التمازج الثقافى العربى الأفريقى

يوسف الياس

تحاور الثقافات قديم ضارب فى القدم وإن أصبح شعارا سياسيا طغى على المحافل الدولية على أيامنا هذه ، عرفته كافة الحضارات الانسانية الكبرى على مر التاريخ . فالحضارة كائن حى ينمو ويزدهر ثم يذبل ويشيخ ، والحضارات تعيش فى صفاء ووئام حينا ، وهى تصطرع وتقتتل حينا آخر ، وهى على كل حال تمازج ويختلط بعضها ببعض . والحضارة العربية الاسلامية ليست بدعا فى هذا الصدد ، فهى شأنها شأن رصيفاتها العالميات أعطت وأخذت ، وفاق العطاء الأخذحينا ورجحت كفة الاقتراض حينا آخر وإن لم ينقطع سيل العطاء ولا جف نبعه.وتاريخ الحضارة العربية الاسلامية حافل بالذى ذكرت فمن شاء فليرجع اليه فى مظانه ومباحثه وهى كثيرة تكاد لا تحصى منذ اختلط عرب الجزيرة العربية بغيرهم من الأجناس والأمم وانفتحوا على حضاراتهم وثقافاتهم فأثروها وجددوا شبابها ، وأخذوا عنها ما لانت له أفئدتهم ، ومالت اليه نفوسهم .

سلكت الحضارة العربية الاسلامية ذاك المسلك مع حضارات افريقيا فى سواحلها ، ووديانها ، وهضابها ، وصحاريها ، وغاباتها . والعلاقات العربية الافريقية راسخة فى القدم ، تمتد جذور بعضها الى ما قبل ظهور الاسلام كما تخبرنا المصادر التاريخية الموثوق بها . وقد سبقت الروابط التجارية بين الساحل الشرقى لافريقيا وجنوب الجزيرة العربية واليمن وحضرموت ظهور الاسلام بعدة قرون ، وازدهرت التجارة العربية فى المحيط الهندى والبحر الاحمر وغذتها حركة الرياح الموسمية ، وكان أن بسطت دويلات جنوب الجزيرة العربية نفوذها على ساحل افريقيا الشرقى منذ القرن الاول أو الثانى الميلادى . فالصلات العربية الافريقية فى السواحل قديمة دوّنها الرحالة والمؤرخون . فقد ذكر مؤلف كتاب **الكشاف البحرى** وهو رحالة اغريقى أنّ السفن العربية كانت على اتصال دائم بالساحل الشرقى لافريقيا منذ القرن الأول الميلادى ، ولعّل اتصال العرب بافريقيا من جهة سيناء أقدم من ذلك(١) ويؤرخ البعض لهذه العلاقات بالنشاط التجارى فى البحر الأحمر فى العهد اليونانى الرومانى ، ويذكر البعض الآخر أن تاريخها يعود الى القرن الثانى قبل الميلاد إثر إنهيار سد مأرب ، ويفسرها آخرون بتقلبات المناخ وبفترات القحط والجفاف التى أصابت شبه الجزيرة العربية آنذاك (٢) . وأيا كان الأمر فالثابت أن علاقات العرب بساحل أفريقيا الشرقى كانت سلمية منذ عهودها الأولى ولم تتخذ طابع الغزو العسكرى وأنها مهدّت للهجرات العربية الجماعية فى العصور الوسيطة وخاصة إبّان فترات التوتر والنزاع على عهد الدولتين الأموية والعباسية (٣) . بدأت العناصر العربية المهاجرة تتوطن ساحل أفريقيا الشرقى وتخالط أهله وتتزوج نساءهم فكان ذلك بداية التهجين الثقافى والعرقى . والتهجين – على ما فى هذا اللفظ من غلظ وخشونة – بشقيه الثقافى والعرقى أميز سمات التحاور والتمازج بين الحضارة العربية وحضارات أفريقيا ، فهو شائع فى كثير من أنحاء القارة لا تخطئه العين وإن أرادت .

استقرت العناصر العربية المهاجرة فى ساحل افريقيا الشرقى وعملت على نشر الاسلام والثقافة العربية فى رفق ولين وأعانها على ذلك عونا لايستهان به من العلماء من اهل تلك البلاد ممن درسوا فى الحجاز ومصر وحضرموت ، ونهضوا بتعليم اللغة العربية ، وتحفيظ القرآن ، وتدريس الشريعة الاسلامية ومبادئ المنطق ، وأخذت الثقافة الاسلامية تزدهر فى تلك البقاع وبلغت كمالها فى القرن الرابع عشر الميلادى(٤)

ومن نافلة القول ان الأدب الافريقى تأثر ايما تأثر فى ساحل افريقيا الشرقى بالادب العربى فكان الادب المكتوب بلغة السواحيلى اسلاميا خالصا فى الفترة من عام ١٧٢٨. وطول الادارة الالمانية فى عام ١٨٨٤ . ثم قل فيضه بعد ذلك التاريخ وكون نصف الانتاج الادبى الذى اتخذ السواحيلية لغة واداة للتعبير الفنى (٥) . ويقال ان اقدم مخطوطة كتبت باللغة السواحيلية هى (الهمزية) وهى من ترجمة لقصيدة عربية خالصة صاغها شرف الدين البصرى . ويميل بعض المؤرخين الى الظن بأن المدائح النبوية التى يزخر بها أدب السواحيلى ترجمة عن قصائد دينية عربية وأن أدب السواحيلى استعار فن القصيدة وأساليبها من الأدب العربى (٦) . وشعر لغة السواحيلى شقان ، شق كتب ودون ، وشق كان حظه المشافهة والرواية . أما الشق المكتوب المدون فأثر الثقافة العربية فيه بين واضح ، تلمسه فى موضوعاته ، وتراه فى قوالبه وصيغه التعبيرية وأوزانه الموسيقية ، فقد استعار من الشعر العربى بعض بحوره وأوزانه ، وحفل بالمدح وبالغزل وبالنسب ، وكثرت فيه أغانى الفرح والزواج . وأما شقه الذى تناقله الرواد فتأثر أكثر ما تأثر بالثقافة المحلية وراجت فيه الابتهالات الدينية والقصائد ذات الصلة بعالم الارواح والغيبيات وغيرها من المعتقدات المحلية (٧) . كانت تلك حال الأدب المكتوب بلغة السواحيلى أوجزتها ايجازاً قصدت منه تبين بعض سماته وتوضيح ان تحاور الحضارتين المحلية والعربية أنتج أدبا رفعياً امتزجت فيه عناصر الثقافتين واختلطا اختلاطا عظيما .

ونحن إن جاوزنا ساحل افريقيا الشرقى وحاله من الاتصال بالعرب ما ذكرنا ، وأوغلنا السير فى بطن القارة حتى بلغنا غربها ، ألفينا أثر الثقافة العربية فيها واضحا لا لبس فيه ولا غموض . وكما حدث فى المناطق الساحلية قام التجار والحجيج والعلماء وجلهم من الشناقطة والمغاربة بنشر الثقافة العربية فى شمال نيجيريا . وناصرهم فى ذلك النيجيريون ممن درسوا بالازهر الشريف وبالمغرب وتمبكتو وغيرها من الأمصار التى كانت ينابيع الثقافة العربية آنذاك . وتحديد تاريخ دخول الاسلام الى منطقة الهوسا تحديدا قاطعا ليس بالأمر الهيّن ، فلتلك المنطقة صلات عريقة مع بلاد شمال افريقيا ومصر والسودان . والراجح أنّ الثقافة العربية الاسلامية غرست جذورها فى منطقة الهوسا منذ القرن الثامن

الميلادى ، ووطّدت أقدامها فى القرن الخامس عشر حين ظهر علماء أتقنوا العربية أشهرهم الشيخ محمد بن عبد الكريم الماجلى وهو مبشر اسلامى اشتغل بالتعليم فى معاهد كانو وكاتسينا[٨] . وأسهمت مدارس تحفيظ القرآن ، وقد أقيم أغلبها فى مديرية برنو ، بحظ وافر فى نشر الثقافة العربية . فلما كان القرن السابع عشر الميلادى ازدهرت الكتابة باللغة العربية وراج الأدب المكتوب باللغة العربية وباللغة الهوسية . فكانا رفيقين ، يتلازمان . وبالعربية والهوسية كتب المصلح الدينى عثمان دان فوديو أشعاره الدينية فى القرن التاسع عشر . وقام أتباع الشيخ الماجلى بكتابة الكتب المبسّطة فى الفقه الاسلامى وفى التصوف باللغة العربية ، وحذا حذوهم أنصار الشيخ عثمان دان فوديو . ويقال أنّ ابن الصبّاغ الذى أقام فى كاتسينا كان فى طليعة من كتبوا بالعربية فى القرن السابع عشر فقد عقّب على قصيدة وعظية ألفها شاعر مغربى من شعراء القرن الثالث عشر وعنوانها « مزجرة الفتيان » . وفى مطلع القرن السابع عشر كتب الشيخ عبد الله ثقة بمدينة كانو قصيدة أسماها « العطية للمعطى » تناول فيها العبادات ومناسك الحج والجهاد والادارة ، وفى برنو نشرت كتابات محمد البرناوى . أمّا فى باقيرمى فقد ألّف محمد الوالى عن التوحيد[٩] .

وفى شمال نيجيريا تأثر الأدب المكتوب باللغات المحلية كالفلانية والهوسية بالأدب العربى فى شكله وفى مضمونه . وأوضح ما يكون ذلك فى شعر الهوسية اذ عالج شعراء الهوسا المواضيع الدينية وقلّدوا الشعر العربى الدينى وروافده الصوفية . ولعل من أسباب ذلك أنّ العناصر العربية أدخلت الكتابة الى منطقة الهوسا وارتبط تطورها بكتابات العلماء والفقهاء ممن كتبوا بالعربية فحاكاهم أهل البلاد والشعراء منهم خاصة . فاستعار شعراء الفلانية والهوسية بعض أوزان الشعر العربى كالطويل والبسيط والمديد والوافر . ولا يخفى أنّ اللغة الهوسية كتبت بالحروف العربية فى بداية أمرها ، ثم دوّنتها الادارة البريطانية بالحروف اللاتينية عام ١٩٠٣ [١٠] . ولم يقتصر أثر الثقافة العربية على ميدان الأدب بل جاوزه الى اللغات ، فلم تسلم الفلانية ولا الهوسية من تأثير العربية ومنها اقترضنا ما لايقل عن خُمس مفردات المعجم . وكان حال اللغة العربية معها أشبه ما يكون بحال اللاتينية مع اللغات الاوروبية فى القرون الوسطى . وكما فعلت معظم لغات افريقيا التى خالطت العربية فى مناطق التمازج الثقافى اقترضت الفلانية والهوسية من العربية مفردات العبادات والشعائر الدينية وألفاظ الحضارة واحتفظ أغلب تلك المفردات بمعناه العربى الأصيل ، ونجا من ظاهرة تحوير الدلالة وإن أصابهُ شئ من تحوير النطق جريا على موازين تلك اللغات وقوالبها الصوتية . ومن العربية استعارت الهوسية والفلانية أرقامها وحروفها[١١] .

الثقافة العربية والأدب المكتوب باللغة الفرنسية :

أغفل أغلب النقاد أوربيين كانوا أم افريقيين وهم يعالجون الأدب الافريقى الحديث أثر الثقافة العربية فيه ، وهو كما سنرى لا يستهان به . ولعلّ نقاد الأدب الافريقى الحديث انشغلوا بالظروف السياسية والنفسية التى صاحبت ميلاده ورافقت تطوره فراحوا يقصونها ويتتبعونها فى صفحات كتّاب افريقيا ، ويبيّنون ما أحدثه الاستعمار من تحولات سياسية واجتماعية واقتصادية كانت عجينة الأدب

الافريقى الحديث ، لحمته وسداته ، وشغله الشاغل . وأشتط بعض النقاد فلم يغفلوا مكان الثقافة العربية فى الحياة الأدبية الافريقية فحسب بل زعموا أنّ تلك القارة وهى عندهم « القارة السوداء » ما عرفت الأدب المكتوب الّابفضل الاستعمار الاوروبى ومدارسه العامة والتبشيرية . ولأن جاز القول بأنّ الأدب الافريقى المكتوب باللغات الاوروبية من انجليزية وفرنسية وألمانية وأسبانية – والرواية على وجه الخصوص – كان وليد التجربة الاستعمارية فذلك لا يعنى أن افريقيا كانت قفرا ثقافيا قبل الاستعمار ، فكتب التاريخ والأدب وأدب الرحلات حافلة بذكر الأعمال الأدبية المنظوم منها والمنثور ، كتبها كتّاب افريقيون إمّا بلغاتهم المحلية وامّا باللغة العربية . وقد بيّنت الأبحاث التى جرت فى بعض بلدان افريقيا كالسنغال ، وساحل العاج ، والكميرون ، وغينيا ، وغانا وغيرها مكان الثقافة العربية الّذى عجزت عن محوه الادارة الاستعمارية . وأثر الثقافة العربية الاسلامية واضح أكثر ما يكون الوضوح فى بلاد السنغال حيث يفوق عدد المسلمين التسعين بالمائة من عدد السكان ، وحيث تكثر الطرق الصوفية كالقادرية والتجانية وغيرها ، وتنتشر مدارس تحفيظ القرآن والمعاهد الدينية .وقد كتب كثير من علماء السنغال باللغة العربية فى أمور الدين وفى غير أمور الدين ، وازدهر فى تلك البلاد الشعر الصوفى العربى . فنظم مؤسس حركة « المريدين » الشيخ أحمدو بابا قصائد وأشعاراً غزيرة حوى بعضها آلاف الأبيات ، ونشرت فى داكار والدار البيضاء وتونس ووزعت على أتباع الشيخ ومريديه وهم كثيرون . والذى لاخلاف عليه بين المؤرخين الثقاة أنّ الادارة الاستعمارية الفرنسية فى غرب افريقيا سعت فيما سعت اليه الى تقليل نفوذ الثقافة العربية ، وأقصت دور التعليم الاسلامى عن النشاط الاجتماعى والاقتصادى الفاعل ، جاعلة من مدارسها ونظم تعليمها اداة يتوسل بها الأهلون الى السلطة والنفوذ وعلو المكان . وبسبب تلك السياسة ضعف نظام التعليم الاسلامى وفقد قوته الاقتصادية والسياسية التى تمتع بها طوال قرون عديدة على عهد الدويلات والممالك والامبراطوريات الاسلامية فى غرب افريقيا . وكتب التاريخ تخبرنا أن الشيوخ والعلماء المسلمين بلغوا شأوا بعيدا آنذاك ، وأمسكوا زمام السلطة الروحية وشغل كثير منهم مناصب رفيعة فى القضاء والادارة والحكومة فكانوا عونا للحكام على تصريف أمور الدولة والرعية ، وصفوة أهل العلم والمعرفة فى مجتمعات فشت فيها الأمية والجهل .

وقد تأثرت الرواية الافريقية المكتوبة بالفرنسية بالثقافة العربية الاسلامية فى أكثر من موضوع . ومن أبواب ذلك تواتر الشخوص الاسلامية ، ووصف الشعائر والعبادات ، وكثرة الاسماء والمفردات العربية الأصل . فالرواية الافريقية حافلة بالّذى ذكرنا وهى خير دليل على تمازج الثقافات الافريقية بالثقافة العربية . وفيها يكثر ذكر بعض الظواهر الاجتماعية والدينية الشائعة فى أغلب أرجاء العالم الاسلامى ، مثل ظاهرة « المرابو » أو « الشيخ » التى يؤرخ لدخولها بلدان غرب افريقيا بالقرن الخامس عشر حين دخلتها مذاهب المتصوفة مع العلماء والتجار والمهاجرين من شمال افريقيا . وفى الرواية الافريقية يتمتع « الشيخ » بنفوذ اجتماعى وديني لا يستهان به ، وهو يدير أغلب الأحيان مدرسة لتحفيظ القرآن ، وتربية النشئ ، وتدريس علوم الدين . وقد يمارس فضلا عن ذلك الطب البلدى ويكتب الأحجبة والتعاويذ التى تقى من يلبسها من الأمراض والأرواح الشريرة . فالشيخ كما ترى يجمع بين وظيفة المعلم ووظيفة الطبيب البلدى أو الساحر وهى من بقايا مظاهر المجتمعات الافريقية

التقليدية . وقد ينجز « الشيخ » خاصة فى الأرياف أعمالا كان يقوم بها السحرة والعرافون فى المجتمعات التقليدية . وقد يبلغ التداخل بين وظيفة « الشيخ » الدينية ووظيفة الطبيب البلدى أو الساحر والعراف فى المجتمعات القديمة حدا يصعب معه الفصل بينها اذ أنّ الاسلام تمازج فى الأوساط الشعبية مع المعتقدات المحلية الاّ فى الاصول والعبادات .

وترد فى الرواية الافريقية صورة أخرى « للشيخ » أقرب الى الصورة الشائعة فى العالم الاسلامى . ففى كثير من الروايات الافريقية يكون « الشيخ » عالما زاهدا انقطع للعبادة ولتدريس علوم الدين ، لا يفّر الشعوذة ، ولا يقبل أجرا على عمل يقوم به أونصيحة يسديها .

وتفيض الرواية الافريقية فى ذكر الاحتفالات والأعياد الدينية والمناسبات الاجتماعية الهامة التى تختلط فيها المعتقدات الاسلامية ببعض العادات والتقاليد المحلية . ومن أميز هذه المناسبات الاجتماعية ختان الصبيان والصبايا . ومنبت هذه العادة فى غرب أفريقيا مشكوك فيه ولعلها وفدت فى قديم الزمن من الحبشة . وللختان فى المجتمعات الافريقية التقليدية وظيفة اجتماعية محددة فهو ينهى مرحلة الطفولة ويهيئ الشبان والشابات لمرحلة النضج التى تقتضى اعدادهم اعدادا يمكنهم من النهوض بمسئوليات اجتماعية لا عهد لهم بها فى مرحلة الطفولة .وهى فضلا عن ذلك تساعد على تمتين الروابط بين أفراد الجماعة . وتقّرب بين الأجيال المختلفة ، وتضمن – بفضل الاحتفالات والابتهالات والطقوس التى تصاحبها – بقاء أسس المجتمع وسلامة بنائه . ومن مظاهر تمازج الاسلام وبعض العادات المحلية ما نراه فى رواية الكاتب المالى أحمدو كروما وعنوانها « فجر الاستقلال » فوالدة بطل الرواية تتضرع الى الله سبحانه وتعالى وتقدم القرابين فى ذات الوقت لبعض الآلهة الافريقية حتى لا تصاب ابنتها بسوء أثناء عملية الختان . ولا تخلو بعض الاحتفالات الدينية الاسلامية من أثر العادات والتقاليد المحلية . وأصدق دليل على ذلك وصف الاحتفالات بعيد الأضحى فى رواية «كريم » للروائى السنغالى عثمان موسى . ففيها يصاحب الغناء والرقص ذبح الكبش ويتبرّك الحاضرون بدم الذبيحة فيغمس فيه الاطفال والنساء أصابعهم ثم يصكون بالدم جباههم اعتقادا منهم أنّ ذلك يجلب الحظ والسعادة . وقد ذهب بعض المستشرقين الى أنّ الاسلام فى غرب افريقيا اتخذ طابعا خاصا يميزه وينفرد به . وراحوا يحصون تلك الخصائص ويحصرونها ، بل ذهب بعضهم الى أنّ الاسلام فى غرب افريقيا غير الاسلام فى بقية أجزاء العالم وأطلقوا عليه اسم « الاسلام الأسود » أى الاسلام الافريقى . وواضح مدى هذا المنهج من غلو وشطط ، فالاسلام فى غرب افريقيا احتفظ بالأركان والأصول ولم تخالطه العادات والتقاليد المحلية الاّ فى بعض الفروع التى لاتمس جوهر العقيدة والعبادات . وهذا التمازج يعبّر عن مرحلة تاريخية انتقالية ، وهو ليس سمة ثابتة لا تتغير ، وأكثر ما يكون فى الأوساط الشعبية وفى الأرياف .

ولم تسلم لغة الرواية الافريقية من أثر الثقافة العربية فالمفردات والتراكيب العربية فيها كثيرة شائعة وأغلبها من ألفاظ العبادات مثل اسم الجلالة والصلوات الخمس والحج والشهادتين . ومنها أسماء الشهور العربية خاصة ما اتصل منها بمناسبة دينية كشهور الحج وشهر الصوم ، وأسماء بعض الأيام

كيوم الجمعة . والأعياد كمولد الرسول صلّى الله عليه وسلّم وعيد الأضحى وعيد الفطر . وتكثر فى الرواية الافريقية الاسماء العربية أو المعرّبة . وجل أسماء الشخوص عربية بقيت على صيغها ليناسب النظام الصوتى والصرفى فى اللغات الافريقية وإن ظلّ الأصل العربى فيها واضحا . ومن باب ذلك « ابراهيما » وأصلها « ابراهيم » و « وعبدو » وهى الصيغة المختزلة لعبد الله و « خديجتو » وهى مشتقة من « خديجة » و « حميدو » من عبد الحميد . و « سادجى » ولعلها من « الصادق » ونحو ذلك . وفوق الكلمات والتعابير العربية أو ذات الأصل العربى يكثر كتّاب الرواية الافريقية من المفردات التى استعارتها اللغة الفرنسية من العربية فى عصور النهضة إما مباشرة أو بفضل بعض اللغات مثل اللاتينية الايطالية الاسبانية . من هذه المفردات مثلا ، مؤذن ، إمام ، منارة قرآن ، قفطان ، قهوة ، سكر ، صندل ، ليمون ، حناء ، غزال ـــ الخ ومن الاسماء الشائعة فى الرواية الافريقية اسماء بعض المدن الاسلامية مثل مكه والمدينه وكثيراً مايطلق لفظ «المدينة» على احياء المدن الافريقية التى يكون المسلمون أغلب سكانها . وتتباين طرائق هجاء المفردات والتعابير المقترضة وتختلف من كاتب لآخر بل عند نفس الكاتب أحيانا . وما ذلك بالجديد الغريب علينا . فكتابة المفردات والاسماء الاجنبية يثير فى اللغة العربية على أيامنا هذه صعابا جمة خاصة فى ميدان المصطلحات العلمية ، ويحدث تعدد صور الهجاء والتعريب ظلالامن عدم دقة الدلالة واختلاط المعانى . وكتاب الرواية الافريقية حين يدونون الالفاظ والمفردات العربية المقترضة لا يتبعون نظاما موحداً مقيسا لنقل أصوات العربية ، فالكتابة الصوتية اصطلاح لايتقيد الكتاب بقواعده وشروطه . ويزيد الأمر صعوبة كثرة المتحركات فى اللغات الافريقية وعدم مطابقة كثير من اصواتها لأصوات العربية .

الاقتراض اللفظى والمعجمى ظاهرة شائعة بين اللغات ، لاتكاد تسلم منه لغة من لغات العالم عبر التاريخ. واقتراض التعابير والمفردات العربية فى الادب الافريقى ليس – فى رأيى – من قبيل البحث عن النادر الغريب ولا هو من باب ترصيع الاعمال الادبية بالفاظ لجرسها وقع خاص فى نفوس القراء ، بل هو ضرورة تعبيرية ونفسية . فالفاظ الفرنسية لاتعبر تعبيراً تاما لا لبس فيه ولاغموض عن بعض المفاهيم الاسلامية أو الافريقية الصرفة كأسماء النبات والحيوان وألفاظ الحضارة والدين . ولا أظننى مغاليا ان قلت أن كتاب الرواية الافريقية – وجلهم من دعاة الأصالة الذين أجبرتهم الظروف على الكتابة باللغات الاوربية – عمدوا الى اختيار الألفاظ العربية جنبا الى جنب الألفاظ الافريقية بقصد تأصيل كتاباتهم فى الثقافة

الافريقية . ومن ثم فاللغة العربية والاسلام من أهم مكوناتها .

اللغة العربية فى افريقيا جنوب الصحراء :

من العسير أن يحصل المرء على معلومات مضبوطة يوثق بها عن وضع اللغة العربية فى افريقيا جنوب الصحراء وخاصة فى بلدان الأقليات المسلمة ، فالإحصائيات قليلة نادرة وهى على ندرتها ناقصة يناقض بعضها بعضا فى كثير من الأحيان . ويصعب على الباحث فى هذا الميدان تحديد حال اللغة العربية ودورها فى عمليات الخطاب والابلاغ المختلفة ووظيفتها الاجتماعية والاقتصادية ووضعها القانونى . فأوضاع اللغة العربية فى تلك المناطق شأنها فى ذلك شأن كثير من اللغات تتباين وتختلف من بلد لآخر ومن منطقة لمنطقة بل من جماعة لأخرى ، فهى تارة لغة العبادات وما يتصل بها ، ولغة الصفوة والمتعلمين تارة أخرى ، وهى حينا لغة الخطاب والابلاغ فى ميدان الاقتصاد والمعاملات التجارية والأسواق بين العناصر العربية أو المعرّبة والعاملين فى هذا الميدان من أبناء القبائل المختلفة التى لا تجمعها لغة واحدة ، وحينا آخر تكون العربية لغة الأم عند جماعات قبلية نادرة . وممّا يزيد البحث فى حال اللغة العربية صعوبة أنّ أغلب الدراسات التى عالجت الاسلام فى تلك المنطقة انصرفت الى الجانب التاريخى والسياسى وأغفلت أوكادت الجانب اللغوى الصرف . فالباحث فى هذا الميدان البكر لا سبيل له سوى التقدير والموازنة وطرح الفروض التى يحتاج اثباتها الى بيانات مضبوطة يوثق بها . لذا سنكتفى ببيان أهم معالم حال اللغة العربية فى افريقيا جنوب الصحراء محجمين عن الخوض فى تفصيلات لا تتوفر لنا أدواتها . فنقول بادئ ذى بدء أنّ انتشار اللغة العربية لا يطابق انتشار الاسلام من حيث امتداد الرقعة الجغرافية وإن تلازمت الظاهرتان فى كثير من الأحيان فالاسلام أوسع انتشارا من العربية فى افريقيا وأطول باعا . وللتعريب وجوه وفيه درجات مختلفة . فهو يعنى اتخاذ اللغة العربية لغة الخطاب والابلاغ ، ثم الانتماء للثقافة العربية بأكملها وأقصى درجاته تعريب اللسان والثقافة والعرق بالانتساب الى العرب ثقافة وعرقا . والتعريب فى افريقيا على اطلاقها درجات ثلاث :

١ – تعريب كامل وقد وقع فى البلدان التى هاجرت اليها جماعات كبيرة من العرب واستوطنت بها وخالطت السكان المحليين وسادت فيها الحضارة العربية فى الريف والحضر ، وأصبحت اللغة العربية اللغة الغالبة سواء من حيث عدد المتكلمين بها أو ماتؤديه من أنواع الخطاب . ومن أمثلة ذلك ما حدث فى مصر والسودان . والجدير بالذكر أنّ التعريب فاق فى بعض الحالات انتشار الاسلام ، فهناك بلاد تعرّبت كلها دون أن يسلم كافة سكانها مثل مصر والعراق والشام[١٢] .

٢ – تعريب تتفاوت درجاته عمقا من منطقة لأخرى فى المنطقة الواحدة بل فى البلد الواحد .

٣ – تعريب سطحى أصاب جماعات قليلة من السكان دون الكثرة الغالبة كما هو الحال فى بعض بلدان غرب افريقيا « الفرنسية » . وتتفاوت درجات التعريب عمقا بين الطبقات الاجتماعية وبين الريف والحضر .

ووضع اللغة العربية كسائر اللغات رهين وظائف الابلاغ والخطاب التى تؤديها ورهين عدد من يتكلمونها أو يعملون على نشرها من العرب أو المعرّبين ، ونفوذهم الاقتصادى والسياسى والاجتماعى . ومن أسباب ضعف التعريب فى بعض بلدان غرب افريقيا قلة عدد العناصر العربية والمعرّبة بالموازنة مع حجم السكان ، ومن أسبابه كذلك أنّ الاسلام لم يعمل على فرض اللغة العربية على من اعتنقوه ، وظلّ تعلم اللغة العربية طوعيا اختياريا ، وكان من أسلم من الأفارقة يتحدثون لغاتهم ويتخاطبون بها فى حياتهم اليومية . كما أنّ الاسلام انتشر فى غرب افريقيا بفضل الافريقيين أنفسهم والذين احتفظوا بلغاتهم الأصلية . فلم يكن اعتناق الاسلام يعنى انسلاخهم عن حضارتهم ولا نبذهم لأصولهم وثقافاتهم ، وأغلب من تعلّم العربية منهم اكتفى منها بنذر يسير يعينه على اداء العبادات . ولم تفرض اللغة العربية حتى على المهزومين خلال حركة الجهاد والاصلاح الدينى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر بل أنّ حركة الجهاد نشرت بعض لغات افريقيا مثل البولار والماندينقا والهوسا والسواحيلى أكثر ممّا نشرت العربية[١١٣] . وممّا اعاق انتشار العربية أنها اقتصرت أو كادت منذ نهاية القرن التاسع عشر على الحياة الروحية ولم تعد بسبب السياسة الاستعمارية مفتاحا للعمل والتوظف ورقى السلم الاقتصادى والاجتماعى ، فالادارة الاستعمارية كما أسلفنا القول جعلت من لغتها لغة العلم والثقافة والحياة السياسية والاقتصادية ، فأغرت الشباب بها أيّما اغراء ، فاستهواهم بريقها وانّه لأخاذ ، وجذبهم سحرها وانّه لشديد ، فأقبلوا عليها اقبال اللهف العجل وانصرفوا رويدا رويدا عن العربية بل عن لغاتهم ولغات أهلهم . وتغيّر حال اللغة العربية وكانت منذ القرن العاشر الميلادى لغة التجارة والادارة فى الدول المركزية فى افريقيا جنوب الصحراء وعلى طول طريق التجارة مع دول البحر الأبيض المتوسط ، ومع أنها لم تكن لغة العامة الاّ أن شأنها كان جليلا ودورها الثقافى والعلمى عظيما اذ كانت لغة الكتاب والعلماء ورجال القانون والدين ، كما استخدمت الابجدية العربية فى كتابة اللغات السودانية ابتداء من القرن السادس عشر ، وأطلق على هذا الضرب من ضروب الكتابة « عجمى » وراج فى القرن الثامن عشر كما تشهد بذلك الوثائق التاريخية ، بل ان حروف الهجاء العربى مازالت تستخدم حتى اليوم فى بعض لغات افريقيا[١١٤] .

(١) محمد عبدالغنى سعودى. الاتصالات العربية الافريقية فى العصور القديمة . والعلاقات العربية الافريقية ، (القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ١٩٧٨) ص ٣ – ١

(٢) نفس المصدر ، ص ٢٣

(٣) محمد أحمد أمين ، تطور العلاقات العربية الافريقية فى العصور الوســطى المصدر السابق ، ص ٤٤ – ٤٦

(٤) A.I. Salim, *Swahili Speaking Peoples of Kenya's Coast*, 1895–1965, (Nairobi; East African Publishing House, 1973) P. 140–141.

(٥) نفس المصـــدر

(٦) Jan Knappert, *Swahili Islamic Poetry*, Vol, I (Helden, E.J. Brill,) P.2-4

(٧) نفس المصدر ، ص ٥

(٨) على ابوبكر ، الثقافة العربية فى نيجيريا ١٩٥٠ الى ١٩٦٠ عام الاستقلال بيروت ، مؤسسة عبدالحفيظ اليصاط ، ١٩٣٢

(٩) Mervio Hiskelt, *A History of Hausa Islamic Verse* (London) School of Oriental and African Studies, 1975) P. 12

(١٠) نفس المصـــدر ، ص ١

(١١) عبدالعزيز الدّورى . الاســـلام وانتشار اللغة العربية والتعريب فى (القومية العربية والإسلام)، (بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ابريل ١٩٨١) ص ٩٧

(١٢) المصـــدر السابق

(١٣) P. Alexendre, "Langue arabe et langues africaines" *dans societes africaines, monde arabe et culture islamique*, Memoires du Cermaa noI, (Paris; INALCO, 1981) P. 24

Afro-Arab Cultural Interaction

Dr. Yusuf Al-Yas

The roots of Afro-Arab relations go back to pre-Islamic times. It is well known that Arabs from the South of Arabia dominated the Eastern Coast of Africa during the first and second centuries A.D. The racial and cultural intermarriage of Africans and Arabs continued during the Umayyad and Abbasid periods. The Arabs settled on the East Coast of Africa where they became active in propagating the Islamic faith and Arab culture. They were assisted in this task by some local Muslims educated in Egypt and the Hijaz.

During the 14th century A.D. Islamic culture flourished in East Africa. Swahili and East African literature borrowed much from Arabic and was influenced by Arabic literature.

In West Africa, traders, pilgrims and scholars from the north undertook to sow the seeds of Arab and Islamic culture in Northern Nigeria, which later took root in the Hausa region during the 8th century A.D. The Hausa poets imitated Arabic literature in form and content. A hybrid culture was born, as one fifth of the vocabulary of both Hausa and Fulani can be traced to Arabic origins.

When evaluating modern African writing, some European writers conclude that many African countries South of the Sahara were exposed to written literature only after the advent of European colonial rule and through European languages and education in missionary schools. However, historical studies confirm that there were many older African literary works written either in Arabic or the local languages long before colonial rule. Even after colonial domination, novels written by Africans in European languages reflect the strong influences of Islamic and Arab culture. This is evident in the descriptions of social behaviour, traditions, and Arabic nomenclature. Of course there are ranging degrees of Arabicisation in Africa. Complete Arabicisation has taken place where large groups of Arabs settled and intermarried with the local population. In some countries Arabic was dominant even though not all the population was converted to Islam. In other countries a small number of the population was arabised, and elsewhere people adopted Islam but retained their old languages. All these models can be seen in Africa. After colonial rule, the European languages of the colonial powers became the languages of administration and ruling elites. The position of Arabic, particularly in African countries South of the Sahara, deteriorated as European languages attracted young people by the promise of careers and progress in administrative posts and education, and thus Arabic lost ground.

INTERACTION CULTURELLE AFRO-ARABE

Dr. Yussif Ilias

Les racines des relations afro-arabes remontent aux temps pré-islamiques. C'est un fait bien connu que les Arabes du Sud de de l'Arabie ont dominé la Côte orientale de l'Afrique pendant le premier et le deuxième siècle de l'ère chrétienne.

Le métissage racial et culturel entre Africains et Arabes continuait pendant les périodes Ummayade et Abbaside. Les Arabes se sont installés sur la côte orientale de l'Afrique ou ils sont devenus actifs dans la propagation de la foi et de la culture musulmanes. Ils furent aidés dans l'accomplissement de cette tache par des musulmans indigènes qui ont reçu leur instruction en Egypte et au Hijaz.

Pendant le 14ème siècle de notre ère la culture islamique s'est épanouie considérablement en Afrique orientale.

La culture swahili et la culture de l'Afrique de l'Est ont fait beaucoup d'emprunts à la langue arabe et ont été considérablement influencées par elle.

En Afrique de l'ouest, des commerçants, des pèlerins et des savants provenant du Nord se sont empressés de semer les semences de la culture arabe et islamique au nord du Nigéria. Ces semences ont pris racine plus tard dans la région Hausa au 8ème siècle de l'ère chrétienne. Les poètes hausa imitaient la littérature arabe au point de vue de la forme et du contenu. Une culture hybride vit le jour et un cinquième du vocabulaire des langues hausa et fulani peut être attribué à une origine arabe.

Certains auteurs européens, en évaluant les écrits africains modernes, concluent que de nombreux pays africains au sud du Sahara n'ont connu la littérature écrite qu'après l'avènement du règne colonial et par le biais des langues européennes et l'instruction dans les écoles des missionnaires Cependant, les études historiques ont demontré qu'il y a des oeuvres africaines plus anciennes, écrites soit en arabe soit en langue locale, pendant les temps précédents l'avènement colonial, des romans écrits par ces auteurs africains en langue européenne reflètent la forte influence de la culture arabe et islamique. Cela se manifeste dans la description du comportement social, des traditions et dans la nomenclature arabe. Certes, il y a différents degrés groupes d'arabisation en Afrique. Une arabisation totale a eu lieu ou de larges d'arabes se sont installés et se sont mariés avec la population locale.

Dans certains pays la langue arabe predomine en depit du fait que toute la population n'a pas ete convertie a l'Islam.

Dans d'autres pays, une petite couche de la population a ete arabisee, et dans d'autres encore, les populations ont adopte l'Islam tout en tenant a leur langue d'origine. Tous les modeles precites existent en Afrique. Dans la periode post-coloniale, les langues europeennes des puissances coloniales sont devenues les langues de l'administration et des elites au pouvoir. La position de la langue arabe, au sud du Sahara, s'est considerablement deterioree car les langues europeennes ont attire les jeunes gens en leur ouvrant la voie de la carriere et de l'avancement dans les postes administratifs et dans le domaine de l'enseignement. Ainsi, la langue arabe perdait sa position privilegiee.

Swahili Islamic Literature and Western Literary Critics

Muhammad Bakari

A considerable body of Swahili literature has been built over centuries by both conscious and unconscious effort by the Swahili men of letters. Yet one has to draw a dichotomy between what one can term religious and secular literature. As expected, it is almost impossible to trace the historical origins of the secular literature, whereas the existence of manuscripts that are indisputably religiously inspired enables us to draw a tentative chronology on the origins, influences and development of this genre **because** Partly pre-colonial literature is predominantly documented and studied, and partly because there was considerable bias for written literature, oral literature, until very recently, had been neglected and relegated to an undeservedly inferior position. And not least important for our purposes, the earlier publicists of Swahili literature were invariably drawn from societies that could boast of centuries of written literature; their approach to Swahili literature would inevitably be informed by their own intellectual orientation.

There is, then, the more important element of theological bias. A cursory glance at the names of the scholars will reveal not only their Euro-Christian origins but also their theological persuasions. This particular factor is essential in understanding the nature of analysis of Swahili literature that has come down to us from the pioneer scholars in this field. The predilection for written literature by these pioneers was largely responsible for the orientalization of Swahili literature and the underplaying of the dominant mode of literary expression by the majority of the Swahili people. The impression created, then, is one in which the whole universe of Swahili literature is assumed to be an appendage of the vague orientalist literary heritage. Either wittingly or unwittingly, the exposure of the Islamic component of Swahili literature was meant to verify the 'sterility' of Islamic literature. To a certain extent, the earlier scholars were successful in interpreting this literature to an audience that shared most of the critics biases. It was as if the analysis and interpretations of these scholars were meant to push further the boundaries of orientalist scholarship and contribute to the already oversubscribed arsenal of racial and religious bigotry. For, as products of their societies, their intellectual training was tempered by the same prejudices as those of their intellectual mentors.

In this regard, it may be instructive to note that from the earliest scholars to the most recent, European scholarship on Swahili literature has drawn from two proto-types: the missionary and the colonial administrator. These gradually transformed themselves from scholars to authorities in their chosen virgin field. Several names come to mind: Reverend Taylor, who worked among the Swahili literati in Mombasa and Lamu in Kenya, Reverend Lyndon Harries who concentrated on the adjacent Coasts of Kenya and Tanzania,[1] Dammann, who strode more or less the same terrain as Harries, and, of course, Jan Knappert, presently lecturer in Swahili literature at the School of Oriental and African Studies. Like Orientalists, these Swahili scholars did not confine themselves to a single aspect of Swahili society. As the occasion demanded, they became linguists, literary critics, psychologists, anthropologists, Colonial advisors on socio-political and cultural matters. Theirs became a wide enough field on which to spend the rest of the scholarly life. All along, the subjects of their scholarly treatises were meant to be passive and, at best, merely informative. In the final analysis, the kind of scholarship Swahili literature has now been bequethed with, is more at the plane of fiction than reality. Distorted reality is inevitable in a situation where scholars would set themselves up as interpreters of a multiplicity of disciplines where individually each discipline can be enough to absorb one's intellectual energies for the rest of one's life.

In a great many respects, the situation of these Western literary critics of Swahili literature is not unlike that described in Edward W. Said's controversial **Orientalism**. Indeed, they employ the same kind of nomenclature as was developed by the Orientalists. We are therefore forced to the conclusion that Scholars of Swahili literature could not discard the perspectives developed for them by Orientalists from their own academic background. In this we are in agreement with Edward Said when he notes:

> **"No scholar or thinker, of course, is a perfect representative of some ideal type or school in which, by virtue of national origin or the accident of history, he participates. Yet in so relatively insulated and specialized a tradition as Orientalism, I think there is in each scholar some awareness, partly conscious and partly non- conscious, of national tradition, if not national ideology. This is particularly true in Orientalism, additionally so because of the direct political involvement of European nations in the affairs of one or another Oriental country : the case of Snouck Hurgronje, to cite a non-British and non-French instance where the scholars sense of national identity is simple and clear, comes to mind immediately".2**

As noted above, the intellectual perspectives of these scholars of Swahili literature were informed by the Orientalist perspectives. It is no mere accident that, without a single exception, all these scholars were themselves products of Schools of African studies and these were invariably attached to the Schools of Oriental Studies. The attitude that African and Oriental Societies, and by extension, all the under-developed societies, could be analysed using the same

tools of analysis sharpened by Orientalists has been perpetuated by later scholars. Significantly, sometimes Orientalist courses went side by side with African Studies, as if the knowledge of the latter was indispensible for the former. Ultimately, Islam was studied, not within the Islamic, insider context, but through the 'insights' of the Orientalists and more often, the insights were indistinguishable from prejudices. Compounding the problem even further was the inability of these scholars of Swahili to handle the Arabic language to such an extent that dependence on secondary translated sources became the main sustaining refuge. The result must be an Islam that is distorted and debased and viewed outside the totality of Classical and Orthodox Islam. To appreciate what might be termed a regional variety of Islam, one has to start from the Islamic Ideal as expounded in the Quran, the Prophetic Traditions, and the considerable commentaries of Muslim doctors of law, the seminal influences on the direction that regional Islam took and indeed, the contributions of the local Muslim **'ulamā** before one perceives the ultimate deviation from the Islamic norm derived from the African cultural matrix.

Then, there is the added dimension of methodology. Most scholars did not appreciate the divergence in intellectual approaches to the different disciplines. It has all along been assumed that the Western paradigms are the epitomes of scholarship. To take a simple example, the art of biography in Islam differs fundamentally from that in the West. Certain issues are deemed essential and these occupy a central position, whereas details such as those that belong to the private realm are assumed to be irrelevant and thus omitted. On the other hand, a Western biography will put a greater emphasis on the private rather than the public and where there are scandalous incidents, these will be narrated with greater relish.

To appreciate profoundly, the pre-colonial Swahili Islamic literature in general, one has to be well versed in several Islamic disciplines like Qur'anic Commentary, Islamic medieval philosophy and so on. Such knowledge is necessary in order to understand fully the nuances that are alluded to in the literature. This is a necessary qualification since, without a single exception, the composers were individuals of profound Islamic learning and thus Muslim intellectuals in the classical sense. No doubt, from Hichens to Knappert, several stanzas in the epics are mistranslated and misrepresented precisely because of the disparity between the knowledge of the languages, Arabic and Swahili, and the intellectual vacuum engendered by their academic background. It must be noted that the internationalist nature of Islamic brought with it the same traditions in scholarship throughout the Muslim world. The same intellectual sources and texts sustained Muslim **'ulamā** throughout Islamic areas, however remote. Throughout the dogged efforts of professional scribes, manuscripts were disseminated far and wide and this led to regional homogeneities in scholarship. Texts inspired by different schools of Jurisprudence aside, those on Arabic grammar, commentary, philosophy, medicine, mysticism uniformly formed the basic texts. East Africa abounds in hand written manuscripts of this nature

which help to trace its intellectual history. The now almost deserted village of Siyu on Kenya's Coast is believed to have been the centre of these scribes. Only recently has interest been aroused on these antique curiositites. The scribes were unconsciously participating in this great current of exchange of ideas that was responsible for the homogenization of learning. The **Alfiyya** of Ibn Mālik and Al-Mahalli and Suyuti's commentaries were and still are as common in East Africa as **Plato's Republic** is in Western Universities. Thus, by reducing the Swahili epics to mere generalities about current mythologies about East African Islam is to misunderstand the intellectual forces at play, that produced this great literature.

It is inconceivable that one could understand such didactic poems as **Inkishāfi**. variously translated as **The soul's Awakening** [3] and **Catechism of the Soul** without the Islamic intellectual background. Especially in the latter translation, we are confronted with the same old problem of marshalling Christian concepts and categories in explicating an Islamic text. Catechism is an alien concept in Islam and to employ it is to miss the spirit of the poem. Further, without being conversant with the medieval Islamic concept of Heaven and Hell, Islamic philosophy, and, above, all, Qur'an and Qur'anic **tafsīr** or exegeses. it is nearly impossible to fathom the impact of this poem on the Swahili audience. Interestingly enough, there is a remarkably similar poem in Hausa literature developing the same escatological theme. The existence of such poetic parallels is a pointer to the universality of Islamic scholarship, since the authors must have independently drawn from the same intellectual fountain-heads of Islamic learning. The context in which they wrote, long before dissemination of books became commonplace, is vital in evaluating and analysing the literature. The earliest extant manuscripts, the Hamziyya dated 1652 attests to the internationalization of Islamic learning and the seminal influences on Swahili literature. The impenetrability of this genre in Swahili literature is thus compounded by this lack of access to the Islamic background. Knappert concedes that:

> 'The reason for ... lack of interest among Western Scholars in Swahili poetry of the classical Islamic tradition is that it is not easy to penetrate. One has to be a fully trained philologist as well as an Islamologist, and such scholars usually prefer the study of the classical Islamic literatures, Arabic and Persian [5]

Knappert's presumption, then, is that the Arabist and Islamist are the only ones capable of doing justice to Swahili literature of the Islamic genre. But why an Arabist? The greatest asset for a critic of Swahili literature is competence in the language, both classical and modern. One of the least observed, truisms about Swahili literature is that all the significant manuscripts were composed in Swahili for the Swahili, because though the Swahili were and are overwhelmingly Muslim, there was only a circumscribed group of intellectual elite that could be comfortable with the Arabic language. Even mosque seminars were, and continue to be, carried on via translations. Therefore, it helps enormously to be familiar with the Islamic tradition as much as familiarity with Swahili is indispensible.

It is precisely for this reason that even the seemingly secular poetry betrays traces of Islamic influences. Assuming the above standards, then, native scholars of Swahili literature fair better than Western scholars trained within the Orientalist schools. To take an example, Muhamed Hasan Abdulaziz's critical study of the 18-19th century Swahili poet, Muyaka Mwinyi Haji, 1776 - 1840 is probably the best and most exhaustive analysis of Swahili poetry to-date partly because of his own Swahili background and his training in Arabic language and Islamic studies.[6] His own familiarity with the main currents of classical Arabic literature and Islamic intellectual tradition has enabled him to transcend the narrow confines of the Orientalist approach, and put Swahili literary tradition in its proper context. Compared to Abdulaziz, Knappert's own methodology suffers from the inadequacy of a proper grasp of the Islamic tradition and the Arabic language.[7] Knappert was trained neither in Arabic language nor Islam. What emerges is a perspective distilled through the spectacles of secondary Orientalist's Islam. It is instructive that nowhere in his latest work **Four centuries of Swahili Verse** does he acknowledge Abdulaziz's contribution to the poetry of Muyaka. Knappert was already a lecturer in Swahili at London University's School of Oriental and African studies, when Abdulaziz wrote and completed his thesis on Muyaka in 1966, and could therefore not be oblivious of Abdulaziz's contribution. One is forced to suspect intellectual dishonesty when in 1979, Knappert avoids to acknowledge his indebtedness to Abdulaziz's contribution to Muyaka's legacy when he wrote:

> "For Muyaka's poems the author used the Taylor papers in the library of the School of Oriental and African Studies in London, as well as the expertise and fine understanding of human nature of his old friend and teacher Muallim Yahya ʿAli Umar of Mombasa."[8]

Indeed, even Knappert's bibliography is silent about Abdulaziz. Elsewhere in the book, Knappert alleges that:

> 'There are no good translations of Muyaka's verse available in print, which is not surprising since his poetry is extremely obscure, his language being probably the most ambiguous among Swahili poets ... It is to be hoped that the following pages will make his verse better known and much more appreciated than it has been hitherto.[9]'

The contention that Muyaka's poetry is obscure and thus least known is not a valid one within the context of Swahili literature. Taylor had collected a significant amount of this poetry, as indicated by Knappert, in the nineteenth century; Hichens had made use of part of this collection and made attempts at providing the context of composition, in 1940. Lyndon Harries translated part of Muyaka's poetry for his **Swahili Poetry**, published in 1962 by Oxford University Press. Above all, Muyaka is the best known poet among the native speakers. To claim that his was the most significant contribution to Muyaka's poetry, Knappert was denying credit where it was due.

Knappert's distorted understanding of the Universe of Islamic learning is shared by Harries. The two scholars were singular in emphasising the foreignness

of Swahili literature to East Africa because of its Islamic background. Here, they do not distinguish between traditional oral nature of Swahili literature and the Islamic inspired written literature. True, this was responsible for the alienation of Swahili literature from the mainstream of East African literature. These scholars emphasised the alienness of Islamic literature in Swahili and denied that it was part of the East African literary heritage. Part of the explanation for these attempts at isolating this legacy can be sought from the background of the scholars. Harries was an Anglican missionary whose job it was to check the impact of Islam on East Africa, and it was logical that the newly converted African Christians were kept ignorant of the rich Swahili literary legacy.

It is worth noting that the same strategy was employed in West Africa. The majority of the African Christians who went through the University system were ignorant of their rich literary legacy, in Arabic Script. Commenting on the Islamic literary Tradition in Ghana, in many respects quite similar to Swahili literature, Thomas Hodgkin notes that 'It is a literature which can be properly called 'Islamic' in the sense that its authors were Muslims, trained in the Islamic Sciences, conscious of their relationship with the Islamic past, and regarding literature as a vehicle for the expression of Islamic values.[10] He goes on to show the isolation of this genre from the mainstream of West African literature and the wide-spread ignorance of its function and form. It is desirable that we quote at length Thomas Hodgkin on this benign neglect

'At the outset I should like to insist on the undesirability of using expressions like 'discovering Arabic manuscr pts' to describe the process by which we began to acquaint with this material. The fact is, as Professor Charles Smith has stressed in other contexts that we are confronted with a living Islamic literary tradition, which is as valid and interesting as the various post-Christian European traditions with which most of us are more closely associated. The works in which we are interested, primarily because of the light which they throw on the history of Ghana and West Africa, come in almost all cases from the libraries of local **'ulamā**, who have themselves been brought up in the Islamic literary tradition, and are in a number of cases themselves authors of standing. These works are in constant use, for purposes of teaching and individual study, and circulate from hand to hand - are copied and re-copied - among the **ulama** and **ṭalaba** of Ghana and neighbouring African countries. Hence we have not been involved in any kind of "discovery" - in the sense that Dead Sea Scrolls or Linear B tablets are 'discovered' - but rather in developing communications between two distinct literary traditions which have tended hitherto to function in isolation. The extent of this isolation is evident from the fact that the average Ghanaian university student will usually know something of the works of H.G. Wells or Arnold Bennet, but is unlikely to know anything of the works of their approximate contemporary, al-Hajj 'Umar ibn 'Ali Bakr al-Salghawi. Yet al-Hajj 'Umar's writings would seem to be at least as significant for an understanding of the recent social history of Ghana as are the writings of Wells and Bennet for the social history of Britain.'[11]

Transplanted to the East Africa context, the same sentiments will hold good here. The ambivalence toward the Swahili literature betrayed by Harries and his academic associates did contribute toward the perpetuation of the myth of the foreignness of Swahili literature. They never met any challenge, partly because they dispensed this judgement from the security and respectability of Western academic institutions like London University and the University of Wisconsin, and partly because their audience largely share the Euro-Christian prejudices against Islam.

Knappert was more subtle: he merely vulgarized the literature by belittling the great heroic deeds of the Muslim warriors graphically described in the Swahili epic poems, by employing cynical phraseology couched in academic jargon. Sometimes his own value-judgement is smuggled into the criticism. He concedes that it is not possible to wholly appreciate Swahili Islamic literature without a near-absolute immersion in the Islamic religious disciplines:

> 'Another problem is that all the writers of Swahili verse and prose between 1650 and 1850 were Muslims, and did not hide the fact. They wrote consciouslyas believers in the doctrine of their Holy Prophet, and this fact has discouraged many Western students of Swahili from making inroads into this body of literature. It requires serious study and a deep understanding of the tenets and practices of that faith, as well as of the myths and world-view that prevail in Islamic Culture. Those poets built, as Milton, lengthy works out of the religious convictions which are unacceptable or even despised in the modern world of the West. Without a fair understanding of these convictions and a certain amount of, at least temporary, sympathy towards them, ideological differences will remain a barrier to any attempt at appreciation. In Swahili Islamic culture, every poet's work is soaked in the implicit assumptions of Islamic belief; even the secular poetry has to be appreciated in terms of its Islamic imagery, among other things.'[12]

Such preambles as these are used to lull us into believing that any adverse or cynical comments that are ultimately made in the work are made with due 'respect' for the people and their belief. For how do we account for the use of the word **romances** in describing the great epics, when we already know that, among other meanings we can impute is 'any fictitious narrative treating of olden times'. 'A highly-coloured falsehood', as the dictionaries would have it? Here is the context:

> 'We cannot make a distinction between the doctrinal content and the literary art, nor concentrate on the purely aesthetic side of their poetry. They wrote and write about ideas which have little affinity with the mentality of the West in the twentieth century. **Especially the great epic tradition is a series of long romances revolving around the revered personality of the Prophet Muhammad.**' (Emphasis added [13]

These epics cannot be 'romances' as Knappert believes but have been conceived within the framework of the Qur'ān and the Hadīth. Only ignorance of these sources would lead to such naive comments. Indeed, it is difficult for one to accept tenets and dogmas from a faith that one does not consider genuine.Yet to the poets of old, these documented historical episodes were real.

In comparison to the foreign scholars, the native scholars have endeavoured to evaluate their literature, particularly the Islamic inspired genre, through the effort of the Islamic intellectual background. A good example is that of Mohamed Ādam Mlamali's critique of **Inkishāfi**. Mlamali draws from his rich knowledge of Arabic and Islamic literature and points at the seminal influences that inspired the poem. To appreciate a poem sometimes is to steal into the private world of the poet; Mlamali is original when he speculates that the didactic poem, almost a **memento mori**. was inspired by such diverse sources as al-Ghazāli's philosophy and Sayyid ʿAbdalla Al-Haddād's (c. 1732) Fima rrukun. Mlamali writes:

> 'I believe among the intellectual springs from which Sayyid ʿAbdalla, the author of **Inkishāfi**, drew from when composing, was the famous Qasīda by Sayyid ʿAbdalla bin ʿAlawi al-Haddād of Tarim, South Yeme .'[1]

Such hypothesis as this is viable as it does connect with my own belief that these Islamic poets were inspired by the same intellectual sources; a suggestion that is unlikely to be shared by those of the Western scholars that are narrowly informed about the parameters of Islamic scholarship. In evaluating the same poem, **Inkishafi**, Harries described it as **primus inter pares**, first among equals, with the intention of underplaying its aesthetic and literary value. By so suggesting, he was implying that really there is no great epic or poem in Swahili, merely religious hymns, pedestrian and valueless. What are we to make of such evaluations when the poem was held in great esteem by most of the eminent Muslim intellectuals at the Coast. Often, the poem was committed to memory by these scholars. Surely, if it was an ordinary poem, it would not have occupied the interest of such literati. The preoccupation with Islamic oriented poetry is continuing passion with the '**ulamā** . They continue to appreciate and create works of his literary quality even as they continue to teach and read the basic Islamic Sciences and thus perpetuating the long historical tradition. Indeed, poetic productions continue to be seen as supplementing the efforts towards disseminating religious teaching. And these poems are not treated as mere fictional works, but as serious literary works based on historical facts that are authenticated. As an example, Sheikh ʿAli Muhsin Barwāni, a one time Zanzibari prime minister during the regime of the overthrown Sultan, this year (1981) published a 1324 stanza poem on the Life of the Prophet Muhammad. The thematic treatment of the poem is not new in the World of Islamic literature. In his preface Barwāni writes:

> 'Arab poets, Shawky and Nabhani and many others, were not deterred from composing their works, simply because a poet like Al-Busiri had composed his eulogy in praise of the Prophet. And by the same token, I am

not ashamed that previous Swahili poets had preceeded me in composing on the same theme.'[15]

In the same work, remarking on the authenticity of the facts narrated in the poem, the Chief Kādhi of Kenya, Sheikh Abdalla Swāleh Fārsy commented that:

> 'The great merit of this epic is in the effort that has gone into ascertaining the authenticity of the facts, the absolute truth, and without contradiction. That is not easy for poets for, often, they are carried by their poetic passion and exceed the respectable bounds of hagiography by over praising or condemning. Anyone who reads this poem, like anyone who reads my own work - **Maisha ya Nabii Muhammad** (The Life of Prophet Muhammad) must rest assured that he is reading incidents that are historically authentic and there is no falsity.[16]

Critics like Knappert, assuming their Dutch or other European backgrounds, must inevitably have been influenced by their Orientalist mentors like Hurgronje and Massignon and their perspectives were in turn influenced by the prejudices of these scholars. Nowhere is this more true than in the analysis of the colonial Swahili Islamic literature. And our contention, finally, is that most of the critiques of Swahili literature need to be re-examined by the scholars whose background includes a through grasp of the disciplines of classical Islam, which previous Westerners conspicuously lacked. The other pressing problem is that of **objectivity. We all know that this is a very elusive term to define, and working with the term in mind, it can at least act as a safety valve for the highly subjective among us. As we noted earlier, the methodology of these scholars is one in which subtlety is in the rule. For example, in attempting to put a facade of objectivity, a word that seemingly appears innocuous, but loaded with endless connotations may be used. These connotations are drawn from a common pull of prejudices. To cite a last example, Knappert has never really been enamoured to Islam. But to mask his anti-Islamtc posture, he will use a favourite euphemism. This is exactly what he does when, digressing from the subject at hand, poetry, Knappert steers a little towards architecture and the negative aspects left behind by Arabs and implicitly, Muslims :**

> 'The Swahili people of today, like those of Southern Asia, have built their town near the ruins of their ancestors' dwellings. There are many graveyards with tomb stones in Arabic Script. There are the ruins of places with harems, bathrooms, spacious courtyards with ponds and porticoes; these mansions had upper storeys with separate lavatories. These are the relics of the splendour of the Islamic culture that flourished on the East African Coast in the fourteenth century. And the people of today are the descendants of the slaves who built those places for their masters, but also of the concubines of the masters themselves **Many Swahilis still call themselves Arabs.**' (Emphasis added).[17]

Such language as is employed by Knappert cannot be considered worthy of an objective scholar. It will be noted that the Orientalist mythology is, by extension transferred to East Africa. There are no historically authentic sources that attest to the existence of the institution of the harem. It existed, at least in East Africa, merely as a figment of the imagination of our bigoted scholars, like Knappert. It is, as it were, 'the orientalization' of East African and in particular, Swahili culture. There is a lot to commend in the sentiments expressed by Edward Said about the general attitude of Orientalists, which by extension incorporates our Orientalizing literary critics:

> 'Because Islamic Orientalism also preserved within it the peculiarly polemical **religious** attitude it had had from the beginning, it remained fixed in certain methodological tracks, so to speak.' [18]

Perhaps the heightening of these prejudiced subtleties encountered in literary analysis will help us to check on the 'objectivity' of future scholars working on Swahili literature.

NOTES

1. R.L. Harries, **Swahili Poetry**, London, Oxford University Press, 1962.
2. Edward W. Said, **Orientalism**, London, 1978.
3. Hichens, **The Soul's Awakening**, Oxford University Press, 1971.
4. Allen J., de V. **Catechism of the Soul**, E.A. Literature Bureau.
5. J. Knappert, **Four Centuries of Swahili Verse**, (London: Heinmann, 1979) p. 102.
6. Mohd. Hassan A/Aziz, **Muyaka, Swahili Popular Poetry**, Nairobi East African Literature Bureau, 1978.
7. Knappert, **Swahili Islamic Poetry** Vol. 1, Leiden, 1971.
8. ———— (1979), **op.cit.**, p. 313.
9. Ibid., p. 138.
10. Thomas Hodgkin, 'Islamic Literary Tradition in Ghana' in I.M. Lewis (ed.) **Islam in Tropical Africa**, London: Oxford University Press and International African Institute, 1966.
11. Ibid., p. 443.
12. Knappert (1979), **op.cit.**, p. XII.
13. Ibid., p. XII.
14. M.A. Mlamali, **Inkishāfi, Inkisīri** (Nairobi; Longman, 1980).
15. A.M. Barwāni, **Ruwaza Njema, Utenzi Wa Maisha Ya Mtume Muhammad**. (Nairobi: Shungwaya Publishers, 1981), p. 11.
16. Ibid.
17. Hichens, **op.cit.**, p. 2.
18. Edward W. Said, **op. cit.**, p. 260.