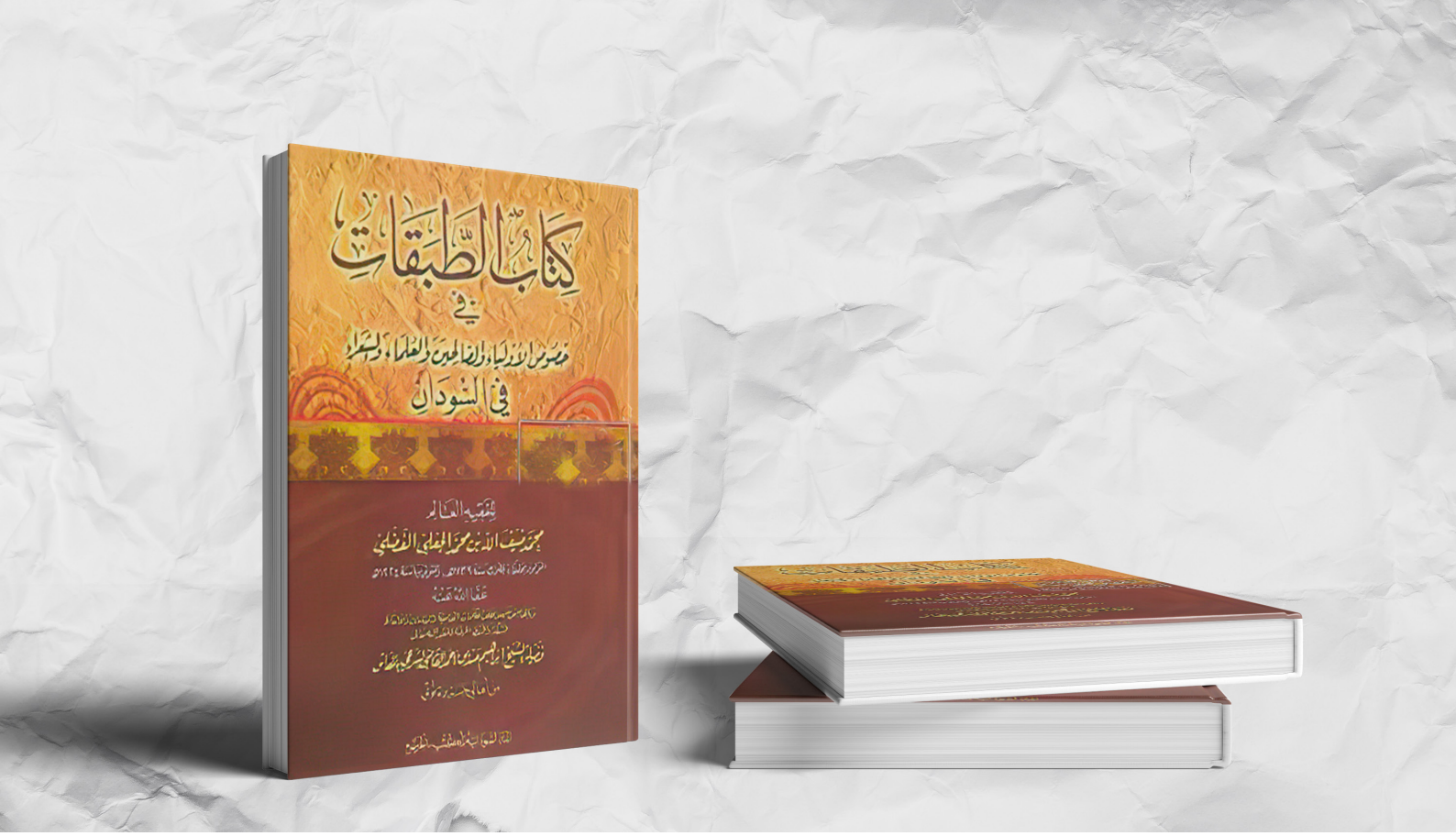

صورة الزعيم الخارق ونفوذها على الحياة العامة السودانية

قراءة سريالية لعالم ود ضيف الله

د. غازي صلاح الدين العتباني

مقالات نشرت بصحيفة الرأي العام ابتداءً من أول ديسمبر ٢٠٠٧

تمهيد:

طلب مني أن أكتب تمهيداً لهذه المقالات. وقد وددت ألا أفعل، فكتابة تمهيد يوضح مقاصد ما كتبه المرء كالطلب إلى الشاعر أن يكتب توضيحا لمعاني شعره. وشرح الشاعر لمعاني شعره يفسد الشعر، لأن مما استودعه الله في الكلمة من سحر أنها تترك عنان الخيال طليقاً فيتلقاها كل متلق بما وسعه خياله.

إلا أن ما ضمنته تلك المقالات ليس بشعر وإنما هو نظرية قد تحتاج إلى بعض التعقيب والتعليق. ومما شجعني على كتابة هذه المقدمة أن بعض من قرأ المقالات وعلق عليها قد أخطأ الفهم تماما ووقع فيما نهيته عنه. فبرغم تحذيري المتكرر في صلب المقالات من أن ننصرف إلى تعقب ما نراه ضلالات أو خرافات في نص ود ضيف الله، لأن مثل هذا الانصراف مما يقدح في المنهجية التي كتبت بها المقالات، فقد رأى بعضهم أنه لا بد من الوقوف عند كل قصة مما أورده ود ضيف الله لنبين رأي الشرع فيها. وهذا مبحث آخر جيد ومشروع بالطبع لكنه قد كفانا إياه كُتاب آخرون كثر ندبوا أنفسهم لتلك المهمة فسطروا فيها كتباً ومقالات.

tasees.org info@tasees.org @TaseesCenter
"الأراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

لكن ليس كل ما كتبه ابن ضيف الله هو مما يندرج تحت باب الخرافة. الأنساب على سبيل المثال، والعلاقات الاجتماعية في السودان الأوسط في القرون الأربعة الماضية، والعلاقات بالسلطة، ومن أخذ العلم من من؟ ومن صاهر من؟ ومن عاصر من؟ ومن حارب من؟ وما علاقة مجتمع السودان الأوسط في تلك الحقبة بالمجتمعات الإسلامية في مصر والحجاز. الكتاب يعج بكل هذه الأشياء وبغيرها كثير مما يندرج تحت الحقائق المجردة التي تلقي الضوء على ذلك المجتمع. لذلك طلبت في مقدمة المقالات بأن نقرأ الكتاب وكأنه سفر في التاريخ أو علم السيكولوجي الاجتماعي. ولهذا السبب لم أذكر في عنوان المقالات «كتاب» ود ضيف الله، بل ذكرت «عالم» ود ضيف الله، فهو أبلغ تعبيراً عن مقصودي وهو محاولة فهم ذلك العالم الذي أسهم بصورة كبيرة في تشكيل العقلية السودانية العامة كما نعرفها اليوم.

وقد ثارت لدي الرغبة في تقصي مكونات العقلية السودانية منذ أن خبرت العمل السياسي وأنا بالجامعة. ثم تأكدت لدي الرغبة من ملاحظتي لرغبات الناس وتوقعاتهم من القادة السياسيين والاجتماعيين. وكانت تلك التوقعات تدهشني غاية الدهشة. وعندما تقلدت مسئولية عامة وجربت شيئاً من تولي السلطان، أو هكذا بدا للناس، تعرضت كثيراً لمثل تلك المطالبات والتوقعات المدهشة. أذكر على سبيل المثال أن زعيماً قبلياً مهماً طلب مني عبر وسيط أن أتدخل لإعفاء بنته الطبيبة من إكمال فترة الامتياز التي تعد جزءً لا يتجزأ من تدريب الطبيب قبل أن يدرج اسمه بصورة دائمة في السجل الطبي. وقد تعجبت أيما تعجب، ليس من الطلب وحده، ولكن من حسن ظن ذلك الشخص بأنني يمكن أن أجيبه إلى طلبه، والذي لو أجبته أنا إليه، أو حتى تشفع له في طلبه رئيس البلاد، فإن المجلس الطبي سيفضل أن يستقيل جميع أعضائه ولا يجيزوه.

بمضي الزمن بدأت ألاحظ تشابها بين مثل هذه المطالب الطامحة التي تفترض أن صاحب السلطة قادر على إتيان المعجزات وبين ما أجده في كتاب ود ضيف الله أو عالمه. على سبيل المثال استغربت في ترجمة حسن ود حسونة، لا من الزعم بأنه يحي الموتى، ولكن من جرأة الشخص الذي طلب منه إحياء ميته، وقلت في نفسي والله إن طلب الإدراج في السجل الطبي دون إكمال التدريب لهو أهون من طلب إحياء الموتى لكن الطلبين يخرجان من مشكاة واحدة. بهذه المقدمة القصيرة أود أن أكون قد أوضحت مزيد توضيح منهجي ودوافعي لكتابة المقالات دون أن أستفيض في التوضيح فأفسد على القارئ خياله.

غازي صلاح الدين العتباني

"الأراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

١-٨

مقدمـــة

يقول ود ضيف الله في ترجمة بلال بن الفقيه محمد الأزرق بن الشيخ الزين ولد صغيرون: **«وكان صاحب دعوة مستجابة ما دعا على أحد عند قبر آبايه** (آبائه) **إلا هلك سريعاً. يحكى أن بقوي ولد عجيب غصب بقراً هول الفقيه أبو الحسن ولحقوه في ولد بان النقا فامتنع من الرد وقال: يا بلال زين أرجع. فدخل في قبة الزين وقال لهم: إن كنت ما في فايده، مان ماسك لكم العقاب؛ بقوي يقول لي يا بلال زين أرجع ويقول لولد بانقا: يا سيدي. قال الفقيه محمد المرق: سمعت قبر الأزرق قال كع كع كع، وإن بقوي مشى ما رجع؛ قتل شر قتله في حرب جعل مع العجيل»**.[١]

لست أدري ما الذي أغضب الفقيه بلالاً إلى هذه الدرجة حتى تقلقل قبر أبيه غضباً كع كع كع. يبدو من السياق أنها طريقة خطاب بقوي ولد عجيب له التي لم توفه حقه. لكن القصة تحكي عن صورة شائعة في المخيلة الشعبية السودانية لمقدرات الشيخ أو الزعيم الأسطورية.

في زيارة مجددة لود ضيف الله قرأت فيما وراء قصصه ما لم أقرأه في زيارتي الأولى له قبل أكثر من عشرين عاماً. آنذاك تركز الجدل العام في المسائل الفقهية، فانقسم الناس فريقين. فريق اتخذ من إعادة طرح الكتاب مناسبة لتجديد الحنين إلى ذلك الماضي المتباعد ظناً منه أن الحياة آنذاك، بفضل أفذاذ خارقين للعادة، لم تكن على سوئها الراهن؛ أو قل إن أولئك الأفذاذ خففوا على الناس بمعجزاتهم وقع مصائب الدهر. وفريق، بالمقابل، اعتلى موجة الحدث واتخذ من غرابة قصص الكتاب حجة ينتصر بها للفقهاء أهل الشريعة على المشايخ أهل الطريقة. إن الكتاب في جملة منحاه انتصار لمشايخ الطريقة على العلماء، برغم أن صاحبه أعلن وقوفه في البداية على مسافة متساوية من الجميع إذ يقول: «وأردت أن أجمع هؤلاء الأعيان في معجم وأذكر العلماء العاملين على حدة، ومشايخ الطريقة وما يدل من سيرهم وأقوالهم في تعظيمهم للشريعة على حدة». لكن المزاج السائد في الكتاب لم يكن محايداً، بل كان صدى للمزاج السائد في مجتمع ود ضيف الله، وهو لم يعد أن يكون ناقلاً أميناً له.

(١) كل ما ورد عن ود ضيف الله هنا منقول من نسخة الشيخ إبراهيم صديق أحمد. ومعلوم أن نسخة الأستاذ يوسف فضل أوفر تحقيقاً وشرحاً إلا أني أضعتها ولم أعثر عليها إلا مؤخراً.

tasees.org info@tasees.org @TaseesCenter
"الآراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

لكننا إذا نحينا الجدل الفقهي جانباً ونظرنا إلى الكتاب باعتباره سفراً في التأريخ الاجتماعي والنفسي للشخصية السودانية الأوسطية (نسبة إلى السودان الأوسط)، فسنستفيد منه شيئاً أكثر من عناء المماراة. سنستفيد منه معرفة ما يشكّل مخيلة العامة ويملي تصرفاتهم وانفعالاتهم ويحدد توقعاتهم. فليس مهماً أن نقرر ما إذا كانت الحوادث المذكورة في الكتاب قد وقعت أو لم تقع، المهم هو أن جانباً كبيراً من المجتمع آمن بأنها وقعت وأجرى حساباته وشكّل تصرفاته بناءً عليها، وبذلك تكوّن لديه عقل وضمير جمعيان يمليان انفعالات أفراده، سواء الصادرة منها من منطقة الوعي أو من منطقة ما دون الوعي في تفكيره، وهو يكاد أن يكون مسيراً بهما.

معظم شخوص الكتاب من السودان الأوسط الذي ازدهر أيام السلطنة الزرقاء ومملكة العبدلاب. وهو الممتد من منطقة دنقلا والدفار والخندق وتخوم المحس شمالاً، وما ينزل منها حوالي نهر النيل جنوباً إلى أن نصل جزيرة الهوي، أو الجزيرة الهوي، غرب النيل الأزرق، وهي المحدودة بالنيلين الأزرق والأبيض عند الخرطوم الحالية وامتداداتها جنوباً؛ ويضم أيضاً جزيرة الفونج إلى حدود الفونج جنوباً حيث قبائل كنانة؛ ويضم جانب البطانة الذي يلي العاديك، أي الضفة الشرقية للنيل الأزرق وامتداداتها التي تشمل جزيرة مروي، أي المنطقة المحصورة بين النيل الأزرق ونهر النيل والأتبراوي؛ كما يضم منطقة بحر أبيض على النيل الأبيض. إن قليلاً من شخوص الكتاب هم من شرق السودان أو من كردفان أو من تقلي، برغم ذلك فإن طرد الاستنتاجات لتشمل سكان تلك المناطق الثلاث جائز لأن العلاقة بينها وبين السودان الأوسط كانت وما زالت قوية.

ربما ألمح بعض من كتبوا عن السلطنة الزرقاء وسنار إلى طرف من الآراء الواردة هنا، على الأقل في ملاحظة النفوذ القوي لثقافة تلك الحقبة على المفاهيم السودانية الأوسطية وسلطانها على الشخصية الخاصة والعامة. وهؤلاء الكتاب كثر، إلا أنني أخص من بينهم حسن مكي في دراسته القيّمة عن الثقافة السنارية وبروفسور يوسف فضل. والجديد فيما أزعمه هو أن تأثير الصور التي ترسمها حكايات ود ضيف الله تسرّب من الحيّز العقدي أو الديني إلى الحيّز السياسي؛ وفي الحقيقة يستحيل عند الحديث عن البواعث الوجدانية أن نتحدث عن مناطق متحيزة، فالعقدي يتداخل مع السياسي والعكس صحيح. وما ذلك إلا لأن قوانين السلوك الإنساني لا تتجزأ ولا ينفصم بعضها عن بعض.

وبخلاف الكتاب السودانيين، حاول كتاب أوربيون التماس الدوافع المؤثرة في الشخصية السودانية وتصرفاتها. أشهر هؤلاء هو ب.م. هولت الذي شرح نظريته عن «الغريب الحكيم»، وهي قصة شائعة ومتكررة في الأدب الشعبي السوداني وفحواها نسبة الخلاص أو مجد الأجداد المؤثل إلى شخصية من الأغراب تتمتع بالحكمة. يمكن أن نسوق أمثلة كثيرة على شخصيات استوفت شروط «الغريب الحكيم»، منها أحمد المعقور مؤسس بيت كيرا، ملوك الفور، الذي يقال إنه قادم من تونس إلى دارفور عبر بلاد الكانم والبرنو. ومنها تاج الدين البهاري الموصوف بأنه من بغداد والذي أقام بالجزيرة سبعة سنين، قبل أن يغادرها وقد أرسى أساساً متيناً للعقيدة الصوفية، وفي سبيل ذلك سلّك الطريق خمسة من كبار رجالات القوم هم محمد الهميم ود عبد الصادق، وبان النقا الضرير، وحجازي بن معين، وشاع الدين ود التويم، والشيخ عجيب الكبير شخصياً؛ وكل من جاء بعد هؤلاء كان عيالاً عليهم.

"الآراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

ودون قصد إلى تأييد نظرية هولت، أقول إنها تعزز لدي اعتقاداً قوياً بأن التطلع إلى تدخل الغريب الحكيم قد ترك آثاراً في السياسة السودانية تتمظهر أحياناً في البحث عن الحلول الخارجية في المسائل الكبرى، خاصة عندما تقلّ الثقة في الحلول الداخلية جرّاء الصراعات الحادة. لكنني لا أرمي إلى إثبات ذلك الآن. ما أرمي إلى إثباته هو أن شخصية الزعيم الخارق في العقائد الدينية قد تركت بصمات بارزة في السلوك السياسي أيضاً. وفي خاتمة هذه المقالات سنحاول أن نستخلص منها نتائج تعمّق فهمنا للعقلية الجماعية التي تكونت في منعرجات تاريخنا الاجتماعي بسبب تغلّب فكرة الزعيم الخارق. كما سنحاول أن نتعقب آثار تلك الفكرة على تماسك المجتمع واعتزازه بتفرده من ناحية، وعلى استعصائه على الإصلاحات الحديثة من ناحية أخرى. ونأمل أن تكشف لنا الفرضيات الواردة في هذه المقالات عن أسباب التوتر الهدّام الذي ننسب إليه، ولو جزئياً، بعض الإخفاقات التي شابت التجربة السياسية جرّاء تناقض البنيات الحديثة التي سعت إلى إنشائها السلطات الاستعمارية مع تطلعات المجتمع، ومفاهيمه الموجّهة، وبنيته النفسية. إضافة إلى ذلك آمل أن ترينا المقالات وجها آخر للفكرة وهو ارتباط شخصية الزعيم الخارق أحياناً بالبعد الخارجي، خاصّة بالعالم الإسلامي، وتعلّق ذلك بمفهوم الأستاذية والتحرير.

ولا تصلح هذه المقالات لأن توصف بأنها دراسة علمية بالطبع، لأنها تعتمد بصورة أساسية على تحليل نص واحد هو طبقات ود ضيف الله، إضافة إلى الملاحظات والتجارب الشخصية بالطبع. لكن المقالات تقترح نظرية يمكن استقصاء صحتها من خلال دراسات علمية تحلل السلوك السياسي للمجتمع السوداني بغية فهمه ومعرفة بواعثه وانفعالاته بصورة أدق. ولأغراض هذا الهدف يلزم عدم قراءة النص باعتباره نصاً دينياً حتى لا يجرفنا الجدل حول صحة رواياته. بدلا من ذلك يلزمنا، ولو مؤقتاً، أن نقرأ النص باعتباره نصاً في علم الاجتماع أو علم السيكلوجي الاجتماعي. أو إذا شئنا، بدلا من ذلك كله، أن نقرأه قراءة سريالية أو وراء-واقعية، تماماً كما نسترجع رؤانا المنامية ونحن نحاول فك رمزياتها ونسعى إلى معرفة إسقاطاتها على حياتنا الواقعية دون أن تدهشنا غرابة تفاصيلها.

"الأراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

٢-٨

مناقب الزعيم وخوارقه

«ومن كراماته الحوت في البحر يسافر معاه» ترجمة عبد الرحمن بن جابر

ما يتوقعه المجتمع من الزعيم، روحياً كان أم سياسياً، مدعاة للعجب الشديد. إن حجم المطلوبات ونوعها يعني أن تتجاوز قدرات الشيخ الزعيم حدود البشرية المعهودة بأشواط بعيدة، لا يستثنى من ذلك مجال. وسنرى كيف يرسم ود ضيف الله صورة الزعيم الروحي ابتداءً من تشكل صورته العامة لأول دخوله إلى عالم الكرامات العادية، وصفاته الخارقة فيما يتصل بعاداته الشخصية وتحكمه في أفعاله، حتى الحاجات الطبيعية كالأكل والشرب والنوم.

يكون الإرهاص بنبوغ الفقيه وخوارقه غالباً في بداية أمره وإن لم تدل عليه دلائل ظاهرة، فالأمر ليس أمر ظاهر، لذلك لا يلتقطه إلا أهل الكشف. هذا هو الشيخ إدريس ود الأرباب يخاطب الفقيه إبراهيم بن عبودي: **«أيا فقيه إبراهيم من سنة أم شانق رأيت العلم يمشي طالبك دخاخين دخاخين»**. أما الشيخ تاج الدين البهاري فكان سباقاً إلى اكتشاف معدن محمد الهميم ود عبد الصادق، فأسرع إلى اصطفائه من بين حيرانه قائلاً: **«أنا جئت من بغداد لأجل هذا الولد. مثل ما بتعاينوا لي عاينوا له»**. ثم يوجه خطابه لمحمد الهميم: **«محمد ولدي سبع سنين لا دين ولا دنيا وبعدها تجيك الدنيا والدين وتسكن أرضاً يقال لها النادرة، سلوكة ودلوكة»**. إن مؤشرات النبوغ في الفقير محمد الهميم لم يكن ليراها إلا شخص يملك استشفاف الشيخ البهاري.

وعندما يبدأ الفقيه في التجلي تكون الخوارق الصغيرة، مثل الطيران، من الأمور الاعتيادية التي لا تثير كبير دهشة، وقد يطلبها صغار الفقرا أو المشايخ كما حدث للقدال ابن إبراهيم بن عبودي المذكور أعلاه، يحكى **«أن طلبته قالوا له: يا سيدي نطلب منك ان ترينا الطيران في الهواء فطار بعنقريبه في الهواء والناس تنظر لذلك ثم نزل محله»**. أما الفقيه محمد قيلي ابن الحاج حبيب الركابي فيفعل نفس الشيء، ولكن بصورة أكثر درامية كما يرويها موسى ود رية، قال: **«فذات يوم جئنا منتظرين له لصلاة الصبح فشفناه جاء طايراً بين السماء والأرض ونزل عند باب خلوته وخطى خطوات عند نزوله كالصقر»**. أي حجل كما يحجل الصقر عند نزوله إلى الأرض.

"الأراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

ومن الكرامات العادية التي قد تتفق للمبتدئين سوق الركاوي، أي التي يحمل عليها الماء. ففي ترجمة حمد ولد زروق **«لكل واحد من الأربعه** (أي أبنائه) **كرامة....ولده عبد السلام مشهور بسوّاق الركاوي للبحر يوردها ويسوقها بالمطرق»**. وفي هذا راحة من عناء حملها فالركاوي كثيرة في مثل ذلك المسيد المزدحم بالطلبة، وكانت مهمة جلب الماء تقع على أولئك المبتدئين لا على كبار الشيوخ، فهذه خارقة تناسب مرتبتهم.

والمشي على البحر أيضا من المعجزات الشائعة كما اتفق لحسن ود بليل الذي مشى **«على البحر كالأرض وقال: يا حي يا كيوم - بالكاف من العجمة- وحواره معه نطق بالقاف** (أي قال يا قيوم) **فغرق في الماء. فقال له: قل مثلي مثلي، فقال مثله فمشى على الماء»**. والإشارة هنا إلى أن الصواب هو ما قاله الشيخ بصرف النظر عما تقوله قواعد اللغة فالصواب ليس دائماً هو الظاهر المعتاد. ولا يخفى ما في القصة من تعريض بالعلماء الذين، في نظر ناقديهم، يهتمون بمخارج الأصوات وقلقلة الحروف أكثر مما يهتمون ببواطن الكلام وخوافيه.

وحسن ود بليل صاحب حالات إذا ثارت عليه تغيرت لها الطبيعة فقد **«أصبح ماء البحر يوما في دنقله دافيا فسيل** (فسئل) **عن ذلك الشيخ عووضة شكّال القارح فقال: ولد بليل قامت عليه الحالة فغطس في البحر فأصبح دافياً»**.

والشيخ الزعيم أيضاً صاحب قوة جسمانية عاتية مهما خدعك بؤس مظهره. ها هو نعيم بن عبد الشركة ابن الحاج الجعلي النواهي **«وكان رجلاً قصيراً صاحب لحية طويلة، جاء رجل من السلطنة وقبض جملاً له مقيداً في خامّه** (غارة نهب)، **فطلبه أن يرد إليه جمله فامتنع من ذلك واسترذل خلقته، فخطف الشيخ نعيم الجمل بقيده وطاربه في الهواء حتى رماه في محله. ويقولون له ختاف الجمل بقيده»**. ويلاحظ إشارة المحرر إلى صورة الفقيه البدنية التي أغرت خصمه باسترذالها، وقد شاع لدى البعض أن اللحية الدائرة الطويلة عنوان المسكنة؛ فإذا صاحبها قصر القامة كان ذلك أدعى للاستهانة بصاحبها.

وبعضهم يبلغ به التحكم في الطبيعة مبلغاً عظيماً مثل هجا ولد عبد اللطيف الذي **«ردت له الشمس يوم مات وذلك أنه متزوج بامرأة من توتي ومات العصر، والبحر ممتلئ والشمس ما وسعت في خروجه للشرق اتقلبت بقت ضحى»**. لأن البحر ممتلئ بالناس الذين يريدون التعدية إلى البر الآخر.

وبعض آخر مثل مكي الدقلاشي يتحكم في طبائع الكائنات التي يعجز عن التحكم فيها أهل الظاهر الذين يقفون عند حدود سلطان الدنيا الزائل، فقد **«شكا إليه الملك بادي من التمساح وقال له: شال حصاني. فركب على حصانه وغطس في البحر وقلَع ففي وقته التماسيح قلعت ميتة»**.

هناك جانب آخر من المناقب الشخصية يقاس به قدر الشيخ. وهو جانب متعلق بالظاهر الدنيوي وليس بالخوارق الغيبية، ذلكم هو جانب الكرم والإغداق. ربما كانت القصة المشهورة التالية تصف بوضوح وثوق الرابطة ما بين الديني والاجتماعي والسياسي. يقول ود ضيف الله في ترجمة مازري بن التنقار أنه: **«سلك الطريق على الشيخ إدريس وسأله عن أسم الله الأعظم فقال له: حتى يحضر حمد ولدي فأنه ما سألني عنه. فلما جاء حمد قام الشيخ إدريس مستنداً**

"الأراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

عليهما متلفحاً بالفركة ودخل بيت النار فوجد فيه الحريم والخدم والفقراء شادين المناطق يسوطون في الكسرة في البرام للضيفان، فقال لهما: وحات الله، وحات الرسول ما عندي اسم غير هذه المديدة». هذ تفسير ذا مغزى بليغ من الشيخ إدريس لتلامذته وأبنائه الذين سيخلفونه حول ضرورة الكرم والإنفاق للشيخ الزعيم. والشيخ إدريس كانت له دنيا عريضة أدناها أن **«قداحته ستون قدحاً والكسرة مديدة يسوطها الفقراء ناس الطريقة ومعهم الخدم في البرام شادّين في وسطهم المناطق. وصفتها دقيقة وناضجة وخميرة؛ الماء عليها مثل المرق، تارة تكون بالإدام وتارة بالماء. والهدايا التي تأتي إليه من الزوار يأخذها المعتفون** (أي طلاب الحاجات)». إن بيوت أولئك الزعماء في الحقيقة لم تكن مجرد خلاوي أو مساجد وإنما مؤسسات متكاملة تجمع ما بين التعليم والإرشاد الديني، وملجأ للجائع والضيف وابن السبيل، وحصن سياسي (للشفاعة عند السلطان والحماية من بطشه كما سيرد في حلقة قادمة)، ومحتكم للتصالح وإزالة الخلاف (فض النزاع بالمصطلح الحديث).

كذلك كان الشيخ حسن ود حسونة مضرب المثل في الجاه والثراء حتى نازع الملك في مظاهر السلطة. وعندما أرسل الملك بادي ود رباط مستقدما الشيخ حسن ود حسونة سافر إليه الشيخ في سنار **«تجنب في وجهه من الخيل ثلاثة وأربعون جنيبة** (أي ركوبة مجهزة للفارس) **سروجها مخرتية وثلاثة كراديس** (جماعة من الخيل) **قدامهم المكادة** (جنود مرتزقة أحباش) **الشايلين البندق ثلاثة وأربعون، وجمال البديد** (جمال الحمل بخلاف الهجن) **سبعون كلها جنايب في وجهه وهو راكب على جمل بُطانه حبل. فلما جاء في طرف الدبة خرج الخطيب والقاضي والمقاديم لنزولهم والملك بادي طلع فوق الراو** (الدكة) **يتفرج عليهم، قال: هذا فكياً أخد ملكنا، فقال** (أي الشيخ حسن): **قولو له أنا ملك عرضوه علي و أبيته»**. وكانت ولائم الشيخ حسن تنبئ عن ثراء لا تجده إلا عند الملوك. يحكي الفقيه عبد الصادق كيف أقام الشيخ مائدة عظيمة في رمضان خدمت فيها فرخات (إماء) الشيخ الضيوف بأطيب أنواع الطعام، قال: **«جاءت ماية وعشرون فرخة** (أمة) **لابسات الفرك والدقنس وثياب المنير شايلات قداحة الكسرة وكل واحدة لابسة كماً خالصاً قدامه سوار فضة ووراءه سوار. وكل واحدة تابعاها فرخة في أذنيها فدافيت شايلة صحناً. وكل فرخة وراها فرخة في يدها سوار فضة ولابسة فردة منير شايلة قرعة مغطاة. الجميع قعدن في وجهه. قال: ودوا للفلانيين كذا كذا. تقوم الخادم والفرختان أم قدح وأم صحن وأم قرعة حتى فرغ من الجميع»**.

يمكن القول أنه قد ساد بين الشيوخ الزعماء موقفان من مظاهر الجاه والدنيا. الموقف الأول يمثله بجلاء الشيخان إدريس ود الأرباب وحسن ود حسونة، فهما صاحبا دنيا عريضة وجاه ظاهر، لكن المخطوطة تشير بوضوح إلى أن الدنيا لم تغرهما بالانسياق وراءها، أي هما ملكاها في أيديهما ولم تملك هي قلبيهما. الموقف الثاني يمثله خير تمثيل باسبار السكري وهو صاحب رأي متشدد في الدنيا والجاه، حتى لو كان مصرفهما في النهاية لمصالح عامة في الظاهر. والقصة التالية للشيخ باسبار مع الشيخ حسن ود حسونة وما سببته من حرج توضّح ذلك الموقف المتشدد، ذلك أن **« الشيخ** (أي حسن ود حسونة) **في قدومه للأبواب جاء لزيارته فقال** (أي الشيخ باسبار) **لعبد القادر ولده: أطبل الخلوة وقل لهم روّح إلى نسري. مالي قدرة على أهل الدنيا. الشيخ حسن جاء بعساكره وجنوده، قالوا له: مافيش. الناس**

"الأراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

صاحت (أي استنكاراً)، **والشيخ** (أي حسن) **و اقف، قال لهم: خلوه ماسك الدرب ما لانه»**. القصة توضح كيف أن الشيخ باسبار رفض مقابلة الشيخ حسن عندما أتاه تصحبه مظاهر الدنيا، مما أدى إلى تحرج الناس حرجاً شديداً فقد وقف الشيخ حسن بكل هيبته بباب الشيخ باسبار ولم يسمح له بالدخول. لكن الشيخ حسن يعذر الشيخ باسبار لأنه يقدر حقيقة موقفه المبدئي في هذه المسألة ويقول **«خلوه! ماسك الدرب ما لانه»**، أي أنه ماسك الدرب لم يلن في مسكه، أو أنه ماسك الدرب خير من لانا أو مالانا، بمعنى أفضل منّا.

لكن موقف الشيخ إدريس والشيخ حسن، برغم دنياهما العريضة، يتماثل مع موقف الشيخ باسبار في الزهد الشخصي، فدنياهما موجهة للمجتمع والناس من حولهم وليس لذواتهم. الشيخ باسبار **«صايم الدهر وفطوره كل ليلة عند زوجته تجيب له مديدة يلعق فيها لعقات ويمص أصابعه منها ويمضمض فاه»**. لذلك يستغرب الشيخ باسبار عندما **«ضافه رجل أعطاه سنستين** (طرقتين كسرة) **فأكلها الرجل فقال لخادمه: شوفيه كملهن؟ فقالت له: كملهن. ثم قال لها: شوفيه ما انبعج؟ قالت له: هو منتظر عشاه يجيبونه له»**. هذا مطابق لزهد الشيخ حسن ود حسونة الشخصي، كما يرويه لنا الفقيه عبد الصادق ود حسيب في قصة مؤداها أن الزعيم لا يخلق به أن يبدي أي نهم نحو الدنيا. يقول الفقيه عبد الصادق بعد ما وصف الوليمة المذكورة سالفاً، التي أقامها الشيخ حسن في رمضان، كيف أنه ظل يراقب الشيخ لينظر كيف يكون أكله بعد أن وزع كل ذلك الطعام لضيوفه. يقول إن الشيخ بعد أن استوثق من أكل ضيوفه جميعاً **«جاب البو ابي طشطاً ملان ماء قرظ وطبقاً فيه مطّالة** (خبز) **مصنوعة في الرماد وفته في القرظ فأكله ثم مضمض فاه وقام للصلاة»**. كذلك كان الشيخ حسن برغم الثراء العريض ومظاهر الملك المنافسة للحكام يلبس ثوبا من لحاء العشر يمخّونه (أي يستخرجون لحاه) **«ويفتلونه وينسجونه للشيخ يسويه قميصاً. يقال إن أكتافه دبّرت من لبس قميص العشر، وجلده الآخر يزلط ويبرأ»**. أما الشيخ إدريس فيوصف بأنه كان كثير المال واسع الدنيا وكان رجلا معطاءً تذكرك عجائبه بالمُغرب من أقاصيص العطاء عند العرب. لكنه برغم علاقته الطيبة مع ملوك سنار يرفض عرض الملك بادي أبو رباط بتقاسم الملك معه ويقول: **«هذه دار النوبة و أنتم غصبتموها منهم فأنا لا أقبلها»**، وهو ما يؤكد زهده وورعه.

هذان الموقفان، موقف الشيخ باسبار من ناحية وموقف رفيقيه في المقابل، يبدوان في طرفي نقيض إذا نظر إلى ظاهرهما، لكن عند اختبار جوهرهما يتأكد أن المناقب الشخصية لأولئك المشايخ الزعماء هي واحدة.

"الأراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

٨-٣

الاستثنائية ولانهائية الأحكام

«ووقعت له كرامات وخوارق وعادات، منها علمه بمنطق الطير. ذات يوم هو جالس والمشَاط يمشّط رأسه قابلته طيره بكوّة البيت، فسكسكت؛ فسكسك هو لها؛ فطارت، ثم جاءت طيرة أخرى فلما قابلته سكسكت، فسكسك هو لها. فقال له المشَاط: سألتك بالله الذي لا إله إلا هو الطيرة إن قالت لك، وإنت إن قلت لها. قال: امرأة مع زوجها وفقت بينهما» ترجمة موسى بن يعقوب الفضلي

ننتقل الآن إلى مستوى أرفع من الخوارق. فإن المشي فوق الماء، والطيران، و**«سوق الركاوي من البحر بالمطرق»**، معجزات أوشكت أن تكون عادية تتوفر للجمهرة من الفقهاء الواصلين أو للناشئين المبتدئين منهم دون عناء. بيد أن المخطوطة تشير إلى أن قلة من المشايخ اختصت بنوع من الكرامات والخوارق لم تتوفر من قبل إلا لبعض الأنبياء، كإحياء الموتى وتكليم الحيوانات بلسانها.

مثال لذلك نجده في وصف حسن ود حسونة وهو من كبار المشايخ، أنه يحيي الموتى. يقول فيه ود ضيف الله: **«قالوا قال الشيخ إدريس: الشيخ حسن إن اتقنع، الميت إن قال له قم يقوم»**. أي أنه عندما يتقنع بثوبه يكتسب مقدرات إضافية خارقة لا يستطيعها عامة الفقهاء والأولياء. ويخصص ود ضيف الله لذلك فصلاً كاملا في ترجمة الشيخ حسن: **«الفصل الثاني في إحيايه (إحيائه) الموتى و إبر ايه (إبرائه) ذوي العاهات. أحيا بنت الريس في الخشاب وأمها اسمها أم قيمة جاءت له قالت يا سيدي بنتي ماتت، أبوها ماله مال حرام، كفنها لي. فمشى إليها شافها قال لها: بنتك طيبة ما ماتت. قومي فتمالت روحها وقامت»**. وإن كنت تعتقد أن هذه الحالة يمكن تفسيرها علمياً لأن بعض الناس تحدث له حالة تشبه الموت وليست بالموت فهو يقوم منها حياً، فهناك هذه الحالة الأخرى التي مكث فيها الغريق ثلاثة أيام بطولها في البحر. يقول: **«وأحيا عفيشة ولد أبكر، غرق في بحر الخشاب فمكث في البحر ثلاثة أيام و انقضى نحبه فقالوا له: صلي على حوارك. قال: أنا مان حسن الأول عند سيدي! حواري غرقان له ثلاثة أيام ما أخبره؟. فلما رآه قال له: قم، فقام وتمالت روحه»**. ويمضي الكتاب في إحصاء تلك الحالات من غير لبس ولا هوادة.

"الأراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

بل إنني أقرأ قصة القاضي دشين المشهورة مع محمد الهميم وفق مبدأ الخرق الاستثنائي. والقصة معروفة تزعم إن الشيخ محمد الهميم **«في حالة الجذب الإلهي زاد في نكاحه من النساء على المقدار الشرعي وهو أربع وجمع بين الأختين ... فأنكر عليه القاضي دشين حين قدم محمد الهميم أربجي وحضر صلاة الجمعة بأربجي. فلما أراد الخروج من الجامع قبض دشين لجام الفرس وقال خمست وسدست وسبعت، ما كفاك حتى جمعت بين الأختين. فقال له: ما تريد بذلك. قال أريد أن افسخ نكاحك لأنك خالفت كتاب الله وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم. فقال له الرسول أذن لي والشيخ إدريس بيعلم. وكان الشيخ إدريس حاضراً فقال لدشين: اترك أمره وخله ما بينه وبين ربه. فقال: دشين ما بهمل أمره وقد فسخت نكاحه. فقال الشيخ محمد الهميم لدشين: فسخ الله جلدك، فيقال إنه مرض مرضاً شديداً حتى انفسخ جلده»**.

قبل الاستطراد في تأويل هذه القصة أود أن أذكر بأنني اشترطت أن يقرأ كتاب ود ضيف الله ليس باعتبار أن ما ورد فيه صحيح أو غير صحيح، أو أنه كتاب تعرف منه أحكام الدين، وإنما باعتبار أنه رؤيا وراء-واقعية، وكتاب نتفحص من خلاله تكوين البنية النفسية والعقلية في السودان الأوسط في القرون الخمسة الماضية. ولا أرغب في مخالفة المنهجية التي ألزمت بها نفسي، لكن لما أثارته تلك القصة من حساسيات اجتماعية واستنكار، أود أن أوضح رأيي في هذه الحالة وحدها، وهو أن المآخذ التي ذكرها القاضي دشين في معرض احتجاجه على الشيخ الهميم، بعيدة الاحتمال في مجتمع محافظ ومتشدد في مسألة الأنساب ومتشرب بالقيم الدينية، كما كان وما يزال مجتمع السودان. والتأويلات للخلاف بين الرجلين في تلك الحادثة عديدة. مثل أن الحقائق التي بنى عليها القاضي دشين حكمه لم تكن صحيحة. فالأختان **«بنات ندودة»** اللتان أشار إليهما ود ضيف الله ربما لم تكونا في عصمة الشيخ محمد الهميم في وقت واحد، أو ربما أنهما لم تكونا أختين في الحقيقة وإنما تربتا في بيت واحد؛ أو أن النساء الست أو السبع اللائي أشار إليهن القاضي دشين بقوله **«سدست وسبعت»** لم يكن كلهن في عصمة الشيخ محمد الهميم في وقت واحد.

برغم ذلك، فإن القصة، صحت حقائقها أم لم تصح، هي ترميز للصراع الأزلي بين الفقهاء والأولياء. القاضي دشين يمثل الشريعة الظاهرة كما يقولون، والهميم يمثل الحقيقة، كما يدعي البعض. لذلك يسارع ود ضيف الله ليبرر قصة الهميم بأنه كان من الملامتية الذين هم كما يصف **«طائفة من الصوفية تفعل اللوم وتخالف الشرع فينكر عليهم الخلق. بعضهم يعطب المنكر عليهم وبعضهم قصدهم إنكار الخلق هضماً للنفس وخوفاً من الشهرة»**. ولا شك أن السادة الصوفية لهم رأي مخالف تماماً لهذا التبرير غير المقبول، لكن هذه ليست القضية الآن. الحقيقة هي أن القاضي دشين والهميم قد جاءا من طرفي نقيض من حيث المفاهيم، ولا أستبعد أنهما لم يستلطفا بعضهما البعض، كما يحدث بين الناس والعلماء، لذلك فإن إجابات الشيخ محمد الهميم الجافة لم تكن نابعة من إقرار بما اتهمه به القاضي دشين، بل من أنه لم ير نفسه ملزماً بالإجابة على أسئلة القاضي واتهاماته.

لكن الضجة التي أثارتها هذه القصة في عهدنا هذا هي في حد ذاتها مثيرة للاهتمام، لأنها توضح تحولا في قبول المجتمع لدلالات تلك القصة عما كان عليه الحال قبل مائتي عام. لقد احتج أحفاد الشيخ الهميم على القصة وكذبوا ما ورد فيها

"الآراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

من اتهامات للشيخ الهميم، والحق معهم، لأنها مجرد قصة مروية في كتاب لم يقم ما يعضدها. لكن العبرة الحقيقية لأغراض فرضيتنا الراهنة هي أن هذه القصة قد رويت فعلاً في ذلك الزمن البعيد ولم تثر روايتها آنذاك الاعتراضات التي أثارتها الآن، فما تفسير ذلك؟ يلاحظ قبل محاولة تفسيرها أن هناك قصة شبيهة بها تروى في ترجمة صغيرون الشقلاوي الذي يزعم الكتاب أنه **«كان يرد المطلقة ثلاثاً من غيرزوج ينكحها»** إلى آخر الترجمة.

الدلالات المستخلصة من هذه الروايات هي أن القدرة على إحياء الموتى ومخاطبة الحيوان بلسانه، مما لم يتفق إلا للأنبياء، والتفويض بمخالفة ظاهر الشريعة، كما يقول بعضهم، هي من الكرامات الخاصة وتأخذ كلها من نفس النبع، وهو أن الولي له تفويض خاص يبيح له الاستثناء، بحيث لا يعترض على أفعاله ولا تعتبر مخالفة لحقيقة الشرع. ربما من هنا ترسخ في المخيلة العامة مفهوم الاستثنائية ولا نهائية الأحكام، ويعني أن الشيخ أو الزعيم، أو صاحب السلطة، يجوز أن تبلغ مرتبتهم درجة الاستثناء من السنن العامة. وبذلك يمكن لأي نص قانوني أو شرعي أو حكم قضائي أن يصبح لا نهائياً، أي قابلاً للتعديل والاستئناف إذا تدخل الزعيم فاستخدم سلطانه الاستثنائي الذي يستمد من معين الغيب.

من الطريف أن قيقلر باشا في مذكراته عن السودان[1] قد أشار إلى معنى قريب من هذا. جاء قيقلر باشا، المهندس النمساوي إلى الخرطوم عام ١٨٧٣ ليوصل كيبل التلغراف ما بين الخرطوم وبربر، ثم أصبح مديراً لمصلحة التلغراف، وعمل مساعداً لغردون باشا في فترة ولايته الأولى (١٨٧٧-٧٩) وبقي حتى ١٨٨٣، حين عينه عبد القادر باشا، الحاكم العام، نائباً له لفترة قصيرة. وقد كتب مذكراته عن الفترة التي قضاها في السودان وانتقد القوى الغربية والقناصل الأوربيين في الخرطوم لتقاريرهم المضللة عن الثورة المهدية التي كانت قد اندلعت عام ١٨٨١. ومذكراته عبارة عن تأريخ اجتماعي ووصف للإدارة في الخرطوم والحياة في مجتمعها أكثر من كونها تأريخاً سياسياً. وقد وصف أحوال السكان والإدارة في تلك الفترة بعين أوربي دقيق الملاحظة بارع التصوير. ويبدو من مذكراته أن بيته كان مفتوحاً لأصحاب الحاجات من المواطنين عندما تولى المسئولية العامة. وقد أشار إلى نزعة أصحاب الحاجات إلى القفز بمطالبهم إلى المسئول الأول دون المرور بالنظم الديوانية، كما أشار إلى أنهم لا يعتبرون القرار نهائياً حتى وإن صدر من محكمة الاستئناف، وهي منتهى التحاكم آنذاك، وبذلك تبقى القرارات متعلقة بالأشخاص لا بالنظم الديوانية ولا بالمؤسسات. ألا ما أشبه الليلة بالبارحة!

(1) The Sudan Memoirs of Carl Christian Giegler Pasha (1873-83) Ed. Richard Hill. Oxford University Press.

"الأراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

٨-٤

العلاقة بالسياسة والسلطة (أ)

«ومنها أن ناصراً ولد أم حقين العدلانابي قال لبلال في مشاتمة: أبو الفرخات، فسمع بذلك الفقيه محمد فقال له: أبو الفرخات بلال ولدي يا ناصر؟ راجي الله عليك تحمل بلا جنى. فأصاب ناصر الطوحال؛ بطنه صارت مثل النقارة حتى توفى» ترجمة محمد بن الشيخ الزين

من المفيد التفتيش عن أصول المفاهيم الموجهة للسلوك السياسي لأولئك الزعماء في ذلك العالم القديم. ومن أهم تلك الأصول هو الموقف من السلطان وأصحابه وطريقة التعامل معهم. يدخل في ذلك الموقف الموالي للسلطان، كما يدخل الموقف المعادي له، وهو ما يدخل في مهمتنا محاولة سبر خفايا سلوك المعارضة السياسية بالتعبير الحديث.

يبدو عالم ود ضيف الله في سرياليته بعيداً عن عالم السياسة المتسم عادة بالواقعية الشديدة. لكن المتأمل فيه يتبين له أنه عالم غارق في السياسة، وأن كثيراً من أولئك الزعماء الدينيين الذين ضمهم الكتاب كانوا أصحاب نفوذ سياسي بدرجات متفاوتة وأساليب متباينة. لقد كانت العلاقة بينهم وبين السلطان حية وديناميكية، ولعل في إيراد اسم عجيب الكبير في الخمسة الذين سلكهم تاج الدين البهاري إشارة قوية إلى ذلك الترابط ما بين الدولة ومؤسسة الزعماء الدينيين الاجتماعيين.

ولغرض التبسيط في هذه العجالة دعنا نلخص المواقف من السلطة والسياسة في ثلاثة نماذج. النموذج الأول يمثله مرة أخرى خير تمثيل الشيخ حسن ود حسونة والشيخ إدريس ود الأرباب، وهو يقوم على موالاة السلطة موالاة ظاهرة وباطنة، وعلى تبادل الاعتراف والمنافع معها. وهي ليست علاقة انتهازية كما يتبادر إلى الذهن، ولكنها مؤسسة على رأي شرعي مسنود. أنظر مثلا إلى فقه الشيخ إدريس ود الأرباب في تحريم الدخان (السجائر) عندما أفتى الشريف عبد الوهاب راجل أم سنبل بإباحته أمام الشيخ عجيب، **«فقال له الشيخ عجيب: الشيخ إدريس قال بحرمة شرب الدخان. فأنكر ذلك** (أي الشريف عبد الوهاب) **وقال: من راسه أو من كراسه»**، وعندما واجه الشيخ عجيب الشيخ إدريس برأي الشريف عبد الوهاب قائلا: **«ولما أخبرناه بقولك قال من راسه أو من كراسه. فقال له الشيخ إدريس:**

قد حرمه سلطان إسلامبولي، السلطان مصطفى (أي السلطان العثماني)، **ومذهب مالك رضي الله عنه أن طاعة السلطان تجب فيما لم يرد فيه نص شرعي»**. هنا مربط الفرس، فالعلاقة الحميمة بين الشيخ إدريس والشيخ حسن ود حسونة من ناحية والسلطنة من ناحية أخرى مؤسسة على رأي فقهي واضح ومؤيد، لذلك لم تتأزم هذه العلاقة قط، فيما يروى لنا، ولم تنزلق إلى الأزمة حتى عندما ينافس مظهر أولئك الشيوخ مظاهر الملوك كما أوردنا سابقاً في قصة الشيخ حسن ود حسونة مع الملك بادي ولد رباط. هذا النموذج من زعامات المجتمع يضم عددا لا بأس به من الفقهاء، منهم على سبيل المثال، إضافة إلى من ذكرنا، الخطيب عمار بن عبد الحفيظ إمام سنار حاضرة السلطنة، وكان ذا شفاعة عظيمة عند ملوكها؛ ومنهم جنيد ود طه الذي **«أعطاه الله قبولا تاماً عند الملوك والسلاطين»**.

النموذج الثاني قائم على علاقة محاذرة، لا فيها تقرب من السلطان، ولا فيها مواجهة صريحة. هؤلاء كانوا يتجنبون السلطان؛ لا يشككون في مشروعيتهن لكنهم يحذرون القرب منه ومداهنته ويروغون من لقائه أصلاً. يمثل هذا النموذج خير تمثيل الفقيه خوجلي عبد الرحمن (أبو الجاز) الذي عندما سافر مع المضوي محمد بن محمد أكداوي، ودخل الأخير سنار لزيارة الملك أونسة، **«امتنع الشيخ خوجلي من دخول سنار و انتظره بمدينة أربجي»**. فالشيخ خوجلي لكم ينكر على الشيخ أكداوي دخوله سنار لكنه هو نفسه أبى دخولها لأنه كان **«من أخلاقه أنه لا يكاتب السلطنة ولا يرسل إليهم مع أنه كثير الشفاعة والجاه»**، أي أنه كان لا يتشفع عندهم بالسعي إليهم، لكنه يتشفع في شئون الخلق وليس في شئونه الخاصة إذا جاءه أحد أولئك الحكام، أو رسول منهم، للزيارة. أما هو فحريص على إبقاء المسافة بينه وبينهم إكراماً لما يمثله باعتباره حامل قرآن. ولذلك وصف بأنه **«لا يقوم إلى ظالم في شفاعة»**، و الظالم هو الحاكم في الغالب. قارن بين هذا الموقف وموقف الشيخ إدريس ود الأرباب الذي **«دخل سنار إحدى وسبعين مرة في مصالح المسلمين»**. إضافة إلى أنه كان عيبة نصح الحكام، فهو الذي نهى الشيخ عجيب **«حين شاوره على حرب الفونج وقال لهم إنهم غيروا علينا العوايد، فقال** (أي الشيخ إدريس) **له: لا تحاربهم فإنهم يقتلونك»**، وقد حدث ذلك فعلاً فقتل الفونج الشيخ عجيب بعد ذلك في معركة كركوج. لكن هذين الموقفين المتباينين لم يفسدا العلاقة بين صاحبيهما، ولم يتردد الشيخ خوجلي أن يعترف بفضل الشيخ إدريس فيقول: **«الشيخ إدريس أعرف بطرق السماء من طرق الأرض»**.

مثال آخر للنموذج الثاني، المتباعد من السلطان، هو الشيخ حمد بن محمد بن علي المشيخي (الشهير بود أم مريوم)، الذي قيل فيه إنه **«كان آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر لا تأخذه في الله لومة لايم، مغلظاً على الملوك فمن دونهم»**؛ والفقيه محمد ود دوليب الذي **«كان ورعاً تقياً لا تأخذه في الله لومة لايم، غير مكترث بالملوك فمن دونهم»**؛ والفقيه جنيد بن الشيخ محمد النقر الذي كان **«مجذوباً وعطّاباً للظلمة»**.

أما النموذج الثالث، فيمثله جماعة كانوا ملجأ للجمهور في اللحظات التي يطفح فيها كيل الحكام فيتخذهم الناس ملاذاً من بطش أولئك وبطش جنودهم. ويتدرج هؤلاء الزعماء المتصدون لحماية العامة بتواز مع تدرج أصحاب السلطة، من شيخ الحلة إلى جامعي الضرائب إلى قادة حملات النهب السلطانية التي كانوا يسمونها الخامّة.

"الآراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

بعض هؤلاء الزعماء لم يكونوا في الأصل معادين للسلطة لكن ظروفاً بعينها قد أجبرتهم على مواجهتها. وقد تكون تلك المواجهات مشاحنات صغيرة مع صغار ممثلي السلطة، كما حدث للمسلمي الصغير حين اتهمه بادي الدويحي شيخ الحلة ظلماً بسرقة شاه، **«وقيد** (أي بادي الدويحي) **المسلمي فقال: أنت سراق بترمي فوقي درب المك** (أي تسبب لي ملاحقة السلطنة ومساءلتها). **أقعد إلى أن يجيئوا أهل الشاة، وقيّد المسلمي. فقال** (أي المسلمي): **أنا مان سراق، دخل وقت الصلاة فكّوني أصلي الظهر والعصر. قعد بادي يضحك عليه حتى غربت الشمس وبادي ختوله منبره وبخسته في وجهه. قال** (أي المسلمي): **وقت المغرب ضيِّق ما تفكوني أصلي فقال له بادي: ما نفكك يا سراق قبّال سيد الشاه ما يجي. فقال المسلمي: هَوْ، فانفك القيد منه و تلَوْ لَوْ في رجلي بادي و انطبلت الطبلة»**. هَوْ و تَلَوْ لَوْ حكاية عن الصوت، أي لأول ما قال الشيخ هَوْ انفكت منه الطبلة، ثم تَلَوْ لَوْ طارت في الهواء وانطبلت في رجلي بادي شيخ الحلة وممثل السلطة.

ومن المجابهات الصغيرة العارضة التي ينتصر فيها الفقيه ويشفي غليل الجمهور من أهل السلطة ما حدث لعلي اللبدي، **«عنده خادم واحدة قام عليها أرباب الديون وشكوه علي شيخ راو فقبض لهم الخادم فقال** (أي اللبدي) **له: ما عندنا من يعولنا غير هذه الخادم اتركها. فامتنع، فأصبح مقبوضاً في داره مقيداً مزنداً مربوطاً في شعبة في بيته من غير أن يرى فيه حديد. فقال لهم: أطلقوا الخادم ود اللبدي قابضني فلما حلوها انحل»**. وشيخ راو المذكور هو شيخ حوش الملك، أي ممثل السلطة.

"الأراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

٨-٥

العلاقة بالسياسة والسلطة (ب)

«ومشى إلى أصحابه فأخبرهم به فركبوا طالبين له تراهم يمشون حتى أصبح الصباح عليهم، فوجدوا أنفسهم صعيد المندرة في قرى أم جباي، فقال لهم الشيخ الجنيد: إن كان ما عاين يرميكم وراء جبل قاف» ترجمة بدوي أبو دليق

وقد تجري المجابهة، لا في قضية خاصة كما سبق وصفه، وإنما في قضية عامة تخص جمهوراً أوسع، كما حدث للقدال بن الشيخ إبراهيم بن عبودي عند جباية الضرائب، **«وكان الفونج في أول ملكهم فرضوا على قبايل العرب توّارات العسكر**(ضرائب في عهد الفونج)، **كل قبيلة عمرة لبن وقوم معلومون ينفقونهم الفطير. ففي أول من خلافة القدال جاء أهل التوّارات فما وجدوا لبناً فذبحوا العجول، فجاءت إمرأة إلى القدال ووجدته الحلاق يأخذ شعره فقال: يا ود إبراهيم خلافتك لا هي بخيتة ولا هي سعيدة علينا؛ في عمرة لبن تذبح العجول؟ فحصلت له حالة، فإن الشعر قدّ الموس وهي بيد الحلاق فسمع ملك الفونج فعفا عن التوّارات التي على قبيلته»**. وهذه من القصص الشائعة، إذ حين تقوم الحالة على الشيخ يكون القرار الحكيم أمام صاحب السلطة أن يتراجع فوراً عن الإجراء الذي كان يزمع عليه خوفاً من العقوبة التي لا يدري من أين ومتى تأتيه. وبحسب ود ضيف الله فإن المتمكنين من المشايخ كان لهم هذا الاختصاص الذي أصبحوا بموجبه دريئة لمساكين الناس من ظالميهم.

وقد يرغم الفقيه على المواجهة ويخسرها ظاهرياً لكن اللعنة تصيب من بعده من ظلموه وتبقي في أبنائه وأحفاده، مثل ما حدث في قصة الفقيه مختار بن محمد جودة الله، من دار الريح بكردفان، حين رفض مظاهرة السلطان جنقل، سلطان الفور، في حربه على الملك دكين. فإن السلطان لما سمع ذلك **«قال: ارفعوا البتير**(راية الحرب)، **فلما رفعوه قال: إن شاء الله الفقيه مختار نقتله وندفنه عندنا لنزوره. فقبقب عليهم فوجد الفقيه في المجلس وحيرانه في المطالعة، فقتله هو وحيرانه وأهل بلده وسبى أموالهم. فبركه الفقيه مختار السلطان جنقل قتل في تلك الأيام وترك نحو خمسين ولداً هذا يقتل هذا، إلى زماننا هذا، اليموت على الفراش فيهم قليل مثل عيساوي»**.

"الأراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

أما أعنف المواجهات وأشرسها في قضية عامة فهي التي حدثت بين السلطنة وحمد النحلان (ود الترابي) الذي كان مجافياً للحكام حتى وصف بأنه **«لا يقبل الهدية ولا له جاه ولا شفاعة عند السلطنة»**. يبدأ الأمر بمواجهة غير مباشرة حين يرسل الشيخ حمد حواره (ميرف) إلى سنار لإخبار أهلها بأن المهدي قد ظهر (يقصد نفسه)، فيقتل الملك بادي أبو دقن ميرفاً ويجره فترعد السماء وتبرق وتهطل الأمطار وتسيل السيول **«في غير الوقت»**. وفي تلك الأيام **«الملك قُتل، ضربه المكادي** (حارس حبشي مرتزق) **بحربة، فقال الشيخ حمد في الشرق** (كان حينها في الحج): **تارك** (ثأرك) **يا ميرف ولدي»**.

ومن أمتع فصول الكتاب وصف المواجهة الكبرى بين الشيخ حمد النحلان وأحد قواد السلطنة. وهي قصة ملحمية طويلة لصراع الشيوخ والسلاطين تتلخص في أن الملك بادي الأحمر، بعد أن قتل وزيره ووزّر ابن خالته، أخرج حملة بقيادة سليمان التمامي. ويبدو أن سليمان التمامي كان رجلاً قاسياً لا يعرف لكبار البلد حرمة، كما لا يتورع من نهب المواطنين من أجل إطعام (الحربة) أو الحملة التي يقودها. وترتعد الجزيرة بأكملها ويضج الناس من تكاليف الحملة عليهم ونهب الجند لهم. ويحاول الفقهاء استرضاء سليمان التمامي بشتى الوسائل، لكنه لا يلقي لهم بالاً ولا يعيرهم أذنا. فهذا هو الفقيه ولد مدني بعد أن يئس من إقناع ود التمامي يدعو الله أن يلقّيه جزاءه على يد الشيخ حمد قائلاً **«نحن ما عندنا عليه قدرة. الله يرميه في شايب الصوفية أبسماً فاير** (يعني الشيخ حمد)**»**. وهذا الشيخ دفع الله ابن الشيخ أحمد الطريفي يطلب الشفاعة عند سليمان التمامي فبدلا من أن يكرمه يأمره بالنزول من جمله فيدعو الشيخ عليه: **«الله يرميه في كبير الصوفية** (يعني الشيخ حمد)**»**. ثم ينزل سليمان بحربته (حملته) عند خليل ود أفرش شيخ كلكول فيسيء إليه ويزدري المقاديم الذين دخلوا عليه وظلوا وقوفاً أمامه يظنون أنه يكرمهم بدعوتهم إلى الجلوس على الفرش، فلا يكون منه إلا أن ينتهرهم ويسخر منهم بقوله: **«أمسكوا الجابرة** (الأرض) **جبرت علي رؤسكم الغلاد، ما عندي ليكم عتانيب** (أي بروش)**»**. ويمضي ود ضيف الله في تهيئة المسرح بهذه المناظر المعبرة للمواجهة الأخيرة المباشرة بين سليمان التمامي والشيخ حمد **«كبير الصوفية أب سماً فاير»**. وعندما تجري المصادمة تكون ذات دويّ، فالشيخ عندما احتدم الجدل بينه وبين سليمان **«صرصر سنونه وطالت أنفه وأذناه»**. في الأحوال العادية كان هذا كافياً ليردع صاحب السلطة، لأن المشهور هو أن الفقيه صاحب «الإيد اللاحقة» عندما تصيبه مثل تلك الحالة لا يقف حائل بينه وبين أن يفعل بخصمه الأفاعيل ويستنزل عليه غضب السماء.

أنظر إلى قصة الملك نفسه، دعك من أحد قواده، مع مكي الدقلاشي حين لم يفعل الأخير شيئاً سوى أنه **«أومأ إلى الملك بأصابعه فزاغ»**. ولما كان هذا فعلاً معيباً مشيناً في حق الملك أمام فقير لا يملك من حطام الدنيا شيئاً، اضطر الملك إلى أن يفسر سبب تصرفه **«فقال لأصحابه: إن كان ما زغت فإن إصبعه يقد راسي»**. هذا يؤكد أن سليمان التمامي لم يكن بالرجل الجبان ولا العيي، بل كان في غاية الشجاعة وهو يوجه كلامه بلؤم وفصاحة إلى الشيخ في غير ما وجل ولا مهابة: **«شوف الفقير الساحر** (لأنه أطال أنفه وأذنيه)**، أنا قبلك قتلت الحسوبابي وقتلت ود الهندي ما بقتلك إنت في مال الملك. إنت ولد الترابي و أنا ولد التمامي والتمام يقوم فوق التراب»**. يرد عليه الشيخ حمد وقد تلاشت

"الآراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

في تلك اللحظة أية فرصة للمساومة وبلغت المعركة مرحلة حزّ الرؤوس: **«تقتلني يا عبد كازقيل يا أكال الضبابة. يوم قتال التمام ما اتغتيت ليك بشملة و اندسيت تحت السدرات»**. وعبيد كازقيل هم أبخس أصناف العبيد لأنهم بلا أسياد معلومين؛ فلئن كان المثل العامي يقول: «عبداً بي سيدو ولا حراً مجهجه»، فإن عبد كازقيل هو أحط الخلق درجة لأنه عبد ومجهجه في آن واحد. كان ذلك الفصل قبل الأخير في المواجهة العنيفة بين ذينك الخصمين ولم يتبق إلا انتظار السماء أن تمطر دماً.

لكن السماء أمسكت لبرهة من الزمن ولم تمطر كما أمطرت يوم قُتل ميرف. وواصل سليمان حملته ونهبه «وخمّ البلد» لا يلوي ولا يأبه لتهديدات الشيخ حمد، بل يزداد تجبراً وعتواً ويغرّه أن تلك التهديدات المغلظة لم يصبه منها شيء، حتى أن الناس ضيّقوا على الشيخ وأساءوا إليه ووبخوه: **«الناس ضجّت وصاحت بالكلام: سويت فينا يا أبو سويقات ، يا قرّاش سنونك، يا أبو ركبين. ويقول هو: و اقرمي على الفقرا... والخامّة** (غارة النهب) **راسها في ألتي وذنبها في ود الترابي»**. وأخيرا يأتي النصر حين يموت سليمان التمامي ميتة تكون عبرة لأمثاله، فهو يموت في بيت الخلاء **«راقد على قفاه وبطنه مثل النقارة ولسانه منسل طول الشبر»**. وعندما جاءوا له بالفقيه غلام الله ولد ركابي ليعزم له كان يقول في عزيمته سراً **«يا الله تعين الشيخ حمد»**. ويصف ود ضيف الله هذا النهايات من الملحمة بقوله **«الفقيه بله فوّض، خليل ود أفرش أصبح أعمى، والمقاديم كلها أصبحت لابسة السراويل من الحيض»**[1]. وليس واضحاً ما هي جريرة المقاديم في هذه القضية، إلا أن يكون ما أصابهم هو من عموم البلوى، أو ربما لأنهم جبنوا في مواجهتهم السابقة لسليمان التمامي فاستحقوا أن يحيضوا كالنساء. وتمضي القصة بعد ذلك في وصف العقاب السماوي الذي أصاب الحربة (أي الحملة) كأنك تقرأ لهوميروس يصف اقتتال الآلهة في إحدى ملاحمه. لدرجة أن الحربة عندما تراجعت سريعاً إلى سنار، إزاء الضربات السماوية التي تلقتها، تبرأ منها الملك بادي، **«جاب لهم مرسال منعوهم الدخول في البلد قال: خلوا الشيخ يقضي حاجته»**، أي دعوا الشيخ يكمل انتقامه، وبذلك تختتم قصة واحدة من أعنف المواجهات بين السلطنة وبين معارضتها السياسية-الدينية.

(١) كنت أستغرب من الذنب الذي جناه خليل ود أفرش، فهو واحد من ضحايا سليمان التمامي حسب الرواية. لكن الصديق مبارك الحسن الترابي أوضح لي أنه في الأدب الشعبي الشائع بين أهل «ود الترابي» أن خليل ود أفرش قد انحاز في مرحلة ما من الحادثة إلى سليمان التمامي، وهو ما لا تذكره الرواية هنا في كتاب ود ضيف الله. إن كثيراً من الحقائق عن تاريخ السودان لم تدون وما زال بعضها في صدور الرجال.

"الأراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

٦-٨

توجهات الزعيم وصلاته الخارجية

«وكان من عباد الله الصالحين. كان مؤذناً يطير في آذانه، زواراً للصالحين، إلا أنه لم يحج. وأظنه حج بالطيران» ترجمة عبد المحمود النوفلابي

«ومن كراماته أنه أصاب مكة مطر شديد هدم البيوت وحزم السيل الناس والبيت واستغاثت الناس به فغرز عكازه فبلع جميع الماء ببركته» ترجمة العجمي ود حسونة

ربما ساد انطباع خاطئ عند بعض القراء بأن مجتمع السلطنة الزرقاء كان منغلقاً في صلاته الخارجية. والصحيح أنه كان مجتمعاً واعياً بانتمائه الإسلامي، حاسماً في توجهه نحو هذا الانتماء والالتزام به. وربما نتج من هذا التوجه الأحادي تأزم العلاقة مع الحزام الوثني إلى الجنوب. ويكفي أن تقرأ في كتاب ود ضيف الله ومخطوطة كاتب الشونة لترى تكرار العدائيات مع «شلك»، وكانت تنطق هكذا دون أداة التعريف، ربما إشارة إلى أنها ترمز إلى عدد من قبائل السود وليس إلى قبيلة واحدة.

ونلاحظ قوة الارتباط بالعالم الإسلامي في حجة الشيخ إدريس في تحريمه الدخان حين استند إلى أن سلطان إسلامبولي حرمه ثم قال إن**«مذهب مالك رضي الله عنه أن طاعة السلطان تجب فيما لم يرد فيه نص شرعي»**. والشيخ إدريس يقول هذا الكلام أمام الشيخ عجيب الذي يفترض أنه ولي الأمر المباشر بالنسبة له، والشيخ عجيب لا يحتج. ذلك يعني أن موالاة الخلافة الإسلامية في إسلامبول ومبايعتها قيادة عليا للأمة كانت مسألة بدهية بالنسبة لهما كليهما.

ويبدو مجتمع السلطنة مقرّاً، على الأقل في مسائل معينة، بأستاذية المراكز الحضرية في العالم الإسلامي، وبخاصة مصر والعراق. العراق جاء منه المدد الصوفي، فيشار إلى أكثر من شيخ بأنه أوقد نار الشيخ عبد القادر، أي عبد القادر الجيلاني. وتاج الدين البهاري الذي سلّك الخمسة المشهورين وأرسى تقاليد الصوفية قادم من بغداد. أما الأزهر الشريف في مصر فقد كان هو المورد الأعلى لعلوم الشريعة، وظلت العلاقة به قوية وحميمة إلى أن تأسس الرواق السناري ليعنى بالطلاب القادمين من السلطنة. وها هو الشيخ إدريس مرة أخرى يحيل الخلاف حول حرمة الدخان إلى الشيخ الأجهوري بالجامع الأزهر ليكون حجة بينه وبين من يقولون بحله من علماء السودان.

"الأراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

والطرفان قد وافقا على أن كلمة علماء الأزهر في هذه المسألة هي النهائية بما يعني تسليمهم بأستاذية علمائه. ومحمود العركي، راجل القصير، قدم من مصر وعلم الناس العدة. من ناحية أخرى فإن غلام الله بن عائد جد السادة الركابية، حملة لواء العلم في ذلك التاريخ القديم، هو قادم من اليمن. وقد تمددت الصلات شرقاً نحو الحجاز بالطبع وغرباً نحو المغرب العربي عموماً بما في ذلك غرب إفريقياً. الحجاز أمره معلوم بسبب الحج أما المغرب فقد جاء منه عدد من الشيوخ من بينهم أبو الحسن الشاذلي المدفون بعيذاب، والذي تتلمذ على يديه الشريف حمد أبو دنانة، صهر الجزولي القادم من المغرب والذي صاهر هو نفسه عبد الله جماع والد العبدلاب.

وكانت الصلات الخارجية ومخالطة المجتمع العالمي كما عرف آنذاك من مكمّلات الصورة والوجاهة، فما من أحد من كبار المشايخ إلا وله صلة يفتخر بها. والجدير بالملاحظة أن هذه الصلة لم تكن دوماً هي صلة التلميذ بالأستاذ. ربما كانت الصلة كذلك في علوم الظاهر، أما في علوم الباطن، كما يقال، فكثيراً ما بزّ شيوخ السلطنة أقرانهم حتى في المراكز الحضرية الكبرى مثل مصر.

السياحة في الأرض وإقامة الصلات الخارجية وإبراز مواهب الفقهاء والمشايخ وكراماتهم، من الخصال التي تميز بها الخاصة من أولئك المشايخ. الشيخ حسن ود حسونة، على سبيل المثال **«حج إلى بيت الله الحرام وساح في الأرض من الحجازومصروالشام نحو اثنتي عشرسنة»** وفي مصر استطاع أن يفعل ما عجز عنه جميع الصالحين هناك حين عزم لخواجة عظيم القدر فشفي لتوه. وفي مكة التقى **«بشريف قطب، أمه مرضانة من سنة»**، قال الشيخ حسن **«عزمت لأمه فعوفيت فبينما أنا قاعد معه في السطح الفوقاني قابلني بعض الفقرا وقالوا زواملنا ماتت جوعاً، فرفعت يدي في الهواء فامتلأت دنانيرفرميتها لهم»**.

وبرغم أن الشيخ إدريس قد أقرّ سلفاً للشيخ الأجهوري في الأزهر بالأستاذية في الفقه عندما استفتاه في حرمة الدخان، إلا أن ود ضيف الله يجعل الشيخ إدريس يكسب مناظرته للشيخ الأجهوري في النهاية، وذلك عبر تلميذه الشيخ دفع الله العركي الذي أرسله إلى مصر خصيصاً لهذا الغرض. وكان الشيخ الأجهوري في البداية قد أفتى بحل الدخان إلى أن تبينت كرامة الشيخ إدريس فيه، فسلم برأي الشيخ إدريس **«وأهدى له الرا اية المشهورة وعمامة وشدا وجوخة»**.

والفقيه جنيد ود طه **«أعطاه الله قبولا تاما عند الملوك والسلاطين وعامة الخلق لا سيما أهل الحرمين والحجاز وجدة، وبعضهم سلك عليه الطريق.»** وهو قد **«توفي بأحد الحرمين وتأسف عليه أهلهما»**.

والشيخ حمد النحلان لم يقنع بمدافعة السلطنة هنا فعمد إلى تصدير دعوته إلى الحجاز. يقول ود ضيف الله في قصة حج الشيخ حمد أنه **«لما وصل مكة أيام الحج قال: أنا المهدي، فضربوه هو وحيرانه. قالت الحاجة** (أي زوجه) **ساقونا حبسونا ثم طلقونا»**. لكن الشيخ لم يعدم بعض المتعاطفين مع دعواه فقد كان هناك رجل شريف **«اسمه السيد محمد خليل معتقداً في الشيخ جاب للفقراء ثلاث غرايردقيقاً»**.

"الأراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

والصلات الخارجية في أحيان قليلة قد تكون في ذلك الواقع السريالي مع غير بلاد المسلمين، لكنها تؤكد دوماً قوة الانتماء إلى الإسلام ثم كرامة الفقير الذي إمّا حوّل الكفار ببركته إلى الإسلام أو ترك فيهم كرامة ظاهرة كإبراء المريض الذي يئس الناس من برئه. ها هو سلمان الطوالي الزغرات يقوم برحلة عجيبة إثر اتفاق بينه وبين جماعة من الضيوف على إقامة وليمة **«قال سلمان: الكزبرة والفلفل والشماروالمرسين والماء عليّ و انتم عليكم الذبيحة والكسرة. في وقته السماء أرعدت و أبرقت والحفاير امتلأت ماء، ومشى بلاد النصارى خرت الفلفل والكزبرة والمرسين والشمار خضرا، وجاء بها إليهم. والنصر اني صاحب الزرع صاح قال: إيش أخبارك. قال: أنا جيت من بلاد الإسلام حوار الشيخ محمد الهميم. قالوا النصر اني تشهد وأسلم هو ومن معه ويعرفون بالمسلمانيين»**. ولا أعلم كزبرة ولا فلفلا ولا شماراً تزرع في أرض النصارى، فالأرجح أن زراعها مجوس أو مسلمون من بلاد الهند أو من جزر المحيط الهندي، لكن فن الرواية استلزم هذه الدراما التي تثبت مقدرات الولي الخاصة، ومقدرات شيوخه الذين أول ما يذكر اسم واحد منه يخرّ له أهل الملل الأخرى مؤمنين ومسلّمين. وكلما كانت القصة عن ذلك العالم المجهول لدى العامة غريبة ومتفردة كان أثرها على السامعين أكبر.

٨-٧

المهدية: الزعامة الخارقة بامتياز

وكم صام كم صلى وكم قام كم تلا من الله لا زالــت مدامعه تجري
وكــم بوضــوء الليــل كر للضحى وكم ختم القران في سنة الوتر
الشيخ محمد شريف نور الدايم في الإمام المهدي

هبّ ذلك العالم، الذي كان غافياً مستلذاً في أحلامه، مذعوراً على وقع خطوات السناجق وهم يدخلون دنقلا عام ١٨٢٠ ، ثم كورتي ثم شندي، ثم سنار أخيرا في عام ١٨٢١. كان ود ضيف الله قد توفي إلى رحمة مولاه قبل ذلك المنعطف المشهود في تاريخ السودان، أو بالأحرى تاريخ السلطنة أو السودان الأوسط، بحوالي إحدى عشرة سنة في عام ١٨٠٩م. وعلى مدى خمسة وستين عاماً من ذلك الغزو احتدم الصراع بين نظامين وعالمين متنافرين إلى أن حسم الصراع، إلى حين، الإمام المهدي بثورته ودخوله الخرطوم فاتحاً في السادس والعشرين من يناير من عام ١٨٨٥.

كان المهدي تجسيداً لصورة الزعامة التي استقينا وصفها من عالم ود ضيف الله بامتياز. من حيث المناقب الشخصية كان فقيها لا يتطرق إلى مسلكه الشك، ويكفي أن نعلم أن أبيات الشيخ محمد شريف المذكورة أعلاه هي من قصيدة قيلت في ذمّه لا في مدحه. فإن كان ذلك ذمّه فكيف يكون مدحه. كان محمد أحمد بن عبد الله، كما شهد له خصومه، صوّاماً قوّاماً غيوراً على الدين لا تأخذه في الحق لومة لائم. وبالمقابل كان كثير من العلماء قد تراجعت مكانتهم بعد أن استأنسهم الحكم التركي وضمّهم لصفه. كان العامة يترقبون المخلّص وقد شاعت في العالم الإسلامي أجواء الانتظار لانبعاث المهدي. لم تنضج الظروف للثورة كما نضجت يومئذ، فوقف إلى جانب المهدي كثير من العلماء، وأهم من ذلك وقف إلى جانبه العامة الذين رأوا فيه الزعيم كما يتصورونه وكما ترسخ في ثقافتهم عبر القرون.

وكانت دعوة المهدي بسيطة ومباشرة لذلك نفذت إلى القلوب. كانت دعوة في عالم الغيب أكثر مما كانت في عالم الشهادة. لم يدع المهدي إلى التنمية، بل دعا إلى التحرير السياسي. لم يبشر بالازدهار الاقتصادي، بل بشر **«بخراب الدنيا»**، تصور! أي نعم **«خراب الدنيا...وعمار الآخرة»**. وكانت تلك أقوى مقومات دعوته لأنها وافقت ذهنية الحياة العامة التي ظلت تقدّس هذا الضرب من الدعوات ومن الزعامات. لقد كانت المهدية انبعاثاً معاصراً، في تلك الفترة،

"الأراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

للذهنية الراسخة في المجتمع كما عبر عنها ود ضيف الله. لهذا السبب التف حولها الناس بسهولة ويسر فهي لم تكن غريبة على نفوسهم ولم يكن خطابها نابياً عن وجدانهم.

تمعّن في خطاب المهدي حين قرر أن يصدع بدعوته: **«ثم أحبابي كما أراد الله في أزله وقضائه تفضل على عبده الحقير الذليل بالخلافة الكبرى من الله ورسوله. وأخبرني سيد الوجود، صلى الله عليه وسلم، بأني المهدي المنتظر وخلفني، عليه الصلاة والسلام، بالجلوس على كرسيه مراراً بحضرة الخلفاء الأربعة والأقطاب والخضر عليه السلام، و أيّدني الله تعالى بالملائكة المقربين وبالأولياء الأحياء والميتين من لدن آدم إلى زماننا هذا، وكذلك المؤمنون من الجن. وفي ساعة الحرب يحضر معي أمام جيشي سيد الوجود، صلى الله عليه وسلم، بذاته الكريمة، وكذلك الخلفاء الأربعة والأقطاب والخضر عليه السلام، وأعطاني سيف النصر من حضرته، صلى الله عليه وسلم، وأعلمت أنه لا ينصر عليّ معه أحد ولو كان الثقلين الإنس والجن»**. ألا يذكّر هذا النص بكثير من المفاهيم والمصطلحات التي نقرأها في الأدبيات التي شاعت في السودان في القرون السابقة للمهدية، ومن بينها مخطوطة صاحبنا ود ضيف الله.

ولما ساد بين الناس أن المهدي كان يستمد من عالم الغيب انتشرت الأخبار أنه يحول رصاص العساكر إلى ماء، وأن النار خرجت من حراب الأنصار، وأن اسم المهدي وجد مكتوباً على أوراق الشجر. لقد صدق الناس ذلك دون تدبر، وفي دواخلهم أحبوا أن يكون ما قيل حقاً لأن من أهم شروط الزعامة هو توفر المعجزات والخوارق لصاحبها. بل إنهم، وقد أعجبهم أمر المهدي، على كل حال، كانوا مستعدين لأن ينسبوا إليه من الخوارق المادية والغيبية ما شاء لهم خيالهم أن يفعلوا. إنه قد استوفى شروط الزعامة عندهم حتى إن لم يصح بعد ذلك أنه المهدي المنتظر بعينه. لذلك قالت له البقارية **«كان مهدي مهدي، وكان ما مهدي داعور الفقرا سليتا»**، وداعور الفقرا هو عيبهم والتهمة الشائعة عنهم أنهم يتقاعسون عن القتال ومدافعة العدى، والمهدي إنما هو فقير من أولئك الفقراء، حفظة القرآن ومعلميه.

مضت المهدية تحطم العالم الاصطناعي الذي أنشأته التركية، ربما بغير منهج بديل ناجح، لكن الرغبة في إزالة ذلك النظام الذي فرض بالاستيلاء والتغلب كان من أبرز أهداف المهدية، فكانت المخاصمة معه والمبارزة له نهائية. وهناك اعتقاد تعززه أقوال كثير ممن عايشوا تلك الفترة وكتبوا، من وجهة نظر التركية، أن المهدي في أول أمره كان معتدلا ومعقولا في مطالبه. ولو أحسن القائمون على الأمر معاملته واستمعوا لمطالبه التي حركت الجماهير، لربما مضى المهدي في طريق شيخه محمد شريف الذين كان يرى مسالمة السلطة، ولعله كان من حزب الشيخ حسن ود حسونة وإدريس ود الأرباب اللذين وصفنا كيف أن علاقتهم بالسلطنة كانت علاقة طيبة. لكن هنا فرق أساسي، فالسلطنة كانت حكومة تحمل ذهنية شعبها وتهتدي بمنطق مجتمعها. أما حكومة التركية فقد كانت غريبة ذهنياً ووجدانياً من الشعب الذي استعمرته، فهي كانت محكوماً عليها بالفشل والزوال على أية حال.

استوفت المهدية جانباً آخر مما وصفنا به صورة الزعامة الخارقة. ذلك هو قوة الانتماء إلى العالم الإسلامي والتحفز لنقل المعركة إلى بقية بقاعه. يؤكد هذا وعي المهدي المتقدم بأهمية محيطه الحيوي، فرسالته لم تكن لأهل السودان

"الآراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

وحدهم وإنما كانت لجميع العالم الإسلامي. وكما أعلن حمد النحلان من قبل مهديته وهو في الحجاز تأكيداً لشمول دعوته إلى العالم الإسلامي، أرسل المهدي مناشيره ورسله إلى أمصار العالم الإسلامي يدعوهم إلى نصرة الإسلام بالانحياز إليه. وربما لا يصح الخبر المنسوب إلى المهدي من أنه كان يريد مقايضة غردون بعرابي باشا، لكن مجرد ذكر الخبر يحمل دلالة تؤكد خواطر المهدي واهتماماته الخارجية. يعزز ذلك الاهتمام وعي المهدي بالحركات الجهادية في العالم الإسلامي ورغبته في محالفتها محالفة إستراتيجية، وهو ما يفسر اختياره للسنوسي في ليبيا ليكون أحد خلفائه. إننا نلاحظ هنا بوضوح السمة المميزة لموقف الأستاذية تجاه العالم الإسلامي ومهمة تحريره كما فهمها المهدي وسعى نحوها.

وبعد المهدي جاء الخليفة عبد الله التعايشي ملتزماً بصورة الزعامة الخارقة: استقامة خلقية وشجاعة فائقة، وخوارق عديدة منسوبة إليه وإلى جيشه، من الحراب التي نطقت بالشهادة إلى الأنوار التي ومضت بها الأسلحة. أما نبي الله الخضر فقد احتل مكاناً أثيراً في عالمه. وفوق ذلك حمل الخليفة رؤية تحريرية نحو العالم الإسلامي والمحيط من حوله. وقد قادته تلك الرؤية، التي تمثل إحدى خصائص الزعامة الخارقة، إلى معركة توشكي مع مصر، ثم معركة الحبشة مع إمبراطورها يوحنس.

إن المهدية تمنحنا مثالاً نادراً في العالم الإسلامي لمحاولة جديّة لتكوين سياسي وطني متسق مع خصائص الشخصية العامة للمجتمع. ولو ترك لها المجال لتتطور بصورة طبيعية لصححت أخطاءها ولأصبحت نظاماً وطنياً مستقراً، لكن القوى الاستعمارية، وهي في أوج قوتها، ما كانت لتسمح لميلاد جديد كهذا يعدي بالثورة، فأجهضته.

"الأراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

٨-٨

نتائج ومستخلصات

لا تمثل هذه المقالات دراسة علمية، وإنما هي التماس لفرضية *hypothesis* أو فرضيات تحلل بواسطتها البنية النفسية للشخصية والحياة العامة في السودان. وهذه المحاولة تعتمد بصفة أساسية على استقراء مخطوطة ود ضيف الله التي تعد من أهم نصوص التاريخ الاجتماعي للسودان الأوسط. وهي لأهميتها، وجاذبيتها لدى الناس، ظلت في حالة استنساخ وتداول واسعة منذ كتابتها. ولنجاح هذه المحاولة ينبغي، أولاً، تجنب الجدل، ولو لحين، حول صحة وقائعها. وينبغي ثانياً أن تقرأ المخطوطة لا على أساس أنها نص فقهي، بل على أساس أنها نص تاريخي اجتماعي نفسي، فالعبرة، لأغراض هذه المحاولة النظرية، لا تكمن في صدقية الوقائع الواردة فيها، ولا في صحة فقهها، وإنما تكمن العبرة في أن هذه الوقائع قد ذُكرت بصراحة ووضوح ووجدت من يصدقها ويؤمن بها ويبني أفكاره ومعتقداته وأفعاله عليها.

والمقصود بالشخصية العامة هو أية شخصية تتصدى لمهمة القيادة، سواءً في المجال السياسي أو الديني أو الاجتماعي.. إلخ. والمقصود بالحياة العامة هو الساحة الحية التي يتحرك فيها هؤلاء القادة زائداً الجمهور من حولهم، إضافة إلى العلاقات التفاعلية بينهم.

تنطلق الفرضية التي نحن بصددها من أن فكرة الزعيم الخارق فكرة مركزية في تكوين الشخصية والحياة العامة السودانية. وأن بضعة شروط جوهرية لا بد من استيفائها لتصبح الزعامة خارقة. بعض تلك الشروط جسدي كالقوة الجسمانية التي تؤهل لاحتمال مشاق الزعامة كالسهر والسفر ومقابلة الناس وإكرامهم وإطعامهم والإنصات إلى شكاواهم؛ وكالقوة المعنوية التي تترتب عليها الاستقامة الخلقية والزهد حتى إن توفر للشخص الثراء المادي الظاهري؛ وكالاستثنائية التي تعني القدرة على خرق القوانين والسنن من أجل قضاء حوائج الناس؛ وكاللانهائية التي تجعل أي قرار أو قضاء في أي مستوى كان، قابلاً للاستئناف بتوسط الزعيم؛ وأخيراً، في بعض الحالات وليس جميعها، أن يكون للزعيم ارتباط بالعالم الإسلامي ودرجة من الأستاذية تجاه ذلك العالم تعلو به من أن يكون زعيماً محلياً.

بهذه المواصفات فإن الزعامة الخارقة مؤسسة متكاملة؛ أي مؤسسة فيها **«الدين والعجين»**، إذا أردنا أن نستعير من وصفات الشيخ إدريس ود الأرباب. وفي الحقيقة فيها أكثر من ذلك، فهي مؤسسة للتعليم والزراعة والنشاط الاقتصادي وحماية المواطن البسيط من ظلم السلطان؛ وبالمقابل مناصحة السلطان ومناصرته المعنوية والمادية إذا دعا داعي الجهاد لصد غزو الأعداء (أنظر بصورة خاصة إلى دور البيوت الدينية في حرب الحبشة عام ١٧٤٤. أما الحرب الثانية

مع الحبشة في المهدية فمعلومة).

تستند الفرضية كذلك إلى قوة تداخل الديني مع السياسي في التأريخ المذكور، فبرغم أن الصفات المؤهلة للزعامة الخارقة مستلة من دراسة نماذج اشتهرت في السودان بأنها شخصيات دينية كما أوضحت المخطوطة، إلا أن المعايير التي تضعها تمتد لتشمل الشخصيات السياسية، حتى لو لم يكن لها دعوى دينية واضحة. كما أننا منذ البداية لا يمكن أن نصف تلك الشخصيات، موضع النظر والاستدلال، بأنها كانت شخصيات دينية فقط، أي بهذه الدرجة العالية من الفرز؛ كثير من تلك الشخصيات كان لها دور سياسي محسوس، فقط هي لم تنافس في أخذ البيعة للحكم.

وتاريخياً تطلبت الحياة العامة درجة عالية من التداخل بين الديني والسياسي، على الأقل في معايير مشروعية الزعامة، فالشروط القاسية للزعامة تذكّر بمعايير حمل الأمانة وهي معايير ذات أصل ديني واضح. وعلى خلفية هذه الحقيقة يمكن أن نفهم لماذا يذكر الشيخ عجيب، وهو رجل سلطة ودولة، ضمن الخمسة الذين سلكهم تاج الدين البهاري. إن هذه الأهلية المزدوجة للشيخ عجيب تمثل رمزية عالية لترابط الديني مع السياسي من حيث مطلوبات الزعامة الخارقة. هناك أدلة أخرى كثيرة على قسوة معايير الزعامة في المجتمع موضوع النظر: تدبر مثلا كيف غضب الفونج على ملكهم أونسه لأنه **«كان صاحب لهو ولعب وهوى ... حتى ظنوه بأمر قبيح وفاحشة عظيمة فلما بلغ أهله الفنج ذلك أرادوا عزله»**.[1]

ليس هذا مقام الاستفاضة في هذه المسألة، لكن من المفيد لتجلية هذه الفكرة إجراء مقارنة بين مواقف الجماعات الصوفية من الحكم والحكام لنرى هل تنطبق هذه الخصوصية السودانية عليها. المقارنة تشير من ناحية إلى عزوف الطريقة التجانية الحازم من مقاربة السلطان وقضايا الحكم. وسبب ذلك في نظري هو أن الطريقة التجانية على كثرة أتباعها في السودان يظل ارتباطها بأصولها المغربية وغرب الإفريقية قوياً. أما الطريقة السمانية، وبالتالي الأنصارية التي نشأت في أكنافها، والطريقة الختمية والطريقة القادرية، فقد كان لها جميعاً ارتباط قوي بقضايا السلطة والسياسة في تاريخ السودان وحاضرة، وأدى كل منهم دوراً سياسياً وإن لم يكن واضحاً لجميع الناس. تفسير ذلك في تقديري هو أن المجموعة الثانية من الطرق تطبعت بالواقع السوداني وتأثرت به أكثر من تأثرها بمكوناتها الخارجية. والواقع السوداني، كما تقول فرضيتنا، يجعل للزعامة السياسية بعداً دينياً قوياً، والعكس أحياناً صحيح.

ويمكن أيضاً استقصاء هذه المسألة في التاريخ الحديث باستفاضة أكثر عند النظر إلى تجربة الأحزاب منذ الاستقلال وعلاقتها الوشيجة مع الطوائف الدينية؛ ثم تجربة نميري التي انطلقت من الصبغة اليسارية العلمانية قبل أن تتحول سريعاً إلى الطابع الديني؛ والآن تسود تجربة الإنقاذ بتوجهها الإسلامي منذ اليوم الأول. بل هناك ما يشير إلى أن لهذه الخصلة، أي تماهي الديني والسياسي، أصولاً قديمة في بلاد النوبة من قبل الإسلام، وللمرء أن يراجع قصة ملك النوبة المسيحي مع عبيد الله بن مروان، اللاجئ إلى أرض النوبة من مذابح الأمويين، ليرى المفارقة حين يخاطب ملك النوبة

(١) مخطوطة كاتب الشونة. ص١٩

"الآراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

عبيد الله بمنطق أقرب إلى منطق العالم الديني، أو الراهب، منه إلى منطق رجل الدولة. والقصة مشهورة في المراجع الإسلامية.

تمضي الفرضية لتستقصي خصائص الحياة العامة السودانية النابعة من مركزية مبدأ الزعامة الخارقة بما لها من إيجابيات وسلبيات. يمكن القول إن من الإيجابيات تماسك المجتمع حول زعاماته الخارقة، الشيء الذي يولّد معايير وقيماً وثقافة صلبة تحمي المجتمع من الاختراق الثقافي الكامل وتؤهله للمقاومة والجهاد ضد الغزو العسكري والاستعماري. لاستبانة هذا الملمح بصورة جلية، تدبر تميّز استجابة المجتمع للمحاولتين الاستعماريتين لاحتلال السودان وإخضاعه؛ وقارن سيرة الإدارة الاستعمارية البريطانية في السودان الشمالي وسياساتها بسيرتها وسياساتها في بقية إفريقيا أو حتى في جنوب السودان؛ وتأمل في خروج السودان الشمالي من الحقبة الاستعمارية متفرداً في محافظته على لغته وهويته الثقافيه وامتناعه حتى من دخول الكومنولث الذي نظر إليه باعتباره أحبولة لاستدامة الارتهان الاستعماري؛ وأيضاً من الإيجابيات، استقلالية المجتمع عن الدولة في كثير من حاجاته التي توفرت حول المؤسسات متعددة الأغراض التي أقامها أولئك الزعامات؛ ومن الإيجابيات كذلك لا مركزية الحكم التي وفرت درجة عالية من التعايش بين كيانات سياسية متنافسة وحققت استقرارا كبيراً من خلال صيغة خلاقة لاقتسام السلطة.

أما السلبيات فتتمثل في الاعتمادية الكبيرة على الزعامة الفردية بمقدراتها الاستثنائية وسلطتها في استئناف أي حكم أو قضاء؛ وتتمثل أيضاً في تخليد الزعيم في موقعه. وقد أدت تلك السلبيات إلى ضعف جوهري في البناء المؤسسي وعدم الرغبة في الانضباط بالقوانين والالتزام بالنظم. ويمكن رؤية أثر هذه السلبيات الآن وانعكاسها على بعض الأبنية التنظيمية الحديثة كمجالس الوزراء، والمؤسسات التشريعية، والخدمة المدنية، والقوات النظامية، والأحزاب السياسية.

إن أهمية التجربة المهدية لا تقتصر على نجاحها في بعدها الجهادي، أو النضالي ضد المستعمر، وإنما في أنها وفرت تجربة مثالية لمحاولة وطنية للتطور نحو الحداثة بتوافق مع الطبائع والخصائص المكونة للبيئة المحلية. لكن التجربة أجهضت بالغزو الاستعماري نهاية القرن التاسع عشر، مثلما أجهض من قبل الاستمرار الطبيعي والتلقائي للسلطنة الزرقاء بالغزو الاستعماري الأول. ولما كان الغزوان الأول والثاني يحملان فكرة تبشيرية بنظام عالمي بدأ يتشكل آنذاك فقد دخلتا في مواجهة قوية مع تلك الثقافة الراسخة، لا يزال المجتمع يعاني من آثارها.

يقال في علم النفس إن الإنسان في سعيه تتجاذبه قوتان: الأولى تتمثل في صورة الذات *Self-image*، وهي الفكرة المثالية التي يختزنها الإنسان عن نفسه أو التي يطمح أن يكون عليها. أما الثانية فهي تحقيق الذات *Self-actualization*، وهي ما يستطيع أن يحققه فعلاً من تلك الصورة المثالية، والتفاعل بين الاثنين يحدث توتراً خلاقاً يدفع بالإنسان إلى الأمام. حتى إذا تدخل الوالدان أو تدخلت أية قوة خارجية أخرى وفرضت على الإنسان صورة مختلفة عن صورة الذات التي يختزنها هو عن نفسه فعندئذ ينشأ توتر هدّام يفقد الإنسان ثقته بنفسه وربما تسبب في فشله في حياته العامة والخاصة.

"الآراء الواردة في الورقة لا تعبر بالضرورة عن إدارة مركز تأسيس للدراسات والنشر"

إذا عدينا هذه القانون النفسي من الأفراد إلى الشعوب، يمكننا أن نفهم كيف أن صورة الذات التي فرضتها التجربة الاستعمارية أحدثت توتراً مدمراً في السيكولوجية الجماعية لأنها جاءت مباينة لصورة الذات كما طورها المجتمع تلقائياً بغير منازعة مع قوى خارجية. وقد استدعت صورة الذات الجديدة المفروضة من خلال التجربة الاستعمارية إقامة مؤسسات حديثة لكنها غريبة ومجافية للبنية النفسية ومكوناتها الرئيسية مثل فكرة الزعامة الخارقة.

ليس المقصود من هذا القول المجادلة بأن المؤسسات التي فرضتها عملية التحديث لا تصلح في المجتمع السوداني، أو أن الخصائص النفسية التي نشأت بعيداً عن التجربة الاستعمارية هي الأفضل من غيرها. المقصود هو تأكيد ضرورة أن تأتي عملية التحديث متوافقة مع صورة الذات الوطنية وأن تبني مؤسساتها من خلال تطور طبيعي وصحي متوافق مع البنية النفسية للمجتمع، لا من خلال صيغ قهرية ومعتسفة، داخلية كانت أم خارجية.