطلحات فنية، وأمِلَت أن تستمر المجلة في الحفاظ على التوازن بين الأنثروبولوجيا والإثنروغرافيا من جهة، والعلوم الطبيعية والاجتماعية من جهة أخرى.[32]

وفي عام 1945 أبدى المحرر سروره لاستلام ثلاث ملاحظات كتبها سودانيون شماليون، نُشر الأول منها لحسن متوكل عن أنواع الذرة التي يستهلكها الشلك والدينكا.[33] وناشد المحرر القراء السودانيين أن يرسلوا مقالات أو ملاحظات قصيرة عن أي موضوع يضيف للمعرفة بالسودان. وحث كاتبي مثل هذه المقالات على شرح "الاختصارات الفنية" التي يستخدمونها عند الكتابة للمجلات العلمية المتخصصة، وأضاف أن مثل هذه المقالات في العلوم الأخرى ستزيد من فهم غير المتخصصين فيها لماضي السودان وحاضره.[34]

ويبدو أن إسهام الكتاب السودانيين في مجالي علم الاجتماع والاقتصاد لم يكن بالصورة المطلوبة، مما دعا المحرر أن ينتهز نشر ملحوظة بالمجلة عن إنشاء معهد شرق إفريقيا للبحوث الاجتماعية بكلية ماكريري الجامعية بيوغندا ليذكر أن الحكومة ساعدت على إجراء البحوث على نطاق محدود وذي طبيعة

(31) G. Andrew and Karkanis G. Yanni (1945): "Stratigraphical notes", *SNR*, Vol.26, No.1, pp.157-166.

(32) Editorial Notes (1945), *SNR*, Vol.26, No.1, p.4.

(33) Hassaan Mutawakil (1947): "Types of Dura used by the Shilluk and Dinka", *SNR*, Vol.28, pp.184-186.

(34) Editorial (1954), *SNR*, Vol.35, No.1, p.5.

انثروبولوجية، وأن قليلاً منها قد أُجري عن المشاكل الاجتماعية والاقتصادية، ولم يُشجع السودانيين بما فيه الكفاية لإجرائها واقتراح الحلول لها.[35]

ويبدو كذلك أن المجلة وجدت استجابة لندائها، إذ اشتمل العدد 35 للعام 1954م على مقالات تعالج المشاكل الاجتماعية والاقتصادية. وأوضحت في نفس العدد أن هذا لايعني أن علمي الآثار والأنثرولوجيا قد أهملا. بالعكس، فسمعة المجلة كمجلة لهذين العلمين لا يمكن المخاطرة بها بسهولة، وإنها ستبذل كل جهد ممكن يعكس هذه الحقيقة، خاصة والسودان يتطور بسرعة.[36] وأبدى رئيس تحريرها أسفه لعدم استلام مقالات أو ملاحظات عن الجنوب" الوثني"، وطلب من الإداريين في المديريات الجنوبية أن يفعلوا ذلك تحقيقاً لما ذكره ونجيت. وكانت المجلة ترسل أسئلة إلى مفتشي المراكز وتنشر إجاباتهم عن الأسئلة تحت عنوان رئيس هو "ملاحظات المديرية" Province Notes، وهي معلومات عامة عن قبيلة غير معروفة (تاريخها، ولغتها، وعاداتها، وتقاليدها، معتقداتها... إلخ) خاصة في جنوب السودان.[37] ولعل فكرة الأسئلة هذه راقت للمكتب الاستعماري في بريطانيا، فصارت الإدارة في السودان تكلف الأنثروبولوجيين الذين تتعاقد معهم، مثل لينهارد (R.G.Lienhardt) وإيفانز بريتشارد ونادل (S.F. Nadel)، إلى جانب عملهم الذي سيقومون به، الإجابة عن أسئلة معيَّنة عن مجموعات قبلية تراها ضرورية[38] وذات أهمية عملية لها. وكانت الأسئلة عن اسم القبيلة ولغتها ونظامها السياسي، وزعمائها، وحياتها

(35) Editorial Notes (1951), *SNR*, Vol.32, No.1, pp.2-3.

(36) Editorial (1954), *SNR*, Vol.35, No.1, p.5.

(37) Editorial Notes (1922), *SNR*, Vol.5, No.1, p.47. For example, see Province Notes,(1922), *SNR*, Vol. 5, No.1, pp.47-51.

(38) Editorial (1948), *SNR*, Vol.29, No.1, p. ii.

الاقتصادية، ومعتقداتها الدينية، وعادات دورة الحياة من ميلاد وتدشين وزواج وموت.. إلخ. كما طلبت منهم ألا ينغمسوا في أمور أكاديمية بحتة وينسوا الحاجات الملحَّة للإدارة. وكانت المناطق التي تُجرى فيها الأبحاث تخضع لأولويات وتتأثر بالتكلفة ورغبة الإدارة الاستعمارية.[39] وكان على مفوض حكومة السودان للأنثروبولوجيا أن يوجِّه المتعاقدين معها وغيرهم، وينسق العمل بينهم، ويحلل نتائج أبحاثهم وينصح على أساسها الحكومة فيما ستفعله.[40]

وكانت الإدارة، بطريق غير مباشر، تثير رغبة في الإداريين والمشتركين في المجلة وقرائها بالكتابة في المجالات المذكورة. من ذلك مثلاً عرض كتاب فريزر الغصن الذهبي، الذي استبعده ساندرسون من تصنيفه، وكتاب "ملاحظات واستفسارات في الأنثروبولوجيا" (Notes and Queries in Anthropology) الذي أصدره معهد الأنثروبولوجيا الملكي (The Royal Anthropological Institute)، وهو، كما قال كاتب العرض، مهم لمن لم ينالوا تدريباً في العمل الميداني، مفتشاً كان أو منصراً، ولديه الفرصة لإجرائه في الجنوب.[41] ومن ذلك أيضا،

(39) لمزيد من التفاصيل للعلاقة بين الإدارة البريطانية والأنثروبولوجيا في السودان انظر:

A.G.M. Ahmed (1973): "Some remarks from the Third World on anthropology and colonialism in the Sudan". In *Anthropology and the Colonial Encounter,* edited by T. Asad. London: Ithaca Press, pp.259-270.

وانظر أيضاً تلخيصاً وافياً للمقال في: عبدالله علي إبراهيم (2018): ... ومنصور خالد [هكذا] الخرطوم: دار المصورات، 2018م- 328- 331. ولم يكن تمويل العمل الميداني حصراً على الحكومة آنذاك، فقد ساعدت مثلاً الجمعية الملكية (Royal Society) البريطانية، وصندوق لورا اسبيلمان روكفلر (Laura Spellman Rockefeller Trustee) في تمويل دراسة إيفانز-برتشارد عن السحر (مانقو) عند الأزاندي. انظر: *SNR* (1929), Vol.12, No.2, p.136, F.1.

(40) Editorial (1948), *SNR*, Vol.29, No.1, p. iv.

(41) L.F.N. (Reviewer) (1932): Notes and Queries in Anthropology, 5th Edition, London: Royal Anthropological Institute; (1929), *SNR*, Vol.18, No.2, p.27.

أن رئيس التحرير كان يلفت انتباه القراء إلى مواضيع معيَّنة منشورة، مثل مجموعة القصص الشعبية،[42] ويطالبهم بالمساهمة بإرسال مجموعات مثلها. وأحياناً، مع لفت النظر، يعلِّق عليها، كما في مقال عن الزار في أم درمان، الذي رأى فيه تلبية لحاجات النساء النفسية في مجتمع ذكوري.[43] والملاحظ أن معظم المقالات والملاحظات عن الأدب الشعبي بأنواعه، والعادات والتقاليد والمعتقدات، والمعارف الشعبية وفنون الأداء، والتراث المادي، المعتمدة على العمل الميداني، كان يغلب عليها في السنين الأولى الوصف، لا التحليل والدراسة، وثمة قليل منها يلجأ للمقارنة أو محاولة إيجاد الأصل تأثراً بالمدرسة الفنلندية أو التاريخية-الجغرافية، كما تعرف أيضاً. ولهذا فليس من العدل أن نصفها كما فعل ركس أوفاهي عرضاً حين قال: "إن كثيراً منها كان عمل هواة لكنه وثق كثيراً مما كان سيندثر".[44] فأغلب الكتاب إداريون-أنثروبولوجيون جمعوا مادتهم ميدانياً عن طريق المقابلة، بمترجم أو دونه، والملاحظة، ولكنهم تجنبوا المشاركة في عملهم الميداني. وعرّفوا رواتهم/إخباريهم تعريفاً مختصراً. وكانوا يلخِّصون القصص الشعبي ثم يوسعونها فيما بعد، وينشرونها بلغتها الأصلية بعد إضافة بعض الرموز لتمثل الأصوات غير الموجودة في اللغة الإنجليزية، وترجمتها وشرح بعض عباراتها. وقد يطلبون من الراوي، إذا كان متعلماً، أن يكتب نصوص الحكايات أو الأشعار. وكانوا حريصين عند الكتابة عن الألعاب الشعبية، البدنية منها والذهنية، وعناصر التراث المادي مثلاً، أن

(42) Editorial Notes (1940), *SNR*, Vol.23, No.1.

(43) Editorial Notes (1950), *SNR*, Vol.31, No.1, p.175.

(44) R.S. O'Fahey (1999): "On the promotion of Sudanese cultural and historical studies: A note and a proposal", *Sudan Studies*, No.23, p.3.

يوضِّحوا ما وصفوه بالصور والأشكال. وذكر بعضهم ما واجههم من صعاب في عملهم الميداني. أما ضباط الجيش والأطباء والمنصِّرون وغيرهم، الذين لم ينالوا تدريباً في العمل الميداني، فقد استفادوا من كتاب معهد الأنثروبولوجيا الملكي السابق ذكره.

ولعل غلبة الوصف وغياب التحليل دعا ميجور استيقاند (Stigand) أن يقول في مقال له بعنوان"الاستوائية" إن محاولة إعطاء سجل شامل لمختلف العادات والتقاليد الممارسة، ستكون، رغم أنها مشوقة، أمراً مرهقاً، لأن الإثنولوجيا لاتزال تفتقد المفتاح الرئيس (master key) الذي يفتح مغالقها ويفسر معانيها لتصبح بذلك علماً. فهي، بدون هذا المفتاح، عبارة عن كمية من الحقائق مستقلة ومنعزلة عن بعضها البعض، لا يربط بينها رابط. لكن لكلارك (W.J. Clark)، مؤلف مقال عن سلوك وعادات ومعتقدات بجا الشمال، رأي آخر. فمعرفة عدد من العادات والتقاليد والمعتقدات لها قيمة؛ فهي مفتاح القلوب وسبب لكسب ثقة الأهالي وجعل تجربة الإداري الذي يعمل وسطهم أكثر ثراءً.[45]

هذا بالطبع بخلاف الأنثروبولوجيين المهنيين الذين تعاقدت معهم الإدارة، ودرسوا وحللوا ما جمعوه من مواد في أعمالهم الميدانية، فنشروا مقالاتهم فيما بعد في المجلة أو في مجلات في الخارج، مثل مان (Man) وأنثروبوس (Anthropos)، ومجلة معهد الأنثروبولوجيا الملكي (Journal of the Royal Anthropological Institute)، أو جمعوها ونشروها في كتب، أو ألَّفوا كتباً صارت مراجع مهمة حتى اليوم، أو تقدموا بها كبحوث

(45) W.R. Clark (1938): "Manners and customs and beliefs of the Northern Bega", *SNR*. Vol.21, No.1, p.130.

ولم يوثِّق كلارك مقال أستيقاند الذي رجع إليه.

لنيل درجات عليا، كما استفادوا من المواد في دعم أو نفي نظريات أو آراء أنثروبولوجية آنذاك. من ذلك، مثلاً، أن إيفانز بريتشارد في دراسته "النوير: القبيلة، والعشيرة" توصل إلى أن التفاعل بين صلة الرحم (kinship) والموقع (locality) هما اللذان يخلقان الرباط الاجتماعي،[46] بينما كان يركز بعض الأنثروبولوجيين آنذاك - والنظرية الوظيفية هي السائدة - على أحدهما دون الآخر. ولا شك أن دراساتهم قد حفزت الإداريين- الأنثربولولوجيين لإجراء دراسات تتعدى احتياجاتهم الإدارية العاجلة.

إضافة لذلك، حثّ رئيس التحرير القراء في عام 1945م أن يرسلوا للمجلة أية ملاحظات (لاحظ ملاحظات ليس مقالات) طويلة أو قصيرة لم تنشر من قبل، عن أي حدث مشوق يشاهدونه خلال سفرهم أو معيشتهم في السودان، من عادات وتقاليد ومعتقدات وتاريخ طبيعي. وأبدى استعداده لتحرير أية مادة تصلهم ممن لا يجيدون الوصف باللغة الانجليزية، مشيراً إلى أن التقدم السريع والحضارة الحديثة قد يؤديان إلى اندثار كثير منها.[47]

وحرص رئيس التحرير كذلك أن يوضح أن المجلة علمية تنشر مقالات تضيف للمعرفة الإنسانية، وليست مجلة (magazine) لقراءة ترفيهية، وأن هذا العمل الشاق يصير أكثر أهمية لأن مصادر معرفة السودان عامة، ومصادره الشفاهية ومأثوراته التاريخية والفولكلورية تواجه خطر الاندثار.[48] ونوَّه أن من المؤشرات المشجِّعة، استلام مقالات أكثر من الكتاب السودانيين(الشماليين).

E. Evans- Pritchard (1933): "The Nuer: Tribe and clan", *SNR*, Vol.16, No.1, pp.1-53- *SNR*(46) (1934), Vol.17, No.1, pp.1-57, and *SNR* (1935), Vol.18,No.1, pp.37-38.

(47) Editorial Notes (1945), *SNR*, Vol.26, No.1, pp.1-4.

(48) Editorial Notes (1954), *SNR*, Vol.35,No.1, p.6.

كما ذكَّر من غادروا السودان من الإداريين البريطانيين بأنهم قد يعثرون في أوراقهم على مسودات لمقالات أو على الأقل، مادة تصلح لمقال، ورحَّب بالدراسات الأنثربولوجية خاصة.[49] وربما كانت مقالات عبدالله الطيب عن العادات المتغيِّرة في السودان النهري (النيلي) استجابة لذلك. الجدير بالذكر أنه في مقدمته لمقالاته الأربعة تحدث عن "تأثير الحضارة الغربية على أنماط الحياة، وكيف أنها اختفت أو في طريقها إلى الزوال، وأن على طلاب وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ أن يقوموا بتوثيق هذه العادات قبل أن تزول تماماً، وتضيع العديد من أنماط الحياة القديمة وتطويها الحياة الحديثة وسلوكياتها".[50] وقد تناول في مقالاته الأربعة التي تحمل العنوان نفسه (The changing customs of Riverain Sudan)، الميلاد والطفولة المبكِّرة والألعاب الشعبية للأولاد والبنات، والتعليم التقليدي والختان والطعام والزواج.[51]

(49) Editorial Notes (1955), *SNR*, Vol.36,No.1, p.5.

(50) Abdalla El Tayib (1955): "The changing customs of Riverain Sudan,1", *SNR*, Vol.55, No.2., p.1.

وهذا ما دعا إليه أيضاً إيفانز بريتشارد، الذي كان ممتحناً خارجياً لقسم الاجتماع والإنثروبولوجيا بجامعة الخرطوم إلى حين وفاته في عام 1973، حين حثّ طلاب القسم، الذين لا يرغبون أن يمتهنوا الأنثروبولوجيا، "أن يعملوا على توثيق العادات والتقاليد والأدب غير المكتوب لمجموعاتهم الإثنية والإثنيات الأخرى التي قد يعيشون معها، قبل أن تنتمي إلى ماض لا يمكن أن يعود". انظر:
Abdel Ghaffar M. Ahmad (1974): "Sir Edward Evans-Pritchard and the Sudan", *SNR*, Vol.55, p.168.

(51) Abdalla El Tayib (1955), *SNR*, Vol.36, No.2, pp.158-146, (1956), *SNR*, Vol.37, pp.59-69, (1964), *SNR*, Vol.45, pp.12-28, and (1998), *SNR* (New Series), Vol.2, pp.13-36. 38-

جدير بالذكر أن مقالاته الأربعة ترجمت وصدرت مجموعة في كتاب. انظر : عبدالله الطيب (2012): العادات المتغيِّرة في السودان النهري (النيلي)، ترجمة محمد عثمان مكي العجيل، إصدار(3). الخرطوم: معهد البروفيسور عبدالله الطيب للغة العربية، جامعة الخرطوم.

والملاحظ أنه لم يذكر الفولكلور كواحد من هذه العلوم، وأن ما ذكره هو ما كان يكرِّره دائماً رئيس تحرير المجلة قبل سودنتها. وبهذا فإن عبدالله الطيب هو الوحيد الذي ساهم بمقالاته الأربعة في المجلة مساهمة فعالة في التوثيق.

وتناقصت المقالات والملاحظات الأنثروبولوجية والإثنوغرافية تدريجياً إلى أن انعدمت تماماً في بعض الأعداد مثل 1971/52، و1978/59 و1979/61 و1(سلسلة جديدة) 1991.

كتّاب المجلة:

كان أغلب كتاب المجلة من الإداريين البريطانيين، وأكثرهم مساهمة، كما ذكر ساندرسون، هما: أ.ج. آركل وإيفانز بريتشارد، لكن بعض المصريين ممن كانوا في الخدمة الحكومية آنذاك والجنوبيين والمنصِّرين أسهموا كذلك بالكتابة إليها، بينما أحجمت النخبة الشمالية عن ذلك حتى نهاية الأربعينيات تقريباً. وكان أول عربي ينشر في المجلة هو اللبناني سليم عطية الذي كان يعمل بقلم الاستخبارات، والذي كتب عن أغاني تنويم الأطفال في السودان.[52] ومن المصريين الذين لم يتوانوا عن النشر في المجلة في أجناس فولكلورية، على سبيل المثال، نجيب يونس الذي نشر ملاحظات كانت مضمَّنة في تقرير طبي رفعه لإدارة الصحة بالخرطوم بعد زيارة ميدانية للبقارة والنوبة في غرب كردفان امتدت لتسعة شهور، تناولت دور الحكَّامة، وعادات الزواج، والطب الشعبي بالنسبة للبقارة، وعادات الموت عند الداجو، كما كتب عن عادات وتقاليد قبيلة كوكو (Kuku) وقبيلتين أخريين صغيرتين بمنطقة كاجو بمديرية

(52) S. Atiyah (1918): "Nursry rhyme", *SNR*, Vol.1, No.3, pp.214-215.

منقلا.[53] ومنهم كذلك بطرس غاوي الذي كتب ملاحظاته عن القانون العرفي والعادات عند قبيلة الجور بالمنطقة الوسطى بمديرية بحر الغزال.[54]

وساهم الجنوبيون في النشر في المجلة بطريق مباشر أو غير مباشر. فمن المباشر مثلاً ملاحظة فيليبرتو يوسين (Filiberto Ucin) المدرس بمدرسة بوسيري (Bussere) عن تاريخ وعادات وأنواع الرقص عند قبيلة بفيري (Bviri)،[55] وملاحظة أخرى عن آلة موسيقية باسم الرونقو توارث والده صنعها لعشيرته قبايا (Gbaya)، في منطقة راجا، وعن كيفية عزفها، وأورد أغنيات قديمة من أغانيها وكيف انتشرت بين القبائل المجاورة.[56]

ومن غير المباشر مقال يصف تنصيب رث الشلك نشره كاميتين (Faustino Roro Kamitin) الطالب بمدرسة رمبيك الثانوية في جريدة المدرسة الحائطية، ووجد هويل (P.P. Howell) أنه يستحق النشر في المجلة، فحرره ونشره باسمه، لا اسم الطالب، بعد إذن وزارة المعارف آنذاك.[57] ومن ذلك أيضاً مخطوطة قديمة عن الدينكا كتبها الأب دانيال سرور فاريم

(53) Yuzbashi Negib Yunis (1922): "Notes on the Baggara and Nuba of Western Kordofan", *SNR*, Vol.5, No.4, pp.200-207, and (1924): "Notes on the Kuku and other minor tribes inhabiting Kajo Kaji District, Mongalla Province", *SNR*, Vol.7, No.1, pp.1-41.

(54) Jad Butrus Ghawi (1924): "Notes on the law and customs of the Jur tribe in the Central District of Bahr El Ghazal Province", *SNR*, Vol. 7, No. 2, pp.71-81.

(55) Filiberto Ucin (1947): "The Bviri tribe", *SNR*, Vol.28, pp.98-105.

(56) Filiberto Ucin (1947): "The Rongo", *SNR*, Vol.28, pp.179-180.

(57) P.P. Howell (1953): "The election and installation of Reth Kur Waa Fafiti of the Shilluk with an account of the final ceremonies", *SNR*, Vol.34, pp.189-203.

دنق ونشرها الأب تونيولو (E.V. Toniolo)،[58] ومنهم أيضاً الأب كوزور (R.D. Kauczor) الذي نشر مقالاً عن قبيلة أفيتّي (Afitti) النوبية القاطنة بجبل الداير تناول فيه ديانتهم وطقوس العبور من ميلاد وختان وزواج وموت، ووصف في ملحق للمقال طقوس إنزال المطر التي شاهدها في الدلنج.[59] ولم يتخلَّف المنصِّرون عن النشر في المجلة؛ فمنهم على سبيل المثال أولير (Rev. D.S. Olyer) الذي كتب عن تاريخ الشلك الشفاهي،[60] واعتقادهم في العين الشريرة،[61] ومنهم كذلك الأب ملز (W,T. Mills) الذي كتب عن الساحر – الطبيب (Witch-doctor) عند الدينكا.[62] ومن ضباط الجيش الذين ساهموا بالكتابة للمجلة، بيكون (C.R.K. Bacon)، الذي كتب عن تاريخ قبيلة الأنواك من خلال رواياتهم الشفاهية وعادات وتقاليد دورة الحياة والسحر عندهم،[63] وتناول لاركن (P.M. Larken) نفس مواضيع بيكون

(58) Fr. E.V. Toniolo (1960): "An early manuscript on the Dinka within by a member of the tribe", *SNR*, Vol.41, pp.107-113.

درس الأب دانيال سرور فارن دينق في مدرسة الإرسالية الكاثوليكية، وأُرسل في عام 1877 إلى فيرونا، كما عمل في القاهرة في عام 1887، وناظراً لمدرسة الجمعية في سواكن ما بين 1890 و1891م، وعمل على جمع تبرعات لبناء كنائس في حلوان وسواكن . وكان يجيد اللغة الإيطالية والألمانية والإنجليزية والفرنسية والعربية. للمزيد انظر: http://www.dacb.org/stories/south-sudan/sorur2-daniel

(59) R.D. Kauczor and D.P. Kauczor (1923): "The Afitti Nuba of Gebel Dair and their relationship to the Nuba Proper", SN*R*, Vol.6, No.1, pp. 1-34.

(60) D.S. Olyer (1918): "Nkawang Shilluk migration", SN*R*, Vol.1, No. 2, pp. 107-115.

(61) D.S. Olyer (1919): "The Shilluk belief in the evil eye", S*NR*, Vol.2, No.2, pp.122-127.

(62) W.T. Mills (1919): "A Dinka witch-doctor", S*NR*, Vol,2, No.1 , pp. 31-34.

(63) C.R.K. Bacon (1922): "The Anuak", *SNR*, Vol,5, No.3, pp.113-129.

عند الزاندي.[64] ولم تتخلَّف الأزواج عن الكتابة للمجلة، فنشرت زوج أولير مقالاً مع زوجها عن أمثلة من فولكلور الشلك.[65] أما السيدة جريس كروفوت (Grace Crowfoot)، زوج سكرتير التحرير آنذاك، فقد جاء اسمها كمؤلفة قبل زوجها في مقال عن الغزل والنسيج في السودان،[66] ثم نشرت مقالين بمفردها عن غزل القطن باليد في السودان، والنسيج المزدوج لحزام الجمل في السودان.[67]

ولعل أول من ساهم بالنشر من النخبة الشمالية في المجلة هما أحمد عبدالحليم وأحمد أفندي عبدالحليم بمقال عن الطب البلدي وطرق العلاج في شمال السودان،[68] وإبراهيم بدري بمقاله الأول عن الدينكا بادانق واعتقاداتهم الدينية في سلاطينهم وصناع المطر. واقتضت "سياسة الجنوب"، التي وضعها ماكمايكل في عام 1930، الاقتصار علي مفتشي المراكز البريطانيين تساعدهم جماعة قليلة من الشماليين في درجة أقل – مساعد مفتش أو مأمور. ولم يسهم من هذه الجماعة بالكتابة للمجلة سوى إبراهيم بدري، الذي أتبع مقاله الأول بآخر في عام 1948 عن هجراتهم وعقائدهم الدينية وطقوسهم وأدواتهم المقدسة.[69] ولم يمنع عبدالله علي إبراهيم

(64) P.M. Larken (1926): "An account of the Zande", *SNR*, Vol.9, No.1, pp.1-55.

(65) D.S. Olyer and L. Olyer (1919): "Examples of Shilluk folk-lore", *SNR*, Vol.2, No.3, pp.216-223.

(66) Grace M. Crowfoot and M. Crowfoot (1921): "Spinning and weaving in the Sudan", *SNR*, Vol.4, No.1, pp. 20-38.

(67) Grace M. Crowfoot (1924): The Handspinning of cotton in the Sudan", *SNR*, Vol.7, No.2, pp.83-89, and (1951): "The Sudanese camel girth in double weaver", *SNR*, Vol.32, No.1, pp.71-76.

(68) Ahmed Abdel Halim and Ahmed Effendi Abdel Halim (1939): Native medicine and ways of treatment in the Northern Sudan", *SNR*, Vol.22, No.1, pp.27-48.

(69) Ibrahim Bedri (1939): "Notes on Dinka Religious Beliefs in their hereditary chiefs and rain makers", *SNR*, No.22, No.1, pp.123-137, and (1948): "More notes on the Padang Dinka", *SNR*, Vol,29, No.1, pp. 40-57.

"علم بدري الشفيف بالدينكا، الذي قد يكون مصدر شغف مستقل بهم [من أن يدرج مقالاته تلك]،حيث أراد لها الإنجليز بتأسيسهم لمجلة السودان في رسائل ومدونات كحامل معرفة بالسودانيين بغية إدارتهم بسلاسة".[70]

يبقى سؤال مشروع عن إحجام النخبة السودانية الشمالية، ما عدا إبراهيم بدري، عن الكتابة للمجلة حتى تقريباً نهاية الأربعينات عن العادات والتقاليد في شمال السودان. هل يعود ذلك إلى أن المجلة مجلة حكومية رغم حرص هيئة تحريرها على أنها غير ذلك، مع أنها تستلم دعماً مالياً منها[71] أم لعلمهم أنها ذراع مهم من أذرع الحكومة تساعدها معرفتها بالسودانيين في حكمهم، أم يرجع ذلك إلى نظرتهم الدونية لتراثهم الشعبي، بما فيه من عادات وتقاليد ومعتقدات لا تستحق التوثيق والنشر؟ فسَّر رئيس التحرير إحجامهم بنظرتهم الدونية لتراثهم، وذلك حين نعت المجلة نيوبولود وذكرت من محاسنه تشجيعه للسودانيين ليعملوا على تقدم بلادهم. وانتهز رئيس التحرير هذه الفرصة ليدعو النخبة أن تبدي رغبة أكبر في المجلة. وأشار إلى مقال في نفس العدد عن عادات الزواج في أمدرمان لمديرة مدرسة تدريب الدايات آنذاك، والذي أقرت فيه أنها كأجنبية يصعب عليها أن تلم بكل أطراف الموضوع. وقال رئيس التحرير أن في ذلك تحدٍّ للرجال أن يكتبوا للمجلة عن الموضوع من وجهة نظرهم، وتساءل إن كان الوقت مبكراً ليدعو السودانيات أيضاً ليتناولن نفس الموضوع من وجهة نظرهن. ولم يهم رئيس التحرير قلة عدد المشتركين من السودانيين في المجلة بقدر ما أهمه إعراضهم عن الكتابة لها؛ ففي ذلك، حسب رأيه، خسارة كبيرة لهم أكبر مما هي للبريطانيين. فهناك الكثير من المأثورات مما يمكن توثيقه،

(70) عبدالله علي ابراهيم، مرجع سابق، ص 327.

(71) Editorial Notes (1947), *SNR*, Vol.28, p. vi.

بل اقترح إمكانية مقارنته بترهات وسطحية الحضارة الغربية، وتساءل إن كان بعض ما في ماضيهم بدائياً فأي بلد لم يكن بدائياًفي وقت ما؟ وذكر أن للبدائية نفسها فضائل، منها الفحولة، وذكَّرهم أن فهمهم لماضيهم سيمكِّنهم من بناء المستقبل على أساس متين.[72]

وعندي أن السبب الرئيس لإحجام النخبة، ومنهم المتمسكون بالتراث والمدافعون عنه دفاعاً حاراً، ربما يعود لعلمهم علم اليقين الهدف الذي أنشئت من أجله المجلة، ولهذا اتجهوا إلى الكتابة في مجلات "الفجر"، و"حضارة السودان"، و"النهضة"، التي تأسست في ثلاثينات القرن الماضي. لكن هذا لا ينفي أن بعضهم كان ينظر نظرة دونية للتراث بعد تعرضهم لمفاهيم وأفكار غربية، ويدعو، مثلاً، إلى بث الشعور القومي بتلقين الأطفال قصص بطولات المهدي وعثمان دقنة وغيرهم من أبطال السودان بدلاً من أحاجي الغيلان والسحَّار[73] بل وهاجموا العادات السودانية مثل الوشم والختان الفرعوني والشلوخ والنذر للأولياء والاعتقاد في النجوم بحسبانها بدعاً ضارة ينهى عنها الإسلام. وعارض بعضهم فكرة الأدب السوداني التي دعا لها حمزة الملك طمبل قائلاً: "إن إبراز صورة صحيحة للأدب السوداني أمر لازم. هذه الصورة التي نشير إليها نود أن تكون دالة على السودان، ومذكِّرة من يراها به يعني سودانيتها بكامل معناها حتى الشلوخ والوسم".[74]

(72) Editorial Notes (1945), *SNR*, Vol.26, No.2, pp.199-203.

(73)محمد أحمد محجوب (1953): "القدوة"، مجلة النهضة، 21 مارس، في: عبدالمجيد عابدين، تاريخ الثقافة العربية في السودان. القاهرة: مطبعة الشبشكي، ص 229.

(74)حمزة الملك طمبل (1972): الأدب السودانى وما يجب أن يكون عليه. بيروت: دار الجيل، ص37.

مشاكل المجلة المالية والفنية:

كانت المجلة تصدر أربعة أجزاء للعدد الواحد في كل سنة، وحالت ظروف الحرب العالمية الأولى دون طباعتها في إنجلترا. فطُبع الجزء الأول من العدد الأول في عام 1918م في القاهرة في مطبعة المعهد الفرنسي للآثار المشرقية (Institut Francois d'Archeologie Oriental) بإذن من السفارة الفرنسية. ونسبة للتكلفة العالية قررت لجنتها في عام 1920 أن تطبعها مطبعة الخرطوم، وبعد ذلك بثلاث سنوات انتقلت إلى مطبعة صحيفة "الحضارة"، التي كانت تملكها شركة ماكوركوديل، وصارت أكثر انتظاماً في الصدور (جزءان في كل سنة). ونسبة لظروف الإجازات وقضاء بعض أعضاء هيئة التحرير أعياد الميلاد في إنجلترا، رؤي أن تكون نصف سنوية.[75] وأثرت ثورة 1924 على ظهور الجزء الأول من العدد السابع إلى ديسمبر بدلاً من يونيو كما هي العادة.

وواجهت المجلة صعوبة من نوع آخر؛ فالصور والرسومات والخرط الملوَّنة الموضِّحة لبعض المقالات والملاحظات كان لابد من إرسالها لبريطانيا، لكن إرسالها بالباخرة شكَّل صعوبة أخرى بسبب الحرب العالمية الثانية، واضطرت اللجنة إلى إرسالها إلى جنوب إفريقيا.[76] وأثرت الحرب أيضاً على صدور جزئين لكل عدد، واعتذر رئيس التحرير للمشتركين في إنجلترا عن تأخر ظهور الجزء الأول للعدد الرابع والعشرين (1941م)، وعلى الفشل في إصدار جزئه الثاني، لنقص في الورق تسببت فيه الحرب، وخيَّر المشتركين بين استرداد ما دفعوه أو تركه كوديعة.[77] واستمرت المجلة تصدر بعد ذلك في جزئين إلى عام

(75) Editorial (1924), *SNR*, Vol.6, No.2, pp.1-4.

(76) Editorial (1945), *SNR*, Vol.26, No.1, pp.1-4.

(77) Editorial Notes (1941), *SNR*, Vol.24.

1956م حين بدأ الجزءان يصدران في عدد واحد مزدوج. وفي محاولة لزيادة عدد المشتركين كانت هيئة التحرير قد قررت إعادة طباعة الأعداد التي نفدت، وتوزيعها كملاحق مجاناً للمشتركين، وبدأت بالجزء الأول للعدد الأول.[78]

إلى جانب الإعانة المالية من الحكومة، كانت المجلة تعتمد على الاشتراكات، مما اضطرها لرفع سعرها. وعندما وزعت 650 نسخة من العدد الواحد والثلاثين الصادر في ،1950 عدَّت ذلك زيادة معتبرة إذا قورن بتوزيع الأعداد السابقة.[79]

إضافة لذلك، كانت المجلة، وكمصدر آخر، تنشر إعلانات لبعض الشركات في صفحاتها الأخيرة والغلاف الخارجي الأخير محدِّدة السعر لربع ونصف الصفحة والصفحة الكاملة، كما إنها كانت تلجأ لإعادة طبع بعض الأعداد التي نفدت، مثل العدد الأول، إذا وجدت أن عدد الراغبين فيه كافياً لتحمل تكاليف الطباعة، وكانت تلجأ أيضاً لبيع مجموعة (set) من الأعداد المتوفرة.

وفي عام 1947 شكا رئيس التحرير من تكلفة الطباعة، وذكر أنه أمام خيارين: إما زيادة سعر المجلة أو تخفيض حجمها،[80] واضطر لرفع السعر ابتداء من العدد 49 الصادر عام 1968 من 75 قرشاً في عام 1951 إلى 125 قرشاً، علما بأنها كانت تباع بخمسة عشر قرشاً في البداية (1918). وفي عام 1956م اعترف بأن مستقبل المجلة المالي لا يمكن التكهن به حتى ذلك الوقت، واشتكى أيضاً من علو تكلفة الطباعة.[81]

(78) Editorial Notes (1947), *SNR*, Vol. 28, p. vi.

(79) Editorial Notes (1950), *SNR*, Vol.31, No.2, p.175.

(80) Editorial Notes (1947), *SNR*, Vol.28, No. 1, p.vi.

(81) Editorial Notes (1956), *SNR*, Vol.37, p.1.

ولزيادة التوزيع، رأت المجلة في عام 1950 أن توسِّع دائرة القراءة في مصر والسودان بتقديم ملخصات بالعربية للمقالات التي تسمح مادتها بذلك ابتداء من الجزء الأول للعدد الثاني والثلاثين الصادر عام 1951 آملة أن تجد الملخصات استحسان القراء، وعبَّرت عن شكرها لإحسان عباس على ترجمتها. وقالت إن نشرها كلها بالعربية يمثل صعوبة لغير الناطقين بها، وأملت أن تقدم مقالات أكثر بأقلام سودانيين، وأضافت أنه ربما كان من المعروف عامة أنها على استعداد لنشر مقالات باللغة العربية، وحثت الكتّاب المحتملين ألا يترددوا في الكتابة بها شريطة أن تكون مقالاتهم مصحوبة باللغة الإنجليزية كل ما كان ذلك ممكناً.[82] ورغم ذلك كانت المجلة قد نشرت في باب الملاحظات النص العربي وترجمته لحجاب كان يلبسه محمد أحمد الصادق المعروف بـ"ود حبوبة"، وهو ثاني اثنين اغتالا مفتش المركز مونكريف اسكوت (Scott Moncrieff)،[83] ورسالة عبدالفراج علي المصحوبة برسم لفيل ذي أربعة أنياب،[84] ورسالة المهدي الأخيرة إلى غوردون، التي أشرنا إليها سابقاً، ومقال عن سير هنري وِلْكَمْ والسودان،[85] على سبيل المثال. ولأول مرة ظهر اسم المجلة باللغة العربية على الغلاف بجانب الإنجليزية.[86]

(82) Editorial Notes (1954), *SNR*, Vol.35, No.1, pp.5-6.

(83) W.S. and S.H (1918): "The charm of Salih Ibn Husaina", *SNR*, Vol.1, No.1, pp.54–55.

(84) Abd El-Farrag M.A. Ali (1919), *SNR*, Vol.2, No.3, p.230.

(85) R. Kirk (1956): "Si Henry Welcome and the Sudan", *SNR,* Vol.37, pp.79-89.

(86) Editorial (1948), *SNR*, Vol.29, No.1.

جدير بالذكر أن المجلة نشرت لأول مرة رسالة باللغة الفرنسية عن ليرقات السيكيداى (Note sur des Chenilles de Psychidae) كتبها فان دن بلاس (Rev.V.H. Van den Plas) يعلق فيها على موضوع نشر عنها في المجلة، وهو قس يعمل في الكنيسة الكاثوليكية في بلدة دونقو- الكونغو البلجيكي. = =

وعندما وصلت رئيس التحرير استفسارات وتساؤلات عما إذا كانت المجلة ستصدر مستقبلاً أجاب أنه يمكن الحديث عن ذلك في الوقت الحالي، أما في المدى البعيد فلا يمكن التنبؤ به، رغم المعونة الحكومية التي تتلقاها، إلا بعد تقييم لموقف الاشتراكات، خاصة إذا نقص عدد المشتركين كثيراً عما هو عليه آنذاك (1955). وحثّ الذين تركوا الخدمة في السودان، خاصة ممن كانوا أعضاء في الجمعية الفلسفية بالسودان، أن يواصلوا اشتراكهم في المجلة، لأن استقالتهم من الجمعية تعني إلغاء اشتراكهم فيها تلقائياً. فالمجلة لا تستطيع الصمود إذن دون دخل مؤكد من الاشتراكات. وأضاف رئيس التحرير أن خطوات قد اتخذت لتقديم المجلة إلى جمهور أوسع في السودان، ولمشتركين محتملين جدد، خاصة المؤسسات العلمية في أنحاء العالم، وأمل أن تؤتي هذه الخطوات ثمارها.[87]

== كما نشرت مقالاً لزميل له يدعى س.ر. لاقيّ (Lagae)، عنوانه "هل الزاندي روحانيون؟" (Les Azande Sont-ils Animistes?)، ولم يشر رئيس التحرير إليهما. لا شك أن غير العارفين للفرنسية لم يستفيدوا منهما. انظر: *SNR* (1929), Vol. 33, pp.143-156.; *SNR* (1920), Vol.3, No.1, pp.79-81.
ورأت المجلة أن الاطلاع على سياسة فرنسا في إفريقيا الاستوائية الفرنسية، خاصة الحكم غير المباشر التي قال بها وطبقها إيبو (M.E. Eboue)، حاكم عام تشاد، خلافاً للسياسة الفرنسية باعتبار المستعمرات جزءاً من فرنسا، رأت أنه سيكون مفيداً للمشتركين من إداريين بريطانيين في السودان وغيرهم. فخصَّصت العدد الثاني من المجلد الخامس والعشرين الصادر في عام 1943م لمذكرة مصحوبة بملاحق، وترجمتها إلى الإنجليزية، كتبها إيبو باللغة الفرنسية، وعرفت باسمه، تحدثت عن نظام السياسة في إفريقيا الاستوائية الفرنسية وتقرير عن إحراز تقدمه، والخطاب الموجَّه للمجلس الإداري، والسياسة الأهلية. وإيبو هذا إفريقي الأصل، ولد في غيانا المستعمرة الفرنسية آنذاك، وفرنسي التنشئة والتربية.

(87) Editorial (1955), *SNR*, Vol.36, p.5.

من ناحية أخرى، أكد رئيس التحرير أنه ما كان للمجلة أن تواصل الصدور دون تدفق وانسياب ثابت من المقالات، وذكر أن الموقف أفضل مما كان عليه السنة السابقة. والملاحظ أنه كان قد شكا في العدد الثالث والعشرين الصادر في عام 1940 من وصول مادة قليلة صالحة للنشر في العدد الرابع والعشرين.(88) وفي العدد الثامن والثلاثين الصادر في عام 1957 لفت أنظار القراء إلى حاجة المجلة العاجلة لمواد، وذكر أنه كانت لديهم كمية لا بأس بها من المقالات في السنوات الماضية، وهي الآن على وشك النفاذ، وإذا لم ترد مواد جديدة ستواجه المجلة أزمة في المستقبل القريب.(89) جدير بالذكر، أن المجلة كانت تعيد أحياناً طباعة مقالات عن السودان بعد إذن ناشرها. من ذلك مثلاً، مقالاً لجيمس هورنويل (James Hornwell) عن القوارب غير المؤطَّرة (frameless) في النيل الأوسط، مركز دنقلا، والذي نشره في مجلة "مرآة البحّار" (The Mariner Mirror) التي كانت تصدرها جمعية البحوث الوطنية.(90)

وفي مؤتمر الجمعية الفلسفية بالسودان المنعقد في عام 1974م أعلن الرئيس جعفر نميري بوصفه راعياً للمجلة أنها ستستلم إعانة وستجد التشجيع الكامل من الحكومة. وعبَّر المحرر عن سعادته وامتنانه، لأن مستقبل المجلة صار مؤمَّناً مالياً.(91) وفي عام 1982م عبَّرت هيئة التحرير عن شكرها وامتنانها

(88) Editorial Notes (1940), *SNR*, Vol.23, No.2.

(89) Editorial (1957), *SNR*, Vol.38, p.1.

(90) James Hornwell (1942): "The Frameless boats of the Middle Nile", *SNR*, Vol.25, No.1, pp.1-36.

(91) Editorial (1972), *SNR*, Vol.53, p. vii.

لوزير الصناعة ولشركة إنتاج السكر السودانية على دعمهما المالي، والذي لولاه لما تمكنت المجلة من الصدور، وأملت أن يستمر هذا الدعم مستقبلاً.[92]

وأدَّى عدم تمكن المجلة من الانتظام في الصدور، وتضارب أرقام الأعداد مع السنين التي كان من المفروض أن تصدر فيها، إلى ارتباك لدى المشتركين. ولوضع حل لهذه المشكلة رأت المجلة أن تبدأ بترقيم لسلسلة جديدة ابتداء من عام 1997م. فصدر هذا العدد بالرقم (1) مسبوقاً بحرفي (NS) اختصاراً لـ(New Series)، أي سلسلة جديدة. وكان من المؤمل أن يصدر هذا العدد بالاشتراك مع قسم التاريخ في جامعة بيرقن بالنرويج، لكن، وبعد أن بدأ القسم في التحضير، حالت عدة عقبات (لم تذكرها المجلة) دون صدوره (1/1997م)، وأملت أن يصدر العدد الثاني في السلسلة الجديدة في موعده أي عام 1998م.[93]

ودعت المجلة، ولأول مرة منذ إنشائها، محرراً ضيفاً ليقوم بتحرير مقالات العدد الثالث الذي صدر في السلسلة الجديدة في عام 1999م وكتابة مقدمة له، وأراحت هذه الدعوة رئيس التحرير من عبء كبير كان يقوم به طيلة السنوات الماضية. وبهذا أتاحت للضيف فرصة اكتسب فيها مهارة جديدة رغم إشارته إلى أنه لم يكن له يد في اختيار المقالات. وقد جرت العادة أن يختار المحرر الضيف فكرة رئيسة (theme) ويستكتب من يراهم من المتخصِّصين ذوي الكفاءة والخبرة.[94]

(92) Editorial (1982), *SNR*, Vol.63.

(93) Editorial (1997), *SNR*, (New Series), Vol.3.

(94) *Ibid*.

كانت المجلة حريصة دائماً منذ بدايتها على المحافظة على مستوى ما ينشر فيها. ففي عام 1934 عبَّر رئيس التحرير عن أسفه لتقاعد اثنين من هيئة التحرير أسهما بسهم وافر في مقالاتها، هما س. هيليلسون وهارولد ماكمايكل الذي "حافظ على مستوى المجلة حسب معاييره الصارمة".[95] وعندما استقال ا. ج. آركل من رئاسة تحريرها بسبب تقاعده ومن ثم مغادرته ليعمل محاضراً لعلم الآثار المصرية في جامعة لندن، رأى المكتب، المشغول بالعمل السياسي، أن من غير المناسب أن يظل راعياً للمجلة. فعهد بتحريرها إلى ر.أ. هودجكن (R.A. Hodgkin)، بمكتب النشر، وت.هـ.ب. مينورز (T.H.B. Mynors) المحاضر بمدرسة الإدارة والقانون بكلية غردون،[96] وكانت تلك نقلة نوعية. أما النقلة الكبرى فكانت عندما تحولت المجلة لجامعة الخرطوم، وصارت أكثر أكاديمية، إذ وقف على رئاسة تحريرها ج. ن. ساندرسون، أستاذ التاريخ الحديث بكلية الآداب، ثم إيان كنيسون (Ian Cunnison)، أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية بكلية الاقتصاد، الذي خلفه في عام 1967،[97] بعد منافسة بين ثلاثة، أول رئيس تحرير سوداني، وهو يوسف فضل حسن الذي كان، ولا يزال، محافظاً على مستواها العلمي الممتاز إلى أن توقفت عن الصدور في عام 2003م.

(95) Editorial (1934), *SNR*, Vol.17, No.1.

(96) Editorial (1948), *SNR*, Vol. 29.

(97) وفي نعيه لإيان كنيسون قال كلارك إن كنيسون حوَّل مجلة السودان في رسائل ومدونات "من أداة لتدوين المسؤولين البريطانيين العشوائي إلى مجلة أكاديمية محترمة"، وهذا قول غير دقيق في جزئه الأول، ويكفي الرد عليه ما جاء في هذا المقال.

Clark, Peter (2013), Ian Cunnison Obituary, The GuarDian, https://www.theguardian.com/science/2013/aug/27/ian-cunnison. visited on 27-8-2013.

ويبدو أن تكاليف الطباعة الباهظة التي ترجع إلى زيادة حكومة الإنقاذ للرسوم الجمركية والضرائبية على مدخلات الطباعة، وضنها بدعمها والمجلات العلمية الأخرى – مثل "كوش" – مالياً، وقلة المقالات المقدمة للنشر نسبة لسياسة التعريب التي أدت إلى انخفاض مستوى اللغة الإنجليزية، وقلة المشتركين، والإحجام عن شرائها، يبدو أن كل ذلك أدى إلى توقفها عن الصدور منذ عام 2003م.

جدير بالذكر، أن المجلة يمكن الإطلاع عليها على الشبكة العنكبوتية (internet) على موقع (sfdas)[98] و(Jstor)[99]، وأرشيف السودان المفتوح (Sudan open archive)[100].

(98) (sfdas) وحدة من الأعمال الشبكية للمعاهد الفرنسية في الخارج ومندمجة مع الهيئة القومية للآثار والمتاحف السودانية، ولها مكاتب في متحف السودان القومي في الخرطوم. انظر:
http://sfdas.com/publications/ouvrages-specialises-en-ligne-ouvrages/article/sudan-notes-and-records-131?lang=en.

(99) (Jstor) مكتبة رقمية digital تعمل كمنظمة مستقلة وممولة لنفسها وغير ربحية. والمجلة متوفرة فيها من العدد الأول وكل أعداد السبعينات. أما أعداد الثمانينات فموجود منها العدد 61 و 62 و64، التي صدرت في 1980 و1981 و1983 على التوالي. ومن التسعينات العدد الأول الذي صدر في السلسلة الجديدة في عام 1997 فقط، وهو آخر عدد في الموقع. انظر:http://www.jstor.org/stable//317196?seq=1

(100) موقع أرشيف السودان المفتوح (Sudan open archive) متصل بمرشد معهد الأخدود العظيم (Rift valley institute) إلى الإنترنت. والمعهد منظمة مستقلة غير ربحية، تأسست في السودان عام 2001. وتعمل حالياً في سبع دول في شرق ووسط إفريقيا مع المؤسسات الأكاديمية لتطوير وتنفيذ مشاريع بعيدة المدى. انظر: http:/www.riftvalley.net/project/sudan-open-archive. جدير بالذكر أن "مجلة الدراسات السودانية"، التي أصدرها معهد الدراسات الأفريقية والأسيوية بجامعة الخرطوم في عام 1992، ولا يزال، وفرت منبراً باللغة العربية يفي بأغراض مجلة "السودان في رسائل ومدونات". انظر أيضاً مقال عبدالرحمن النصري (2000): "دور "مجلة السودان في رسائل ومدونات" في نشر دراسات اللغة العربية السودانية"، مجلة مجمع اللغة العربية السوداني، ع 4، ص 177–187.

خاتمة:

إن توقف مجلة "السودان في رسائل ومدونات" عن الصدور في عام 2003 يُعدُّ بلا شك خسارة كبيرة. فقد لعبت دوراً كبيراً في الحياة الثقافية في السودان، وعرّفت به في الخارج، إذ نجدها في كثير من مكتبات الجامعات في العالم، وعلى الإنترنت. وهي، كما قال ساندرسون في عام 1964م، ولايزال قوله ينطبق عليها حتى الآن (2020)، تعطي خلاصة وافية لما أسماه "عِلْم السودان" (Sudanology)، وتعتبر بعض مقالاتها في التاريخ والعلوم الاجتماعية حجة في الموضوع. أضف لذلك، إنها وثَّقت أجناساً فولكلورية اندثرت أو كادت. فهي إذن مرجع مهم لا يمكن الاستغناء عنه.

موقف الدراسات في آثار مروي القديمة ونتائجها الأولية

محمد البدري سليمان بشير

وعلي عثمان محمد صالح

مستخلص: تعرض الورقة نتائج مشروع العمل الآثاري لجامعة الخرطوم، في الضواحي الشمالية لمدينة مروي القديمة، والذي يهدف إلى دراسة سماتها الجغرافية، والطبوغرافية، والثقافية، والاقتصادية، والبيئية، وذلك لفهم الفترة المروية المبكرة وسكانها. ومن خلال ثلاثة مواسم حقلية تضمنت وجهي علم الآثار، المسح والحفريات، تم التوصل إلى الكثير من النتائج التي تخدم دراسة تلك الفترة التاريخية لمدينة مروي القديمة ومن ثم الأمبراطورية المروية ككل. وقد لوحظ أن هناك استمرارية تاريخية وجغرافية بين المواقع التي تنتمي إلى الفترة المروية وتلك التي تنتمي إلى فترات ما قبل مروي وما بعدها، مما قاد إلى طرح العديد من الأسئلة عن أصول الحضارة المروية. وكذلك تلقي الورقة المزيد من الضوء على نتائج الأعمال الآثارية الحديثة التي أجرتها بعض البعثات الأجنبية والوطنية في مواقع مختلفة داخل جزيرة مروي.

Abstract: This paper presents the results of the University of Khartoum's archaeological project at the northern environs of ancient Meroe, which aims at aims at exploring its geographical, topographical, cultural, economical and environmental features so as to understand the early Meroitic period and its inhabitants. In the course of three field seasons of archaeological survey and excavations, many results were revealed that serve the study of this period of Meroe city, and then the Meroitic Empire as a whole. Chronological and geographical continuation between the Meroitic sites and the sites of periods before and after Meroe was clearly observed, which leads to posing questions about the origins of the Meroitic civilization. The paper also sheds light on the results of the recent archaeological investigations conducted by some national and foreign missions at different sites in Meroe Island.

كلمات مفتاحية: حضارة، استمرارية ثقافية، آثار، استيطان، مدافن.

مقدمة

مرت عمليات الكشف الأثري في الحضارة المروية بالعديد من المراحل، بدءاً بمرحلة المؤرخين الكلاسيكيين، ثم أعقبتها مرحلة الرحالة المحدثين، ثم مرحلة الكشف والبحوث الآثارية المنظمة في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات

القرن العشرين. وبشكل خاص يمكن القول إن الحديث عن تطور المعرفة بالتاريخ المروي تكتنفه جملة من المؤثرات. فبرغم أهمية هذه الحضارة والدور التاريخي الذي لعبته، إلا أن تاريخ الكشف الأثري العلمي لها قد تأخر نسبياً، وذلك لحداثة علم الآثار من جهة، وتطور الوعي بأهمية التجربة الإنسانية من جهة أخرى.[1] وقد شهدت الدراسات المروية تطوراً ملحوظاً في الفترة الأخيرة، ويعتبر عام 2000م بمثابة نقطة تحول فيها، حيث تم إنجاز الكثير في الدراسات المروية بما يكفي لإثارة أسئلة جديدة بعيداً عن مشاكل التسلسل الزمني ودراسة أنماط الاستيطان في منطقة البطانة.

كانت بداية كل ذلك عندما قررت جامعة الخرطوم تنشيط رخصتها الممنوحة عام 1966م للعمل الآثاري والحفريات والصيانة والترميم في العاصمة الوطنية القديمة (مروي)، وتم تعيين البروفيسور علي عثمان محمد صالح مديراً جديداً للمشروع بقرار من مجلس قسم الآثار ومجلس أبحاث كلية الآداب.

وبحلول العام 2000م اتفق البروفيسور علي عثمان وفريقه الوطني على ضرورة التحقُّق من العديد من القضايا المتعلقة بمدينة مروي، أولها أجزاء المدينة القديمة، حيث أن معظم العمل الآثاري الذي تم فيها قد تعامل مع الموقع كوحدة مفردة تحت اسم "المدينة الملكية"، دون النظر لما حولها. غير أنه قد تبيَّن جلياً من الدراسة الأولية للموقع ككل أن للمدينة أجزاءً مختلفة يمكن حصرها في: المنطقة الملكية المسوَّرة، ومدينة المعبد، والجزء السكني، والجزء الخاص بالصناعة، والمنطقة المفتوحة التي يحتمل أن تكون السوق المحلي للمدينة. كذلك تنبَّه أعضاء الفريق إلى أن هناك مجموعة من الأسئلة

(1) علي عثمان محمد صالح (1991): "مناهج دراسة الثقافات"، مجلة حروف، العدد 2 و3 (مزدوج). الخرطوم، ص43.

الملحَّة التي لا يمكن للعمل الآثاري بموقع مدينة مروي القديمة الإجابة عليها، مثل:

- متي وكيف نشأت وتطورت مدينة مروي؟
- ما هي عوامل ومراحل نمو حضارة مروي من مرحلة المشيخة إلى الدولة، ومن ثم إلى إمبراطورية ذات علاقات عالمية واسعة؟ وهل كان ذلك في فترة 400 قبل الميلاد؟
- ما هي عوامل الاستمرارية والتحول التي ساعدت في ظهور دولة جديدة عقب 350م؟
- من هم المرويون؟ أين أماكن استيطانهم؟ أين جبَّاناتهم؟ وما صلتها بالمدينة الملكية والمدن المروية الأخرى على النيل؟
- كيف نفسر اختفاء عصر الأهرامات المروي والعقائد الدينية والمعمار؟

من ناحية أخرى بدأ العديد من دارسي المرويات المحدثين إثارة العديد من الأسئلة الأخرى، مثل:

- ماهي الخصائص والمظاهر الرئيسية للحضارة المروية؟
- ماهي طبيعة العلاقات المروية مع نبته، ومصر، وروما، ومع العالم المتحضر؟ وهل كانت مروي حضارة كلاسيكية؟
- ماذا كان دور المؤسسات المحلية والمنظمات الدينية للإمبراطورية المروية، وما دور شبكة العلاقات النيلية ومدن البطانة في تلك المنظومة؟
- كيف نظمت اقتصاديات مروي الثلاث: الرعوي، والزراعة النيلية، والتجارة العابرة للحدود، وما مدى دورها الذي لعبته؟

- ماذا عن الصناعة وأعمال الحديد في مروي؟
- كيف كان انتقال السلطة في البيت المروي الحاكم مقارنة ببلاد النوبة والنموذج الفلسفي المصري (الحق الإلهي المطلق والحق الإلهي الكهونتي)؟
- أخيراً من هم المرويون؟ وكيف يمكن تمييزهم عن المنظومة السكانية المتنوعة في السودان المعاصر؟
- هل كانت التجارة الخارجية التي رسمها الكتَّاب الكلاسيكيون لمروي بذلك القدر الذي نراه؟ وكيف يمكننا فهم اللغة المروية؟

بحلول عام 2000م كانت هذه التساؤلات هي الموجِّه الرئيس لدراسة الآثار والدرسات المروية الأخرى بصفة عامة، وقد كانت جامعة الخرطوم ومعهد الآثار الألماني أول من واجه تلك التساؤلات. وقد رأى مدير الهيئة العامة للآثار والمتاحف إمكانية عمل أكثر من مشروع في المدينة الملكية، ووفقاً لذلك منحت رخصة العمل الأثري في الحمَّام الملكي (M 194-195)، لمعهد الآثار الألماني.

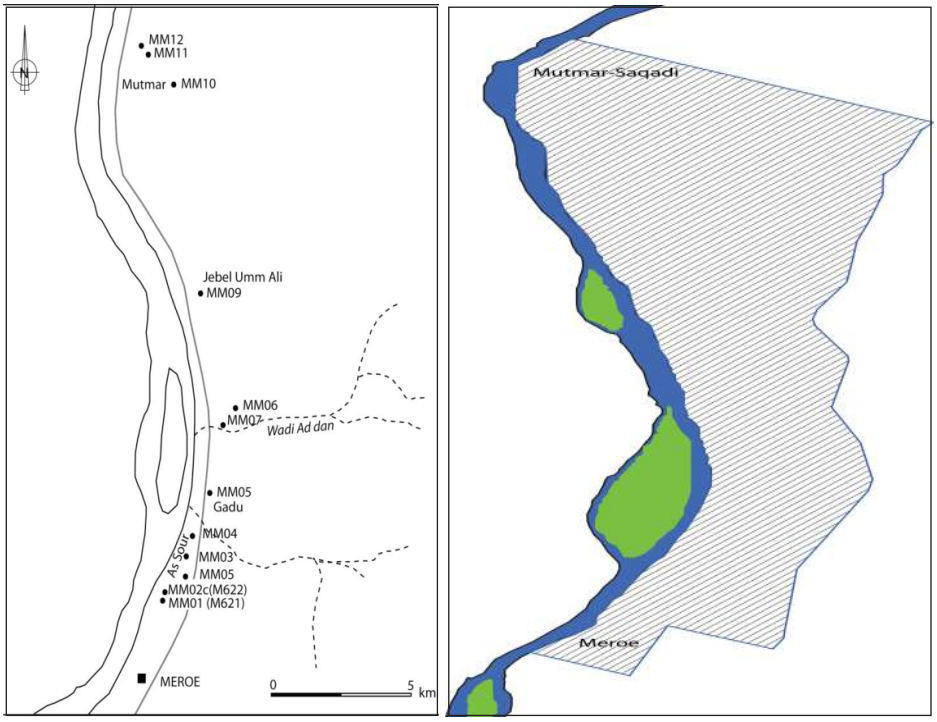
طبيعة المشروع وتطور العمل فيه

على ضوء تلك التساؤلات أنشأ قسم الآثار جامعة الخرطوم مشروعاً بحثياً تحت مسمى "آثار مروي الكبرى" ليضم بحوث طلاب الدراسات العليا (الماجستير والدكتوراة) والعمل الميداني في مروي الكبرى (جزيرة مروي)، وتنضوي تحتها الضهيرة ، والكربة، والبطانة الشمالية (انظر الخريطة أدناه). وقد تمت دعوة كافة المشاريع الأجنبية العاملة في هذه المناطق للمشاركة في المشروع أعلاه، وذلك للتخطيط أيضاً لإنشاء جمعية جديدة أو مجموعة، لتنظيم ورش عمل وسمنارات ومؤتمرات تحت هذا المشروع في إطار المؤتمر العالمي للدراسات المروية الذي ينعقد كل أربع سنوات.

المصدر: خريطة السودان الطبوغرافية 1:250000

خريطة (1) توضح منطقة مروي الكبرى (المصدر: نصر2011م)

وكجزء من مشروع مروي الكبرى أنشأ قسم الآثار جامعة الخرطوم مشروعاً ميدانياً تحت اسم "آثار الضواحي الشمالية لمدينة مروي القديمة 2013م" تحت إدارة البروفيسور علي عثمان محمد صالح. وقد أكمل هذا المشروع عشر سنوات من العمل الآثاري الممنهج (المسح والحفريات الاختبارية) في المنطقة ما بين مروي القديمة والمُطمَر شمالاً، في مسافة غطت حوالي عشرين كيلومتراً، وقد أعد المشروع تقريره النهائي باللغة العربية عام 2013م وأودعه قسم الآثار والهيئة العامة للآثار والمتاحف. تبع ذلك، العديد من المشاريع المتخصصة



خرائط (2-3) توضح حدود مشروع الضواحي الشمالية والمواقع المسجلة

التي مازالت أعمالها مستمرة بالموقع، وقد كانت النتيجة أننا الآن في وضع أفضل للإجابة على الأسئلة المطروحة آنفاً، والتي ستورد هذه الورقة تفاصيلها.

أسفر مشروع المسح الآثاري لضواحي مروي القديمة الشمالية، عن الكشف عن العديد من المواقع، والتي تم تقسيمها لمناطق حسب طبيعة ما تحتويه من آثار، وهي كالآتي:

1. المنطقة الأولى: تقع ما بين مروي القديمة وقدَوْ، وتميَّزت طبيعتها بوجود أكوام ترجع للعصور الحجرية، وقد استمرت الحفريات الاختبارية فيها لمدة خمسة مواسم. يشكِّل موقع الصور واحداً من أهم هذه المواقع، وهو موقع استيطان يرجع للفترات الوسيطة والمتأخرة من العصر الحجري الحديث، وقد ضم مدافن لأطفال في جرار، وتجمُّع صناعات مشابهة لتلك التي في موقع الكَدَادة وشقّ الدودْ وقلعة شنَّان[2] في شندي.

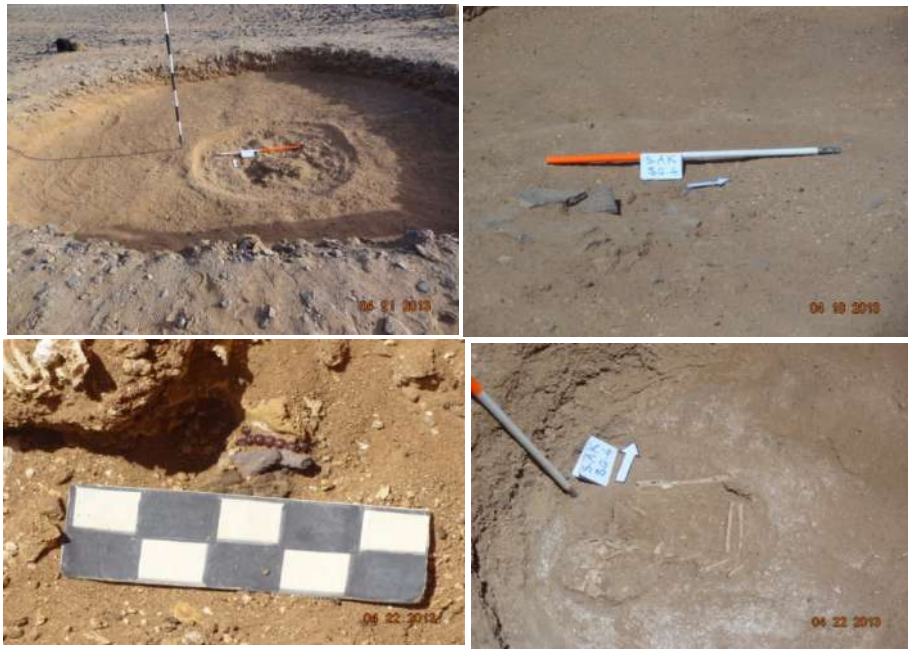
(2) تعود هذه المواقع إلى فترة العصر الحجري الحديث 5000-3500 ق م، ويقع موقع الكدادة في المنطقة شمال مدينة شندي، حيث قادت الحفريات به بعثة الوحدة الفرنسية للهيئة العامة للآثار والمتاحف في الفترة 1976–1986م. ويقع موقع شقّ الدودْ في منطقة البطانة الغربية على بعد 50 كلم شرق موقع النقعة المروي، وقد قادت الحفريات به بعثة مشتركة بين جامعتي ميثودست الجنوبية والخرطوم في الفترة 1981–1983م. أما موقع قلعة شنَّان، فيقع جنوب غربي شندي بحو 1،5 كلم، وتقود الحفريات به بعثة جامعة شندي منذ 2000م إلى الآن، وقد كشفت هذه المواقع عن معلومات مهمة عن عادات الدفن، وأنماط الاستيطان في فترة العصر الحجري الحديث بالسودان، وقد كشفت هذه المواقع عن معلومات مهمة عن عادات الدفن، وأنماط الاستيطان في فترة العصر الحجري الحديث بالسودان.

صور (1-2) توضح سطح الموقع والحفرية الاختبارية بموقع الوازو

2. المنطقة الثانية: تقع ما بين قدَوْ وجبل أم علي شرق خط السكة حديد، في المنطقة المرتفعة من وادي الدان ووادي عيش. تحتوي هذه المنطقة على المئآت من مدافن العامة في مروي، وقد احتوى واحد من هذه التلال المرتفعة على واحد وخمسين قبراً تلّياً من الحجارة السوداء، والذي أطلق عليه "المجموعة الأولى" وعرِّف بمسمى (AK) اختصاراً لاسم أقرب قرية من الموقع، وهي قرية العَكّامة.

صور (3-4) نماذج المدافن التلية من وادي الدان وعيش

تم إجراء ست حفريات اختبارية في هذه المجموعة من المدافن. وقد تفرَّد المدفنان الرابع والخامس بمعطياتهما؛ فقد كان المدفن الرابع مدفناً لرجل، حيث تم العثور على الجزء الأسفل من جسده مع بعض الأثاث الجنائزي. أما القبر الخامس فقد كان نموذجا للمدافن المكتملة والمحافظة، ضم خمس هياكل من أعلى إلى أسفل المدفن: كانت الأولى لطفل، والثانية لامرأة مسنَّة، وكانت الثالثة لطفل آخر، بينما كانت الرابعة والخامسة لرجل مسنٍّ مصحوب بحيوان، وقد تم العثور على الجزء العلوي لهذا الرجل مدفوناً في القبر مع عقدين في عنقه، أحدهما من الحديد والآخر من حجر كريم "عقيق". ومن المؤكد أن هذا القبر يعكس بعض الدليل الواضح لوجود الأضحيات البشرية والحيوانية،



صور (5-8) حفرية القبر AK5 ويظهر الهيكل العظمي وبعض خرز العقيق

ومن خلال حجم القبر ومحتوياته بجانب هذه العقود تأكد لنا أن لصاحب القبر مكانة عظيمة؛ فربما كان زعيماً. (3)

3. المنطقة الثالثة: تقع بين قدَوْ وجبل أم علي غرب خط السكة حديد، وتعرف بـ"شِبِيلِيَّة Shibeeliyya المُشرع"، وتحتوي على ثلاثة أكوام مرتفعة أشارت الأدلة السطحية إلى أنها ربما كانت مستوطنات ترجع للفترات المبكرة، والكلاسيكية، والمتأخرة من عهد مروي. وبها منطقة مسطحة عليها أساسات لمبانٍ مروية من الطوب الأحمر، وهي منطقة عرفها المزارعون المحليون باسم "الماروقة"، وتبدو كأنها مدينة مروية في الفترة المتأخرة. ولم تُجر أي حفريات اختبارية بهذا الموقع حتى الآن.

صور (9-10) منظر عام لموقع شِبِيلِيَة المُشرع (الماروقة)
ويظهر حائط من الطوب المحروق

(3) علي عثمان محمد صالح (2013م): التقرير النهائي للمسح الآثاري لمشروع قسم الآثار في ضواحي مروي الشمالية 2013–2014م، ص8.

4. المنطقة الرابعة: تضم موقع جبل أم علي، وهو موقع إسلامي يشتمل على جبَّانة كبيرة مع أربع قباب للشيخ حامد أبوعصاية وأبنائه. والجبل الذي سميت عليه القرية هو جبل مكوَّن من الحجارة الرملية بُنيَّة اللون، استخدم لتعدين الجير والجبص، وتقع تحته جبَّانة تعرف لدى السكان المحليين على أنها مدافن العبيد، وتضم خليطاً من المدافن من الفترة المسيحية والإسلامية.

صور (11-12) منطقة جبل أم علي وتظهر القباب والجبل

5. المنطقة الخامسة: وتعرف بـ"جبل الضَيِّقة" (al-Dayga)، وتعرف أيضاً بـ"آثار الفترة ما بعد مروي"، وتضم قلعة كبيرة في قمة جبل الضَيِّقة، مطلة على النيل، وقد استخدم في بنائها أسلوب معماري فريد لم يعرف في منطقة النوبة، حيث تم استخدام الحجر الرملي برصفات أفقية وأخرى أعلاها رأسية، وهو في الغالب الأعم – وفقاً لبروفيسور علي عثمان – أسلوب أثيوبي من العصر الأكسومي.

صور (13-14) صور عامة لقلعة جبل الضَيْقة، ويظهر الحائط الجنوبي من الداخل

وحديثاً تم العثور على قلعة مماثلة بُنيَت من الحجر الرملي الأسود، في جبل البسابير في الشلال السادس. هذه القلعة الحديثة ربما ترجع في تاريخها إلى العصر المروي، وهي فريدة في معمارها، وسوف يتم نشر تقريرها الأولي قريباً. موازٍ لهذا الجبل يوجد جبل آخر مرتفع يضم ستة من أبراج المراقبة التي مايزال بعضها باقٍ بشكل شبه مكتمل، كما يضم هذا الجبل أيضاً كهفاً عُمِل مطلاً من ناحية الشرق على خور الضيقة، عُثر فيه على رسومات متعدِّدة لفارس على حصان وجمال، إضافة إلى نجمة داؤود. وعلى الضفة اليسرى للخور على بعد نحو كيلومترين تقف مجموعة من المباني أسفل جبل قليل الارتفاع منفرد، ولا تزال هذه المباني بحالة حفظ جيدة، وتضم عدداً من الغرف المتداخلة والصالات، وتحتوي بعض من حوائطها على بعض من الجرار التي تم تثبيتها في أركان الغرف، مع بعض الغرف الدائرية الشكل. اُبتعث الدكتور علم سيقدي، رئيس قسم الآثار بجامعة أديس أبابا، لزيارة هذه المواقع، وقد قدم تقريراً مفصلاً عنها مشيراً إلى أنها من الطراز الأكسومي.

صور (15-16) منظر عام لمجموعة المباني بمنطقة الضَيْقة

كذلك توجد آثار أخرى مماثلة لسابقتها ذات الطابع الأكسومي بالقرب من هذه المنطقة على تل يبعد نحو خمسة كيلوميترات في اتجاه شمال شرق بمنطقة المُطمَر، حيث توجد رسومات للأسماك، وفارس يمتطي صهوة جواد شبيه بصورة الملك سيلكو في نقشه على معبد كلابشة.

صور (17–18) نموذج للرسوم الصخرية بجبل المُطمَر

6. تمتد المنطقة السادسة من الجزء الشمالي الضَيِّقة بالقرب من جبل السِنَّاري (شمال قرية الضَيِّقة)، وتضم المباني الأخرى أسفل جبل المَزموم (حوالي 3 كلم من قرية الضيقة) والآثار المروية في قرية الكِيتْواب أسفل جبل أم بور (حوالي 13 كلم شمالي مروي القديمة).

صور (19-21) مناظر عامة تظهر محاجر وآثار جبل أم بور بقرية الكِيتْواب

7. أما المنطقة السابعة فتضم المُطمَر، وتحتوي على جبَّانة إسلامية ضخمة مع قبة فريدة للشيخ عمر النِشِيوْ، جد المؤرخ السوداني، البروفيسور يوسف فضل حسن. ولم تُضمَّن المنطقة السابعة في التقرير المفصل سابق الذكر، للمشروع.

المشاريع الميدانية العاملة بمروي الكبرى

تعمل الآن في مروي الكبري، بناءً على أرشيف وحدة الكشف الأثري بالهيئة العامة للآثار والمتاحف، اثنتا عشرة بعثة أجنبية ووطنية، وبعثات مشتركة كما هو موضح أدناه:

- المدينة الملكية – جامعة الخرطوم، مع متحف أونتاريو الكندي– والآن معبد آمون.[4]

(4) K. Grazmski (2005): "Meroe, the Capital of Kush, old problems and new discoveries", *Sudan and Nubia: The Sudan Archaeological Research Society, Bulletin*, No. 9, pp.47-58.

- الضواحي الشمالية لمروي القديمة – جامعة الخرطوم (مابين شمال مروي القديمة والمُطمَر)"N. 16 57 036 E 33 43 023 and N. 117 05 620. E. 33 42 969"[5]

- الدانقيل- بعثة المتحف البريطاني والهيئة العامة للآثار والمتاحف.[6]

- الكِيتّواب (حوش الكافر) – جامعة وادي النيل.[7]

- الحمَّام المروي بالمدينة الملكية – المعهد الألماني للآثار.[8]

- المدينة الملكية، الكوم الجنوبي- كلية لندن الجامعية فرع قطر (UCLQatar).[9]

- القطرية لترميم أهرامات السودان – البجراوية (Alexandra Riedel and Mahmoud Suliman).

- الحمَّادب – المعهد الألماني للآثار وجامعة شندي.[10]

(5) علي عثمان محمد صالح ، مرجع سابق، ص1-20.

(6) S. Ahmed & J. Anderson (2005): "Le temple d'Amon à Dangeil (Soudan)", *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, No.162, pp.10-27.

(7) M. Abdelmageed (2019): "NAPD excavation, Hosh al-Kafr 2014-2018", *Sudan & Nubia* (the Sudan Archaeological Research Society Bulletin), No.23, pp.110-112.

(8) S. Wolf, P. Wolf, H.U. Onasch, C. Hof, and U. Nowotnick (2008): Meroë und Hamadab – Zwei Städte im Mittleren Niltal in den Jahrhunderten um die Zeitenwende. Bericht über die Arbeiten zwischen 1999 und 2007", *Archäologischer Anzeiger*, Vol.2, pp.157-230.

(9) J. Humphris & C. Carey (2016): "New Methods for Investigating Slag Heaps: Integrating geoprospection, excavation and quantitative methods at Meroe, Sudan", *Journal of Archaeological Science*, Vol. 70, pp.132-144.

(10) P. Wolf & U. Nowotnick (2006): "Hamadab - A Meroitic urban settlement excavations 2001-2003". In: Francis Geus (ed.), *Archaeologie du Nil Moyen, Fouilles au Soudan et en Nubie*, Vol.10, Published by Association pour la Promotion de l'Archeologie Nilotique (1998) France, pp.257-264.

- الحصا – الوحدة الفرنسية للآثار.[11]
- المويس– متحف اللوفر.[12]
- أبورِتِيِّلَة – البعثة الإيطالية الروسية الأمريكية المشتركة.[13]
- العَوَالِيبْ – متحف قدانسك للآثار.[14]
- المُصوَّرات الصفَراء – جامعة هامبولدت الألمانية.[15]
- النقْعَة – متحف ميونخ الألماني.[16]
- ودْبَانَّقا – المتحف القومي للآثار بجمهورية التشيك.[17]

(11) V. Rondot (2006): *Le 'qore' Amanakhareqerem et son Temple à Amon d'el-Hassa, Kerma et Méroé. Cinq Conférences d'Archéologie Soundanaise*. Khartoum: Sudan Currency Printing Press, pp.37-42.

(12) M. Baud (2008): "The Meroitic Royal City of Muweis: First steps into an urban settlement of Riverine Upper Nubia", *Sudan and Nubia: The Sudan Archaeological Research Society, Bulletin*, No.12, pp.52-63.

(13) E. Fantusati, E. Kormysheva, and S. Malykh (2014): "Survey in Abu Erteila: Preliminary results". In: J. Anderson and D. Welsby (eds.), *The Fourth Cataract and Beyond* (Proceedings of the 12th International Conference for Nubian Studies held at Paris). Published by: Peters .Leuven-Paris-Walpole, MA, pp.739-757

(14) M. El Tayeb & B. Kolosowska (2005): "Burial tradition on the right bank of the Nile in the Fourth Cataract region", *African Reports*, Vol.4, pp.51-74.

(15) F. Hintze (1968): "Musawwarat es Sofra, report on the excavations of the Institute of Egyptology, Humboldt University, Berlin, 1963-1966 'Fourth to Sixth Seasons'", *Kush*, No.15, pp.283-298.

(16) D. Wildung & K. Kroeper (2006): *Naga. Royal City of Ancient Sudan*. Berlin: Staatliche Museen zu Berlin.

(17) P. Onderka & V. Vrtal (2014): *Nubia. A land on the Crossroads of Cultures - Wad Ben Naga*. Prague: National Museum.

- الكَدَادة – الوحدة الفرنسية للآثار. [18]
- غرب شندي – جامعة شندي.
- قلعة شَنَّان بشندي – جامعة شندي.

بحوث طلاب الدراسات العليا

بجانب هذه المشاريع الميدانية بإقليم مروي الكبرى، هنالك العديد من الدراسات التي تم إنجازها عن طريق طلاب الدراسات العليا بالجامعات والمعاهد المختلفة، محلية وعالمية، فيما يربو عن العشر رسائل، ومن ضمن ذلك، سبع رسائل تم إنجازها بجامعة الخرطوم، أربع منها للماجستير وثلاث للدكتوراه، وقد أنجزت كلها بقسم الآثار، كلية الآداب، جامعة الخرطوم:

- نحو فهم أشمل لتاريخ مملكة مروي على ضوء الدراسات الآثارية الحديثة في جزيرة مروي- إعداد ياسر علي محمد تاي الله 2010م (ماجستير).
- آثار استيطان ما قبل التاريخ في سهل البَاطِن شرق مروي القديمة – إعداد الأستاذ أحمد حامد نصر 2011م (ماجستير).
- آثار منطقة أدنى نهر أَدْبَرَة في إقليم الدامر وتاريخها القديم – إعداد مزمل سعد إبراهيم المكي 2013م (ماجستير).
- آثار الاستيطان المروي في المنطقة بين الشلالين الثالث والرابع – إعداد محمد البدري سليمان بشير 2015م (ماجستير).

(18) J. Reinold (2008): "La necropole neolithique d`el-Kadada au Soudan Central: Les Cimerieres A et B (NE-36-O/3-V-3) du kom principal", published by Fouilles de la SFDAS 1. Paris.

- التشابه والاختلاف في مقابر فترة مابعد مروي ومحتواها من خلال الاكتشافات الآثارية الحديثة في وادي الدان وشبيلية- إعداد صفاء مصطفى محمد نجم الدين (ماجستير).

- نقش غزو الملك الأكسومي عيزانا لمملكة مروي: قراءة حديثة - إعداد فتح الرحمن محمد عبدالرحيم 2019م (ماجستير).

- رعاة البُطَانَة خلال الفترة المروية - إعداد نهى عبدالحافظ عبدالعزيز 2014م، قسم الآثار، كلية الآداب، جامعة الخرطوم (دكتوراه).

- المراكز الحضرية المروية: دراسة آثارية مقارنة لموقعي كدرمة والحماداب- إعداد محمد البدري سليمان 2019م (دكتوراه).

- الدلالات التاريخية والثقافية لعلاقات شعوب منطقة النيل في الشلال الخامس وشعوب الصحراء الشرقية في الألف الأخيرة قبل الميلاد - إعداد ياسر علي محمد تاي الله 2019م، قسم الآثار (دكتوراة).

هذا بالإضافة إلى مشروع ودراسات جامعة شندي في المنطقة غرب مروي، ومنها ثلاث رسائل ماجستير ودكتوراة من إعداد الأساتذة عمر حسين، وعثمان سليمان، ومحمد خير.

ما ذُكر فيما تقدم عبارة عن وصف مختصر للحالة الراهنة لدراسات آثار الفترة المروية، وقد أسهمت تلك الدراسات في فهم أفضل للحضارة المروية، وفتحت المجال أمام العديد من الدراسات الأخرى بصورة أكبر مما كان موجوداً خلال نهايات القرن الماضي، وهي فرصة جيدة لتعاون البعثات والمتاحف والجامعات العاملة في مجال الدراسات المروية مع بعضها البعض لبناء جسم متَّحد يساهم في إنشاء العديد من البحوث والدراسات الجديدة يجريها الطلاب

والباحثون، ويمكن – على سبيل المثال – تفعيل مركز الدراسات المروية بجامعة شندي لهذا الغرض.

النتائج الأولية وأهميتها

1/ أولى الملاحظات، أنه توجد في منطقة الدراسة هذه آثار دالة على كل الفترات التاريخية الممتدة من العصر الحجري الحديث وحتى بداية تاريخ السودان الحديث. وهذه حقيقة مهمة، حيث أنها تكمِّل الصورة الآثارية للإقليم الممتد شمال المدينة المروية وحتى منطقة "شِنْقِير" (Shingeer) (أبوحمد الحالية). ومع أن كل العمل الذي جرى في هذا الإقليم حتى الآن، مسوحات آثارية علمية، مع بعض الحفريات التجريبية في بعض المواقع المهمة، الإ أننا نعرف الآن الكثافة الآثارية للفترات المختلفة في كل هذا الإقليم. فالملاحظ أن منطقة دراستنا هذه توجد فيها مواقع العصر الحجري الحديث والمواقع المروية، بكثافة مقدَّرة وبتنوع ملحوظ، في حين أن الآثار الدالة على الفترة المسيحية قليلة نسبياً. ولكن يمكننا رؤية كثافة ملحوظة للآثار الدالة على الفترة المسيحية في المنطقة الممتدة من الشلال الخامس وحتى أبوحمد وجزيرة مقرات.

2/ الملاحظة المهمة الثانية هي أن هناك تتابعاً جغرافياً وزمانياً بين الآثار الدالة على الفترة المروية والآثار الدالة على الفترات قبلها وعلى الفترة المسيحية بعدها. وحيث إن من أهم الأسئلة التي قادتنا إلى إنشاء هذا المشروع تدور حول أصول الحضارة المروية، وحول ضعفها وتغيُّرها إلى حضارة أخرى، فإن هذه الملاحظة تعتبر إجابة على ذلك السؤال الكبير المتعلق بأصول الحضارة المروية، ونحن نرى الآن أن حضارة مروي قد بُنيَت على شعوب فترة العصر الحجري الحديث التي كانت تقطن في هذه المنطقة بكثافة ملحوظة لا تقابلها كثافة أخرى مثلها، كما هو معروف عن مواقع هذه الفترة، في بقية

أنحاء السودان. وتتركز كثافة مواقع العصر الحجري الحديث على الضفة الغربية للنيل قبالة مدينة مروي الملكية وضواحيها الشمالية، مما يشير إلى أنه ربما كانت للحضارة المروية أصول في المجموعات البشرية النازحة إلى النيل من الغرب في نهايات فترة ما قبل التاريخ، وهي مجموعات متأثرة تأكيداً بما كان يجري من أحداث مهمة حول الشلال الثالث وجنوبه، ومما يدلل على ذلك تسجيل بعثة جامعة الخرطوم للعديد من الآثار المماثلة لحضارة كرمة في إقليم غرب كردفان، جنباً إلى جنب مع آثار الفترة المروية الأولى.

أما تتابع الفترة المروية والفترة المسيحية جغرافياً وزمانياً بهذه المنطقة، فهو من الأهمية بمكان بحيث إن يجعلنا نراجع تراتيبية الفترات الزمانية للحضارات النوبية ونسأل، كما سأل غيرنا، عن أهمية الفترة المسماة بـ "فترة ما بعد مروي". فالمقابر التَلِّية التي تم كشفها بمنطقة الدراسة على وادي الدان ووادي عيش هي مقابر مروية ومعها مقابر مسيحية، كما أن هناك مقابر حول جبل أم علي تسمي "مقابر العبيد" – على لسان سكان المنطقة، ولها تتابع جغرافي موضعي لمقابر مسيحية، ونظن أن كلمة "العبيد" هذه تشير إلى مجموعات من الشعوب المروية التي سكنت هذه المنطقة. على هذا، فإن القلعة الكبيرة التي تم اكتشافها على أعلى جبل الضَيْقة، والقرية الكبيرة التي تم اكتشافها في خور الضَيْقة، والمكانين على بعد ثلاثة كيلومترات فقط شمالي جبل أم علي، ربما يكونان أول موقعين يتم اكتشافهما لمملكة الأبواب التي تحدث عنها الجغرافيون العرب الذين زاروا المنطقة أو كتبوا عنها في القرن التاسع الميلادي، والتي لم يتحدث عنها الكتَّاب الذين جاءوا من بعدهم. يصح بذلك القول بأن مملكة الأبواب هذه، والتي تديَّنت بالمسيحية، هي التي ورثت سلطة مملكة مروي في المنطقة، ثم امتدت، ربما في تحالفات مع إمارات مسيحية أخرى، إلى الجنوب

منها وإلى الشمال لتكوِّن مملكة علوة المسيحية، وعاصمتها سوبا على النيل الأزرق في ولاية الخرطوم الحالية.

الجدير بالذكر أن بعض المعالم في هذه المنطقة التي أسميها "دار الأبواب" تحمل اسم "أرداب"، منها جبل أُرداب ومنها منطقة أرداب شمالي جبل أم علي، أي في منطقة الضَيْقة، ويبدو أن أُرْدَاب هذه اسم نوبي مركب من كلمتين نوبيتين هما "أرو" (بمعنى ملك) و"داب" (بمعنى مقر) ويصبح الاسم "أرو-نْ-داب" بمعني دار الملك، ومن السهل أن يتحرَّف هذا الاسم النوبي إلى "أَبْوَابْ"، وبقيت الكلمة الآن في صورة أُرْدَاب.

والمعلوم أن المؤرخين الأوائل، وأولهم بروفيسور يوسف فضل حسن، وهو من أبناء هذه المنطقة، كانوا قد جمعوا الكثير من الروايات وحقَّقوا في اسم "الأَبْوَابْ"، وأشاروا تأكيداً إلى أن مملكة الأَبْوَابْ تقع في إقليم كبوشية. وموجوداتنا الآثارية هذه، وقراءتنا لها، تزيد قول هؤلاء المؤرخين تأكيداً، إلا أنه من الممكن أن نقول إن مملكة الأَبْوَابْ قد امتدت شمالاً وشملت مناطق الشلال الخامس قبل أن تتحالف مع سوبا لتكوِّن مملكة علوة المسيحية.

3/ يعتبر موقع المقابر التَلِّية في وادي الدَّانْ ووادي عيْش من أكبر الجبَّانات التي تم اكتشافها للمقابر التَلِّية، ويوجد في هذا الموقع عدد ضخم من المقابر التَلِّية ذات الأحجام الكبيرة والمتوسطة والصغيرة. وقد أجرينا حفريات لبعض هذه المقابر، وكانت هذه النتائج الآثارية من حفرية القبر (AK5)، حيث عثرنا فيها على مدفن لشخصية مهمة مدفوناً في هذا القبر الضخم في مدفن معقَّد تحوي عظامه وعظام طفلين وإمرأة وعظام حيوان ما. وهناك علامات واضحة لعادة التضحية البشرية والحيوانية في هذا المدفن، وهي عادات ظهرت بقوة في مقابر حضارة كرمة. كما أن الشخصية المهمة في هذا القبر كان يلبس في

عنقه طوقاً من خرز حجر العقيق، وهو حجر كريم، وطوقين مميَّزين مصنوعين من الحديد.

إن العلامات الواضحة الدالة على معالم حضارة كرمة في هذا القبر، واصطحابنا أطروحتنا التي تقول إن سكان فترة العصر الحجري الحديث الذين قطنوا هذه المنطقة بكثافة ربما يكونوا أصلاً لشعب من شعوب حضارة مروي بهذه المنطقة، واصطحابنا أطروحة أن هؤلاء قد نزحوا من الغرب إلى الضفة الغربية للنيل ثم عمّروا الضفة الشرقية التي تعتبر منطقة محمية طبيعياً بسلسلة الجبال التي تحيطها من الشمال والشرق والجنوب، واستصحاباً لوجود آثار لحضارة كرمة في غرب كردفان مع آثار مروية وجدت ضمن أعمال مشروع قسم الآثار بهذه المنطقة تحت إدارة الدكتورة هويدا محمد آدم، كل هذا يشجعنا أن نطرح أن العامل الأول الذي حرَّك ثقافة العصر الحجري الحديث المتأخرة عبر تكوين أمارة، ربما في ضواحي مروي القديمة الحالية، تغلب فيها مجموعة المواقع المسماة بالمجموعة 2 والمجموعة 3 في قائمة المواقع المكتشفة –راجع تقرير مشروع الضواحي الشمالية 2013م– هي المعرفة التي جاءت مع مهاجرين إلى هذه المنطقة من كرمة عقب الهجوم عليها من الأسرة الثامنة عشر من المملكة المصرية الحديثة في حوالي 1500ق.م عبر غرب كردفان، إلى هذه المنطقة من النيل، خاصة أنه قد تم توثيق أثر العديد من الهجرات البشرية من الغرب إلى النيل والعكس.[19]

(19) لمزيد من التفاصيل أنظر هويدا محمد آدم ويحي فضل طاهر (2012): "البنية العلوية للمدافن المروية ومابعد المروية في وادي الملك ووادي المقدم ومنطقتي الشلال الخامس والشلال السادس: دراسة مقارنة أولية"، مجلة الدراسات السودانية، المجلد الثامن عشر، ص73–96.

4/ كنا قد درسنا جبَّانات كثيرة فيها مقابر تَلِّية في الضفة الغربية للنيل في منطقة الشلال الخامس في إطار مشروع مشترك بين قسم الآثار، والهيئة القومية للآثار والمتاحف، ومركز دراسات وأبحاث الآثار بجامعة وادي النيل في العام 2001م، وأبان تقرير تلك الدراسة أن المقابر التَلِّية التي تمت دراستها في منطقة الضَيِّقة شمالي فُتَّوار بمنطقة الشلال الخامس، ليست مقابر تَلِّية للفترة التي تسمى ما بعد مروي، ولكنها مقابر مروية. ونلاحظ الآن أن هناك اختلافاً بين المقابر التَلِّية المروية على واديي الدانْ وعيْش وبين المقابر التَلِّية المروية في منطقة الشلال الخامس، إلا أن النوعين من المقابر التَلِّية المروية يشتركان في اختلافهما عن المقابر التَلِّية التي تنسب إلى فترة ما بعد مروي، حيث إن الأخيرة معروفة باصطحاب الميِّت لكثير من اللقى الآثارية، أهمها جرار كبيرة بأعداد مقدَّرة، ولقى آثارية أخرى تشبه كثيراً اللقى الآثارية المنسوبة إلى الفترة الرومانية في مصر والنوبة السفلى في فترة نهايات العصر الكلاسيكي. الجدير بالذكر أن المقابر التَلِّية التي تمت دراستها وتنقيبها في منطقة قَباتِي شمالي المَحْمِيَّة وجنوبي الدامر تختلف عن المقابر التَلِّية المروية، وتقارب المقابر التَلِّية المسماة بـ"مقابر ما بعد مروي". إذاً فنحن أمام ملاحظة مهمة، هي أن تتابعاً زمانياً ومكانياً قد تم من نهايات مروي إلى بدايات الفترة المسيحية، إلا أنه مع ذلك يبدو أن مجموعات بشرية نزحت إلى مكان إقليم مروي، والذي صار إقليم الأبواب ثم إقليم علوة. فالمقابر التَلِّية التي توجد في قَباتِي على الضفة الشرقية من النيل تنتمي إلى مجموعة بشرية نزحت إليها في فترة الانتقال من مروي إلى الفترة المسيحية، ربما من الصحراء الشرقية وسكانها من البجا، وهي تقارب في موجوداتها الآثارية الموجودات الآثارية في مقبرة قسطل المشهورة، ولكنها أصغر من تلك بكثير.

كما أن قسم الآثار كان قد درس في بداية تكوينه مقابر تَلِّية في منطقة السَرُورَاب (al-Saroraab) التي اعتبرت منطقة تدريب لطلابه، وتم تنقيب عدد مقدَّر من تلك المقابر، ووجدت فيها لقية آثارية في أغلبها جرار كبيرة. ولكن لم توجد فيها لقية آثارية تشابه ما وجد في بَلَّانَة أو في قَباتِي. عليه فإن تلك المقابر التَلِّية ربما تدل على مجموعات بشرية نزحت إلى وادي النيل في تلك المنطقة من الغرب.

والحال هذه، يكون الأمر أن سلطة مروي انتقلت إلى مملكة الأبواب في بداية الفترة المسيحية، وفي الوقت نفسه نزحت بعض المجموعات البشرية من سهول كردفان إلى النيل، إما لظروف بيئية أو لضعف السلطة المروية، وذلك قبل اكتمال قوة سلطة مملكة علوة المسيحية.

5/ تدلنا هذه النتائج الأولية إلى فترات تطور الإمارة المروية الأولى إلى مملكة ثم إلى إمبراطورية. فمن الواضح أننا نستطيع أن نقسم تاريخ الحضارة المروية إلى ثلاث فترات بيِّنة: الفترة الأولى من حوالي القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع قبل الميلاد، واتفقنا أن نسمي هذه الفترة "الفترة التاريخية المبكرة" (the early historical period) أو "الفترة التاريخية الأساس" (proto historical period)، وهذه الفترة من تاريخ مروي تبدأ من قبل ظهور إمارة الكُرو وتستمر موازية للفترة التي نسميها "فترة نبته"، وهذه الفترة الأولى من تاريخ مروي لم تعرف من قبل هذا لدى الدارسين والآثاريين، لأن كل الدراسات الآثارية المروية تركزت على آثار الفترة الثانية من تاريخ مروي، والتي نسميها "الفترة التاريخية الوسيطة" (the middle historical period) أو "الفترة الكلاسيكية (the classical period)، وتغطي الفترة بين القرن الرابع ق.م. والرابع بعد الميلاد، وتمثل حقاً قمة تطور الحضارة المروية، حيث

كتبت لغتها، وتجلى إلهها، وظهرت قوتها معتمدة على اقتصاديات البطانة والتجارة النيلية الدولية العابرة للحدود، وظهرت في هذه الفترة المدن الكثيرة، التي تم اكتشافها مؤخراً على النيل، بحيث إننا نستطيع أن نتحدث عن وجود حضري مكثَّف على النيل من جبل موية بمنطقة سنار وحتى كرانواق في النوبة السفلى شمالاً. وفي هذه الفترة تم بناء مدينة مروي الملكية، واشتهرت الصناعات المحلية. أما الفترة الثالثة في تاريخ الفترة المروية، فنسميها "الفترة التاريخية المتأخرة" (late historical period) أو "الفترة التاريخية الخاتمة/الأخيرة" (the terminal historical period)، وفيها انتهت فترة ملوك الأهرامات، وضعفت التجارة العابرة للحدود، وظهرت المسيحية في أوروبا وتبنتها الإمبراطورية الرومانيه ديناً رسمياً، ونشأت ربما أول مملكة إفريقية مسيحية على تلال إثيوبيا الشمالية تحت اسم مملكة أكسوم. وبدأت هذه المملكة تناوش الجزيرة العربية وتنافس مروي في تجارتها للبحر المتوسط، وتناوش أهل مكة وتجارتهم مع بلاد الشام. وتنتهي الفترة المروية هذه بوصول المسيحية المنظمة إلى جزيرة مروي من أكسوم وإلى بلاد النوبة الشمالية من القسطنطينية. على ذلك، فإن هذه الفترة تغطي القرنين الرابع والخامس الميلاديين.

6/ تشير هذه النتائج الأولية إلى بعض المعطيات الجديرة بالملاحظة، وتقتضي إعادة صياغة الكثير من نقاط الاختلاف والاتفاق حول الحضارة المروية. فمع أن عقيدة ملوك مروي الملكية، وخاصة في مراسم التتويج وآليات الحكم والديانة وحيوانات الحرب، تختلف كثيراً عما كانت عليه هذه الجوانب في الحضارة النوبية الشمالية، أي حضارة كرمة، إلا أنه يبدو أن أصول حضارة مروي كانت استمراراً من تلك الحضارة بعينها. فعلينا أن نبحث كيف ولماذا تحولت عقيدة ملوك مروي من عقيدة الحضارة الشمالية التي كانت على

نسق الحق الإلهي المطلق (Divine kingship) إلى نسق جديد، وهو ما يسمى بـ"حق الملك المتنزل إلى الكاهن الحاكم" (Priest ruler kingship)، في حين أن حق الملك الإلهي عقيدة نوبية محضة ظهرت في نهايات العصر الحجري الحديث في منطقة الشلال الثالث على وادي سَعْدِيك (Saᶜdeek) وبدايات ظهور ما نسميه في اللغة النوبية بـ"إركي"، أي بلدة بحدود معلومة.[20] وقد تجسدت العقيدة المعنيَّة في تتويج الملوك على قمة عالية، كما فعلت كرمة عندما صُبَّت الدفوفة الغربية لتصبح مكاناً لتتويج ملوكها ومعبداً لهم. كما ظهرت العقيدة ذاتها في فترة كرمة الثانية (نبته)، حيث تم استخدام جبل البركل مسكناً للإله ومكاناً لتعظيم ملوك الفترة بنصب تماثيل بالحجم الطبيعي لملوكها في قمته. ومعلوم أن المقر الأول لملوك نبته كانت الكُرو التي تبعد نحو خمسة عشر كيلومتر تقريباً جنوبي جبل البركل، والكُرو عبارة عن ربوة حصوية كما يعني اسمها النوبي، وظني أنها كانت مقراً لإمارة تحولت إلى ما نسميه في كتب التاريخ بـ"مملكة نبته". ثم عادت وظهرت هذه العقيدة ذاتها في العصر الوسيط مع الممالك النوبية المسيحية، حيث تُوِّج وسكن ملوك نوباتيا على جبل سيسه غربي دلقو أولاً، ثم على جبل نوري ثانياً، وحيث سكن وتُوِّج ملوك المقرة على ربوة عالية في دنقلا العجوز الحالية سميت بلسان المحس "دَكِّي" (dakki) وقابلتها بلسان المقرة "تَدّي" (taddi)، وحيث سكن وتُوِّج ملوك علوة بسوبا التي تعني في اللغة النوبية الارتفاع – أي تدّي ودكّي. كل هذا في حين أن تتويج ملوك مروي كان يتم في المعابد على يد كهنة آمون في عقيدة تختلف من عقيدة الحضارة النوبية الشمالية.

(20) لمزيد من التفاصيل انظر- تحت الطبع- كتاب بروفيسور علي عثمان (الثقافة السودانية القومية الجامعة).

إذاً لماذا وكيف تم هذا الاختلاف بين حضارتين نوبيتين متتابعتين؟

- هل كان هذا تأثيراً لمجموعات بشرية جديدة كانت ضمن شعوب مروي؟ وفي هذه الحالة، هل كان هذا الشعب هو شعب البجا الذي كان قد تأثر بالعقيدة الملكية المصرية أكثر من النوبيين، خاصة وقد ورد ذكر صِلات البجا بمنطقة النيل في النوبة السفلى ومصر العليا في فترة الممالك المصرية القديمة والوسيطة والحديثة ؟ إذ إن العقيدة الملكية الفرعونية كانت بالحق الملكي المتنزل للكاهن الحاكم، وأنه في رأيي أن قسطل كانت تنتمى لشعوب البليميين في الصحراء الشرقية، وهي لذلك أظهرت تأثير كبيراً بالحضارة الرومانية الحاكمة لمصر في زمانها في نهايات العصر الكلاسيكي.

- ثم هل كانت الصحراء الشرقية وأسفل منطقة النيل الأزرق والبطانة الجنوبية والوسطى التي لعبت لا شك دوراً رئيسياً في فترة مروي الأولى، مسكونةً بهؤلاء البجا وبقبائل مختلفة منهم، وكانوا سبباً لتبني ملوك مروي عقيدة الحق الملكي المتنزل للكاهن الحاكم؟ هذا احتمال وارد.

7/ علينا أن نستعمل أدقَّ الأساليب الآثارية والتقنيات الحديثة لتأريخ جبَّانات الدان وتاريخ آثار المجموعة 3 حتي يتسني لنا معرفة بدايات أصول مروي ما قبل التاريخ، وتطور هذه البدايات إلى الفترة الأولى لمملكة مروي المذكورة أعلاه. فبهذا فإن مشروعنا هذا مشروع آثاري بحت.

الموسيقى ومكانتها في كتاب طبقات ود ضيف الله

علي الضو

مستخلص: "كتاب الطبقات"، إلى جانب توثيقه لأولياء الله الصالحين إبان فترة الفونج في السودان، يتضمن أيضاً في هذا الإطار، وضع الموسيقى والموسيقيين في مفهوم مجتمع متصوفة ذلك العصر. تتبع المقال المواقع التي ورد فيها ذكر الموسيقى في الكتاب، وشرح أنواع الآلات الموسيقية الواردة فيه، وأشار إلى الموقف الاجتماعي من الموسيقى والموسيقيين في تلك الفترة. وأخيراً أبان المقال كيف وجدت الطرق الصوفية مخرجاً لأولئك الموسيقيين بصورة مكنتهم، ليس فقط من ممارسة أفعالهم الموسيقية، بل بدمجهم في المجتمع ليكونوا مقبولين ومحترمين. بذلك وفَّر المقال مادة تعين القارئ لكتاب الطبقات الالتفات لمعلومات مهمة عن الثقافة الموسيقية السودانية.

Abstract: *Al-Tabaqat* book, besides documenting the history of the saints during the Funj period in the Sudan, also includes information about the position of music and musicians in the concept of the Sufi community of that time. The article focuses on the different instances where music is mentioned in the book, types of the musical instruments and the social status of music and musicians during that period. Finally, the article shows how the Sufi orders found an outlet for those musicians in a way that enabled them not only to practice their musical activities, but also integrated them into society and made them to be accepted and respectful as well. Thus, the article provides data that can help the reader of the book to pay attention to important information about the Sudanese musical culture.

كلمات مفتاحية: الفونج، صوفية، آلات موسيقية، غناء، مَلامتية.

مقدمة:

معلوم أن كتاب الطبقات قد قصد به صاحبه "أن يؤرخ لمُلك السودان، ويذكر مناقب أوليائه"،[1] وكانت مصادره لإنجاز هذه المهمة هي الروايات الشفهية والمصادر الخطية.[2] ويرى محقِّق الكتاب، يوسف فضل حسن، أن في هذا الكتاب "يكشف المؤلف أمامنا معلومات ثرة عن حياة السودانيين الدينية

(1) محمد النور بن ضيف الله (1972): كتاب الطبقات، تحقيق يوسف فضل حسن. الطبعة الأولى، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، ص 18.

(2) نفس المصدر، ص 21.

والعلمية والأدبية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية".[3] وأود في هذا المقال أن أضيف "والموسيقية أيضاً". ولكن قد يتساءل البعض: أين هي تلك الموسيقى التي تتحدث عنها؟ أنا أعلم أنه لن يكون سهلاً قبول مثل هذه الإضافة دون برهان مقنع أو دليل بيِّن، ولن يكون الإتيان بالبرهان أو الدليل أمراً سهلاً. وأنا أعلم أيضاً أنه لم يخطر على بال كثير من الذين قرأوا الكتاب إسهام كهذا، رغم ورود إشارات، وإن كانت ضعيفة، حول هذا الموضوع. ولكنني أعتقد أن خلف هذا القليل من الإشارات كم هائل من المعلومات التي تختص بالثقافة الموسيقية السودانية في تلك الأزمان، والتي لا زالت آثارها باقية إلى يومنا هذا.

ولابد لنا، في سبيل الوصول لهذه الحقيقة، أولاً أن نبيِّن ماذا نعني بكلمة "موسيقى"، والتي جعلناها عنواناً لهذا المقال. ذلك لأن الثقافات تختلف فيما بينها حول ما هو موسيقي وما هو غير ذلك. فعلى الرغم من أن النغم (Tone) هو نواة ما يُطلق عليه موسيقى، إلا أن وجوده في بعض الممارسات وأنواع الأداء الصوتي لا يبرِّر لنا أو لغيرنا أن نطلق عليها مسمى "موسيقى". فترتيل القرآن ورفع الآذان ليس بموسيقى حسب ثقافة بعض المسلمين واعتقاداتهم.

يمكِّننا هذا الإيضاح لمفهوم الموسيقى من حصر كل ما ورد ذكره في الكتاب من مفردات لها علاقة بالمظاهر الموسيقية، وكذا حصر السياقات الاجتماعية التي ارتبطت بها، والآلات الموسيقية التي وظفت فيها، والتعرّف على من يقوم بالتوقيع على هذه الآلات، والغرض من ذلك. كذلك يمكننا هذا الإيضاح من الاطّلاع على الآراء والشُروحات التي أوردها محقِّق الكتاب عن الآلات الموسيقية أو الأداء الموسيقي المصاحب ومدلولاته. إن تبيان مفهوم الموسيقى وحصر

(3) نفس المصدر، ص 22.

المفردات والمظاهر الموسيقية الوارد ذكرها بالكتاب يمهدان الطريق لمناقشة النظرة الاجتماعية للموسيقى وآلاتها، والمفاهيم العقدية حولها، سيما ونحن نتناول كتاباً حول الأولياء والصالحين.

ورغم الغياب التام للحديث عن الصوت الموسيقي بالكتاب، من حيث التدوين أو الوصف أو التسجيل المسموع أو المرئي، ما يتعذر معه مناقشة هذه الجزئية المهمة من المكوِّن الموسيقي وتبيان جوانبها، إلا أن المقال قد حاول أن يعطي توصيفاً موسيقياً لبعض أنواع الأداء الموسيقي الوارد ذكرها في الكتاب، أو تلك التي لابد من إيضاحها، مثل الوحدات الإيقاعية، وإيقاع الدقلاشية، والمنظومة الخماسية المحتوية على نصف البعد الصوتي. كذلك حوى المقال توصيفاً أكثر دقة لبعض الآلات الموسيقية التي ورد ذكرها بالكتاب، من حيث التصنيف والشكل والصنعة وطريقة التوقيع عليها والناتج الصوتي. كما تم الحديث تفصيلاً عن بعض المظاهر الموسيقية المذكورة بالكتاب كالرقص، والصفقة، والزغاريد، والشبَّال، والكرير، والبَرج، وذلك لتقريب الصورة قدر المستطاع للقارئ. واستعرض المقال في خاتمته حديثاً عن إثنين من موسيقيِّي تلك الفترة، والذين ورد اسماهما تحت صفة "الصوفية الملامتية"، ومن ثم خلص المقال إلى بعض الدروس المستفادة من المعلومات الواردة في هذا الكتاب عن الموسيقى بوصفها جزءاً من كل ثقافي، وذلك رغم قلة وشح ما تم الاعتماد عليه من معلومات، علَّ ذلك كله يمكِّن من تبيان الكيفية التي أسهمت بها المعلومات الواردة عن المظاهر الموسيقية بهذا الكتاب في مزيد من التعريف بحياة السودانيين في تلك الحقبة الزمنية، والتي أراد أن يؤرِّخ لها مؤلف كتاب الطبقات.

تعريف الموسيقى

كان اليونانيون في العصور الغابرة يرون أن الموسيقى ذات طابع أسطوري، حيث كان جبل الألب في شمال اليونان هو مقر الموزيات التسع (Nine Muses)، ومنهن استمدت الموسيقى اسمها.[4] وترتبط الموسيقى شرطياً بالنغم، كما أسلفنا، وهو صوت يُعرَّف فزيائياً بأن له ترددات منتظمة. ولكن الموسيقى من ناحية أخرى هي ممارسة اجتماعية، حيث يوجد المؤدون والمتلقون والمتفاعلون معها. كما توجد النصوص الشعرية والرقص وعبارات وانفعالات الإعجاب والاستهجان، وكثير من الأفكار والمعتقدات حولها. لهذا عندما يتم الحديث عن الموسيقى في مجتمع ما، فإن الأمر يختص بـ "مجموع التقاليد الثقافية المرتبطة بالصوت الموسيقي والتي تكون حاضرة عند التقاء ما هو اجتماعي بما هو موسيقي. تلك التقاليد التي ينتجها ويمارسها ويعيد إنتاجها أفراد المجتمع الذين يصنعون الموسيقى أو آلاتها أو يشاركون في العروض الموسيقية".[5]

هذا يعني أن الموسيقى في المجتمع تشتمل على عدة عناصر مثل: الأفكار حولها، كعلاقتها بالنظام العقدي، وفنياتها، والسياق الذي تمارس فيه، وتاريخ الممارسات الموسيقية في المجتمع. كذلك تشتمل على التنظيم الاجتماعي لممارسي الموسيقى والمتمثل في الكيفية التي تقسم أو ترتب بها مجموعة من الناس نفسها. فممارسة الموسيقى أمر يختلف باختلاف الثقافات، حيث يجب

(4) هوجولا يختتريت (د.ت): الموسيقى والحضارة، ترجمة أحمد حمدي محمود. القاهرة: المؤسسة المصرية للنشر، ص3.

(5) J.H. Kwabena Nketia (1981): "The juncture of the social and the musical", *The World of Music Journal*, vol. XXIII, No. 2, p.26.

الإجابة على عدة تساؤلات، مثل من يمارس الموسيقى؟ وما هو مقام الموسيقى وما دوره في المجتمع؟

ولما كانت الموسيقى هي صوت فيزيائي وممارسة اجتماعية معاً، فلا بد إذن من الحديث عن المخزون الموسيقي في المجتمع المعني، من حيث الأسلوب، والأنواع، والنصوص المصاحبة، والتأليف، والتداول، وحركة الجسم المرتبطة بها (الرقص). وأخيراً فإن للموسيقى أدوات وآلات تعين على تأليفها وإنتاجها، ونعني بها الآلات الموسيقية.[6]

بحثنا في كتاب الطبقات، في إطار هذا التعريف الشامل لمفهوم "موسيقى"، عن كل هذه العناصر بغية التوصل إلى حجم الإسهام الذي أضافه هذا الكتاب لتوفير معلومات عن الثقافة الموسيقية السودانية في تلك الأزمان.

أولاً: الآلات الموسيقية

1- النُقَّارة:

ورد ذكرها في ثلاثة مواقع من الكتاب على الصفحات: 170، 240، 321. ووصفها محقِّق الكتاب قائلاً: "هي طبلة كبيرة جداً تصنع من النحاس (أو الفخار) وتجلد بجلد ثور وتقرع في المناسبات الهامة كالدعوة لحرب أو موت كبير، وعند البقارة للطرب. وفي بعض مناطق الجزيرة تشير إلى طبل صغير يضرب في حلقات الذكر".[7] كذلك أورد محقق الكتاب رسماً للنُقّارة في

(6) لمزيد من المعلومات راجع: علي الضو (2004): علم موسيقى الشعوب، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم،

(7) محمد النور بن ضيف الله، مصدر سابق، ص240.

صفحة 159، حيث ذكر في مقدمة الكتاب بأنه قد أضاف صوراً لبعض صفحات مخطوطات الكتاب ورسومات لبعض الأشياء التي ورد ذكرها بالكتاب. [8]

يصنف علم الآلات الموسيقية النُقّارات (الطبول) ضمن المجلدات، حيث تشمل أصناف الآلات الموسيقية الأخرى: الهوائيات، والوتريات، والآلات المصوتة لذاتها.[9] لقد عرفت كل الثقافات حول العالم النُقّارات، غير أن الثقافات الموسيقية الأفريقية هي الأكثر استخداماً لها، حيث تتوافر الأخشاب وجلود الحيوانات المختلفة في هذه البيئة، وهي مواد ضرورية لصنع مثل هذه الآلات. ويصنع جسم النقارة (صندوقها المصوت) في الغالب الأعم من جذوع الأشجار بعد قطعها وتجويفها. ولا يصنع من الفخار، ذلك لثقله في حال كبر حجمها وتعرضها للكسر في حال الترحال أو التعليق على الحمالات. ويختلف حجم النُقّارة حسب الوظيفة التي تؤديها للمجتمع والتلوين الصوتي المراد إصداره منها. ويكون شكل النُقّارة إما مخروطياً أو برميلياً أو كأسياً، حيث تجلَّد كل من مخروطية الشكل والبرميلية من الناحيتين اللتين تصدران درجتين صوتيتين مختلفتين من حيث الغلظة والحدة (دُم، تِك). ويشد الجلد على فتحاتها بسيور رفيعة من الجلد أيضاً. وغالباً ما تكون لمثل هذه النُقّارات خروس تسهل عملية وضعها على حمالة خشبية (شِعبة)، حال القرع عليها في ناحية واحدة. كما تساعد هذه الخروس على حملها والقرع عليها من الناحيتين.

ولعل في حديث محقِّق الكتاب في وصفه للنُقّارة في بعض مناطق الجزيرة بأنها طبل صغير يُضرب في حلقات الذكر، إشارة لـ "النوبة" (Nooba)، والتي

(8) نفس المصدر، ص33.

(9) لمزيد من المعلومات راجع: علي الضو (1985): الآلات الموسيقية التقليدية بالسودان، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم.

لم يرد ذكرها في الكتاب، كما لم يرد ذكر أي من ملحقاتها الأخرى مثل الشَتم، وهو من المجلدات أيضاً، والمثلث والصاجات، وهي من الآلات المصوتة لذاتها. فالنوبة طبل يُصنع من نصف برميل حديدي أو أسطوانة خشبية ويتم شد الجلد على طرفيه بعدد من الحبال أو القماش المفتول. ويُقرع عادة بالمطرقة باستخدام اليد اليمنى، بينما تقوم اليد اليسرى بتثبيته وهو يتدلى من الكتف الأيسر ويستقر على الفخذ. وقد يستخدم الشخص الذي يقرع على النوبة راحة يده اليسرى ليزيد الإيقاع حرارة، مالئاً الفراغ بين النبر القوي والنبر الضعيف. ويُعرف هذا الأسلوب من الأداء الموسيقي بـ"العامل المكثف" (Intensity Factor) وهو أسلوب يستخدمه المؤدي ويقود بدوره إلى تعميق الشعور الذي تثيره الموسيقى"، وهي مصدر جوهري للطاقة والقوة التي يحتاجها هذا المؤدي ليقوم بدوره، عن طريق تفعيل المشاركين في الأداء".[10]

ويبدو لي أن النوبة بشكلها الحالي، والذي يشبه بدرجة كبيرة "التُرمبيتة" التي تصاحب المارشات العسكرية، قد دخلت على الثقافة الموسيقية السودانية في أوقات متأخرة، حيث كانت الطرق الصوفية تستخدم النقارات المحلية التقليدية، والتي تحدث عنها محقِّق الكتاب.

أما النُقّارة الكأسية والتي أورد المحقِّق لها رسماً بالكتاب،[11] فلها فتحة واحدة فقط تجلَّد عليها، وغالباً ما تُوضع على الأرض حين قرعها، وذلك لثقل وزنها، أو حملها على دابة خاصة عندما يتطلب الأمر التحرك بها من مكان لآخر،

(10) Nketia (1988): "The Intensity factor in African music", *Journal of Folklore Research,* vol. 25, p.54.

(11) محمد النور بن ضيف الله، مصدر سابق، ص159.

كما هو الحال في المعارك والحروب. ويُطلق على هذا الصنف من النُقّارات "النحاس" نسبة لصنع جسم الآلة من مادة النحاس.

وفي رأيي أن هذا النوع من النُقّارات المصنوعة من النحاس قد دخل على الثقافة السودانية في فترات لاحقة، حيث كانت المصنوعات النحاسية كالإبريق وطست غسيل الأيدي من مظاهر الأبهة والجاه. وقد ارتبطت نُقّارة النحاس، التي احتلت مكان النُقّارة المصنوعة من جذوع الأشجار، بزعماء القبائل من قادة الادارة الأهلية وشيوخها، حيث لا يسمح للمواطنين العاديين امتلاكها. وتستخدم نُقّارة النحاس للاستنفار والعرضة استعداداً للمعارك. كما تستخدم عند حدوث أمر جلل، مثل وفاة زعيم. لكنها لا تستخدم للهو، كما هو الحال مع بقية أصناف النُقّارات الأخرى، والتي تكون مصاحبة للغناء والرقص لدى جل المجموعات السودانية، وليس البقّارة وحدهم، كما ورد ذكره في الكتاب.

ولكن مثل هذه النُقّارات توظف أحياناً لدى البعض كوسيلة اتصال لنقل الأخبار بين تلك المجموعات التي يتباعد أفرادها جغرافياً، وذلك قبل ظهور وسائل الاتصال الحديثة، عبر إرسال إشارات إيقاعية تدل على الاستنفار لصد خطر قادم، أو وقوع حدث جلل كوفاة زعيم، أو الدعوة للعب والفرح في مناسبة سعيدة. كما يمكن القرع عليها بطريقة معينة لتساعد الأبقار الضالة على العودة للقطيع. ويبيِّن سيِّد حامد حريز، في هذا السياق، أن ضربات الطبول يمكن أن تحل رموزها بواسطة من يملكون الخبرة الكافية في هذا المجال، ومن ثم يحصلون منها على معلومات مهمة.[12] إن تفسير هذه الضربات في واقع الحال

(12) Sayyid H. Hurreiz (1986): *Studies in African Folklore*, Institute of African and Asian Studies, University of Khartoum, p.61.

مسألة مرتبطة باعتقادات الناس ومفاهيمهم وقدرتهم على هذا الفعل، أكثر من ارتباطها بالخصائص الذاتية للموسيقى.

عوداً إلى المواقع التي ورد فيها ذكر كلمة "نُقَّارة" أو "نقاقير" بالكتاب؛ فلم ترد كلها للدلالة على استخدامات موسيقية. ففي وصف أحد "الفُقَرا" (الفقهاء)، والذي كان مصاباً باضطراب في المعدة، ذُكر: "شافه راقد على قفا، بطنه متل النُقّارة ولسانه منسل طول شبر".[13] أي رآه مستلقي على ظهره، وبطنه مشدودة مثل النقارة، ولسانه ممدود. ولما كانت النقارة من المجلدات، فإن وصف البطن المنتفخة، وجلدها المشدود بفعل الغازات، بالنُقّارة، تشبيه دقيق. فإذا ضُرب على مثل هذه البطن المنتفخة فإنها تُصدر صوتاً مشابهاً للصوت الذي تصدره النُقّارة أو أي طبل آخر حين قرعه.

وردت كلمة "نُقّارة" و"نقاقير" في مكان آخر بالكتاب على هذه الصيغة: "فإني في حالة اليقظة سمعت نُقّارة تضرب فوق راسي. فأخبرت بها عمي أبو نايب. فضحك، وقال أول الفتوحات نقاقير".[14] وواصل الشيخ الذي حكى عن سماع النُقّارة في رأسه قائلاً: "ثم جاءني رجال قالوا: جيناك من الرسول والشيخ عبد القادر فقالا لك قبلناك وأعطيناك يا حي يا قيوم ألفاً مكمَّلة على مر الليالي والأيام... وبعد فأنا في الخلوة، روحي مرقت من جسمي وعرجت للجنة... وبعد وأنا في الخلوة، روحي مرقت من جسمي وعرجت حتى خرقت السموات".

(13) محمد النور بن ضيف الله، مصدر سابق، ص170.

(14) نفس المصدر، ص240.

(15) نفس المصدر.

[15] ويعتقد بعض المتصوفة "أن الإنسان بواسطة الموسيقى وأدواتها يمكن أن يخترق الحُجب، ويشاهد السميع البصير، ويصل إلى الخفي عن الأنظار".[16]

المرة الأولى التي ورد فيها ذكر النُقّارة في الكتاب بصفة الآلة الموسيقية هي حين ذُكر بأن الشيخ عجيب "أول ما يدخل وعر المُندرة يمنع من ضرب النُقّارة".[17] ويبدو أن النُقّارة في هذا السياق كانت تصاحب القوم في أسفارهم وانتقالهم من مكان لآخر بواسطة الدواب؛ فكانت تعينهم على قطع المسافات في أزمان قياسية. فمعلوم أن أصوات الموسيقى وإيقاعاتها تؤثر على الإنسان كما تؤثر أيضاً على الحيوان والنبات. فإن العرب كانوا "يرون الجمل يغير خطوته بحسب تغيير الإيقاع والوزن".[18] أما المرة الثانية فكانت تبيِّن المواقيت التي يُسمح فيها للمجتمع بضرب النقارة: "فلما زالت الشمس ضربوا النقاقير".[19] فالمواسم والمواقيت اليومية التي تُقام فيها العروض الموسيقية هي جزء من الثقافة الموسيقية لأي مجتمع، وترتبط بكثير من المعتقدات والنظم والمفاهيم الاجتماعية الأخرى.

2- الدَلُّوكَة:

هي الآلة الموسيقية المجلَّدة الوحيدة التي ورد ذكرها في الكتاب في سياق موسيقي صريح. وقد وصفها محقِّق الكتاب قائلاً بإنها: "طبلة كبيرة الحجم

(16) هنري جورج فامر (د.ت): تاريخ الموسيقى العربية، ترجمة حسين نصار، مكتبة مصر، القاهرة، ص49.

(17) محمد النور بن ضيف الله، مصدر سابق، ص 139.

(18) فارمر، مرجع سابق، ص48.

(19) محمد النور بن ضيف الله، مصدر سابق، ص139.

يصحبها طبلان أصغر منها يُسمى الواحد منهما شتم".[20] ولم يذكر المحقِّق في وصفه للدلوكة المادة التي تُصنع منها أو بماذا تُجلَّد، كما فعل عند وصفه للنُقَّارة. والدلُّوكَة هي آلة موسيقية نسائية سودانية، وهي طبل يُصنع من الفخار، على شكل أسطواني ينخرط قليلاً في الوسط ثم يستقيم ليكوّن شكلاً مخنصراً. وتُجلَّد الدلوكة، على الفتحة العليا فقط، بجلد ماعز ويستخدم الصمغ في تثبيت الجلد ولا يشد عليها بسيور خشية أن ينكسر الفخار. وعندما يرتخي الجلد يشد بتعريضه للهب أو أشعة الشمس والمسح عليه براحة اليد.

وقد تكون في جوانب الدلَوكة بعض الفتحات للزينة وتضخيم الصوت. وهي طبل ليس كبير الحجم، مقارنة بالنُقّارة، ولكنه خفيف الوزن يسهل حمله والتجول به أثناء القرع عليه، كما في حالة السَيرة. ولا يُستخدم الطبل الأصغر حجماً من الدلوكة، الذي يصاحبها، أي "الشَتَم"، والمصنوع من الفخار أيضاً، إلا عند قرع إيقاع العرضة باستخدام الكف والكوع، وهو إيقاع عُرف بإيقاع الدلَوكة، لأنه الأكثر شهرة وارتباطاً بالدلوكة تاريخياً. ويُحدث الشَتَم حين استخدامه مصاحباً للدلوكة زخرفاً وتلويناً إيقاعياً مالئاً الفراغ بين النبر القوي والنبر الضعيف. ويسمي الموسيقيون مثل هذه الإيقاعات بـ"الايقاعات المتعددة الخطوط (Poly Rhythms)".[21]

وارتبطت الدلوكة تاريخياً بغناء النساء ورقصهن، ولكن المجتمع في ذلك الزمان لا يعهد بضرب الدلَوكة إلا للجواري والسراري، وهو ما ورد ذكره في كتاب الطبقات. فعند الحديث عن سلمان الزغرات ذُكر بأنه قد غصب جارية من

(20) نفس المصدر، ص170.

(21) لمزيد من المعلومات انظر: علي الضو، علم موسيقى الشعوب، مرجع سابق.

أهله، اسمها منَّانة، لتضرب له الدلوكة وقيل إنها كانت تجيد الضرب عليها.[22] فالمجتمع لديه معايير لقياس الجودة في كل شيء حتى في حال التوقيع على الآلات الموسيقية. ويصف المجتمع السوداني المرأة المجودة للضرب على الدلَوكة بأنها "تخمج الدلوكة". أي تحدث ألواناً إيقاعية متداخلة، كحال العبث بالماء والطين. كذلك ورد في الكتاب بأن السراري ضربن على الدلوكة حتي لا يسمع الناس صوت الريح الذي يخرج من بطن أحد "الفُقَرا" (الفقهاء)، والذي كان مصاباً باضطرابات في المعدة.[23]

إن النظرة المتدنية للموسيقيين وقارعي الطبول والعازفين على بقية الآلات الموسيقية الأخرى إرث ثقافي عربي قديم. فقد ذكر عون الشريف قاسم "أن الغناء والرقص قد ارتبط في أذهان العرب بالسود حتى قال الجاحظ: "من تمام آلة الزمر أن تكون الزامرة سوداء".[24] ويرى فارمر أن "الشطر الأكبر من احتراف الموسيقى في الجاهلية في أيدي نساء الشُعب والجواري، وكان الأمر في الحجاز وشبه الجزيرة العربية عامة. واستمرت الأمور كما هي في العقد الأول من تاريخ الخلافة".[25]

غير أن يوسف فضل حسن يقول: "يبدو لي أن فن الغناء في كثير من دول جزيرة العرب المعاصرة ينطبق عليه ما كان قائماً عند ظهور الإسلام، فما زال

(22) محمد النور بن ضيف الله، مصدر سابق، ص218.

(23) نفس المصدر، ص170.

(24) عون الشريف (1968): "في حياة العرب وأدبهم"، مجلة الدراسات السودانية، 1، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، ص87.

(25) فارمر، مرجع سابق، ص58.

هذا الفن، كما توضح أجهزة الإعلام في يد جماعة من الخلاسيين".[26] ففي زيارتي لمملكة البحرين، بدعوة من مركز الثقافة الشعبية، في العام 2010م، بغرض توثيق رقصة العرضة، أبديت ملاحظة لمضيفي مدير المركز، علي خليفة، مفادها أن كل الذين يقرعون الدفوف والنقارات هم من السود. فأجابني، دونما حرج أو تردد، "مافي عربي بطق"! أي يضرب على الدف أو الطبل.

3- الربابة

ورد ذكر الربابة في كتاب الطبقات مرتبطاً باسم الشيخ إسماعيل بن الشيخ مكي الدقلاشي. ووصفها محقِّق الكتاب بقوله: "الربابة آلة موسيقية تصنع من القرع والجلد ولها أوتار من سبيب الخيل أو الزراف ويكثر استعمالها في غرب السودان وتُعرف بالطمبور في باقي أجزاء السودان".[27] هذا وقد أورد لها رسماً في صفحة أخرى من الكتاب.[28]

يصنِّف علم الآلات الموسيقية، في تصنيفه العام، الربابة ضمن أسرة الوتريات ولكنها تُوصف داخل هذه الأسرة بأنها ليرة Lyre، والبعض يُطلق عليها الليرة الأفريقية. وتشمل أسرة الوتريات، بجانب الليرة، العود والهارب والقوسيات. ويتخذ الصندوق المصوِّت للربابة شكلين أساسيين: مستدير، كما الشكل الذي رُسم في كتاب الطبقات، أو مستطيل. ولها إطار خشبي يتكون من ذراعين مسندين على عارضة، وأوتار خمسة (وليست أربعة كما في رسم

(26) يوسف فضل حسن (1986): العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة الأفريقية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ص43.

(27) محمد النور بن ضيف الله، مصدر سابق، ص92.

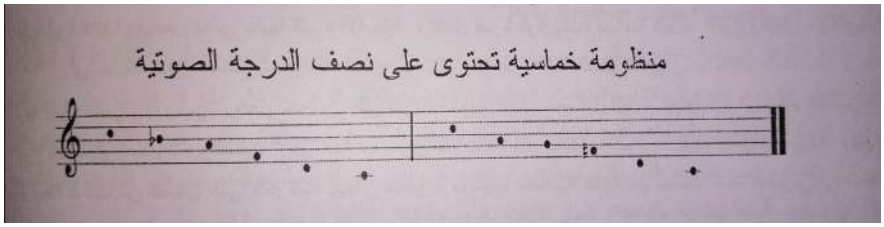
(28) نفس المصدر ، ص225.

الكتاب) تُشَد على حافة الصندوق المصوِّت، والمصنوع من الخشب، وليس القرع كما ذكر محقِّق الكتاب، موازية للجلد الذي يُكسى به. ويتم ضبطها صوتياً بواسطة لفافات من القماش على العارضة لتعطي منظومة موسيقية خماسية خالية من نصف البعد الصوتي في معظم أنحاء السودان، أو محتوية على نصف البعد الصوت لدى بعض المجموعات كالبقارة والرشايدة.

تتخذ هذه الآلة الموسيقية أسماء مختلفة داخل السودان، بجانب مسميات الربابة والطنبور، باختلاف المجموعات الإثنية التي تستخدمها واللغة التي يتحدثون بها. وارتبط وجود الربابة بالمجموعات ذات الأصول الأفريقية من النوبيين شمالاً والذين يطلقون عليها مسمى كِسِر، وبجة الشرق والذين يسمونها باسنكوب، والإنقسنا بجنوب النيل الأزرق وتسمى لديهم جَنقر، وجيرانهم البرتا ويطلقون عليها اسم أَبَنقرنق. كذلك توجد لدى النوبة بجنوب كردفان وتسمى لديهم كُنانق.

هذا وقد أخذت بعض المجموعات السودانية ذات الجذور العربية الربابة عن هذه المجموعات الأفريقية، كل حسب الجوار والتثاقف. فأخذ الشايقية الربابة من النوبيين وأطلقوا عليها اسم الطمبور مع الاحتفاظ بالشكل والضبط الصوتي وطريقة العزف. وأخذها بعض البَقّارة، الحوازمة، من النوبة وأطلقوا عليها اسم أم بَري بَري، واحتفظوا بالشكل ولكن أعادوا ضبط أوتارها صوتياً بحيث تعطي منظومة خماسية تحتوي على نصف البعد الصوتي لتتفق والنظام النغمي الذي يألفون. وكذا فعل الرشايدة حين أخذوا الربابة من البجة. وبذلك فإن النوبة وجيرانهم من البَقّارة هم فقط من يستعمل الربابة من سائر قاطني غرب السودان. عليه فإن الربابة لا يكثر استعمالها في غرب السودان، كما ذكر محقِّق كتاب الطبقات.

وتتفق كل المناطق بالسودان على كيفية التوقيع على أوتار الربابة الذي يتم عن طريق حبس الأوتار التي لا يُرغب في إصدار الصوت منها، مع الإبقاء على وتر واحد دون حبس، ثم تستخدم الضرابة أو أصابع اليد اليمنى في إصدار الصوت منه.



والربابة غير الرباب، والذي يُعرف أيضاً بالرباب العربي، وهو آلة قوسية ذات وتر واحد (One-stringed Fiddle) تُضبط على صوت موسيقي معيَّن بحيث يتمكن الموقِّع عليها، وهو في ذات الوقت المغني المعروف محلياً بالهدَّاي، من إصدار بقية الأصوات والتي تكون منظومة خماسية تحتوي على نصف البعد الصوتي، عن طريق العفق على الوتر في مواقع مختلفة. وهذه هي الآلة الموسيقية التي يكثُر استعمالها بغرب السودان لدى مختلف مجموعات البقارة، ولا تُوجد في غيره، ويطلقون عليها اسم أم كيكي (ولعلها الآلة التي كان يعنيها محقِّق الكتاب)، وهي عبارة عن نصف قرعة تُكسى بجلد الورل "وهو دابة على خلقة الضب أعظم منه طويل الذنب دقيقه"،[29] بينما يصنع وترها من سبيب الخيل أو من عصب الأغنام، ويُشَد موازياً لعنق الآلة المصنوع من خشب الأشجار. ويتم إصدار الصوت من وتر الرباب عن طريق التوقيع عليه بواسطة قوس خشبي يُشَد عليه وترٌ من الشعر.

(29) عون الشريف قاسم (1972): قاموس اللهجة العامية في السودان، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ص1223.

4- المزمار

ورد اسم المزمار في كتاب الطبقات في موضع واحد وفي سياق غير موسيقي، حيث ذُكر بأن الشيخ علي رأى النبي، عليه الصلاة والسلام، في المنام، فقال: بما يموت المرء؟ فقال: على ما عاش عليه. وبما يُبعث؟ فقال: على ما مات عليه. فقال له: ترضى أن تلاقي ربك بمزمار من نار.[30]

والمزمار موسيقياً هو: "أي آلة لها عمود هوائي داخل جسم مجوَّف، بحيث يتم تفعيل هذا العمود عبر تيار من الهواء يصدر من شفاه النافخ عليه، ليرتطم بحافة الفتحة الضيقة لذلك الجسم".[31]

ولكن الصيغة التي ورد بها المزمار في كتاب الطبقات تبيِّن موقف فقهاء المسلمين ومعتقداتهم حول المزمار تحديداً، ويستندون في ذلك على عدة أحاديث عن الرسول، عليه الصلاة والسلام؛ فقد "روى جعفر بن محمد عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بعثت بكسر المزامير".[32] وقد تضمن بعض الأدب الصوفي بالسودان أيضاً معتقدات بهذا المعنى، حيث كتب الشيخ عبد الرحيم وقيع الله البرعي قصيدة يمدح فيها المصطفى عليه أفضل الصلاة السلام تقول بعض أبياتها:[33]

(30) محمد النور بن ضيف الله، ص54.

(31) Stanley Sadie (ed.) (1984): *The New Dictionary of Musical Instruments*, vol. 1, Macmillan R. Limited, London, p. 770.

(32) الإمام أبوعبدالله القرطبي (د.ت): الجامع لأحكام القرآن، ج 14. بيروت: مؤسسة مناهل العرفان، ص53.

(33) الشيخ عبد الرحيم وقيع الله البرعي (د.ت): شريط كاسيت:عيوش ريقن، نيو كاسيت للانتاج والتوزيع، أم درمان، .

نبـــياً للـجار يـــعود لليـــمـــه حـــن العـــود
فاق عرقه الند والعود ونهى عن مزمار العود

ثانياً: المفردات والعبارات الموسيقية

لقد وردت في كتاب الطبقات، بجانب الآلات الموسيقية التي تحدثنا عنها، عدة مفردات وعبارات ذات صلة أصيلة بالأداء والمظاهر الموسيقية، مثل: نغمة، ولحن، وترنيم، وإيقاع، ورقيص، وشبَّال، وصفقة، زغاريت (زغاريد)، وكرير. كلها عبارات ومفردات تحتاج لمناقشة وتبيان دلالاتها الموسيقية.

نغمة (Tone): هي العنصر الأساس الذي يميِّز الأصوات الموسيقية عن غيرها، حيث لا يكون الصوت نغمة إلا إذا كانت الترددات التي تصدر عنه منتظمة. وتتفق كل الثقافات الموسيقية على أن النظام النغمي يبنى على قُطبية الصوت: مذكر/مؤنث، التي تنتج عنها العلاقة النسبية التي قال بها فيثاغورس: ½، بحيث نحصل على الدرجة الصوتية كاملة أو مجزأة، حال قسمتها على العدد 2 أو مضاعفاته. وتُوصف هذه النسب التي تُقام عليها الأنغام الموسيقية بأنها أصح نسب تكون، وأفضلها، لأنها نسب روحانية".[34] وقد وردت كلمة نغمة ونغمات في عدة مواقع عند الحديث عن الشيخ إسماعيل الدقلاشي، ووصفت نغماته بالحسنة وذُكر بأنه قد ربى أصحابه عليها، وأنها حين تُضرب لها تأثير على الإنسان والحيوان والحجر.[35]

(34) أخوان الصفا (1857): رسائل أخوان الصفا، الجزء الثالث. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ص92.

(35) محمد النور بن ضيف الله، مصدر سابق، ص92-95.

لحن (Melody): وهو عبارة عن تركيب عدة نغمات أفقياً وفق تسلسل محدَّد يُطلق عليه منظومة نغمية أو مقام أو راجا أو سلم موسيقي، بحيث تكوّن هذه النغمات، في علاقتها هذه، جملاً موسيقية، وتكوّن الجمل في نهاية الأمر اللحن المستهدف بداية ونهاية. واللحن الجيد كما القصة الجيدة المحبوكة بإتقان، له بداية تقوده بسلاسة إلى قمة التفكير الموسيقي ثم تهبط به أيضاً بسلاسة حيث ينتهي، وهذا الهبوط يعُرف موسيقياً بالقفلة.

لقد ورد الحديث عن اللحن في كتاب الطبقات في موضعين مختلفين وبدلالتين مختلفتين. الموقع الأول حين دخل إسماعيل صاحب الربابة على الملك سايمين (أو إسماعيل) وقال له: لحنت في شعرك الفلاني.[36] وفي هذا السياق فإن المتحدث يعني باللحن فعلاً موسيقياً. ولكنها وردت في موقع آخر حين وسوس أحد "الفقرا" (الفقهاء) بقلبه قائلاً عن شيخه حسن ود حسونة: "يكتِّبنا المصاحف ما يدِّينا أواقِ الدهب ويلحن في سور الصلاة".[37] والمقصود بهذا القول أن الشيخ يكلف حِيرانه بكتابة القرآن الكريم يدوياً، ويتقاضى أوقيات من الذهب نظير ما يقدمه من خدمات دينية لزائريه ولا يمنحهم شيئاً منها، ومع ذلك فإن قراءته للآيات القرآنية أثناء الصلاة الجهرية غير سليمة.

ترنم – غناء (Singing): ويعني نطق نصوص الكلمات مصحوبة باللحن. ولكن الناس في البطانة وبعض المناطق الأخرى بالسودان يطلقون على الأداء الشعري دون لحن صفة الغناء. فقد ورد في الكتاب عن فرس إسماعيل صاحب الربابة بأنها: "أول ما تسمع ترنمه في كلام الحرب وهو يقول: [38]

(36) نفس المصدر، ص95.

(37) نفس المصدر، ص140.

(38) نفس المصدر، ص92.

بت بكرا المردا سلطية العرضة

ولكن لم ترد قط كلمة غناء في الكتاب، وإن ورد توصيف يدل على الفعل.

إيقاع (Rhythm): هو الإطار الزمني الذي تبنى عليه الألحان. ويقسم هذا الإطار إلى وحدات تبدأ بالوحدة الكاملة، ثم نصف الوحدة، فربعها، فثمنها، هكذا إلى أصغر الوحدات الممكنة الأداء. والإيقاعات في الغالب الأعم إما بسيطة، ثنائية أو ثلاثية، وإما مركبة من الصنفين. ولكن أحياناً هنالك ألحان مرسلة غير منضبطة بإيقاع محدَّد، كما في بعض التراتيل والإنشاد أو الأهازيج الدينية.

وإيقاع الدقلاشية، الذي أورده محقِّق الكتاب، هو إيقاع صوفي يصاحب بعض المدائح النبوية ويصدر من طبل الطار، وهو إيقاع مركب، ثنائي 4/8 وثلاثي 3/8، ليُكتب 7/8. ويُعرف هذا الإيقاع عند الشايقية بـ"إيقاع الدليب"، والدليب هو الطبل الذي يوقع عليه هذا الزمن المركب. ولعل مسمى دليب تعود لخشب الدليب الذي يُصنع منه جسم الطبل.

رقيص – رقص (Dancing): هو حركة الجسم بطريقة تتفق والأداء العام لأي عرض موسيقي. وللرقص أشكال ومسميات متعدِّدة. فالبعض يركز عند رقصه على الرقبة والصدر مع تحريك اليدين والرجلين، والبعض الآخر يركز على حركة الوسط والأرداف واليدين، وآخرون يركزون على حركة الأرجل فقط وذلك بضربها على الأرض بطريقة عنيفة، وهكذا. وللرقص في مختلف الثقافات دلالات ومعانٍ يخبرها القادرون على تفسيرها والعارفون بارتباطاتها بالمكونات الثقافية الأخرى للمجتمع المعني.

ويُعتبر الرقص في الثقافة العربية خاصية نسائية، وهذا أيضاً ما دلت عليه الإشارات الواردة في كتاب الطبقات بشكل عام: "يمشي في حوشه ويحضر

البنات والعرايس والعرسان للرقيص".[39] "ترقصي والحِدَي يبرج فوقك"، أي بمعنى: بينما أنت ترقصين فإن الحدأة كانت تتمخطر أمامك. وقال لأمها: "صفِّقي ليها هل ترقص"،[40] أي صفقي لها كي ترقص. هذا وقد وُصفت المرأة التي تهرد الرقيص، أي ترقص بخفة وتواصل،[41] مع تقسيم الإيقاع إلى وحدات أصغر عبر حركة الجسم، في الأبيات التي قال بها إسماعيل الدقلاشي في وصف هيبة:

تعجبك في الرقيص حين ما تهردو يا هنية من حواها وقضى غرضو[42]

لكن في هذه الثقافة عندما يرقص الرجال فإن ذلك يكون مستهجناً، إلا في حالة الجذب الصوفي: "ثم أن جاريته منَّانة ضرابة الدلوكة قالت ليه: يا سيدي إنت سلكت وأرشدت وحيرانك سلكوا وأرشدوا ما تخلي ها الرقيص".[43] ولكن تقبل هذه الثقافة أن يبرج الرجل، أي "يقفز قفزات موقَّعة على صوت الدلوكة"،[44] أو يَعرض، أي "يمشي مشية خاصة رافعاً عصاه أو سيفه أمام النساء في حفل عرس".[45] "والحِدَي يبرج فوقك" تعني أن الحِدَي (تصغير لكلمة "الحدأة") يعرض فوقك. فالصقرية، والتي تحاكي مشي الصقر على الأرض، واحدة من ألوان العرضة السودانية.

(39) نفس المصدر.

(40) نفس المصدر ، ص165.

(41) عون الشريف (1972)، مرجع سابق، ص1183.

(42) محمد النور بن ضيف الله، مصدر سابق، ص 95.

(43) نفس الصدر، ص240.

(44) نفس المصدر، ص165.

(45) عون الشريف (1972)، مرجع سابق، ص757.

والخيل أيضاً تعرض مع الإيقاع والنغم. فقد ورد في كتاب الطبقات: "وفرسه بنت بكر يشِدُّوها ليه ويلبِّسوها الحرير (الحَرحَر) والجرس وقوادها ماسكا أول ما تسمع ترنمه في كلام الحرب، فإن الفرس تقوم وتقعد وتداني برأسها ويديها وتقول شلو شلو (محاكة للصوت الذي يحدثه تصادم حبات العقد).[46] ويُعتبر الجرس، في هذا السياق، من الآلات الموسيقية المصوتة لذاتها.

الكب (الشبَّال): ورد في كتاب الطبقات: "شالت برمتها ووردت البحر ختتها فرقصت وكبت عليها. فقال ترقصي والحِدَي يبرج فوقك وتكبي فوق برمتك".[47] يقول عون الشريف: "كبت الراقصة أمالت رأسها للخلف".[48] ولكن محقِّق الكتاب أورد تفسيراً آخر لكلمة "الكب"، وذلك بقوله: "تكب، أي تعطي "الشبَّال"، وهو عندما ترقص البنت في حلقة الرقص تميل رأسها حتى يلامس شعرها جبهة أو كتف من تقصده، فإن كان شعرها قصيراً فالحركة في ذلك الاتجاه تكفي".[49]

ويقول عون الشريف في وصفه للشبَّال: "عندما يُعجب الشاب بفتاة ترقص، يدخل الدائرة ويهز وينحني أمامها فتستجيب له بإلقاء شعرها الطويل على رأسه أو كتفه".[50] كما يقول أيضاً "إن الشبال عند الشايقية هو عبارة عن ودع وبعض الخرز ينظم في خيط يُعلق في الشعر ليعين على تلعيبه عند الرقص".[51]

(46) محمد النور بن ضيف الله، مصدر سابق، ص92.

(47) نفس المصدر.

(48) عون الشريف (1972)، مرجع سابق، ص952.

(49) محمد النور بن ضيف الله، مصدر سابق، ص140.

(50) عون الشريف (1972)، مرجع سابق، ص595.

(51) نفس المرجع.

والفتيات اللائي لا يمتلكن شعراً طويلاً (شعرهن قُرقُد) يقمن بإطالته عن طريق إضافة شعر مستعار، مثل السَلة والجورسي. وتغني فتاة من دارفور بطول شعرها عن أخرى شعرها قصير قائلة:

يا ام قُرقُدي جبدي كان يبقى زي حقي دي

ويُعتبر الشبال، بهذا الوصف، وسيلة تفاهم واتصال بين الجنسين في مجتمع كان يمارس شكلاً من أشكال الفصل بينهما. لهذا كان كثيراً ما تحدث مشاجرة بين أقرباء الفتاة الراقصة ومن ينال منها شبالاً مميزاً، خاصة إن كان غريباً ولا يمت للفتاة بصلة قربى. فالأهل في هذه الحالة تنتابهم شكوك بأن في الأمر شيء.

صفقة (Hand Clapping): هي إصدار الصوت عن طريق "ضرب باطن راحة اليد بباطن الأخرى".[52] والصفقة نوعان: تلك التي تحدث عند إبداء الإعجاب بشخص أجاد عمله لتشجيعه على مزيد من العطاء، وهي صفقة مرسلة لا يضبطها إيقاع زمني محدَّد. والأخرى هي تلك التي تصاحب الأداء الموسيقي وبالتالي فهي منضبطة بإيقاعه وزمنه. وتُعتبر مثل هذه الصفقة عنصراً أساساً في الثقافة الموسيقية السودانية، فهي تكثّف من الأداء وتسهم في حماس المؤدين وتساعدهم على مزيد من التجويد، رقصاً أو غناءً. وتتبع الصفقة أحياناً الوحدات الزمنية الأساسية للإيقاع العام، ولكن الذين يحسنون الأداء يقومون بتقسيم تلك الوحدات إلى أجزاء أصغر، فيحدثون بذلك زُخرفاً وتلويناً إيقاعياً محبباً. ويطلق بعض السودانيين على مثل هذه الصفقة صفة "البَرقال".

(52) نفس المرجع، ص671.

وردت كلمة صفقة في كتاب الطبقات مرتين ملازمة للرقص، لتدل على النوع الثاني المرتبط بالأداء الموسيقي فقط: "صفقي ليها هل ترقص"،[53] "وجاها يصفق ويرقص".[54]

زغاريد أو زغاريت (Trills ululations of joy) : يقول عون الشريف:

> زغرد البعير: هدر مردداً هديره في حلقه. زغردت النساء في الفرح من زغردة الإبل بالدال وهي صوت تردده في جوفها. وأصل هذه العادة ما جاء في شرح القاموس أن آدم وحواء لما هبطا من الجنة أُنزل كل منهما في موضع. فلما اجتمعا بعرفة ولولت حواء من شدة الفرح والسرور، فاعتادتها النساء عند ذلك.[55]

والزغردة عبارة عن تحريك اللسان بطريقة معيَّنة داخل الفم لإصدار نغمة واحدة مرسلة، وبذلك فهي عمل موسيقي. تستخدم الزغردة للدلالة على الفرح، وتعمل في سياق موسيقي على تشجيع المؤدين من راقصين ومغنين، وتدل على مشاركة مؤديها في المناسبة المعيَّنة بفعالية. وهي فعل نسائي بحت، غير أنها وردت في كتاب الطبقات صفة لأحد "الفقرا" (سلمان الطوالي الزغرات).[56]

كرير (Guttural humming): يصفه عون الشريف قاسم بأنه "صوت في الحلق كصوت المختنق أو المجهد"،[57] ويُعرف في بعض مناطق السودان بالحُمبي

(53) محمد النور بن ضيف الله، مصدر سابق، ص91.

(54) نفس المصدر، ص218.

(55) عون الشريف (1972)، مرجع سابق، ص497.

(56) محمد النور بن ضيف الله، مصدر سابق، ص218.

(57) عون الشريف (1972)، مرجع سابق، ص971.

وبالجَابودي وبالطَنبرة أيضاً. وقد ورد في كتاب الطبقات: "شايل أربجي (متجهاً إلى بلدة أربجي) الفقرا (الفقهاء) الشيخ بذبح لهم ويكروا في الحلقة عاع عاع أهانوا الدين الله يهينهم".[58] وقد أبان محقِّق الكتاب في هذا السياق أن "الكرير هنا صوت الذكر أي التعبُّد بصوت عال في حلقات الذكر حين يقولون مثلاً حي قيوم، حي قيوم فتسمع هذه الأصوات عاع، عاع أو حاح، حاح. والتعبُّد بصوت منخفض في حلقات الذكر يُسمى الرزيم".[59] ويتفق هذا مع ما أورده عون الشريف من أن "الكرير الغناء والذكر الصوفي وترجيع يصاحب الغناء يقوم به الشيالون".[60] هذا القول يعني إن الكرير أداء موسيقي ارتبط بالغناء والذكر معاً. ويبدو من السياق الذي ورد في الكتاب أنه غير مستحسن في الذكر. وهذا الأسلوب من الأداء الموسيقي، الذي مثَّل مرحلة من مراحل تطور الغناء المدائني بالسودان (مرحلة الطنابرة) لا زال يصاحب أغاني ورقصات النوبة والجراري والكدندايه وغيرها لدى الأبالة بكردفان.

ثالثاً: موسيقيون يسبحون ضد التيار: الصوفية الملامتية

وصف كتاب الطبقات الصوفية الملامتية بأنهم "فرقة من الصوفية يفعلون اللوم في الشرع توبيخاً وهضماً للنفس".[61] هذا وقد أورد الكتاب نموذجين لهؤلاء الملامتية، وكلاهما موسيقيان.

(58) محمد النور بن ضيف الله، مصدر سابق، ص166.

(59) نفس المصدر.

(60) عون الشريف (1972)، مرجع سابق.

(61) محمد النور بن ضيف الله، مصدر سابق، ص95.

1- إسماعيل بن الشيخ مكي الدقلاشي (صاحب الربابة)

"أمه خيرة سقرناوية أهداها مكي سلطان تقلي... ويبدو أن بعض المجموعات الجعلية قد استقرت في المنطقة الشمالية من جبال النوبة واختلطت بالوطنيين اختلاطاً شديداً".[62] فرغم جذور إسماعيل الجعلية هذه إلا أن اختلاط نسبه بالمجموعات المحلية التي تقطن جبال النوبة جعل من علاقته بالربابة، وهي الآلة الموسيقية الواسعة الاستعمال بهذه المناطق، كما أشرنا سابقاً، مؤشراً لارتباطه بإرث ثقافي يفسح المجال واسعاً لممارسة الموسيقى وينظر للموسيقيين بقدر كبير من التقدير والإعجاب. فمن هذه المنطقة جاءت جل الألحان التي وظفت في الموسيقى العسكرية للجيش السوداني (المارشات).

ولكن نشأة إسماعيل في مجتمع لديه نظرة مغايرة للموسيقى، اجتماعياً وعقدياً، جعلته يعيش حالة من الصراع الثقافي، والذي يعيشه جل المنتمين للثقافة العربية الإسلامية بالسودان. وقد أدى مثل هذا الصراع، ومعه عوامل أخرى ثانوية، إلى اضطراب بعض الموسيقيين نفسياً، وهي حالة يصفها المجتمع بالجنون.[63]

لقد لجأ كثير من الموسيقيين السودانيين الذين انتابتهم حالة التنازع هذه إلى الطرق الصوفية كملاذ متسامح يصبر على تربية أتباعه ويمكّنهم من الأداء الموسيقي الديني بمدح الرسول، عليه أفضل الصلاة والسلام، ويوفر لهم مناخاً مناسباً يساعدهم على تفادي الضغوط النفسية المتمثلة فيما يعتقدون بأنه حرام

(62) نفس المرجع، ص91.

(63) انظر: علي الضو، المزامير، مرجع سايق.

أو سفه، حال ممارستهم للأداء الموسيقي الدنيوي والموصوف باللهو. وبذلك يمتثلون لرؤية ومواقف بعض المتصوفة للموسيقى والمتمثلة في قولهم:[64]

غلق بالحكم باب غيره تغليقاً وطلق ما يشاق لك عنه تطليقاً
انشـر بهُ مدايحاً بالنبي يليقن لا تغرك أغاني إبليس عواليـقاً

ولكن إسماعيل الذي نشأ أصلاً في بيئة صوفية، حيث كان والده من "الفقرا"، وكان هو شيخاً عارفاً بالله لا شك في ذلك، لم يطلق ما يشاق له، بل كتب شعراً متغزلاً في النساء كقوله في هيبة، وهي امرأة متزوجة:[65]

صب مطر الصعيد وطلق علينا برودو خشـم هيبة يشبه طـيـات البـحردو
تعجـبك في الرقيص حين ما تـهردو يا هنية من حواها وقضى غرضو

ثم لحن إسماعيل شعره وغناه بمصاحبة الربابة التي كان يجيد التوقيع عليها. فكانت تلك الآلة هي أداته للفعل الموسيقي وكرامته الدالة على ورعه وقبول أعماله وقربه إلى الله. وقد رأى محمد عبد الحي مقاربة بين هذه الكرامة وقصة داؤود عليه السلام وأسطورة أورفيوس،[66] حيث ورد في وصف الربابة بأن "كل ضربة لها نغمة يفيق فيها المجنون وتذهل منها العقول، وتطرب لها الحيوانات والجمادات حتى أن الربابة يضعونها في الشمس أول ما تسمع صوته

(64) البرعي، مرجع سابق.

(65) محمد النور بن ضيف الله، مصدر سابق، ص94.

(66) محمد عبد الحي (1999): "إسماعيل صاحب الربابة، التاريخ والنموذج الأسطوري لمفهوم الشاعر"، حروف، دار جامعة الخرطوم للنشر، ص8–9.

تضرب على نغمته من غير ما واحد يضربها".[67] لقد جنبته هذه الكرامة النظرة الاجتماعية والدينية المتدنية التي كانت تلازم ممارسي الموسيقى من الجواري والخدم والمخنثين.

لم يكن إسماعيل وحده، بل كان معه من يصاحبه في الأداء الموسيقي ويردد الغناء خلفه. كما كان له هنالك من يشاركه ذلك الفعل بالرقص: "أول ما تقوم عليه الحالة يمشي في حوشه ويحضر البنات والعرايس والعرسان للرقيص ويضرب الربابة".[68] لقد كان إسماعيل شيخاً عارفاً بالله، لا شك في ذلك، ولكنه في ذات الوقت كان فناناً وموسيقياً متكاملاً ومطبوعاً. كان إسماعيل الدقلاشي، تاريخياً، هو أول موسيقي سوداني اجتمعت عليه كل مكوِّنات الإبداع الموسيقي من نصوص شعرية وتلحين وعزف وغناء.

ورغم أن رجال الطرق الصوفية قد وظفوا الأداء الموسيقي لنشر الدعوة الإسلامية في بعض المناطق الإفريقية التي ربما كان قد تعذَّر نشرها بتلك الكيفية لو لا اتباع ذلك النهج. إلا أن بعضهم لا يعتبر مدح المصطفى صلى الله عليه وسلم وما يمارس في حلقات الذكر موسيقى. إن الموسيقى بالنسبة لهؤلاء هي ذلك الفعل من غناء ورقص والموصوف باللهو وأحياناً بالسفه والمجون. إنه فعل يرضي الشيطان، بينما الذكر والإنشاد يرضي الرحمن.

لم يسلم إسماعيل من تلك النظرة السالبة للموسيقى؛ فقد ورد في كتاب الطبقات أنه "إذا ركب تحوشه الفقرا شايلين النشاب، الفرس ما بتشاف من

(67) محمد النور بن ضيف الله، مصدر سابق، مرجع سابق.

(68) نفس المصدر، ص95.

كترتهم. شايلين التهليل بالنغمات الحسنة وناس البلد والسادر والوارد والنساء والرجال شايلين التهليل على نغمته. دخل على المك سايمين (أو إسماعيل، كما يرى المحقِّق) ولد دكين. قال له: إنت لحنت من شعرك الفلاني، قال له: الشيطان القاعد في راسك إخبرك بذلك. قال بقتله! قالوا له بتقتل ولد شيخنا! ولداً غرقان، سكران وبطران، دمه يخربنا".[69]

ثمة اعتقاد بأن للشاعر شيطاناً يستلهمه ما يقول.[70] ويرد في هذا السياق ما ذكره فارمر من أن جميع الموسيقيين في العصر الإسلامي من أمثال إبراهيم الموصلي وابنه إسحاق وزرياب يدعون بأن الجن يوحي إليهم ألحانهم.[71] وعلى الرغم من أن الملك ود دكين كان يستهدف بقتل إسماعيل التخلص من الشيطان الذي يسكن رأسه كما قال، إلا أن ذلك لم يكن ممكناً خشية أن يصاب هو بمكروه لقتله صوفياً ملامتياً. فالرجل كان نجماً ومعشوقاً للجماهير، وفي ذات الوقت كان شيخاً. وتلك صفات قد توحي لبعض الحكام والملوك فكرة التخلص من أمثاله إن عجزوا عن توظيفهم لخدمتهم. ولهذا فإن نهاية حياة إسماعيل التراجيدية، "غاروا عليهم الشلك، قُتل"،[72] تلقي بظلال من الشك وتستدعي نظرية المؤامرة. ألا رحم الله الشهيد إسماعيل الدقلاشي: الشيخ العارف والشاعر والملحن والمغني والعازف.

(69) نفس المصدر.

(70) عبد الحميد يونس (1983): معجم الفولكلور، بيروت، مكتبة لبنان، بيروت، ص155.

(71) فارمر، مرجع سابق، ص16.

(72) محمد النور بن ضيف الله، مصدر سابق، ص 96.

2- سلمان الطوالي (الزغرات)

صوفي ملامتي آخر، زغرات ومصفِّق وراقص على إيقاع الدلوكة التي كانت تضربها له خادمته منَّانة؛[73] فهو موسيقي مطبوع أيضاً. وصفه كتاب الطبقات بأنه "كان فاسقاً بابكولاً للمراسة (أي يحضر لهم الماء لصنع المريسة) لشيخ سلكه طريق القوم وأرشده. فانجذب، وغرق، وسكر، ولبس الجبة وفوقها الرحط وجرسين، وزغرت، ناس رفاعة يسمعوا صوته. رفاقته المراسة قالوا سلمان جن. فقال: قولوا ليَ مجنون لاقوني ناس المكنون، وسقوني عسلاً مشنون".[74]

فرغم اتباعه طريق الصوفية إلا أن سلمان لم يترك أو يطلق ما يشاق له، تماماً كما فعل إسماعيل الدقلاشي. لم يترك الصفقة والرقيص والزغرات، وكلها ممارسات موسيقية ارتبطت في تلك المجتمعات بالنساء. إنه يعلم ذلك الارتباط جيداً لذا لبس كذلك الرحط، وهو "ثقبة من جلد أحمر مشقَّق ليس له حُجزة ولا ساقان يُشد كما تُشد السراويل تلبسه الجواري قبل إدراكهن. فإذا أدركن أو زوجن خلعنه".[75] وبفعله ذلك صار أكثر الناس قرباً من النساء وصحبة، وأكثرهم تأثيراً عليهن. فكانت الصفقة والرقيص والزغاريد أفعالاً موسيقية يحب أداءها، وفي ذات الوقت مثلت تلك الأفعال الكرامة التي يستدل بها الناس على ورعه وتقواه وقربه من اللّه. فقد ورد في كتاب الطبقات:

> ومن كرامات سلمان أن الشيخ محمد تزوج بنات أبو ندودة في رفاعة الاتنين، العروس التانية بكت وقالت ما باخده فوق أختي. أبت تقعد للمشاطة. الشيخ قال: ها سلمان. قال: سيدي وسيد أم سلمان.

(73) نفس المصدر، ص218.

(74) عون الشريف (1972)، مرجع سابق، ص440.

(75) نفس المرجع.

العروس شن خبارها بتابا. وجاها يصفق ويرقص:

يا دي العروس البكاية
غاروا عليك أهل الراية
جعلوك قصيبة وشاية

وكب رأسه عليها فضحكت ورضت.[76]

خلاصة

من الواضح أن كتاب الطبقات لم يترك شيئاً من عناصر الثقافة السودانية إلا وتناوله في ثنايا حديثه عن الأولياء والصالحين في ذلك الزمان. ولم تكن الموسيقى استثناءً؛ فهي جزء من كل ثقافي وترتبط ممارستها، وكذا آلاتها، بسياق اجتماعي يبيِّن بوضوح الموقف منها ومن الذين يقومون بأدائها، كما يبيِّن الوظائف التي تضطلع بها في تلك المجتمعات وفي ذلك الزمان. وترتبط الموسيقى، كنشاط اجتماعي، شرطياً بالزمان والمكان، وكما يُقال: "زمانك فات وغنايك مات".

لقد كان للصوفية دور في الارتقاء بالمنتج الموسيقي السوداني، كدور الكنيسة في أوروبا التي وقفت في بادئ الأمر ضد ممارسة الموسيقى، ولكنها ما فتئت، حين أدركت مؤخراً التأثير الذي يمكن أن تحدثه الموسيقى على الإنسان، أن تبنَّت توظيف الموسيقى وآلاتها في مصاحبة التراتيل والصلوات، ما أدى إلى تطور الأداء الموسيقي والآلي ضمن التطور العام الذي اكتنف المجتمع الأوروبي وقاده إلى التقدم والرقي.

(76) محمد النور بن ضيف الله، مرجع سابق.

ليس مهماً إن كانت الطرق الصوفية لا تطلق على مثل هذه الممارسة مسمى موسيقى؛ فالمصطلح لا يرد في اللغة العربية أصلاً. ولكن الناتج النهائي لهذه الممارسة الصوفية ساعد الشعراء الذين يكتبون نصوص الأغاني، وكذا المؤدين، فحصلوا على ذخيرة لغوية ولحنية ثرة انعكست إيجاباً على كثيرٍ من الأغاني التي نستمتع بسماعها الآن. كما مكَّنت هذه الممارسات الموسيقية الصوفية، في ذات الوقت، من جذب أكبر عدد ممكن من المريدين والأتباع حول المشايخ ورجال الطرق الصوفية، مما ساعد على انتشار الإسلام المتسامح في هذه الربوع بوتيرة متسارعة قد لا تحدث لولا توظيف هذا العامل الموسيقي الجاذب والساحر والفعال. وبذلك صارت الطرق الصوفية أحد العناصر الموحِّدة والجامعة لأهل السودان، على اختلاف أعراقهم وألسنتهم وثقافاتهم، عبر المظاهر الموسيقية.

العلاقة بين مملكة الفونج وغرب إفريقيا

الأمين أبومنقة محمد

مستخلص: هدف هذا المقال إلى عرض جذور ومظاهر متانة الصلة التاريخية بين مملكة الفونج (في السودان) وغرب إفريقيا، متمثلة في المشترك في الثقافة الإسلامية ذات الطابع غرب الإفريقي (المذهب المالكي، والطرق الصوفية، وخلاوى القرآن، وغيرها)، وهجرات طلاب العلم، ورحلات الحج عبر السودان، وأخيراً، هجرات مجموعات كبيرة من سكان غرب إفريقيا واستيطانهم في الرقعة الجغرافية التي كانت تغطيها مملكة الفونج. ودعا المقال إلى النظر إلى هذه الهجرات في السياق التاريخي الذي جرت فيه. كما أشار المقال إلى الشبه في التقاليد الملوكية في كلٍ من مملكة برنو ومملكة الفونج. أما حول الرأي الذي يرجع أصل الفونج إلى البرنو، فيرى الكاتب أن هذا الرأي – إن صحَّ – فإن هذا الأصل يقتصر على الأسرة المؤسسة للمملكة، وليس على شعب الفونج في مجمله. في الختام، يرى الكاتب أن تاريخ العلاقة بين غرب إفريقيا وسودان وادي النيل عموما لم يدوَّن بعد كما ينبغي

Abstract: This article aimed at presenting the roots and aspects of the tight historical link between the Funj Kingdom (in Sudan) and West Africa as reflected in the common aspects of the Islamic culture of the West African nature (Malikite School, Sufi orders, Qura'nic schools, and others). This link resulted from the migrations of knowledge seekers, travels through Sudan to the Holy Lands (pilgrimage), and then migration of a big number of West African communities and their settlement in the geographical area that was covered by the Funj Kingdom. The article calls for considering these migrations within the historical context in which they took place. The article also pointed to the similarity of royal traditions in the Borno and the Funj kingdoms. As for the assumption that attributes the origin of the Funj to the Borno, the author is of the opinion that, if this assumption is true, it is restricted to the founding dynasty, and not the Funj people in their totality. In conclusion, the author believes that the history of the relation between West Africa and the Nilotic Sudan in general is not yet appropriately documented.

كلمات مفتاحية: الفونج، برنو، هجرات، سنار، الشيخ محمد توم.

هنالك كثير من الأدلة والمؤشرات التي تؤكد وجود علاقة قوية بين غرب إفريقيا ومملكة الفونج، منها ما دونته كتب التاريخ، ومنها ما يمكن استقراؤه من واقع الحال. وتتنوع مظاهر هذه العلاقة، بداية بالقواسم المشتركة فيما يتصل بالثقافة الإسلامية ذات الطابع الإفريقي، مروراً بحركة العلماء المتجولين

وهجرات طلاب العلم، انتهاءً باستقرار مجموعات مقدرة من سكان بلاد غرب إفريقيا في الرقعة الجغرافية التي سادت فيها مملكة الفونج.

وقبل أن ندخل في تفاصيل هذه العلاقة، نرى من الضرورة أن نلفت انتباه القارئ إلى أهمية النظر إلى الروابط التي كانت تقوم بين غرب إفريقيا ومملكة الفونج قبل قرون خلت، وما ترتب عليها من حراك سكاني – النظر إليها ومحاولة فهمها من خلال السياق التاريخي الذي انعقدت فيها. أقول هذا لأنني ألاحظ أن هناك من ينظر إلى هجرات سكان غرب إفريقيا نحو النيل في القرون السالفة وكأنما تمت تحت نفس الظروف التي نعيشها اليوم، وهذا فهم لا شك خاطئ.

تقع كل من بلاد غرب إفريقيا ومملكة الفونج في شريط السافنا الممتد جنوب الصحراء الكبرى عرضاً من المحيط الأطلسى إلى البحر الأحمر والمرتفعات الإثيوبية، وهو ما يعرف عند قدامى الجغرافيين بـ"بلاد السودان". وتنتظم هذا الشريط على مر العصور الوسيطة مجموعة إمبراطوريات وممالك ودويلات قامت فيه في أزمان مختلفة، مفتوحة لبعضها البعض دون قيود حدودية كالتي نعرفها اليوم. ونظراً لبدائية وسائل الإنتاج وآلة الحرب في تلك العصور، فإن قوة كل مملكة أو دويلة أو مشيخة تكمن في حجم سكانها؛ فالسكان هم الذين يشكِّلون القوة الاقتصادية والعسكرية معاً. ففي ظل هذه المعطيات يصبح السكان هم العنصر الأساس الذي تقوم عليه الدولة، وكل أمير أو سلطان كان يتباهى بحجم من تحته من الرعايا، ولا قيمة للأرض عنده بلا رعايا.

عندما يتوفر للحكام والسلاطين في الممالك الإسلاميه في بلاد السودان، أسباب القوة الاقتصادية والعسكرية، تبدأ بعد ذلك رحلة السعي لمقابلة الضلع الثالث من مثلث الحكم، أي العمل على استقطاب العلماء لنشر العلم وسط المواطنين والإسهام في تسيير دفة الحكم، قضاة وكتبة وغير ذلك، وما أندر

هؤلاء في تلك العصور. وكانت تقاس مناقب السلطان أو الأمير بعدد وقدر العلماء الذين يتمكن من إقناعهم للاستقرار في مملكته. وكان للسلاطين في ذلك عدة وسائل ومغريات تشجيعية لهؤلاء العلماء، منها منحهم الأراضي (الحواكير)، وإعفاؤهم من الضرائب، وتزويجهم في الأسر الحاكمة، ومنحهم المناصب المرموقة. وقد اشتهر سلاطين الفور في هذا الأمر، والسلطان أحمد بكر (1682–1722) على وجه الخصوص. وقد دأب المشائخ وزعماء القبائل في وسط السودان على ذلك أيضاً.

ما بين الفونج والبرنو

تُرجِع المصادر التاريخية والشفاهية الفونج في أصلهم إلى واحد من أصول ثلاثة: الأمويين (عبر بلاد الحبشة)، والشلك على النيل الأبيض، والبرنو في غرب إفريقيا.[1] ومن الذين تحدثوا عن الأصل البرناوي، أ. ج. آركل،[2] الذي يستند في رأيه هذا على ما ورد في العديد من المخطوطات التي جمعها بالمر[3] حول خروج أحد الأمراء (ويدعى عثمان بن كادي) من برنو عام 1486م

(1) انظر يوسف فضل حسن (2003): مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي 1450–1821، الخرطوم، سوداتيك، ص53.

(2) A.J. Arkell (1946): "More on the Fung Origins", *SNR* XXVII, pp.78-97.
هناك من اعتقد أن آركل قد تراجع عن رأيه هذا في المقال أعلاه، ولكن يبدو أن القائل بذلك لم ينتبه إلى أن الجملة الأخيرة في هذا المقال تعضد هذا الرأي، ولا تعني التراجع عنه، حيث أنها تشتمل على أداتين للنفي، ونفي النفي يعني بالطبع إثباتاً. وها هي الجملة الأخيرة:
"It is thought however that, with some of the historical connections with the west now limned in, a Bornu origin for the Fung dynasty is not as unreasonable as it seems to some people today", p. 97.

(3) H.R. Palmer (1967): *Sudanese Memoirs* (vol. 1). London: Frank Cass & Co.

بعد حرب خسرتها أسرته، وتوجهه إلى بلاد مكادة (فسرها بالمر بـ"سنار")، ومن هناك "حكم (حكمت سلالته)[4] الشرق والغرب لمدة مائة/مائتين عاماً إلى أن سقطت دولتهم في أيدي الأتراك القادمين من استانبول".[5] كذلك يذكر بالمر أن هناك رواية شفاهية ظلت سائدة في بلاد برنو حتى زمنه،[6] مفادها أن إحدى السلالات الحاكمة في برنو (Bornu Kayi) تدَّعي أن لها صلة بسنار.[7] فمما تقدم يتضح أن حديث آركل كان حول الأمير الذي تحرك من برنو وحلَّ بأرض الفونج، وربما تحالف مع العناصر المحلية لتأسيس مملكة الفونج ووضع نظام إداري وعسكري محكم لها. بمعنى آخر، إن الأصل البرناوي عنده ينحصر في الأسرة المؤسسة للمملكة، ولا يشمل الفونج في مجملهم.

بالطبع إن ما ذهب إليه آركل ليس بالأمر المستبعد، كما قد يعتقد بعض المؤرخين، إذا علمنا أن مملكة كانم برنو هي أولى الممالك الإسلامية التي قامت في بلاد السودان الأوسط، حيث تتفق المصادر في أن أول ملك من ملوكها دخل الإسلام (وهو حومي بن جلمي) قد حكم في القرن الحادي عشر الميلادي.[8] وقد عُرف أن لهذه المملكة تأثيراً على كل الممالك الإسلامية التي قامت فيما بعد إلى الشرق والغرب منها. وقد رفدت ممالك

(4) التوضيح بين القوسين من عند كاتب هذا المقال.

(5) A.J. Arkell, op.cit., p.91.

(6) كان بالمر الحاكم البريطاني المقيم ببرنو حوالي 1900 وما بعدها.

(7) H.R. Palmer, op.cit., Bornu p.5.

(8) أحمد محمد كاني (1987): الجهاد الإسلامي في غرب إفريقيا، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ص 13.

الهوسا بالعلماء ونظام الحكم، ووصلت آثارها دارفور منذ وقت مبكر جداً،[9] وامتدت نفوذها في وقت ما حتى مشارف ممالك النوبة المسيحية.[10] لذلك فقد كانت لهذه المملكة من وسائل الحركة ما يمكِّن الطامحين من قادتها الوصول إلى أماكن بعيدة في بلاد مفتوحة بعضها في بعض، كما ذكرنا آنفاً.

نحن نعرف أن الفونج أنفسهم في يومنا هذا يفضلون، بل يصرون على الانتماء إلى الأصل الأموي، وفي هذا لا يحيدون عن منحى معظم القبائل المسلمة في السودان، وفي إفريقيا بصورة عامة، في ادعائها الانتساب إلى أصول ما وراء البحر الأحمر، أي الأصل العربي، وبعضها إلى البيت النبوي. وللدكتور حسن مكي تفسير لذلك، حيث يقول: "مهما يكن، فإن ادعاء الفونج النسب الأموي إنما يعبِّر كذلك عن رغبة الانتماء لدار الإسلام في إطارها العربي، لأن ذلك يعطيهم مشروعية تاريخية، كما يلحق نسب الأسرة بحركة الأمة الإسلامية وتاريخها".[11] لسنا هنا بصدد إنكار العنصر العربي في الأصل الفونجاوي، ولكن النقاء العرقي في مثل حالة قبيلة الفونج، وكثير غيرها في وسط وشمال السودان، يصعب للعقل استيعابه. فليس هناك ما يمنع حدوث تمازج بين عدة عناصر عرقية، بما فيها العنصر العربي، نتج عنه هذا الشعب المتميز الذي تمكَّن من تأسيس أول مملكة إسلامية في أرض السودان، علماً

(9) لاحظ أن كلمة "فاشر" (عاصمة مملكة الفور) مأخوذة من لغة الكانوري (البرنو) وتعني الميدان الكائن أمام قصر الملك/السلطان (فاشر السلطان)، وكذلك كلمة "ميرَم"، وتعني ابنة السلطان الحاكم.

(10) انظر حسن مكي (ب ت): الثقافة السنارية، الخرطوم، مركز البحوث والترجمة، جامعة إفريقيا العالمية (إصدارة رقم 15)، ص33.

(11) نفس المرجع، ص33.

بأن التمازج والانصهار يشكلان مصدر قوة، ويعكسان إفادة الشعوب من تجارب بعضها البعض. وقد أشار آركل في هذا الصدد إلى أن قيام "سلطنة زرقاء" إسلامية بهذه القوة وهذا النظام في هذه البقعة من السودان، من المتوقع أن يكون قد أفاد من تجارب شعب مشابه آخر، له تقاليد راسخة في الحكم.[12] كذلك لا يستبعد دكتور حسن مكي احتمال التمازج في أصل الفونج، حيث يقول: "..... لهذا لماذا لا يكون الفونج نتاج هذا التفاعل والتمازج بين قبائل شرق إفريقيا وإريتريا وقبائل الدينكا والشلك، وكذلك القبائل الوافدة من غرب إفريقيا (مملكة غوغو وبرنو وكانم)، بالإضافة إلى حركة الأشراف".[13]

مظاهر الصلة بين مملكة الفونج وغرب إفريقيا

يمثل الإسلام قطب الرحى في الصلات التي كانت تربط بين غرب إفريقيا ومملكة الفونج، سواءً تعلق ذلك بالحج، أو هجرات علماء لنشر العلم، أو طلاب لكسب العلم، أو مريدين في السلك الصوفي.

لم يتطرق كتاب الطبقات إلى رحلات سكان غرب إفريقيا إلى الحج عبر السودان، ذلك لأن الكتاب في الأساس كان يُعنى بالأولياء والعلماء دون سواهم. غير أن الرحالة السويسري بوركهاردت قد دوَّن رؤيته لمجموعة من حجاج غرب إفريقيا بميناء سواكن،[14] مما يؤكد رواج حركة الحج عبر السودان في عهد مملكة الفونج.

(12) A.J. Arkell, *op.cit.*, p.92.

(13) حسن مكي، مرجع سابق، ص33-34.

(14) J.L. Burckhardt (1819): *Travels in Nubia*. London: John Murry, p.408.

وفيما يتصل بهجرة علماء غرب إفريقيا إلى السودان في تلك الفترة، فقد ذكر ود ضيف الله عالماً واحداً، وهو عيسى ولد كنو (ولا يستبعد وجود آخرين أقل منه أهمية لم يرد ذكرهم). وكون أن هذا العالم قادم من مدينة كنو أمر لا ينبغي أن يكون مثاراً للجدل، وأن قول بعضهم بأنه حضرمي الأصل قول لا يسنده دليل، إلا لماذا لم يوصف بـ"الحضرمي؟" فمدينة كنو في شمال نيجيريا كانت في ذلك الوقت تزخر بالعلماء الذين كثيراً ما يخرجون من بلادهم لنشر العلم في مختلف الاتجاهات (غانا، داهومي، تشاد ..إلخ). ومدينتا كنو وكاتسينا كانتا تمثلان أكبر مراكز العلم في بلاد الهوسا ومتصلتان بمراكز الإشعاع الفكري في تمبكتو وجِنّي (Jenne) وغيرهما.

أما بخصوص الهجرات لطلب العلم، فهناك تقليد في غرب إفريقيا راسخ في القدم، وما زال سائداً حتى الآن، وهو ضرورة الهجرة والابتعاد عن الأهل لطلب العلم، باعتبار طلب العلم نفسه نوعاً من العبادة، والمشقة فيه يزيد من الأجر والبركة. لذلك يسمى طالب العلم بلغة الهوسا "الماجري" Almaajiri، وهي من الكلمة العربية "المهاجر". فأطفال الخلاوى الذين يكسبون عيشهم من التسول بعيداً عن أهليهم، كثير منهم ينتمي إلى أسر ميسورة الحال، ولكنهم يفارقون أهلهم بالمفهوم أعلاه، وليس بالضرورة من مسغبة أو لعدم توفر العلم بمواطنهم. إضافة إلى ذلك، إن بحثهم عن العلم بعيداً عن مواطنهم يتيح لهم فرصة التفرغ الكامل لهذا الأمر.

وفقاً لما تقدم، فهناك من الأدلة ما يؤكد تدفق أعداد كبيرة من طلاب العلم من غرب إفريقيا إلى السودان في عهد مملكة الفونج. فقد أورد صاحب الطبقات أن عدد طلاب أرباب العقائد (ت 1691) قد بلغ ألفاً ونيفاً من دار

الفنج إلى دار برنو،[15] وأن بخلاوى الشيخ الزين صغيرون (ت 1795) ما لا يقل عن الألف طالب، وأن معظم الفقهاء والقضاة الذين عاشوا في ذلك العهد في المنطقة الواقعة بين سلطنة الفونج ودار سلا أو ودَّاي كانوا من تلامذته.[16] ويذكر نفس المصدر أن خلاوى الشيخ القدال كانت تضم حوالي 1700 دارساً من التكرور (سكان بلاد السودان الأوسط والغربي).[17] هذه الأرقام، رغم أنها قد لا تعني سوى "الكَثْرة"، تستدعي الوقوف عندها، حيث توحي بأن الصلة بين غرب إفريقيا وسودان وادي النيل في عهد الفونج كانت أقوى بكثير مما دوَّنه التاريخ، أو بالأحرى لم تجد ما تستحقه من الدراسة والتدوين حتى الآن.

وفي التصوف ورد أن الشيخ خوجلي قد سلك طريق القوم على يد الشيخ أحمد التمبكتاوي الفلاني بالحرم المدني، "مما يكشف عن أثر غرب إفريقيا على الحركة العلمية في السودان".[18] ويمثل الشيخ خوجلي رقماً كبيراً، بل مدرسة قائمة بذاتها في عصره.

لعل أهم جوانب الصلة بين غرب إفريقيا ومملكة الفونج، أو ربما من نتائجها، تلك المتعلقة بالتجانس العقدي بين المنطقتين. فقد كان الدعاة في سنار سنيي المذهب، يدينون بمذهب الإمام الأشعري، وغلب عليهم مذهب الإمام مالك في الفقه، وهم يقرأون القرآن على ورش في دارفور ودنقله وعلى ابن عمرو (حسب

(15) محمد النور ضيف الله (1985)، كتاب الطبقات، تحرير يوسف فضل حسن، الخرطوم، دار جامعة الخرطوم للنشر، ص100.

(16) نفس المصدر، ص73.

(17) نفس المصدر، ص80.

(18) حسن مكي، مرجع سابق، ص51.

حسن مكي) في سائر مناطق السودان، واعتقد أن خلاوى سنار في معظمها كانت تقرأ أيضاً على ورش. هذا هو عين ما كان – وما زال سائداً – في سائر بلاد غرب إفريقيا، والتي جاءها المد في ذلك من شمال إفريقيا والمغرب العربي. وفي هذا يمكن مقارنة ما ذكر أعلاه مع التعريف المتواتر للشيخ عثمان بن فودي: فولاني القبيلة، هوسي الموطن، مالكي المذهب، وأشعري العقيدة. ويتمثل هذا التجانس العقدي بين المنطقتين أيضاً في الفكر المهدوي ذي الطابع السني (غير الشيعي)، وعظم مكانة الطرق الصوفية، وانتشار خلاوى القرآن (التقابات). وهذا ما قادني إلى القول في مقال سابق[19] بأن "الدين الإسلامي" نعم قد دخل السودان عبر البحر الأحمر ومصر، غير أن "الثقافة الإسلامية" التي سادت فيه منذ عهد مملكة الفونج قد جاءت من شمال إفريقيا، إما مباشرة أو عبر غرب إفريقيا.

ومن ناحية أخرى، لقد وقفنا على بعض الشواهد التي تدل على أن "سنار" كانت معروفة لدى فقهاء الخلافة الصكتية، ليس سنار كمدينة بقدر ما هي رقعة جغرافية ورمز مرتبط بالمعتقد. والأغرب من ذلك أن يأتي ذكر "فازوغلي" في وثائق الخلافة الصكتية، مما يشير إلى بُعدٍ آخر في الصلة بين مملكة الفونج وغرب إفريقيا. ففي رسالة من الأم مريم بنت الشيخ عثمان بن فودي إلى أمير كنو، رداً على خطاب منه إليها يعبِّر فيه عن قلقه بشأن الهجرات المتكررة نحو الشرق في الفترة بين 1840 – 1860 باسم المهدية التي يزعم قادة هذه الهجرات قرب أوانها، كتبت تقول:

(19) الأمين أبومنقا محمد (1996): "الآثار العقائدية لحركة الشيخ عثمان بن فودي في سودان وادي النيل"، الشيخ عثمان بن فودي (بحوث ندوة)، الخرطوم، جامعة إفريقيا العالمية، ص246–273.

... لقد ذكر الشيخ الوالد إنا نهاجر من أرض الهوسا، ولم يعين ذلك الوقت، حتى أنه- رحمه الله - بيَّن لنا طريق الهجرة فقال في ذلك أول الطريق من بُغو إلى مشكم فش، ثم إلى سارا، ثم إلى سروا، ثم إلى أندم، ثم إلى الجبل المسمى كغم، ثم إلى الجبل المسمى ذوزيات، ثم إلى الجبل المسمى أبوزرا، ثم إلى رواح، ثم إلى ديغا، ثم إلى كاجا، ثم كتولو، ثم إلى (جبال) النوبة، ثم تغلا (تغلى) معادن الذهب، وله تسع وتسعون جبلاً، كل اسمه بالفاء، ولا أعرف منها إلا ثلاثة، وهي: فازوغلي، وفتكفلي، وفافغلي، وبعد يومين نسير إلى نيل الأمصار إلى آخر ما قال رحمه الله .... (20)

كما ورد ذكر "سنار" في قصيدة للشيخ حياتو بن سعيد، حفيد الشيخ عثمان بن فودي وعامل المهدي لغرب إفريقيا، وهى بعنوان "مِنُدِّي ما جاليطو" (أدعوك يا غالب)، يدعو فيها الله أن يشمل كل سكان المناطق الواقعة بين برنو والبحر الأحمر بهدايته، فينهضوا بالجهاد لرفع شأن الإسلام، ويقول فيها:

Mi wuusii ma Musgu e Kuuku e Kotoko
Mi wuusii ma Borno kaza Mandara
Mi wuusii ma genndi Wadai e Foor
E Sunnaar e Maaliya ɗum do'oraa
ɔ̃e tuuba ᵑᵍe ngarta ᵑᵍe mballa jihaadi
Me tuubaay fu halku ɗum tilfiraa

أدعوك (الهداية) لقبائل المسقو والكوكو والكتوكو
أدعوك (الهداية) لأهالي برنو وكذلك الماندرا

(20) توجد نسخة لمخطوطة هذه الرسالة بمركز الدراسات الإسلامية، جامعة عثمان دانفوديو، صكتو، مودعة بالرقم CIS 4/4/70، استنسخ منها كاتب المقال النسخة التي بحوزته. كما وهناك نسخة أخرى ضمن مجموعة مخطوطات مايرنو.

أدعوك (الهداية) لأرض وداي وأرض الفور
وكذلك سنار والبحر المالح
أن يتوبوا ويرجعوا (إلى الحق) وينهضوا بالجهاد
ومن لم يتب أهلكه واقض عليه

مع ذكر "فازوغلي"، نشير هنا إلى الاستقرار المبكر لمجموعة من سكان غرب إفريقيا في هذه البقعة ذات الأهمية التاريخية لمملكة الفونج. فقد زارها الكاتب ألان مورهيد في آواخر الخمسينات من القرن الماضي وسجل الملاحظة التالية:

> ... ولا تزال لفظة فازوغلي بمناجمها العتيقة، مرادفة للذهب. وهنا أيضاً، في هذا المكان المنعزل، ستجد ما لم تكن تتوقعه، ستجد أن قافلة من سكان غرب إفريقيا قد حطت رحالها منذ زمن بعيد غابر، وهي في طريقها إلى مكة. ثم لم يتقدموا شبراً إلى الأمام، فقد استقر بهم المقام وأخذوا يحرثون الأرض ويتزاوجون مع السكان الأصليين، ثم استسلموا للزمن الذي يمر بهم لينتهي إلى لا شيء أكثر من العمل اليومى الذي يقيم أودهم تحت (أشعة) الشمس المحرقة.[21]

وقد تأكد لي أثناء كتابة هذه الورقة حقيقة وجود عدد من الأسر العريقة في فازوغلي ذات الجذور غرب الإفريقية، تمازجت مع السكان المحليين وانصهرت فيهم منذ عدة أجيال إلى الوراء، وحدث لها اندماج كامل ثقافة ولغة. وخير مثال

(21) ألان مورهيد (1969): النيل الأزرق، ترجمة إبراهيم عباس أبوالريش، بيروت، دار الثقافة / الخرطوم، مكتبة النهضة السودانية، ص446-447.

لها أسرة الشلاقي، حيث كان المرحوم هاشم بخيت أحمد الشلاقي يعتبر من أعيان فازوغلي.[22]

الهجرات والاستقرار على النيل الأزرق في منطقة سنار

يشير واقع الحال إلى استقرار مجموعة من البرنو في سنار وعدد من القرى إلى الشمال منها منذ وقت مبكر، غير أنني لا استطيع في هذه الورقة تتبع الظروف التاريخية التي استوطنوا في ظلها، لعدم تمكني من جمع مادة علمية كافيه حول ذلك.

أما استقرار المجموعات الأخرى ذات الجذور غرب الإفريقية في منطقة سنار، فله ارتباط مباشر أو غير مباشر بنشأة قريتين في المنطقة على نمط القرى المركزية التي تميز بها عهد الفونج، دون سواه من العهود، أي قيام القرية حول تقابة رجل صالح أو ولي من أولياء الله، ينجذب إليها المريدون من كل حدب وصوب ومن مختلف القبائل، تذوب فيهم الفوارق القبلية والطبقية، فيتعايشون ويتصاهرون ويتمازجون، وينشأ منهم مجتمع مترابط ومؤدب ومثالي، ولاؤه لله ولشيخ الطريقة. فالقريتان المعنيتان هما قريتا الفِتِيح التي تحولت إلى ود هاشم على بعد 13 كليومتراً جنوبي سنار على الضفة الغربية للنيل الأزرق، وقرية الشيخ طلحة على بعد 20 كليومتراً جنوبي سنار على الضفة الشرقية. والقريتان نواتاهما من قدامى القادمين من غرب إفريقيا (أو ربما من تونس عبر غرب إفريقيا)، إلا أنهما - وفقاً لما ذكرنا أعلاه - يضمان أعداداً كبيرة من القبائل الأخرى. وتفيد المادة البحثية التي قمنا بجمعها فيهما في وقت سابق، أن مؤسسيهما وسكانهما الأوائل لم يأتوا إليهما من غرب إفريقيا مباشرة، بل جاءوا من دارفور

(22) معلومة مستقاة شفاهة من فاروق الدقيل (66 سنة)، مقيم بالدمازين، 2011/5/29.

وكردفان، حيث كان يعيش أجدادهم منذ مئات السنين. وهذا ينطبق أيضاً على مجموعات من الفلاتة السندقة (Sindiga) التي تعيش إلى الجنوب قليلاً على ضفتي النهر في قرى مثل المُرَفَّع وتِريرا.

ارتبطت قرية الفِتِيح، وهي أقدم قرى الفولانيين في منطقة سنار، بالحاج الطاهر، وهو فولاني (فلاتة نقرا)[23] جاء إلى هذه المنطقة قادماً من مكان يسمى الواصلية في الجزيرة، ولم يتمكن مخبرونا من تحديد تاريخ قدومه. ويستخلص من إفادة مخبرنا أن حاج الطاهر كان شخصية ذات مكانة دينية مرموقة ومحاطة بالمريدين، حيث أظهر من الكرامات ما حدا بزعماء الفونج لمنحه مساحات واسعة من الأراضي، تمتد من الحَفيرَة أم تمساح على الحواف الجنوبية من سنار المدينة الحالية حتى عَرْديبة أبْ قَرِن في الحدود الجنوبية لمدينة مايرنو.[24] وهذه الأراضي مسجلة على الخريطة بـ"رقم (10) – فلاتة" ولا يزال أحفاد حاج الطاهر يستغلون جزءاً منها،[25] وعليها قامت العديد من قرى الفلاتة، اختفى بعضها مثل "حلة ود الفلاتي" التي انتقل أهلها في أوائل

(23) مقابلة مع أحمد ود أم دم (115 سنة)، بمنزله بقرية ودهاشم، بتاريخ 1998/3/23.

(24) مقابلة مع مصطفى المكي (71 سنة)، بقرية الشيخ طلحة، بتاريخ 1996/12/5.

(25) أفاد مجموعة مخبرين بقرية الشيخ طلحة في مقابلة بتاريخ 1998/3/26، أن المك الجحمان هو الذي منح الحاج الطاهر هذه الأرض باعتباره مسئولاً عن التعليم الديني في منطقة سنار في ذلك الوقت، وأن الوثيقة الخاصة بهذه الأرض مكتوبة على قطعة من الجلد وفي حوزة أحد أحفاده يسمى اليسع في قرية الشيخ طلحة. وفي مقابلة أخرى مع أحد أحفاده، وهو هاشم يحيى عبدالفضيل في قرية حلة إسماعيل في يونيو 2011، أفاد بأن الوثيقة أخذها منهم شخص لتصويرها ولم يردها إليهم. انظر: الأمين أبومنقة (2017): قدامى الفولانيين في منطقة سنار (السودان)، معهد ماكس بلانك للأنثربولوجية الاجتماعية، هاله (ألمانيا)، ص1–5.

سبعينات القرن الماضي إلى حي القلعة بسنار، وظل بعضها الآخر باقياً إلى اليوم، مثل "حِلَّة إسماعيل" التي يعيش فيها أحفاد حاج الطاهر.

في وقت ما قرر محمد هاشم (المشهور بـ"ود هاشم" والملقب بـ"التور الضالع")، الذي كان سائحاً – قرر الاستقرار بجوار عمه حاج الطاهر. وبعد وفاة الأخير تحركت قرية الفتيح قليلاً إلى الموقع المسمى اليوم بـ"حلة ودهاشم". وبما أن الشيخ ودهاشم كان ولياً كامل الولاية،[26] فقد انجذب إليه المريدون من مختلف القبائل، حسب ما كان سائداً في ذلك العصر. ففي عام 1998 كانت ودهاشم تضم من القبائل إلى جانب الفلاتة: الجوامعة، والمسبعات، والجعليين، والدناقلة، والأشراف، والكنانة، والشنابلة (دار حامد).

أما قرية الشيخ طلحة فقد اختلفت الروايات حول تأسيسها. فيذكر مارك دافيلد أنها تأسست عام 1830، وأن مؤسسها هو الفكي محمد عيسى، وهو من الفلاتة ملي، وجاء قادماً من غرب إفريقيا.[27] هذا بينما يفيد مصطفى المكي بأنها قد تأسست على أيدي الشيخ طلحة نفسه، دون أن يتمكن من تحديد التاريخ. كذلك اختلفت الإفادات حول قبيلة الشيخ طلحة، حيث يؤكد أحمد ود أم دم بأنه

(26) لعل أشهر كراماته أنه في عام 1952 ارتفع منسوب الماء إثر حفر ترعة المناقل، مما هدَّد مقبرته (الكائنة بقرية الشيخ طلحة) بالغرق. لذلك تقرر نشره ونقله إلى مكان آخر. فبعد 47 عاماً في القبر وجد جثمانه سليماً كاملاً، وحتى الجرح الذي كان برجله شوهدت فيه بقية دم أحمر. هذه رواية متداولة في المنطقة، أكدها مصطفى المكي (انظر الهامش رقم (24) الذي كان شاهداً للحدث، كما أكدها الدكتور حسن عبدالله المنقوري، الأستاذ بكلية الجغرافيا، جامعة الخرطوم، الذي كان تلميذاً في ذلك الحين بمدرسة الشيخ طلحة الابتدائية.

(27) M. Duffield (1981): *Maiurno: Capitalism and Rural Life in Sudan*. London: Ithaca Press, p. 16.

من "فلاتة نقرا"،[28] ويذكر الطيب تيقو بأنه من الحسينية الأشراف،[29] بينما يفيد مصطفى المكي بعدم إلمامه بهذا الأمر.[30] على أية حال، تُفضل الأجيال الحالية من أسرة الشيخ طلحة الانتساب إلى الحسينية الأشراف، والناس مصدقون في أنسابهم.

جاء الشيخ طلحة – حسب رواية مصطفى المكي – من الواصلية ومكث بجوار حاج الطاهر في الفِتِيح ردحاً من الزمن، تزوج فيها ابنته ثم انتقل بعد ذلك بصحبة إخوانه وأسس قرية الشيخ طلحة كقرية مركزية قائمة على نار القرآن وذِكر الله، وذات ارتباط وثيق بكبرى مراكز الصوفية في المنطقة، لعل أهمها عمارة الشيخ هجو. وبمرور الزمن تجمع فيها المريدون من مختلف البقاع وشتى القبائل. ففي عام 1998 كانت القرية تضم من القبائل، إلى جانب الفلاته (ويشكلون أكبر المجموعات القبلية فيها): الصواردة، والجعليين، والشايقية، والدناقلة، والركابية، والمسلمية، والعركيين، والجعافرة، والكواهلة، والشعبانية (أصول مصرية)، والأسوانلية (أسوان)، والعبابدة، والبرقو، والنوبة، والداجو، والعقليين، والبديرية.

يعتبر الشيخ محمد توم بن الشيخ طلحة (ت بالمدينة المنورة 1912) الشخصية المحورية الأهم فيما يتصل بالحراك السكاني الذي شهدته منطقة الشيخ طلحة، بالأخص فيما يخص المنحدرين من جذور غرب إفريقية. فقد استقبلت المنطقة عدداً كبيراً من القبائل مباشرة بعد سقوط دولة المهدية،

(28) انظر الهامش رقم (23).

(29) مقابلة مع الطيب محمد أحمد تيقو (65 سنة)، بمنزله بودهاشم، بتاريخ 1998/3/23.

(30) انظر الهامش رقم (24).

حيث بعث الشيخ محمد توم بالمراكب إلى أم درمان لترحيل كل من يرغب في الانضمام إليه من أبناء عمومته (أو ربما خؤولته). فتحت هذه الظروف قدمت إلى الشيخ طلحة كبرى أسر الفلاتة الأنصار والقادة في الحركة المهدية منهم أسرة بيلو الداداري (من أمراء المهدية)،[31] وأسرة حامد بابكر الفيض، وأسرة أبكر عتيق، وأسرة عثمان بارا، وغيرها. وعندما اكتظت القرية بالسكان فوق طاقتها، انتقل بعضهم إلى السوكي، وخرج آخرون وأسسوا قرى لهم مثل العزازة، وعسلانقة، ومنهازة، وود داؤود، والمسرة العجوز (حمدنا الله).[32]

كان هذا هو الحال في منطقة سنار – وقرية الشيخ طلحة على وجه الخصوص – عندما سقطت الخلافة (الإسلامية) الصكتية[33] في شمال نيجيريا الحالية في أيدي النصارى (الاستعمار البريطاني) عام 1903. وكان قد سبق ذلك احتلال الفرنسيين للدويلات الإسلامية المشابهة في مناطق السنغال وغينيا ومالي، فخرج جماعات من أهلها وقياداتها في رفض للبقاء تحت إمرة النصارى، فتوجهوا في هجرات نحو الشرق فراراً بالدين. وكذلك في صكتو أفتى العلماء بعدم جواز مهادنة النصارى وضرورة محاربتهم والخروج من البلاد إن لم يتمكن المسلمون منهم، حيث أن البلاد ستصبح "دار كفر". فقاد أمير

(31) هو ابن الشيخ محمد الداداري الذي لعب دوراً ملموساً في تنصيب الخليفة عبدالله خليفة للمهدي عند وفاته. لمزيد حول شخصية محمد الداداري انظر:

J. Hunwick et al. (1997): "Between Niger and Nile: New light on the Fulani Mahdist Muhammad Al-Dādārī", *Sudanic Africa*, vol. 8, pp.85-108.

(32) إفادة من مصطفى المكي، مصدر سابق.

(33) الدولة الإسلامية التي تأسست بقيادة الشيخ عثمان بن فودي في مطلع القرن التاسع عشر واستمرت لمائة عام (1804–1903).

المؤمنين، الطاهر الأول، مجموعات كبيرة من جماعته في هجرته المشهورة نحو الشرق، والتقت كل قيادات الهجرات الأخرى وجماعاتها في موقع يسمى "برمي" Bormi في النواحي الشرقية للخلافة الصكتية، وهو حصن لأنصار الإمام المهدي (محمد بن عبدالله – السوداني) في تلك النواحي من غرب إفريقيا. واتفق المهاجرون على وضع الخلافات الطائفية جانباً، وتكوين جبهة موحّدة لجهاد الكفار تحت راية "لا إله إلا الله". فقد كانت معركة برمي (يوليو 1903) هي الفاصلة، وانتهت إلى ما انتهت إليه معركة كرري، أي كانت الغلبة للسلاح الحديث.

استشهد أمير المؤمنين الطاهر الأول في هذه المعركة، فتسلم ابنه محمد بلو مي ورنو (مايرنو) لواء الهجرة وواصل بها في جماعة تقدر بـ 25000 مهاجر،[34] شرقاً في اتجاه الأراضي المقدسة، حيث "لا تخمد نار الإسلام إلى يوم الدين"، وسار تحت لوائه قادة الهجرات الأخرى بجماعاتهم، وكان من أبرزهم السلطان أحمد ميساو (فلاتة برنو)،[35] وكل من الشيخين ألفا هاشم ومبشر يقودان فلاتة ملي Malle (من بلاد فوتا – السنغال ومالي).

استغرقت الرحلة حوالي ثلاث سنوات سيراً على الأقدام – أو على ظهور الدواب بالنسبة لميسوري الحال – قبل أن تقترب إلى النيل. وفي تلك الأثناء قررت الإدارة البريطانية في السودان إقناع المهاجرين بالاستقرار فيه بدلاً عن العبور إلى الأراضي المقدسة، إذ كانوا يرون فيهم قوة اقتصادية لا ينبغي

(34) M. Crowder (1968): *West Africa Under Colonial Rule*. Evanston: Northwestern University Press, p.136.

(35) السلطان أحمد ميساو الذي أسس فيما بعد قريتي جلقني وعبدالخلاق بالقرب من مدينة ودالنيَّل (بين سنجة والدمازين)، والشيخ مبشر الذي أسس قرية دار السلام بالقرب من سنار التقاطع.

التفريط فيها، لا سيما وكانوا بصدد هيكلة اقتصاد حديث للسودان يقوم على الزراعة (بدلاً عن الرعي). ففي تقرير كتبه مدير مركز مكوار (سنار) لحاكم مديرية النيل الأزرق بودمدني، ورد على لسان السلطان مي ورنو: "لقد طلبت مني الحكومة عبر دروموند هي Drumond Hay أن استقر هنا...".[36] هذا باختصار فيما يخص الجوانب الموثقة تاريخياً في هذا الشأن.

غير أن لمثل هذه الهجرات الدينية أدبياتها التي لا تنفصم عنها، متمثلة في سلسلة من المعتقدات الشعبية والروايات الشفاهية، التي لا ينبغي التغاضي عنها، باعتبارها جزءاً مكملاً للوقائع المدوَّنة تاريخياً. فتفيد الروايات الموروثة عن الرعيل الأول من المهاجرين بمايرنو أن الشيخ عثمان بن فودي قد تنبأ بأن جماعته سيهاجرون نحو النيل وينزلون في بقعة بين "سينين" (اثنين)، فسرتا بـ"سنجة" و"سنار". وتقول أيضاً أن الشيخ عثمان كان يلتقي بشيوخ قرية الشيخ طلحة عن طريق الكرامة (الخطوة)، بعد أداء صلاة العصر في الكعبة المشرفة، ويجلسون تحت شجرة عرديب كبيرة في الطرف الجنوبي من قرية الشيخ طلحة. وكان الشيخ عثمان يوصي هؤلاء الشيوخ خيراً بجماعته إذا حلّوا بهم. ويقال إن الشيخ محمد توم بن الشيخ طلحة (باعتباره من أولياء الله الصالحين) كان كثيراً ما ينهض جالساً ويسأل من حوله: "ألا تسمعون؟ أصوات الطحن على "الفنادك"!"[37] لقد اقترب أهلي!" [38] وعندما وصلت الهجرة إلى مشارف مدينة

(36) From D.C. Mukwar to the Governor, Blue Nile Province, Wad Medani, 4th January 1930, SCR.36-D-15.

(37) "فنادك" جمع "فندك" Mortar ، وهو إناء من الخشب يستخدم لطحن الغلال، ويشتهر به سكان غرب إفريقيا.

(38) إفادة من بيلو أبكر عتيق (74 سنة)، مقيم (جزئياً) في قرية الشيخ طلحة، في مقابلة معه بمنزل الباحث بمايرنو بتاريخ 1996/12/6.

كوستي أرسل الشيخ محمد توم، أبكر عتيق (والد المخبر) للترحيب بالسلطان مي ورنو، وكافأه على ذلك ببقرة حلوب.

وصل ركب الهجرة إلى قرية الشيخ طلحة في أواخر 1905 (أو أوائل 1906)، وأُحسن استقباله وإكرام وفادته، واستضيفت القيادات في الأسر الكبيرة بينما توزَّع الآخرون على بقية الأسر.[39] وقد قدم الشيخ محمد توم للمهاجرين كل ما في وسعه من مساعدة، بما في ذلك منح مي ورنو الأرض التي أقام عليها قريته على الضفة الغربية للنهر. وكان المهاجرون لعدة أشهر يعبرون إلى الضفة الغربية لقطع الأشجار وإعداد الأرض للسكن. وبعد عام عبروا كلهم ليستقروا بصورة نهائية في مقرهم الجديد، أي قرية/مدينة مايرنو الحالية، على بعد حوالي خمسة عشر كيلومتراً جنوبي سنار. هذا ما كان من قرية الشيخ طلحة.

أما قرية ودهاشم، فقد كان دورها يتمثل في استقبال وإيواء الهجرات الصغيرة التي تأخرت في السير أو تخلفت في مكان ما، وربما لم تصل المنطقة إلا بعد قيام قرية مايرنو، كالمجموعة التي كانت تحت الشيخ ألفا هاشم،[40] وجماعة مالم كويني، والجماعات التي هاجرت من الكمرون تحت قيادة الشيخ عبده (جد كل من الفكي بشير والفكي محمود أحمد عبده).[41] فقد استقرت

(39) هذا قول مصطفى المكي (انظر الهامش رقم (24)). أما الطاهر أبكر دبلو (80) سنة، مقابلة بمنزله بمايرنو بتاريخ 1996/12/7، فيقول إن التوزيع في الأسر كان مقتصراً على القيادات، بينما بقي العامة متجمعين في مكان واحد، وهذا فيما يبدو هو الأقرب للصواب نظراً لكبر عدد هؤلاء المهاجرين مقارنة بعدد سكان القرية في ذلك الوقت.

(40) كان موقع نزولهم الأقرب إلى قرية ودهاشم الأم. وفي خمسينات القرن الماضي انتقل جزء منهم لحوالي كيلومتر واحد إلى الغرب من موقعهم القديم، واتخذ الموقع الجديد اسم "ودهاشم غرب".

(41) إفادة من أحمد ود أم دم (انظر الهامش رقم (23)).

كل هذه الجماعات في النواحي الشمالية لقرية مايرنو الرئيسية على الأراضي المنسوبة تقليدياً للشيخ ودهاشم. [42] لذلك مازالت الأحياء الشمالية في مايرنو تعرف عند كبار السن بـ"ولهاشم" Walhaashim (محرَّفة من "ودهاشم")، بينما كانت القرية الرئيسية حتى خمسينات القرن الماضي تعرف عند كبار السن أيضاً بـ "شَتَّلهه" Shattalha (محرَّفة من "شيخ طلحة").

لأسباب يطول تفصيلها، تتلخص في الخلافات الداخلية، والرغبة في إعمار الأرض، والمجاعات، وفرض نظام التعليم المدرسي (في مقابل الخلاوى)، خرجت مجموعات كبيرة من المهاجرين من مايرنو وأسسوا قرى لهم خارج المنطقة،[43] لعل ما يهمنا منها هنا، تلك التي قامت على ضفتي النيل الأزرق إلى الجنوب حتى مشارف الروصيرص والدمازين تحت عمد ومشائخ رفاعة والفونج. فتعايش هؤلاء المهاجرون مع أهل المنطقة، وأصبحوا بمرور الزمن جزءاً من النسيج السكاني لهذه المنطقة.

خـاتمة

لقد حاولنا في هذه الورقة إلقاء بعض الضوء على العلاقة بين غرب إفريقيا ومملكة الفونج في شقيها البشري والجغرافي. وفيما يتعلق بنظرية الأصل البرناوي للفونج، نذكّر القارئ مرة أخرى أن هذا الأصل – إذا صحَّ – يقتصر على الأسرة المؤسسة للمملكة، ولا يشمل الفونج عموماً. وفي قولنا "إن صحَّ" إشارة إلى أن

(42) إفادة من إبراهيم محمد موسى (75 سنة)، مقابلة بمنزله بحي عبدالمحمود، 1998/3/24.

(43) For the details, see A. Abu-Manga (2007): "The patterns of the settlement of the West African immigrant communities in the Sudan during the first decades of the 20th century", *Sudan Notes & Records*, No. 6 (new series).

هذا الأمر ليس قاطعاً، والادعاءات حول الأصول الإثنية في السودان – وفي إفريقيا على وجه العموم – قلَّ أن تقوم على أدلة قاطعة. ولكن ما لا شك فيه هو وجود تواصل بدرجة معتبرة بين مملكتي الفونج والبرنو، ينعكس في مواطن متعدِّدة للشبه بينهما، بعضها يستحق الوقوف عندها. ومن ذلك، الشبه بين كلمتي "فونج" و"فون/فونِ"، والأخيرة لقب لأحد مشاهير أمراء البرنو، أصبح فيما بعد رمزاً لعزة المملكة، وتعني اللثام الذي يلبسه الطوارق.[44] ومن ذلك أيضاً كلمة "همج" التي يطلقها العرب الشوا في برنو على من هو من أصل غير عربي، وتقابل "عجم"،[45] وكذلك اسم "عُمَرَ" Omara بالطريقة التي ينطق بها البرنو الاسم العربي "عمر"، ووجود اسم "دنقس" عند البرنو (وكذا العرب الشوا في برنو)، ووجود بطن من بطون البرنو يسمى "بدي" Bade،[46] وبطن آخر من البطون يتميز بشلوخه الرأسية الرقيقة الثلاثة على الخدين. هذا إضافة إلى الشبه في التقاليد الملوكية، مثل المواكب السلطانية بالخيل المطهمة، عليها فرسان يحملون الحراب، مصحوبة بالطبول والأبواق.[47]

(44) حسن مكي، مرجع سابق، ص 33، نقلاً عن آركل، مرجع سابق.

(45) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(46) يلاحظ أنه وفقاً للتقاليد السودانية في كتابة كلمات غير عربية (أو تنطق بطريقة غير عربية) مثل "عُمَرَ" Omara، و"بدي" Bade عند تلقيها شفاهة، غالباً ما تكتب "عمارة" و"بادي" على التوالي.

(47) لقد شهدنا موكباً كهذا عند مشاركتنا ضمن وفد جمعية الصداقة السودانية النيجيرية، في حفل تنصيب الأمير رقم (20) لمملكة برنو، وكان ذلك في الأول من يونيو 2009. وقد لوحظ الشبه الملفت بين هذا الموكب وبين مواكب سلاطين مملكة الفور، وربما بقية الممالك إلى الشرق حتى سنار.

كذلك انعكست قوة الصلة بين غرب إفريقيا ومملكة الفونج في الأعداد الكبيرة من طلاب العلم الذين يفدون إلى كبرى الخلاوى في ذلك العهد، وقد رأينا أنهم في بعض الأحيان كانوا أكثر عدداً من الطلاب المحليين، وهو أمر يسترعي الانتباه. هذا إلى جانب العلماء، ممن ورد ذكرهم في المصادر المدوَّنة وممن تتناقل أسماءهم المصادر الشفاهية. وكان خاتمة المطاف، الهجرات التي انتهت بالاستقرار في المساحة التي كانت تحت مملكة الفونج، وكان مركز ثقلها منطقة سنار. واختم هذه الورقة بالنقطة التي بدأت بها، وهي ضرورة النظر إلى هذه الهجرات من خلال الظروف والملابسات التي جرت فيها، والعوامل التي كانت وراءها، والسياق التاريخي الذي تمت فيه.

معضلة الفيدرالية في السودان:
فرص التحوُّل إلى الحكم الذاتي في جبال النوبة بكردفان

حسن حامد مشيكة

مستخلص: تستعرض الورقة التحديات التي واجهت تطبيق الفيدرالية في السودان منذ عام ١٩٩٤، وتنظر في العقبات التي تحد من فرص التحول إلى الحكم الذاتي في جبال النوبة بكردفان في ظل الفيدرالية. وتدلل الورقة على أن الحكومة السودانية لم تستطع ترجمة الأهداف الأساسية للفيدرالية على الأرض بالقدر المعقول، والمتمثلة في توسيع المشاركة السياسية في الحكم، والتوزيع العادل للموارد المالية لإحداث التوازن في التنمية بين ولايات السودان. أبرز المعضلات التي واجهت الفيدرالية في ولاية جنوب كردفان، تتمثل في تذويب ولاية غرب كردفان في ولايتي جنوب وشمال كردفان في عام ٢٠٠٥. وقد نتج عن ذلك مزيد من المشكلات، منها ضعف التمويل الموجه من الحكومة المركزية إلى الولاية، وضعف الكوادر الإدارية. تطرقت الورقة إلى الآثار المأساوية للنزاع المسلح في جبال النوبة. إن عودة ولاية غرب كردفان إلى وضعها قبل عام ١٩٩٤، وتوفر المناخ التصالحي بين الأطراف الداخلية في جبال النوبة، قد يسهِّل عملية الحكم الذاتي فيها.

كلمات مفتاحية: السودان، الفيدرالية، جبال النوبة، الحكم الذاتي.

Abstract: This paper deals with challenges which have faced implementation of federalism in Sudan since 1994. It also looks at obstacles and opportunities which may lead to autonomy in the Nuba Mountains in Kordofan region. The paper confirms that the government of Sudan couldn't translate reasonably the basic objectives of the federal system on the ground, including the expansion of political participation in government, equitable distribution of financial resources for achievement of balanced development between the states of Sudan. The re-distribution of the two states of Kordofan, North and South, in 2005 is the most complex puzzle that faced federalism in Southern Kordofan State. This process created further problems, including insufficient fund devolved by the central government and weak administrative staff. The paper addresses the tragic impact of the armed conflict. Return of West Kordofan State to its pre- 1994 position and an atmosphere of reconciliation will assist the people in the state to achieve self autonomy.

مقدمة

يواجه النظام الفيدرالي منذ تطبيقه في السودان في العام 1994م – كأسلوب أمثل للتنظيم الإداري – مشكلات جمة وتحديات عديدة لدرجة أنه يمكن وصفه بأنه في معضلة حقيقية. فإذا كان من أهم أهداف الفيدرالية التي

اختارها السودان هي توسيع المشاركة السياسية في الحكم، والتوزيع العادل للموارد المالية، وإحداث التوازن في التنمية والخدمات فيما بين جميع ولايات السودان، فإن الحكومة السودانية لم تنجح في ترجمة هذه الأهداف على أرض الواقع بقدر معقول، ذلك لأسباب عديدة، تأتي في مقدمتها: فقدان الديمقراطية والتعدُّدية السياسية الحقيقية، وسوء الإدارة الحكومية، وجمود الحوار الوطني "حتى بات في تفكير الكثيرين أن الحوار مع المركز لا يجدي إلا بحمل السلاح، علماً بأن حمل السلاح غير مجدٍ ولا يوصل إلى نتائج".[1]

لعل هذا الواقع قد أدخل الدولة السودانية في تعقيدات وتحديات وأتون نزاعات مستمرة في معظم أطراف البلاد - بخاصة ولايات دارفور، والنيل الأزرق، وجنوب كردفان - لدرجة تدعو للقلق الشديد حول مستقبل السودان والمحافظة على ما تبقى منه ككيان واحد، بعد أن انفصل عنه الجنوب في يوليو 2011م وفقاً للاستفتاء الذي كفلته اتفاقية السلام الشامل لسنة 2005م. لقد فقد السودان منذ أن انفصل الجنوب نحو عشرة ملايين من جملة سكانه البالغ عندئذ (41) مليون نسمة، وفقد مساحة أرض تساوي ضعف مساحة ولاية تكساس الأمريكية، بموجب اتفاقية السلام الشامل. كما فقد البترول باعتباره من الموارد المهمة التي كانت تساهم بنسبة كبيرة في رفد الخزينة العامة للبلاد بالجزء الأكبر من الإيرادات المالية الحكومية منذ بدء الاستقلال.

فيما بعد، ومنذ 9 يوليو 2011م، تاريخ انفصال جنوب السودان، صار عدد الولايات في السودان خمس عشرة ولاية، ولكن سرعان ما وصل العدد إلى

(1) للمزيد من المعلومات راجع مداخلة عبد الغفار محمد أحمد (2012): "السودان الكبير: أواصر القربى"، مجلة خطاب *Discourse* (التي يصدرها معهد أبحاث السلام بجامعة الخرطوم)، العدد المزدوج (2-3) يناير/ يونيو – يوليو/ ديسمبر، ص72.

ثماني عشرة ولاية، بانشطار ولايتي جنوب دارفور وغرب دارفور، كل منهما إلى ولايتين في 2012م، وعودة ولاية غرب كردفان التي ذوبت من قبل في ولايتي جنوب وشمال كردفان في العام 2005م، لتصير كما كانت في السابق بحدودها الجغرافية، وعاصمتها مدينة الفولة في 2015م. إن عودة ولاية غرب كردفان بشكلها القديم الجديد يطرح عدة تساؤلات، ويثير إرهاصات يختلف كثير من المراقبين والمتابعين لمجريات الأحداث السياسية فيها، حول كنهها ومدى تأثيرها على مستقبل الولاية. وترى الورقة في ظل هذه التعقيدات، وبعد عودة ولاية غرب كردفان في 2015، أن جبال النوبة (كمكوِّن أكبر في جنوب كردفان من حيث حجم السكان) زادت فرصها للتحوُّل إلى منطقة ذات خصوصية وحكم ذاتي. ربما يسهِّل لها هذا الوضع الجديد/القديم أن تلجأ إلى خيار آخر يجعلها خارج منظومة الدولة السودانية في المستقبل. وإذا كان تطبيق المشورة الشعبية قد قدِّر له أن يصل إلى نهايته المنطقية، فإن التحوُّل للحكم الذاتي كان يمكن أن يكون هو الخيار الأقرب لهذه المنطقة (جبال النوبة). تتمثل أهداف الورقة في التعريف بالنظام الفيدرالي في السودان، والتحديات التي تواجهه في غياب الديمقرطية على مستوياته المختلفة، وإبراز المعضلة الحقيقية التي تواجه النظام الفيدرالي في السودان، والتنبيه بمخاطرها. وتهدف كذلك لمعرفة إلى أي مدى توجد فرصة لمنطقة جبال النوبة لتتحوُّل إلى منطقة حكم ذاتي في ظل نظام فيدرالي فاعل.

أما الأسئلة التي تطرحها الورقة فهي: ما الأسباب الرئيسة التي جعلت النظام الفيدرالي ينزلق إلى ما يمكن وصفه بأنه في معضلة حقيقية بانشطار بعض الولايات (ولايتي جنوب وغرب دارفور كل منهما إلى ولايتين)، واندماج أخرى (غرب كردفان في ولايتي شمال وجنوب كردفان)، مما أدى إلى ضعف

الأداء الحكومي العام، لا سيما في الجانب المالي والإداري؟ هل هنالك علاقة طردية بعودة ولاية غرب كردفان إلى وضعها السابق في 2015م، وإمكانية تحقيق الحكم الذاتي في جبال النوبة؟ وكيف يمكن أن يتحقَّق في هذه المنطقة، وما هي الشروط الواجب توافرها لذلك؟[2]

الفيدرالية في الدول المتقدمة والنامية: المعنى والدلالة

يختلف الباحثون في شأن الفيدرالية كمصطلح له دلالة، ويعود ذلك لاختلاف المشارب الفكرية والمنطلقات الأكاديمية والمناهج البحثية. فقد عرَّف عالم السياسة المتخصِّص في الدراسات الفيدرالية، بروفسير دانيال الآزار، الفيدرالية بأنها "نمط الترتيب السياسي الذي يربط الوحدات السياسية الصغيرة بالنظام السياسي من خلال توزيع السلطة بين الحكومة الكبرى والحكومات الصغرى على نحو يكفل حماية السلطات الخاصة لكلتا الحكومتين، ويمكِّنها من الإسهام في آلية اتخاذ القرار".[3] ففي عالم اليوم هنالك أنظمة فيدرالية راسخة مثل الولايات المتحدة الأمريكية كرائدة للنظام الفيدرالي في العالم، التي تحقَّق فيها النجاح بفضل دستورها الجامد (Rigid Constitution) ، إلى جانب عوامل أخرى، الأمر الذي جعل النظام الفيدرالي أكثر جاذبية للشعب الأمريكي.[4] وكذا الحال بالنسبة للدولة السويسرية التي

(2) للمزيد من المعلومات عن إحصاء سكان جنوب كردفان انظر: الإحصاء القومي للسودان لسنة 2008.

(3) Michael Burgess (2006): Comparative Federalism: Theory and Practice, Routledge, New York, p.66.

(4) Alain-G. Gagnon (ed.) (2009): Contemporary Canadian Federalism, Foundations, Traditions, Institutions. Toronto: University of Toronto Press, p.13.

تحوَّلت بموجب دستورها لعام 1848م من اتحاد كونفيدرالي إلى اتحاد فيدرالي يضم 26 وحدة تأسيسية تسمى كانتونات (Cantons)، ويطلق على ست منها "أنصاف كانتونات"، إذ لا يتوفر فيها سوى نصف التمثيل مقارنة بالكانتونات الأخرى في مجلس الولايات.[5] وهنالك أنظمة فيدرالية أخرى تختلف في ظروف نشأتها وتكوينها نظراً لخلفياتها التاريخية المتباينة في تبني الفيدرالية كصيغة للحكم؛ فدولة فيدرالية مثل نيجيريا جاء قيام الاتحاد فيها لظروف تختلف عن تلك الظروف التي كوَّنت فيها الاتحاد الفيدرالي في البرازيل أو في بلجيكا مثلاً. في كندا نشأ أول نظام لحكم برلماني عام 1867م، حيث تندمج فيه السلطتان التنفيذية والتشريعية. ولقد أخذت استراليا بهذا الدمج بين النظامين الفيدرالي والبرلماني عام 1901م ، كما أخذت به العديد من الاتحادات الفيدرالية الأخرى مثل الهند.[6]

إن الهدف الجوهري للفيدرالية هو ترسيخ الوحدة الوطنية واللامركزية، والمحافظة عليهما في آن واحد دونما تفريط في كيانها الدستوري والسياسي المركب.[7] وبالإجمال يمكن القول بأن النظام الفيدرالي يقوم على الشراكة أو التعاون بين مستويات الحكم المختلفة (القومي والإقليمي والمحلي)، وعلى التقسيم العادل للسلطة والثروة بين وحدات الحكم المختلفة المكوِّنة للدولة

(5) Daniel Elazar,(ed.) (1994): Communal and Individual liberty in Swiss Federalism, Confederal and Autonomy Arrangements, 2nd ed. Harlow: Longman Group Limited, p.17.

(6) رونالد ل. واتس (2006): الأنظمة الفدرالية، ترجمة: علي برهمومة، ومها بسطامي، ومها تكلا. أُتاوا: منتدى الاتحادات الفدرالية، ص32.

(7) نفس المرجع، ص.9

الفيدرالية.[8] فإلى أي مدى حقَّقت الفيدرالية في السودان هذه الأهداف والتصورات؟

مفهوم الحكم الذاتي في الأنظمة الفيدرالية

يُعرَّف الحكم الذاتي في السياسة الدولية بأنه "صيغة قانونية لمفهوم سياسي تتضمن منح نوع من الاستقلال الذاتي للأقاليم ... لأنها أصبحت من الوجهة السياسية والاقتصادية جديرة بأن تقف وحدها مع الدولة صاحبة السيادة عليها".[9] ويذهب الإيطالي جيرميني إلى القول: "يُقصد بالحكم الذاتي في الحقبة التاريخية المعاصرة، التنظيمات ذات السلطة العليا، بمعنى أن تمنح الدولة – عن طريق قوانين خاصة بها – الهيئات الإقليمية التي تشكِّل جزءاً من نظامها بعضاً من سلطاتها العامة". بينما يرى الدكتور عبد الحميد متولي أن مبدأ الحكم الذاتي يتلخص في "مباشرة جمهور الشعب لسلطته في مختلف الميادين".[10]

إن فكرة الحكم الذاتي ليس لها دور في نشأة الدولة، إذ يقتصر دورها على منح إقليم معيَّن داخل الدولة استقلالاً ذاتياً في نطاق الوحدة القانونية والسياسية للدولة؛ فلا يتحول معه شكل الدولة الموحَّدة البسيطة إلى دولة اتحادية، ثم إن قانون الحكم الذاتي المنظِّم لها ليس إلا قانوناً عادياً ينظِّم

(8) R. Simon and Daniel Elazar (2010): "Frontline issues in federalism: Wealth sharing and resources management", Paper presented to a workshop. Khartoum: Al Salam Rotana Hotel, Khartoum, pp.7-8.

(9) www.sns.sy/ar/node/101682 (last accessed July 2020).

(10) *Ibid.*

هيئات الحكم الذاتي واختصاصاتها في حدود وحدة الدولة.[11] على أن نجاح تجربة الحكم الذاتي يتوقف على رغبة الطرفين أو الأطراف الداخلية بالدولة للعمل المشترك، والأخذ بعين الاعتبار مجموعة عوامل داخلية وأخرى خارجية تدعم تطبيق النموذج.

هنالك عدة شروط يجب توافرها لنجاح الحكم الذاتي، يتوقف أبرزها على انتشار المناخ التصالحي بين الأطراف الداخلية المتوافقة على حماية وحدة الدولة وتماسكها. ويتحقَّق ذلك في ظل نظام سياسي ديمقراطي تغلب فيه سيادة القانون والالتزام بالحريات الأساسية وحقوق الإنسان. يضاف إلى ذلك، وضع اتفاق لحكم ذاتي واضح المعالم، وتفصيلي في تقسيم الصلاحيات بين الحكومة المركزية وسلطة الإقليم الممنوح حكماً ذاتياً؛ وذلك بما لا يدع مجالاً للالتباس والنزاعات المستقبلية، ودعمه بآليات لحل النزاعات بين الطرفين بحيث يبقي باب التفاوض المستقبلي مفتوحاً إن دعت الحاجة لذلك.

يحدث في جميع الأنظمة الفيدرالية في العالم – سواءً كانت راسخة أم حديثة – شيء من النزاع؛ فلربما تحاول الحكومة المركزية في المواضيع ذات الحساسية أن تؤثر على حكومات الوحدات المكوِّنة من خلال ممارسة سلطاتها المالية أو القانونية. وفي هذه الحالة قد تمتنع الوحدات عن الموافقة إذا كان ذلك بالإمكان، استناداً على القانون، أو كسباً لدعم الجمهور من أجل تحقيق الأهداف.[12]

(11) *Ibid.*

(12) OECD, Fiscal Design across Levels of Government, Paris, 2001.

لماذا اختار السودان النظام الفيدرالي؟

طبق السودان منذ ما قبل نيله الاستقلال في يناير 1956م عدداً من أنماط الحكم المركزي واللامركزي لأكثر من ثلاثة عقود من الزمان وحتى العام 1990م. فمنذ العام 1953 دعا حزب الأحرار الجنوبي لتطبيق النظام الفيدرالي في السودان، غير أن النخب السياسية الحاكمة كانت ترى في هذه الدعوة نزعة انفصالية غير وطنية تقود إلى تمزيق السودان.[13] وفي عهد الرئيس جعفر نميري (1969–1985)، وبعد توقيع اتفاقية أديس أبابا في مارس 1972م، أُعطي الجنوب نوعاً من الحكم الذاتي. فصار الجنوب إقليماً واحداً يُحكم ذاتياً في إطار الدولة الموحَّدة، وكان ذلك النمط أقرب للفيدرالية. وقد جاء هذا بعد تطبيق قانون الحكم الذاتي للمديريات الجنوبية. فلقد أُشرك أبناء الجنوب في السلطة والموارد المالية، وأعطى القانون أبناء الجنوب بعض الحريات دون تدخل من الدولة، إلا في إطار الإشراف العام.[14] وبمجيء حكومة الإنقاذ الوطني في يونيو 1989 عُقد مؤتمر جامع في قاعة الصداقة بالخرطوم في الفترة من سبتمبر إلى أكتوبر 1989 لاختيار النظام الأمثل لحكم السودان بخصوصياته المعروفة.[15] وتم الإجماع في ذلك المؤتمر على أن النظام الفيدرالي هو الأفضل والأمثل

(13) أبيل الير (1992): السودان: التمادي في نقض العهود والمواثيق، ترجمة: محمد حسن بشير. (ب م): مطبعة جامعة أكسفورد، ص56.

(14) نفس المرجع، ص66.

(15) عقد مؤتمر الحوار الوطني حول قضايا السلام في قاعة الصداقة بالخرطوم في الفترة من نهاية سبتمبر إلى منتصف أكتوبر 1989، وشارك فيه لفيف من قادة الفكر والسياسة من داخل السودان وخارجه.

لحكم السودان (لمعالجة مشكلة التنوع الثقافي، وحل مشكلة الجنوب)، بجانب أسباب أخرى أبرزها الآتي:

- صعوبة، إن لم يكن تعذر، حكم البلاد الواسعة مركزياً بسبب الضعف في الاتصالات، وعدم توافر المعلومات في المركز، مع ضعف الإحساس بمعاناة الأطراف.[16]

- لقد تم تبنِّي الفيدرالية لتساعد في "إحداث التنمية المتوازنة ومعالجة جذور مشكلات المناطق المهمشة بغية إحلال السلام والأمن والاستقرار الاجتماعي بما يحقِّق ديمقراطية التوازن في الحكم في إطار التنوع الثقافي والاجتماعي والديني والعرقي".[17]

- تمتين أواصر الوحدة الوطنية التي باتت هشة نوعاً ما.

معضلة الفيدرالية في السودان: قضايا متشابكة

برزت معضلة الفيدرالية المالية في السودان بجلاء من خلال التأزُّم المالي في الولايات بسبب سوء توزيع الموارد المالية بين مستويات الحكم الثلاثة، والأزمة الاقتصادية التي مرت بها البلاد والمتمثلة في عجز الموازنة العامة، مما اضطر حكومة الإنقاذ (السابقة) لاتخاذ إجراءات وسياسات اقتصادية جديدة، من أهمها رفع الدعم عن المحروقات في سبتمبر 2013.[18] لعل هنالك عدة أسباب

(16) محمد هاشم عوض (1998): "الفيدرالية والتنمية الاقتصادية في السودان". في: الفيدرالية في السودان، تحرير: عوض السيد الكرسني. الخرطوم: مركز الدراسات الاستراتيجية، ص226.

(17) رئاسة الجمهورية، مقررات مؤتمر الحوار الوطني حول قضايا السلام، قاعة الصداقة في الخرطوم، أكتوبر نوفمبر 1989.

(18) على الجرباوي (2018): "الحكم الذاتي: المفهوم وعوامل النجاح"، محاضرة قدمت في جامعة بير زيت، تشرين الثاني.

أدت إلى الأزمة الاقتصادية الخانقة في السودان، من أهمها استمرار الصراع بين المركز وبعض الولايات الطرفية، والفساد الإداري والمالي، وعدم الشفافية (والمساءلة) في توزيع الموارد المالية، وضعف إنفاذ السياسات الاقتصادية الكلية للدولة، مما أدى إلى عجز مستويات الحكم – لا سيما المحلية – في أداء واجباتها وتقديم الخدمات الأساسية للمواطنين، وتحسين معاش الناس. كما أن عدم التوازن بين السلطات الممنوحة لمستويات الحكم الثلاثة (المحلي والولائي والمركز) لم يمكِّن هذه المستويات من القيام بمهامها واختصاصاتها في إطار تشاركي.

لم يكن الجانب المالي وحده السبب في تأزُّم النظام الفيدرالي في السودان، بل إن ضعف الكوادر الإدارية التنفيذية في المحليات يُعدُّ أيضاً من أبرز الأسباب التي جعلت الأداء الحكومي متواضعاً لدرجة كبيرة. إذ أن العديد من المحليات عجزت عن تحسين الوضع المعيشي للمواطنين بسبب ضعف قدرات العاملين في المستوى القاعدي من الحكم، وأيضاً المستوى المركزي، مما ولَّد سخطاً وتململاً لدى السكان المحليين. مثال لذلك، بعض المحليات التي كان الأداء الحكومي فيها متواضعاً للغاية في كردفان، كما العديد من محليات غرب كردفان (السنوط، كيلك، ود بنده، أبو زبد). يعزى ذلك إلى ضعف إنفاذ سياسة الولاية وخططها في عدم اكتساب القدرة على نقل واستخدام التكنولوجيا الحديثة في عمليات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، والاهتمام ببناء القدرات البشرية والمؤسسية والتدريب المستمر، واستكمال البنيات الأساسية تشاركاً مع الحكومة الفيدرالية، من أجل دعم عملية الإنتاج وزيادة الكفاءة والفاعلية.[19]

(19) عبد الوهاب عثمان شيخ موسى (2007): منهجية التنمية الاقتصادية الاجتماعية. الخرطوم: مؤسسة اتجاهات المستقبل للدراسات الاستراتيجية والحوار، ص12–13.

مهما يكن من أمر، فإن النظام الفيدرالي في السودان يواجه معضلة حقيقية بسبب النزاعات التي أخَّرت التنمية في السودان، وانقسام ولايتي جنوب وغرب دارفور إلى أربع ولايات. إذ شهد إقليم دارفور نزاعاً بين الحكومة وحركات التمرد منذ 2003 أسفرت عن مقتل ثلاثمائة ألف شخص، وفقاً للأمم المتحدة، وعشرة آلاف وفقاً لحكومة السودان.[20] كما أدى النزاع إلى نزوح ولجوء 2،7 مليون شخص داخل السودان وخارجه. يقول البعض إن "معظم النزاعات الدائرة في دارفور كانت لأسباب قبلية وعصبية، وليست لأسباب دينية كما يروج البعض".[21] يضاف إلى هذا، المشاكل بين الرعاة والمزارعين بسبب زيادة الثروة الحيوانية وتوسُّع الرعاة على حساب المزارع، مما دعا في نهاية المطاف إلى مطالبة البعض بالإقليم الواحد في دارفور. في هذا الإطار قال نائب الرئيس السوداني السابق، حسبو عبد الرحمن، "إن العودة لتطبيق نظام الأقاليم بديلاً عن الولايات مستحيلة، معتبراً أن ذلك قد يقود دارفور إلى المطالبة بالحكم الذاتي، الذي يقود إلى الانفصال".[22] يمكننا القول إن المطلب صعب (وليس مستحيلاً)، ذلك للعديد من التعقيدات التي ربما تصحب تحقيقه في ظل ظروف اقتصادية وسياسية متشابكة.

على كلٍّ، فمنذ يوليو 2011 وقَّعت حركتا تحرير السودان، والعدل والمساواة في مدينة الدوحة على اتفاق سلام بعد مفاوضات طويلة استغرقت ثلاثين شهراً

(20) United Nations Report, 2013.

(21) عماد عنان، استفتاء دارفور: خطوة نحو الوحدة أم تكريس لمزيد من الانقسام، 4 مايو 2016، في www.noonpost.com (last accessed July 2020)

(22) نفس المرجع.

برعاية الأمم المتحدة والاتحاد الأفريقي ودولة قطر، إلا أن بقية الحركات رفضت الانضمام إليه رغم الدعم الدولي الذي حظي به الاتفاق. لقد نظمت الحكومة بموجب اتفاق الدوحة استفتاءً لتحديد الوضع الإداري لدارفور بوصفه آخر مراحل تطبيق هذا الاتفاق، وسط دعوات من بعض الحركات المسلحة لمقاطعته. كان على الناخبين الاختيار ما بين تكوين إقليم واحد بحكومة تتمتع بصلاحيات واسعة أو الإبقاء على الوضع الإداري القائم الذي يقسم بموجبه الإقليم لخمس ولايات (وهذا ما كانت تفضله الحكومة السودانية)، ذلك لأن اختيار الإقليم ربما يكون خطوة نحو الانفصال في المستقبل. لقد صوَّت أغلب الناخبين في دارفور لصالح الخمس ولايات بدلاً عن الإقليم. كما كفَّلت وثيقة الدوحة التي وُقعت بين حكومة السودان والحركات المسلحة، لأهل دارفور الحق في إنشاء صندوق للإعمار، ومعالجة مشكلات اللاجئين جراء الحرب الأهلية، بجانب مكاسب أخرى لصالح أبناء دارفور.[23]

جدير بالإشارة، تضمَّن مشروع قانون إعادة تقسيم ولايات دارفور، إلغاء ولايتي جنوب دارفور وغرب دارفور اللتين تم إنشاؤهما في العام 1994م، وقُسِّمتا في العام 2011م إلى أربع ولايات، هي جنوب دارفور وعاصمتها نيالا، وشرق دارفور وعاصمتها الضعين، وغرب دارفور وعاصمتها الجنينة، ووسط دارفور وعاصمتها زالنجي، وأُبقي على ولاية شمال دارفور، رغم كبر مساحتها، وعاصمتها الفاشر.[24]

(23) وثيقة الدوحة، اتفاق السلام السوداني، يوليو 2011.

(24) مجلس الوزراء السوداني، مسودة قانون تقسيم ولايات دارفور الثلاث إلى خمس ولايات بدلاً عن ثلاث ولايات، مايو 2011.

اقتضى هذا التقسيم الجديد أن تقع حدود ولاية شرق دارفور داخل مناطق قبيلة الرزيقات، بجانب مجموعتين صغيرتين أخريين مقارنة بالرزيقات، هما المعاليا والبرقد. كما أن غالب سكان ولاية وسط دارفور يتشكَّل من قبيلة الفور، وعاصمتها الجديدة مدينة زالنجي. هذا الوضع الجديد أدخل النظام الفيدرالي في امتحان عصيب، إذ حفَّز بعض الولايات الأخرى في البلاد لتطالب بالانشطار كلٌّ إلى ولايتين. وهذا أيضاً حدث في ولاية الجزيرة التي برزت فيها أصوات نادت بتقسيمها لأكثر من ولاية – بحجة تسهيل تقديم الخدمات الأساسية للمواطنين – وولاية جنوب كردفان التي نادى أهل الجهة الشرقية فيها بتكوين ولاية خاصة بهم.

ربما كردفان – إذا استثنينا جبال النوبة – ليست كدارفور التي لها خصوصيتها بسبب الحرب الأهلية والاقتتال الذي شهدته منذ 2003م وما أفرزه من تداعيات، إلا أن بعض الولايات الأخرى لم تراع مثل هذه الخصوصية، بل طالبت بتقسيم مماثل بما حدث في دارفور. وقد ولَّد هذا الوضع الجديد معضلات عديدة للحكومة الفيدرالية، من أبرزها المطالبة بإنشاء ولاية جديدة تسمى "ولاية وسط كردفان" التي نادى بعض أبناء حمر القياديين بإنشائها. ورغم أن لهم ما يبرر مطلبهم نتيجة الظلم الذي وقع عليهم كجزء من ولاية غرب كردفان، وعدم توجيه الحكومة نسبة معقولة من إيراداتهم الضخمة – لاسيما استحقاق البترول – في الولاية لصالح تحسين معاش المواطن، غير أن مطلب إنشاء ولاية تشمل الجزء الشمالي من غرب كردفان لن يحل المشكل، على الأقل في المرحلة الراهنة.

على كلٍّ، فإن أبرز التحديات التي تواجه التجربة الفيدرالية السودانية، بجانب ما ذكر، التنوُّع الاجتماعي، وتقصير الظل الإداري، وفوق ذلك كله، إشاعة

التوازن التنموي. لكن ظل المعيار القَبَلي مُهَيْمِناً على تشكيل الحكومات بسبب المحاصصة القبلية في المحليات في عهد حكومة الإنقاذ، مما أدى إلى تدافع القبائل من أجل الظفر بمقدار أكبر من السُّلطة. فلقد أثَّر هذا السلوك في عدم رشد الحكم وتماسك اللحمة الوطنية (في السودان عامة، وفي دارفور وكردفان على وجه الخصوص)، وكان له دور سالب في الأداء الحكومي العام على مستوى المحليات والولايات معاً. يضاف إلى هذا، التضارب في القوانين بين الولايات والمؤسسات الاتحادية، وانعدام سيادة حكم القانون في كثير من الحالات، فكان من نتاج ذلك تفشي الفساد والمحسوبية. هذا إلى جانب حدوث ترهُّل ملحوظ في أجهزة الحكم المحلي، وضعف العلاقة المُؤَسَّسِيَّة بين رئيس الجمهورية وولاة الولايات، واستئثار المركز بالموارد البشرية المدرَّبة في الحكومة الاتحادية، وتراجع فعالية الحكم المحلي وكفاءته على مستوى الولاية.

ولاية غرب كردفان: التذويب في ولايتين (2005-2012م)

برزت حيثيات إعادة تقسيم ولاية كردفان الكبرى في جوانب عديدة، منها كبر المساحة الجغرافية للولاية. لذلك تم اقتراح تقسيم كردفان الكبرى إلى ولايتين على الأقل.[25] من الحيثيات التي جاءت في هذا، أن حاجة الدولة إلى توظيف طاقات المواطنين في كل أنحاء البلاد وتحقيق النهضة الشاملة تقتضي الاتصال المباشر بهم واستكمال البناء المؤسسي، ووضعهم في رأس الأسبقيات من حيث إصلاح أحوالهم، وتنمية قدراتهم، وتفجير طاقاتهم، والعمل على استغلال الموارد المتاحة الاستغلال الأمثل. استجابة لهذه الحيثيات وتحقيق الأهداف المبتغاه، تمّ تقسيم كردفان الكبرى إلى ثلاث ولايات، شمال وجنوب

(25) رئاسة الجمهورية، تقرير إعادة النظر في ولايات السودان، 1994.

وغرب. جاء إنشاء ولاية غرب كردفان مرتكزاً على أسباب استراتيجية وأمنية. ذلك لأنها ولاية تحدُّها سابقاً ست ولايات من جوانبها المختلفة، كما أن وضعها الجغرافي المميَّز يستدعي ضرورة تأمينها، وخاصة من ناحية الغرب، إذ إنها تحد وتلامس ولاية الوحدة (المنتجه للبترول) والتي أصبحت الآن إحدى ولايات دولة جنوب السودان.[26]

لقد كانت الأهداف الرئيسة من وراء تقسيم الولاية إلى عدد من المحليات، تقصير الظل الإداري، وتأمين الاستقرار السياسي، والنمو الاقتصادي والاجتماعي، وإحداث الوفاق بين المكونات الاجتماعية في الولاية. نشير كذلك إلى أن الولاية في بداية مرحلة التأسيس 1994 واجهتها مشاكل متعدِّدة، من أبرزها المشكل الإدراي، وتوفير التمويل اللازم لتقديم الخدمات الأساسية للمواطنين (المياه، والتعليم العام، والكهرباء، بجانب الإسكان الشعبي، وتنظيم الأسواق) في مختلف المحليات. لم تكن المشكلات معقَّدة بالقدر الذي يجعلها مستعصية الحل من جانب السلطات الولائية والمحلية. فإذا كان قد أعملت النظرة الثاقبة تجاهها بموضوعية، والبحث عن الحلول الناجعة من خلال التخطيط السليم، وتصميم البرامج الجيدة، وتوفير التمويل اللازم، مع توفر الإرادة السياسية، لكان يمكن أن يساعد ذلك في الحل المرتجى وتحقيق المأمول.

فلقد لازمت الولاية هذه المشكلات والمعوقات لعقدين من الزمان، من أهمها عدم تحقيق التنمية الشاملة في المحليات بسبب عدم وجود خطط مجازة في إطار السياسة العامة للدولة، وضعف الأداء الحكومي العام الذي انعكس سلباً،

(26) حسن مشيكة (2010): "التجربة الفيدرالية في السودان: بالتركيز على ولايتي الخرطوم وغرب كردفان"، مجلة الدراسات السودانية، المجلد 16، ص111.

ليس على هذه الولاية تحديداً، وإنما على العديد من ولايات السودان المختلفة. فقد ظل الوضع على ما هو عليه، بل تدهور أكثر فأكثر حتى ذُوِّبت الولاية في ولايتي شمال وجنوب كردفان في العام 2005م. بمعنى آخر، إن كردفان الكبرى قد صارت بذلك ولايتين بدلاً عن ثلاث ولايات. يجدر بالذكر أن هذا الوضع كان قد اقترحته اللجنة التي كوَّنتها حكومة الإنقاذ في العام 1993م لإعادة النظر حول تقسيم ولايات السودان عموماً. فقد اقتُرح عندئذٍ أن تقسم كردفان الكبرى إلى ولايتين، لكن متخذ ذلك القرار السيادي لم يأخذ بما أوصت به اللجنة المذكورة، بل عمد إلى تقسيم كردفان الكبرى إلى ثلاث ولايات.[27] وهذا يؤكد عدم الأخذ بمقترحات اللجنة العلمية التي ضمت عدداً من خبراء الإدارة والحكم، مما يعكس المفارقة الواسعة بين ما يريده السياسيون في السودان – من خلال ممارسة الضغط – وما يجب أن يطبق نتاجاً للدراسة العلمية، بما يحقق المصلحة العامة للشعب السوداني.

لماذا عادت ولاية غرب كردفان مرة أخرى؟

جاءت عودة ولاية غرب كردفان استجابة للمطالبة من بعض قيادات الولاية بعودتها، خاصة بعد انتفاء أسباب تذويبها في ولايتي شمال وجنوب كردفان. صدر قرار عودة هذه الولاية في العام 2013م وفقاً لحدودها السابقة التي شملت محليات الفولة، ولقاوة، والسنوط، وكيلك، والسلام، والدبب، والميرم، وأبيي بالإضافة إلى المحليات الغربية التي تقع في منطقة دار حمر وهي: النهود، وأبو زبد، وود بنده، والخوي، والأضية، وغبيش. في هذا الصدد، رأت الحركة الشعبية

(27) رئاسة الجمهورية، مصدر سابق.

لتحرير السودان (قطاع الشمال) أن الدافع الأهم لعودة ولاية غرب كردفان هو "عزل المنطقة الغربية، والبترول تحديداً، من أي تسوية سياسية في المستقبل، وإخراجها من المنطقتين اللتين يشار إليهما في اتفاقية السلام الشامل وفي مقترحات التفاوض الجارية، وحرمان مواطني القطاع الغربي من أي مكاسب يمكن أن تأتي من خلال التفاوض، خاصة في ما يلي موضوع البترول".[28]

صحيح أن منطقة غرب كردفان توجد بها ثروة بترولية في الجزء الغربي من منطقة هجليج، وهي بلا شك تساهم في اقتصاد الدولة السودانية وإيراداتها بقدر كبير. قد تكون هذه الخصوصية أحد الأسباب المنطقية إذا نظرنا إلى عودة الولاية من زاوية المصالح الاقتصادية البحته، ولكن المسألة أعمق وأعقد من الجانب الاقتصادي، وبخاصه البترول. فالقضية مركبة ويمكن النظر إليها من زاوية أبعد، كما يتضح من التحليل في المحاور القادمة بهذه الورقة.

قد يبدو – من الوهلة الأولى – لمراقب مجريات الأحداث السياسية في السودان أن غرب كردفان عادت كما كانت عليه في العام 1994، نتيجة للمطالبة بعودتها والضغط على الحكومة من سكان هذه الولاية، وأن الأسباب التي أدت إلى تذويبها قد انتفت بعد انفصال الجنوب وتكوين حكومته المستقله في يوليو 2011. هذا من دون شك فيه جزء من الحقيقة، لكن الدافع الأساسي للحكومة لم يكن استجابة لتلك المطالب وللضغط الشعبي المتزايد فحسب، وإنما جاءت تلك الاستجابة لأسباب أخرى، من أهمها، الضغط الخارجي، وبخاصة من جانب الولايات المتحدة الأمريكية بشأن مناطق النزاعات في السودان، ومنها منطقة

(28) موقف الحركة الشعبية من إعادة ولاية غرب كردفان في:
www.sudantribune.net/ (Last accessed 3 July 2019).

جبال النوبة. يمكن التدليل على ذلك بترحيب الإدارة الأمريكية، ممثلة في وزارة الخارجية الأمريكية، لعودة ولاية غرب كرفان في العام 2015م. هذا الترحيب يؤكد دعم الولايات المتحدة لاتجاه بقاء منطقة جبال النوبة بوضعية يمثل فيها قبائل النوبة الأغلبية العظمى من سكان الولاية، وأن تكون لها خصوصيتها في المستقبل إذا ما تطلب الأمر إجراءات إدارية أخرى، من أهمها إجراء استفتاء في المنطقة.

السؤال الرئيسي الذي يطرح هنا: هل هنالك من علاقة بين عودة ولاية غرب كردفان إلى وضعها السابق في 1994م، وإمكانية نجاح الحكم الذاتي في جبال النوبة؟ إن القارئ لمجريات الأحداث السياسية وتطورات القضية في المنطقة، وما تم حتى الآن بخصوص المشورة الشعبية بسبب عدم الجدية الكافية من جانب الحكومة، يدرك ما ينظر إليه شعب هذه الولاية بأن المشورة الشعبية خطوة ينبغي أن تسبق المطالبة النهائية بالحكم الذاتي. فلقد صُمِّم مفهوم المشورة الشعبية لجبال النوبة على أساس أن أهل المنطقة كان مطلوب منهم أن يحدِّدوا ما إذا كانت السلطات وترتيبات الحكم التي منحتها لهم الاتفاقية كافية، وإن لم تكن كافية ما هي مطالبهم لإصلاحها؟[29] إذ أن سكان جبال النوبة قد عانوا متاعب كثيرة وصعوبات جمة جراء الحرب التي عطلت عجلة التنمية وأحالت العديد من المناطق إلى خراب. وأدت في الوقت ذاته إلى نزوح آلاف المواطنين منها إلى العاصمة الخرطوم وبعض مدن السودان الأخرى، لا سيما في شمال كردفان. لمعالجة هذه المشكلات، قضت اتفاقية السلام الشامل بضرورة أن يمارس

(29) محجوب محمد صالح (2016): "جبال النوبة تطالب بالحكم الذاتي داخل السودان الواحد". صحيفة الأيام، 27 فبراير.

مواطنو جنوب كردفان المشورة الشعبية خلال الفترة الانتقالية.[30] في هذا الصدد، لقد كان من المأمول أن تكتمل المشورة الشعبية إلى نهاياتها المنطقية، وهذا ما لم يحدث بسبب الاختلاف بين الحكومة السابقة والحركة الشعبية في تنفيذها كما ينبغي. عطفاً على ما قد سبق، فقد عجزت الحكومات الوطنية منذ منتصف الثمانينيات، وبخاصة حكومة الإنقاذ – منذ توليها السلطة في يونيو 1989 – وخلال ثلاثة عقود من الزمان، عن حل هذه المشكلات حلاً جذرياً وتخفيف أهوال الحرب، كما سيتضح بتفصيل في المحورين القادمين.[31]

جبال النوبة: الانتماء إلى جنوب كردفان والمشكلات المتجدِّدة

حاول الحكم الاستعماري حثيثاً إبعاد منطقة النوبة عن المؤثرات الثقافية العربية والإسلامية، حينما رأى في التغريب طريقة مثلى لعزلها عن بقية مكونات السودان. كما هدف إلى حقن الثقافة المحلية لمنطقة جبال النوبة برؤى غربية مشبَّعة بالعقيدة المسيحية ومؤسساتها. لعل ذلك جاء بافتراض أن هذه الهوية غير موجودة في الواقع، أو هي في أحسن الحالات في حاجة إلى بلورة وصياغة محكمة. لكن لم ينجح المستعمر الإنجليزي في هذا المسعى للسيطرة الكاملة على جبال النوبة نتيجة للمقاومة الشرسة من السكان، ولم يستتب له الوضع نوعاً ما إلا بعد نحو ثلاثة عقود من الزمان تقريباً.[32]

(30) للمزيد من المعلومات حول المشورة الشعبية انظر: اتفاقية السلام الشامل (CPA) بروتوكول المنطقتين، وقانون المشورة الشعبية تعديل 2011.

(31) حامد البشير (2013): جبال النوبة: الحقيقة الغائبة والوعي المفقود، الطبعة الثانية. (ب م): (ب ن)، ص126.

(32) للمزيد من المعلومات حول ترسيخ وبناء الحواجز العرقية في جبال النُّوبة انظر نفس المرجع، ص38-31.

إن سياسة "فرق تسد" التي اتبعها المستعمر البريطاني وتطبيقه في العام 1922م بقانون ما يسمى بالمناطق المقفولة (Closed Districts Act)، أنشأ المستعمر وفقها مديرية جبال النوبة في جنوب كردفان، وصُمِّمت كمنطقة مقفولة. ساهم هذا الوضع الجديد بشكل كبير في القطيعة بين القبائل ذات الأصول الإفريقانية وبين تلك التي تنحدر من أصول عربية مثل قبيلة الحوازمة. لكن حدث تمازج بين هذه القبائل، ولو بنسب متفاوتة، لا سيما بين النوبة والحوازمة، أي لا يوجد نقاء عرقي للعرب في جنوب كردفان. كان قد هدف الاستعمار من خلال السياسة اللغوية التي اتبعها في جبال النوبة إلى صياغة النوبة وفقاً للعقلية الغربية، فلهذا أغلق هذه المنطقة لما يزيد عن عقدين من الزمان، ذلك بغرض عزلها عن بقية أجزاء السودان. بالتالي تمكّنت الإدارة البريطانية من السيطرة النهائية على جبال النوبة في العام 1929، وذلك بعد أن قمعت المعارضة الشرسة التي حدثت في منطقة الليري. جاء هذا بعد ثلاثة أعوام من سيطرة المستعمر على ثورة جنوب السودان عام 1926م، وسحق قبيلة (التبوسا) الثائرة.[33]

وفقاً لقانون الحكم المحلي لسنة 1951م الذي صيغ نتاجاً لتقرير أعده مارشال (Marchall) في العام 1949م، صار جنوب وشمال كردفان مديرية واحدة.[34] ومنذ تاريخ نيل السودان لاستقلاله، أسهمت السياسات الوطنية الخاطئة التي أفضت إلى التهميش وغياب المشاريع التنموية فيما بعد، في تنامي الإحساس بالغبن الاجتماعي لدى سكان جبال النوبة، وإلى الشعور بالاستبعاد

(33) المصدر نفسه، ص60.

(34) A. H. Marshall (1949): *Report on Local Government in the Sudan*. Khartoum: Ministry of Local Governments, p.12.

الاجتماعي (Social exclusion) من الدولة الأم.[35] فعندما نال السودان استقلاله وتحقَّقت السيادة الوطنية، اعترفت حكوماته بقدر ما من الخصوصية والشرعية للهوية المحلية لشعب النوبة كأساس تنهض عليه الشخصية الغالبة لإنسان المنطقة.[36] ولكن لم يكن ذلك كافياً للانطلاق نحو النهضة والتنمية والبناء؛ فالمشكلة ظلت قائمة دون إيجاد حل يخاطب جذورها.

تفاقمت المشكلة أعلاه أكثر في فترة الديمقراطية الثالثة في السودان (1986–1989)، حيث تم تسليح القبائل العربية؛ وقد استُخدم السلاح في حسم العديد من النزاعات التي كانت تحل في الغالب عن طريق "الجودية" من جانب الإدارات الأهلية. هذا النهج الجديد في حسم النزاع الداخلي بهذه الكيفية قاد بشكل حتمي إلى المزيد من الاستقطاب الحاد وسط قبائل النُّوبة من جهة والمسيرية وقبائل أخرى في المنطقة من جهة أخرى، مما أحدث شرخاً كبيراً في المجتمعات المحلية، وأدى بدوره إلى تمرد سكان جبال النوبة على الحكومة المركزية بحمل السلاح. ويقول أحد الباحثين: "إن أكبر الدواعي لتمرد النوبة على سلطة المركز هو محاولة السيطرة الاقتصادية على مواردهم المعدنية الكبيرة (يشاع أن منطقة جبال النوبة فيها معدن اليورانيوم، و"معادن أخرى مهمة")، وأراضيهم الخصبة، إضافة إلى محاولة فرض ثقافة المركز عليها بصورة قسرية. ربما تكون هذه المبررات فيها قدر كبير من الصحة، لكن عملية فرض ثقافة المركز على النوبة لم تحدث بصورة ممنهجة، كما يدعي البعض. ففي هذا الادعاء تأويل واختزال لما جرى في المنطقة من جانب المعارضة

(35) *Ibid*., p.13.

(36) تقرير، جبال النوبة شعب وتاريخ وحضارة، مركز كادوقلي للدراسات الأفريقية، فبراير 2013.

للحكومة الديمقراطية الثالثة ولحكومة الإنقاذ السابقتين، رغم أنهما أخفقتا في حل مشكلة جبال النوبة بسبب عوامل عديدة، من أهمها عدم التوافق بين أطراف النزاع، وتعنت القادة الحاكمين والمعارضين من الطرفين المتنازعين، واستمساك كل طرف برؤيته للحل.

عطفاً على ما قد سبق، فإن تطور الأحداث في تلك المنطقة في عهد حكومة الإنقاذ (يونيو 1989- أبريل 2019م)، ولطول مدة حكمها خلال ما يقارب ثلاثة عقود من الزمان، يستدعي إلقاء مزيد من الضوء على وضع النوبة وما حل بهم خلال هذه المدة. فنجد أن قبائل النوبة في عهد الإنقاذ عاشت في ظل ظروف متباينة ما بين الاستقرار والنزوح بسبب عوامل كثيرة، منها السياسات الحكومية الخاطئة التي أهملت بدورها منطقة جبال النوبة، وجعلتها مهمَّشة ردحاً من الزمان. فالمعروف والثابت الذي لا جدال حوله أن جل الحكومات الوطنية – وليس حكومة الإنقاذ وحدها - لم تهتم بهذه المنطقة، ولم تعمل على تحقيق قدر كافٍ من التنمية فيها، بل حتى الخدمات الأساسية – كالتعليم والصحة والرعاية الصحية الأولية - ظلت مفقودة. فالحرب المستعرة في المنطقة من أهم أسباب عدم الاستقرار والتنمية، وقد امتدت آثارها لفترة طويلة حتى بداية الألفية الثالثة.

الحق يقال، فقد شهدت منطقة جبال النوبة بعد توقيع اتفاقية السلام الشامل في العام 2005م إنفاذ بعض المشروعات التنموية المهمة، منها بناء الطرق الرئيسة التي تربط المدن الكبرى بجبال النوبة، مثل الطريق الذي يربط مدينة الدلنج بالعاصمة كادوقلي. كما أقيمت بعض المراكز الصحية، والمدارس الأساسية، وغيرها من المشروعات الأخرى في المنطقة. لكن كل هذا لم يكن كافياً لتعويض ما دُمِّر من بنيات تحتية بسبب الحرب التي أخرت المنطقة كثيراً

عن النهوض وإحداث التنمية والإعمار". لقد جربت الحركة الشعبية في جبال النوبة الحرب من قبل، واستمرت تزيد في أوارها لفترة ليست بالقصيرة، لم تجن منها إلا الدمار الذي لحق بالمنطقة، وعطل عجلة التنمية تماماً، مما كان له أثر كبير على إنسان الولاية الذي ظل يعاني أهوال الحرب".[37] في جانب آخر ذي صلة، ولأن الحركة الشعبية التي انضم إليها أبناء النوبة وعدتهم بحق تقرير المصير، فإن هذا الهدف ظل حاضراً عند أهل النوبة، بل وزاد الطرْق عليه في العقد الأخير.

غرب كردفان ما بعد 2013م: الراهن والمستقبل

عندما أعلنت الحكومة المركزية عن عودة ولاية غرب كردفان في ديسمبر 2012م، بدأت ردود الأفعال من النخب السياسية السودانية تتباين بين مؤيد ورافض. إذ أيّد أبناء المسيرية في جنوب الولاية العودة بحماس، وكذلك أيَّدها بعض أبناء النوبة من المنطقة الغربية وخارجها، ومن جانب حكومة ولاية جنوب كردفان. أما أبرز الرافضين لعودة الولاية كان في مقدمتهم الحركة الشعبية (قطاع الشمال)، ناسبين رفضهم لعودة الولاية بالقول بأنها تأتي "ضد رغبة المواطنين في أن تكون لهم ولاية أو أي شكل إداري يرتضونه، ولكننا نرفض الدوافع التي من أجلها يعمل المؤتمر الوطني (الحزب الحاكم حينئذٍ) لإعادة الولاية في هذا الوقت وبهذه الطريقة".[38]

(37) حسن حامد مشيكة (2018): "ملاحظات حول السياسة والإدارة والتعليم في جبال النوبة بالسودان"، مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، العدد الثالث، ص8.

(38) آدم كرشوم (2013): "موقف الحركة الشعبية من إعادة ولاية غرب كردفان"Sudantribune.net (نُظر في يناير 2021).

بعودة ولاية غرب كردفان رسمياً في العام 2013م صار لا معنى لحديث الحزب الحاكم السابق (المؤتمر الوطني) المتكرر بالتزامه في تكملة مستحقات بروتكول الولايتين، خاصة إجراء المشورة الشعبية التي انتهى ميعادها عملياً. وبإنشاء ولاية غرب كردفان ارتفعت نسبة المناطق التي سيطرت عليها الحركة الشعبية (قطاع الشمال) في ولاية جنوب كردفان. كما أن هذا التحوُّل ربما قد أعطى سكان جبال النوبة – كمجموعة إثنية – اليد العليا في الشأن العام بالولاية، ذلك رغم تباين انتماءاتهم السياسية على المستوى الوطني. هذا الوضع الجديد جعل محاولات التسوية السياسية تنحو لصالح الحركة الشعبية (قطاع الشمال)، إذ إن خروج مجموعة المسيرية من هذه الولاية نتيجة لعودة غرب كردفان – التي صاروا جزءاً منها – قد هيَّأ وضعاً أفضل للحركة الشعبية مقارنة بما حدث من تحوُّلات وتغيُّرات سياسية كبيرة، ربما قد أعادت أيضاً ترتيب موازين القوى السياسية في جبال النوبة.

إن مآلات إعادة ولاية غرب كردفان عديدة فيما يتعلق بالاستقرار السياسى وإشاعة الأمن وفرص تحقيق السلام في المستقبل القريب والبعيد. ومن أهم تلك المآلات، إن ولاية جنوب كردفان – قبل إعادة ولاية غرب كردفان – كانت تواجهها معظم المشكلات التي لم تحسم بين السودان ودولة جنوب السودان، وبخاصة ترسيم الحدود التي تقع في محاذاة جنوب كردفان مع ثلاث ولايات أخرى في دولة جنوب السودان. يضاف إلى هذا قضية أبيي، وقضية البترول (حقل هجليج)، ومشاكل الرعاة، وقضية المناطق الحدودية المتنازع عليها في كل من المقينيس، وكاكا التجارية، وهجليج، وجاو/ بحر أبيض. بالتالي فقد شكَّل هذا التقسيم الجديد/ القديم تعقيداً للمشكلات التي أصبحت عبئاً أمنيّاً وسياسياً على ولاية غرب كردفان.

تقرير المصير أم الحكم الذاتي في جبال النوبة؛ هل من أمل؟

قبل تناول الحكم الذاتي وإمكانية التوصل إليه، فلنُعرِّف باختصار النُّوبة وإثنياتهم والقبائل التي تعيش معهم في المنطقة. إذ يُقصد بكلمة "النوبة" القبائل التي تسكن منطقة الجبال بولاية جنوب كردفان، حيث كانت تعرف في السابق بمديرية جبال النوبة في الفترة من 1906 – 1934م وعاصمتها حينئذٍ مدينة تلودي. تتكون إثنية النوبة من مجموعة قبائل تتحدث لهجات مختلفة، وهي في مجموعها تبلغ أكثر من خمسين قبيلة تسكن في عدد من الجبال تحمل أسماء مختلفة، وتشاركها في السكن على السهول والوديان قبائل البقارة الرحل والفلاتة وغيرهما. رغم تباين الآراء تجاه حق تقرير المصير بين أبناء منطقة جبال النوبة نتيجة للظلم والتهميش الذي لحق بهم – وقد سبقت الإشارة إلى ذلك – إلا أن غالبيتهم تتمسك بأحد الخيارين، إما بناء سودان ديمقراطي موحَّد يقبل التنوع بأشكاله المختلفة، ويرفض التمييز بين مواطنيه على الأسس الإثنية أو الدينية أو الاثنين معاً، وإما إعمال مبدأ حق تقرير المصير كآلية ديمقراطية تكفل لشعب النوبة الذي يشعر بالاضطهاد القومي في بلده (كما يدعي الكثيرون) حق اتخاذ القرار بالاستمرار في وحدة مع السودان الأم أو الانفصال عنه.

يذهب البعض إلى أن النوبة يجب أن لا ينساقوا حول المطالبة بحق تقرير المصير كما فعل الجنوبيون. فالجنوب رغم اختياره للانفصال وتكوين دولته المستقلة في يوليو 2011، فإن الأهداف الرئيسة التي رُمي إليها من الانفصال لم تتحقَّق بعد، وأبرزها الاستقرار السياسي والتنمية المتوازنة. يقول آخرون "إن أبناء النوبة في صفوف الحركة الشعبية شمال يعيشون في حالة غيبوبة تامة، تجعلهم وقود حرب لخدمة أجندات تخص قادتهم في صفوف الحركة الشعبية المصابة بجرثومة الانفصال، مضيفةً أن قيادات الحركة الشعبية

(قطاع الشمال) الحالية أسهمت سابقاً في جعل الانفصال خياراً مفضلاً لدى الجنوبيين بالدعاوى نفسها التي يرفعها "مجلس تحرير جبال النوبة".[39]

لقد طالب مجلس تحرير جبال النوبة في مارس 2017 بتقرير المصير لإقليمهم (جبال النوبة)، وهم بهذا يدعمون الخيار الذي نادى به رئيس الحركة الشعبية (قطاع الشمال) عبد العزيز الحلو. يبرر البعض ذلك بأن مطالبة الحركة الشعبية بالحكم الذاتي لجبال النوبة تأتي باعتبارها منطقة ثقافية متميِّزة عن بقية أقاليم السودان الأخرى. هذا المطلب في الواقع قد أثار جدلاً واسعاً وسط القوى السياسية في البلاد بين مؤيد ومتحفِّظ ومعارض.

على كلٍّ، فإن إن عودة ولاية غرب كردفان باسمها القديم (منذ 1994م) ربما يسهل من إنجاز الحكم الذاتي في منطقة جبال النوبة لتوفر أحد أهم العوامل الحاسمة وهي الحجم السكاني الراجح. فالنوبة يمثلون الأغلبية في ولاية جنوب كردفان من حيث حجم السكان. غني عن القول، إن خيار الاستفتاء سوف يكون لصالح الحكم الذاتي على أقل تقدير. رغم أن قائد الحركة الشعبية، ونسبة من أعضاء الحركة الشعبية، ما يزالون يتشبثون بحق تقرير المصير ويرفضون مبدأ الحكم الذاتي، وكذلك يرفضون الحل بالمشورة الشعبية لمنطقتي جنوب كردفان والنيل الأزرق التي انتهت واقعياً، إلا أن الحكومة السودانية السابقة (المؤتمر الوطني) رفضت حل الحكم الذاتي، كما أنها رفضت بشدة تقرير المصير لجبال النوبة، كما سبقت الإبانة.

حديثاً علت نبرة المطالبة بتقرير المصير من قائد الحركة الشعبية/ جبال النوبة بقوله "مطلبنا هو تقرير المصير أو سودان علماني". في كل الأحوال يبقى خيار الحكم الذاتي هو الأرجح لجبال النوبة، وليس خيار حق تقرير المصير أو

(39) نفس المرجع، ص10.

ربما سودان علماني. وذلك لأنه من غير المتوقع أن تسمح الحكومة السودانية بإجراء تقرير المصير لجبال النوبة. باعتبار أنه في الواقع لن يقدم حلاً للمشكلة، بل يمكن أن يؤدي إلى الانفصال في المستقبل المنظور أو الوسط، كما حدث سابقاً في حالة جنوب السودان التي أشرنا إليها.

مهما يكن من أمر، فإن المطالبة بحق تقرير المصير قد يُعدُّ دليل يأس من قادة الحركة الشعبية، في حين أن معالجة قضية جبال النوبة في ظل الوحدة الوطنية ما زالت ممكنة إذا توفرت الإرادة السياسية. لكن إذا سمحت الحكومة الفيدرالية لأبناء جبال النوبة بحق تقرير المصير – وهذا مستبعد كما سبق الذكر – فسيكون من شأنه أن يفتح شهية بعض الولايات الأخرى (خاصة دارفور، ولربما ولايات الشرق) للمطالبة بمثل هذا المطلب، مما يعني بداية لتفتيت السودان إلى عدة دويلات أو إلى (سودانات).

خاتمة

يحتاج فهم ومعرفة أهداف النظام الفيدرالي الرئيسة إلى قدر كبير من الوعي ونشر ثقافة الفيدرالية وسط الشعوب المكوِّنة للسودان. إن إساءة فهم الحاكمين والمحكومين لهذا النمط من الحكم لإدارة السودان ربما يهدِّد عناصر الوحدة الوطنية ويضعف من وشائجها. لقد أبرزت هذه الورقة أن التحديات التي تواجه التجربة الفيدرالية السودانية تتمثل في إعادة التقسيم والدمج لبعض الولايات، مما عقَّد من مشكلاتها المتعدِّدة، من أهمها ولايتي غرب كردفان وجنوب كردفان/ جبال النوبة، بالإضافة إلى فقدان التوازن التنموي، والتهميش لبعض الولايات.

خلصت الورقة إلى أن النظام الفيدرالي في السودان يواجه معضلة حقيقية بسبب النزاعات التي أخَّرت التنمية في السودان، وانقسام ولايتي جنوب وغرب

دارفور إلى أربع ولايات. أكدت الورقة من خلال البحث والتقصي والتحليل أن معضلة الفيدرالية المالية ظهرت بجلاء من خلال التأزُّم المالي في الولايات، بسبب سوء توزيع الموارد المالية بين مستويات الحكم الثلاثة، والأزمة الاقتصادية التي ما زال يعيشها السودان، المتمثلة في عجز الموازنة العامة وضعف الإنتاج والإنتاجية. وهنالك عدة أسباب لهذه الأزمة، من أهمها استمرار النزاع بين المركز وبعض الولايات، والفساد الإداري والمالي، وعدم الشفافية والمساءلة في توزيع الموارد المالية، وضعف إنفاذ السياسات الاقتصادية الكلية للدولة. بجانب ذلك عدم التوازن بين السلطات الممنوحة لمستويات الحكم الثلاثة (المحلية والولائية والمركز) لتتمكن من القيام بمهامها واختصاصاتها في إطار تشاركي.

مابل وُلْف ومدرسة القابلات (1920): الاستعمار المضاد

عرض كتاب: أطباء السودان الحفاة: قصة نجاح بهرت العالم،[*] تأليف الدكتور/ حسن بلة الأمين. الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر 2012

عبد الله علي إبراهيم

هذا الكتاب شديد الحفاوة بتدريب القابلات بمدرسة الدايات التي نشأت في أم درمان في 1920. وبلغ من حفاوته أن قال المؤلف إنها تجربة في الأطباء الحفاة، الممارسين للرعاية الصحية غير المتفرغين، سبقنا إليها الصين التي جاءت بحفاة أطبائها في العقود الأخيرة من القرن العشرين. وتأسَّف المؤلف أن لم تجد تجربة القابلة السودانية الحفاوة التي لقيها طبيب الصين الحافي. فلا تجد ذكراً لها في أروقة كلية الطب التي نشأت بعدها في 1924. وتأسَّف شخصياً بصفته خريجاً من هذه الكلية أنه لم يسمع عن إحساننا فن التوليد طوال فترة دراسته بها. وسمى كسب مؤسسة القابلات كسباً عبقرياً، وذكر دهشة كل من سمع منه محاضراً عن هذه العبقرية. فوقف جراح سوداني بعد الاستماع له ببلد أجنبي، قائلاً:

"You made me feel proud as a Sudanese as I never felt before"

"لقد جعلتني أحس بالزهو بأنني سوداني كما لم أحس من قبل".

وأراد المؤلف، بالتوثيق لمدرسة القابلات، أن نستصحب عبقرية تلك المدرسة في السياسة الصحية القومية، وأن نبني عليها لعافية الريف خاصة.

(*) هذا العنوان مقتبس من فكرة "أطباء الصين الحفاة". فإبَّان الثورة الصينية وُجِّه الأطباء بالسير في الأحراش ومعالجة المرضى في أماكنهم، وهو الشيء نفسه الذي ظلت "الداية" (القابِلة) السودانية تقوم به إلى عهد قريب، لتوليد النساء في منازلهن.

فظل المؤلف مهجساً بخبرة الطبيب الحافي في مدرسة القابلات لأربعين سنة أنفقها في لقاءات بمن كانوا من وراء تدريب أولئك الطبيبات الحافيات، وفي أبحاث عن حال هذا التدريب في إطار تخصُّصه في طب الأسرة. وكتب مؤلفاته بالإنجليزية، ثم ساءه ألا يبلغ من ذلك شيء إلى بني بلده، فكتب كتابه هذا في العربية الذي تجوهرت فيه معارف أربعين عاماً في لغة أجنبية. وقال: "أرجو أن يكون هذا الكتاب تعبيراً عن حبي للوطن، وللمحتاجين للنصرة من أهله".

أدرك المؤلف مابل وُلْف (Mabel Wolf)، مؤسسة مدرسة القابلات في 1920، وأخذ منها لأنها عاشت لمائة عام. فهشت له وسعدت أن يطلبها طبيب سوداني شاب راغب في معرفة تجربتهن الباكرة في السودان. واجتمع معها بـ إلين كندل ،(Elaine Kindle) آخر مديرة بريطانية لمدرسة القابلات .ثم بحث عن الآنسة إي هلز يَنْق التي خلفت مابل في العمادة .ثم التقى في السودان بالست بتول محمد عيسى، الباشداية الأولى بالمدرسة وعميدة المدرسة لاحقاً ولمدة طويلة. والتقى كذلك بست الدون، وهي من أوائل خريجات المدرسة وصارت عميدة لمدرسة الدايات بمدني. ثم ست حواء محمد صالح، وهي من رائدات التمريض والتوليد.

نشأ برنامج تدريب القابلات في مدرستهن على يد السيدة مابل وولف، ولحقت بها أختها جيرترود لاحقاً لتساعدها لدى مرضها عام 1929. وحين شفيت مابل صارت جيرترود مساعدة لها. وجاءت مابل إلى السودان من مصر، وكانت رئيسة التمريض بالفيُّوم. وهدفت المدرسة إلى تحقيق وجود قابلة مدرَّبة في كل قرية للتغلب على العادات الضارة بصحة المرأة، وترعى صحتها وصحة أطفالها.

وكان نهج مابل، الدعوة بالحسنى لصحة الأمهات، لا التأمر من علِ. ولم تفهم من المقاومة التي لقيتها في تحديثها للولادة أنها صنع "متمردين" ذوي نية مبيَّته لإفشالها، بل زميلات لهن عزة بما تعودن من مهنتهن، وصح استصحابهن في ذلك الطريق المستجد عليهن. ومن صبرها على جفاء زميلات المهنة، انتهازها زيارات التفتيش على القابلات للترويج للمدرسة بين الأهالي. فلم تر في معارضة دايات الحبل التقليديات للنظام الجديد دساً للتقويض. وسعت مابل في وجه مقاومتهن لتليين موقفهن بلقاءات معهن والحديث إليهن بأحاديث سمَّتها "أحاديث في التوليد". وكانت المقاومة حقيقية، حتى طالبات المدرسة كرهن الإقامة في المدرسة. ووكزتها مرة داية حبل قائلة: "أنا وَلَّدت قبل يولدو أمك". وبدأ فصلها الأول وفيه اثنتان من دايات الحبل (عمرهما 68 سنة و70 سنة). وسارعت لتخريج دايات مثل عزيزة برسي (68 سنة) ومستورة خضر، الأصغر قليلاً، لتخرج من الحرج بأنها أجنبية لا تحسن الولادة السودانية. ثم جات جندية صالح التي لعبت، رغم أميتها، دوراً مميَّزاً في تقريب مهنتي القابلة والممرضة لجمهور النساء.

وأهم سمات نهج مابل هو حسها الفائق بالزمالة مع فريقها، أي طاقم المدرسة. فقالت عن بتول عيسى: "إنها بحق امرأة غير عادية في توجهها ونظرتها للحياة، وفي تربيتها لابنها، وإحساسها العميق بالمسؤولية. يأتي العمل عندها أولاً مهما كلَّف ذلك، ولا تدخر وسعاً في ذلك. إن ثباتها على قيم وشرف العمل بمدرسة الدايات كان أعز شيء عندها". ونعت، هي واختها جيرترود، المرحومة جندية حين توفيت بالسرطان في 1936، ووصفتاها بـ"المجاهدة المحاربة"، وكتبت شاهداً باسمهما على قبرها. وترقرقت عين حفيدة لجندية وهي تسمع من المؤلف ثناء مابل وأختها عليها.

وكانت أبهر صور زمالة مابل هو تعلمها اللغة الدارجة السودانية لتصبح دعوتها للتحديث بلغة القوم فتصل الشغاف. فلم تحُلّ معرفتها عامية مصر دون تعلم عامية السودان. وبلغت من معرفة العامية السودانية مبلغ أهلها؛ ففي زيارة للمؤلف لها بمنزلها بإنجلترا كسرت زميلتها إناء ما فصاحت مابل: "انكسر الشر". وأعانتها معرفة العامية السودانية على تملك زمام قاموس النساء السودانيات، فجمعت الكلمات في العامية عن الحمل ومتعلقاته لتوظيفها في تدريب القابلات، وهو البدء من ثقافة طالب الخدمة ومؤديها، لا افتراض خلوه منها لتجريعه ثقافة أرقى مزعومة. فأنشأت "دليل العربية السودانية للقابلات" ترجمت فيه المصطلحات العلمية في لغة ميسرة للتدريب فيه. ووظفت خيالاً شفيفاً للغاية، فجعلت الجسم في الكتاب كـ "شبه بيت مفروش. وكل العدة الفيه عندها فايدة مخصوصة؛ القلب يشبه الطرمبه فشان كلما ينفك يشفط الدم الفاسد". والصدر شبه قفص من عظم وفيه بالظهر عظام السلسلة واللوحتين، والفشافيش مثل شبابيك البيت، والمعدة متل الخرج، وهي "متل المرحاكة عشان بتفرم الأكل ناعم".

وجنح خيال مابل تستثمر في روتين حياة النساء اليومي لبلوغ مقاصدها. فلتقلع النساء عن لزوم السرير لأربعين يوماً جاءت مابل بمجاز "الجَبَنَة" لتقريب مخاطر العادة. فصورت الرحم كجبنة، والرقاد يجعل الرحم كجبنة راقدة على جنبها يبقى فيها شيء من القهوة بعد صبها. وهذا ما يحدث للمرأة المستلقية، فلا تنزل منها إفرازات الولادة. وزينت كل كتب منهجها بصور إيضاحية بريشتها؛ فقد كانت رسامة موهوبة أيضاً، بل لربما كان الفن هو الذي ساقها إلى هذه المخاطرة الرشيقة مع مستعمَرين تحت حكم بلدها.

ودخلت بإحسان تعليم القابلات المطبخ لتأتي لهن بمجازات قريبة إلى أفهامهن. فاخترعت مجاز "كشف الحلة" مثلاً من واقع النساء لتأليف الحوامل ليحضرن العيادة. وتخريج المجاز في سؤالها للحامل: إذا كانت لك حلة على النار هل ستتركين الطعام يحرق أم أنك سترفعين الغطاء عنها مرة بعد مرة للتأكد من نضج الطبيخ قبل الحريق؟ واستخدمت عبارة "كشف الحلة" كناية عن مجيئ الحوامل للكشف الدوري عليهن.

وسَخِيَ المثال الديني لمابل في التدريب. فواتاها في ما ورد في المنهج: "عليك أن تتذكري أن كل مولود تساعدينه من ظلام الرحم إلى ضياء الحياة هو هبة من الله، وعليك أن تكوني جديرة بهذه الهبة الربانية". وزكى المنهج التوليدي من جهة تقواه فاستثمرت من الدين الشعبي قوله: إذا ولَّدت الداية 99 ولادة بكرية (تلد لأول مرة) فلها الجنة. وحزَّ في نفس المؤلف أن نغادر هذه البركة، وهي مطلب البروف عبد الله الطيب من التعليم، في تعليمنا الطبي المعاصر وممارسته فيتقدس عندنا الكسب والجاه. فعبارة طب الجاه بالمقابل هي: عليم بالعينات الخمس: عيادة وعربة وعروس وعمارة وعِزبة.

لا مندوحة أن ينصرف الذهن إلى عقد مقارنة بين مدرسة القابلات وبخت الرضا بقرينة أنهما خِدّمتان تعليميتان من مستعمر واحد. وقد جاء ذلك المستعمر بتكليف ذاتي لانتشال أهل المستعمرة من وهدة الفاقة إلى رحاب الحداثة. ولكن في المماثلة بين التجربتين ظلم كبير لمدرسة القابلات. فاختلف التدريب في مدرسة القابلات عن معهد بخت الرضا من جهة تقييم المؤسستين للثقافة السودانية. فاتفق كلاهما على شح مواردها في ما يليهما من فن. ولكن بينما قامت فلسفة بخت الرضا على أخذ التلميذ من فقر ثقافته (المفترض من الاستعمار) إلى غنى ثقافتهم في مدرسة غنية لبيئة فقيرة (أو

غبية)، في قولهم، فكانت فلسفة مدرسة القابلات في استثمار ثقافة النساء للنفاذ بالحداثة لهن. فدرَّبت القابلات لأداء مهمتهن داخل أكثر البيوت فقراً وتسخير إمكاناته لغرضها. فلنتوقع ألا تكون بالبيت إنارة، فالقابلة دُربت على حفظ استعمالات وجرعات الأدوية. كما تستخدم حواسها بالذوق أو الرائحة لتتعرف على المساحيق في صندوق المهنة. وكانت القابلات يُدَربن على الولادة ونظافة الطفل على دمى من مواد محلية تصنعها المتدربات، وهذا باب في المشاركة مميَّز في التدريب. وأعطوا اسم "ظريفة" لدمية الولادة لأنها تسمح للجميع توليدها. وجرى تدريب خياطة الأنسجة بالمقص على إطارات السيارات الداخلية. واحترمت مابل أمية قابلاتها فرتبت لهن أقراصاً ملونة تقف بها الداية على مراحل الحرج في النفاس في المستشفى. وهكذا قبلتهن أميات كما ولدتهن أمهاتهن، ووفرت لهن طرائق للتوطن في المهنة ومعرفة لغتها.

واختلفت المؤسستان حيال الهرمية المؤسسية التي شابها استعلاء المستعمر على من هم دونه. فخلت مدرسة القابلات من هذه، في حين أخذت بخت الرضا بأطراف منها. وأخذت مابل نفسها بصوفية رشيقة يستلطفها السودانيون. فسكنت مابل في بيت من بيوت الطين وركبت الحمار في مهامها. وتضمنت لائحة المدرسة نصاً بوجوب معاملة السودانيات باحترام خلا من الميل للانضباط الاستعماري الذي كان معروفاً سائداً، مثل أن يقف السوداني متى ظهر إنجليزي. فلم يطلب عبد الرحمن علي طه من مديره قريفث في بخت الرضا طلباً مثل ألا يقف كل ما دخل عليه. وعرفت ذلك مابل ببداهة أنثوية وتشكيلية فقالت إن مثل ذلك الوقوف مستذل، وهو إجراء لا يحتمله السودانيون. كذلك لم تطلب من زميلاتها خلع أحذيتهن وهن داخلات عليها. وكان الإنجليز الرجال يطلبون من الداخل مكتبهم خلع نعاله إن كانت غير أوروبية. وما تأسَّف

الطيب بابكر المتظاهر، من قادة حركة 1924 في شندي، مثل تأسُّفه أن يرى سيداً في قومه يخلع نعاله على باب مفتش مركز إنجليزي. وشجعت مابل المدربات في المدرسة لتقديم اقتراحاتهن لتناقش باحترام. ومنحتهن تذاكر بالدرجة الثانية بالقطار كالمعلمات، لأنهن بالفعل كذلك في نظرها. وكانت حساسة لوضعهن كنساء موهوبات في مقابل المساعد الطبي الذكر، الذي يتلقين مطلوبات المهنة بواسطته.

ولسنا نملك إزاء هذا الاختلاف البيِّن بين المؤسستين إلا أن نجرؤ على القول إنه راجع إلى أنثوية القيادة في مدرسة القابلات وذكوريتها في بخت الرضا. فقد طبعت القيادة الأنثوية للمدرسة بصمتها عليها بقوة. ولو جئنا للحق، فمدرسة القابلات صناعة أنثوية، مما أكسبها صفة الاستعمار المضاد. فقامت المدرسة نفسها بإلحاح من زوجة مدير إنجليزي دبر لها ميزانية في المصلحة الطبية في وقت كان أغلب مالها يذهب لموظفي الحكومة والجنود. والجنس للجنس رحمة حتى في إطار الاستعمار المدجج بالاستعلاء على من وطئ بلدهم. وكان للاستعمار أنثوية مستفحلة بين نسائه. ولنحسن تقدير أنثوية المدرسة، صَحَّ تَذكُّر أنه قامت بين النساء الإنجليز حركة أنثوية ممن سمتهم جانس بودي "الأنثوية الإمبراطورية". وأخضعت هذه الأنثوية رجال الإدارة البريطانية لزجر شديد لتهاونهم في محاربة الختان الفرعوني نكاية بنساء المستعمرات في تضامن بينهن وبين رجالهن. وصدر قانون محاربة الختان الفرعوني في 1946 من المجلس الاستشاري لشمال السودان نزولاً عند إرادتهن.

كانت مابل وطاقمها استعماراً مضاداً. فعارضن زملاءهن في الخدمة الاستعمارية، ولم يكفن عن مصارحتهم بما لا يستقيم مع فكرتهن حول تدريب القابلات، واعتراهن الإحباط كثيراً من عتو أولئك الرجال، ووجدن العزاء في

عرفان السودانيين لهن وتقديرهن. ومن ذلك استعداد مدينة الرهد لتقديم بنت منها لتلتحق بمدرسة الدايات بعد أن نجحت مابل في إنجاز ولادة متعسرة أعجزت داية الحبل. وربما أسعدهن كسب مثل بتول عيسى للمدرسة، فكانت قد تلقت تعليماً في مدرسة الشيخ بابكر بدري في رفاعة. وراقبت يوماً قابلة تولد في بيتها فشغفت بنظافتها وحسن أدائها، فالتحقت بمدرسة القابلات برغم معارضة أهلها، وترقت في المهنة حتى باشداية، وركبت العجلة لأغراضها، وكانت قدوة في ذلك لقابلات أخريات. وكانت الطاقة السودانية مثل بتول، التي شغفت بالحداثة، من مقوِّمات نجاح المدرسة. وحتى في بخت الرضا بعلاتها اعترف مديرها روبن هودجكن بأن فضل التربية الإسلامية التي جاء بها معلمون مثل عبد الرحمن علي طه، في قلب نجاح المؤسسة كما رآه.

كانت مابل استعماراً مضاداً في سياسات أخرى منه حيال المرأة. فكتاباتها كانت من المسكوت عليه لخلافها مع الرأي الرسمي للإدارة. فرفضت مرة في آخر العشرينات حذف الحاكم العام فقرة من كلمة عن الختان أعدتها للقاء بلندن. وحدث ذلك في وقت انغمست الإدارة الاستعمارية في حرب صليبية ضد الختان باعتباره عادة بدائية ضارة. ولم تعتبر الإدارة دور القابلة في حربها تلك مع أنها مدربة لحرب الختان بطريق آخر، فجنحت الإدارة للقانون في حربها للعادة. وخلافاً لنهج الإدارة في سل السيف لحرب العادة، كان نهجها "التغلب والتخفيف والتحسين، وليس الإلغاء والاستئصال". واقترحت أن تجري القابلة نوعاً مخفَّفاً من الختان سعياً للتغلب على النوع الشقي منه، ثم ترك الزمن لينهي سائر العادة. وكتبت لمحرر صحيفة التايمز اللندنية بصراحة عن خلافاتها مع إدارة السودان (11 فبراير 1949).

وأدل قصة على استعماريتهن المضادة هي صدامها مع رئيس الكلية الملكية لطب النساء؛ فقد أرسل لها وهو في السودان يطلب أن يأتي ليفتش مدرسة الدايات، فكتبت لمن جاءها بالرسالة أن يقول لمن أرسله "إن ما نفعله هنا ليس كالذي يفعلونه في شارع هارلي بلندن"، وهو شارع أطباء الأغنياء.

زلزلت تجربة مدرسة القابلات يقينيات المؤلف الطبيب عن مهنته. ولعل أمتع جوانب الكتاب هي تجليات "النفس اللوامة"، "الشفافية" التي أشرق بها المؤلف وهو يراوح بين ممارسة مابل وما تعوده من تعليم بكلية الطب. فتجده يفرِّق بين الصحة (الخلو من المرض) والعافية (الصحة باعتبارها أمناً بدنياً ونفسياً وحياتياً). فاستصفى أن يقوم فقه طبنا على العافية المنقوشة في وجداننا واستحقاقنا: "لم يؤتَ أحد بعد اليقين خيراً من العافية"، و"أرقدو عافية" الشفوقة في مقابل " كيف الصحة؟" التي استجدت.

استعان الكاتب بمصطلح الطيب صالح عن "التركيب والمزج" في "نخلة على الجدول" ليصف مؤسسة قابلة القرية. فقد تمازج فيها الطب التقليدي (داية الحبل) والطب الحديث. وهذا التركيب والمزج هو "النص الهجين" في مصطلح علم ما بعد الاستعمار. فالنص الهجين نتاج الدولة المستعمرة التي يكون للأجانب الوصاية على هذا المزج بما علموا عن أنفسهم الراقية، وبما علموا من ضعفنا وجهالتنا. وقارب المؤلف المعنى بقوله: "وإن كان من أنشأ برنامج (تدريب القابلات) أجنبياً فإن ذلك لا ينتقص من إسهام الرائدات السودانيات فيه وتطويره. وما كان البرنامج لينجح لولا هؤلاء لمعرفتهم بالثقافة المحلية وصلتهم بالمجتمع". ولكن الكاتب لا يترك لنا الفرصة للاشمئزاز من عاداتنا. فسرعان ما قال إنه سادت في أوروبا عادات حتى القرن التاسع عشر

أكثر كآبة، مثل أن تتناول الحامل شربة من روث الخنزير ورماد الضفادع لمنع النزف.

وأخذت المؤلف دراسته لحفاة الأطباء من القابلات إلى فقه للصحة ناظراً إلى عقود من عوار الخدمة الصحية في السودان. وهذا العوار عنده سياسة واجتماع قبل أن يكون مشاكل تقنية طبية. وضرب مثلاً: فتناقص الوفيات في بريطانيا لم يأت عن طريق اكتشاف السلفا في الثلاثينات، أو البنسلين في الأربعينات، أو التطعيمات في الخمسينات، أو المضادات الحيوية في الستينات. فما أنقص الوفيات حقاً هو العقد الاجتماعي السياسي الذي بدأ ببداية القرن العشرين وجعل الصحة حقاً للمواطن من الدولة، أي عافية. كما ذكر القانون المعكوس للخدمات الطبية ومفاده: "الذين يحتاجونها أكثر يجدونها بصورة أقل في حين أن الذين يحتاجونها بصورة أقل يجدونها بصورة أكثر".

وحمل المؤلف على "مؤسسة المستوصف" التي تأتي من المفهوم الاجتماعي للصحة كخلو من الأمراض، بينما العافية، التي تستبق المرض بالوقاية، هي المطلب. فأدى مفهوم الصحة كخلو من المرض إلى استكثار المستشفيات والمستوصفات. واقتصر تدريب مؤدي الخدمة الطبية في كلية الطب وما جاورها. وأخذ على تدريب هذه الكليات سوءه لأنه يعلي من قدر الدلائل والوسائل السمعية والبصرية "على حساب التعليم في ظروف الحياة الحقيقية" على قاعدة من "الحوار والتعليم بالتجربة الحقيقية على مثال مدرسة القابلات. وعليه يتحول التدريب من "تدريب بالعمل" إلى تدريب بالاستماع والاستذكار". ويفرض هذا الوضع على المُدرِّب أن ينظر للمتدربين لا كزملاء بل كـ"تلامذة" له.

وساقه تفريقه بين مفهوم العافية والصحة إلى الأسف على السودان الذي كان رائداً في الرعاية الصحية الأولية وطب الأسرة والطفل. فكسدت القابلة

وتدهورت مدارس تدريبها وتناقصت. وترافق مع انصرافنا عن الرعاية الصحية تكاثر "المستشفيات على حساب المراكز الصحية. وانتشرت المستشفيات الخاصة التي تخدم القلة المقتدرة، ولا تفتح أبوابها للفقراء والمساكين". ووصف الأخيرة خبير في الصحة المستشفيات ذات الخمسة نجوم بـ"قصور المرض".

ومن بين حججه القوية على ظاهرة دخول المستوصف من باب انصرافنا عن الرعاية الصحية تحوُّل الولادة، التي أستنتها القابلات، إلى عملية جراحية. فتلاحظ ازدياد العمليات الجراحية بمضاعفاتها المعروفة. وصارت العملية القيصرية وجاهة، وصار المستشفى مسرحاً للولادة، لا البيت.

بالنتيجة تكدست الخدمة الصحية في العاصمة. ولما كان الموقع المثالي للمستشفى هو العاصمة، نجد الخدمة الصحية تركزت فيها على حساب الريف. فعلى أننا إحصائياً في مقدمة دول وفاة النساء إثر الجراحة للولادة، إلا أن ريفنا هو الأسوأ. فنحصد خمسمائة إلى ألفين وفاة في كل مائة ألف حالة (2009). وتقع معظم هذه الوفيات في الريف الذي انحسرت الرعاية الصحية عنه. وتحصد مضاعفات العملية الجراحية في مستشفيات أمهات المدن. وتجدنا نغطي على هذا الواقع الأليم بنباحة الشجرة الخطأ؛ فعادة ما نرد هذه الوفيات إلى الختان الفرعوني. ولكن يبقى السؤال وهو: لماذا لم تكن الوفيات بهذا العظم في وقت مضى ساد فيه الختان بأكثر من أيامنا هذه؟ والإجابة بسيطة، وهي أنه توافر الداية القانونية في ذلك الزمان بينما تبخرت على أيامنا هذه.

وجاء المؤلف إلى ضرورة تعريب تعليم الطب بمدخل تجربة مدرسة القابلات. فطعنت خبرة المدرسة في تعليم المؤلف وبان له عواره. فأدخلته خبرة مدرسة القابلات في استثمار اللغة في التدريب في حالة من النقد الذاتي. فقال إن من تعلم الطب في لغة عجمية تقطعت أسبابه بالمريض، فيجد مثله

عسراً في التعبير لطمأنة المريض، التي هي تاج العلاج، ناهيك عن شرح ما يعانيه بلغة مفهومة. وعبَّر عن إعجابه بتواصل الأطباء السوريين، ممن درسوا باللغة العربية، مع المرضى في حين يعجز هو.

في اعتقاد المؤلف، إن الحاجة ماثلة لوظيفة القابلة خلافاً لمن يذيعون وجوب التحول من مثلها من الأطباء الحفاة إلى المهنيين. ولكن الطبيب الحافي المطلوب ما يزال لن يكون هو أو هي القابلة ذاتها. فصح توسيع دورها الآن لتكون عاملاً صحياً شاملاً مختصا برعاية الأمهات والأطفال في الريف، يدمج وظائف المساعد الطبي العلاجية السابقة. وربما أضفنا توثيق المواليد، بل وصحة البيئة.

هذا الكتاب استدراك لخبرة في بركة التعليم أحسناها لنغادرها إلى متاهة في الطب كشف عنها المؤلف بعد تجربة أربعين عاماً من ممارسة مهنة الطب. فجعل بصرنا حديداً في تمثل فقه جديد للخدمة الصحية. وكان ارتحالنا عن تلك الخبرة من باب الضرب صفحاً عن عبقريتنا في التعاطي مع ما يستجد من دون منٍّ أو أذى، كما فعلت مابل الاستعمارية المضادة. فقال شيخ إنجليزي خدم في السودان:

You are one of a kind

"أنتم السودانيون قوم نسيج وحدكم".

ولهذا عندما سمع أحد الأطباء عن نموذج "كشف الحلة"، صاح قائلاً: "هذا شيء أخاذ يهز المشاعر".

Pastoral Fulbe Women Migration to Sinja Town in Sudan: Causes, Entry Points and Implications*

Elhadi Ibrahim Osman

Abstract: This paper addresses the phenomenon of migration by Woyla Fulbe women to Sinja town during the dry season. Apart from the economic factors such as poverty, the article gives significant weight to the socio-cultural set-up of the group in relation to the phenomenon. Besides secondary sources, participant observation, direct interviews and informal discussions were used to collect empirical data. The paper found out that customs of marriage and family life, and the mechanisms adopted by the pastoral Fulbe to cope with transformations constitute the root causes behind the phenomenon. Moreover, patron-client relations, town's men Sufism and philanthropism, the West African factor and Fulbe relations with the Southern Funj region people are found as the main entry points for Fulbe women into the town. In conclusion, the paper calls for empowerment of these marginalized pastoral women through policy intervention.

مستخلص: تتناول هذه الورقة ظاهرة هجرة نساء فلاتة "ويلا" إلى مدينة سنجة (على النيل الأزرق) في فصل الصيف. فضلاً عن العوامل الاقتصادية كالفقر، يولي المقال أهمية للتركيب الاجتماعي والثقافي لمجموعة الـ"ويلا" فيما يخص هذه الظاهرة وتحليلها. إضافة إلى المعلومات الثانوية، فقد تم استخدام سبل الملاحظة بالمشاركة، والمقابلات المباشرة، والحوارات غير الرسمية لجمع المعلومات الأولية. توصلت الدراسة إلى أن العادات المرتبطة بالزواج وحياة الأسرة، وكذلك آليات تكيُّف رعاة الفولان مع تحولات الأوضاع، تقف وراء هذه الظاهرة. كما توصلت إلى أن علاقات الراعي (الكفيل) والزبون (العميل)، وتصوُّف أهل مدينة سنجة وميلهم للإحسان، ورابطة الأصل غرب الأفريقي، وعلاقة الفولاني بسكان منطقة جنوب الفونج، تمثل المداخل الرئيسة لنساء الفولاني إلى المدينة. تدعو الورقة في خلاصتها إلى تدخُّل صناع القرار من أجل تمكين المرأة الرعوية المهمَّشة.

***Key words**:* Sinja, pastoral Fulbe, women, migration, urbanization.

1. Introduction

Background

There is rapid urbanization and 'femininization' of migration across the world. Urban areas are becoming overcrowded and overburdened. This puts pressure on insufficient infrastructures, schools, health facilities, sanitation and water

* Thanks are due to the Managerial Board of Assisting Regional Universities (ARUS) project for funding this research paper.

systems (Oishi, 2002; Touray, 2006). Escalating urbanization has created a new context of poverty in which urban centers are overtaxed and hence became unprepared to absorb increasing youth unemployment. In absolute numbers, youth unemployment becomes more prevalent in urban areas than rural areas (Min-Harris, 2009). More rural young men and women in Sub-Saharan Africa (SSA) migrate to cities to escape poverty (World Bank, 2009). Women are more mobile than men and migrate as much as men. Women migrating rural-urban on their own are increasing. They are no longer restricting themselves to following their husbands or other family members as dependents. In 2006, 95 million migrants were women approximately half of all international migrants worldwide but there is a concern that, as the numbers of migrant women increase, incidents of abuse and exploitation also increase (Oishi, 2002; Assal, 2011). Life in the city may result in marginalization and social exclusion and this is evident in that many rural migrants are no better off in the city as they have become human rights victims with no parental protection or legal rights. The situation is worse for young women as they face particular barriers to the labour market much of which are attributable to cultural attitudes of men (Min-Harris, 2009) and they face significant vulnerabilities to health risks that stem from their gender, their immigration status, their employment and living conditions, and workplace contexts (Hennebry et al., 2016). Women migration was commonly correlated with employment opportunities. Unfortunately, these opportunities may be at lower wages, in less valued positions, and in vulnerable health and predatory situations. They can engage in jobs ranging from homemakers to prostitutes to domestic servants. Once arriving in the city, most of them are sexually exploited, beaten and manipulated (Van Dijk et al 2011; IRIN, 2007). Likewise in Khartoum, it is hard for the Ethiopian and Eritrean girls and young women to find a good job and hence they accept harsh working conditions. As domestics in Sudanese families, they are subject to very low pay, often sexual advances, abuse, harassment and maltreatment. Girls and young women often complained about long working hours, heavy work-load, and lack of adequate food and living conditions (Grabska, 2016). In fact, in present day life, migrant women are experiencing unprecedented levels of xenophobia, racism and sexism. They can face discrimination, exclusion and abuse, which contribute to widespread suffering and poor health (WHO, 2017:15).

Pastoral women play a vital role in livestock production stemming from their responsibility to provide food for the household (Oumer 2007). In Sub-Saharan Africa, women undertake 60% of all marketing, and at least half of all tasks related to food storage and raising livestock (CARE, 2014). In many cases, this role is overlooked by development planners and governmental officials. Pastoral women have been marginalized in the process of production, commercialization and 'sedentarization'. This gender gap hinders women participation along the entire livestock value chain. However, increasing market opportunities for livestock products has the potential to increase pastoral women's economic status, it does not necessarily mean that they will be able to take advantage of these opportunities (Sadler et al., 2009:12,13). Pastoral women are also marginalized by institutions and policies both within their own communities and in wider governance. They remain caught in a 'double bind': 'as pastoralists, they are victims of social, economic and political marginalization, and as women they suffer inequality in accessing resources, social services and participation in decision-making' (Kipuri & Ridgewell, 2008).The biggest challenge that pastoral women face is lack of asset ownership as the social and cultural norms dictate that women do not own livestock as all ownership rights are held by men. Women access to livestock does not necessarily mean control, for men have the final say on the decisions on livestock disposal. These factors severely curtail women's access to resources and services, including credit, training, extension, inputs, and trading and marketing networks (CARE, 2014). Pastoral women have been negatively affected by drought, conflict and sedentarization, which limited their access to services, land and livestock products while also increased their domestic work and income generating activities as a result of increased subsistent responsibilities to end with increased vulnerability (Ibid).

In the Sudan, war and tribal conflicts have forced large area out of production leading to mass migration from rural to urban areas in search for peace and security. Both men and women were badly affected by the conflict. The number of female heading households who migrate to urban cities looking for jobs to improve their income has increased (Ahmed, 2001; Assal, 2011). In the Funj region, a homeland for many pastoral groups, war has disturbed animals and human mobility and hindered prospects for sustainable agricultural production. It has resulted in human and livestock losses, property destruction, famine and destitution. Moreover, it forced many of the pastoralists to settle down and to

diversify their economic activities by adapting strategies ranging from animal husbandry, farming, petty trade and wage labour (Ahmed, 2001; Ahmed, 2009). These impoverished sedentarized post-war communities encompass considerable portions of female headed households (widows, divorced, deserted, etc.) who are forced to involve in wage labour in the mechanized farming or to migrate to urban centers looking for work opportunities (Osman, forth coming).

The pastoral Fulbe, also known generically as Mbororo, are among the major pastoral groups in the Funj region. They originated from West Africa and entered Sudan during 1920s- 1930s. They continued moving eastward with their cattle and eventually came under the authority of Sultan Mai Wurno (Feyissa & Schlee 2009; Gadrimaari 1975). Upon their arrival, they were not welcomed but harassed by the local authority and the host community in the Blue Nile Province (BNP). In response, they led withdrawn life and had adapted a highly mobile form of pastoralism. But in the recent decades and in response to socio-economic and environmental transformations, many of them have resorted to sedentary life and have integrated into wider society and market economy; adopting many borrowed cultural traits and practices (Osman 2013: 94,95).

However, the majority of the pastoral Fulbe are still rich in cattle, compared to other groups such as the Rufa'a al Hoi; a considerable number of them have involved in agricultural wage labor but the phenomenon of wage labour among the Fulbe is widespread among females, and the type of work they engage in is highly gendered (Osman 2013: 83). While this practice has become familiar, some Fulbe sub-sections such as the Mbororo proper[1] strongly oppose it and see it as equivalent to prostitution (ibid.83).

Problem

For more than a decade ago or so, many Woyla-Fulbe women of different ages and marital status have been seen working in Sinja town during the dry season. They are conspicuous from a distance because of their unique traditional

1. While Mbororo generically refers to the pastoral Fulbe groups (the owners of the West African red cattle breed) regardless of their sub-sections, the Mbororo proper refers to the Wewebe who are easy to distinguish from the other sections by what they dress, their ornaments (bracelets, ear rings, tattoos, hair style etc).

dresses. The number of these women has been increasing day by day and they have turned to prolong their stay in the town. The absolute majority of them work with tea and food sellers. Others do activities such as fetching water, grinding okra and spices and the like. A few, if any, work as domestic helpers. Fulbe elite in the Blue Nile area[2] have been content that most of the migrant women belong to well-off families and hence they have no good reason to migrate for work in towns. They regarded this migration as a sort of anarchy, a polite term for prostitution or at least a sort of deviance from Fulbe moral code of behavior. So in April 2018, they launched a campaign to repatriate all migrant Fulbe women from the towns all over the Sudan, mainly Sinja and Khartoum. The Sultan of Mai Wurno,[3] supported and sponsored the campaign, which comprised different means and procedures; including meetings, forming of committees, religious preaching, sending letters and envoys to village leaders, etc. The campaign reached momentum when the repatriates sent long vehicles, chased women in market places and repatriated many of them. In Sinja, repatriation led to shortage of labour in the activities these women perform but after two weeks or so, the repatriated women started to return to the town.

What has attracted my attention was that this phenomenon is limited to Woyla Fulbe and not any other sub-section of the Fulbe and that only Sinja, and not Damazin or other neighboring towns such as Dinder, Hawwata or Abu Hujaar, is the final destination of these migrant women. In 2006, I conducted a field-work among the pastoral Fulbe in the Funj region and collected data suggesting that female migration could be attributed to the changing pastoral strategies the group has adapted. However, many people generally attribute this migration to poverty and loss of cattle related to war and the decline of security in the Funj region. In my paper 'The Funj Region Pastoral Fulbe: From Exit to Voice', I explained how the nutritive gap resulting from the separation of herds from households during the dry season forced women to look for other sources of income, including wage labour (Osman 2009). Because stratification among pastoral groups has become an established fact and individualistic calculations have found their way to the daily life of the

2.= Sinnar and the Blue Nile states.

3. Ali Muhammad Tahir.

pastoral Fulbe, I assume that, each migrant woman will have a different story to tell about the causes behind her migration and different town life experience to disclose.

To my knowledge, little is known about the conditions under which pastoral women live in Sinja town regarding accommodation, food, health and security. So there is a need to investigate on that and on the root causes behind this migration to know what attract Fulbe women to Sinja town in particular and what kind of urban context Sinja has provided to them. What makes this investigation significant is the fact that while currently migration by women is becoming recognized and receiving attention from scholars and international community, at the micro level and within country studies, migration of women is not well considered (Assal 2011).

Objectives

This article aims at better understanding of Fulbe women migration to towns and to transcend the simple generalizations relating this phenomenon exclusively to economic factors such as poverty. It will also transcend the classical analysis relating migration to push and pull factors. It rather endeavors to investigate Woyla's socio-cultural set up and the hosting urban context to see how it has implicated upon women personality and the way they look to themselves and to others.

The article aims at meeting the following objectives: 1-to investigate the factors behind women wage migration, 2-to describe the urban context that attracts and hosts them, and 3-to investigate on the socio-economic conditions under which migrant women live in the town and, 4- urban context implications upon them. More specifically, the article aims at answering the following questions: What are the causes of pastoral Fulbe women migration to Sinja? And why Sinja in particular? What sort of incubation/sponsorship Sinja has provided to Fulbe women? What sort of work women involve in in town? What income they earn and how they expend it? What are the conditions under which migrant women live in relation to accommodation, food, health and safety? And what cultural changes women have experienced as a result of living in town?

Methods of data collection

To meet the objectives of this article and to answer the above mentioned questions, primary as well as secondary data, including written materials on

the subject of migration, urbanization, gender issues and the history of Sinja town, were utilized.

Data collection process: my first contact with migrant Fulbe women in Sinja town goes back to 2006 as since then, I know some of them personally and I know others by name and sight. The main field of this study started on 17.12. 2018 and continued intermittently up to the 20th of April 2019 during which I visited Sinja, Damazin and many nomadic camps south of Damazin in ᶜAzaza Juwwaani, Abu Naᶜaama and Maganza.

Data collection techniques: different techniques of data collection were used, basically participant observation and direct interviews, in addition to informal discussions. Observation was concentrated in market places in Sinja and in Suuq Ambararo in Damazin and in nomadic camps. I spent much time in Suuq Ambororo in Damzin observing migrant Fulbe women coming from and going to Sinja, doing their shopping and the like. Throughout the study I interviewed 22 migrant women and 11 Fulbe leaders (Sheikhs and, Omdas).[4] In Sinja I interviewed 7 food and tea sellers (mistresses),[5] and 12 shopkeepers and vegetable sellers; this is in addition to some men and women hosting Fulbe women and owners of lodgings. I also interviewed the chief of the town (Ar. *Sheikh al Madiina*) about the history of the town and conducted many informal discussions with some people having direct and close contact with the migrant women, including their hosts, shopkeepers, food and tea clients, etc. Accessing migrant women and non-response from the side of their leaders were the main obstacles during the field-work. Another main obstacle was related to the political situation in Sudan during the field-work period as state of emergency was declared in Sinnar State and curfew was imposed from 18:00 up to 04:00.

As far as organization is concerned, this article includes, apart from this introduction and concluding remarks, three sections covering the root causes of the phenomenon, women entry points to town and migrant women town's life.

4. In Sinja, Damazin and in the nomadic camps.

5. While in the Western or European culture this word has meanings that carry negative connotations, here in the Sudanese context, I use it only to refer to the women for whom migrant women work.

2- The root causes of Fulbe women migration

This section focuses on the root causes behind pastoral Fulbe women migration. As mentioned above, with the coming of 1990s and 2000s, a remarkable number of Fulbe women have been seen working in Sinja during the dry season and number of these women has been increasing day by day and they have turned to prolong their stay in the town and to diversify the activities they perform. There are internal and external factors behind this phenomenon respectively represented by Fulbe customs of marriage and family and the changing pastoral mechanisms they have adapted.

Customs of marriage

Woyla Fulbe have unique customs of marriage that involve long, complicated and extremely expensive procedures. Their system of marriage is prevalently endogamous, pre-arranged and polygamous. Endogamy is common and father brother's daughter (FBD) is the preferable choice. Polygamy is also common and hence the existence of co-wives and half-siblings is prevalent leading to larger sized households and a high rate of dependency. Given the deterioration of security in the Funj region, and loss of cattle by many households, such larger households are more inclined to face the risk of poverty and shortage of food, especially during the dry season when young men take herds to distant dry season grazing areas.

Marriage among the pastoral Fulbe is traditionally pre-arranged; accordingly elders can arrange it without consulting couples, and sometimes against their will. It is common and socially acceptable that one of the parents can select a future wife to his/her son while the proposed couples were still breast-fed infants. It might happen that after a woman gave birth to a female baby, another woman related to her come and propose her as a wife to her son. Thus, when the proposed couples grow up, their elders will marry them without their consent. According to the Fulbe, a virgin woman (Fulfulde: *koowaado*) has no say in her marriage.[6] The case being so, there are many women who were married to men whom they dislike and vice versa. For these women going to town can be explained as a means to escape miserable family life while some, if not many, of these women have started to demand divorce.

6. Interview with Dawood Adam Idris, native leader and shopkeeper, Damazin 7. 4. 2019.

Woofaaki (wordily, hatching) is one of the respectful traditional customs of marriage among Woyla Fulbe. The essence of it is that a newly married woman goes back to her mother rightly after her first pregnancy to stay roughly for three years to give birth and to care for her baby (Osman, 2013: 84). In doing so, she resembles a hatching hen and referred to as *boofiido*. The *boofiido* looks like a secluded widow as *s*he wears in black, refrains from beautification, use of perfumes, colourful clothes and ornaments. She also refrains from contact with men, especially her husband. Failure to observe these conditions is highly stigmatized. So implicitly, *woofaaki* avails a *boofiido* with autonomy and independence from her husband and her in-laws group and hence enjoys freedom of movement. She can make use of this freedom to migrate for wage labour in town to buy things for her future life as an adult.

According to Fulbe customs, a part from the ordinary naming sacrifice occasion held at the seventh day of child birth, husband is obliged to make a big and expensive naming sacrifice feast called *humturu* to be made after one year or 18 months of child birth in which one or two bulls, apart from a sheep, will be slaughtered. In addition, huge quantities of consumer goods should be provided; as such a feast should satisfy all the nomadic camps in the neighborhoods even if they are ten. Only after this feast had been made to her, a *boofiido* will be allowed to wear bright color clothes and use ornaments and go back to her husband group carrying some household items that qualify her for making a small tent. In this small tent she can stay up to her second pregnancy and to return to her mother to give birth and to join her husband after the second *humturu* with more household items that qualify her for a bit bigger tent and the same scenario would be repeated in case of her third pregnancy.

After the third *humturu* a woman may stay with her husband for one or two years and then go back to her mother to involve in the making/buying of household items (*ᶜidda*). The household items to be bought are many and very expensive.[7] In case there are many married daughters in one household, parents will bear a heavy burden and a woman may stay for a long period from three to ten years to make *ᶜidda*. During this period, her husband can visit her from

7. Including a decorated bed, dozens of pots, calabashes, dishes and some dish covers and clothes.

time to time but he is not allowed to support her financially to buy *ᶜidda* for this will be regarded as insulting to her family. At the same time, the woman who fails to make *ᶜidda* cannot return to her husband and her failure also implies stigma. After a woman succeeded to build up her household items, she will join her husband and he is obliged to celebrate the occasion by making a big feast, preferably bigger than that of the wedding ceremony. Husband failure to make this ceremony is regarded as an insult and disregard to his wife and women will keep mocking her for long in their daily gossiping. To secure money for buying *ᶜidda*, some women resort to wage labour.

Adaptive mechanisms

The pastoral Fulbe, like other pastoral groups in the Funj region, have adopted many mechanisms to cope with the socio-economic and environmental transformations they have undergone in recent decades. These mechanisms include, but not limited to, sedentarization, the separation of herds from households, changing roles of gender and new budget arrangement.

Sedentarization: The experience of settlement is not new to the pastoral Fulbe in the Funj region but there is an increase in its rate and change in its nature in recent years. Security decline, continuous cattle raids and looting have forced the pastoral Fulbe to settle down and to have experienced different forms of sedentarization. This sedentarization process had reached its climax after South Sudan separation as many groups have settled in the area north of Damazin and have started to struggle for social services provision and to invest on the future of the new generations; namely, their education (Osman and Abu Manga, forth coming). One of the main implications of this process is the increased responsibilities of women heading households in the absence of men. Living in urban and semi-urban settings, they have faced shortage of food and struggled with hunger and malnutrition but simultaneously they have enjoyed more autonomy and decision making power within households. They have also acquired values, attitudes and habits that have brought about and an atmosphere conducive to wage labour migration.

The separation of herds from households: Mainly due to the recent decline of security, the pastoral Fulbe in the Funj region have resorted to separate herds from households. The essence of this separation is that household members stay in a fixed place during the dry season while young men take herds to distant dry season grazing areas. Some milking cows will be left in the nomadic camp

to provide milk for household consumption but the production of milk, which is the main source of food and income, may decline to zero during that period leading to a nutritive gap. To meet this nutritive gap and hence increasing responsibilities, the left behind women heading households will be forced to look for sources of income that may include wage labour and migration.

Changing roles of gender and household budget: to cope with transformations, the pastoral Fulbe in the Funj region have introduced some changes into their traditional system of labour division and adapted a new household budget. They exhibited some flexibility in the division of tasks between ages and sexes. This is manifested in women involvement in male specific tasks such as herding and farming and men involvement in women specific tasks such as fetching water and fire wood and assist in milking the cows. This flexibility in division of labour indicates that both men and women have become prepared to do without the other in case of necessity (Osman, 2013: 78,97).

As far as the traditional budget is concerned, women use proceeds from the sale of dairy products to provide food while men use proceeds from cattle sale to meet other needs. But because pastoral movement has been constrained[8] and the pastoral Fulbe have been subjected to seasonal variations and experienced drought, a new budget has been introduced. In the new arrangement, women became responsible for covering the costs of cooking ingredients and grain during the wet season[9] only and men became responsible for covering these costs and costs of consumer goods during the dry season.[10] To meet increasing subsistent needs associated to the increased level of hospitality, household members are to choose between selling more cattle or to look for additional sources of income. One of the possible sources of income is wage labour in town to which many women resort during the dry season to feed themselves and their families in the absence of men and herds of cattle (Osman, 2013: 83,84).

The prevalent customs of marriage among Fulbe pastoralists, which often result in unstable and intermittent family life and larger sized and food insecure families, put women, in particular, under pressure to gain money

8. By the huge expansion of agriculture, civil war, etc.

9. When milk is abundant.

10. When milk is short in supply.

while simultaneously avails them with autonomy and freedom. Likewise, the mechanisms the Fulbe adapted to cope with transformation, increase women and girls' subsistence responsibilities and their load of work; all these have provided an atmosphere conducive to female wage labour migration and hence can be considered as root causes behind the phenomenon. Apart from that and regardless of the root causes, by the passage of time, migration to Sinja has become one of the pastoral Fulbe survival strategies and an important experience crucial for character building and developing women personality.[11] Here bellow I will discuss what is peculiar about Sinja that makes it the final destination of hundreds of Woyla women.

3. Entry points and sponsorship

This section discusses the factors that have attracted Fulbe women to Sinja town, in particular, and their entry points to it. In other words, it specifically investigates on what sort of incubation/sponsorship the urban context of Sinja has provided to these women encouraging them to target it and to bypass other neighboring centers such as Damazin, Abu Hujaar, Dinder and Hawwaata.

Entry points

The Fulbe women migrating to Sinja can and do make use of a rich social capital and wider networks of support. They have many entry points to town represented by patron-client relations, the deeply rooted Sufism and philanthropist attitude of town's men, the West African factor linking the Fulbe, the Hausa and the Borno, and bonds of relations with the Southern Funj region people.

Patron-client relations: the pastoral Fulbe, like other pastoral groups in the Funj region, are no longer detached or isolated group of people. Through increased market relations and contact with urban centers, they have created social spaces for themselves and established cross-ethnic ties of friendship, intermarriage and patronage (Osman, 2010; 2013: 133-137). In Sinja, patron-client linkages have developed between the pastoral Fulbe and livestock dealers (guarantors, traders, mediators and butchers), crop sellers and mechanized farmers. These patrons bridge the gap between the pastoral Fulbe and townsmen, provide them with information about livestock transactions and offer them a place to

11. To them Sinja is a place where one can learn modernity and civilized way of life.

rest and sleep in. On top of that, they act as mediators to solve problems they face in the town.

A remarkable relationship developed between the pastoral Fulbe and a livestock guarantor in Sinja. The case being that a nomad who comes to sell an animal in town's livestock market needs a familiar person to mediate between him and towns' men and to guarantee that the animals he is going to sell are not stolen. This person is known as *ḍāmin* (guarantor). In 1950, Sultan of Maiurno, as the native and spiritual leader of the Fulbe, assigned Mirghani al-Khaliifa as guarantor for the pastoral Fulbe groups in Sinja livestock market. Mirghani was a butcher and a livestock trader and he had been in contact with the Fulbe for decades before that date. He was cheerful and 'liberal' and so he developed strong friendship ties with the pastoral Fulbe. He assigned three huts in his house for them while all family members devote much of their time to serve them. They even accompany the one who is ill among them to the hospital. In the house, the Fulbe are served food, tea and coffee and they feel relax and at home. Although Mirghani died in 1972, the relationship between Mirghani's family and the pastoral Fulbe has continued to present and for decades; all family members have hosted the pastoral Fulbe and involved in mediation to solve the problems they face. They also provide help to the needy and those who seek medical treatment in the town.

Sufism and philanthropism

'Philanthropism' and the Sufi culture of offering food and help to the needy are deeply rooted in Sinja community. Apart from food provided in Sufi centres and by philanthropists on different religious occasions, there has been an established habit among many merchants, traders and shop keepers to bring food in the market place so that porters, needy people and passers-by share them their meals. Another aspect of philanthropy is that many of the people living in the neighbourhoods of market place have opened their houses to passers-by, market vendors and others in which they can have meals and use toilet.

The migrant Fulbe upon their arrival in Sinja seeking wage labour have had made use of the philanthropist attitude described above as some of those who are living in the neighbourhood of the market place have opened their houses and provided help to them. One of these is a mechanized farmer called ᶜAbdallahi al-Nijuumi assigned part of his house to host about 20 women

working in the central market, for more than 10 years. He also provides them with flour to prepare their meals and serve them with left-overs. But two years ago, and for hygienic[12] reason, he apologized that he could not host them any longer, but his house has remained opened for them as they come to have meals, entrust their money to his wife and to seek her help.

The West African factor

As West African immigrants and Muslims, the Fulbe, the Hausa, and the Borno (FHB) are historically linked. In the Funj region, they have formed a strong political alliance and in 1993 they applied for an administrative system (Amara) separate from the Funj region Nazirate but later Fulbe-Hausa relations deteriorated and each of the three groups decided to seek its own separate administration (Osman, 2013: 111-118). Despite relations deterioration, the sense of unity and shared background between these three groups emanating from a common origin has remained intact.

Early during 1970s, the Sheikh of the Hausa in Sinja, ᶜUmar, had acted as a paramount chief for the FHB. Owing to his position, he had been socially obliged to host and to provide hospitality and support to his followers. From 1970s onwards, a small group of old migrant Fulbe women used to come to live in his house but they had stopped to come since 1980s. In the recent years, sheikh ᶜUmar's house has become an entry point for a new generation of young migrant Fulbe women who come during the dry season to work with food and tea sellers. Upon their arrival, they stay for three days or so to look for work opportunities and simultaneously recover from the harsh environment in which they lived in their nomadic camps. After finding work, they move to live in other places closer to where they work. But later and by the start of the rainy season, they will come back to ᶜUmar's house to stay for some days to do their shopping and to prepare themselves for going home. So to these women, Sheikh ᶜUmar's house is a transitional area or a first leg and an entry point to town. It is also a safe and secure place where they can find space to store what they buy in preparation for returning home. But the senior man in the household, the grandson of the sheikh ᶜUmar, has become less enthusiastic to host these women any longer. He explained that he is not

12. As for cultural reasons they do not use toilet seats and hence contaminated the house.

in a position to bear the risk of hosting disturbing women[13] he knows nothing about their behaviour, but he does so for sake of his mother, who is keen to host them.

Relations with the southern Funj region people

The pastoral Fulbe in the Funj region have become more integrated into wider society and market economy. They have developed good relations with many southern Funj region people (Ar: Awlaad As-Saciid) such as the Berta, the Jabalawiyyiin, the Ingessana, and others. Remarkable relations developed between Woyla groups in the area of Sinja-Nabag, from which migrant Fulbe women come and the inhabitants of Diruub and Banat (Fanzigar and Jacaliyyiin), who constitute a considerable number of shopkeepers and petty traders and small business runners in Sinja market. So the existence of these Awlaad As-Saciid in Sinja town is a social capital for pastoral Fulbe women and constitutes one of their entry points to town when they come seeking wage labour. They host them in their houses, provide them with advice and assistance to solve the problems they face and women, in their turn, entrust what they earn to them. For instance, Al-Mardi Abdel Gadir, a Jacali from Banat running a small business in Sinja, had hosted 10 to 15 Fulbe women in his house for 4 years but he stopped to do that in 2014 after his neighbors had complained that they had disturbed them by producing much waste water and by chatting the whole night. But still he has a good relation with them.

In conclusion, patron-client relations existing between the pastoral Fulbe and livestock guarantors and crop sellers, the Sufi culture and philanthropism deeply rooted in Sinja community, relation to Awlaad As-Saciid, the West African factor, all have provided entry points to Fulbe women in Sinja town and made Sinja attractive to them rather than other towns such Damazin, in which they may expose themselves to the patriarchal authority of their native leaders. Moreover, the openness of community in Sinja, where different ethnic groups co-exist peacefully, and the welcoming attitude migrants find in Sinja, offer entry points to migrant Fulbe women.

13. Who chat up to late in the night and wake up at dawn to wash themselves.

4. Pastoral women in town

This section describes migrant women's life in Sinja town covering issues such as type of work they involve in, income they gain from work and their items of expenditure as well as their health and accommodation conditions. It also covers cultural and attitudinal changes women have experienced in town and community reaction towards these changes. But firstly I start with a brief socio-economic background.

Background

The migrant Fulbe women in Sinja town represent different ages and marital statuses. They are in the age range from 12 to 35 years but the majority are in the age range of 15 to 25. They are composed of single, married, divorced and widows; some of them carry one or two babies with them. The majority of them come from the area of Sinja-Nabag south of Damazin from places such as Juwwaani, Abu Naᶜaama, Diruub and Maganza. Few women come from south of Rosseiris from places such as ᶜAzaza, Madiina Talata and Um-Darfa. Some years ago, there were many women coming from Baazuura in Gedarif State but the number of these women has dramatically decreased in the last few years and now there are a few women coming from there. Most, if not all, migrant women descend from large sized households commonly including 14 to 17 members mostly consisting of co-wives and half-siblings. And the majority of them seem to belong to well off and rich in cattle households but this does not exclude the existence of women descending from impoverished households.

Work, income and expenditure

The majority of the migrant Fulbe women work with food and tea sellers but a considerable portion of them wander freely and do work upon demand. They do tasks such as arranging tea making cabinet (containing utensils and materials), locate chairs and tables, serve clients, wash dishes, pounding spices and coffee, fetching water[14] and do errands. A few women work with laundry shop keepers washing clothes. It seems that working with tea sellers comes first as the most sustainable and preferable tasks. Second to it comes the

14. While all mentioned activities are demanded by tea sellers, fetching water is also demanded by vegetable sellers and nursery keepers.

difficult but rewarding task of fetching water which is often done by women carrying babies who for hygienic reasons could not work with food and tea sellers. Lastly comes working with laundry shopkeepers and it is usually done by old women. But recently and with the increased number of migrant women, the scope of tasks and jobs they perform has become very wide to include collection of wastes from butchery and restaurants, domestic work and attending funerals and wedding occasions to wash dishes and the like.

These migrant women use to come to Sinja during the dry season after men have taken herds of cattle to distant grazing areas. They roughly stay intermittently from November up to August. A woman may stay for one or two months in town and go to join her household for two or four weeks while another woman from her own group, preferably a member of the same household, comes to replace her and so on. In August, when herders return home, all women, except a few, go to stay with their husbands and to resume their traditional household tasks. In December 2018, there were about 400 migrant women working in Sinja central market but in March 2019, this number increased as new batches with remarkable number of grown up girls had come.

What I have mentioned above in this section applies to the majority of migrant women that can be regarded as 'ideal' or 'proper' category which still sticks to group norms and traditions but other categories do exit. There is a small category of acculturated 'modernized' migrant women who started their life in town in the same way as others but they managed to acquire a starting capital to rent shops and established their own business as food and tea sellers. Thze relatively handsome income they earn enabled them to rent houses, buy furniture and to send their children to schools and to adapt town way of life. They turned to look like town's women; wear western dresses, use make-ups and cosmetics, consequently they have been regarded as crossing ethnic boundaries; to be subjected to the criticism of their conservative community.

A third category of migrants is represented by a small portion of impoverished women who migrated with their husbands to settle permanently in town. In the town, they involved in different kinds of work to gain their livelihood including domestic work, farm labour and tea selling. Through the passage of time, these migrants managed to develop social relations within the urban context that helped them to diversify their sources of income and to think of better future for their children. Like the above mentioned category, they

also have experienced a similar process of acculturation and 'modernization' but because they live with their husbands they have been immune against criticism.

With regard to income, women who work with tea sellers receive a daily wage in the range of SDG70 to 120 (1.5-2.6 US dollar)[15] while those working freely in fetching water, arranging cabinet and pounding coffee and those who run their own business earn a handsome income. For instance, a woman fetching water can earn SDG 300 (6.6 US dollar) per day and can save SDG 7000-9000 (155-200 US dollar) each round she comes to work. This relatively handsome savings indicate how keen and anxious these women to make money and how thrifty they are. They do not spend much on themselves, while some of them enjoy free of charge meals from their employers, others depend on left-overs and cheap food. Some of the migrant women, especially those coming from villages, have good contact with their families and send regular remittances to them. Apart from that, they also carry home food items (flour, oil, onion, sugar and tea) pots and clothes and may also buy items of furniture, mobile phones, bed sheets, cushions and kitchen utensils. Migrant women entrust their savings to shopkeepers, their hosts and mistresses, and to others but because women supply has recently turned to exceed demand, wages are expected to decline.

Accommodation and living conditions

The migrant Fulbe women in Sinja town, in general, live under unhealthy conditions in crowded houses and share poor services. They fall into three categories: collective lodgers, living with mistresses, and those living in their own houses.

Collective lodgers: The majority of the migrant Fulbe women in Sinja live in seven collective lodgings located in the neighborhoods of the two main markets;[16] closer to where they work. The biggest lodging is in the eastern quarter and is regarded as more secure than the houses in the outskirt of the town. For more than ten years a group of about 50 women have lived in that lodging. They pay SDG 5 per head per night to sleep on mats in the yard of

15. One US dollar = SDG 48 at the time of writing; January 2019.

16. The central market and As- Suuq Ash- Shacbi.

the house and they all use only one toilet. They spend most of their time in the market place. They go immediately after dawn prayers around 4:00 a.m. and go back before or immediately after sunset around 6:00 p.m. They have their meals in the market place and because they do not have facilities to cook in the house, they may bring some food with them. In the absence of their male guidance, and for their security and protection, they go and sleep in flocks and it is difficult for a criminal to penetrate into their residence.They are living in peace and harmony; only minor disputes occur between them. They have developed good relations with the inhabitants of the quarter who have welcomed and accepted them. This acceptance is attributed to the fact that these women constitute a source of cheap and badly needed labour, especially in the social occasions that require intensive work that delicate town's women could not afford.

The other biggest group of lodgers is represented by 25 women living with a poor woman in a house closer to *As-Suuq Ash-Shaᶜbi*. The woman rented the house for herself and when she failed to pay the monthly rent, she offered the open space for these women to sleep in against a payment of SDG 5 per night per head. She uses the proceeds to pay the monthly rent with a little on top that can meet part of her costs of living. Like other lodgers, they sleep on mats laid on the ground and use one toilet and are subjected to mosquito bites.

Living with mistresses: Some migrant women live with their mistresses in different parts of the town. I did not manage to collect detailed information about the conditions under which this category of women lives but generally this category has been subjected to hard criticism by the local people in the market place and from their own kinsmen. Splitting from their flock, these women are regarded as detached and going astray. Some of our key informants noted that these women are vulnerable and can be manipulated and exploited sexually[17] while some of the mistresses asserted that they treat women and girls they host the same way they treat their daughters and assume full responsibility to act as their moral guardians.[18] Apart from these mistresses, some philanthropists and some Fulbe patrons have opened their houses to host migrant women and to provide help to them. Likewise, some settled ex-pastoral households incubate

17. Interviews with Siraaj Abbakar Ladan and Babikir Hassan, Sinja, 22.12. 2018.

18. Interview with Batuul, Sinja, 11.01.2019.

some migrant women. These settled households represent the third category of migrant women.

Settled households: the ex-pastoral households constitute a small portion of migrant women in the town. They are represented by single, married and divorced women who due to different reasons, including impoverishment, had settled permanently in the town. They have experienced different stories of success and failure. Some of them came as single and remained so or succeeded to marry and to establish their own families while others came with their husbands. Some of them have led stable life and managed to invest in the future of their children while others are not but are struggling to reach that end. These settled households have showed keenness in following town way of life and "modernization" and have integrated into town life. However, most of them are impoverished and some of them live in ruined houses or just squat in any possible space, they are fighting to improve their life within the urban context.

Health conditions

Because of the nutritive gap resulting from separating herds from households, the pastoral Fulbe women resort to town during the dry season. Most of them use to come hungry and malnourished. Being so, they have a good appetite to eat whatever they reach and because they can easily find nutritive food free of charge in the market place such as mango and sweet potato, they recover in a short period of time.

In the town, women and their babies live under unhealthy and unhygienic conditions. Lying on the ground during the hot season in dense and crowded places, they are subjected to infection. The much waste water they produce creates unhygienic environment conducive to the proliferation of mosquito and malaria infection. Moreover, a considerable portion of the migrant women carry difficult activities such fetching water. Anxious to make money, they exhaust themselves working from dawn to sunset and such a hard work may impact negatively upon women physical and psychological health. In fact, some of these women look as if they are suffering from psychological problems and some of them often resort to spiritual healers complaining from envy and sorcery by their rivals. These psychological problems might be attributed to physical fatigue but could also be attributed to the social pressure they face in their working environment. However, these women have good access to

health services available in the town and they find support and sympathy from towns' people; the majority of them go home once they feel ill so as to resort to traditional inhalers and few of them resort to health centers in Sinja.

Crossing ethnic boundaries

Since the 1970s, to which the phenomenon of migrant Fulbe women could be traced back, Sinja has roughly received three generations of migrants. The first generation was represented by old conservative women working with food sellers and in crop processing. The second generation emerged in the 1980s and it was an extension to the first generation regarding conservatism and the sort of activities performed but it was younger than the first generation. The third - current - generation is composed of women representing different ages and marital statuses. Like old generations, a larger portion of the current generation is still conservative and adhering to *pulaaku*.[19] They are peculiar, move in flocks and keep a distance from others. They are conspicuous from a distance as they distinguish themselves from town dwellers by their traditional style of dresses and by other social peculiarities. But within the current generation, many have crossed ethnic boundaries and became no longer 'Mbororo'. They have become acculturated (modernized) and deviated from the socially accepted norms and morality. They abandoned their traditional dresses and turned to wear western ones, use cosmetics and makeups. Not only that, but also many of them refused to accompany their husbands when they come to take them back and some of them resorted to the court of law to demand divorce. It is reported that some of these women have turned to steal from each other, gone prostitutes and some of them were trailed under Public Order laws and Sudanese Criminal laws. Moreover, some cases of illegitimate pregnancy by them have reached the court of law. After all, the majority of the migrant women are still conservative but they are vulnerable and are subjected to harassment by the public. They are liable to exploitation by their mistresses[20] as some of them are just innocent girls that can be easily manipulated to be exploited sexually. What adds to their vulnerability is that they do not have any form of organization or association to represent their interest or advice and

19. *Pulaaku* constitutes the moral code of behaviour which enables the Fulbe to maintain their identity across boundaries and changes of life style. It has been described as "Fulbeness" or "Fulanity"(Osman, 2013: 39).

20. Some of them had criminal background as prostitutes and/or native beer sellers.

protect them. In conclusion, some laxity has been observed in the behaviour of some of these women and girls while rebellious behaviour and crossing of traditional ethnic boundaries have been observed among some of them.

Anti-migration and repatriation

The increasing number of migrant pastoral Fulbe women in recent years, the obvious crossing of ethnic boundaries and laxity observed in the behaviour of some of them, all have incited some Fulbe elites to initiate some efforts of social reform. In 2011, the question of migrant women has come to fore as an issue of concern to these elites. Grassroots committees were formed in Damzin and Rosseiris localities to combat female migration but this movement was opposed by some tribal leaders and influential extended families to which migrant women belong. Later in 2018, Fulbe elites made use of WhatsApp to make an initiative called "Woyla Sudan" to discuss the question of migrant women and to exchange ideas on how to combat it. Soon after and with support from the Sultan of Maiurno and in coordination with the Child and Family Protection Unit (CFPU) of the police and the Higher Council for Childhood (HCC), a campaign was launched to control women migration. They made use of laws to prevent girls under 18 from travelling and they also managed to convince many of those who are above 18 to stay at home. These successful efforts encouraged some Fulbe Sheikhs in the Blue Nile State to hold a meeting to discuss the question of migrant women. A committee emanated from that meeting to repatriate women from towns all over the country. In coordination with the Sultan of Maiurno, letters and envoys were sent to village sheikhs demanding their cooperation to fight female migration. In April 2018, the campaign was launched. Vehicles were sent to towns and women were chased in market places and so many of them were repatriated. Some women managed to escape and to hide themselves while a few of them showed resistance and rebellious behavior refusing to go back.

The campaign led to shortage of labour in the activities migrant women perform but after 15 days the repatriated women started to reappear in Sinja town. Some of them changed their traditional dresses so as to shield themselves from forced repatriation. The campaign was regarded as having failed. The failure was attributed partly to the support migrant women found from their relatives and to women's ability to impose their will upon men. But this was not the end of the story, as soon later the Sultan of Maiurno formed *al-Amri Bi-l-Maᶜrūf*

Society to provide advice and religious preach to migrant women but migrant women, who became more self-confident after the failed campaign, pay no attention to preachers and went even to challenge them to interfere into 'their personal affairs'. As a last resort, the elites of the Fulbe are thinking of raising fund to facilitate marriage and to enroll girls into schools and they are looking for NGOs and voluntary associations to sponsor this work.

5. Concluding remarks

- Like other pastoral women in Africa, Fulbe women in the Sudan have been socially, economically and politically marginalized despite the increasingly significant role they play in food production. They have been subjected to social and cultural pressures such as pre-arranged and forced marriage. Having reduced access to livestock, being left behind during the dry season, they face the risk of hunger and the combined effect of drought, conflict and sedentarization. So these pastoral women should be a priority target of empowerment programmes.

- Like other migrant pastoral women in Africa, Fulbe women are heterogeneous representing different ages, marital statuses and family backgrounds. They exhibit different experiences and have different future orientations; divided between those who see their future within pastoralism, out of pastoralism or in combining pastoral and urban life. Policy and decision makers should address this reality.

- In contrast to the gloomy picture literature showed about migrant women in other African countries, Fulbe women in Sinja have been welcomed and generously supported by their hosts and by the friendly and peaceful social fabric of the town but this cannot be guaranteed for long. There are many forces[21] working towards weakening the philanthropism and people readiness to devote their dear time to host 'disturbing women'. In fact, many of those who host migrant women have currently become less enthusiastic to do that; so organized and systematic intervention by formal and informal bodies has become necessary to solve problems facing migrant women.

Neither concerned governmental department(s), nor NGOs and voluntary associations, have paid any attention to the miserable conditions under which

21. Such as economic hardship, changing styles of life, the increasing decline of traditional authority and the like.

migrant Fulbe women and their infants live. This also applies to the CFPU, which co-ordinated with Fulbe elites to repatriate young girls. This total disregard has to do with politics of colour and identity and misconception about the pastoral Fulbe (Mbororo) as 'non-Sudanese pagans' who worship fire and such derogatory images. So, it is high time for the concerned entities to intervene for the betterment of pastoral Fulbe migrant.

Unlike Ethiopian and Eritrean migrant women who enjoy great solidarity as members of the Catholic Church which provides strategic support to its members such as accommodation, the pastoral Fulbe migrants, however, enjoyed some freedom of movement; they do not have any form of informal organization or social networks to provide for agency and autonomy and they do not find any strategic support from the Islamic institutions such as mosques and Chamber of Zakat. Hopefully, this happens after December 2018 revolution.

One of the shortcomings of this study is its failure to investigate the conditions under which migrant women hosted by mistresses live; a thorough study is needed to fill this gap.

References

Ahmed, Abdel Ghaffar M. (2001): "Livelihood and resource competition, Sudan". In *African Pastoralism: Conflict, Institutions and Government*, ed. by Salih, M. et al. London: Pluto Press in Association with OSSREA (Addis Ababa).

Ahmed, Abdel Ghaffar M. (2009): *Transforming Pastoralism: A Case Study of the Rufa'a al-Hoi Ethnic Group in the Blue Nile State, Sudan*. Bergen: Christian Michelsen Institute (Sudan Working Paper SWP 2008:1).

Assal, M. (2011): "Gender and migration in the Sudan: Socio-political aspects", CARIM AS 2011/05, Robert Schuman Centre for Advanced Studies. San Domenico di fiesole (FI): European University Institute.

CARE (2014): Women's engagement in Pastoral Value Chain in Northern Kenya: Understanding Gender in Livestock Value chain, Nairobi. Website: www.care.or.ke

Feyissa, D. & G. Schlee (2009): "Mbororo (Fulbe) migration from Sudan into Ethiopia". In *Changing Identifications and Alliances in North-East Africa*, vol.II, ed. by G. Schlee and E.E. Watson. New York, Oxford: Berghahn, pp. 157–178.

Gadrimaari, M. H. (1975): The Pastoral Fulbe in the Sudan: A Socio-Economic and Historical Research on Mbororo in the Sudan [in Arabic], unpublished manuscript.

Grabska, K. (2016): *Time to Look at Girls: Adolescent Girls' Migration to Sudan*. Geneva: SWIS Network for International Studies.

Hennebry, J. et al. (2016): "Out of the loop: (in) access to health care for migrant workers in Canada", *JIMI,* vol. 17(2), pp.521-538.

IRIN (2007): "Mali: Rural youth rarely find fortunes in the city." (October 12). Available online: http://www.irinnews.org/PrintReport.aspx?ReportId=74772 (visited 9.12.2020).

Kipuri, N. and A. Ridgewell (2008): A double bind: The exclusion of pastoralist women in the east and horn of Africa. Report Minority Rights Group International, London. http://www.unhcr.org/refworld/pdfid/494672bc2.pdf. (visited 9.12.2020).

Min-Harris, C. (2009): "Youth migration and poverty in Sub-Saharan Africa: Empowering the rural youth", *Human Rights and Human Welfare* (Online Journal of academic literature review) pp.159-186. Available at http//www.du.edu./korbel/hrhw/researchdigest/Africa/index.html. (visited 9.12.2020).

Oishi, N. (2002): "Gender and migration: An integrative approach". Available at Http://www.ccis-ucsd.org/PUBLICATIONS/wrkg49.PDF. (visited 9.12.2020).

Osman, E. (2009):"The Funj Region pastoral Fulbe: From exit to voice", *Nomadic Peoples* 13(1), pp.93–112.

Osman, E. (2013): *The Pastoral Fulbe in the Sudan Funj Region: A study of The Interaction Between State and Society*. Bergen: Chr. Michelsen Institute.

Osman, E. (forth coming): "Livelihood strategies of female headed households in Mazmuum District".

Osman, E and A. Abu-Manga (forth coming): "Where do they belong and what belongs to them? Acceptance of 'sedentarizing' Fulbe and rejection of Arab returnees in Blue Nile State and Sennar State, Sudan".

Oumer, S. (2007): "The privatisation of Somali Region's range lands". In *Gender and Pastoralism, Vol.1: Rangeland and Resource Management in Ethiopia*, ed. by A. Ridgewell, G. et al. Addis Ababa: SOS Sahel Ethiopia.

Sadler, K. et al. (2009): *Milk Matters: A Literature Review of Pastoralist Nutrition and Programming Responses*. Medford: Feinstein International Center, Tufts University.

Touray, K. (2006): "Desertification and youth migration: Global perspective", paper presented to the International Symposium on Desertification and Migration, Almeria (Spain), 25-27 October.

Van Dijk, Rijk et al. (2001): "Population mobility in Africa: An overview." In *Mobile Africa: Changing Patterns of Movement in Africa and Beyond*, ed. by M. De Bruijn, Rijkvan Dijk and Dick Foeken. Leiden: Brill.

WHO (2017): *Women on the Move: Migration, Care Work and Health*. Geneva: World Health Organization.

World Bank (2009): "Youth employment: Key to conflict prevention, poverty Reduction". (December 4). Available online: http://web.eorldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/NEWS/0 conttentMDK:21997667~pagePK:34370~piPK:34424~theSItePK:4607,00.html.

Floristic Diversity of Riparian Plants of the Blue Nile River near Rosseiris Dam, Blue Nile State, Sudan*

Ikram Medani Ahmed, Ekhlas Mohammed Abdel Bari, Dafa Allah Ali Ibrahim, Sulaima Ibraheem Baaboush, Mogahid Ahmed Suliman, Talal Mohammed Mustafa, Faisal Abdella Sinada

Abstract: This study aims at documenting the native plants species in a riparian zone of the Blue Nile River in the Blue Nile State, Sudan. The study area is part of a Low Rainfall Woodland Savanna. Collection Surveys following timed-meander method were carried out in sampling sites near Rosseiris Dam and along 40 km riverine stretch north of Rosseiris town. 100 herb, tree and shrub species have been reported belonging to 34 families and 80 genera, 3 of which are new records to the flora of Sudan. Herbs constitute 63% of the flora, while 37% are trees and shrubs. Recorded list showed low diversity compared with the only one available list for a riparian vegetation of the same river in another dryer environment. The study highlights the possible negative impact of intense agricultural activities and livestock rearing in the area under study

مستخلص: تسعى هذه الدراسة إلى توثيق أنواع النباتات المحلية على ضفاف نهر النيل الأزرق في ولاية النيل الأزرق بالسودان. منطقة الدراسة هي جزء من غابات السافانا منخفضة الأمطار. تم إجراء مسوحات الجمع باتباع طريقة التعرج المؤقت في مواقع أخذ العينات بالقرب من سد الروصيرص وعلى امتداد ٤٠ كم على امتداد النهر شمال مدينة الروصيرص. تم تسجيل ١٠٠ نوع من الأعشاب والأشجار والشجيرات تنتمي إلى ٣٤ عائلة و٨٠ جنساً، ثلاثة منها أنواع جديدة سجلت لأول مرة في نباتات السودان. أظهرت القائمة المسجلة تنوعاً منخفضاً مقارنة بالقائمة الوحيدة المتاحة للنباتات على ضفاف نفس النهر في بيئة أكثر جفافاً. تسلط الدراسة الضوء على التأثير المحتمل للأنشطة الزراعية المكثفة، وتربية الماشية.

Keywords: Blue Nile River, riparian vegetation, Rosseiris dam, Sudan

Introduction

The Riparian zones are the transitional areas between land and water, including the margins of streams, rivers, lakes, and wetlands .They are considered as species-rich ecosystems (Maingi and Marsh, 2006) that are very sensitive to

* The authors gratefully acknowledge the funding of this work by the Ministry of Hgher Education and Scientific Research, Sudan and would also like to express appreciation for the support of the Sudanese Electricity Distribution Company Ltd. and the valuable help and cooperation of the local people in El Rosseiris and Damazin areas .

the human disturbances (Malanson 1993). Human activities such as cultivation and livestock grazing in the riparian zones degrade the habitat and reduce species diversity (Hughes 1984; Knopf & Cannon 1982).

Harrison and Jackson (1958) described the riparian zones as the most flora-rich ecological habitats. Species in the Blue Nile state without any special reference to the riparian zone of the Blue Nile River were previously mentioned by Braun and Massey (1929) and Andrews (1950, 1952, 1956) in their first standard reference Floras of Sudan. Few studies were later reported as floras for certain riverine areas such as the flora of Ingessana Hills with special reference to Khors by Gumaa (1988).The flora of the Gash Delta by Ibrahim (1996), and the flora of the Nile banks in Khartoum State by Abdalla (1997).

Many environmentalists agreed that disturbances caused by agricultural activities in the riparian zones affect the native species richness and productivity (Corbacho et al, 2003; Smakhtin and Anputhas, 2006); and construction of dams significantly altered shoreline and riparian vegetation in downstream reaches (Merritt and Cooper, 2000; New and Xie, 2008). This study aims to update the flora of riparian plants of the Blue Nile River near El Rosseiris Dam and establish baseline information for assessment of possible diversity changes in the future.

Materials and methods:

The Study area:

The study area is located in the Blue Nile State, Sudan. Harrison and Jackson (1958) included this area in the zone known as Low Rainfall Woodland Savanna. The study area includes sampling sites near El Rosseiris Dam and a stretch of a riverine zone started north of the El Rosseiris Dam 11.803910° N, 34.384099°E and extended 40 kilometers north of El Rosseiris town 12.043105°N, 34.319382°E. Exact latitude and longitude coordinates of the locations were shown in Figure 1.

Specimen collection and identification:

Ten sites were first inspected on Google Map to determine locations which support richest vegetation cover. The selected sampling sites were accessed by car with the help of a Global Positioning System (GPS). Collection surveys were conducted during the dry season in February and April and at the end of the rainy season during the period July-November in 2016 and 2017 following

timed-meander survey method adopted by Cropper (1993). Specimens were identified consulting relevant floras and publications of Andrews (1950; 1952; 1956) and El Amin (1990). Names are updated according to Plant List (2020). Families were arranged according to the Linear Angiosperm Phylogeny Group (LAPG) III (Haston et al. 2009). Vernacular names were reported from local people and available literature (Andrews 1953, 1957).

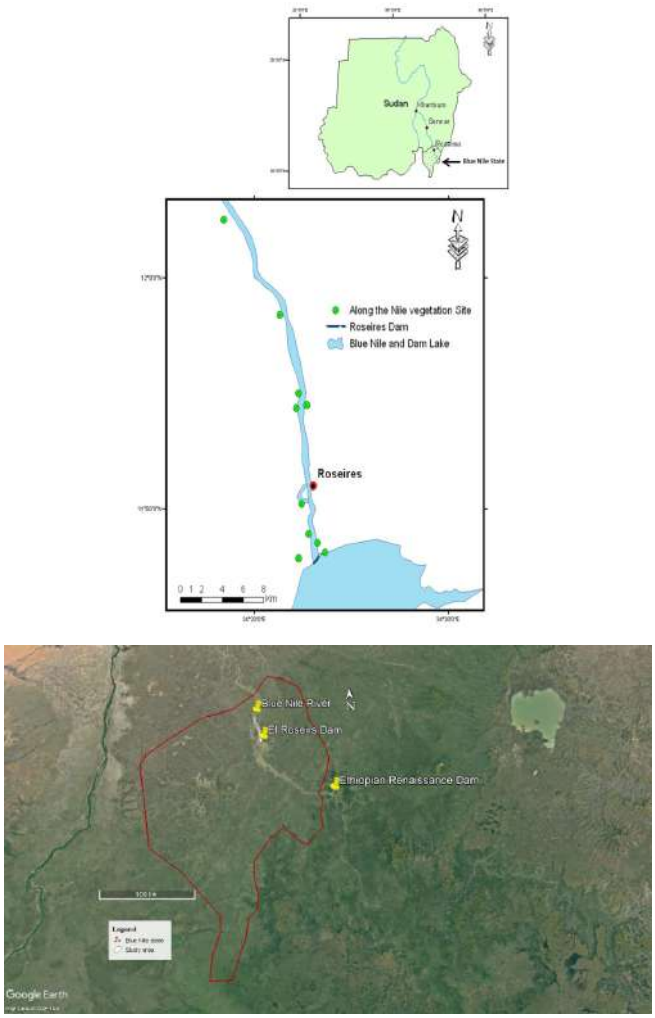


Figure 1. Study area: Sampling sites along the Blue Nile River, Blue Nile State, Sudan

Results

The area possesses a rich natural vegetation cover and diversified luxuriant growth of trees, shrubs perennial and annual grasses and herbs. During the present survey 100 herb, tree and shrub species were reported for the study area (Table 1). They belong to 34 families and 80 genera. Most of the species belong to the families Leguminosae (20), Poaceae (11), and Malvaceae (10). The rest of the families have less than 6 species (Figure 2). *Acacia* was the most prevalent genus (5) followed by the genus *Senna* (4) and *Corchorus* (3). 63% of the collected plants were herbs while 37% were trees and shrubs (Figure 3). Three species are recorded for the first time in this area and added to the Sudan flora: *Martynia annua* (Martyniaceae *Passiflora foetida* (Passifloraceae) and *Ipomoea triloba* (Convolvulaceae) (Figure 4). Seasonally flooded depressions were dominated by pure stands of *Acacia nilotica* and mixed stands of *Acacia seyal, Dichrostachys cinerea, Acacia polyacantha, Acacia oerfota, Acacia senegal,* and *Balanites aegyptiaca*. Intensive agricultural activities and livestock rearing are common in the study area (Figure 5)

Table1.

Checklist of riparian plants from the Blue Nile River in the Blue Nile State, Sudan

Families	Species	Vernacular names
Acanthaceae	*Acanthospermum hispidum* DC.	Horab El hosa
	Blepharis edulis (Forssk.) Pers.	El Bagheel
Aizoaceae	*Mollugo nudicaulis* Lam.	ShamarKazib
Amaranthaceae	*Achyranthes aspera* L.	Abu Rukba
	Amaranthus graecizans L.	Lissan el Tair saghir
	celosia argentea L.	Danab Ekalib
	Digera muricata (L.) Mart.	Lablab Ahmr
Apocynaceae	*Calotropis procera* (Aiton) Dryand.	Ushar
	Cynanchum acutum L.	Irg Eldem
Arecaceae	*Hyphaene thebaica* (L.) Mart.	Dom
	Phoenix dactylifera L.	Nakhil
Aristolochiaceae	*Aristolochia bracteolata* Lam.	Umm Galagil
Asteraceae	*Sonchus oleraceus* (L.) L.	Moleita
Boraginaceae	*Heliotropium supinum* L.	Danab Elagrab
Burseraceae	*Boswellia papyrifera* (Caill. ex Delile) Hochst.	Tragtarg

Capparaceae	*Boscia senegalensis* Lam	Mukheit
	Capparis decidua (Forssk.) Edgew.	Tundub
	Crateva adansonii DC.	Dabkar
Cleomaceae	*Cleome gynandra* L.	Tamalaika
Combretaceae	*Anogeissus leiocarpa* (DC.) Guill. & Perr.	Sahab – seilk
	Combretum hartmannianum Schweinf.	Subagh
	Combretum molle R.Br. ex G.Don	Habeel
Convolvulaceae	*Cuscuta campestris* Yunck .	Hamool
	Ipomoea carnea Jacq.	Aweer
	Ipomoea triloba L.	Tabr
Cucurbitaceae	*Citrullus colocynthis* (L.) Schrad.	Handal
	Citrullus lanatus (Thunb.) Matsum. & Nakai	Battikh
	Luffa echinata Roxb.	Leaf
	Momordica balsamina L.	Um Ufein
Cyperaceae	*Cyperus rotundus* L.	Seida/Elseid
Euphorbiaceae	*Euphorbia forsskalii* J.Gay	Um Leban
	Euphorbia hirta L.	Um Leban
	Jatropha curcas L.	Hab el Aein
	Leptadenia arborea (Forsk.) Schweinf.	Lwais
	Ricinus communis L.	Khirwa
Lamiaceae	*Ocimum americanum* L.	Raihan
	Ocimum basilicum L.	Raihan
Leguminosae	*Acacia mellifera* (Vahl) Benth	Kitir
	Acacia nilotica (L.) Delile	Sunt/ Garad
	Acacia oerfota (Forssk.) Schweinf.	Laut
	Acacia polyacantha Willd.	Kakamut
	Acacia senegal (L.) Willd	Hashab
	Alysicarpus vaginalis (L.) DC.	Shillini
	Crotalaria pyconstachya Benth.	Shillini
	Dalbergia melanoxylon Guill. & Perr.	Babanous
	Desmodium dichotomum (Willd.) DC.	Abu Araida
	Dichrostachys cinerea (L.) Wight & Arn.	Kaddad

Leguminosae (continued)	*Faidherbia albida* (Delile) A.Chev.	Haraz
	Pithecellobium dulce (Roxb.) Benth.	Tamar hindi
	Prosopis africana (Guill. & Perr.) Taub.	Miskeet
	Pterocarpus lucens Guill. & Perr.	Taraya
	Rhynchosia minima (L.) DC.	Adan Elfar
	Senna alexandrina Mill.	Sana Makah
	Senna italica Mill.	Sana Senna
	Senna obtusifolia (L.) H.S.Irwin & Barneby	Kawal
	Senna occidentalis (L.) Link	Soreib
	Sesbania sesban (L.) Merr.	Sesban
Loranthaceae	*Plicosepalus acaciae* (Zucc.) Wiens & Polhill	Abu Hamada
Malvaceae	*Abutilon pannosum* (G.Forst.) Schltdl.	Gargadan
	Abutilon pannosum var. Figurearianum (Webb) Verdc.	Gargadan
	Adansonia digitata L.	Tabaldi
	Corchorus olitorius L.	Khudrakhala
	Corchorus tridens L.	Khudra khala
	Corchorus trilocularis L.	Khudra
	Grewia mollis Juss.	El Bashm
	Grewia tenax (Forssk.) Fiori	Guddeim
	Hibiscus sabdariffa L.	Karkadah
	Sida spinosa L.	Shidaida
Martyniaceae	*Martynia annua* L.	El jang
	Proboscidea parviflora (Wooton) Wooton & Standl	Abidomino
Meliaceae	*Khaya senegalensis* (Desv.) A.Juss.	Mahogany
	Azadirachta indica (A.) Juss.	Neem
Moraceae	*Ficus benghalensis* L.	Labakh
	Ficus sycomorus L.	Gemmayz
Myrtaceae	*Eucalyptus microtheca* F.Muell.	Ban
Nyctaginaceae	*Boerhavia diffusa* L.	Ruba
	Boerhavia repens L.	Rubaa
Papaveraceae	*Argemone Mexicana* L.	Khaskhash

Passifloraceae	*Passiflora foetida* L.	-
Pedaliaceae	*Rogeria adenophylla* J.Gay ex Delile	Simsim El Efreet
	Sesamum alatum Thonn.	Simsim ElGumal
Poaceae	*Cenchrus biflorus* (Roxb.)	Haskaneet khashin
	Chloris virgata Sw.	Abu Maleh
	Cymbopogon nervatus (Hochst.) Chiov.	Naal
	Cymbopogon procerus (R.Br.) Domin	Mahareib
	Cynodon dactylon (L.) Pers.	Nagila
	Dactyloctenium aegyptium (L.) Willd.	Um Asabiaa
	Echinochloa colona (L.) Link	Defra
	Eragrostis aspera (Jacq.) Nees	Bannu
	Phragmites australis (Cav.) Trin. ex Steud.	Boos
	Setaria verticillata (L.) P.Beauv.	Lussaig
	Sorghum purpureosericeum (A.Rich.) Schweinf. & Asch.	Adar
Polygonaceae	*Persicaria glabra* (Willd.) M.Gómez	Safsaf
Portulacaceae	*Portulaca oleracea* L.	Rigla
Solanaceae	*Datura stramonium* L.	Sekraran
	Physalis angulata L.	El Hembook
	Solanum americanum Mill.	EinabEldeeb
	Solanum coagulans Forssk.	Gubbain
Vitaceae	*Cissus quadrangularis* L.	Salala
Zygophyllaceae	*Balanites aegyptiaca* (L.) Delile.	Hegleeg

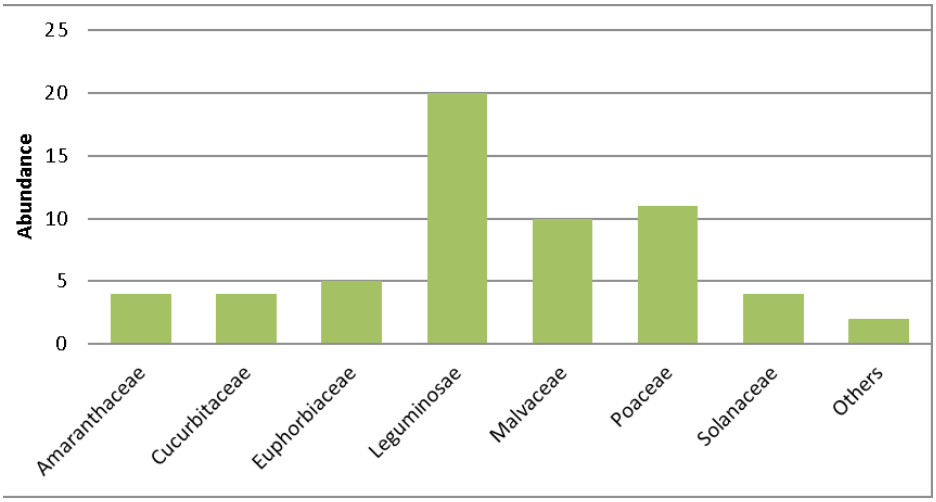


Figure 2. Distribution of plant species by families

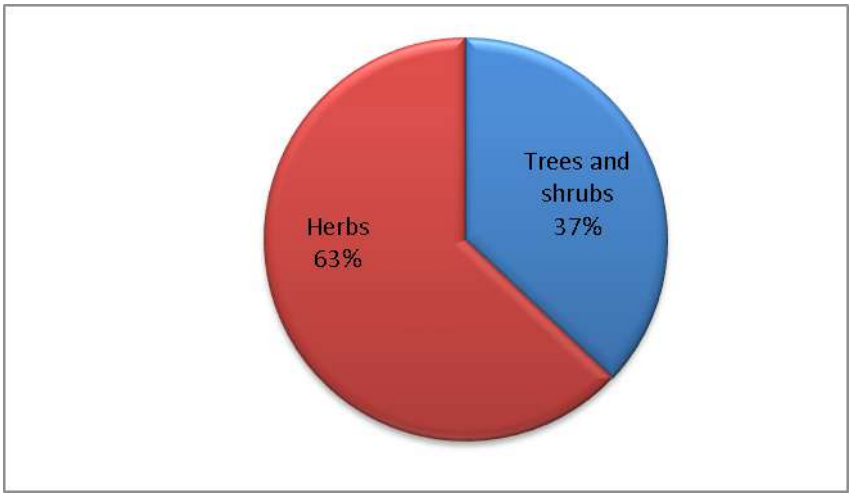


Figure 3. Species growth forms

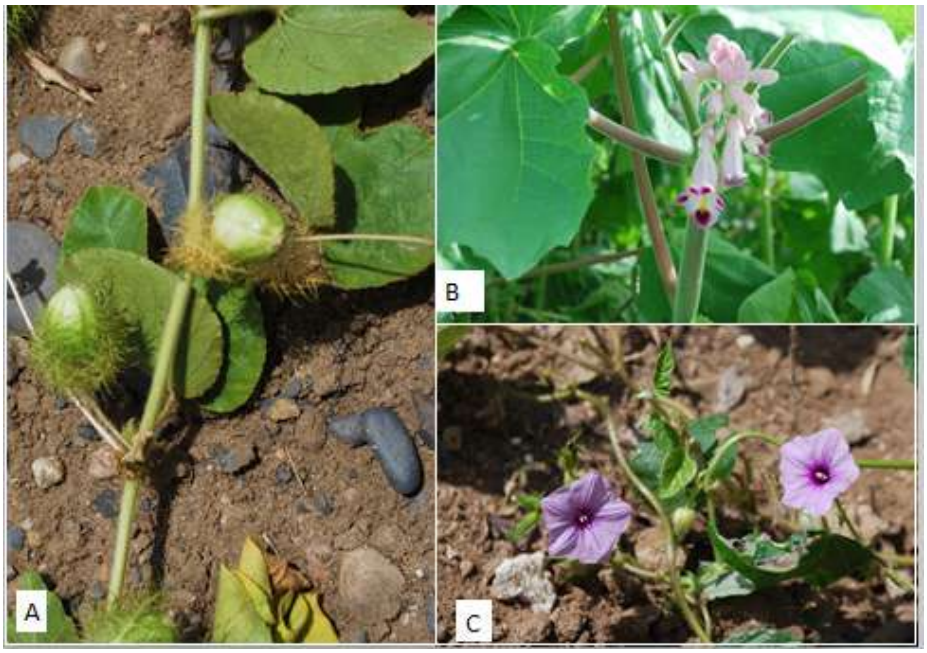


Figure 4. Additions to the Sudan flora: A- *Passiflora foetida* (Passifloraceae), B- *Martynia annua* (Martyniaceae) and C- *Ipomoea triloba* (Convolvulaceae)

Figure 5. Agricultural activities and livestock grazing in the Blue Nile riparian zone

Discussion:

The present study documented the riparian vegetation of an area which has not been surveyed since Andrews (1956) which covered the flora of Sudan. 25% of the listed plants were reported by Musa et al (2013) as medicinal plants used to treat one or more ailments. Compared to the study of the medicinal and ecotaxonomy of the woody flora of the Blue Nile state conducted by Gibreel et al (2013) all of the trees species listed in the present study are of considerable economic importance as they provide hard and durable timber, and fuel. Recorded list showed a low similarity compared with the only one available list for a riparian vegetation in another dry environment in which 178 plant species were documented by Abdalla (1997) to represent the flora of the Nile banks in Khartoum State. This important observation reflects the impact of intensive agricultural activities and livestock grazing in the study area. Riparian vegetation in this area play numerous ecological functions such as stabilizing river banks and holding them in place, preventing the loss of nutrient-rich top soil by reducing the wind speeds at the soil surface, providing shelter and food for animals, and acting as a natural buffer which prevents sediment reaching water bodies. These functions will be affected by the construction of Grand Ethiopian Renaissance Dam on the Blue Nile River. This study aims to update the flora of this area and establish baseline information for assessment of possible diversity changes.

Conclusion

This study documented the present riparian vegetation composition around the Rosseiris dam and the bank of the Blue Nile 40 kilometers north of Rosseiris city. 121 herb, tree and shrub species have been reported for study area. They belong to 94 genera and 41 families. *Acacia* was the most prevalent genus. The dominant annuals belong to the families Poaceae and Leguminosae. New species are recorded for the first time in this area and considered as addition to the Sudan flora. These are *Martynia annua, Passiflora foetida*, and *Ipomoea triloba*. Collected specimens were deposited in the Natural History Museum, University of Khartoum following standard procedures.

References

Abdalla, W. E. (1997): The Flora of the Nile Banks in Khartoum State, with special reference to Medicinal and Folkloric uses. M.Sc. Thesis, Botany, University of Khartoum, Khartoum.

Andrews, F. W. (1950. 1952, 1956): *The Flowering Plants of the Anglo-Egyptian Sudan,* Vols. 1-3 T. Arbroath: Buncle and Co. Ltd.

Andrews, F.W. (1953, 1957): *Vernacular Names of Plants as described in "Flowering Plants of the (Anglo-Egyptian) Sudan.* Vols. 2,3". Mc Corquodale & Co. (Sudan), Ltd.

Braun, A.F. and R.E. Massey (1929): *Flora of the Sudan*. London: Thomas Marbyand.

Corbacho, C., J.M. Sanchez, E. Costillo (2003): "Patterns of structural complexity and human disturbance of riparian vegetation in agricultural landscape of a Mediterranean area", *Agriculture, Ecosystem & Environment* 59: 495-507. https://doi.org/10.1016/s0167-8809(02)00218-9.

Cropper, S. (1993): *Management of endangered plants*. Melbourne: CSIRO Publications.

El Amin, H. M. (1990): *Trees and Shrubs of the Sudan*. Exeter: Ithaca Press.

Gibreel, H. Haytham, M.Y. Kordofani, E. I. Warrag and H.O. Ahmed (2013): "Medicinal value and ecotaxonomy of the flora of Blue Nile State", *Journal of Chemical and Pharmaceutical Research* 5(2):36-43.

Gumaa, A.N. (1988): The flora of the Ingessana Hills, S. E. Sudan, with special reference to the Khors areas during January to August, Ph.D. thesis, University of Khartoum.

Harrison, M. N. and J.K. Jackson (1958): "Ecological classification of the vegetation of the Sudan", *Forest Bulletin.* No 2. (New series) Forest Dept., Khartoum.

Haston, E., J.E. Richardson, P.F. Stevens, M.W. Chase and D.J. Harris (2009): "The Linear Angiosperm Phylogeny Group (LAPG) III: a linear sequence of the families in APG III", *Botanical Journal of the Linnaean Society* 161: 128–131. https://doi.org/10.1111/j.1095-8339.2009.01000.x

Hughes FMR (1984): "A comment on the impact of development schemes on the floodplain forests of the Tana River of Kenya", *Journal of Applied Ecology* 27: 475-91 https://doi.org/10.2307/635001.

Ibrahim, M.A.M. (1996): The flora of the Gash Delta, Eastern Sudan. M.Sc. thesis, University of Khartoum, Khartoum.

Knof, F.L. & R.W. Cannon (1982): "Effect of late season cattle grazing on riparian plant communities", *Journal of Range Management* 36: 685- 91.
https://doi.org/10.2307/3898185

Maingi, J.K, & S.F. Marsh (2006): "Composition, structure, and regeneration patterns in a gallery forest along the Tana River near Bura, Kenya", *Forest Ecology and Management* 236:211–28
https://doi.org/10.1016/j.foreco.2006.09.006

Malanson, G.P. (1993): *Riparian Landscapes*. Cambridge: Cambridge University Press.
https://doi.org/10.1002/(sici)1096-9837(199605)21:5<490::aid-esp528>3.0.co;2-a

Merritt, D.M & D.J. Cooper (2000): "Riparian vegetation and channel change in response to river regulation: a comparative study of regulated and unregulated streams in the Green River Basin", *Regulated Rivers Research & Management* 16:543–564.
https://doi.org/10.1002/1099-1646(200011/12)16:6<543::aid-rrr590>3.0.co;2-n

Musa, M.S., F.E. Abdelrasool, E.A. Elsheikh, L.A.M.N. Ahmed, A.E. Mahmoud, & S.M. Yagi (2011): "Ethnobotanical study of medicinal plants in the Blue Nile State, South-eastern Sudan:, *Journal of Medicinal Plants Research* 5(17): 4287-4297.

New, T. & Z. Xie (2008): "Impacts of large dams on riparian vegetation: applying global experience to the case of China's Three Gorges Dam", *Biodiversity and Conservation* 17: 3149–3163.

https://doi.org/10.1007/s10531-008-9416-2

Palmer, M.W., G.L. Wade, P. Neal (1995): "Standards for the writing of floras", BioScience 45, 339-345 https://doi.org/10.2307/1312495

Smakhtin, V.U & M, Anputhas (2006): An Assessment of Environmental Flow Requirements of Indian River Basins. IWMI Research Report N. 107, Colombo, Srilanka https://doi.org/10.5337/2011.009

The Plant List (2013): The plant list version 1.1. Accessed at http://www.theplantlist.org . March 2020.

رقم الإيداع: 2010/126