

التصوف بين الدروشة والتثوير

التصوف بين الدروشة والتنوير

عبد الله الشيخ

ISBN 9789776597541

Deposit number: 4488/2021

© Willows House 2021

الطبعة الأولى: 2021 منشورات ويلوز - جوبا

جميع حقوق النشر محفوظة للناشر، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة، إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله، بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين أو الاسترجاع، دون إذن خطي من الناشر.

All copyrights are reserved to the publisher, and no person, institution or entity has the right to reissue this book, or part of it, or transfer it, in any form or medium of information transmission, whether electronic or mechanical, including copying, recording or storing Or, without written permission from the publisher

جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبر عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر



جنوب السودان، جوبا، كاتور، مربع ٨ جوار مركز جيران

www.willowshouse.net
www.jubabok.com
gatawillow@gmail.com
willowshouse3@gmail.com
+211927302302

عبد الله الشيخ
التصوف بين الدروشة والتثوير
صراع السلف والمنتطرفين في السودان

Willows House
منشورات
ويلوز هاوس



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

بقلم د. جلال الدين الشيخ زيادة

القارئ لهذا الكتاب -التصوف بين الدروشة والتثوير- يجد نفسه منجذباً بشغف لمتابعة القراءة بفضل سلاسة الاسلوب وسحر الكلمات، التي تكشف عن كاتب عميق الثقافة، مُشَبَّع بعوالم صوفية ساحرة، ربما يعود ذلك لنشأة الكاتب في منطقة (دنقلا العجوز) بكل عمقها التاريخي كأقدم عاصمة في وادي النيل، فقد نشأ الكاتب هناك، مستظلاً بقباب تلك المدينة القديمة، وبعقب أضرحة أوليائها الصالحين، وهم كبار القادة الروحيين للسلطنة الزرقاء.

يُعد هذا الكتاب مرجعاً مهماً جداً في تفسير التاريخ الاجتماعي للمجتمع السوداني، فالكاتب يتصدى بعمق لتفسير وتحليل ونقد كتاب (طبقات وَدْ ضيف الله) باعتباره المصدر الوطني الوحيد عن تاريخ سلطنة سنار، كما أنه يتجاوز ذلك بتتبع ظاهرة التصوف وتحولاتها بين الدروشة والتثوير، منذ القرن السادس عشر الميلادي، إلى بداية الألفية الثالثة، لي طرح أمام الأجيال الجديدة قضايا التحديث والتنمية وعلاقة الدين بالدولة.

نجح الكاتب عبدالله الشيخ في نقل القارئ إلى مناخات سحرية

غارقة في الأسطورة وعوالم الدروشة والكرامات، ذلك في محاولات تفكيكه لما هو مدوّن عن أبطال تلك المرحلة، منهم الشيخ فرح ودتكتوك، حكيم السلطنة الزرقاء، والشيخ اسماعيل صاحب الربابة، وهذا الأخير برع الكاتب في استنباط معانٍ تاريخية من (شطحاته) فكشف لنا بذلك عن مضامين فريدة لثقافة تلك الحقبة السنارية، كما استجلي الكاتب ملامح غامضة في الطقوس والغارات وغزل الشيوخ، واستنيط من اللغة الدارجة للحكاكين والمادحين والشعراء، معانٍ تجعل القارئ يُطل على تلك الحقبة ويتعرف على (شكل) الحياة فيها.

ينطلق الكاتب في دراسته للتصوف من فرضية تقول ان التصوف هو (الوعاء التاريخي للسياسة السودانية، والمنبع الذي نهلت منه قوى التطور الوطني رؤاها في تنظيم المجتمع وبناء الدولة).. وهو بهذا يعلن انحيازه للتصوف كونه أقوى المؤثرات الكامنة في الوعي العام، وفي دواخل الشخصية السودانية.

وبحكم إيمان الكاتب بالروحانيات وما وراء الطبيعة، يتصدى لنقد المنهج المادي في تحليل التاريخ، وفي نقد الظاهرة الصوفية ودورها في التطور الوطني، وينفي في السياق وجود علاقات إنتاج إقطاعية ملكية الأرض في العهد السناري، مؤكداً أن الأرض كانت أشبه بالمزارع الجماعية المملوكة على الشيوع في مجتمع (أخوة الطريق).

مع ذلك، فهو ينتقد منطق الدروشة - أي التصوف العفوي - الذي أحاله التطور إلى تراث (بعد أن كان أفقاً أخضرا)، ويقرر أن سيناريو الماضي لا يصلح للحاضر، إذ (لا يصلح العطار ما أفسده الدهر) على حد تعبيره.

ويضيف إلى ذلك قوله إن (باب التطرُّق قد آذن بانطلاق، وألا طريق في الغد إلا طريق محمد).. وهنا، تستغرق الكاتب أطروحات التصوف العقلي المستنير وفكر الشهيد محمود محمد طه، دون أن يسترسل في استغراقه ذاك.

يستخدم الباحث منهج النقد الثقافي في تفسير بعض الغرائبيات وخوارق العادات، باستكشاف دوافعها النفسية الاجتماعية، كما يستخدم المنهج العلمي التاريخي لتتبع الظاهرة الصوفية عبر الحقب، من الدروشة في العهد السناري، إلى التثوير في العهد المهدي، إلى التديُّن تحت كنف السلطة في العهد الثنائي، حتى انبثاق الأحزاب السياسية التقليدية من رجم التصوف. ويقدم الكاتب نقداً عميقاً لكل مرحلة، وصولاً لحقبة ما بعد إستقلال السودان 1956 حتى مجيء (الإنقاذ) التي حكمت البلاد بإسم الدين مُدعيةً أنها امتداد للسلطنة السنارية وللتجربة المهديوية. ويمكن تلخيص أبرز الأفكار في كتاب التصوف للصحفي عبد الله الشيخ على النحو الآتي:

أولاً: أبرز الكاتب دور الحركة الصوفية السودانية في تحديث ونقل الدولة السودانية من القبلية إلى السلطنة، حيث شدّت (أخوة الطريق) غلواء العصبية القبلية وتخلّقت من مفاهيم التصوف قيم جديدة شكلت إضافة إيجابية للتماسك المجتمعي.

ثانياً: مازجت التجربة السودانية بين الفكر الصوفي والمذهبية الفقهية.

ثالثاً: تراوحت العلاقة بين الدين والدولة في محيط الجمع بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية لبعض رموز مملكة الفونج

حتى المهديّة، وبين السلطة الزمنية الوراثة المطلقة في أواخر العهد السناري حتى سقوط سنار بالجزو التركي في العالم 1821.

رابعاً: يرصد الكتاب عملية التلاحح والتمازج الثقافي خلال العهد السناري ليخلص إلى نتيجة تتمثل في بروز (الهوية السودانية) كنتيجة للتفاعل الثقافي بين الوترين العربي والافريقي - النوبي.

خامساً: ينتقد تجربة المهديّة في تثوير البيئة الصوفية بإلغاءها المذاهب الفقهية وحُكم السودان بالمنشور المهديوي، ويقرر بأن (إدمان المهديّة لشرعيتها الثورية أحالَ التجربة التي كانت تملي الناس بالعدل، إلى ملك عضوض عسفَ بالناس وتورطَ نافذوه في تصفية الحسابات القبلية والشخصية، فتضعض الإيمان لدى جيلها المهزوم بفعل الفشل المريع الذي حاق بالثورة في مرحلة الدولة، فعادت بانحدار عاصف لتنهل من المعين السلفي الذي بشرت بالتححرر منه عن طريق الإجتهد).. وعند هذه الحيشة يطرق الكاتب على أن المهدي أعلن فتح باب الإجتهد لذاته، ثم أوصده في وجه الآخرين..

سادساً: يقرر الباحث الاستاذ عبد الله الشيخ، أن الشريعة الإسلامية بمصادرها المعروفة، لم تُطبّق في السودان، لا في السلطة الزرقاء، لا في المهديّة، ولا في عهد سيطرة الاخوان المسلمون على السلطة لثلاث عقود، كاشفاً بالوثائق تناقضات نظام الإنقاذ الاخواني وإيغاله في العنف ومتاجرته بالمفدّس وإستغلاله العاطفة الدينية من أجل الاستحواز على السلطة والمال.

وعطفاً على ما سبق، هناك ملاحظات لابد من إيرادها، لعل

الكاتب يتجه في طبعة أخرى للكتاب، إلى مزيد من التقصي، إذ هناك مفارقات يغيب عندها موقف الكاتب، الذي يعبر عن إنحيازه للدولة المدنية التي تحمي المعتقدات دون تسييس أو تفضيل لدين بعينه. كما أنه يشكك في التزام قيادة حزب الأمة القومي بموقفها المعلن لصالح الدولة المدنية، حيث يورد نفي الحزب في وثائق مؤتمره السادس (وجود نموذج لحكم دولة دينية في الاسلام)، وكذا يقول الكاتب أن (جميع الأحزاب السياسية السودانية، بما فيها الحزب الشيوعي السوداني، لا تتبنى فكرة إقصاء الدين عن الحياة).. هنا ينهض سؤال حول الموقف من سلطان الدين المتمدد في المجتمع والدولة: فالكاتب لا يتحدث عن أفق ومستقبل ذلك السلطان..

ملاحظة أخرى، ففي سياق دفاعه عن قناعاته الصوفية يُطل الكاتب على إجهادات الشهيد محمود محمد طه في تأويل النص ودعوته بالعودة إلى آيات الأصول في القران الكريم، لتجاوز قصور الشريعة عن مواكبة مسار البشرية نحو الإشتراكية والديمقراطية والحرية الفردية المطلقة.. وهنا يبرز سؤال ينتظر الإجابة: ما العاصم ألا تقود الفكرة الجمهورية إلي دولة دينية من نوع آخر، إذ الفكر الجمهوري في نهاية الأمر هو فكر ديني سياسي؟

كذلك، يتصدى الصحفي عبد الله الشيخ في كتابه لمفكرين علمانيين يقولون أن الصوفية - وفق أسس المنهج المادي التاريخي - لم تعبر عن الوعي الإجتماعي في السودان، وأن إهتمام السودانين بالتصوف اقتصر على الجوانب العملية دون النظرية، بالتالي لم تشهد البلاد مولد نظريات أو فلسفة صوفية.. هنا نلاحظ إنحياز الكاتب ضد هذه الآراء بموقف مثالي يتجاهل المنظور الفلسفي نفسه،

كتجريب نظري طوباوي غير علمي. كما تتبدى مفارقة واضحة عندما يعلن الكاتب قناعته بنهاية عهد التصوف العفوي - الدروشة - ليقدم عوضاً عنها بديلاً غيبياً، يثمثل في تجربة المخلص أو الأصيل الوحيد، تلك التجربة التي انتهت باستشهاد الأستاذ محمود وتشئت تلاميذه، مثلما انهارت فكرة الإمام الغائب وفكرة المهدي المنتظر بعد معركة كرري أمام صدمة الحداثة والفكر العلمي التجريبي. وكذا يلاحظ تخبط الكاتب بين المنهج العلمي الموضوعي والمثالي التجريدي، وهذا يتعارض مع إيمانه المبدئي بالدولة المدنية التي تفصل الدين عن الدولة..

ولكن، كل هذا النقد لا يقلل من قيمة هذا السفر في قراءة التاريخ الاجتماعي والثقافي لشعب السودان، فهذا الكتاب - التصوف بين الدروشة والتثوير - إضافة حقيقية للمكتبة ويعد مرجعا مهماً للباحثين في علم الأنثروبولوجي وجدلية الدين والدولة في السودان.. ولعل أول من رصد جُرأة الكتاب في نقد دولة الإسلام السياسي هم الاخوان المسلمون، الذين منعوا طباعة ونشر هذا الكتاب خلال فترة حكمهم، فظهرت طبعته الأولى عن دار (ضفاف) العراقية في العام 2013م، ثم رُفعت الطبعة الثانية للكتاب على متجر (أمازون) بالولايات المتحدة، ولم يتسنى طبعه قي الداخل إلا بعد نجاح الثورة الشعبية في الاطاحة بنظام عُمر البشير.

الدكتور جلال الدين الشيخ زيادة

الخرطوم - أغسطس 2020م

إهداء

إلى روح أخي:

الشفيع محمد الشيخ..

(سلامٌ قولاً من ربِّ رحيم).

توطئة

ظلت المذهبية الصُوفية هي الإطار الدلالي والآيدولوجيا الهادية للحركة الوطنية السودانية منذ نشأة الدولة، إثر تدافع الهجرة العربية إلى السودان بعد الإسلام.. لقد صاغ التَّصوُّف جُل المفاهيم النظرية والعملية للوعي الاجتماعي، واشتهر السودانيون بعاطفة جياشة تجاه كل ماهو ديني أوغيبى، وبإدمان أحاديث السياسة وممارستها كطقس مقدس.

التَّصوُّف في السودان ليس مذهباً تعديلاً يتحدد تأثيره في تفاصيل النشاط الرُّوحى القاصد لثواب الآخرة وحسب، بل هو رؤية تاريخية إصلاحية لدى الطليعة لدى العامة، على اعتبار ما علموا بالضرورة من الدين، أن الدنيا مطية الآخرة، وحيثُ ان الواقع لا يعترف بالزهد في معاركة الحياة، فقد كان صُوفية السودان إيجابيين وفاعلين في ظرفهم التاريخي.. لم يكونوا زاهدين بالمعنى السلبي للزهد - انزواء ودروشة - بل سعوا بفهمهم لعقيدتهم، إلى ممارسة كافة ضروب النشاط الاجتماعي ومن بينها السياسة (بحقها).

الذهن السوداني لا يكاد يفصل بين الدين والسياسة، ويتمخض في كل مرحلة ولا يلدُ إلا دولةً تتجذر بالانتساب للدين⁽¹⁾ وتتمنطق بالقداسة.

1 (I) تُعلن الدولة أن أساسها يقوم على مبادئ الشريعة، غرض النظر عن تقيدها الحقيقي بها.

وبقراءة التجربة السودانية نجد أن سلطنة الفونج -1504م قامت على مفاهيم التصوف العفوي وإدعاء تطبيق الشريعة⁽²⁾، وتفجرت المهديّة من تحت عباءة الطريقة السمانية شعارها (العودة بالناس إلى معين الدين الصافي).

وكذا أعلنت دولة الإسلام السياسي - الإنقاذ - مشروعها بالانقلاب العسكري، وتبنّت وراثته التجربتين السالفتين على أس بيعة الإخوان المسلمين لجعفر النميري إماماً ومجدداً، بادعائه تطبيق الشريعة في ما سمي بقوانين سبتمبر 1983م.

هذه التجارب الثلاث - الفونج والمهديّة والإنقاذ - تلتقي على صعيد القداسة لتؤكد حقيقة الرتق الواقع في الذهن السوداني بين ماهو ديني وماهو سياسي، ذاك الرتق الذي أفرز تناقضات هدّدت التماسك القومي للقطر، حين أضحى الدين، الذي كان أداة توحيد لشعوب السودان في القرن السادس عشر، أولّ متهم بتهديد التماسك الاجتماعي.

وهكذا لم يجد دعاة الأسلمة في عالم ما بعد الحادي عشر من سبتمبر، إلا الإتيان بفعل أعدائهم محاصرة الدين ليكون (التعري من داء التدين) مخرجاً من الأزمة على غرار تجربة الحداثة

2 (2) ورد في مخطوط (واضح البيان في أملاك العرب بالسودان وملوك العبدلاب من الشيخ عجيب الأول إلى تاريخه، لمؤلفه الشيخ الأرباب الحسن بن شادر بن عجيب) أن الشيخ عجيب المانجلك كان يمر بنفسه على سائر البلاد التي تحت طاعته ويزيل عنها البدع والهمجية المخالفة للشريعة المحمدية، وأنه عين أربعين قاضياً لتنفيذ أحكام الشرعية المحمدية فباشرها بعفة ونزاهة. أنظر: مجلة الخرطوم، عدد 8 مايو 1968م، ص37. ويطلق دعاة الأسلمة القول بان (الفونج والمهديّة ومايو والإنقاذ) هي أنظمة حكم إسلامي. أنظر: صحيفة الوفاق بتاريخ 18 / 6 / 2000، ص12.

الأوروبية، التي تشترط في سبيل الحرية محاصرة الإله وقتله، كونه كايح للتطور.

هكذا فعل الإخوان المسلمون في تحالفهم مع أمريكا ضد (طالبان والقاعدة)، وفي توقيعهم لبروتكول مشاكوس - اتفاقية السلام السودانية - التي طُوِّعت كي تكون تمهيداً لانفصال دولة جنوب السودان.

إن كان (هؤلاء) يتاجرون في المُقدَّس من أجل البقاء في السُّلطة، فهل من الطبيعي أن يخرج من الرحم السوداني سليل - نظام سياسي اجتماعي - يتحرر من الدين؟

الواقع أن القوى الوطنية هما فيها الحزب الشيوعي لا تتبنى فكرة إقصاء الدين عن الحياة⁽³⁾، كما أن الضرر الذي وقع على مسار الأسلمة في السودان كان كبيراً بعد تبني الإنقاذ خيار الجهاد، إذ أنه و(بعد سياسة الترابي انتشرت المسيحية في أوساط الجنوبيين

3 (3) يستعين الحزب الشيوعي السوداني باللغة الدينية في خطابه السياسي، ويلاحظ اهتمام الحزب بالمناسبات الدينية، إذ عقد الحزب مؤتمره الرابع في عيد الأضحى، وخلال ذلك المؤتمر دعا الحزب إلى إغلاق الطريق أمام المتاجرين بالدين (لأن الدين منهم براء براءة الذئب من دم ابن يعقوب).. كما يرفض الحزب تصوير الحراك السياسي في السودان كما لو أنه صراع بين قوى الإسلام وقوى الإلحاد معلناً تصديه لذلك (بخط يضع الدين في مكانه بين حركة الشعوب). أنظر: الماركسية وقضايا الثورة السودانية، دار الوسيلة للطباعة والنشر، الخرطوم، بدون تاريخ، ص 137-170.. من جهة أخرى فإن (الحركة الشعبية لتحرير السودان) تعلن أنها لا تتحدث عن العلمانية بمفهومها في الثورة الفرنسية، ولكنها تتحدث عن (علمانية تعني أن يكون هناك فصل دستوري بين الدين والدولة، بمعنى عدم استغلال الدولة لأي موارد من أجل حماية دين معين في دولة متعددة الأديان). أنظر: منصور خالد، صحيفة الرأي العام، حوار بتاريخ 2002/9/14،

بصورة أكبر مما حدث في القرون الماضية.. في أيام الإنجليز كانت النسب تقول إن 17% مسلمون و18% مسيحيون، الآن بعد مشاريع الأسلمة الإجبارية أصبح أكثر من 90% من الجنوبيين الذين تجمعوا في معسكرات خارج مناطقهم مسيحيين، فقد كانت الكنائس تجد صعوبة في الوصول إليهم في مناطقهم)⁽⁴⁾.

إن فشل الإخوان في تطبيق مشروعهم الحضاري - الشريعة - في واقع الحياة السودانية، لا ينفي دورهم في التبليغ بأن النصوص المقيّدة كأداة للإصلاح الاجتماعي تحت مسمى الشريعة، هي محل نظر.. لقد هبّ سَطوهم ساحة السُّودان لتقبل إسلام الفكر ومبادئ التَّصوُّف العلمي، فالإخوان تنصَّلوا عن تطبيق الشريعة في بروتكول مشاكوس / يونيو 2002م، ورضخوا آخذين بمبدأ (المواطنة) أساساً للحقوق والواجبات، وهو مبدأ أُصيِل في (أسس دستور السودان).

ومن بعد..

هل تكون تجربة الإنقاذ المريرة هي آخر تجربة تنعيف تحت مُسمى القُداسة، يُلجُّ بعدها السُّودانيون إلى براح الدَّولة المدنية؟

ربما، إذ المعركة التي تدور بين الغرب المادي وذوي السِّمت الديني هي صراع بين أمريكا والتطرف الذي انتجته سياساتها لم تزل تتفاعل في الشرق.

إنه صراع في منطقة العقيدة، إذ لا صراع في مرحلة العلم.

4 (4) أنظر: حوار د. خالد المبارك، الرأي العام، بتاريخ 2003/1/23، ص7.

إن موجة الإرهاب التي تجتاح عالم اليوم، تتغذى من حقل نزاع قديم، ولن يتحقق حلم البشرية في السلام إلا بشيوع مفاهيم التَّصوُّف،، لكن أعداء تلك المفاهيم محجوبونَ عن حوجتهم إليها بخوفهم من نزعات (الدَّرَوْشَة والتَّوِير) التي طالت الكيان الصوفي،، وما كانت تلك النزعات لتُطمئنهم..

يصعب التحديد الزمني القاطع لنشأة مذهب التَّصوُّف في السُّودان، إذ التَّصوُّف مذهب وفكر قديم متعارف عليه في ثقافات وأديان مختلف الشعوب، لكننا نتلمس بدايات التَّصوُّف الإسلامي مع بدايات الهجرة العربية، إذ إن قصّة دخول العرب إلى السُّودان هي قصّة دخول الإسلام إلى إفريقيا.

لقد تنامى انتشار مبادئ الإسلام بالخلطة والالتحام بين الزنج و العرب. في تلك البدايات يذكر التاريخ بحرارة اسم (غُلام الله بن عائد الركابي)⁽⁵⁾ الذي أقام بدنقلا العجوز في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، حيثُ وجد المدينة في غاية الحيرة فأشعل فيها مواقد الوعي و(قرأ القرآن وعلم العلوم مباشرة لأولاده وتلامذته وأولاد المُسلمين)⁽⁶⁾.

5 (5) غلام الله بن عائد يماني الأصل، وقد تم تحويل الاسم في لغة السودانيين من غلام الدين إلى غلام الله، ما يعني أن اللفظ ربما كان لقباً لرجل عكف على خدمة دين الله، وكذا فإن اللفظ - غلام الله - يشير إلى بقايا ثقافة المسيحية التي أثرت في لغة السودانيين المشوبة بالإيغال في الروحنة وإسباغ القداسة على كل صاحب مشعل ديني، كقولهم: أهل الله، ناس الله، زول الله، إلخ، وهي ألفاظ لا يستغربها حتى السلفي السوداني.

6 (6) الحيرة ظرف تاريخي ولفظ يصف هنا فترة الإنتقال بين المسيحية والإسلام في شمال السودان، أما الحيرة بمعنى (توقف بندول الفكر) فهي معرفة بالله، أنظر: تبسيط الدعوة الإسلامية الجديدة، شريط رقم 7.

تقاطرت جحافل الهجرة وتوافد العلماء والأولياء، لكن الفضل في انتشار الإسلام في السودان يرجع إلى جهود البدو والتجار، بينما توارثت ذراري غلام الله مهمة التعليم والتثقيف الديني، وانتقلت (البركة) بالمفهوم الصوفي، من الجد ذي النسب المحمدي إلى حفدته في عهد السلطنة، إلى دراويش المهديّة، إلى حاضرنا.

ويسطح في تاريخ التّصوّف السُّوداني نجم الشَّيخ تاج الدِّين البُهاري، وهو تلميذ الشَّيخ عبد القادر الجيلاني الذي أُوفد إلى سنَّار بعد نشأة السلطنة بحوالي نصف قرن، في حوالي عام 1566م (بأمر من النبي صلى الله عليه وسلم).. بهذا الأمر كان البُهاري غريباً، ولكأنه فطن إلى تساؤل النَّاس في الغد عن سرِّ مجيئة من بغداد فقال: (التلميذ بيكوس للشَّيخ والشَّيخ ما يبطلب التلميذ، أنا جيت من بغداد لأجل هذا الولد).. ذلك (الولد)⁽⁷⁾ هو تلميذه محمَّد الهَميم ولد عبد الصادق بن ماسر الركابي، حفيد غلام الله وأول تلميذ للجيلاني بالسُّودان، والجد الأكبر للأستاذ محمود محمَّد طه.. يتصل نسب الأستاذ محمود محمَّد طه بالركابية، فهو حفيد لشَّيخ حسن ود ليل، صاحب القبة الشهيرة في قرية (مورة) بشمال السُّودان، وتربطه بالهميم علاقة روحية وميدان تجلي في عين المكان بدائرة رفاة - سهل البطانة - في وسط السُّودان.

يُعد الشَّيخ الهَميم من أشهر صُوفيّة القرن السادس عشر بالسُّودان، إذ ترقى في المقامات حتى صار (أصيلاً)⁽⁸⁾ في عصره حتى أنكره علماء الظاهر حينها، وكذا لقي حفيده. بل ظل ممثلو العداة

7 (7) الطبقات، ص316.

8 (8) أشار الهَميم إلى أنه غير مخاطب بالصلاة ذات الحركات في مقام فائه ذاك، أنظر:

الطبقات، ص319.

التاريخي للتصوّف على تكفيرهم حتى لأهل القبور، فتجد بينهم في الحاضر من يتهم الهميم والبّهاري معاً، بتخريب عقيدة أهل السودان وب (الاستهتار وإشاعة الفوضى)⁽⁹⁾.. ومثل هذه الآراء يلوكها السلفيون كمسلمات أكاديمية، في الوقت الذي يمتدحون فيه الشيخ حمد ود التّرابي، دون وعي إلى إن الهميم والتّرابي رواد مدرسة واحدة!

ولا يُخفي أن العلة وراء ذم الهميم ومدح التّرابي هو التمسح بسُلطان الدكتور حسن التّرابي قبل إقصائه من السُلطة بعد تأمر تلامذته عليه.

موضوع الكتاب

التّصوّف هو الوعاء التاريخي للسياسة السودانية، هو النبع الذي نهلت منه قوى التطوّر الوطني رؤاها في تنظيم المجتمع وبناء الدولة.

هذا القول يتناقض مع رأي من يرى أن اهتمام السودانيين من التّصوّف اقتصر على الجوانب العملية دون النظرية، بالتالي لم تشهد البلاد مولد نظريات أو فلسفة صوفيّة⁽¹⁰⁾.

ويتناقض كذلك مع رأي من يقول: (إن الصّوفيّة لم تعبر عن الوعي الاجتماعي في السودان)⁽¹¹⁾.

إن التسليم بهذه الآراء يحمل في جوفه إغفالاً لإسهامات

9 (9) أنظر: حسن مكي، مقال بمجلة دراسات أفريقية، العدد 8، المركز الإسلامي الأفريقي للطباعة، الخرطوم ديسمبر 1991، ص 14.

10 (10) الطبقات، ط3، دار جامعة الخرطوم للنشر، 1985، ص 14.

11 (11) محمد سعيد القدال، تاريخ السودان الحديث / 1820-1955، ط1، مطابع شركة الأمل، الخرطوم 1993، ص 112.

القوى الصُوفيّة الفاعلة خلال حقبتَي السلطنة والثّوير المهدوي، كما يتحاشى في الحاضر الإسهامات الفكرية للجمهوريين المثبته في تصانيفهم المقروءة والمسموعة.

من هنا نشأت فكرة هذا البحث فهو محاولة لتقصي هذه الآراء وغيرها من المواقف التي بنيت على موقف مسبق من الثقافة السُّودانية، وهي ثقافة لم تحظ بتدوين مُعتبر.

إن أهمية التحقق من هذه الآراء لهو حاجة ملحة، إذ هي تنطلق غالباً من مفاهيم المركزية الأوروبية، لتصادف هوى في نفوس من يقدمون أنفسهم كحماة للعقيدة والوطن، ومن يفرضون آراءهم كحقائق نهائية مطلقة، يتبنون من خلالها موقف الاستعلاء الثقافي والعرقي في محاولة لإفراغ تجربة الإسلام السُّوداني من مضامينها التاريخية، حتى تتماثل مع تجارب السلفيين في المنطقة العربية، أو تتواءم مع الإسلام المستأنس الذي ترعاه أنظمة شمولية في بلدان عربية عديدة. ونشير هنا إلى أن الحرب ضد التَّصوُّف تنطلق من هذه الجبهات، كون التَّصوُّف هو أقوى المؤثرات الكامنة، وفي سيادة مفاهيمه التطهيرية يقع الاختناق للنُّخب التي تستحوذ على مقدرات البلدان العربية عموماً.

ينحصر ميدان البحث في (السُّودان الشرقي)¹²⁽¹²⁾ بدراسة تطور التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية في ربوعه منذ بروز الدَّولة

12 (12) السودان الشرقي هو المنطقة الواقعة جنوب مصر والصحراء الكبرى وغرب البحر الأحمر حتى دارفور، وقد تقلصت هذه المساحة في خريطة السودان الحالية، باستثناء مناطق جنوب السافانا الغنية والإستوائية لضعف المؤثرات العربية فيها نسبياً، أنظر: يوسف فضل حسن، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي، 1450-1821م، ط2، الدار السودانية للكتب، الخرطوم 1972، ص5.

- السلطنة- في القرن السادس عشر وحتى الألفية الثالثة، ذلك بتحليل البناء التحتي لإبراز البناء الفوقي، واضعين في الحسبان أن ممارسة السياسة كانت قدراً حتمياً للمتطرقين كطليعة اجتماعية. ينقسم التاريخ الاجتماعي السُّوداني خلال هذه الفترة إلى حقبتين كان التَّصُوفُ وقودهما.. الحقبة الأولى نسميها بالتَّصُوفُ العفوي - الدَّرُوشة- وهي في سذاجتها تتمظهر في حالة التصديق الشائعة لدى العوام.. وقد أُفيدَ من تلك الحال في بناء سلطنة سِنَّار وغيرها من الكيانات التي ظهرت بعد الهجرة العربية - سلطنة الفور

مثالاً - والتي تستقى بالأساس من جذر عرقي أو جهوي يتسربل بالقداسة.

الحقبة الثانية نسميها بالتَّصُوفُ الثوري - التدينُّ الثوري - الذي تفجرت به المهدية وتظاهرت الإنقاذ باتخاذها فضيلة وهدفاً.

ما يلي هاتين الحقبتين - الدَّرُوشة والتثوير - هو تطلع أهل السُّودان كغيرهم من الشعوب نحو فجر الفردوس الأرضي الذي وعد به رواد التَّصُوفُ، ذلك الفردوس الذي يُقام على مبادئ التَّصُوفُ العلمي.

الجذر المادي للروحنة

إن التنقيب في الذات السُّودانية لا يعني تمثيل حياة الأقدمين، فهذا غير ممكن وإن أردناه، لكننا نريد اكتشاف استمرارية الحضارة والانطلاق من أصولها الجوهرية إلى ميلاد حضارة حديثة

لا تتوجه إلينا فحسب، بل إلى العالم كله. وفي سبيل الوصول إلى فهم وتحليل هذا التُّراث نسترشد بالمنهج المادي التاريخي - وهو أداة ماركسية تقُدس العقل- نَفكِكْ به تراث التَّصوُّف، وهو تجربة روحية وذاتية عند الأفراد، واجتماعية في أوعية التَّطَرُّق، لأجل إعمال المقارنة وتلمس الوجه المادي للروحنة.. المَادِيَّة التاريخية كأداة علمية لا تتبرأ من الدِّين، وإن كان للماركسية فضل اكتشاف قوانينها وتقديمها في قوالب مصبوبة، كما أنها لا تلغي واقعية التجربة الرُّوحِيَّة في أدق تفاصيلها.. جاء في تأويل النابلسي للرؤيا:(أعلم أن تربة كل بلد تخالف غيرها من البلاد، لاختلاف الماء والهواء والمكان، فلذلك يختلف تأويل كل طائفة من المعبرين من أهل الكفر والإسلام لاختلاف الطبائع والبلدان)¹³.

ولما كان التَّصوُّف في كل بلد هو تاريخانية انسياب الدِّين في البيئة، فإننا نجد مفاهيمه حاضرة في التُّراث، في قوالب تربوية أو دعوية أو غير ذلك.. في القرآن نقرأ قصص الأمم المؤمنة والكافرة، للإعتبار وللتعرف على أطوار عقيدة التوحيد في كل عصر، وبينما كانت شريعة آدم تبيح زواج الأخ من أخته، جاءت الشَّرِيعَة المحمَّدية لتوسع دائرة المحارم وتجعل الأخت وغيرها من المحارم، ويحدثك القرآن عن تداول (الأمر) بين النَّاس، وعن (أساطير الأولين) مقارنة بمآل التطوُّر الذي أرشدَ إلى العبادة السَّوِيَّة.. كما يحدثك القرآن عن الجَاهِلِيَّة الأولى، ما يعني أن هناك جاهليَّات كثيرة وأن الجَاهِلِيَّة نفسها، حالة فكرية وموقف ثقافي.

13 (13) عبدالغني النابلسي، تعطير الأنام في تعبير المنام، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت/1996، ص9.

كما يفصل القرآن في تبيان سمة الغرابة عند أهل الكهف، وكيف أن الله بعثهم ليتساءلوا عن أدب الوقت وعن الفارق بينهم وبين المعاصرين، قال تعالى: (وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ ۗ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ ۖ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۗ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ ۖ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ) ¹⁴14، أي كأن العملة التي تختزنها جيوبهم كل تلك السنين هي عنوان الحِقبة التي عاشوها.

ومن عبر قِصة أهل الكهف إدراك الخلف للفروق الواقعة بينهم وأسلافهم في المِلَّة الواحدة، إذ القادم من شعاب التاريخ مستوحش في الحاضر، لا يتعايش فيه وإن تطف.. هكذا تحكي الآيات، أن الزمان لا يطيق عودة مؤمنين بعثوا من مرقدهم، إذ ليس لهم في الحاضر من سبيل، فلا يسعهم إلا كهفهم - متحفهم - الذي قاموا منه إلى واقع متجدد، لذلك هم يثيرون الإرعاب حتى للرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، على سعة علمه، قال تعالى: (لَوْ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمْ لَمِتَّ مِنْهُمْ رُعبًا) ¹⁵15.

وفي التَّصوُّف، نجد المفاهيم التاريخية ماثلة في الترتيب الهرمي لمقامات الطريق، وهو ترتيب تقبس منه النظم الإدارية والسياسية.

وتجربة التطرُّق تستحصد بالترقي في (مدارج النفوس السبعة) ¹⁶16، وكان هذا من المعلوم منذ بداية العهد عند صُوفيَّة

14 14) سورة الكهف، الآية 19.

15 15) سورة الكهف، الآية 28.

16 16) أنظر: محمد الكسنزاني الحسيني، التصوف، بدون تاريخ، ص 109-111. أنظر: محمود محمد طه، الدعوة الإسلامية الجديدة، ط1، دار الطابع العربي، الخرطوم 1974، ص 18.

السُّودَان، وقد جاء وصفه على لسان الشَّيخ الأمين حاج حسين
مادح دائرة السَّادَةِ العِجِيميَّة¹⁷(17) في قوله:

تَجَلَّى اللهُ عَلَى غَارَاتِ كُهُوفًا
نَوَّرَ لِي بَصَايِرًا ضَوْأَ جَوْفًا
مُنَادِي الْحَقِّ رَفَعَ لِحِجَابِ سُجُوفًا
شَلَّقًا مِنْ عَمَاهَا وَزَالَ لِخَوْفًا
نَفَثَ أَمَارَاتَا الْكَانَتْ لِهَوْفًا
مِنَ اللَّوَامَةِ رَحَلَتْ بِي دُفُوفًا
بِوَادِي الْمُطْمَئِنَّةِ فَتَحَ ظُرُوفًا
كِمَالِ الرَّاضِيَةِ بِالْمَرْضِيَّةِ طَوْفًا
تَلَا السُّورَ الْمُسْطَرَّةَ فِي صُحُوفًا
أَرْضًا طَاهِرَةً يَوْتُ نَابِعَاتِ سُورَفًا
مَزَارِعَا سُنَّةٍ وَالتَّوْحِيدِ جُرُوفًا..

وفي حقبة السلطنة نجد صاحب الطَّبَقَات، ينثر في مؤلفه عبارات
ذات مدلول تاريخي من نوع: (ماطابت تلك الثمرة إلا من تلك
الشجرة)، (ما انهزَّت شجرة بلا هبوب)، (أنا توراً كَمَلَّ كِرَاهُ)، (المَا
من جَبَلْكَ مَا بِيَعْرِفُ رُطَانَتِكَ)، إلخ.

17 (17) اثبتت الطريقة العجيمية عن الختمية ثم تصارعتا على النفوذ السياسي في
شمال السودان بعد الإستقلال.

والدَّين عند الله هو الإسلام يتقلب ويتشكل في كل عصر، واختلاف شرائع الأنبياء اختلاف مقدار، ولكل عصر سعته من عقيدة التوحيد، بقدر الطاقة وعلى قدر الحاجة.

والإسلام إجمالاً يمتدح الحضارة ويذم البداوة لكونها حقبة متخلفة الأدوات والوسائل الحياتية.. جاء على لسان يوسف عليه السلام في القرآن: (وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُم مِنَ الْبَدْوِ)¹⁸(18).. البداوة سجن كسجن الأعراب في شعاب الجبال قال تعالى: (الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)¹⁹(19).. وجدارة الأعراب هنا منقصة، إذ هي قلة استيعاب للأمر الرُّوحي بسبب الإنغلاق في بيئة قاحلة، بالتالي يتدنى بينهم مستوى الوعي بالرفائق..

إذاً المفاهيم التاريخية لا تنفرد بها الماركسيّة، لكن للماركسية فضل اكتشاف قوانينها وتقديمها كأداة معرفية خلاقة.

نِسِيَّةُ الْحَقِيقَةِ

من عيوب المادّية التاريخية أنها تقف عند دراسة الظواهر المحسوسة، ولا تؤمن بالحقائق المركوزة وراء الظواهر، لذا فإن التمسك الصارم بها يتجه بالضرورة إلى حجاب الرؤية بعين واحدة.

المادّية قالب محدود النظر في التُّراث والحياة، وهي كأداة معرفية تطالب مستخدميها بغرلة أغلفتها الكلاسيكية حتى تُعادي جميع الصيغ المُجردة ووصفات المذهبيين، وتُقر أن التغيير

18 (18) سورة يوسف، الآية 100.

19 (19) سورة التوبة، الآية 97.

في الأوضاع الاجتماعية يؤدي حتماً إلى ظهور أشكال جديدة للنضال لا يعرفها مناضلو الفترة المعينة)⁽²⁰⁾⁽²⁰⁾.

ولما كانت الحقيقة المطلقة، كما يقول لينين، انها تتكون من حصيلة الحقائق النسبية، فإن المادّية التاريخية ليست قانوناً صارماً تقاس عليه التشكيلات الاجتماعية.. (الماركسيّة متهمّة بأنها محكومة بهواجس التاريخ الظني والمركزية الأوروبية)⁽²¹⁾⁽²¹⁾ وبالتالي لا يمكن تمديد التاريخ السُّوداني على سريّر الماركسيّة، وخلق التوازي بين الواقع والقالب بقطم الأطراف إن طالت، أو (تمطيط) تلك الأطراف كي تحاذيه.

لقد تعثرت الماركسيّة في النمو خلال فترة طويلة نظراً للقطيعة الكبرى التي حدثت بين الإنتاج النظري ومآل المسيرة السياسية، لقد انقلبت الماركسيّة من أداة معرفية إلى أداة أيولوجية، ما جعل الأخذ بمسلماتها ينطوي على مغالطات، خاصة في الشرق، حيث أن اجتهادات ماركس كانت جزءاً من نظام الاستشراق في المركزية الأوروبية، لهذا فان (الأخذ برؤية ماركس الاستعلائية والتسلطية يعد نوعاً من الشرقة)⁽²²⁾⁽²²⁾.

إن كارل ماركس في كل نقاطه العلمية التي أسس عليها اشتراكيته العلمية (قد حجب كونها مرحلية، واتخذها كالمستديمة، وبنى

20 (20) الماركسية وقضايا الثورة السودانية (تقرير المؤتمر الرابع للحزب الشيوعي السوداني، أكتوبر 1967م) دار الوسيلة للطباعة والنشر، الخرطوم (بدون تاريخ) ص26.
21 (21) تري علي الربيعو، الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1992، ص174.

22 (22) إدوارد سعيد، الإستشراق، ترجمة كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981، ص170.

عليها دراسة مستقبل التطور⁽²³⁾²³.

وبعد انكسار التجربة الإشتراكية في روسيا وأوروبا الشرقية لا يمكن الأخذ بمبادئ الإشتراكية العلمية كمسلمات، لأن المعرفة على الطريقة الماركسيّة تبدو أقرب إلى فتاوى فقهاء النصوص في التراث الدّيني، لأنها تعج بالتوجيهات الجاهزة أكثر مما تحوي معرفة مضبوطة مجرّبة، كما أن النقد للماركسية من أسياعها وخصومها قد غيب تماماً وجهها الكلاسيكي، وأضحى ما أظهره ماركس منها أشبه بكائن خرافي لا وجود له نظرياً وعلمياً، لكن هذا لا يلغي دور الماركسيّة في حياة القرن العشرين، حالة كونها خطوة تثرى طريق الحياة الطويل.

ليس الهدف هنا كشف معايب المنهج المادي التاريخي لأن تحويلات المنهج من بعد ماركس لاتجعله ابتكاراً لفرد.. الهدف من هذا الاستطراد هو لزوم الحذر في حال الأخذ بهذه الأداة المعرفية، رغم كونها الأداة المثلى حتى الآن، من أجل الخروج بقراءة متوازنة للتراث، لأن (العصر الحاضر يعيش وضعية تتسم أساساً بتوالي عدة أنساق نظرية وتوجيهات كبرى دون أن تتوفر الشروط العلمية والإجرائية لمحاولة غربلتها أو تصنيفتها حسب قواعد البحث العلمي)⁽²⁴⁾²⁴.. المادّية التاريخية تحصر مفهوماتها في الحيز الزمني الممتد بين صرخة الميلاذ وزفرة الموت في التقرير بأن المنفعة المادّية هي المحرك لعجلة التاريخ، فهي بهذا لا تقدم تفسيراً للواقع خارج إطار الحس، ولم تختبر عالم الروحنة

23 (23) محمود محمد طه، الماركسية في الميزان، ط1، اكتوبر 1973، ص21.

24 (24) أنظر : محمد جسوس، حوار مجلة الوحدة، العدد 50، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، نوفمبر 1988م، ص119.

والميتافيزيقيا لأنها لا تؤمن به.. المادية لا تؤمن بأن (لَيْسَ بِالْجُبْرِ وَخَدَهُ يَحْيَا الْإِنْسَانَ)، وترفض تجلي الله للجبل في قصة موسى عليه السلام، ولا تستوعب فكرة أن (الموتُ في شأن الإله حياة)، وليس فيها تعليل لرفض النبي صلى الله عليه وسلم إغراءات القبائل له بالمال والسُّلطان مقابل الإقلاع عن الدعوة، ولاتدل على منبع التراكم المعرفي عنده وهو ابن وادٍ غير ذي زرع.. كذلك هي عاجزة عن تفسير أو تأويل إشارات الابتسامة التي أرسلها زعيم الجمهوريين عند عتبة المقصلة.

وإذا سلمنا برأي المادِيَّة في رفض مفاهيم الوجد، والحضرات، والهَوَاتِف، والعروج إلى السموات وعلاقة الملائكة بالبشر، إلخ. فهذا يعني إلغاء جل التُّراث ودمغه بالخرافة والأسطورة، واعتباره حيلة لتكريس الظلم باسم الدين وتابو القُوى الخفية.

وللماركسية سيرة سوداء في إيجاد ودعم الديكتاتوريات، فهي أيديولوجيا سلطوية تدمن أجهزتها الأمنية (فقه الوَسوسة) ضد اللانتمى للتنظيم الأوحده.

وللماركسية أشراف غير علمية في قياس مدى النجاح أو السقوط في استخدام المنهج، وذلك بقياس البعد بين النظرية والتطبيق بتوهم الخلل في مستخدم المنهج لحالة المفارقة بين انتمائه الفكري والاجتماعي، أي أنها تشكك في الإنتاج المعرفي للبرجوازي وتفضل عليه الإنتاج الفكري للبروليتاري، رغم أن الأول قد تتاح له مناخات أكثر إبداعاً.

والماركسيَّة بهذا لها أن تشك في ولاء عضوية الحزب الشيوعي،

ومن (اقتلعت جذورهم الاجتماعية)²⁵⁽²⁵⁾ .

وهذه الرؤية في قولبة البشر تبدو كمحاولة لإحياء أخلاق القبيلة تحت ستار أيديولوجي.

أَنْسَنَةُ الْمُقَدَّسِ

العلاقة بين الحاضر والماضي علاقة تطور تاريخي، وكل فلسفة ظهرت في الحياة إنما تستند على التُّراث السابق لها، إن النظر إلى التُّراث (يتلوَّن بلون القاعدة الفكرية التي تتحكم في إنتاج تلك المعرفة)²⁶⁽²⁶⁾، ولا سبيل إلى معرفة بريئة ومسلوبة الإنتماء عن مصدرها وعن ذاتية من أنتجها.. لا فصل بين أدوات المعرفة ووعي المنتج لها، ولا فرار من ثقافة العصر الذي أنتجها.. على هذا فإن المعرفة إنتاج بشري والأديان نصوص متانسة في تنزلها عبر الأنبياء المأمورين بمخاطبة النَّاس على قدر عقولهم، ولا يمكن الحديث عن معرفة روحية أو اجتماعية منعزلة عن الذوات وغير منخرطة في مسار تاريخي.

لقد تطورت الحياة السُّودانية بتتابع دوائر متداخلة ومتوالدة، تحمل كل دائرة طابع المرحلة الماصوية التي لا تنفك تتناغم مع المستقبل، القاعدة دوماً هي التطوُّر الذي يخضع لقوانين تحكم مراحلها وشروط الانتقال منها إلى الأخرى، والعلاقة بين الماضي والغد كعلاقة الجد بالحفيد عبر الأب كوسيط لجينات الحاضر.

25 (25) أنظر: اصدارة الشيوعي (نشرة داخلية)، العدد 124، ص10.

26 (26) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ط5، دار الفارابي،

بيروت 1985، ص19.

المعِين الاجتماعي والفكري للتصوّف هو تمازج الثقافة والدم العربي في العناصر السكانية الزنجية.. على هذا النسج استقوى التنظيم القبلي بدءاً حتى ورثته الطرق ثم استحال إلى ممالك وسلطنات ليتوسع الكيان في (دولة) في القرن التاسع عشر.

الممالك الإسلامية كانت وريث الممالك المسيحية التي انقطع رأسها بعد دخول العرب إلى مصر، كانت السلطنة هي محصلة تجارب التحشيد القبلي من أجل بناء كيانات سياسية أكثر قوة، فقد انتقلت تجربة إمارة أرض المعدن التي نشأت في القرن العاشر في شرق السُّودان إلى الأواسط بتجمع العرب تحت راية (جهينة).

أطلق على تحالف العرب في الوسط اسم (العبدلاب)، لكن تحالف العرب وحدهم لم يكن كافياً، لذا تحالف العبدلاب مع (الفونج)²⁷⁽²⁷⁾.

بهذا التحالف تأكد تجاوز الوضع التاريخي لأطر الوعاء القبلي، فكانت تلك خطوة حاسمة للإطلال على عصر الكيانات الكبيرة التي تتوج بكيان واحد هو الدّولة. وتبع تجارب بناء الكيانات السياسية على أسس دينية تقفز على القبيلة، تبع ذلك تطور فكري مواز، كان القاسم المشترك فيه هو التصوّف، وكانت حيثية الشريعة هي عقدة الصّراع.

نقد المذهبية الفقهية

كان الشّيخ الهميم أبرز ممثلي أهل الباطن في عهد الفونج

27 (27) كان ادعاء الفونج للنسب العربي يهدف إلى ايجاد بعد ايدولوجي روحي يتذرعون به للسيطرة.. أنظر: يوسف فضل حسن، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي، ص49.

الأول، وقد فشل أهل الظاهر في تطبيق نصوص الشريعة على حالته إذ أنه من وجهة النظر الفقهية (خالف كتاب الله وسنة رسوله)²⁸(28). وبدلاً عن حده، فقد أوقع الولي - الهميم - حالة العطب على القاضي بالدعوة عليه حتى (انفسخ جلده)..

واتهم الهميم حينها الفقهاء بمحدودية الرؤية وقصر النظر، وقد أوردَ وَدُ ضَيْفَ الله على لسانه هذه الآيات:

فان كنت يا قاضي قرأت مذاهباً
فلم تذر يا قاضي رموز مذاهبنا
فمذهبكم نُصلح به بعض ديننا
ومذهبنا يعجم عليكم إذا قلنا
قطعنا البحار الذاخرات وراءنا
فلم يدر الفقهاء أين توجهنا.

معنى ذلك ان الفقه - عند الصوفية - هو بعض دين، لذا فإن التمسك الجامد بالنص، كان حالة يضيق منها حتى العوام وتستفز حتى النسوة في مد ألسنتهن بتعيير الفقهاء، وفي هذا الصدد قالت ابنة الشيخ دفع الله أبو إدريس: (يا يابا ناس ولد عبد الصادق ملكوا الفنج والعرب، إنت ومحمد أخوي بلا قال المصنف قال المصنف ما سمعنا لكم شي)²⁹(29).

28 (28) الطبقات، ص320.

29 (29) ولد عبد الصادق هو الشيخ الهميم، أنظر: الطبقات، ص317.

ولسوف تَبين من بعد، ان الصِّراع بين الفقه والتَّصوُّف لم يكن مذهبياً فقط بل كان سياسياً أيضاً.

ولقد حاصر الصُّوفيَّة رؤية الفُقهاء نظرياً وعملياً، فلم يعد من سبيل إلى فرض النَّص على الواقع، مع أن النَّاس وحكامهم كانوا يسترشدون بمبادئ الشَّرِيعَةِ في تنظيم الحياة الاجتماعية.

وبرع الصُّوفيَّة في نقد الفُقهاء وفي تعرية عقلية النقل في التعامل مع المشكل الاجتماعي، لكن الفُقهاء - رجال الدِّين عموماً - كانوا في حالات قربهم من السُّلطان يثأرون بكيد الصُّوفيَّة حتى القتل عن طريق إدانة تأويلاتهم وتكفيرهم بانتقاء الألفاظ الصادحة في لغتهم الرمزية، على أساس أن ليس لها في القرآن نسبٌ سوى التأويل المتعسف المفتعل⁽³⁰⁾³⁰.

في القرن التاسع عشر ظهر الإمام المهدي كمجدد سار نهج أسلافه الصُّوفيَّة في نقد العقل الفقهية، لكنه تفوَّق عليهم بخطوته الجريئة حين أوقف العمل بالمذاهب الأربعة واتهمها بأنها (المسؤولة عن إقامة السد في وجه منابع العرفان)⁽³¹⁾³¹.

ثم انقلب المهدي على التَّطرُّق بعد ذلك وفرض رؤيته للشريعة بتحكيم المنشور، والمنشور المهدي (قانون ذو طبيعة خاصة أشبه باللائحة)⁽³²⁾³².

30 (30) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1993، ص16.

31 (31) مكي شيككة، السودان عبر القرون، ط11، دار الثقافة بيروت 1964، ص374.

32 (32) هنزي رياض، موجز تاريخ السلطة التشريعية في السودان، دار الثقافة بيروت 1967، ص20.

إذا كان الصُوفِيَّةُ الأوائل في عهد السلطنة قد فضحوا قِصرَ نظر الفقهاء، فإن الإمام المَهْدِيَّ قد أزاح تصاحيفهم - النصوص الفقهية - واتهمها بالقصور عن تلبية حاجيات عصره.. ولو كانت تلك النقول، وهي ما ينادي به الفقهاء الآن، هي طريق الخلاص، فما الذي جعل الإمام المَهْدِيَّ يلغي مراجعها الأصيلة؟.

لقد كان المَهْدِيَّ أكثرَ تقديميةً من الإخوان المُسْلِمِينَ الذين تنحصر مواقفهم بين نقد وتأييد آراء الدكتور حسن التُّرَابِيِّ بِمِيزَانِ البُعدِ أو القُربِ من المذاهب الموروثة.

والمعلوم أن مؤلفات التُّرَابِيِّ في عناوينها: تجديد أصول الفقه، تجديد الدين، في جوهرها المشايخ للاشتراق، تنتكس في بيعتهم للنميري إماماً على هدي المذاهب الأربعة، حيث لا يجد تنظيم الإخوان سبيلاً لفرض مشروعه في الناس إلا بسلطة انقلابية قاهرة.. والتشابه بين المَهْدِيَّةِ والإنقاذ قائم في التعنيف باسم الثُورَةِ - الدين - وفي تعمد إلغاء الآخر، وفي تسخير الصُوفِيَّةِ والاستفادة من زخمهم الشعبي باستثارته واستغفاله.

عُقْدَةُ الشريعة

في القرن العشرين دعا الأستاذ محمود محمَّد طه إلى تطوير الدين، مشيراً بوضوح إلى أن الإسلام برسائلته الأولى لا يصلح للإنسانية الحاضرة، وقال إن حل التناقض القائم بين الواقع التاريخي والنص المُقَدَّس يكمن في الانتقال من نص إلى آخر داخل القرآن، بتحكيم آيات الأصول بدلاً عن آيات الفروع، أي تطبيق الآيات التي نسخت بعد الهجرة وأرجئت حتى يحين وقتها، وأن موعدها الآن

قد أرف، وعليها يجب أن يقوم التشريع الجديد، أي (الانتقال من نص خدم غرضه حتى استنفده إلى نص كان مدخراً يومئذ إلى أن يحين حينه، فال تطوير إذن، ليس قفزاً عبر الفضاء ولا هو بالرأي الفج، وإما هو انتقال من نص إلى نص)⁽³³⁾.

إن التتوير - كما ترى - أكثر جرأة علي الواقع من التطوير، إذ كيف لمن يؤيد إيقاف العمل بالمذاهب أن يحارب فكرة استبدال النصوص المدنية بالملكية؟

كيف ذلك، وبين إيقاف العمل بالمذاهب لدى المهديين، واستبدال القرآن المدني بالملكي لدى الجمهوريين، لُحمة النشوء من واقع تجربة الرحم الصوفي السوداني الخلاق؟

تلك اللُحمة تبدو واضحة في المخرجات النظرية لمؤتمر حزب الأمة السادس، وهي مخرجات تؤكد تبدل الخطاب الأنصاري القديم... وسنرى من بعد، أنه وبعد انقلاب الإخوان، كان الأنصار على مقربة من أطروحات الجمهوريين..

بأي مسوغ يقع اتهام التجربة السودانية بالتقاصر عن تقديم فلسفة نابغة من قضايا الواقع الاجتماعي، وهي التي تميزت بتطورها في مخاض طويل لتصل بالناس إلى حل من القرآن الكريم، يضع حداً لتخلف المسلمين أولاً، ويوقف التطرف الذي يحيق بالعالم جراء التعانف العقدي والعرقى والسياسي؟

وفي محك التعامل مع النص قدمت التجربة السودانية في كل حقبة فهماً متطوراً.. مثلاً قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا

33 (33) محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، ط5، ص10.

الَّذِينَ يُلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً ۗ وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ⁽³⁴⁾.. هذه الآية فهمت في عهد الفونج بأنها مقاتلة غير المسلمين من الأبحاش والشلك، وفسرها المهدي بأنها تحريض للربوع السودانية ضد الأتراك، أما تأويل هذه الآية عند الأستاذ محمود محمد طه ففي معنى مجاهدة الحواس لتتخلق بأخلاق الله.

عليه، فقد تطور الفكر الصوفي في السودان من نقد النص إلى محاولة تجديد فهمه إلى تطويره، أي من نقد الشريعة إلى إيقاف العمل بها، إلى النداء بتحكيم المنسوخ وهي آيات الإسماح.

نمت الدولة في السودان بماء التصوف القدسي على أشلاء التنظيم القبلي الآخذ في التصدع تحت إيقاع الهجرة العربية الوافدة.

كان الإنتساب للثقافة العربية الإسلامية فاتحة لإدعاء أن الشريعة قد طبقت كاملة في سلطنة سنار، وفي دولة المهديّة، وفي عهد الإنقاذ!

الحقيقة هي أن الشريعة كما دونها الفقهاء، لم تجد حظاً من التطبيق في أية مرحلة من مراحل التاريخ.

أكرر: الشريعة لم تجد حظاً من التطبيق في أي مرحلة من مراحل التاريخ.. لا سيما وأن الأنظمة الوطنية ليست وحدها في ادعاء القداسة تحت مسمائها، فحتى كتشنر وحتى الأتراك، كانوا على دعوى تمثيل الخلافة العثمانية (الإسلامية).

34 (34) سورة التوبة، الآية 123.

إن جوهر الأمر هو امتطاء القُدّاسة لكسب الشرعية واتخاذها مسوغاً لقمع الآخر ومدعاةً لتميّز القادة وأشياعهم في تخطيط متجاوز بين العقدي والإثني.

إن ديناميكية الحراك الاجتماعي في السُّودان ظل لقرون طويلة يتخذ من القُدّاسة والعُنْف أداتين في ميدان السياسة، فالتركية غزو تسربل بالقُدّاسة لقطع مسيرة التطوُّر الداخلي - الصُّوفي - ودفع بالمُجتمَع قسراً إلى مناخات الرأسمالية دون اكتمال شروط الانتقال.

وكانت المهديّة قسراً صبَّ الولاءات الاجتماعية والرُّوحية في قالب واحد، عندما طلبت الغد بتبني الماضي محتمية بالقُدّاسة دون برمجة لذلك التمثل. وكذلك الإنقاذ التي عُنفت بالناس تحت شعار (الإسلام هو الحل) دون أن تطبق ذلك الشعار (في تنصل تام عن المثل) (35)³⁵.

كان العُنْف وكانت القُدّاسة، سمتان متلازمتان لأنظمة الحكم في السُّودان طيلة خمسة قرون، أي منذ القرن السادس عشر وحتى الألفية الثالثة، فخلال هذه السنوات الطويلة ترفع الدوّلة شعارات تبني الشريعة ولا تطبقها!

إشكالية الهوية

كل مرحلة من مراحل التطوُّر تمثل أرضية للانطلاق نحو مرحلة جديدة وفكرة جديدة، وإسهامات أهل الفكر تبدو كاملداмик في

35 (35) (الحركة الإسلامية اصطدمت في الواقع بمعطيات تناقض المثل الذي تتبناه) أنظر: غازي صلاح الدين عتباني، رؤية معاصرة لنظام السياسة الشرعية، المركز القومي للإنتاج الإعلامي، الخرطوم/ سبتمبر 1995، ص14.

عمارة التُّراث الإنساني، وتعلو قمة الهرم كلما كانت قاعدته أضخم وأعرض، لقد ارتبط تطور المُجتمَع البشري بتطور أنماط الإنتاج المادي من عصر المشاعية البدائية إلى عصر العلاقات العبودية، إلى عصر الاقطاع، فالرأسمالية، فالاشتراكية، إلى عصر الشيوعية العالمية.

هذه هي مراحل التطوُّر الاجتماعي في الماركسيَّة، وهي فكر له أثره الكبير على إسهامات مفكري الغرب، لذلك نقرأ تحقيباً موازياً له، على نحو أن الشعوب تتطور من مرحلة التوحش إلى البدائية، فتكون شعوباً متخلفة، ثم نامية ثم متحضرة.

هذا التوازي بين الماركسيَّة والرأسمالية هو نتاج قسمتهما المشتركة من المركزية الأوروبية، إن نظرية المراحل بشقيها، على اختلاف الرؤى والتفاسير بشأنها، تتيح تحليل الماضي وتحسس القوى الاجتماعية الفاعلة فيه، بالرغم من إغفالها لأثر الميتافيزيقيا على الإرادة البشرية.

تدافعت مراحل التطوُّر الاجتماعي في السُّودان منذ القرن السادس عشر وحتى الألفية الثالثة بفعل التمازج العرقي والثقافي بين العرب والأجناس المحلية، حتى حوصرت القبيلة وهي الوحدة الاجتماعية الرئيسة قبل السلطنة، مع تتابع الحراك - حراك المزيج الثقافي والعرقي - ضاقت مواعين القبيلة عن استيعاب حاجة ذلك الكيان المستوكد، فكانت الطريقة الصُوفيَّة هي الوريث للطريقة، بل هي الوعاء الذي يبتلع في جوفه تعدد ألوان ذلك المزيج، حتى شاع استلاب الطريقة للقبيلة عبر تهافت البيوتات القبلية في ادعاء النسب القادري، فكان الفخر بالدين هو جرثومة فناء

الاعتداد العرقي.. بعد سنوات من التدافع غدت الطريقة هي الوعاء الاجتماعي التاريخي المتسع لتنمو عليه السلطنة التي نسميها مجازاً بالدولة، بحكم مآل التطور فيها، إذ إن الدولة يتتابع تطورها التدريجي على حساب التنظيم القبلي³⁶⁽³⁶⁾.

كانت النزعة إلى التوحيد وتمثل الهوية العربية هي أهم ما أجمع عليه الرأي العام، فكان أن نشأت السلطنة فوق أس اثني عقدي، لكنها بحكم السنن الكونية لا يمكن أن تنعزل عن التناغم مع محيطها الخارجي.

إن قوانين المادية التاريخية تعمل بشكل مختلف في مجتمعات ما قبل الرأسمالية (لأن حقل الصعید الاقتصادي فيها شفاف، ولأن روابط القاعدة ليست متماثلة، فالنظرية التي هي دائماً غير قابلة للفصل عن التاريخ لا تملك نفس المحتوى، وبالطبع أيضاً فإن نمط عمل قوانين موضوعية محتملة في مجتمع بدون طبقات متبلورة يشكل مسألة مختلفة لم يجر التصدي لها)³⁷⁽³⁷⁾.

هذا التوصيف النظري يبدو الأقرب للحالة السودانية عندما تكلمت خطى الرواد - الصوفيّة - بأغلال القبيلة وبالانغلاق نسبياً عن ثقافات الشعوب الأخرى حين كانوا يطلبون المستقبل بالتقوقع في تعاليم الأشياخ وفي معاش الحاضر باستحضار أرواح الماضي.. من

36 (36) القضاء المبرم على القبيلة ليس شرطاً لقيام الدولة التي يتنامى تطورها بتفكك كيان القبيلة على المدى الطويل، أنظر: حسين مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص149.

37 (37) سمير أمين، قانون القيمة والمادية التاريخية، ترجمة صلاح داغر، ط1، دار الحداثة، بيروت/1981، ص94.

هنا وقع الفراغ فجاء الأتراك ملء حِيَّزَه وكان مجيئهم إعلاناً صريحاً لارتباط بلاد السُّودان بمناخات الرأسمالية العالمية، واتساعه ليكون عضواً في نادي السوق، وكمصدر بكر للثروات (المال والرجال).

لم يكن ينقص الرأسمالية التركية حينها، في استغلال موارد السُّودان سوى إيجاد سلطة قوية في مركز الوسط، لكن العلاقة بين أهل البلاد وتلك السُّلطة انحدرت نحو التوتر وتراكم التناقض بين الدَّولة والمُجتمَع، حتى استحال إلى ثورة.. (وفي الثَّورة قدر من التفريط والإفراط يتداعى بأمور النَّاس إلى الفوضى)⁽³⁸⁾³⁸.

ثم جاءت المَهديَّة ثورة متطرفة - حتى لا نقول ردة فعل - تتعمد عزل السُّودان عن فجر الرأسمالية، وتسوِّق لرؤى سلفية تطلب التقدم بالنكوص إلى الوراء، وإرجاع المارد إلى القمقم.

ارتبط السُّودان بمشروع الحداثة الأوروبي منذ بداية القرن العشرين، وكان الولوج الحتمي إلى عصر الرأسمالية مع مجيء كشنز.

من الخطأ إطلاق نعت الاشتراكية على المرحلة التالية، كون الاشتراكية لقب فضفاض ومرحلة توصف بالفوضى والعشوائية، وبرنامجها كبسولة مؤقتة لمرحلة (الثَّورة الوطنية الديمقراطية) وهي مرحلة هلامية وخرافية الزمَن.. هذا مما تستنشقه في أدبيات الحِزْب الشيوعي التي تنص على أن فجر الاشتراكية لم يطل بعد، وأن على الحِزْب أن يقصر جهوده في جعل النَّاس تحس بفائدة الحِزْب في حياتهم اليومية (فيدركون أن الحِزْب الشيوعي يستطيع أن يقدم الكثير حتى قبل قيام النظام الاشتراكي)⁽³⁹⁾³⁹.. والنظام الاشتراكي إلى

38 38) محمود محمد طه، رسائل ومقالات، الكتاب الأول، ص10.

39 39) الماركسية وقضايا الثورة السودانية، ص148.

ذلك ظل أمنيةً، تجرعت عاهة التنطع الفقهي في الاعتداد بالنص، حتى تَصَامَرَ بَدَاءَ (السَّرِيَّة) فاضطر روادها إلى التعبير عن الأمنية تحت ضغط الواقع تحت عنوان (العدالة الاجتماعية) في محاولة لتجاوز الألقاب والألفاظ التي تدل على الانتماء الأيديولوجي أكثر من كونها تعبر عن واقع موضوعي.

يمكن تمييز هذه المرحلة بوصف بروز مؤسسات المُجْتَمَع المدني، وهي مؤسسات تنامي الوعي بها من حلقات التَطَرُّق الصُّوفي الوافد بها هو متاح من ثقافة الآخرين، وهي مما يميز المُجْتَمَع السُّودَانِي هو نشأته على قاعدة أُحْوَة الطريق، حيث أن الطرق الصوفية في جذرها القبلي، وفي عقيدتها القادرية كانت أشبه بمؤسسات الضمان الاجتماعي في العصر الحديث.. على تلك المفاهيم رفعت رايات الإخاء والمساواة، ونثرت مبادئ الحقوق والواجبات، وتعاليت قيم الاعتراف والتسامح مع الآخر، ومن ذات المعين الصُّوفي خرجت الأحزاب وبها تحقق الإستقلال، لكن ترويج بعض تلك الأحزاب لرؤى عتيقة كهيئة

عملة أهل الكهف التي يعافها التطور، كان مأزقاً لا ينفي كون التَّصَوُّف هو القاعدة الفكرية للإصلاح الإجتماعي.

نحن لا نعني بكلمة السُّودَان انتماءً عرقياً، لأن هذا النوع من الانتماء أصبح خارج التاريخ.. السُّودَان حالة ثقافية لها خصوصيتها، لقد عاشت شعوبه المهاجرة تجربة تمازج وانصهار في حيز جغرافي بين ثقافتين هما الأفريقية الشفاهية، والعربية المدونة، وبذلك تميزت الثقافة السُّودَانِيَّة بخصائص تنسب إلى الأشكال الحضارية الناتجة عن تلاقح وتربية العربي والزنجي.

والسُّودَان إلى ذلك جزء من منطقة ثقافية تمتد من برنو حتى الهند، وهويته هي خلاصة تلاحح الأفرقة والاستعراب، لذا فإن تصنيفه كقطر عربي أو أفريقي هو تصنيف غير دقيق لاستحالة الفصل بين الورتين في الدّات السُّودانية.. (إن قلت إن السُّوداني ينتمي إلى العرب فأنت صادق، وإن قلت أنه ينتمي إلى الأفرقة فأنت صادق، وإن قلت أنه سوداني فأنت أكثر صدقاً)⁽⁴⁰⁾.

ما هي الهوية إذن؟

إنها الانتماء إلى ثقافة أهل السُّودَان والتجنس وفق الشروط القانونية.. هذه الخصوصية هي الحلقة المفقودة في السياسة السُّودانية.. هي أزمة السودان عندما يقفز بعض قاداته إلى رباط اقليمي أو عالمي دون تثبيت أركان القومية السُّودانية أولاً.

طبقات الأولياء - السلاطين

يعتبر كتاب (الطبقات) أقدم مرجع للحياة الاجتماعية السُّودانية تتمظهر فيه الهيكلية الصوفية للشخصية السُّودانية، كما أنه المصدر الوحيد الذي يهتم بانتشار الثقافة العربية الإسلامية في السُّودَان.

إن أرباب الفكر السلفي والماديين سواء في النظر إلى نصوص كتاب الطبقات، كونهم لم يتفقوا على شيء كاتفاقهم على إدانة هذا المرجع والنظر إليه كسفر دجل وشعوذة وخرافة.

ولا غرابة في هذا الموقف المشترك، لأن الذي يجمع بين الوهابية

40 (40) من حديث لوزير الثقافة عبدالباسط سبدرات، تلفزيون السودان، مساء 30/6/1997.

والماركسيّة كثير⁽⁴¹⁾41.. مهما يكن، فاننا نكتشف الكثير من الأبعاد الماديّة لأنماط النشاط الرُّوحي عند تفكيك نصوص الطبّقات، ونستطيع سبر غور بعض (الأحوال) التي تبدو للوهلة الأولى غير منطقية أو عقلية.. من الأمثلة على ذلك قصص الطيران في الهواء، فهي تصوير للتطلع نحو الفكاك من أسر الزمان والمكان.

سطر وُدّ ضيف الله الكثير عن حالات خرق العادة، كوجود الولي الصُّوفي في أكثر من موقع جغرافي في اللحظة الواحدة، كما هي حال الشَّيخ (القدَّال) الذي سمي هكذا، لأن أحد الصَّالحين قال: (رأيتُه وهو يقدِّل في المدينة)⁽⁴²⁾42.. يُلاحظ أن مثل هذه الكرامة نُسجت على منوال الخوارق الشائعة في عوالم التَّصوُّف الشرقي، كما هو مشاع بين العامة عن الشَّيخ إبراهيم الدسوقي، كونه يتواجد جسداً في أماكن عديدة، ويقال في صعيد مصر أنه (صلي بالنَّاس جمعة واحدة في خمسين قرية).

وبذات القياس، يمكن فهم مثل الشَّيخ عبد الرحمن بن جابر في مجلس الدُّرس بكل مسايدَه في ساعة الضحي، دون إنكار لحالة خرق العادة، إذ يمكن فهم ذلك على أنه وهج كاريزما قائد الرأى، منطقه القوي وسيرته التي تزوع بالتفرد على ألسنة الحيران، ومن لا يصدق المثلول الجسدي لشَّيخ المقام، لا يمكنه إنكار تفردَه الفكري والرُّوحي في عصره.

وفي الطبّقات تجد قصصاً تعج بالمواجِد، مثل قصّة جامع العرايا

41 (41) من أوجه التشابه الماركسية والوهابية، شمولية نظام للحكم، الاعتداد بالنص، الركون إلى تفاسير الأسلاف، الهوس بالمجسّد، تعنيف الآخر، القياس على قوالب النظرية الجاهزة، وادعاء تمثيل جميع أطراف الشعب.

42 (42) الطبقات: ص79.

في صحراء دنقلا العجوز، حيث يتوافد أقوام عراة للصلاة في مسجد بفلاة لا حياة فيها، وفي جوهر الحكاية نتلمس أمراً من عمق ثقافة المنطقة هو تقديس أهل صُنقلة للصحراء كتقليد توارثته الأجيال عن عبدة (أبادماك) إله الحرب والصحراء.

كما تجد في القِصّة شذرات عن تشافهُ الخيال الشعبي للفكرة من الأسلاف، وصياغتها في قالب الثقافة الهجين، المتسامحة والمبرأة من تنطع الفُقهاء الذين لا يقبلون فكرة أن يصلي المرء عارياً أو أن الصّلاة هي حالة تعري لاكتشاف الذات.

كما أن قِصّة جامع العرايا، تنص في بلاغة واضحة على أن الفلوات هي أصلح الأماكن للعبادة، وكما يقولون فإن (كل الصيد في جوف الفراء).. أما خوارق إحياء الموتى على يد الشّيخ حسن ود حسونة، ففيها أصداء نصوص الإنجيل، وكذا تحويل جريد النخل إلى فضة، والسيطرة على المخلوقات في جوف النيل، وغير ذلك من الخوارق، فهي تدل على التفكير الرغبوي ذي السند إلى أشكال التديّن المتوارثة من طقوس السحر وكتب الحكمة القديمة.

وكذا، لا تستطيع إغفال براعة كثير من الصوفية في استخدامات (الجفر) وأسرار الحروف والأرقام.

الخصوصية تتمثل في أن كل هذه الأشكال الثقافية وغيرها، صيغت في البيئة السودانية وتعتقت بها، حتى بدا ردّها إلى أصولها نوعاً من الطمس.

هذه الخصوصية هي جذر المواطنة القائمة على قبول الآخر، وهي كما أسلفنا، الحلقة المفقودة في السلوك السياسي..

تأثر وَدُ ضَيْفُ الله بثقافة عصره فدَوَّنَ مؤلفه على غرار الكتابة في عصر التدوين الإسلامي، وقد اشار لذلك متحدثاً عن اقتدائه (بجماعة من المحدثين والفُقهاء الذين ألفوا في التاريخ)⁽⁴³⁾.

كما جاء رسم الكتاب على غرار طبقات ابن سلام، طبقات الشعراء لابن المعتز، طبقات الحكماء، الشيعة، الشافعية، إلخ. وهو تصنيف لا يقوم على أساس اجتماعي كما هو الأمر في المصطلح المعاصر، لأن الطبقة عند وَدُ ضَيْفُ الله تعني جيلاً من الأولياء أو العلماء أو الشعراء.

ويُحمد لصاحب الطبقات أنه دَوَّنَ سيرة السلاطين في ثنايا تراجمه للأولياء والحيران، مخالفاً بذلك عادة المؤرخين في جعل سيرة الحكام محوراً للسرد الاجتماعي، وهذا الموقف يؤكد رفعة المكانة الاجتماعية لأرباب التَّصوُّف.

لكن وَدُ ضَيْفُ الله، مثله مثل مؤلفي الطَّبَقَاتِ الآخرين قد يغلف الحالة التاريخية في صيغ لفظية، فيصف الصِّراع بأنه فتنَةٌ، ويرى المجاعة كونها قضاءً وقدرًا، أو قد يتحزب للحرب فيراها ضرورة، أو تسريةً، أو إزالةً عُبن، ولربما تكون الفتنة ثورةً، والحرب عدواناً، لكنه في ظرفه المحيط، عمد إلى إضعاف مضامين الحالة، لأنه لم يؤمن بها أو تحدَّرَ من غضب حاكم في فضحها، وهكذا.

كما أن وَدُ ضَيْفُ الله ظل ينظر إلى عصره من زاوية محددة، هي محيطه - مشيخة العَبْدَلَابِ - وعاصمتهم الحلفايا وأرجبي. هنا تجده مفتوناً بانتمائيه النفسي لعصر العَبْدَلَابِ الزاهر الذي يمثله الشَّيْخُ عَجِيبُ المَانْجُوكِ.

43 (43) يعني بالمحدثين أصحاب مجالس السير والأخبار، وقد كان رواة الحكايا من أبواب ذلك العصر.

وتفترض البداهة أن كتاباً بهذا الحجم، لا يمكن أن يحوي ذكر كل أولياء وعلماء وشعراء وأعيان السُّودان، حتى لو توافرت لكتابه كل الإمكانيات والقدرة على التطواف وتدوين سير الأعلام في كل البقاع.

ومع أهمية هذا السفر التاريخية، فهو ليس مرجع الخبر اليقين، لا سيما أن ودّ ضيف الله الذي عاش نحو ثمانين عاماً 1727 - 1810م، لم يرشح في سيرته ما يشير إلى إيمانه الترحال في الربوع، ما يعني أنه ركن في تدوينه على الشفاهة والملاحظة والنقل محصوراً في ثقافة الوسط المستعربة، ومن حوله دائرة كبيرة في لكتنها الإفريقية تدين بـ (كريم المعتقدات).

وكذا، يُتهم ودّ ضيف الله بإغفال الكثير من مشاهير عصره لأسباب ذاتية⁴⁴⁽⁴⁴⁾.

وعلى الرغم من ما بهذا السفر من مأخذ، ومع غياب الجهد في تحقيقه وفك طلاسم لغته، ومع غياب التحديد التقريبي للسنوات التي عاش فيها أولئك الأعلام المذكورون فيه، إلا أن الطبقات مرجع لا غنى عنه في قراءة الواقع السُّوداني.

إلى ذلك، فإن الطبقات مرجع مستهدف من قبل جماعة الإسلام السياسي من زوايا عديدة، منها أن منسوبي تلك الجماعة تجنح إلى نسبة مناقب بعض أولياء الطبقات إلى أسلاف قادتهم.. جاء في إحدى إصدارات ثورة الإنقاذ الوطني: (ان ودّ ضيف الله أخطأ ونسب مناقب الفكي علي ود الحاج بلال إلى أولاد جابر

44 (44) ركز ودّ ضيف الله على ذكر بعض أعيان الجزء الشمالي من الجزيرة وضاف النيل الأزرق والمنطقة الممتدة بين دنقلا وملتقى النيلين.. أنظر: الطبقات، ص 20.

الأربعة)⁴⁵⁽⁴⁵⁾!

والمُشار إليه - الفكي علي ود الحاج بلال - يُنسب إليه القيادي
الإخواني علي عثمان محمّد طه، الذي كان نافِذاً في نظام الإنقاذ،
ومن موقعه ذاك أشرف على مفاوضات فصل الجنوب عن شمال
السُّودان.

45 (45) أنظر: مجلة الفيض، العدد 1، دار جامعة افريقيا العالمية، الخرطوم/ ربيع أول
1418هـ، ص18.

الباب الأول

التصوّف العَفْوي (نقد الشريعة)

المبحث الأول

التَّصَوُّف: النشأة والتطور

التَّصَوُّفِ فِكْرٌ يَتَأَبَى أَنْ يَكْشِفَ عَن تَارِيخِيَّتِهِ⁽¹⁾⁴⁶ كَوْنَهُ تَجْرِبَةٌ ذَاتِيَّةٌ وَقَدْسِيَّةٌ. وَالتَّصَوُّفُ كَمَوْقِفٍ فِكْرِيٍّ وَاجْتِمَاعِيٍّ يُعَدُّ قَاسِمًا مَشْتَرَكًا بَيْنَ دِيَانَاتٍ وَفَلَسَفَاتٍ وَحَضَارَاتٍ الشُّعُوبِ، فَهُوَ رُؤْيٌ تَنْبَتَ مِنْ وَاقِعِ الْحَيَاةِ، يُنْظَرُ إِلَيْهَا عَلَى أَنَّهَا تَعْبِيرٌ عَن رَدَةِ الْفِعْلِ لَوَاقِعِ تَارِيخِيٍّ يَتَبَاهَى الْمَتَطَرِّقُ، وَقَدْ يَتَّخِذُ ذَلِكَ التَّعْبِيرُ أَشْكَالًا مُخْتَلِفَةً بِاخْتِلَافِ الْبِيئَةِ وَالْمَنَاحِ الْفِكْرِيِّ وَالثَّقَافِيِّ وَالسِّيَاسِيِّ.

التَّصَوُّفُ لَيْسَ مَسْرَبًا تَبْرِيرِيًّا أَوْ هَرُوبِيًّا، بَلْ هُوَ مَحَاوَلَةٌ إِنْسَانِيَّةٌ لِلتَّلَسُّلِحِ بِالرُّؤْحَةِ لِمُوَاجَهَةِ تَعْقِيدَاتِ الْحَيَاةِ وَتَشْعِبَاتِ الْوَاقِعِ.

تَبْدُو التَّجْرِبَةُ الصُّوفِيَّةُ وَاحِدَةً فِي مَظْهَرِهَا، لَكِنِ الْاِخْتِلَافُ قَائِمٌ بَيْنَ صُوفِيٍّ وَآخَرَ بِاخْتِلَافِ الْإِنْسَانِ الَّذِي هُوَ مَاعُونَ التَّجْرِبَةِ.. عَلَى ضَوْءِ كُلِّ هَذَا يَعْبُرُ الصُّوفِيُّ عَن ذَاتِهِ وَعَن الْمَقَامِ أَوْ الرُّتْبَةِ الَّتِي يَقِفُ عَلَيْهَا، تِلْكَ التَّجْرِبَةُ طَرِيقَةُ حَيَاةٍ، يَتَّخِذُهَا الْفَرْدُ ابْتِغَاءَ الْكِمَالِ، وَمَنْ أَجَلَ كَسْبِ الْعِلْمِ الَّذِي لَا يَتَأْتِي فَقَطْ بِالتَّلْقِينِ، إِنَّمَا بِاتِّبَاعِ قَوَاعِدِ السَّلُوكِ وَالسَّيْرِ فِي طَرِيقِ التَّقْلِيدِ الْوَاعِي، حَيْثُ الْمَعْرِفَةُ عَطِيَّةٌ إِلَهِيَّةٌ يُحْظَى بِهَا مِنْ تَهْيَأٍ لَذَلِكَ، وَقِمَّةُ الْعِلْمِ هِيَ الْوَحْيُ، وَفِي ذَلِكَ قَالَ الْإِمَامُ الْبُوصَيْرِيُّ:

46 (1) أنظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص85.

تبارك الله ما وحي بمكتسبٍ

ولا نبي على غيبٍ ممتهمٍ..

ولما كان الوحي من حظ الأنبياء، فإن الخاطر من وسائل المعرفة عند الأولياء.. (الخاطر عند الصوفية بمنزلة الرسول المعلم والهادي إلى طريق الله)⁽²⁾⁴⁷.. قال ابن الفارض:

عسى عطفةً منكم عليّ بنظرةٍ

فقد تعبت بيني وبينكم الرُّسل..

ولكل صوفي طريقته في التعبير عن مشهده الذي لا يشاركه فيه أحد، لأن التصوف مراتب ومراقٍ أقرب إلى الفن في التفرد بمذاقات لا تتصف بالعمومية، أو كما قال النابلسي:

(أنا التنزيلُ يعرفني إبنُ فني)..

وكقول محي الدين بن عربي:

طالب العلم ليس يدرك ذاتي

بدليلٍ لكون ذلك مُحالاً

فتراه يراني في كل عين

وتراني أُبديه حالاً فحالاً

فيرى نفسه وليس سوايا

47 (2) عبد الوهاب الشعرائي، الإبريز (تلقاه الحافظ سيدي أحمد المبارك عبدالعزيز الدباغ، هامش كتاب درر الغواص على فتاوي سيدي علي الخواص، وكتاب الجواهر والدرر ما استفاده الشعرائي من شيخه، وكلاهما للشيخ عبد الوهاب الشعرائي)، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، (بدون تاريخ) ، ص6.

والهُدَى لا يكون إلا ضلالاً⁽³⁾⁴⁸..

الهُدَى لا يكون إلا ضلالاً، هذه نفحة من مناخات ابن عربي، لا تكُرّف غيرها دونَ أن تصبح واحداً من مرّيديه⁽⁴⁾⁴⁹.

وقد سئل ابن عربي بواسطة أحد تلامذته: إن النَّاس ينكرون علينا علومنا ويطالبوننا بالدليل والبرهان على علوم الأسرار. فقال ابن عربي: إذا طالبك أحد بالدليل والبرهان على علوم الأسرار الإلهية فقل له: ما الدليل على حلاوة العسل؟ فلا بد أن يقول لك، إن ذلك علمٌ لا يحصل إلا بالذوق، فقل له هذا مثل ذلك.

أما الطريقة الصُّوفيّة فهي وعاء اجتماعي، الكسب فيه فردي.. في الطريقة يتدرج المرّيد - المتطرّق - تحت رعاية الشّيخ، بعضهم (يفتح الله عليه) في ليلة احدة، وبعضهم في سنوات، والبعض يظلّ ظمّاناً إلى (الشّراب).. وليس للمريد في كل حال، إلا أن يبقى مترقّباً نفحات وعطايا الاصفاء، والله يعلم حيث يجعل رسالته.

يعلّل القشيري تسمية الجيل الأول من المُسلمين باسم الصحابة لتفضيلهم بالصحبة، وكان الجيل التالي يرى في اسم التابعين شرفاً لا يدانيه شرف، لذلك لم يتسمّ المقبلون على العبادة من الزهاد والنسك باسم الصُّوفيّة إلا بعد جيلي الصحابة والتابعين.

ظهر التّصوّف كمذهب في مقابلة أرباب العقل، في معنى

48 (3) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، ج4، دار صادر، بيروت (بدون تاريخ) ص31.

49 (4) أنظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت/1993.

الإرشاد النفسي والتخلُّق بالتربية الرُّوحِيَّة على يد الشَّيْخ⁽⁵⁾⁵⁰.
يعرِّفه ابن خلدون على أنه (علم من العلوم الحادثة في المِلَّة،
أصله عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين العكوف على
العبادة، والإعراض عن الدنيا، والانفراد عن الخلق في الخلوة، فلما
فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده اختص المقبلون
على العبادة باسم الصُّوفِيَّة والمتصوفة)⁽⁶⁾⁵¹.

وفي اللُّغَة هناك اختلاف حول الاشتقاق، فالتَّصَوُّف مشتق من
الصفاء أو من الصف، لأن الصُّوفِيَّة في المقام الأول أمام الله.
والتَّصَوُّف لقب عند البعض. وقيل نسبة لـ (أهل الصُّفَّة) وقد
كانوا ليفياً من فقراء المهاجرين والأنصار يلودون بمؤخرة المسجد
للعبادة. وقيل إن اللفظ مشتق من كلمة (سوفيا) وتعني
الحكمة في اللُّغَة اليونانية. وقيل إن أصل اللفظ مشتق من
الصوف لأن لبسه كان شعاراً للزهاد⁽⁷⁾⁵².

في السُّودَان يُطلق لفظ التَّصَوُّف على أهل العلم الباطني
فيقال لهم (أهل الله)، ويسمى تلامذتهم بالحيوان أو الدراويش،
وكل هؤلاء يمثلون الفئة التي أراد ودَّ ضيف الله بالأساس أن يؤرخ
لها فقال: (سأُنِّي جماعة من الإخوان، أن أورخ لهم ملك السُّودَان
وأذكر مناقب أوليائها الأعيان)⁽⁸⁾⁵³، أي كأن السُّلْطَة - الملك - وفق

50 (5) أنظر: عبدالكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق معروف زريق وعلي
عبد الحميد بلطه جي، دار الجيل، بيروت (بدون تاريخ)، ص383.

51 (6) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص476.

52 (7) أنظر: محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، القاهرة/1945م، ص83-89.

53 (8) الطبقات، ص34.

ثقافة ذلك العصر تلتحم بالضرورة، بذوات الأولياء.

ومنذ عهد الفُؤُجِ الباكر كانَ مدلول العبارة ومواصفات المتطرق
عموماً حاضرة في الثقافة السِّتَّارية، أوجزها مادح السَّادة العركيين،
الشَّاعر عبد النور في رثاء الشَّيخ أبو إدريس بقوله:

صُوفي الصِّفات فذاك شِخي
أبو إدريس الورع الوَجُوءُ
لأخراه سريعاً مُستعداً
وعن أعمال دُنياه عَطوُّ
لا يشتاق للذَّات فيها
من مأكول ومَشْراب العَسوُّ
لِمِرضاة ربه سَهْر الليلي
أحبَّ الجوعَ واكتسبَ النُّحوُّ
فَمَا لَهُ حِرْفَةٌ قط يعتلقها
ولا غرضٍ لشيءٍ يَنْسَبوُّ
سوى القرآن سراً والصَّلاة
وسنة أحمد الهادي الرسول⁵⁴⁽⁹⁾..

المعني العام للنص في رثاء صوفي زاهد متقشف قوَّام ليل،

54 (9) عبارة (يعتلقها) تعني (يحترفها) أما (ينسبول) فهي تعبير عن زهد الممدوح في عرض الدنيا، وليست ذمماً بالتعطل عن الكسب كما توحى العبارة لمن لم يدرس سيرة الشيخ، أنظر: الطبقات، ص 69.

تشذبت عنده غريزة حب الامتلاك فادخر جهده للعبادة، وتنفي سيرة الشَّيخ ما يتوهمه القاريء من إدانة له في رسم العبارة، فهو ليس عطوفاً عن العمل بل عن حُب الدنيا.

كذلك كان التمييز واضحاً بين العلوم الدِّينية من فقه وتصوف وسيرة وتوحيد، ففي قِصَّة الشَّيخ إدريس ود الأرباب الإشارة الى أن الشَّيخ صغيرون حين قدم إلى الأبواب في نواحي شندي (وجدَ النَّاسَ بين قَادِح ومَادِح للشَّيخ إدريس فقال لهم: سَافِرَاكُم لي هذا الرَّاجِل نَنظُر أَمْره فَإِن وَجَدناه على حَق سَلَكنا عليه طَريق القوم، وَإِن وَجَدناه على باطل نَرده).. لم يكن قطب مدرسة أولاد جابر يتشكك في ولاية الشَّيخ إدريس، لكنه يتبدى هنا في وضع المعلم الذي يغذي تلامذته بالتجريب والملاحظة. ومضي الرواية إلى أنهم قوبلوا في ربع الشَّيخ بالترحيب والإكرام، وفي جوف الليل أوقد الشَّيخ إدريس النار وأرسل إليهم للحضور في مجلسه (وأجاب مسائلهم مسألة مسألة، فالمسألة الفقهية أجاب عنها على اصطلاحها والتوحيدية والصُّوفيَّة، وكل واحد أجابه على ما سأل، فمن ذلك أيقنوا أن علمه يغترفه من اللوح المحفوظ)⁽¹⁰⁾⁵⁵.

وترتبط الغاية الصُّوفيَّة بالظرف التاريخي، وبين المتصوفة من يقف عند حدود القيم التربوية مهتماً بالسلوك والتهديب والتزام الفضيلة، وهناك من يتجاوز عالياً الظرف التاريخي فيتحدث عن الغيب، وكنه الكون، وعن المعرفة بالله.. ويلتقي السالكون في أن الغاية هي إصلاح الحياة والترقي بالمعرفة، تلك المعرفة التي تتراكم بالعمل كما جاء في الحديث النبوي: من عمل بما علم

55 (10) الطبقات، ص55.

أورثه الله علم ما لم يعلم، وفي الآية 282 من سورة البقرة (وأتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم).. يترقى السالك بالمعرفة حتى يعرف نفسه فيعرف الله.. قال الأستاذ محمود محمّد طه عن مشهده : (أما أنا فقد بدأت بالجانب التطبيقي في العبادة بإحياء السنة قولاً وعملاً وسلوكاً، منتظراً موعود الله حيث قال: واتقوا الله ويعلمكم الله، فلما جرى على لساني وقلمي ومسيرتي، وأعلمني الله من حقائق دينه ظنه الناس ليس من الإسلام، وما علموا أن ما أقوله وأسلكه هو الإسلام عائداً من جديد، وأن الغرابة في هذا القول وهذا السلوك إنما هي لازمة من لوازم البعث الإسلامي)⁽¹¹⁾⁵⁶.

وهكذا مشوار الترقّي، يبدأ من الداخل بتجلية النفس من المذمومات، لذا سمي التّصوّف بعِلْمِ الباطن، لتعلقه بالجراحة الباطنة، وهي القلب في مقابل الفقه عِلْمِ الظاهر.

وأهل التّصوّف يأخذون الفقه وجهاً معرفياً لكنهم يعولون على ما ورائه، و(كل من اشتغل بالعلّة الظاهرة، ولم يعتقد أن وراء ما هو ساعٍ في تعلمه من الفقه والحديث والتفسير حقائق وعلوم باطنة، فهو غافل عن الله تعاليّ جاهلٌ بدين محمّد، وداخل تحت قوله تعاليّ: يعلمونَ ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون)⁽¹²⁾⁵⁷.

الصُّوفي له ان يجمعَ بين الأختين، أي يصلح الظاهر والباطن معاً، فيعامل النّاس بشريعتهم انطلاقاً من حقيقته.

56 (11) محمود محمد طه، رسائل ومقالات، الكتاب الأول، ص78-79.

57 (12) عبدالغني النابلسي، الفتح الرباني والفيض الرحماني، ص133.. (علم الظاهر ليس علماً). أنظر: محمود محمد طه، رسائل ومقالات، الكتاب الثاني، ط1، نوفمبر 1971، ص18.

التَّصَوُّفُ بهذا الفهم هو روح الدِّين وجوهره، لأن قواعد الدِّين كلها مردودة إلى الأساس الأخلاقي، فمن زاد خلقه زاد صفاؤه، والاخلاق ثمرة الممارسة الشاقه في ترفيع النفس من سافلها الحيواني إلى سموها الرُّوحِي.

الطريقة (أول شروطها تطهير القلب، ومفتاحها استغراق القلب بذكر الله، وآخرها الفناء بكلية في الله)⁽¹³⁾⁵⁸.

التَّصَوُّفُ إذن هو ثمرة العمل بالشَّرِيعَة، هو معركة مع النفس لا انكفاء عليها، وقد سمى الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك بالجَّهاد الأكبر، في مقابلة الجَّهاد الأصغر - جهاد السيف⁽¹⁴⁾⁵⁹.

والعبادات والمعاملات كلها مبنية على قواعد الأخلاق وقد شرع الحج والصوم لأهداف أخلاقية، والصَّلاة والطهارة لترقيق للقلب وتحلية للإنسان بفضائل إلهية، والخشوع والمناجاة والأنس بالله، وبغير هذه المعاني تصبح الصَّلاة هيكلاً فارغاً.. على ذلك كل العبادات والمعاملات، لا تكون ذات قيمة أو فائدة ما لم تقم على البعد الأخلاقي، وللصُّوفِيَّة قولٌ في ما يلي الالتزام بالشَّرِيعَة فهم يحاربون في ذواتهم الغفلة والاغيار ويعبدون الله طمعاً في جنته لا خوفاً من ناره، كما أن الصُّوفي يُدان بالأغيار حتى في سياحات روحه في المنام أو الحضرة.. روى الشَّيخ صالح بن الشَّيخ بان النقا،

58 (13) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج5، دار المعرفة، بيروت (بدون تاريخ)، ص12.

59 (14) يرى خصوم التصوف أن الحديث النبوي (رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر) حديث باطل اتاح للدول الإستعمارية أن تحتل ديار المسلمين. أنظر: محمد ربيع هادي المدخلي، حقيقة الصوفية في ضوء الكتاب والسنة، ط4، مطبعة المدني، القاهرة، 1404هـ، ص11.

الخليفة الثالث للقادرية في زمان الفُونج، أن الحضرة النبوية التي عقدت لولايته كان رأسها النبي صلى الله عليه وسلم، وقد وضع بيده الشريفة العمامة فوق رأسه وقرَّبَه، لأنه كان يتوسل بالصلاة عليه، وأن الشيخ عبد القادر أوصاه في تلك الحضرة بالإطعام وقراءة دلائل الخيرات، لكن الشيخ صالح كان يشتكي من أحد ملوك الدنيا لأنه سلب منه مالاً، والشكوى لا تجوز من السالك، إذ عليه أن يبذل الخير ويتحمل الأذى.. قال الشيخ صالح - الذي أُشهدَّ المشهد - أن الجيلاني (صراً وجهه عليّ) وقال للرجال الجالسين معه: أنا أكلّمه في الآخرة وهو يكلمني في الدنيا؟⁽¹⁵⁾⁶⁰.

سودّنة الطريق

تتماثل تجربة التّصوّف السُّودّاني مع التجارب التي انتظمت العالم الإسلامي، حيث الإلتقاء علي المنبع الواحد من لدن الحسن البصري المتوفي سنة 110هـ/728م، مروراً بالمشايخ الوافدين من الحجاز ومصر والمغرب.

ارتبط التّصوّف في السُّودّان برواد التجربة في العالم العربي الذين يدينون بأن (العِلم) هو تاج الولاية المتوارث في ذراري فاطمة الزهراء، وأنه قبس من النبوة تنقل في عترة النبي صلى الله عليه وسلم، كفكر يتجدد به الدّين على رأس كل مائة عام.. (كان على رأس المائة الأولى عمر بن عبد العزيز، وعلى رأس المائة الثانية الإمام الشافعي، وعلى رأس المائة الثالثة أبو الحسن الأشعري، وعلى رأس المائة الرابعة أبوبكر الباقلاني، وعلى رأس المائة الخامسة

60 (15) الطبقات، ص240.

أبو حامد الغزالي⁽¹⁶⁾⁶¹.

وبعد عصر التدوين - القرنين الثالث والرابع الهجري - كان من مشايخ الصُوفية السري السَّقْطِي والإمام الجنيد والخران، وقد جمعوا حولهم أتباعاً ومريدين تشكَّلت منهم الطرق كمدارس للتربية الرُّوحية.

ظهرت الطريقة الصُوفية بتمييزها المذهبي في فرقة الملاماتية، التي أنشأها حمدون القصار بنيسابور في حوالي سنة 271 هـ وأصبحت الطريقة الصُوفية تدل على أصحاب الوجد الرُّوحِي ممن تتباين رؤيتهم الدنيية عن رؤية فقهاء النَّص.

وإلى جانب كلمة الطريقة والطريق، استخدم الصُوفية اصطلاح السلوك، أو السير، أو الفناء في الله، وغيره من عبارات تصوير التمرُّحل في الأحوال والمقامات، في معنى أن الرجعى لله (ليس بقطع المسافات وإنما بتقريب الصِّفات إلى الصِّفات)⁽¹⁷⁾⁶².

أول الطرق التي دخلت إلى السُّودان كانت الشاذلية⁽¹⁸⁾⁶³ بينما القادرية هي أكثر الطرق انتشاراً بين السُّودانيين لتباعدة زعامات القبائل على يد رائدها البهاري.

وبالولاء للجيلاني غداً ربع كل قبيلة، وكل فخذ، وكل بيت زعامة مركزاً قادرياً يتبع مباشرة لبغداد، بعهدٍ وثيقٍ من شيخ الطريقة - تاج الدين - السائح في الربوع.

61 (16) أنظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج5، ص9.

62 (17) محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، ط5، ص38.

63 (18) أدخلها للسودان الشيخ حمد أبو دنانة في القرن الخامس عشر، ثم تسودنت تحت اسم المجدوية.

إلى جانب قادريّة الوسط - تلامذة البهّاري - كان هناك قادريّة الشمال وشيخهم في الطريق التلمساني المغربي الذي قدم على الشيخ محمّد ولد عيسى سوار الذهب في دنقلا العجوز.. وكذا انداحت أصداء القادريّة في ربوع البلاد بأفواه مشايخها الكثر، فكانت هي الوحدة الاجتماعيّة والرّوجيّة التي نمت عليها السلطنة، ومازال ساحل السُّودان يستقبل أمواج القادريّة المتدافعة⁶⁴⁽¹⁹⁾ ليتجدد الولاء للقادريّة على جذور مراكزها السُّودانيّة المتعدّدة.

من القادريّة تناسلت الطرق، وعلى مراكزها في الوسط والأطراف نشأت طرق سودانيّة يتفاوت التزامها بما عليه حال المركز الرئيسيّ في بغداد، وكذا يتفاوت انغماس كل طريقة في السياسة، فتجد على سبيل المثال، أكثر الطرق انشغالاً بالسياسة طريقتا الختمية والسّمانيّة، اللتان تحولتا إلى طائفتين قامَ عليهما أكبر حزبين في البلاد.

صِبْغَةُ الملاماتيّة

إجتهد البهّاري في تسليك تلميذيه (الهَمِيم وبان النّقا)، وأودعهما سر الطريق حين (خبأ لهم خبيئة) طواها في الدُّبّيح الذي نحره عند البيعة والدخول في الطريقة⁶⁵⁽²⁰⁾.

ولقد اتسم حال الهَمِيم بالغرابة فنظر إليه فقهاء عصره وأعداء التّصوّف في الحاضر بعين الإنكار، شأنه شأن الصُّوفيّة الذين 64 (19) طاف الشيخ الكسنزاني وارث مقام الجيلاني في بغداد في نواحٍ من السودان مجدداً للطريقة القادريّة في بداية تسعينيات القرن الماضي، وقد إشتهر الكسنزانيون بإتيان كرامات محسوسة، أنظر: الشيخ محمد الكسنزاني، التصوف، (بدون تاريخ)، ص188. 65 (20) أنظر: الطبقات، ص108.

يفعلون اللّومَ هُضماً للنفس وإخفاء القدرة والقوة الرُّوجية حتى لا تنكشف علاقتهم بالله وتقع الفتنة في النَّاس فيتخذونهم آلهة.. هكذا ظهر الشَّيخ الهميم في هيئة المخالف للشريعة وتعرض للملامة والقدح، إذ عُد ذلك - لدى المتطرقين - أحد علامات الإستحصاد لأن (من عباد الله من تهب على قلوبهم نفحات إلهية لو نطقوا بها، لكفرهم المؤمن وجهلهم صاحب الدليل)⁽²¹⁾⁶⁶.. قال بهذا المعنى الشَّيخ إبراهيم الكولخي في مدحه للسيد أحمد التيجاني:

وإن وراء العقلِ مالو ذكرته

يبیحُ دِمَائِي من أخالِ مواليا..

ما يلفت النظر هنا، ان رفض أهل الظاهر - سلفيو السودان - لعلوم أهل الباطن كان يتجاوز أوصاف الإستنكار إلى عداء يقفز مباشرة إلى التكفير، فتجد بينهم في الراهن من يصف البُهاري والهميم وتلامذتهما بالإستهتار والعبث والتخريب والشذوذ، وبأنهم (أرادوا تحويل التَّصوُّف إلى حركة باطنية تسوقها آداب وإشارات التَّصوُّف، وليس مقتضيات أحكام الشريعة وإفادات العقل السليم)⁽²²⁾⁶⁷.

ويلاحظ كذلك، أن هذه الاتهامات ومثيلاتها والتي تطرح تجريم الأموات كحقائق أكاديمية، لا تُعلن هدفها في إدانة النبع الذي تفجرت منه المهديّة الجمهوريّة - فكري التثوير والتطوير- باعتبارهما نتاج تجربة العقل السُّوداني الخلاق.

66 (21) الإبريز، ص183.

67 (22) أنظر: مقال د. حسن مكي، مجلة دراسات افريقية، العدد 8، ديسمبر 1991، ص14-17.

الشاهد، أن تصوف السودانين اتسم منذ بداية العهد بالإيغال في الروحنة بنزوغ غالبية المتطرفين نحو الملامة، وهي الصبغة التي جعلت الأفذاذ غرباء وقادرين في نفس الوقت على دفع الثمن - ثمن البوح!

هكذا ترى في تصوّف السودان وهج (أهل السلسلة) حيث ترى أصابع الحلاج⁽²³⁾⁶⁸ وهو أبرز صُوفيّة القرن الثالث الهجري.. طاف الحلاج بلاد فارس والهند وجزيرة العرب داعياً إلى الزهد ثم استقر في بغداد، اتهمه أعداؤه بالكفر والشعوذة والتآمر على الدوّلة والدعوة إلى مذهب القرامطة، وخشيت السُلطة من شعبيته ومن اعتقاد النَّاس في كراماته، فسجنَ وعذبَ وصَلِب. استقبل الحلاج مصيره بشجاعة داعياً الله عند الصلب أن يغفر لقاتليه: (هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصباً لدينك وقرباً إليك، فاغفر لهم، ولو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا).

والحلاج نموذج قابل للتكرار في عالم التصوّف، لا مناص لكل سالك أن يتغشى طريقه، يقول الإمام الجنيد: (لا يبلغ رجل درجة الحقيقة حتى يشهد له ألف صديق بانه زنديق، ولا بد لكل سالك أن يقع فيما وقع فيه الحلاج، ولكن الله يحفظ من يشاء)⁽²⁴⁾⁶⁹.

هي غرابة تشحذ السالكين للسير في الطريق، لكن لا عبرة فيها لمن يبتغي الكمال، هكذا قال عنها الأستاذ محمود محمّد طه.. والغرابة في حد ذاتها تقارب بين التجربتين، مع الفارق بين أوان

68 (23) هو الحسين بن منصور أبو مغيث، المقتول سنة 309هـ/922م. أنظر: وفيات

الأعيان، ج1، القاهرة 1948، ص184.

69 (24) الإبريز، ص320-321.

الحلاج الذي (أشعره بين غفوٍ وصحو) وبين عصر الجُلوة بتجسيد حياة الفكر وحياة الشعور.. هذا ما عاشه قطاع من الجمهوريين في القرن العشرين، الأمر الذي أقلق دعاة الهوس الديني. ومثلما طلب الحلاج الغفران لقاتليه، وقف زعيمهم لدفع الثمن، باسمًا عند حبل المشنقة.

تلك الغرابة التي يتسم بها تصوّف أفذاذ الطريق في السودان، تم تليفيها بتصوّف أبو حامد الغزالي، المتوفي سنة 505هـ - 1111م، وقد رُفد الغزالي التجربة الصوفية بفكره في أعقاب اقضاء المعتزلة عن حلبة النشاط الفكري أيام الخليفة المتوكل.. وبعد ما لحق بانصار التفكير العقلي على يد السلفيين، كان على الصُوفيّة قبول التحدي، فبرز إمامهم الغزالي الذي كان مرغماً موضوعياً على أن يُعقِلن الفكر اللاهوتي - التّصوّف⁽²⁵⁾⁷⁰.

بدأ الغزالي فقيهاً قاده الشك إلى التّصوّف، فلم يقبل منه إلا ما كان متمشياً مع (الكتاب والسنة)⁽²⁶⁾⁷¹.

تدل مصنفات الغزالي على اتصاله بمفكرين من مناخات أخرى، لذا جاء حديثه في التّصوّف عميقاً على نحو لم يُسبق إليه، حتى انتهى به الأمر إلى إرساء قواعد التّطرُق الذي يساير مذهب أهل السنة، ويتميز عن تصوف الحلاج والبسطامي في الطابع.

منذ القرن السادس الهجري كان نهج الغزالي - الصُوفيّة المعدلة - يتمدد في العالم الإسلامي، ثم ظهر على طريقه الشيخ أبو الحسن الشاذلي، المتوفي سنة 656هـ - 1258م، مؤسس الطريقة

70 (25) أنظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص50.

71 (26) نغني بالكتاب والسنة، النص المدون عن عهد الإسلام الأول.

الشاذلية التي انبثقت منها الطريقة الختمية في الحجاز، ثم وفدت إلى السُّودان عشية الحكم التركي لتنافس السَّمَانِيَّة وريثة القادرية، وهذا يفسر لنا جانباً من الصِّراع التاريخي - السياسي - بين الختمية والأنصار في تاريخ السُّودان الحديث.

انخرط مشايخ التَّصَوُّف السُّودَانِيُون في مسيرة تشبه نهج الغزالي.. مثال ذلك الشَّيخ حمد ود التُّرَابِي كان قد بدأ حياته فقيهاً ثم تصوف وفارق بذلك نصوص الفُقَّهَاء، قال عنه ود ضيف الله أنه (سد باب خلوته لا أكل ولا شرب، قلنا له افتح الخلوة اقرأ لنا، قال: أنا وخليل افترقنا إلى يوم القيامة)⁽²⁷⁾⁷².

أما الشَّيخ حمد ود أم مريوم، فقد ذهب إلى الإجتهد في أنسنة النَّص، وبعبارة وَدْ ضَيْفَ اللهُ، فإن ود أم مريوم (كان يقول: أول أمري أقوال وثاني أمري أفعال وثالث أمري مقاصد)⁽²⁸⁾⁷³..

لعل في دلالات هذا القول منطوقاً لما فهم حينها من مبادئ صُوفِيَّة الغزالي المعدلة، حيث يُفسَّر أمره في الأقوال بأنه التزام بفقهِ الفرائض وهي تعنى الإحتكام إلى آيات الموارِيث. وأمره في الأفعال، أنه يتدثر جبة التَّصَوُّف، وأمر المقاصد يعنى به الذكر، إذ كانت الثقافة الفقهية قد استهوت قلة من السُّودَانِيِين، بينما

72 (27) الطبقات، ص161.

73 (28) إجتهدات الشيخ حمد ود أم مريوم في نصوص الأحكام لا يمكن وصفها بأنها تطبيق للشرعية، لأن الأحكام التي أجراها هي رؤاه في تفسير النص، من ذلك معاقبته ابنه بالاصطلاء في الهجير لأنه أثر زوجته الجديدة على القديمة، وجلده زوجته (الحسنة) لأنها رفعت صوتها في التلاوة.. هذه المعالجات في تفعيل النص، لا تعني تطبيقه للشرعية المدونة في أي من كتب الفقه، أو المذاهب، إضافة إلى أن تلك الرؤى كانت تسري في معيته فقط. أنظر: الطبقات، ص173-174.

انخرطت الغالبية في الطرُق وفضلوها على الطابع الفقهي المتزمت وقلدوا مشايخهم بعد تجربة الغزالي التي جعلت من التَّصوُّف مطلباً للصفوة بعد أن كان مقصداً للجميع.

ثم ظهر الإمام المَهدي في القرن التاسع عشر، كأبرز المتأثرين بفلسفة محي الدين ابن عربي المتوفي سنة 638هـ - 1240م. ولقد سعى المهدي إلى أن تخرج سيرته وفق تصور الإمام الأكبر في تصحيح العقيدة، بأن جعل الدين هماً وحلاً.

بدأ المَهدي سبيله بالتزام مصفوفة ابن عربي، فأوقف العمل بالمذاهب وأحرق الكتب عدا القرآن ومصنفات الشَّعراني، وأعملَ إجتهداً بقوله: (ما جاء من الصحابة إن شئنا أخذنا به وإن لم نشأ تركناه، فهم رجال ونحن رجال)⁽²⁹⁾⁷⁴.

كما أعلنَ المهدي أن أقلَّ انصاره يتفوق على الشَّيخ عبد القادر الجيلاني في المنزلة... وقولة المَهدي هذه، يُمكن أن تؤخِّد كعينة لاستلافه من رؤى الشَّعراني وابن عربي لتعضيد الفكرة المحورية المتمثلة في إحلال المَهديَّة محل مذاهب الفقه، وأنه المهدي - وحده - من يتصدى لمهمة تأويل النَّص⁽³⁰⁾⁷⁵.

ولما كان للمهدي الإستفراد بالإجازة في ذلك، فقد كان له كذلك التخيُّر من رؤى مجيزيه.

وقد كان لابن عربي، ولابن الفارض 1181 - 1235م، ولابن عطاء الله السكندري المتوفي سنة 709هـ / 1309م، وغيرهم من فلاسفة

74 (29) مكي شيكبة، السودان عبر القرون، ط2، دار الثقافة، بيروت، 1964، ص376.
75 (30) أنظر: محي الدين بن عربي، تفسير القرآن الكريم، ط1، ج1، دار البقطة العربية، بيروت/1968، ص14.

الصُّوفِيَّة، كان لهم أثر كبير على صُوفِيَّة السُّودَان.. بظهور هؤلاء الفلاسفة انقسمت الحركة الصُّوفِيَّة إلى تيارين:

أحدهما يحن إلى نهج الحلاج ورفاقه، وهو التيار الذي يتمثل صُوفِيَّة القرنين الثالث والرابع والموصوفين في الرسالة القشيرية حتى الغزالي. أما التيار الآخر فهو يمزج التَّصَوُّف بالفلسفة، ورائد هذا التيار ابن عربي الذي لفت تفردَه أنظار المُفْهَاء المدججين بالنُّصوص فرموه بالزندقة والكفر وأفتوا بحرمة تداول مصنفاته التي بلغت نحو مائتي مصنف.

وما مِن شك في أن التناغم بين تجربة ابن عربي وتجربة المهدي، وتجربة ابن عربي والأستاذ محمود، تتجلى في خلاصة التجربة لكل، وفي امتداد عدااء التيار السلفي واشتطاطه.

وكذا في تشابه مصائر بعض ممثلي تيار العدااء.. فإبن تيمية، 1263 - 1328م، الذي كان على عهد ابن عربي ممثلاً لأهل الظاهر، كانت نهايته مأساوية كحال الرؤوس التي طالها سيف دعاة الشَّرِيعة. وكذلك حصد الدكتور حسن التُّرَّاي، الذي أقصاه تلامذته الذين ملَّكهم السلطة، لكنهم سجنوه في نهاية الأمر وافتوا بكفره، ثم نُسي بعد موته، كان شيئاً لم يكن!

السودان.. طريق الدَّبْح

يعتبر الشَّيخ عبد القادر الجيلاني 470 - 561هـ، هو الأب الرُّوحي لصُوفِيَّة السُّودَان جاء في قصيدة (السُّراي)⁽³¹⁾⁷⁶:

76 (31) أنظر: قرشي محمد حسن، مع شعراء المدائح، ط2، الدار السودانية للكتب، الخرطوم 1972، ص37.

ساكن بغداد في كل بلد سؤالو ولاد

واحدين عباد واحدين زهاد

واحدين صاميين تاركين الزاد..

والأبوة عند أهل التَّصَوُّف رباطٌ روحي أسمى من رابطة الدم.

عاش الجيلاني عصر ازدهار التَّصَوُّف ونشرَ طريقته في بلدان العالم الإسلامي بابتعاث تلامذته في نواحي تلك البلدان، وكان نصيب السُّودان منهم الشَّيخ تاج الدِّين البُهاري الذي مازالت مجالس المديح تنشد ذكراه:

بُهاري بهر بي تاج الكون

جاب بالذبح طريق القوم

من الله محروس بالعون

بسر الحرف الكاف والنون..

(تاج الكون)، تعني في ما تعني تاج الأولياء، أي الشَّيخ عبد القادر، فهو (كوني) في معنى أُممي.. والشطر الثاني من النَّص يشير إلى حادثة ذبح الخِراف في مستهل الحياة الجديدة لتلميذيه - الهميم وبان النقا - كما أسلفنا.

كان البُهاري قد تنبأ بان تلامذته سوف تحيا بهم البلد، وبالفعل فقد قامت السلطنة ومستولاداتها التاريخية على ركائز الطريقة القادرية، ثم جاء الإمام المَهدي بعد مائتي عام تقريباً من تلك البداية ليقول إن أقل أنصاره يتفوق على الجيلاني في المنزلة. أعقبه الأستاذ محمود محمد طه مبشراً بأن الطرقات في

مقبل الأيام سوف تعج بأمثال الجيلاني.

في ظرف الإمام المهدي يبدو ظاهر المقالة كالتناول على مقام الأب الرُّوحِي للتَّصَوُّف، لكن الأمر يُفسَّر ببساطة في إطار إلتزام المَهْدِي بظرفه الثوري الذي يدفع نحو إهدار البعد التاريخي لدى إعمال المقارنة بين زمانه الثوري المضطرب وزمان الجيلاني الذي إتَّسَمَ بالسكون.

أما بُشارة إمتلاء الطرقات غداً بأمثال الجيلاني فهي في معنى توسيع قاعدة الهرم الصُّوفي كي تسمق قمته، ليظل الأولياء في طريق الوصال يبارق هُدىً نحو الكمال.

المبحث الثاني

من القبيلة إلى الطريقة إلى الدولة

يحمل لفظ السُّودان دلالات التمييز العرقي عند المؤرخين العرب، إذ يُطلق اللفظ على الأجناس التي تقطن غرب البحر الأحمر وجنوب الصحراء الكبرى حتى خط الإستواء.

يقسم ابن خلدون أمم السُّودان تقسيماً جغرافياً مصراعه في ذلك تباين هيئة وعادات ساكني النيل: (نيل مصر الذي يمر بأرض النوبة، ونيل السُّودان الذي تقع عليه مدينة سلا وتكرور وغانة، وجنوب هذا النيل قومٌ من السُّودان يقال لهم لَمَم وهم كُفَّار يكتوون في وجوههم وأصداعهم وليس وراءهم في الجنوب عمران يُعتبر، إلا أناسي أقرب إلى الحيوان، يسكنون الفيافي ويأكلون العشب والحبوب غير مهياًة وربما يأكل بعضهم بعضاً، وليسوا في عداد البشر)⁽¹⁷⁷⁾.

هذا التوصيف في أسه العرقي والجغرافي والعقدي، يتقلص من الإطلاق إلى الإصطلاح، حيث يُشار بمصطلح (السُّودان الشرقي) إلى التحولات التاريخية التي وقعت في بلاد السُّودان بعد تدافع الهجرة العربية إلى أفريقيا بعد الإسلام.

والسُّودان من الناحية الجغرافية والسكانية ظل (منطقة

77 (I) ابن خلدون، المقدمة، ص 54-55.

انتقال⁽²⁾⁷⁸) لم تحظ بالوحدة السياسية الكاملة، لأن الأنظمة الأجنبية والوطنية التي تعاقبت على إدارة البلاد، فشلت جميعها في صهر الأجناس والثقافات السودانية المتباينة في قومية متكاملة⁽³⁾⁷⁹.

تلك الأرض السودانية في امتدادها وتقلصها كانت ميداناً للتمازج وليست جسراً أو قنطرة اتصال بين العرب وأفريقيا، في ذلك الميدان تمازجت ثقافة الوترين فاندغمت في الذات السودانية سمات العروبة والأفرقة، وكان الجذر الزنجي هو الأصل في التكوين السوداني الذي ورثته الممالك الإسلامية عن مثيلاتها المسيحية⁽⁴⁾⁸⁰.

يكتنف الغموض تاريخ السودان حتى ظهور الممالك النوبية، نوباتيا والمغرة وعلوة، وقد تنصرت هذه الممالك ووالت الكنيسة القبطية في مصر، وكان ملوكها قساوسة أي وارثون ومورثون لسنة تاريخية في وادي النيل، هي الجمع بين السلطة الروحية والديوية في شخص الحاكم⁽⁵⁾⁸¹.

دخلت المسيحية إلى بلاط حكام السودان دون حرب وتأثرت

78 (2) محمد عمر بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، مراجعة نورالدين ساتي، ترجمة هنري رياض، وليم رياض، الجنيد علي عمر، الدار السودانية للكتب، الخرطوم (بدون تاريخ)، ص5.

79 (3) عبدالله أحمد النعيم، القانون الجنائي (سبتمبر 1983م)، الخرطوم 1985، ص8.

80 (4) تمتد جذور الدولة في السودان إلى عهد كوش 350-725 ق.م، الوارد ذكرها في العهد القديم. أنظر: الكتاب المقدس، سفر التكوين، الإصحاح الثاني، ص5.

81 (5) أشهر من جمع بين الولاية والسياسة في عهد الفونج هو الشيخ عجيب المانجلك 1611-1570م، كونه ابن زعيم العبدلاب وحفيد الشيخ حمد أبودنانة وأحد تلامذة الشيخ تاج الدين البهاري. إنزع الامام المهدي تلك الخاصية بمثابرتة في الدرس وبجراته وشجاعته في الرأي و القتال وينسبته لآل البيت، بينما سعى كلاً من جعفر النميري وعمر البشير في نهايات القرن العشرين للحصول على (مزية الجمع بين الأختين) بإدعاء تطبيق الشريعة واتخاذها سربالاً للقداسة من أجل البقاء في السلطة.

بها حياة النَّاس بالولاء لملوكهم، ولم تشهد أرض السُّودان حالات الصِّراع المذهبي أو الإضطهاد الدِّيني كما هو الحال في مناطق أخرى من الإمبراطورية الرومانية.

وكما دخلت المسيحية دون حرب، انتشر الإسلام مبرهناً من نزق العسكر وتنطح الفقهاء على أسس الصلح الذي أبرم بين النوبة والعرب في (معاهدة البقط) التي كانت أشبه بصلح وقع (في إطار المهاندنة وليس في إطار تقسيم فقهاء المسلمين للعالم، لدارين هما دار الحرب ودار السلام، والكنيسة عندما سقطت لم يكن ذلك بسبب اضطهاد ديني أو ضغط سياسي، ولكن بسبب ضعفها الداخلي)⁽⁶⁾⁸².

السُّودان أرضه وشعبه، يُعد حالة برزخية في معنى أنه مزيج من أعراق، التديُّن فيه عجيب ثقافي قوامه التسامح مع الآخر، لذا يرى البعض فيه أنه ملتقى الصخرة الواردة في قصة صاحب موسى عليه السلام، وأنه (نقطة التقاء أسباب الأرض بأسباب السماء)⁽⁷⁾⁸³.

لم يكن رواد الهجرة في بداياتها دعاة، بل كانوا من التجار والبدو الذين تقاطروا إلى السُّودان عبر صحراء سيناء ومصر وعبر البحر الأحمر وباب المنذب، وعن طريق الحج الأفريقي من المغرب العربي.

الدوافع الموضوعية للهجرة تتمثل في البحث عن المرعى والربح وهروباً من قهر الدَّولة، وما تبع من تحولات إثر انتقال حاضرة

82 (6) أنظر: مؤتمر الحوار الوطني حول قضايا السلام، الخرطوم، سبتمبر - أكتوبر 1989، ص 275-276.

83 (7) محمود محمد طه، رسائل ومفالات، الكتاب الأول، ص 8.

الدولة من المدينة إلى دمشق إلى بغداد إلى القاهرة إلى إسطنبول.
كان شرق السودان قد شهد تكاثف الهجرة، فأقيمت فيه أول
إمارة عربية هي إمارة أرض المعدن في القرن العاشر الميلادي،
وقد حاصرت عوامل الفناء تلك الإمارة بتغير الظروف الاقتصادية
والسياسية التي هيأت نهضتها.

ترتب على الانهيار الاقتصادي لإمارة أرض المعدن وخراب
مناجمها نتائج اجتماعية منها تجافي بلاد البجة من الانفتاح على
الثقافة العربية، الأمر الذي يفسر ظاهرة احتفاظ البجة في الشرق،
والنوبة في الشمال بثقافتهم على الرغم من كونهم أكثر الأجناس
السودانية احتكاكاً بالعرب بحكم الموقع الجغرافي.

أدى ذلك الانهيار إلى تسلل القبائل العربية من قحط الشرق إلى
سهول علوة، لتقيم في وسط السودان تجربة أخرى للتوحد على
غرار تجربة الانضواء تحت راية جهينة في الشرق.

تجمعت القبائل العربية جنوب مملكة المغرة، وتغلغلت
داخلها (حتى أحالوها إلى خراب)⁽⁸⁾⁸⁴.

وبتحالف العبدلاب مع الفونج تأسست السلطنة فوق أرض
مغصوبة من النوبة، وتلك حقيقة دونها ودُ ضيف الله: (أعلم
أن الفونج ملكت أرض النوبة وتغلبت عليها)⁽⁹⁾⁸⁵.. ثم خربت
سوبا، ومن قبلها خربت دنقلا العجوز بعد حصار الهجرة والرمال

84 (8) من سنن العرب التاريخية أنهم (إذا تغلبوا على أوطان، أسرع إليها الخراب)
أنظر: ابن خلدون، المقدمة، ص150. أنظر: مجلة الدراسات السودانية، العدد1، الخرطوم/

ابريل 1990، ص5-7.

85 (9) الطبقات، ص39.

والهدام وتحوُّل مجرى النيل من شرق المدينة إلى الغرب منها⁽¹⁰⁾⁸⁶.

المُساومة بالجزية

لم يكن هدف الغزو العربي نشر الإسلام بديل أن الحملة الأولى على شمال السُّودان عام 641م، بقيادة عقبة بن نافع قد توقفت عند تأمين حدود مصر الجنوبية.

أما الحملة الثانية فقد وصلت إلى دنقلا وقاتلت النوبة، ثم هادنتهم بعد حرب سجال، وتعتبر اتفاقية البقط شاهداً تاريخياً على حالة الغلبة العربية، فقد كانوا الأقوى، لهذا (أملى العرب شروطهم على ملك النوبة قليدروت)⁽¹¹⁾⁸⁷.. هل كان صعباً على العرب اجتياح مملكة مقطوعة الرأس بعد طمر نبعها الرُّوجي في مصر؟ ما الذي جعلهم يهادنون أهل أرض تلفها الصحراء وتحاصرها جحافلهم المتسللة دوماً عبر الحدود؟.

لقد فطن العرب إلى أن ما يريدونه من عملية الغزو يمكن أن يتحقق دون أن يفقأ النوبة المزيد من عيون الجند.. إنهم يريدون الخيرات المادِّية، لكن أهل النوبة (نكايتهم شديدة وسلبهم قليل)، فلماذا القتال؟.. هكذا قنع العرب مع النوبة بالجزية في بنود الصلح الذي أطال شيخوخة مملكة المغرة، في حين جدَّ المهاجرون جنوباً في الإجهاز على مملكة علوة طمعاً في خيراتها المادِّية، فكانت اتفاقية البقط (أداة سلمية)⁽¹²⁾⁸⁸ لانتشار الإسلام.

86 (10) يقول ابن خلدون، أن دنقلا تقع غربي النيل. أنظر: المقدمة، ص54.

87 (11) مكي شبكة، السودان عبر القرون، ص10.

88 (12) محمد عمر بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص10.

صحيح أن العرب أملوا شروطهم في بنود الصلح، لكنهم لم يقسروا النوبة على الإسلام في مقابل رضاهم - وهم نصارى - برعاية المسجد داخل ديارهم، ومنذئذٍ ظل هدى الدين يتدفق على قاعدة التسامح، رغم أن رواد الهجرة الأولى كانوا أجلافاً تنقصهم الثقافة الدينية العميقة.

إن المغلوب - النوبة - مولعٌ أبداً (بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده)⁸⁹⁽¹³⁾، والمنتصر - العرب - لم يفرضوا على النوبة ثقافتهم تماماً، بل تأثروا بهم خاصة في اقتراض ألفاظ وأسماء النبات والحيوان التي ليس لغير ساكني النيل عهد بها.. كما أن النوبة تمثلوا السمات العامة للدين دون الدخول في التفاصيل المرهقة، حتى تصدى المستعربون منهم لمهمة التبشير به انطلاقاً من الانتماء للتصوف، فكانت أهم المضامين التاريخية لاتفاقية البقط، براءة الإسلام السُّوداني من

نزق العسكر واندياحه في حياة النَّاس دون سيف ودون حماية من نظام قاهر، إن زوال الملك في حاضرة النوبة - دنقلا العجوز - كان أهم الأحداث بعد الاتفاقية إذ كان ذلك التداعي عرضاً من أعراض بلوغ دورة الحياة نهايتها في مملكة أسلمت فخرِبت⁹⁰⁽¹⁴⁾ وزال عنها رسم الملك لأسباب اقتصادية واجتماعية ليس من بينها القهر بالسيف..

وكذا الحال في مملكة علوة، حيث أدارَ العرب الصِّراعَ لأجل

89 (13) هذا المبدأ الخلدوني ليس قانوناً صارماً، بدليل أن التتار قلدوا العرب بعد أن هزمهم في أرض الرافدين، أنظر: ابن خلدون، المقدمة، ص147.
90 (14) الطبقات، ص217.

المرعى والسيطرة.. وفي أجواء الاضطراب أو الحيرة - كما سنرى - نلاحظ فتور النوبة عن دفع الجزية إذ بدأوا يتلكأون في التزامهم بدفعها إلى مصر، من واقع الإحساس بها كعبء ثقيل، لذا كان من الخطأ التقرير بأن (الجزية انقطعت بإسلام النوبة)⁹¹⁽¹⁵⁾.

ومتى أسلم النوبة؟

إن الأسلمة عملية تاريخية لا تتقيد بالإجراءات النابعة عن الأنظمة في أوضاعها المتارجحة بين القوة والضعف.

تصدُّع الكيان القبلي

أحدثت الهجرة آثاراً عميقة في المُجتمَع أهمها تصدع التنظيم القبلي رغم كون العرب ذوي اعتداد بالعرق، كان عنوان الحراك الاجتماعي هو التمازج العرقي والثقافي المتمدن دوماً حتى ابتلاع المواعين القبلية التي لا تصمد أمام عجلة التطوُّر بالولاء العاطفي وبلهج الأفواه بأدبيات النسب والعرق.

كانت الهجرة العربية فصلاً تاريخياً نقل مجتمَع السُّودان إلى عصر الكيانات الكبيرة.. جاء تحالف العرب أولاً على قاعدة أن جبهة هي الأصل، ثم تطور التحالف تحت اسم العبدلاب ليكون تجاوزاً صريحاً لإطار العرق والفخذ، ثم قفزَ إلى أبعد من هذه الحلقة حين دخل الفُؤُج في التحالف، فتأكدَ بذلك تجاوز الولاء التقليدي إلى ولاء للطريقة، لكيان جديد هو السُّلْطَنَة - الدَّوْلَة - التي تنشأ إثر تفكك أوصال نظام القبيلة.

91 (15) يوسف فضل حسن، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي، ص14.

تحت مظلة ذاك التحالف المتسع تجاوز وعي الناس مفاهيم الشياخة وسيطرة الزعيم القبلي المطلقة، ليكون اختيار القيادة بشروط من نوع الكفاءة والجدارة والحنكة والقوة الاقتصادية، وأطل عصر القائد الذي يسمو فوق انتمائه الضيق ليحقق المصالح المشتركة بين أطراف الكيان الكبير.. وتوفرت في شخصية عبد الله جماع مواصفات القائد المطلوب تاريخياً، فهو ذو بعد روحي في نسبه العباسي، أي هو الإمام بمفاهيم التقريش، وهو يلبي أشواق العناصر السكانية المحلية في الغريب الحكيم، الذي يفد إلى البلد من خارج البلاد، ويُعلّم أهلها فنوناً جديدة في معافرة الحياة، ويكمل عبد الله جماع بقية السيناريو فيتزوج ابنة ملك الجحمان ليؤول إليه الملك ويغدو زعيماً في وسط السودان تتحقق به أحلام السيطرة العربية بالقضاء على نفوذ العنج.

وفي مقابل نسب العبدلاب الصريح للعباسيين، كان هنالك نسب الفونج إلى بني أمية، وهو نسب تتضارب فيه الأقوال.. بعض الروايات تقول إن منشأ الفونج في (لول) وإن ديارهم حلت فيها البركة بمجنئ الغريب الحكيم.

ويصف كاتب الشونة نشأة ملكهم إثر طراد وراء ثور هائج دخل غابة كانت تسكنها جارية تدعى سنّار، ورواية أخرى تنسب الفونج إلى البدو السود.. لكن الثابت تاريخياً، أن ادعاء الفونج النسبة إلى بني أمية والذي جاء كمعادل لنسب العبدلاب العباسي، وفرّ لهم غطاءً روحياً جعلهم مؤهلين للقيادة في مجتمع يؤمن بالدلالات الدينية والاجتماعية للعرق.

مهما يكن، فإن تحزّب العبدلاب والفونج، بين بني العباس

وبني أمية، يعني تمثّل الأجيال المهاجرة لمواقف الأسلاف، وأن تلك المواقف ظلت حية بالمشافهة جيلاً بعد جيل.

من جهة أخرى فإن تحالفاً هذه جذوره لا بد أن يلتهب.. لا بد أن يشب فيه الصّراع الذي يلتهم أولاً ذاك الولاء القديم نفسه!

بدا تحالف العبدلأب والفونج لحكم السلطنة الزرقاء وكأنه استحضار لصراع قديم، وفي الاستحضار لتلك الحالة الماضية يتصد الطرفان طائر الامتياز الرّوجي وهو الانتساب إلى قريش، شأنهم في ذلك شأن كل قبيلة في السّودان، إذ ما من قبيلة في السّودان إلا ادعت لنفسها نسباً متصلاً بآل البيت⁽¹⁶⁾⁹².

وغض النظر عن صحة ذلك الإدعاء، فإن ذاك حال ينم عن استعداد نفسي واجتماعي لتجاوز العرقية والجهوية، وبمعنى آخر فان كل قبيلة سودانية كانت تحتضن في ذلك الولاء جرثومة فناء النعرة القبلية.

كان الانتماء على هذا النحو هو القاعدة المشتركة التي تتوحد عندها مشارب القبائل التي ذابت فيها رابطة الدم بالاختلاط.. ويمكن رصد تنامي الولاء العقدي على حساب الولاء العرقي منذ بدايات السلطنة الزرقاء، إذ هو ظاهرة طاغية رصدها الرحالة اليهودي روييني الذي زار بلاط سِنَّار في حوالي 1522-1523م، فهو الآخر ادعى الانتساب لآل البيت كي يجد الرعاية والحظوة في البلاط⁽¹⁷⁾⁹³.

92 (16) نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان، ص386.

93 (17) أنظر: يوسف فضل حسن، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي، ص44.

إن تحالف الفُونج والعَبْدَلَاب، أو بالأحرى تصالح الأمويين والعباسيين في بلاط سِنَّار، هو فعل تاريخي يحتوي على آيدولوجيا مضمرة، فيها مافيهما من تمجيد العرق والعقيدة، تشير بصورة قاطعة إلى تفكك أوصال التنظيم القبلي بقيام سلطنة تمتد من فازوغلي حتى دنقلا، ومن البحر الاحمر حتى النيل الابيض، وما كان لسلطنة سنار أن ترخي بظلالها على المزاج القبلي في ذلك المدى الجغرافي الواسع، لولا مفهومية التَّصَوُّف الذي استعربت وتأسلمت به الكيانات والأفراد، وعلى هداه نشأت الممالك على أمجاد سالفة، كما انه وفي تبني ذلك الموقف الماضوي دليل على ذيوع حالة الاستعراب في الأصول الزنجية.

الطريقة وارث القَبِيلَة

التغير الاجتماعي الذي أحدثته الهجرة العربية تطلب وعاءً أرحب من القَبِيلَة كوحدة اجتماعية أساسية، فكانت الطريقة الصُوفِيَّة هي البديل والأداة التي انتقل بها المُجْتَمَع إلى براح الدَّوْلَة. والدَّوْلَة - حسب الدورة الخلدونية - تحتاج العصية في مرحلة النشأة، حتى إذا ما استقرت تتصل عنها⁽¹⁸⁾⁹⁴. لتستبدل ذلك بالعقيدة. وهذا ما طفر من قلم التونسي الذي يقول: (ولما توطد ملك الفُونج توافد عليهم رجال الدِّين بتشجيع من ملوك السُّودَان)⁽¹⁹⁾⁹⁵.. ورجال الدِّين الموصوفون هنا هم صُوفِيَّة وفقهاء،

94 (18) يلاحظ هنا انسجام الحالة السودانية مع (الدورة الخلدونية). أنظر: ابن خلدون، المقدمة، ص154.

95 (19) محمد بن عمر التونسي، تشحيد الأذهان بسيرة العرب وبلاد السودان، تحقيق: خليل محمود عساكر ومصطفى مسعد، القاهرة 1965، ص30.

هم أشبه برأس المال الذي يرسو على السواحل الآمنة ولا قرار له في أرض الاحتراب.

شاع المذهب المالكي في الحياة السودانية لتناسب تعاليمه مع حالة البداوة السائدة، وكنتيجة لغلبة الطابع الفقهي عند الوافدين من الأزهر، بينما تميّز الأثر الحجازي بغلبة مبادئ التّصوّف، ثم تبدلت الأدوار بعد ظهور الوهابية، فغدت مصر كعبة التّصوّف، والحجاز مروجاً للمالكية كما يراها ابن تيمية⁽²⁰⁾.

ولما كانت المذهبية الفقهية تتسم بالتعقيد وتتطلب الانقطاع للدرس، فإن الركون إليها كان يتناقض مع ظروف الترحال والمهاجر القبلية، لذا استهوت الطريقة بأورادها وبشاراتها الغالبية العظمى، حتى أن بعض الفقهاء تلفعوا بغلالات التّصوّف طمعاً في نيل شيء من الحظوة التي يتمتع بها أهل التطرّق، ومن هنا نشأ التلاقح بين المذهبين، ووضع ذلك التلاقح النواة الأولى لخاصية التسامح كقيمة وسمّة تميّز بها الشخصية السودانية.

إن أداة الانتقال - الطريقة - ما كان لها أن تحقق الاستعلاء التام على القبيلة مالم تتقبلها كواقع وتستصحب الكثير من مفاهيمها وقيّمها في طريق التطور حتى ترثها، وكانت القبيلة كوحدة اجتماعية، مهيأةً للاندغام في الطريقة من خلال اعتداد أفرادها بولائهم الروحي لآل البيت، أو قل بادعاء نسبتهم للشرف المحمّدي.. بهذا تيسر الاندغام بين الطريقة والقبيلة، فلا نكاد نميز أحدهما عن الاخرى في مناطق الشمال والشرق، خاصة في أوساط قبائل الشايقية والهدندوة والبجا، وهم من ذوي الولاء

96 (20) ابن تيمية، لم يكن فقيهاً خالصاً، إذ كان له حس واشراق صوفي.

للختمية، وعند الجموعية وهم سمانية وهكذا.. ورويداً رويداً
تدجنت القبيلة بالقيم الصوفية، وتحول مجلس القبيلة إلى مسيد،
واستحال اعتداد العرق إلى ولاء مروحن، ونُسجت المدائح على
منوال الفخر القبلي كما اتسع مفهوم الأبوة القبلي إلى الأبوة
الرُّوجية كما ترى في النص التالي:

أبواتنا الأمانة وزينين

القدلوا بسر تاج الدين

ماء زمزم شربوه بالهين

في كل الجهات باينين⁽²¹⁾⁹⁷..

وهكذا تساقطت مفاهيم القبيلة في الثأر والغزو، ونبتت
مفاهيم جديدة من ليالي الذكر ومجالس الأوراد والعلم، وتأدلج
الشعر وحُمَّل مضامين عقديّة اختلطت بأغراض الشعر القبلي..
كل هذا تنامى في ظل سلحفائية الانتقال إلى رحاب الدولة.. وقد
صوّر ودُ ضيف الله ذلك الوضع الانتقالي في ثنايا وصفه للأحوال
في خلوة الشيخ عمار بن عبدالحفيظ، حيث يقول إن (زاويته بها
أناس يتحدثون بتجارة الحجاز وتجارة الغرب وتجارة الصعيد).

وفي وصفه لخلوة الشيخ القدال الفرضي، التي كانت تضم (ألف
طالب وقيل ألفان، ويقال إن التكاير وأولاد البلد تقاتلوا)⁽²²⁾⁹⁸.

كان المسيد هو مركز الحراك الاجتماعي، وإلى جانب تأثيره

97 (21) القدلة تعني المباهاة بالإنتماء للقادرية، شرب ماء زمزم كناية للترقي في مقامات

الطريق. أنظر: الطبقات، ص 364.

98 (22) الطبقات، ص 261، ص 80.

الرُّوحي كان ميدانا لمآرب أخرى لا تخلو من المفاتن القبلية، ومن المَسيد انطلقت مؤسسات التعليم الحديثة، ومنه توارثت الأجيال عادة اصطفا الطلاب في الروابط القبلية والجهوية. وبمرور الوقت علا شأن قبائل كانت هامشية لأن زعاماتها برعت في التَّصوُّف.

(الحيرة) ظرفٌ تاريخي

في حقبة الانتقال بين المسيحية والإسلام وجدَ غلام الله مدينة دنقلا العجوز في غاية الحيرة والضلالة.. النَّاس فيها، ليسوا بمسيحيين ولا بمسلمين.. كانت المرأة - كترموتر لقياس الواقع الإجتماعي - يُطلقها زوجها ويتزوجها غيره في يومها⁽²³⁾⁹⁹..

هذا الحال المدوَّن في أقدم مُفكرة سودانية - الطبقات - ينسف بالضرورة فكرة النقاء العرقي، وينفي كذلك التلقيب بالأسلمة في ظل تلك الحيرة التي هي ظرف تاريخي أو إشارة إلى حالة المخاض العسير لمجتمع يمور ليلد الأيدلوجيا الهادية له⁽²⁴⁾¹⁰⁰.

حينها - في ذلك الظرف - لم تعد القبيلة ذات مسؤولية مطلقة على الفرد، وكل من تسامى عن ولائه القبلي ونسب نفسه إلى التطرُّق كان سهماً في وجه القبيلة.

كان الولاء الجديد بمثابة بحث عن أيديولوجيا تتقبل ما عليه الحال من أغشية النظام القبلي التي يترادف فيها مفهوم الدين

99 (23) أنظر: الطبقات، ص 344.

100 (24) ليس بالامكان اتفاق أطراف عديدة لتحديد معايير الصواب والخطأ، الحرام والحلال، الثواب والعقاب، لأن تنامي المعرفة لمجامع شفاهي، ظل محصوراً في بدائية وسائل الاتصال وتراخي ديناميكية التلاقح التي تتعزز بالتواصل والتعارف وترابط المصالح.

مع طقوس الأسطورة والمعتقدات المتوارثة، فكيف يُستساغ ادّعاء سماوية تلك الأيدولوجيا وبراءتها من الأنسنة إذ هي فيض من تلك البيئة؟

لقد أضاءت الطريقة القادرية حلكات تلك الحيرة عندما تكيفت مع المناخات الثقافية السائدة، فالتف حولها الناس كامتداد لتجارب الماضي الراسخة في الوجدان.

نفشى التطرُّق في السُّودان كأفق معرفي في واقع تسوده الشفاهة والأمية وحياة الترحال، لأن المعرفة عبرها ممكنة عن طريق الولاء والورد، ولأن الفائدة تأتي مباشرة بالانتماء إلى قطاع اجتماعي عريض.

وإلى ذلك ظلت الطريقة تبشر بقدر كبير من الأمل في استرضاء أوتحييد القوى الخفية في الصِّراع مع الطبيعة، وسط خليط بشري يتزاحم فوق أرضٍ موحِشة لم يتربع عليها سلطان دولة راكزة.. (كان مشايخة الطرق ومؤسسوها نواباً للنبي المعصوم في عهد الجهالات، ينقلون الناس إليه في حكمة وبصر وعلى هُدي مستنير، وهذا هو السر الذي به ظهرت الشهادة المثلثة فأدخلت المشايخ: لا إله إلا الله محمّد رسول الله، الجيلاني ولي الله)¹⁰¹⁽²⁵⁾..

هذا التثليث كان إحدى الحيل - إن صح التعبير - لرفع شعار عريض يجمع الناس من مشارب القبائل، إذ لم تكن القبيلة لقمة

101 (25) محمود محمد طه، أسئلة وأجوبة، الكتاب الثاني، ط1، نوفمبر 1971م، ص41.. الشهادة المثلثة اعتمدها الإمام المهدي منذ معركته الأولى في أبا، برفعه شعار: (لا إله إلا الله، محمد رسول الله، محمد المهدي خليفة رسول الله).. كان هذا التثليث هو نداء التحرير الأول، ولم يكن يُقصد به ما يدور في ذهن المنتطعين من هوس التشريك، ولو كان الأمر كذلك لما أقدم عليه المهدي في سلفيته وتصوفه الفريدي.

سائغة، فهي لم تستسلم تماماً لا للطريقة ولا للدولة، بل بقيت ملامحها حتى في الأحزاب الحديثة، حيث النظام البرلماني في السودان يعبر في الواقع عن القوى الممعة في الرجعية¹⁰²⁽²⁶⁾.

وقد عكس الأدب الشعبي ملامحاً من ظرف الحيرة الذي أشرنا إليه، فتقرأ في نصوصه القديمة امتعاض الكهول- حُماة القديم - من تسرب الأجيال الجديدة لمجالس الدرس على حساب مجالس القبيلة، كما تجد (الحكامة) تمارس سلطة الشاعر لتجلد بلسانها كل متسلل عن ولائه التقليدي، فتدينه بالتخاذل، مع اعتراف ضمني بمكانة الشيخ الصوفي عن طريق التعريض وتعليق التهمة على الحوَّار الذي انتسب للكيان الجديد.

من النصوص التراثية المتوارثة في هذا المنحى، قول شعبة المرغومابية، وإن في رواية أخرى:

ما ديارالك اللوح المعلق

بدور حماد كتل، حماد مفلق..

وقولها:

دقنك حمست، غي البنات ناسي(هـ)

بطنتك كرتت، جلدك خرش مافي(هـ)،، إلخ..

ومضت القافلة حتى أضحى التصوف رابطة روحية وهوية اجتماعية أشمل، تستوعب المزيج السكاني في مرحلة تصدع الكيان القبلي.

102 (26) أنظر: الماركسية وقضايا الثورة السودانية، ص152.

كان التصوّف هو الأيدلوجيا التي مكنت السلطنة - الدولة - من الشروع في طي بساط القبيلة، فكانت للقبيلة وسائلها في حماية كيانها، داخل سياق التطرّق الذي احتواها.

ولقد عبر القبليون عن حضورهم داخل ذلك السياج، كما هو واضح من مفردات عاداتهم وتقاليدهم- عن طريق الشلوخ على سبيل المثال - إذ كانت الشلوخ والوشوم بمثابة بطاقة تمييز ثقافي.. والشلوخ ظلت حتى عصرنا الحاضر وسمّاً لثروات القبيلة، إضافة إلى مضامينها الجمالية المبدولة في الفنون الشعبية، فهي أحد الأنماط التراثية المنسوبة لحالة البداوة التي لم تسلم هي الأخرى من التحييد ثم التسخير في ظل تقلب الأطوار، إذ حملت مفاهيم عقدية عندما استحالت الشلوخ القبلية في سياق الرحلة، إلى شلوخ دينية مع شيوع التصوّف، حتى صار التشليخ علامة انتساب للطريق بتقليد الحيران شلوخ مشايخهم دون التقيد بالعلامات المميزة لشلوخ القبائل.

وفي عهد الفونج الباكر، اشتهر الشيخ إدريس ود الأرباب والشيخ حسن ود حسونة بالشلوخ ذات المضمون الديني، وكذا الحال عند السمّانية والفادنية¹⁰³⁽²⁷⁾، ولاحقاً في مسيد العبيد ود بدر.

ومع زحف الطريقة على القبيلة تنامي كيان الدولة فلم تصمد الشلوخ كعادة تراثية، وكذلك الخفاض الفرعوني، إذ قاد التطوّر مثل تلك العادات إلى حتفها باختفاءٍ وئيد.

كذلك تدجّن الإيقاع واللحن بتبدّل ولاء الحداة حين حمل

103 (27) أنظر: مجلة الخرطوم، العدد 11، الخرطوم، أغسطس 1994، ص 93.

إبداعهم المضامين الدينية ليكون بوقاً صوفياً، فاضيفت المواجد لمعاني الإيقاع المتعددة، وهو هو ذاك الأزيز، الذي ظل طاغياً إلى اليوم في ليالي الطبل والطار.

جمعت الخلوة بين وظائف الضيافة والعبادة والتعليم وصارت مركز الحراك الاجتماعي في الأفراح والأتراح وحظي مشايخها ببعده طوطمي و(تابو) يُلاحق المارقين والذين انعزلوا عن التَطَرُّق فحرموا أنفسهم من مكاسب الفرد داخل إطار التنظيم الجماعي، بالتالي تم تفسير كل ضررٍ أو أذىً يقع على ذلك اللانتمى على أنه لعنة سببها (السخط)، حتى تحققت الغلبة للتطرق وتعددت أسماء الطريقة الواحدة بأسماء قبائل ومشايخ، فأضحى الميدان يعج بالبيوتات الصوفية وبالطرق المتسودنة.

ومن الأمثلة على ذلك خروج المجذوبية من عباءة الشاذلية، والإسماعيلية من الختمية التي انبثقت من الإدريسية⁽²⁸⁾¹⁰⁴، كما مهدت القادرية للطريقة السَّمَانِيَّة التي كانت ينبوعاً للمهدية ودخلت الطريقة التجانية إلى السُّودَان أواخر العهد التركي واشتهر مركزها الأول في خلاوي العُبُش⁽²⁹⁾¹⁰⁵.

وفي الربع الأخير من القرن العشرين تميزت الطريقة البرهانية عن الطرق الحديثة بالذيوغ في أوساط الأوروبين، وظهرت الطريقة

104 (28) من الطرق الصوفية السودانية : الطريقة العجيمية التي تعتبر إمتداداً لولاية الشيخ حبيب نسي. أنظر: محمد علي العجيمي، هدية السالكين في مناقب قدوة العارفين، (بدون تاريخ)، ص4.. مؤسس الطريقة الإدريسية هو السيد احمد بن إدريس الفاسي 1760-1837م وهو أستاذ السيد محمد عثمان المرغني الكبير مؤسس الطريقة الختمية. 105 (29) مؤسس الطريقة التجانية هو السيد أحمد بن محمد التجاني 1737-1815م . انبثقت التجانية عن الشاذلية عن الخلوتية، وأدخلها للسودان الشيخ محمد الشنقيطي عام 1847م.

الركينية المنبثقة عن المكاشفية وهم قادرية..مُجمل القول أن الطرق الوافدة تشربت بالبيئة السودانية، وبذلك وقع الاختلاف بين القادري السُّوداني والقادري العراقي والمغربي، من واقع ذلك التشرّب، واستمر تناسل الطرق مع التفاوت في التمسك بالديباجة الأولى، لأنّ النشأة على بطنٍ أو فخذٍ يُبقي أثراً واضحاً على الوجه العقدي.

المبحث الثالث

الوضع التاريخي في سلطنة سنّار

لتحديد الأشكال التي اتخذتها العلاقات الاجتماعية في حقبة ما لا بد من دراسة الوضع التاريخي بالتعرف على أساليب الإنتاج المادي السائدة في المُجتمَع، وظروف تقسيم العمل وأنواع الحرف والتجارة واللُّعْة المتداولة، ومن خلال كل ذلك نتلمس فاعلية القوى الاجتماعية، ونتمكن من تحديد المرحلة التاريخية لنفسر بدقة أكثر العديد من المواقف والأحداث.

وحول علاقة المُجتمَع السُّوداني بالتحقيب الماركسي الذي أشرنا إليه في التوطئة ينهض سؤال عن انطباق ذلك التحقيب على الحياة السُّودانية ما بين القرن السادس عشر والألفية الثالثة.. هل صحيح أن علاقات الإنتاج في عهد الفُونج كانت (شبه إقطاعية)¹⁰⁶⁽¹⁾؟

حقيقة الأمر أن السُّودان لم يشهد أشكال العلاقات الإقطاعية بوصفها الاصطلاحي الموسوم في بيئة الفكر الأوروبي، ذلك أن معايير الإقطاع في الماركسيّة هي وليدة ظروف اجتماعية بئنة الاختلاف مع بيئة السُّودان وعلاقات الإنتاج الاستغلالية الفجة التي سادت بعض القطاعات فيه، كانت في قمتها تمثل نظام الرق.. (وظاهرة استغلال الرقيق كقوة منتجة ليس كافياً لوصف علاقات الإنتاج

106 (1) محمد سعيد القدال، تاريخ السودان الحديث، ص16.

بالإقطاعية)¹⁰⁷⁽²⁾ لأن وجه المصلحة المتبادلة بين رب العمل ورقيقه لا تجعل من الرقيق العامل قنّاً يمكن قتله وأطفاله كما يُقتل الأرنب البري، بالتالي لا يمكن إقحام مفاهيم الإقطاع التي سادت في أوروبا، أو تلك التي سادت في البلاد التي خضعت لسلطة العثمانيين - مصر مثلاً¹⁰⁸⁽³⁾ لأن تلك الاصطلاحات وضعت في ظروف خاصة مجتمعات مختلفة..

مع ذلك فقد وردَ لفظ الإقطاع في وثائق ملكية الأرض عند الفونج والفور، لكن في معنى العطاء، دون أن يقصد به أي ظل من ظلال الإقطاع بمعناه الاصطلاحي. وفي اللُّغة يعطى اللفظ أقطع، معنى إقطاع الأرض لشخص¹⁰⁹⁽⁴⁾ أي تخصيصها لمعيشته على سبيل الهبة أو الصدقة، وغالباً ما تكون العطية لمشايخ الطرق الذين يفلحون الأرض بالرقيق والحيران، وهؤلاء يجدون في خدمة الأشياخ رداً للجميل المتمثل في الرعاية الروحية والاجتماعية، نظير تعليمه لهم وكذلك من باب التوقير لمكانته الدينية. لذا لا تشوب العلاقة بين الشّيخ وحيرانه ورقيقه حالة قهرٍ أو استغلال إذا كان إنتاجهم يُعاسُ خبزاً في التّكّيّة ولا يبتلعه جيب الشّيخ.. قال شاعرهم:

تَأزَّرُوا بِالنَّفِيرِ حَزْماً

وَجَدَّ زُرَاعَهُمْ وَهَاشُوا

وَأَحْرَزُوا فَعَلَ كُلِّ حَرٍ

107 (2) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، 2201.

108 (3) اتجهت الناصرية إلى قراءة الواقع التاريخي المصري من خلال التحقيب الماركسي من أجل تبرير التثوير الذي هو روح قانون الإصلاح الزراعي بعد ثورة يوليو، ثم اضطرت إلى التراجع عن ذلك القانون تحت ضغط الواقع المحلي والدولي.

109 (4) أنظر: المنجد في اللغة والأعلام، ط6، دار الشرق، بيروت 1997، ص640.

تَتَاجَ أَيْدِيَهُمْ وَعَاشُوا⁽⁵⁾¹¹⁰ ..

لكن رفض التوصيف بالإقطاع لا ينفي وجود حالات استغلال هنا أو هناك، فيكون من الخطأ تعميم الوصف لعلاقات الإنتاج في حقبة لاحقة - القرن العشرين - على أنها علاقات إقطاعية، لأن معايير الإقطاع إن كانت تجافي الواقع الماصوي في عهد الفونج والفور، فلا يمكن أن تماثل واقعاً لاحقاً متجدداً.

على هذا نرى مفارقة تلقيب العلاقات الإنتاجية في مزارع السيد عبد الرحمن بأنها علاقات إقطاعية⁽⁶⁾¹¹¹ لا سيما وأن معايير ذلك التوصيف تجيء على هذا النحو:

- الأرض هي عصب الثروة والنفوذ لقلة من الإقطاعيين.

- استغلال الإقطاعي للفلاحين.

- تحكم الإقطاعي في الفلاحين بسلسلة من الضرائب تجعلهم أقنان.

- بروز واحد من الإقطاعيين تكون له الغلبة عليهم جميعاً فيشكلون تحت قيادته حلفاً..

هذه المعايير لا تنطبق على عصر الفونج، ولا على الحال في مزارع السيد عبد الرحمن للآتي:

أولاً: الأرض في مجتمع السودان ليست هي أساس التنافس الوحيد، فهي واسعة وغنية وليست محل صراع إلا في مناطق

110 (5) عبدالله الشيخ البشير، ملحمة المسيد، ط1، مطبعة جامعة الخرطوم 1990، ص12.

111 (6) أنظر: محمد سعيد القدال، تاريخ السودان الحديث، ص284.

التَّماس الرعوي.. الأرض في السُّودان لم تنفرد بكونها عصب النفوذ، فهي شاسعة في مجتمع قليل السكان وهناك دائرة رحبية لأصحاب المواشي حول خط الإستواء والسافنا، وهؤلاء الرعاة الجائلون هم الأكثر تميُّزاً وِغنى⁽⁷⁾112.

ثانياً: كان نظام الرق جزءاً من العشيرة الأبوية حيث العلاقة بين الرقيق وسيده طابعها التراحم، لكون السيّد هو رب الأسرة وعلى عاتقه مهام توفير الرعاية والحماية لأفراد أسرته.. كان بعضهم يتخذ من رقيقه أبناءً، وقد برز بعض الرقيق في زمان الفُؤنج كأولياء وعلماء، منهم الشَّيخ عبد الله بن صابون، الذي كان مملوكاً لامرأة ولم يمنعه الرق من التميُّز العلمي على أقرانه⁽⁸⁾113.

ثالثاً: كان سلطان الدين طاغياً في العلاقة بين الفئات الاجتماعية، حيث تعارف النَّاس على قيود اجتماعية وروحية تكبح الحاكم أو المالك عن إبراز سطوته على الأولياء ومن في معيتهم، أهم تلك القيود أن الملكية تحكمها قواعد الاستخلاف وأخلاق التَّصوُّف التي تشذب غريزة حب الامتلاك وتحارب النزعة الفردية في الاستحواذ،

112 (7) يصف كارل ماركس المهدية بأنها ثورة الرعاة، فهم لم يثوروا ضد الاقطاع وإنما استفزتهم رعونة سياسة الحكام الغرباء، إذ كانت السلطة رأسمالية امبريالية،، بينما يرى القدال أن (الإقطاع) بقى مُجسداً منذ عهد الفونج ليتبدى بعد ثلاثة قرون في مزارع السيد عبدالرحمن، كأن دوران عجلة التطور خلال كل تلك السنوات ليس له حساب في واقع الحياة!

113 (8) الشيخ عبد الله بن صابون، كان عمله بالنهار يحضر دروس العلم عند شيخه ويُدرِّس غيره.. يكتب الكتب احتساباً لله.. (اعطاه شيخه ابنته فامتنع قال: العبد ما يباخذ سيدته).. يفيد ما بين القوسين أن امتناع ابن صابون عن قبول الزواج بابنة شيخه، بحالة اتساق المرئيد مع عالمه الصوفي الخاص بما فيه من هضم النفس، مثلما تنفي دعوة الشيخ وجود قيد يعوق زواج مسترق سالك من ذات حسب ونسب. أنظر: الطبقات: ص292.

والأولياء وهم من يوصفون بالإقطاعيين يقرون ذلك بما يكفي للبراءة من الإدانة، كقول السيّد أحمد بن إدريس: (المال كله لله، ثم ادعيتم فيه الملكية فأقركم على ذلك، ثم اشتراه منكم وأودعكم إياه، ثم بعد أن قبضكم قسّم مالكم لمن يريده، فانزل آيات الميراث، وذلك لأن الأنبياء لا يورثون شيئاً لأنهم لم يدعوا الملكية أبداً)⁽⁹⁾¹¹⁴.

رابعاً: سخر الأولياء عطايا السلاطين للإنفاق على المريدين وعلى زوار الخلاوي إلى درجة أن أكابر الأولياء كان يلجأ إلى الاستدانة⁽¹⁰⁾¹¹⁵ من إطلاق يده في الإنفاق.

العطية للمتفاني

من الأمثلة شديدة الدلالة على امتناع العلاقة بين الشيخ والحوار من الأنحدار إلى الاستغلال قصة الشيخ عبد الله العري في مسيد أولاد جابر، فقد سافر من ديار أهله بالجميعاب إلى ديار الشايقية طلباً للعلم، ومكث هناك سبع سنوات كان شغله خلالها كإلانة خيول شيخه عبد الرحمن بن جابر، علم والده بذلك فسافر غاضباً إلى مسيد أولاد جابر، هناك وجد ابنه منهمكاً (في حشّ القشّ لخيول الشيخ)، ولشدة غضبه من ذلك رفض أن يستطعم من لحم الشاة التي ذبحت إكراماً لمجيئه و(بات القوي).. طلب الشيخ عبد الرحمن من ابنته أن تصنع قُراصة من الدخن قام الشيخ بعجنها على لبن بقره وأمر تلميذه أن يشرب تلك العكارة، ومجرد أن شربها فتح الله عليه العلم وقرأ قراءة بهرت عقول

114 (9) أحمد بن إدريس الفاسي، العقد النفيس في جواهر التدريس، مطبعة مصطفى

باي، حلب (بدون تاريخ)، ص10.

115 (10) أنظر: الطبقات، ص58-59.

السامعين، عندها رضيَّ الأب وأجاز الشَّيخ تلميذه وأذنَ له بالرحيل بعد أن أسرَّ له بـ (الإسم الأعظم) وزاده بقوله: (المُقَصَّر إن شاء الله يتم فوق الدَّرْب.. فالعِلْم كان يردُّ عليه دخاخين إلى أن وصل)⁽¹¹⁾¹¹⁶.

هذه الكرامة غض النظر عن موضوعها الإيماني، يمكن تفسيرها في سياق لا يتعارض مع كون العِلْم جهداً وكسباً، لا سيما ان الشَّيخ يُقَرِّ بأن المُقَصَّر أو الناقِص من علم تلميذه سوف يكتمل (فوق الدَّرْب) أي مواصلة عملية التعلُّم واتباع المرشد.

وبلاحظ هنا جنوح الكرامة إلى تثبيت نظرية التَّصَوُّف التي لا تحصر التعلُّم في النقول وإمَّا تعوُّل على أبعاد أُخرى كالرؤيا والإلهام والهواتِف والكشف وسعة المُخيال، حيث المعرفة لا تتقيد بعالم الشهادة، وحيث العلاقة قائمة بين عالم الشهادة وعالم الغيب، و حيث أن (الاختلاف بين عالم المادة وعالم الروح هو اختلاف مقدار، وليس اختلاف نوع)⁽¹²⁾¹¹⁷.

الشاهد، أن ممارسة المريد للعمل اليدوي كان وسيلة لهضم النفس، لذلك تجد الشَّيخ يأمر ابنته بصنع قُرْأصة الكسرة بنفسها، لتلميذه كَلَّاف الخيول، إذ كان الشَّيخ يعمد إلى ترقية تلميذه - عبد الله العريكي - بمشقة التعرِّق ليغسل روحه ويتفانى نحو حظوةٍ يفلحها كِفاحاً، لا إرثاً من أجداده، إذ الريادة تعطى مُستَحِقَّها، لأن (طلب السَّرِّ بلاءً)⁽¹³⁾¹¹⁸... وإن كان لنا نفي الوصف بالإقطاع في سودان القرن السادس عشر، فان ديناميكية التطوُّر تقود حتماً

116 (11) الطبقات، ص252.

117 (12) محمود محمد طه، الإسلام، ط3، ص8.

118 (13) مَنْ أَخَذ السَّرَّ بِلَا ذَات فَانْه يَهْلِكْه..أنظر: الإبريز، ص12.

إلى ما بعد النظام السائد حينها، إلى علاقات إنتاجية أكثر تطوراً وأكثر انصافاً، لذا فإن وصف علاقات الإنتاج في مزارع السيّد عبد الرحمن المهدي في القرن العشرين بالإقطاعية يُعد قراءة القهقري للمراحل، لأن الأصل في المسار هو التطور وتوالد الحقب وتدافع المُجتمعات في تصاعُد لولبي، فمن الإقطاع السِناري المزعوم قد تخرج رأسمالية بشعة، لا إقطاعية وقحة أكثر بؤساً من تلك التي كانت، فتؤدّد زحف الزمان - نحو خمسمائة عام - لم تكن ومضة خاطِر.. لقد قرأ القُدال تلك القرون من الحراك، بفرضية خطوة إلى الإمام خطوتين إلى الوراء، فرأى السيّد عبد الرحمن إقطاعياً، بينما هو زعيم ديني سخر وضعيته الرُوجية في خدمة أهداف وطنية، وبنى تنظيمًا سياسياً كان الأقدر على المناورة في حقبة الاستعمار. إن أقصى ما يمكن ان يُقال عن علاقات الإنتاج في مزارع السيّد عبد الرحمن أنه استثمر الولاء الدّيني في تنمية الثروة من أجل معركة وطنية هي الاستقلال.

إن قسر المصطلح النظري ليتطابق مع الواقع يؤدي إلى استنتاجات خاطئة، من ذلك التقرير بأن (البروليتاريا) برزت من مواقع الإنتاج الحديث، وإنه لم تتوفر العوامل الكافية لنمو وتطور (برجوازية سودانية)⁽¹⁴⁾¹¹⁹..

حقيقة الأمر أن البروليتاريا لم تبرز إطلاقاً من مواقع الإنتاج الحديث، بل برزت نقابات العمال⁽¹⁵⁾¹²⁰ إذ لا يمكن بروز تلك

119 (14) أنظر: محمد سعيد القدال، تاريخ السودان الحديث، ص284.

120 (15) استعض الحزب الشيوعي مصطلح البروليتاريا بعبارات مثل الحركة الجماهيرية، و الجماهير الكادحة وغير ذلك من أدبيات وصف الصراع السياسي .. أنظر: صحيفة الرأي العام 2001/5/12، ص9.

الطبقة دون توفر العوامل الكافية لنمو وتطور برجوازية سودانية وفق منطق المادّية التاريخية بان تنمو الطبقتان في ظرف حيوي تتصارعان فيه دياكتيكياً.

وما البروليتاريا؟ سوى لفظ لكيان غائب تسمى به البلاشفة لإخفاء كونهم قياصرة في أثواب العمال..

لقد أرسى التَّصَوُّف في النَّاسِ علاقات تربية تراحمية لا يكتنفها طابع الاستغلال، فُسِّمِي التلميذ الأول للقادرية بـ(الهَمِيم) لأنه حمل فوق رأسه طاجناً - دوكة - من أربجي إلى سَنَّارٍ مروراً برفاعة، تنفيذاً لإشارة من شيخه، وحين رأى الشَّيخ منه ذلك قال له: (محمَّد ولدي، هذه هِمة تصلِّح بها الإقامة لدين الله، فوقع مغشياً عليه وسافر إلى وادي الشعير وقال لهم: إن مات أدفُونه وإن عاش يلحقني، فهذه الغيبة لا يفيق منها إلا في وجه رب العالمين).. وهكذا العطية، حظوة من يتفانى في الخدمة ويتقن التعبُّد ليتدرَّج في المسالك.. إن المُجتمعات الشرقية التي تداولت القرآن وسرت فيها رياح التَّصَوُّف تنعتق بالضرورة من قيود الإرتهان الكامل للذلل، لأن القرآن (نهاية الارتجال والبداهة ونهاية للبداءة وبدء للمدنية)¹²¹(16) وتشريعاته للاقتصاد وفي أدنى مستويات الملكية - الزكاة - هي ترياق ضد الإقطاع.

مِلْكِيَّة الأَرْض

تعارف مجتمع السُّودَانِ على ثلاثة أوجه في تملك الأرض. هناك الأرض التي يزرعها الإنسان بأساليبه المختلفة بالري الانسيابي أو

121 (16) أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، دار الفكر، ص23.

المطري أو بالآلة، وأرض المرعى لتربية الحيوان والعلاقة الإنتاجية هنا علاقة قبلية فالملكية مفتوحة لكل الرجال. أما الوجه الثالث للتملك فهو الغابات، وهي منفعة عامة¹²²⁽¹⁷⁾.

عرف المُجتمَع السُّوداني الملكية الخاصة للأرض كما عرف الملكية على الشيوخ، لذا فهو يتميز عن أوضاع مجتمعات الشرق التي تنعدم فيها الملكية الخاصة، الأمر الذي دعا كارل ماركس إلى التقرير بأن مفتاح الشرق هو عدم وجود الملكية الخاصة للأرض. إن غياب الملكية الخاصة في الشرق يعود إلى جفاء المناخ والطابع الصحراوي للأرض قبل نزوع العربي مؤخراً إلى الملكية الفردية، بعد توفر عوامل الاستقرار بعد اكتشاف النفط الذي أحيا الفلوات وألغى حياة الترحال.

والملكية الفردية مرحلة تلي مراحل سابقة، حيث يتدرج المُجتمَع في مدارج الحضارة بالانتقال من المشاعية إلى ملكية القبيلة إلى الملكية الفردية، وتوجد في السُّودان أمثلة كثيرة لهذه الأنواع من الملكية، فملكية القبيلة تسود لدى قبائل الرُّحَل في ديار الكبابيش على سبيل المثال، وملكية الأفخاذ وأهل القرى راسخة في سهول كردفان ودارفور وعند البجا وفي صحارى بيوضة، أما الملكية الخاصة فهي على ضفاف النيل في الشمال.

تدرجت أوضاع الملكية من عهد الحواكير وانطلاقة اليد في الفيا في زراعة ورعيًا، إلى ملكية للقبيلة، فالملكية الفردية، ولقد كان تحديد الملكية الفردية مطلباً سلطوياً لم يستسغه سكان الضفاف

122 (17) أنظر: محمد إبراهيم أبوسليم، الفور والأرض وثائق تملك، ط1، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم/1975، ص46.

في عهد الأتراك، لارتباط تلك الملكية بجباية الضرائب.

أما في الجنوب وبسبب قلة السكان وانعزالهم في رعونة البيئة عن التأثير بثقافة العرب المتفوقة بالتدوين وبالوهج الروحي، فقد بقيت ملكية أراضيه على الشيوخ، ولم يمتد قانون تسوية الأراضي وتسجيلها في بداية القرن العشرين إلى ذلك الإقليم⁽¹⁸⁾¹²³.

بعد الاستقلال ساءت أحوال الملكية أكثر وصارت العلاقة حول الأرض مرهونة بمآلات حرب ما بعد الانفصال وبشعارات حق تقرير المصير والمشورة الشعبية واصطلاح المناطق المهمشة.. كان للسلطان في دولة الفونج حق امتلاك كل الأراضي وتوزيعها بموجب وثائق عليها ختمه، أو بالإشارة، إذ لم تصدر وثيقة لكل حالة عطاء سلطاني.

كان هدف تمليك الإقطاعيات للمشايخ هو ضمان ولائهم للسلطان وحشد التأييد الشعبي له، فقد كان العطاء مرتبطاً بالولاء⁽¹⁹⁾¹²⁴، ثم جاء الإمام المهدي وأنكر الملكية الخاصة معتبراً الأرض مشاعاً للمسلمين، لكنه ركن تحت ضغط الواقع إلى العرف في استحواز وزراعة الأرض ما لم يخالف ذلك الوضع رؤيته للشريعة والتي يعبر عنها من خلال المنشور.

وفي عهد الاستعمار تقنن الامتلاك الفردي بموجب قانون تسجيل الأراضي لسنة 1905م، والذي أتبع بقانون تسوية الأراضي وتسجيلها لسنة 1925م، وبموجب هذين القانونين رُسم كروكي النيل، وصارت

123 (18) أنظر: أس. بولتون، أضواء على الملكية الزراعية في السودان، ترجمة هزي رياض، مكتبة خليفة عطية بالسجانة، الخرطوم (بدون عنوان)، ص39.

124 (19) محمد إبراهيم أبوسليم، الفور والأرض، ص65.

كل أرض غير مسجلة ميريَّة، لا تقع تحت حيازة القبيلة والأفراد.
خلاصة القول إن الأرض في اتساعها، مع توفر مساقط المياه،
مع قلة السكان، لم تكن ميدان استغلال حاد، ولا كان امتلاكها
مدعاة لتمايز طبقي بين طرفي النخبة - الصوفيَّة والفقهاء - إذ
كانت إقطاعيات المشايخ ميداناً يسع حاجيات النَّاس.

تقسيم العمل

تقسيم العمل تاريخياً يعني الانتقال من الاقتصاد الطبيعي إلى
الاقتصاد البضاعي وتحول سلطة رئيس القبيلة القائم على تقاليد العرق
إلى أس يقوم على القوة الاقتصادية، إلى جانب البعد العقدي للزعامة.
وكما هو معلوم في كل مجتمع ترتبط وسائل الإنتاج بالبيئة
فتؤثر نوعية الأرض والمناخ السائد ومناسيب المياه، على طبيعة
الحياة.. في بيئة السُّودان بأراضيه الواسعة الموفورة المياه ظهرت
الحرف المرتبطة بالزراعة، وتنوعت تبعاً لاختلاف الظروف الطبيعية
والمناخية، فحيث يغلب العمل في الزراعة تجد استقراراً نسبياً
للسكان، وحيث يسود الرعي يحترف النَّاس المهنة الملائمة لحياة
الترحال، وبين البداوة والاستقرار تتدافع حركة التطور في بطاء لا
يتوقف، ليرتبط انتقال البدو إلى الحضارة بالعمل في الأرض.

كان تقسيم العمل واقعاً تاريخياً في عهد الفُونج، وكانت التجارة
على رأس تلك الأعمال وهي مهنة ذات وشائج وثيقة بالروحة¹²⁵⁽²⁰⁾.

125 (20) امتهن النبي صلى الله عليه وسلم التجارة وتيمَّنَ بعض المشايخ في الاشتغال
بها، وقد وفد شيخ التصوف (البهاري) إلى السودان في صحبة التاجر إبراهيم بن عبد
الجيل، أنظر: الطبقات، ص 127.

من الوظائف ذات الطابع الديني نجد أعمالاً يشترك في أدائها الصُوفيّة والفُقهاء معاً، فلا فصل بين التطبيق المادي والعلاج الرُّوحي مع وجود نوع من التمييز بين دور المطب - الشيخ - ودور الساحر الذي يعمل بالزبلعة.

وهناك تحديد لوظائف يقوم بها الرقيق، ومهام يؤديها الجند، ومهام للفقراء.. هناك الرؤاسي الذي يمتهن العمل في المراكب وصاحب المحراث والفلاح والقاضي والمدرس، إلخ.. ويلاحظ أن الوصف بالمهنة أو الحرفة يتأني بإجادتها، وفي مثل تلك الحال يحظى صاحب المهنة بهامش من التخصص في ما اشتهر به من فن، وإلا فإن أغلب ما تحتاجه القرية من مهارات يأتي به البصير، فهو بطل المرحلة السابقة لوضعية تقسيم العمل.

ونظراً للانتقال السُّوداني الوئيد في مدارج التطور، لم يزل للبصير دوره في الحياة المعاصرة، إذ أن تدافع العجلة في الدوران يُبقى من وجه الماضي ملامحاً وأشلاء.

إلى جانب تقسيم العمل هناك أنماط للصناعة التي ترتبط بالحقل، نأخذ مثالا لذلك صناعة (المريسة) وهي خمر محلي يُصنع من الغلّة برع في اتقانه أهل السلطنة وأجادوا التغني به.. هناك أيضاً صناعة الفخار ودبغ الجلود وتدريب الحيوان وصناعة الزينة⁽²¹⁾¹²⁶، إلخ.

أما الحديد والذي يعد استخدامه مظهراً تاريخياً للمرحلة التي ينتقل منها المُجتمَع إلى طور الحضارة⁽²²⁾¹²⁷ فقد عُرف في السُّودان

126 (21) أنظر: الطبقات، ص135، 137، 139، 161، 218، 262.

127 (22) أنظر: فرديريك انجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ص42.

منذ عهد كوش.

ويتحدث وَدُ ضَيْفُ الله عن استخدامات الحديد العديدة في عهد السلطنة، من ذلك استخدامه في صنع الأسلحة والآلات الزراعية ومعدات الزينة مثل تشكيل العاج وصياغة الحلي، وغير ذلك من أعمال الحدادة التي ترتبط بالحقل والمرعى.

كما حظي عهد الفونج بتطور نسبي لمهنة الحدادة في جنوب وأواسط الدوالة مقارنة مع وضعية تلك المهنة عند نوبة الشمال الذين يعتبرونها عملاً هامشياً، كون غالبية من يعملون بالحدادة هم (متوكي) يتنقلون من قرية إلى أخرى.

كما تطورت صناعة المراكب حيثما أحاطت الأشجار الكثيفة بالنيل، وكذلك صناعة السروج والعناقيب وأدوات الحرث وأجزاء الساقية وغيرها من فنون التجارة، بالإضافة إلى استخدام الحطب في جبر الكسور، الأعشاب والنباتات العطرية كعقاقير وبهراً في دلال الليالي.

تداول العملة

كانت قوافل التجارة والحج تسير عبر بر السودان بين أفريقيا وبلاد العرب، وكانت طرق القوافل ذات منفعة يتغنى بها الشعراء..
جاء في مدح الشيخ عجيب المانجلك:

منو ركاب العواتي وهزّاز السيوف الجّد

غير الشّيخ عجيب الفتّح دُروب الحج⁽²³⁾¹²⁸.

128 (23) يوسف فضل حسن، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي، ص39.

عبارة (فَتَحَ دروب الحج) تعني حراسة تلك الدروب المطروقة، إذ فتحها يرتبط بفروسية الممدوح، كونه صاحب سلطة قوية تحمي القوافل من اللصوص.

لقد تهيأ اتصال السُّودان بالأقوام - المحيط الإقليمي- عن طريق التجارة فتحققت بذلك ظروف موضوعية لتفكك المُجتمَع البدائي ودخلت مفاهيم ثقافية واستهلاكية جديدة.

وتشير الوقائع إلى رواج تجارة القوافل بين السُّودان والحبشة في أوقات السلم، ومع الحجاز ومصر والشام واليمن والعراق.

وفي داخل السُّودان راجت التجارة بين إقليم الفُونج والفور، ومع أصقاع الجنوب، وبين الشمال والصَّعيد، وهما مِصران يسميهما وَدٌ ضَيْفُ الله بإقليمِي (العسل والبصل)¹²⁹⁽²⁴⁾، ويقول إن بينهما حِرَاكٌ لأسطول تجاري أسطوري يمتلكه شيخ صوفي هو الشَّيخ زيادة بن النور بن محمَّد ولد عيسى سوار الذهب.. ويصف صاحب الطبقات مقدار ثروته بقوله: (عنده قَدْرُ سَفَاينِ الحِجَازِ، من السنة إلى السنة، يوديها إلى السَّافِلِ)¹³⁰⁽²⁵⁾.. أنظر إلى قوله (قَدْرُ سَفَاينِ الحِجَازِ)، وهذا مشهد من نشاط التجار في البحر الأحمر حينها، بينما يجوس الجلابة بين الربوع بقوافلٍ تبتلع القرى التي يحلون بها¹³¹⁽²⁶⁾.

ومثلما كان أثر النشاط الزراعي واضحاً على الحِرَفِ وعلى

129 (24) إشارة ود ضيف الله هنا لإقليم جنوب الفونج وتخوم الأنقسنا التي تشتهر بإنتاج العسل، أما البصل فهو منتوج سواقي الرباط والميرفاب والجعلين الشايقية والدناقلة.. أنظر: الطبقات، ص60.

130 (25) الطبقات، ص217.

131 (26) أنظر: الطبقات، ص58.

التجارة بوجه خاص، فقد أخذت الغلّة في بعض المناطق وظيفة العملة، وحيث لا تكون اللّغة وسيطاً بين التاجر والنّاس تسود تجارة بكماء بتبادل السلع، وكذا استخدمت العُملة النقدية في المناطق الأكثر تحضراً.. والعُملة حينها تتمثل في قطع ذهبية أو فضية أو حديدية - محلقات - بجانب الدّمور والرّيال المجيدي، وهما عملتان مُستجلبتان من واقع ارتباط السُّودان بمحيطه العربي، ومن واقع ولاء سلطنة الفونج لظل الخلافة الإسلامية.

كل هذه الأنواع من العملات كانت متداولة في البيع والشراء، إلا ان المحلقات تبدو كالعملة الرئيسية، إذ بها يتم تداول البيوع وتُدفع كقيمة نقدية في إخراج الزكوات، كما تُوهب للمُعسر إعانة له على الزواج، أو تُدفع لسداد دين،، إلخ⁽²⁷⁾¹³².

والعملة في كل حال هي أسمى مُقتنى، كونها تقع على يد الأولياء من الهواء، وهذا مشهد للشيخ حسن ود حسونة، لم يزل يتردد صده عند صوفية السودان، ذاك المشهد يصفه صاحب الطبقات بقوله: (فرغ يده في الهواء، المُحلّقات وقعن في كفيه كع.. كع.. كع)⁽²⁸⁾¹³³.

وبالرغم من قيمة العملة الحية بين النّاس إلا أنها في نظر أهل الوجد والهيام، لا تعدو أن تكون (حدّيد) تُشتري بها لحوم النساء!

وفي ذلك قال الشّيخ إسماعيل صاحب الرّبابة:

النّسوان بلا هبّية أم قلايد

132 (27) أنظر: الطبقات، ص 59، 138، 159.

133 (28) يقول ود ضيف الله إن الشيخ حسن ود حسونة فعلها حين رغّب في سداد دين: الطبقات، ص 138.

لَحْمٌ سُوقاً رَخِيصٌ مَشْرِيٌّ بِحَدَائِدٍ..

أي كأن العُملة لا خطر لها في معادلة الحُب والغرام، وأن النساء عند مقارنةً مع أُنثاه المتفردة - هيبة - محضُ بضاعة مُزجاة، بعملة زهيدة القيمة..

والشاهد، أن النظر للعُملة دون اكتراث - بعيون العاشق - هي محاولة لتصعيد مكانتها، بالتوازي مع الأنثى التي تُستل سيوف القبيلة لأجلها وتُوَقَد بسببها نيران الحروب، وان مُجتمِعاً شَبِعَ أفراده من تداولها، فإنهم دون شك، يتخيرون أعلاها قيمة.. وقد كان (الأشرفي) وهو دينار ذهبي مملوكي ضُرب في عهد الملك الأشرف برسناي 1422 - 1438م هو أعلى عُملة في ذلك الزمان كما يُفهم في ترجمة صاحب الطبقات للشيخ أحمد بن عبد الله الطريفي.

اللُّغَة

بعد عراق طويل، تسامت اللُّغَة العربية لتكون قاسماً مشتركاً بين ألسنة القبائل، وقد كان من الطبيعي ان تأخذ العربية هذا الوضع في مجتمع شفاهي كانت فيه ممثلاً لثقافة وذاكرة مقدسة يجسدها القرآن.

العربية وعاء تفرغت منه العامية السُّودانية التي هي سجل تاريخي اجتماعي للحياة السُّودانية.

استغرق انتشار العربية في السُّودان أجيالاً عديدة، وما زالت تصارع اللهجات المحلية في ارجائه الواسعة، فهي ثقافة بسبيل تحقيق الإنتصار الحاسم لكونها لغة التعليم واللُّغَة الرسمية في

وبالنظر إلى تجربة اللُّغة العربية في الشمال والشرق نجد أن الألسن لم تُدِن لها تماماً رغم متاخمة تلك أهل تلك المناطق من النوبة والبجة لمصر والحجاز، في حين استشرت العربية في دائرة واسعة بأواسط السودان.

ويعتبر التمسك بـ (الرُّطانة) المحلية عند نوبة الشمال إحدى وسائلهم في الحفاظ على التُّراث، لاسيما وأن صمود لهجاتهم المحلية أمام نفوذ العربية الطاغية يؤكد حيوية ثقافتهم المرتبطة بالنيل والأرض¹³⁵⁽³⁰⁾، حيث الأرض عند نوبة الشمال تعد معياراً للتمايز الاجتماعي، فالنوبي يرى نفسه أصيلاً على العربي الوافد لامتلاكه أرضاً - جروف النيل - غرض النظر عن اتساع رقعة تلك الجروف أو المكاسب التي تُجنى منها، إذ يكفي توارث تلك الملكية كمعيار للتجذر. كما ترتبط اللهجات النوبية بالنيل، وهذا واضح في اقتراض العربية من لسان النوبة تلك الألفاظ التي تتسمى بها أدوات الزراعة والحيوانات والطيور وكل ما يحفه المجرى، مما لا عهد للعرب به في فلواتهم.

إن الأسباب المادّية التي وقفت وراء تمنع الثقافة النوبية على الاكتساح العربي كثيرة، فقد كانت العربية حتى العقد الثالث من القرن العشرين لا ترقى لأن تكون لغة بديلة للرطانة.. إلى وقت

134 (29) أنظر: مجلة الدراسات السودانية، العدد1، الخرطوم/أبريل 1990، ص5. هناك أكثر من 500 مجموعة قبلية مختلفة تتنوع لغاتها لتصل إلى أكثر من 900 لغة.. وحسب إحصاء عام 1956 فإن اللغة العربية يتحدث بها 51% من سكان السودان.. أنظر: برنامج حزب الأمة، المؤتمر السادس، أبريل 2003، ص19.

135 (30) أنظر: مجلة الدراسات السودانية، العدد1، الخرطوم/أبريل 1990، ص5.

قريب وفي الشمال القيصي (نجد الأطفال في حلفا التي لا يتحدث أهلها إلا رطانتهم المحلية، نجدهم يتقنون اللُّغة العربية كتابةً ولا يفهمون منها إلا القليل، ولا يتكلمونها إطلاقاً)¹³⁶⁽³¹⁾ أي أن النوبية - حتى بعد الاستقلال - لم تستنفد دورها بعد كي تُستبدل بالعربية، لكن اقتراض الألفاظ والاستلاف والامتزاج وغيرها من أشكال التفاعل بين الثقافتين، هو محصلة ذلك الاحتكاك.

من الأسباب المادية لضمود ثقافة النوبة في وجه الاكتساح العربي، أن المهاجرين من مصر لم يجدوا موطياً قدم في أرض النوبة، لضيق الرقعة الطينية وانحصارها بين رمل وصخر، ولحساسية مالكيها تجاه الغرباء.. تلك أرض ليس فيها متسع للمرعى وعائدها محدود، ولا شيء يُغري الأعراب بالانحصار بين مجرى غضوب جديب وصحراء زاحفة الرمال، ولا حيلة لهم في العيش مع قوم ذوي لكمة وطبع يمتليء بالشك في الدخيل.. إذن لم يكن أمام الأعراب غير النزوح جنوباً إلى سهول علوة لتتحرر بذلك بلاد النوبة نسبياً من سطوتهم.

في الأواسط تهيأ للعربية أن تتعايش مع التعدد العرقي الثقافي وتتمدد في سماحته أخذاً وعطاءً، لتبدأ الصعود على سلم المجد مع تسلل الدماء العربية إلى كراسي الحكم.. ففي نهاية الربع الأول من القرن الرابع عشر وصل الدم العربي إلى عرش دنقلا العجوز¹³⁷⁽³²⁾، ثم انتشرت أحياء العرب من جهينة في بلاد النوبة، وملؤها عبثاً

136 (31) التعليم في المديرية الشمالية، إصدار وزارة التربية والتعليم، ط1، المطبعة الحكومية، الخرطوم/1964، ص8.

137 (32) اعلى سيف الدين عبدالله برشمبو عرش دنقلا العجوز في حوالي سنة 1323م، وهو ينتمي إلى قبيلة الكنوز التي تصاهرت مع البيت الحاكم، حتى آلت اليهم السلطة تبعاً لعادة النوبة في توريث ابن أخت الملك لمقعد خاله.

وفساداً ولم يبق في بلاد النوبة السفلي رسم للملك لما أحالته صفة
البدواة العربية من صبغتهم بالخلطة والإلتحام⁽³³⁾¹³⁸.

وحال التسليم بهذه الرؤية الخلدونية المضمرة في الاقتباس
أعلاه، ومع التقرير بحساسية النوبة تجاه الدخيل، نصل إلى فهم
معقول لما جرى من خلال اللُّغة، من ذلك اقتتان خراب سوبا
- عاصمة ممكلة علوة - بالزحف العربي، إذ حمل اسم مدائنها -
سوبا وقرّي - معنى الخراب والنحس في لغة النوبة، ذلك أن تزايد
نفوذ العربية على حساب النوبية، مع تدافع الهجرة العربية،
خلق نوعاً من الماراة مشهود بها في التُّراث النوبي..

كانت العامية السُّودانية ثمرة للتمازج والتصاهر العرقي والثقافي
وتوليفة للوعي وخزينة للذاكرة الجماعية، لكن أثر النوبية في
العامية لم يقف عند حد اقتراض الألفاظ، فقد جاءت الكثير من
أسماء القرى والمدن والأشخاص كشواهد على عمق ذلك الأثر في
ثقافة أهل السُّودان، لا في الشمال وحده، بل في أعماق الوسط
والصَّعيد.. من الأمثلة على ذلك ان لفظ (سِنَّار) هو لفظ نوبي
معناه (محل طرف البحر). ولعل التسمية النوبية لعاصمة الفُونج
تعزز التقرير باغتصابهم لأرض كانت للنوبة، وفق ما ورد على
لسان الشيخ إدريس ودّ الأرياب.. كما نجد في العامية السُّودانية
كثيراً من رواسب اللغات الميَّنة كالفرعونية والزنجية والبجاوية،
والسر في بقاء تلك الرواسب في صُلب لهجتنا أن (الكلمات تبقى

138 (33) يقول إبن خلدون، ان الأعراب إذا حكموا بلداً أحالوه إلى الخراب.. والواقع أن
زوال ملك النوبة تضافرت فيه عدة عوامل، منها انهيار البنية الاقتصادية بسبب الزحف
الصحراوي والهدام وانغماس الأمراء في الصراع على السلطة، إلخ. أنظر: مجلة الدراسات
السودانية، العدد1، الخرطوم/أبريل 1990، ص3.

وتندثر بمقدار نجاحها أو فشلها في تأدية وظيفتها الاجتماعية⁽³⁴⁾¹³⁹.

ونأخذ عينة للأثر النوبي في العامية في ما تتسمى به الساقية وأجزاؤها، وهي مما لم يكن معهوداً عند العرب في البادية، وكذلك ألفاظ المساحة وأوصاف جروف النيل، والمساحة علم جديد على العرب لكونهم أبناء صحارى مُشاعة.

واقترضت العربية من النوبية ألفاظاً مثل التقنت، الإنقاية، السَّاب، إلخ، ومن أسماء الآلات الواسوق والسلوكة والكوريق والأربل، وأسماء للغلات والنباتات غير الموجودة في صحاري العرب.. تلك الكلمات وغيرها بقيت في اللُّغة المتداولة كتراث يصارع الزمن، كتلك الكلمات المتعلقة بعبادات الافراح، من جرتق وسومار وكَبْرِيَت، وغير ذلك من مستلزمات الزينة والتعبُّد⁽³⁵⁾¹⁴⁰.

ومن أسماء الحيوانات نجد العناق والعنبلوق والكديس، ومن الطيور البُحُج وأم قيردون والكودي، وكلها ألفاظ تستغل في أمام القاريء العربي الذي يستشعر مثل هذه المفردات في عاميتنا كالطلام.

وكذا تستغل على كثير من المعاصرين لغة وَدُ ضيف الله، رغم أن طبقاته دُونت بلغة وسط السودان، الذي هو أكثر الميادين انفتاحاً على الثقافة العربية.. فكم هي عربية هذه العامية السُّودانية؟ وما أوجه التباين بينها وبين العاميات داخل المحيط العربي؟.

الواقع أن العربية في السُّودان دخلت في صراع تاريخي مع

139 (34) أنظر: عون الشريف قاسم، العامية في السودان، ص2.

140 (35) من ذلك البرش والتبروقة والسبابة، وكلها عبارة عن حصير منسوج من سعف النخيل أو الدوم. يستخدم البرش كلحاف، والتبروقة للصلاة، والسبابة لرقص العروس.

اللغات المحلية حتى دوختها، لكنها لم تحقق انتصاراً شاملاً على القديم وممثليه.

لقد حققت العربية نجاحاً وغلبة في دائرة الوسط، وألقت بظلالها على الأطراف، فصارت قاسماً مشتركاً بين الألسن وبذلك غدت أهم مقومات الهوية السُّودانية.

وتُعد العامية السودانية لسأنا ناطقاً بحالة التسامح في التجربة السُّودانية، لكنها بكل هذه الإيجابية قد تنقلب سلباً على التماسك الاجتماعي حين تتخذها الفئة الحاكمة سبباً للاستعلاء العرقي والثقافي⁽³⁶⁾¹⁴¹، بالتالي ترتفع الأصوات ضدها لا في جنوب السُّودان الذي يتحدث (عربي جوبا)، بل في الشمال.

ففي قمة مجد نظام الإنقاذ، الذي يدّعي الاستعراب والأسلمة، كان رأي بعض نوبة الشمال في المشروع الحضاري على هذا النحو: (اللُّغة العربية هي أحد مظاهر الاستعلاء العرقي، لقد ارتضيناها لغة تواصل فيما بين اللغات المختلفة، لكن عندما تضطهد المجموعات غير العربية في السُّودان، فذلك يعني اضهاد تاريخهم وثقافتهم، ونمط حياتهم فتصبح العربية استعلاءً يدعو للتشتت والتمزق، الأمر الذي يتأذى منه السُّودان.. نحن البرابرة أصبحنا عرباً بحكم وضعنا في الشمال، و نحن لسنا كذلك، نحن رطّانة)⁽³⁷⁾¹⁴².

141 (36) أعلن الصادق المهدي زعيم حزب الأمة مراراً (الاعتذار من ممارسات الاستعلاء الثقافي في الماضي والحاضر، لأنها كانت سبباً في تسميم العلاقات الشخصية والاجتماعية بين المواطنين، وأن الإلتزام بالحرية يأتي قبل الإلتزام الديني) أنظر: خطاب المهدي في المؤتمرات العام السادس لحزب الأمة، صحيفة أخبار اليوم، بتاريخ 16/4/2003، ص7.
142 (37) من حوار مع د. سعاد إبراهيم أحمد، صحيفة الرأي الآخر، 28/10/1997، ص3.

الفصل الثاني

أضواء على ثقافة السلطنة الزرقاء

المبحث الأول

كِرَامَات (أهل الله)

حقق مذهب التَّصَوُّف الغلبة والانتشار على الفقه في السُّودَان وبينَ شعوب الشرق عامة، وكانت الطريقة الصُّوفِيَّة هي الوحدة الاجتماعية التالية لكيان القَبِيلَة والنواة التي قامت عليها الدَّوْلَة. الأسباب التي هيأت الطريقة لأداء هذا الدور كثيرة، أهمها أرضية التصالح بينها والإرث المحلي، إذ كانت وعاءاً توحيدياً استوعب أطراف المزيج الثقافي والعرقى عندما قدّم المُتطرقين الدِّين بصورة مبسطة دون إرهاب للناس بالقضايا النظرية وعملوا على ترغيبهم فيه بالقدوة الحسنة.

كانت الأوراد في مستوياتها الدنيا والعليا - الورد الاساسي والاختياري - بمثابة تعويض لمن فاتته التعلُّم بالاكْتِسَاب في مجتمع يقل فيه تداول الحرف.. اتُّخِذت الأوراد سبيلاً لبلوغ المعرفة الإِشْرَاقِيَّة، وأذكي التمسك بها جذوة التطلع إلى الغد الفسيح بمعوداته المحسوسة أو بخطرته الميتافيزيقية المُفْعَمة بفيوضات تلقي (الحقيقة) كفاحاً. أرشد الصُّوفِيَّة النَّاس على قدر الحاجة وحشدوا الاتباع بالولاء لسلطةٍ أعلى من سلطة القَبِيلَة، فانتقل المُجْتَمَع من الانغلاق العرقى إلى ثقافة الدَّوْلَة بترقية النفس، لذا تهيكلت الدَّوْلَة في ذهن السُّودَانِي (مُروَحَنَة) في نشأتها ومآلها.

كان المَسِيد هو مركز المعادلة بين القَبِيلَة والطريقة، وهو لفظ عامي يحكي سوَدَنَة المسجد وتنزله في حياة النَّاس ليكون وريثاً لمجلس القَبِيلَة وميداناً تتلطف به غلواؤها ومنطقاتها العرقية والثقافية.

طغت المعاني السامية المشتركة بين كياني القَبِيلَة والطريقة على وظيفة المَسِيد، فتجسدت في ربوعه قيم النخوة والكرم والإيثار والتراحم وغيرها من نقاط التلاقي بين العرقي والعقدي، كونه (مؤسسة ذات قدرة باهرة على إزالة الحواجز العرقية والقبلية والجهوية)⁽¹⁾¹⁴³.

واتخذ الصُوفِيَة من وسائط التُّراث المحلي أدوات لنشر العقيدة، مع تبسيطهم لمبادئ الدِّين وثقافته في قوالب شعرية اعتمدها المادِحون بالايقاع والتنغيم، حتى يسهل تلقين تلك المبادئ وتشافهها، ولأجل تحبيب العامة في الطريقة التي سايرت عاداتهم وأوهامهم.

كانت المَسَايد - جمع مَسِيد - مصدرَ خير للناس وملجأً لحل المشاكل الاجتماعية والرُّوجِيَة، وقد تبدأ علاقة الفرد مع ذلك الكيان بطلب المدد من بعيد - البركة - أو بالزيارة والإستغاثة بالشيخ الذي يرفع (الفاحة)، ثم تترقى العلاقة مع المرید التزاماً عن طريق تلقين الوِرْد، وفي هذه الحالة يكون للشيخ التزام تجاه

143 (1) الطيب محمد الطيب، المَسِيد، ط2، مؤسسة الصالحاني للطباعة، دمشق 1999، ص13. المَسِيد هو المسجد، قلبت الجيم ياءً كما هو معهود في العربية، أو تراخياً مع سطوة العجمة على الألسن، وأضحى المَسِيد مركزاً للحراك الاجتماعي في القرى وأداةً لترقية القبيلة نحو الولاء الديني بدلاً للولاء الإثني.

الحوار، بتقنيته في الطريق ودفح الضرر المادي والمعنوي عنه، بما له من قوة روحية وبما لديه من قبول اجتماعي لدى العامة وعند حكام السلطنة.

وفي أغلب الأحوال يحاط شيخ المسيد بهالة من القداسة تتعالى به عن دور الوسيط بين العامة والسُّلطان، ليكون في درجةٍ أرقى من مقام الحاكم، كما سنرى.

وأهل الزعامة في المسايِد هم أعيان القبائل غالباً، إذ انه مع شيوع التطرُّق غدت الأُسُر الحاكمة في بلاد النوبة وعلوة وسنَّار وتقلي ودارفور تدين بالأسلمة والاستعراب.

كان شيخ الطريقة - البُهاري - قد سلَّك في الطريق أعيان ذلك العصر، ويقال إن تلامذته تجاوزوا الأربعين⁽²⁾¹⁴⁴ من أبناء القبائل، أبرزهم الشَّيخ عجيب المانجُلك ابن زعيم العَبْدلَّاب ورائد النهضة الصُوفيَّة في سلطنة سنَّار، حجازي باي أربجي، شاع الدِّين ولد التويم جد الشكرية، حمد النجيز صاحب مسجد إسلانج، الفقيه رحمة جد الحلاويين، العمدة ولد عبد الصادق، بانقا الضرير، وعبد الله الحمال.. وبالجملة فان زعامات الطريقة هي زعامات القَبيلَّة، ما يعني تحوُّل مجلس القَبيلَّة إلى الرُّوحنة في يسرٍ وسلاسة، دون إلغاء القبلة ودون إفراط في العَقديَّة.

144 (2) يتشبع الرقم (أربعين) بمثلوجيا مضمرة للتدليل على الكثرة. من ذلك قول ود ضيف الله، ان الشيخ إبراهيم البولاد علَّم أربعين طالباً كلهم أولياء، وأن تلامذة الشيخ عبدالرحمن بن جابر الأربعين، قد بلغوا درجة القطبانية، إلخ.. ويبدو ود ضيف الله هنا متأثراً بالطبري الذي يقرر أن حواء ولدت لآدم أربعين جيناً.. أنظر: الطبقات، ص45-48.

وفي غرب السُّودان، حيثُ لم يكن الإسلام مسنوداً بهجرة عربية واسعة كما هو الحال في حوض النيل، كانت مبادئ التدُّين تتقدم على حساب الإلتناء العرقي بفضل توَسُّم النسبة العربية وولاء قادة الرأى في تلك المناطق للإسلام.

البحث عن الشيخ .. بحث عن الذات

يبدأ المُتطرِّقُ عهده باحثاً عن الشيخ باعتبار أن البحث عن الشيخ المُرشِد بحثٌ عن الذات، شهادة ذلك اختلاف الإمام المهدي إلى مشايخ عديدين في أنحاء السودان قبل أن يخرج بدعوته، لكن الشَّيخ حَسَن ودَّ حَسُونَة كان قد ضَرَبَ مثلاً شديد الدلالة على أن مُجتمَع السُلطنة كان قد تعارف بشكل أو آخر، على مواصفات شيخ التربية وآداب المرید، كما وردت في نظم الشَّيخ تاج الدِّين أبي العباس، الموسوم بـ (أنوار السرائر وسرائر الأنوار)⁽³⁾¹⁴⁵ .. كان الولي الصُّوفي - شيخ التربية - يُنظر إليه بأنه صاحب الوقت ذي المعرفة الكلية، كونه ينظر إلى العالم (من العرش إلى الفرش).. البحث عن شيخ بهذه المواصفات هو بحث عن الذات، لذا جاء تطواف الشَّيخ حسن ودحسونة في الربوع بحثاً عن ذلك الشَّيخ أشبه بسفر موسى عليه السلام بحثاً عن العبد الصالح في مجمع البحرين، ولعل الرابط المباشر بين الشَّيخ والمرید، وبين موسى والعبد الصالح في إشارة (الغذاء) التي لا تخلو من البُعد الرُّوحي.

145 (3) نشأ الشَّيخ أبو العباس بمراكش واستوطن الفيوم بمصر، وتوفي في ربيع أول سنة 641هـ، وجاء في وصفه لشيخ الطريقة: (وإن كان ذا جمع لأكل طعامه مُريد - فلا تصبه يوماً من الدهر).. يُلاحظ أن الخليفة شريف قد نظم قصيدته في المهدي على هذا المنوال، ومن قبل إلتزم بتوجيهاتها الشَّيخ ودحسونة في بحثه عن شيخ التربية.. أنظر: الإبريز: ص 235-253.

قال صاحب الطبقات على لسان الشيخ حسن: (أول أمري خرجت أطلب شيخاً في الطريقة، دخلت الجزيرة إسلانج، فأكرموني وضيّفوني فيها، فقلت هؤلاء أكرموني وضيّفوني ما هم شيوخي، ثم جيت المطرفية فوجدت الفقيه أبوبكر شيخاً كبيراً مجتمعين عنده الناس على كرامة، قال لي: يا فقير شيل ها الفضلة، ملّحها بالماء وأكّل، فقلت هذا الما أكرمني هو شيخي، ثم قال لي: يا فقير أملاً هذه الركوة من البحر، فلما جيت عند البحر امتلأت وحدها في البحر وجاءتني، جيت إلى الشيخ فوجدته شاباً فتوضأ وصلى، ثم طال حتى وصل رأسه عرش الخلوّة، ثم عاد على حاله شيخاً، فقلت في نفسي هذا شيخي، فقال: أنا ماني شيخك أمشي أدخل ليك خلوة في باعوضة فان شيخك يجيك فيها)⁽⁴⁾¹⁴⁶.. وألزم الشيخ حسن نفسه بهذا التوجيه واختلى حتى فُتح له كفاحاً على يد النبي صلى الله عليه وسلم.

أما المعرفة الكسبية فهي مبذولة في كل مَسِيد، وهي الأساس الذي تبدأ به الحياة العلمية وفق منهج يزواج بين الفقه والتَّصَوُّف، حيث تسقط داخل المَسِيد الحدود القائمة بين ما هو تصوف وما هو فقه، وبين ما هو ديني وما هو اجتماعي، فالخلوة والمَسِيد مترادفان لوظيفة روحية واجتماعية يؤدّيها ربع الشيخ.

المَسِيد بناء من الجالوص أو القش في شكل حجرات وروايب تجمع الناس في الإطعام والضيافة والدرس والتداوي، إلخ.

ولما كانت الخلوة كسلوك تعبدي تحتاج إلى مجانبة ضجيج الحياة فلا بد أن يتوفر فيها جو الإختلاء، لذا فهي محظية

146 (4) أنظر: الطبقات، ص 134.

بالرعاية، ولأهميتها سُمِّي كل الربع عليها.

كان إقليم العبدلاب الذي تعددت فيه الخلاوي واشتهر فيه المشايخ، قد حقق الريادة الثقافية في زمان الفونج، واشتهرت أغلب مناطقه كمنارات ومراكز علمية، مثل الحلفايا وأربجي والأبواب، وغيرها من المناطق التي تتصل بالحراك العبدلابي أو تقع على طريق القوافل والتجارة معه.

كانت خلاوي العركيين هي الأشهر مُذ أشعل نارها الشيخ محمود العركي في بدايات السلطنة، في ظرف الحيرة الذي أحاط بالناس حينها، فعمد إلى تبديدها بث مبادئ الفقه ممثلة في شريعة الأحوال الشخصية لحاجة المجتمع لذلك القيد خاصة في تنظيم وضعية المرأة.

اتجه الشيخ العركي إلى تعليم الناس (العدة) مبتدئاً بترتيب وضع المرأة شبه المشاعي الذي يتولد منه العراك والتقاتل في مجتمع تقليدي، ثم انتقل من شمال السودان إلى مناطق أكثر حيرة، ليجاور الشلك وغيرهم ممن ظل على وثنيته.

كانت خلاوي العركيين هي أول مراكز الوعي في السلطنة، وهي خلاوي كثيرة بحسب ود ضيف الله، و(مشايخها عدول، تركنا تفصيلهم لشهرتهم)⁽⁵⁾¹⁴⁷.

أشهر رواد البيت العركي الذين ذكرهم ود ضيف الله، الشيخ دفع الله العركي صاحب التجربة الشهيرة في الانتقال من الفقه

147 (5) أورد ود ضيف الله بعض مشايخ العركيين، وعبارته هنا تشير إلى أنه أهمل ذكر الغالبية العظمى لكون التعريف بهم حينها بمثابة تديد حقيقة مستقرة في الوجدان. الطبقات، ص 205.

إلى التَّصَوُّف، وبعد ممارسة لتدريس الفقه المالكي تمشياً مع نهج أسلافه، كان الشَّيخ دفع الله قد تلاكاً في مباحة البهَّاري ثم تدارك أمره ورحل إلى الحجاز بحثاً عن الشَّيخ السَّائح، ووجده قد انتقل، فطلب الطريق من خليفته حتى يحظى بما حظي به أقرانه من مكانة اجتماعية وروحانية.. هناك رواية شفاهية تقول إن خليفة البهَّاري في الحجاز تقياً في إناء وأمرَ العركي أن يتجرع ذلك القئ، ولما رأى ترده عاتبه قائلاً: (هناك خَوَاف وهنا عَوَاف؟؟)

فشرب العركي وحُظي هو وذرائه بمقدرة على الصبر في (الخلوات)..

والعركيون أشبه بفخذ قبيلة داخل كيان القادرية، وهم ذوو نسب لأهل مقامات الطريق في أصله العراقي ومشايخهم (من حَمَلَة السَّر) ⁽⁶⁾¹⁴⁸..

ومن الخطأ الجزم بأن خلاوي العركيين تخصصت في الفقه، وإن منهجها في التدريب كان (منهجاً دعواً محضاً) ⁽⁷⁾¹⁴⁹.. هذا قول يجافي الواقع في تلك البدايات التي كانت تلح على الرواد تبسيط حقائق الدِّين والتصالح مع الموروث، حيث لا مجال في ذلك المناخ لتخصص دقيق، في مجتمع كان وعيه يتنامى على قاعدة التصاهر بين العربان والزنج وكلاهما أسير الشفاهة.

148 (6) ذكر الأستاذ محمود محمد طه في مجلسه من مناقب العركيين ريادتهم في تعليم وتسليك الناس، وقال أنهم (دفنوا السَّر في عَقْبَة ومي).. وما يدل على تحول نهج خلاوي العركيين من الفقه إلى التصوف مقالة الشيخ الهميم للشيخ عبد الله العركي حال عودته للسودان بعد أخذه الطريق في الحجاز: (أبيت ما تبقى أخونا، بقيت ولد أخونا)..

149 (7) أنظر: عبدالله حمدنا الله، أثر المراكز العلمية الإسلامية في بناء التماسك الاجتماعي، مطبوعات ملتقى الذكر والذاكرين، الخرطوم/1994، ص.5.

يُعد مسيد أولاد جابر في ديار الشايقية قبساً من المشعل الذي
أضاء به غلام الله عتمة الحيرة في دنقلا العجوز.

وأولاد جابر هم حفدة غلام الله الذين نشطوا في التعليم
الديني بديار الشايقية على عهد الشيخ عجيب المانجلك.. أشعل
نارها الشيخ إبراهيم

البولاد بتدريس الفقه المالكي على أس ميوله الصوفية التي
يشير إليها ودّ ضيف الله كلما ذكر أولاد جابر، فهو القائل أن
(عظمة أولاد جابر دعوة صالحة من أهمهم.. قالت الله يجعلكم
ياوليداتي أوتاداً في الأرض).. وأولاد جابر في الطبقات أكثر من أولياء
وأوتاد، هم كالعناصر الاربعة⁽⁸⁾¹⁵⁰ التي تنشأ منها الحياة (أعلمهم
إبراهيم، وأصلحهم عبد الرحمن، وأكثرهم ورعاً إسماعيل، وأكثرهم
عبادة عبد الرحمن، وأختهم فاطمة أم الشيخ صغيرون نظيرتهم في
العلم والدين)⁽⁹⁾¹⁵¹.

وعبارة الراوي هنا بليغة الدلالة على سماحة التصوف كثقافة
تقبل تماثل الأنثى مع الرجال، إن هي أبدعت مع ما يحيط بها
من قيود القبيلة.. ويفهم من عبارتي (العلم والدين) الواردتين
في المقتبس أعلاه، أن (العلم) هو الفقه، أما (الدين) ففي معنى
التصوف، وهو فقه وزيادة.

وفي مرحلة لاحقة كانت خلوة أولاد جابر ملاذاً لأبناء العركيين

150 (8) العناصر هي التراب والماء والهواء والنار، وهي الأصول التي يكتشف حكماء
الصوفية من خلالها أسرار الكائنات. أنظر: أبو العباس البوني، منبع أصول الحكمة، ص 64،
أنظر: الطبقات، ص 45.

151 (9) لعل تلك هي أقدم إشارة لتسامي وضع المرأة من حالة الشيوخ بين الرجال
إلى حظوة بالعلم جعلها نظيراً للرجل. أنظر: الطبقات، ص 46.

كما أسلفنا في سيرة الشَّيخ عبد الله العركي، وما مِن شك في أن براعة الشَّيخ عبد الرحمن بن جابر وشهرته في الفقه المالكي وفي التَّصَوُّف¹⁵²⁽¹⁰⁾ استقطبت ولاء العركيين والمنتسبين للفقه المالكي بعد تعقُّن التَّصَوُّف على يد الإمام الغزالي.

خَرَجَتْ مدرسة أولاد جابر أربعين ولياً على يد الشَّيخ البولاد، ومثلهم على يد الشَّيخ عبد الرحمن، وانتشر أولئك التلاميذ في الربوع وعمروا المجالس فكان كل مجلس لهم بمثابة امتداد أو فرع من المَسِيد الكبير.

استعانت السلطنة بخريجي مدرسة أولاد جابر في القضاء والإدارة، ونقل أولاد التنقار التجربة إلى نواحي الجزيرة، وهياً نزوح الشَّيخ صغيرون إلى الأبواب نقل التجربة إلى منطقة الجعليين مفعمةً بأريج التَّصَوُّف، وفي ذلك قيلَ أن الخضر عليه السلام وضع الأساس لتلك الخلوة، وإن الشَّيخ صغيرون قد حُطِّيَ بِ (السَّر) من خاله وهما على جبل عرفات¹⁵³⁽¹¹⁾.

كانت بداية صِيت أولاد جابر دعوة صالحة من الأم، ونهاية مجدهم بالركون إلى رغبة الزوجة، أي كأن سطوة الزوجة في حياة الأبن تمحق اندياح بركة الأم، هذا ما نستخلصه من التصحيف الذي يشير إلى تفرُّق تلامذة المَسِيد - مَسِيد أولاد جابر - بعد زواج الشَّيخ إدريس بن عبد الرحمن من إحدى ملكات الشايقية حين

152 (10) للشَّيخ عبد الرحمن بن جابر مؤلَّف في التصوف بعنوان (ترشيد المريدين في علم التصوف).
153 (11) في يوم الحج الأكبر قال الشَّيخ إسماعيل (يا زعم، ولد فاطمة ما بلغ؟ فمن بركته أنه بلغ الحلم في تلك الليلة). ويحمل النص معنى بلوغ الصبي درجة الولاية إذ لا يعقل أن ترمي العبارة إلى زوال الطهارة منه على جبل عرفات. أنظر: الطبقات، ص46.

راودته بنقل الخلوة إلى دارها، عندها (امتنع الفقرا من ذلك وقالوا عندها الخدم الجمال يُفسدن علينا أدياننا)¹⁵⁴⁽¹²⁾.. وعلى كل فإن هذا مشهد آخر للتمييز، تُتخذ فيه المرأة أداةً يقاس بها حال الترقى والانحدار الاجتماعي.

الكرامة شاهد أيديولوجي

لا يوجد تعارض جوهري بين الفكر الدينى والإنساني حول الافعال الخارقة، ولا يوجد مجتمع بشري يخلو من تداول خرق العادة، وكثيراً ما تأتي الخوارق بمثابة تحفيز نحو المعرفة، ووثباً فوق قيود الواقع (الحُجُب).

تسمى الأفعال الخارقة بالمعجزات حين تتعلق بالأنبياء، وتسمى بالكرامات حين يجريها الله على يد الأولياء والصالحين، ويحظى العوام بخوارق تسمى المعونة، ولأولياء الشيطان خوارق هي استدراجات تمدهم في الضلال.

يأتي إنكار الخوارق من قبل الماديين والسلفيين في سياق شك المادِيَّة في الميتافيزيقيا، إما تعسفاً بالنص أو بالقانون الطبيعي الذي اكتشفه العقل، وفي هذا اتجه بعض المثقفين إلى رد الكرامة للأسطورة¹⁵⁵⁽¹³⁾، لكن الكرامة إلى جانب بعدها الديني الإيماني هي واقع ثقافي لا يصعب على المتدين تقبله، كونه يؤمن بنوم أهل الكهف، وبحياة ذا النون داخل الحوت، وقيام عزيز من الأموات، والبراق، وانشقاق القمر، إلخ.. كما أن جوف الخوارق يُعج برموز

154 (12) أنظر: الطبقات، ص47.

155 (13) سيد القمني، النبي ابراهيم والتاريخ المجهول، ط1، دار سينا للنشر، القاهرة/1990، ص50.

واشارات تكشف (طبع الزمان) حالاً تلمّس المثالي والمادي في نصوصها، بل إن وهجها يزيد إيمان كثيرين... و(لا شك أن كل مؤمن أو شاك ستطيب نفسه أن تمكن من تفسير الحكمة الإلهية من إهلاك شعب مقابل ناقة تلتها صخرة)⁽¹⁴⁾¹⁵⁶.. قد يأتي مثل هذا القول في سياق إنكار الكرامة، التي هي في حد ذاتها حجاب⁽¹⁵⁾¹⁵⁷ لا غاية، لأن طالبها يقدر في إخلاصه، كما لا يدل عدم اتيانها على رخاوة التجربة أو عدم حظوة الصوفي بالمدارج، وكما تقول أدبيات الطريق أن (الإستقامة خير من ألف كرامة)⁽¹⁶⁾¹⁵⁸.

كان طلب الكرامة قد شغل العامة بعد شيوع التطرُّق، وقد أسبغ المريدون الكرامات على المشايخ وكان أغلبهم يتحاشها، وبعضهم يتخفي في دثار الدَّرَوْشَة والملازمة حتى لا يبدو بها، فهي ليست غاية التجربة ولا حصادها، إنما هي مظهر من مظاهر النضج على حد تعبير البُهَّاري حين ألزم تلامذته بالطريق.. (خلّاهم متوجهين إلى الله لا ظهرت لهم كرامات ولا خوارق عادات إلا بعد المدة المذكورة)⁽¹⁷⁾¹⁵⁹.. المدة المذكورة هي فترة المجاهدة المطلوبة من السالك، وهي فترة قد تطول وقد تقصر.. المدة المذكورة قد تعني إكمال الورد بأعداده المعلومة والترقى به لتلقي الفيوضات،

156 (14) الكرامة حجاب للولي في مقام النفس المطمئنة، أنظر: الشيخ محمد الكسنزاني، التصوف، ص111.

157 (15) أنظر: الإبريز، ص79.

158 (16) ترد هذه العبارة كثيراً في الطبقات.. والكرامة فعل خارق قد يأتي اضطراراً كما جاء على لسان الشيخ حمد ود الترابي الذي لعن الملك بادى ولد آية قائلاً: (عصرتني على سر الله)، فكانت اللعنة أن أبتلى الملك بمعاقرة المريسة وتعاطي التمباك. أنظر: الطبقات، ص172.

159 (17) الطبقات، ص128.

وما يتبع ذلك من إشراقات تبرز بالضرورة حين يتوقّف وقتها.

والكرامة ليست أدب الماضي فقط لأنها حية في الحاضر، مثالها الحي خوارق الكسنزانيين المشهورة خاصة في مقام الجيلاني ببغداد.. يبرر الكسنزانيون الإتيان بتلك الخوارق والتوثيق لها من أجل خلق الموازنة بين الروحانية والمادّية، حتى تتبّه أنظار النّاس إلى حضور الروح وفاعلية التعبد، في ظل سطوة حضارة الجسد المفتونة بخوارق التقنية والأرقام القياسية في دروب الرياضة والفن وغيرها.. هنا لا بد من الإشارة إلى تباين وجهات النظر، بين من يعتقد في خوارق الكسنزانيين وأشباهاها، وبين من يرى فيها سحراً.. ما يعنينا هنا وبشكل دقيق أنها مشاهد في معية المتطرفين، وأن البراعة أو التجلي لا ينفرد به السحر دون غيره من أمّاط الميتافيزيقا الأخرى.

وللكرامة هيئة دعائية حين يُتخذ تراثها كوسيلة لخدمة مخططات السياسة كما هو الحال عند قادة دولة الإسلام السياسي، وكذا في ما ينشره السّلفيون في دعايتهم خلال الحرب ضد الروس في افغانستان، فقد روجت أجهزة إعلام الإخوان أخبارَ كراماتٍ منسوبة لمشايعيهم مستغلّين روح التصديق والبساطة عند السّودانيين، وذلك لأجل إضفاء القداسة على نظام الإنقاذ وتصوير مقاتليه كمجاهدين ذوي حظوة بتكبير القروء في ميدان المعركة، وكأولياء تخاطبهم الوحوش والأشجار، وتكشف لهم عن مواقع الأعداء وترشدهم في مسالك الغابات الوعرة.

وتجرات أبواق تلك الدعاية أكثر وأكثر، فأعلنت أن دماء

قتلاهم

قد سالت مسكاً وعنبراً في (ساحات الفداء)¹⁶⁰⁽¹⁸⁾، وغير ذلك مما عادوا وكذبوه لاحقاً بعد مفاصلتهم مع شيخ النظام - حسن الترابي - الذي وصف أولئك الصرعى في حرب الجنوب بأنهم (قطايس)!

الشاهد، أن صوت الدعاية بالكرامات هنا لم يكن أصيلاً، إذ نفخت الدعاية في البوق الذي صاغ الأوهام النميرية في التهؤوس بالدين كسلوك تعويضي، بعد إيغاله في دماء المعارضين لنظامه، إذ بلغ به الوهمُ حداً، إدعى فيه (مجالسة الأرواح في مقاعد القصر الفارغة)¹⁶¹⁽¹⁹⁾.

لعل الفرق بين كرامات الصوفيّة في الماضي، وكرامات جماعة الإنقاذ، أن كرامات الماضي استحالَت في الدعاية الإخوانية إلى تلفيقٍ يجعل من الجندي ضحل الثقافة رقيق الدين كأنه صحابي جليل!

وهى إلى ذلك، دعاية غير أصيلة، وما تصايحت به مقتبسٌ من المعين الذي نهلت منه المهديّة والطائفية من بعد.. مثال ذلك كرامات (المسك والعنبر) الذي قالوا أنه تَفَوَّحَ من جثث الإنقاذيين - عناصر الدفاع الشعبي - هو ادّعاء منقول مباشرة من عصر الفُؤُج، دونه الراوي في ترجمة الشَّيخ أبو عاقلة بن الشَّيخ حمد، فقال أنه

160 (18) ظل تلفزيون النظام يخدم هذه الدعاية لثلاثة عشر عاماً من خلال برنامج (ساحات الفداء) وغيره، ثم اقتصت هذه الدعاية إلى حد ما عقب (بروتوكول مشاكوس) وما تبع من أحداث بعد الحادي عشر من سبتمبر. ثم عادت الدعاية للظهور بعد الانفصال... 161 (19) أحد الذين زينوا ذلك الوهم للنميري هو النيِّل أبو قرون، الذي شرب من الكأس التي أعدّها للأستاذ محمود محمد طه، حيث اعترف لاحقاً بـ (اعتناقه لعقيدة فاسدة وأعلن رجوعه إلى حظيرة الايمان)، ثم مهرَ أمام مشايخ من وزارة الشئون والأوقاف بياناً في يونيو 2001 بالتوبة. وكان أبو قرون ثالث ثلاثة ألفوا قوانين سبتمبر 1983، المسماة بالشريعة.

وبعد وفاته (طلعت من قبره رائحة أحلى من العنبر والكافور)¹⁶²⁽²⁰⁾.

كما جاءت دعاية الإخوان في التبشير بالحرب الدينية في جنوب السودان، في سياق تقليد الفُونج، الذين حاربوا الأحباش (استجابة لنداء إلهي)¹⁶³⁽²¹⁾.

وهكذا ظل استغلال الكرامة إحدى الحيل الماكرة لاستغلال العامة في ذهنها الذي يتشابك فيه المُقدَّس والمدنس، بينما منكرو الكرامات من السلفيين الذين يوالون نظام الحكم لا يرون حرجاً في ذلك الاستغلال! والكرامة على كل حال بنت واقعها.. هي أشواق النَّاس تتشكل في بيئتهم الطبيعية والاجتماعية، ففي مناخات الجفاف يحلم النَّاس بالخضرة والينابيع، فتطفر أشواقهم تلك في كراماتهم.

مثال لذلك مشهد الشيخ حبيب نسي والفقير الدويحي ولقياهما في صحراء دنقلا العجوز.. كان الأخير (راكباً على بعير وحاقباً قرية عليه، فلما رآه فرَّعها في الأرض فقال له: إما أحييني أو أقتلني بالعطش، فأخذ القرية وهزها حتى امتلأت ماءً، فشربتُ منه حتى وصلت دنقلا)¹⁶⁴⁽²²⁾.

ولك أن تتخيَّل، أن تبرير إراقة الماء الطبيعي هنا، هو الإرتواء بماء الكرامة التي قد يأتي بها الولي، لا قهراً للظروف، أو خرقاً للقانون الطبيعي، بل تحدياً إن شاء ذلك.

162 (20) الطبقات، ص 20

163 (21) أنظر: مكي شببكة، السودان عبر القرون، ص 48.

164 (22) ومضي الرواية للقول بأن ذلك الماء تابع حتى غدا بركة تغتسل منها زوجته، لتلد له من بعد طفلاً يغدو ولياً، في طقس أشبه بـ (التعميد) عند المسيحيين.. ويلاحظ أيضاً أن السياق مضى للاستلاف من قصة هاجر وإبناها إسماعيل عليه السلام.

ومشهد آخر للكرامة نلحظه في المناخات الماطرة، حيث تزخر مضامينها بـ صور البيئة المعشوشبة المبللة برذاذ المطر، وحيوانات تعيش في وحل الخيران كما ترى في هذا النَّص: (ناس ولد عبد الصادق ملكوا العرب والفُؤُج، أولادو شالوا الدليب فوق الفِيلة من الصَّعيد إلى السافل، مسافة ثلاثة أيام أذناها لينات)¹⁶⁵⁽²³⁾.. هذه - دون شك - قسَمات بيئة استوائية الملامح، كانت وطناً للأسرة صاحبة الشأن في ذلك الوقت.

وللمقارنة فان (المندرة)¹⁶⁶⁽²⁴⁾ الواقعة في بادية البطانة - موطن الصادق القديم - فهي الآن أقرب للجفاف بعد تبدل المناخ، بعد أن كانت في الماضي قلباً لغابات موحشة.

وفي الكرامة تتلمس وجه الأحاجي وطقوس الكجور واستخدامات الطلاسَم في ترويض الحيوان والسيطرة على أشياء البيئة بأشجارها وزواحفها، وكل ذلك ممكن ومعمول به في منظومة الرُّوحنة التي تسيطر على الوعي الجمعي.

إلى ذلك، والكرامة آيدلوجيا تُلف داخلها العقيدة الجديدة مع طقوس السحر والأسطرة، على اعتبار أن معارف الأقدمين ما هي إلا دين بدائي، وجذر تاريخي للاعتقاد في الله - في القوة - التي خلقت الأكوان.

165 (23) السيطرة على الحيوان خاصة الأفيال هو من الكرامات التي توارثها أبناء الشيخ الهميم، أنظر: الطبقات، ص 301، 317.

166 (24) المندرة قد تعني (المنصرة) تم تحويلها بلسان العجمة بقلب الضاد دالاً. والمندرة - المرأيا - تسمية ذات بعد روحي، إذ على صفحتها يرى الراي (نفسه).

الرّمز والطلسم

تستخدم الكرامة الرّمز وتقدمه كمسلمات دون انزعاج أو مطالب تفسيرية، وهي بذلك تؤكد رسوخه في الوجدان الذي انتجه، فلا حاجة لاصطحابه بالحواشي.

يُلاحظ أن الرمز يستوطنِ الذهن السُّوداني، لا خلو عنه تراثياتهم، فهو ظاهر في البيوت، وعلى أبوابها التي يوضع عليها جزء من حيوان أو نبات على سبيل الفال وقلب السعد، يوجد الرّمز في الأحجبة والمشغولات اليدوية، وغير ذلك من الأعمال والفنون التلقائية.

من الرموز التي احتفظت بقدسيّتها في نصوص الكرامات، رمزية الأسد الذي كان الأسد معبوداً في بلاد النوبة.

وعند الصوفيّة يظل الأسد هو حارس المريدين في رحلتهم لزيارة الأشياخ¹⁶⁷⁽²⁵⁾، لذا يُحظى بحضور طاغٍ في كرامات الأولياء، من ذلك قيامه بدور المُغيث الذي يهب النَّصرة ويفعل أفعالاً محسوسة لصالح الملهوف، وقد يعطي النذارة بأن (يكشّر عن أنيابه) كما جاء في قصة ابن القاضي دشين حين أراد أن يستبدل منهج الدرس في مسيده بمختصر خليل، قيل أنه (رأى في المنام أبا يزيد القيرواني في هيئة سبع يكاد يفتسه)¹⁶⁸⁽²⁶⁾.

كما يتجسد مَددُ الشّيخ في صورة الأسد سناً لِطالب

167 (25) أنظر: محمد عثمان عبده البرهاني، إنتصار أولياء الرحمن على أولياء الشيطان، ص99.

168 (26) يحذّر السادة التيجانية من تشتت السالك بين مشايخ الطرق، ويحرصون على ملازمة المريد للطرق على (الباب) والمناجزة على حفر بئر واحدة ليرتوي.

الغوث¹⁶⁹⁽²⁷⁾، كما جاء في المديح:

جنُّ أسدين ماسكات الشَّارِبِ

رابقات للودود والساوِبِ،

لا تقَع فيهن يا خاربُ

ده نُتّه مع حمد الكاربِ.

وفي السياق يقول حاج الماحي:

أسد الله البُضْرَعُ

ينهُزُ في المَجْمَعِ،

كم عوقاً فِسرَعِ،

من شوفتو اتفرزع..

وعلى وجه العموم، وجدت الثقافة الصُوفِيّة ضالتها في الأسد كرمز مقدس في الذهن السُّوداني، فعبرت من خلاله عن حالة القوة الرُّوجِيّة والإجتماعية لأولياء التَّصَوُّف.

رمز آخر في ثقافة السلطنة هو الثور، وهو رمز للسُّلطة عند شعوب وادي النيل، كيف لا وأغلب الآلهة في الميثولوجيا في هيئة ثور.. الثور لا يُذبح عن بعض الأقسام، ويُتخذ لدى البعض معياراً للغنى ومعبوداً عند آخرين، وكثير من السودانين يتسمون به وبأجزائه كناية عن المنعة، وهو حيوان مقدس في نص الكرامة وموتيفياً تعبر عن بذ الحاكم الظالم كونه يأخذ في تعبير الرؤيا

169 (27) استحال الشيخ حسن ود حسونة إلى أسد رابض في مجلس السلطان لنصرة مستغيث. أنظر: الطبقات، ص75.

مكانة الولي الصالح، ويتمثل كـ(وسيط غارة) بين الأفاذ، كما يحكى في رواية عَطَبَ الشَّيْخِ صَغِيرُونَ لَمَلِكِ الشَّايْقِيَةِ زَمْرَاوِي.. (وجده في المسيد فوجد أمه بنت جابر معه فقالت يا زمراوي جيت تقتل محمَّد؟ فنزلوه من الجواد مغشياً عليه يقول حك حك بقر الحاج محمَّد نَطْحَنِي)⁽²⁸⁾¹⁷⁰.

وتُضْفِي ثقافة السلطنة على البقرة مواصفات بقرة بني إسرائيل، ويتم التعامل معها تُعامل كالإنسان فيعالجونها بما يعالج به البشر، فُتُبَخَّرَ بالبخور ويتم رَشُّها وغسلها - تعميدها - بماء النيل إذا أصابتها العين أو حَلَّتْ بها الكبسة⁽²⁹⁾¹⁷¹.

وعلى ذكر النيل، فإن التمساح هو ساكن النيل الأشهر، وهو الرمز الأكثر إثارة في كرامات المُتَطَرِّقِينَ لكونه حيوان فريد يشبه الحالة السُّودَانِيَّة في انسجامها وتناقضها.

يحمل التمساح في جسده متناقضات القوة والتطبيب، وهو أمثلة التوحش مثلما أنه مصدر للمسك، ويتعامل معه سكان ضفاف النيل كروح خفية تُحَارَبُ بالطلاسم والأسرار، كونه (يتقمص روح السحار)⁽³⁰⁾¹⁷².

التمساح رمز للخطر كان النَّاسُ يجدون الحماية منه عند الصُّوفِيَّة، حتى أن أحد سُلَاطِينِ الفُونْجِ لجأ إلى الشَّيْخِ مَكِيِّ الدُّقْلَاشِيِّ عندما اختطف التمساح حصانه، و دَوَّنَ وَدَّ ضَيْفَ اللّهِ فِي طَبَقَاتِهِ،

170 (28) أنظر: الطبقات، ص235.

171 (29) أنظر: محمد إبراهيم أبوسليم، الساقية، ص186.

172 (30) في بداية القرن العشرين صدر توجيه من اللورد كتنشر يمنع اصطياد التماسيح لعلمه بوجود معتقدات في التماسيح كأرواح.

أن الدقلاشى (غطس في البحر وقَلَعَ في وقته، جميع التماسيح قلعتْ مِيَّتة⁽³¹⁾¹⁷³).

في الماضي كان خطر التماسيح بالغاً والنيل موحشاً لم تدخله الميكنة، وكان بين أيدي ساكنيه أدوات بدائية في التعامل معه.. هناك كرامة خلدها حاج الماحي في قصيدة (التُّمساح) فحواها أن تمساحاً (سكنَ الشايقية) في العهد التركي، وكان تمساحاً متوحشاً قطع صلاتهم الحميمة بالنهر، حجر عليهم العوم والصيد وتلقَّف مواشيهم من الشواطئ.. وجاء حاج الماحي وأنشد تلك القصيدة التي يتوسل فيها بالرسول صلى الله عليه وسلم وبمشايخ التَّصوُّف داخل وخارج السُّودان، (وبعد إكمال القصيدة وجد التمساح ميتاً وعليه أثر طعنات بعدد من ذكر أسماءهم من الصَّالحين)⁽³²⁾¹⁷⁴.

لم تزل هذه القصيدة تُنشد في مجالس ووسائط أهل السودان، كونها تعبر عن عقيدة التوسل بالأولياء، وهو مشهد يتعهده المتطرقين، وقد عبّر عنه مؤخراً الشَّيخ عبد الرحيم البرعي في قصيدة (مِصرَ المؤمَّنة) التي توسل فيها بأولياء مصر طلباً للشفاء.. يحكي الشَّيخ البرعي عن تجربته تلك قائلاً: (عندما كُشف عن المرض للمرة الثانية، لم يجدوا شيئاً مكان الحصوة. قيل لي: أتذكّر كل هذا العدد من الأولياء وتحتاج إلى العملية؟)⁽³³⁾¹⁷⁵.

مهما يكن، فإن تفسير الكرامة كتفكير رغبوي، لا ينفي إمكانية خرق للعادة، وليس بوسع أحد انكار حصاد التجربة الذاتية، أو

173 (31) الطبقات، ص333.

174 (32) قرشي محمد حسن، مع شعراء المدائح، ط2، الدار السودانية للكتب، ص34.

175 (33) صحيفة أخبار اليوم، بتاريخ 2000/5/5م، الصفحة الأخيرة.

اتخاذ الوسيط - التمساح في الفقرة أعلاه - كرمز تسلطي أرادَ حاج الماحي من خلاله أن يبث سخطه على النظام السياسي، لتكون قصيدة التوسُّل تلك، مناسبة للحديث في الممنوع.. ليس بالضرورة أن يكون الأمر أمر تمساح بقدر ما هو تشفي في الحاكم التركي.. وسواء فُسِرت الكرامة في بُعدها الإيماني أو التاريخي، فإن نصوصها دون شك هي مفاتيح الولوج إلى دهاليز التُّراث.

إن الفرقُ بين ما نسميه عقلية بدائية وأخرى حديثة لا يكمن في نوع العمليات الذهنية بل في طبيعة الأشياء، فالطلسمة أترُّ دال على أحوال المُجتمَع وهي وجه من خطاب يُكرس مصالح النظام الاجتماعي عموماً وليس مجرد هروب إلى عالم الخيال.

هناك وجه للكرامة يبدو كإعادة إنتاج لمعارف الأقدمين، إذ تجد فيها طقساً مخلوطاً بالسحر، بالجُفر والتنجيم واستخدامات علم الحرف والأرقام، بعلم الفلك، بالأديان ممثلةً في المعارف القرآنية والسريانية والهرمسية، إلخ.. كل هذا المزيج متعدد المنابع يمكن أن يأخذ وضعية النصِّ المُقدَّس.

هذا المزيج تجده ماثلاً في كتب الحكمة القديمة، ولدى مَنْ يتقنون العمل بها في الحاضر.. هذا المزيج هو معارف تأثرت بها حركة التَّصوُّف في تواصلها مع حضارات الفرس والهند والروم واليونان، لاسيما وأن أرباب تلك المعارف من (الحُكماء) ما زالوا يقدمون أنفسهم كتلامذة لـ (أهل الله).

هنالك ألفاظ متناثرة في طبقات ودِّ ضيف الله، تؤخذ كإشارات دالة على تلك المعرفة الخليط، وعلى تأسلم تلك الفنون - معارف

الأقدمين- على يد الصُوفيّة كممثلين لتيار تاريخي يتسم بالتصالح مع الآخر.

أخذت التجربة الصُوفيّة الكثير من تلك المعارف وزينتها بالنصّ السماوي وبأسرار الأسماء والصفات، مع اعتماد فهم ضمني بأن التُّراث الرُّوحِي السالف هو تجلي العقل في التلقي عن الإرادة القصوى، لِيذا نجد أن الخط الفاصل بين ما يحاربه الصُوفيّة من طقوس، وما يستخدمونه من أسرار، هو خط لا يكاد يبين.. المثلث الصارخ لذلك جسده الشَّيخ حمد ود التُّرَّايي - النحلان - الفقيه الذي هجر مختصر خليل ودخل خلوته وتصوّف حتى تبيّس لحمه.. النحلان هو أكثر المشايخ رفضاً للزبلعة، رغم ذلك هو متهم بها، وأشهر مَنْ خرقَ العادة فوق رأس الجميع، كونه أغرق سنار وأنامَ أهالي الخرطوم¹⁷⁶⁽³⁴⁾.. حارب النحلان جيش السلطنة، وكان أول من إدعى المهديّة وهو- باعترافه - فعَلَ في (العيلة) مالم يسبقه عليه أحد..

من هنا وهناك، فهذا الرجل جديرٌ بأن يكون جذراً لتداخل المُقدَّس والمُدُنَّس، في تجربة حفيده حسن الترابي!

إلى ذلك كانت فنون الحكماء في البسط والتكسير والتسخير شائعة في الحياة الصُوفيّة ويُشار إليها كنوع من الكرامات، خاصة بتوصيفها في قضاء الحوائج ونجدة الملهوف، إلخ. وبقيت الكثير من معارف الأقدمين على حالها في النص الأصلي، فأخذها مشايخ

176 (34) الزبلعة كمرادف للكهانة والشعوذة وردت في صيغة اتهام لود الترابي في معنى أنه (الفقيه الساحر الذي يحدثه الزبالعة بالواقع). أنظر: الطبقات، ص 165-168.

برسمها السرياني غالباً⁽³⁵⁾¹⁷⁷.

وسار على ذات النهج الإمام المهدي، على ما توشح به من رؤى سلفية وتجديدية في آن، في هذا الصدد يذكر التاريخ أنه قاد جموع أنصاره إلى شيكان (منهم من يبكي ومنهم من يُنم، ومنهم من يتكلم بالترجمة السريانية)⁽³⁶⁾¹⁷⁸.

كما تُنسب للمهدي كرامة إرواء الجيش من نبع صخري، وهي كرامة لها أصلها في السيرة النبوية، ويمكن أن تأتيها الحكماء بالاستخدام الممتن لـ (أسرار الأحرف السبعة المعروفة بسواقط الفاتحة)⁽³⁷⁾¹⁷⁹..

هنالك إجماع على أن (السَّر) يكمن في النَّص، في وجهيه القديم واللاحق بعد القرآن، وأن تحري الدقة في استخدامه يورث المعرفة الكشفية لمن يجود الذكر، (حتى يغلب عليه الحال فيقول للشيء كن فيكون).. يقول وَدَّ ضيف الله عن كرامات الشَّيخ عووضة شكَّال القارح إنها نتاج ترقق حازَ به الشَّيخ عووضة الدرجة الكونية، (لغة كُنْ فيكون)⁽³⁸⁾¹⁸⁰.

لقد تفجر نبع التَّصوُّف على أساس من المعرفة المتداولة في البيئة، فلا غرو أن نجد في لغة القوم منذئذٍ، الكثير من فنون الحكماء ومصطلحاتهم كما ترى في التشطير التالي:

177 (35) السريانية عند أهل التصوف هي أصل كل اللغات، والتحدث بها من صفات الإنسان الكامل الذي يعرف لغة جميع الكائنات، وهي اللغة التي يحاسب بها الإنسان في القبر، وفق تشطير السيوطي: (ومن غريب ما ترى العينان - أُنْ سؤال القبر بالسرياني). أنظر: الإبريز، ص 253-257.

178 (36) عصمت حسن زلفو، شيكان، مطابع نيكتو، أبوظبي (بدون عنوان) ص 147.

179 (37) أبي العباس البوني، منبع اصول الحكمة، ص 40

180 (38) الطبقات، ص 273.

أكرم بيوم الأربعاء زيارة لك

إنه عندي كالف خميس

كل اتصالات السعيد سعيدة

بمثابة التثليث والتسديس⁽³⁹⁾¹⁸¹.

والتثليث والتسديس من استخدامات الحكماء للحروف والأرقام
وهي من المعارف التي يمارسها أكابر العارفين كعلوم الفلك وعادة
اختيار المواقيت - مسك اليوم⁽⁴⁰⁾¹⁸² وغيرها.

الاقْتَباس مِنَ الْإِنْجِيلِ

التشابه قائم بين الصُّوفيِّ المسلم والصُّوفيِّ المسيحي من واقع
أن الذهن السُّوداني تأثر بتراث المسيحية من مصدرها الإنجيلي
والقرآني، فهناك شبه كبير بين (معجزة نقل جبل المقطم)⁽⁴¹⁾¹⁸³.
وكرامة الشيخ محمّد قيلي حفيد الشيخ حبيب نسي، الذي (كان
وقت قيام الحالة عليه، إذا سافر يتبعه أهل البلد الذي يمر عليه
حتى مواشيهم)⁽⁴²⁾¹⁸⁴.. هناك استلاف أو اقتباس من ثقافة الكنيسة
يدل على حالة التسامح السائدة، إذ تسودت الكثير من نصوص
الإنجيل دون توجس فقهي فُنُسبت الكثير من معجزات السيّد
المسيح للأولياء منها، مشهد إحياء الشيخ حسن ود حسونة لـ

181 (39) الأربعاء هو أسعد أيام الخلوة، فيه يُمتحن الحفظة وتُقام الكرامة ويتم فيه
قبول الحيران الجدد، أنظر: الطيب محمد الطيب، المسيد، ص95.

182 (40) أنظر: الإبريز، ص20.

183 (41) القس لوقا الأنطوني، معجزة نقل جبل المقطم، ط1، دار الرجاء، مصر الجديدة
1995، ص33.

184 (42) الطبقات، ص349.

(بنت الرئس) في الخشاب، وهي كرامة تهيكلت على مشهد إحياء يسوع لـ (إبنة الرئس)⁽⁴³⁾¹⁸⁵، لدرجة أن المدوّن ثبتت (بنت الرئس) في نص الكرامة، مقابلاً (إبنة الرئس) في المعجزة، فجعل النسبة بين المشهدين وكأنها تصحيف.

هذه المعجزة اليسوعية - إحياء الموق - وزعتها الشفاهة على رهط من الأولياء مع تعديلاتٍ طفيفة تطبّتها مقام السرد، وفي سياقها أيضاً تطالع المعنى الذي أصابه يسوع في عبارة الشيخ خوجلي وهو يُصارع ملك الموت لانتشال روح المرأة، ذلك في قوله: (أنا غلبان)⁽⁴⁴⁾¹⁸⁶، في معنى (هدّ الحيل) الذي غشيّ السيّد المسيح حين لامست ثوبه امرأة نازفة، وقد وقع تقييد المشهد في الإنجيل هكذا: (والتفت يسوع شاعراً في نفسه بالقوة التي خرجت منه)⁽⁴⁵⁾¹⁸⁷.

تكاد نصوص كرامات متطرّقي سنّار تسبغ على الشيخ خوجلي كل معجزات يسوع، حتى في ائتمار الرياح والمياه بأمره⁽⁴⁶⁾¹⁸⁸.

بيد أن النصّ المقتبس إلى درجة النقل، فهو في الكرامة المنسوبة للشيخ اللبّدي، وقد جاء أصلها في الإنجيل، هكذا: (لما فرغت الخمر قالت أم يسوع ليس لهم خمر، قال لها يسوع مالي ولك يا امرأة لم تأت ساعتني بعد، فقالت أمه للخدام: مهما قال لكم فأفعلوه.. وكانت ستة أجران من حجارة مصنوعة، قال لهم يسوع أملأوا الأجران ماء فملؤوها إلى فوق، ثم قال لهم أسقوا الآن

185 (43) إنجيل متي، الإصحاح (4).

186 (44) الطبقات، ص199.

187 (45) إنجيل مرقص، الإصحاح (5).

188 (46) إنظر: الطبقات، ص198، إنجيل متي، الإصحاح (5).

وقدموا لرئيس المتكأ فقدموا، فلما ذاق رئيس المتكأ الماء المتحول خمرأ ولم يكن يعلم من أين هي، دعا رئيس المتكأ العريس وقال له: أبقيت الخمر الجيدة إلى الآن⁽⁴⁷⁾¹⁸⁹.

هذا النص تسودن في كرامة تتصالح مع الخمر وتجعلها كالسمن والعسل، أي أن الكرامة أكدت الاتفاق على إمكانية خرق العادة ولم تقرر أو تتورط في الخلاف بالتحليل أو التحريم.. وجاء نص الكرامة بقلم ودضيف الله هكذا: (وكلمته أمه، أين السمن والعسل؟ فقال لها جيبني زيراً أسقيه وأملأيه ماء، ثم قال لها جيبني آخر، فملأته كذلك، ثم أدخل عكازه في الزير وساطه يمينا وشمالاً قال بسم الله الرحمن الرحيم أب ت ح ج خ فانقلب ذلك الماء سمنأ أصفر له دريش والثاني عسلاً)⁽⁴⁸⁾¹⁹⁰.

وهكذا النص المقدس، حين يتداوله الناس، لا ينجو من التفسير والتحوير والإضافة والحذف، ذلك أن النص يتأنسن، (لأن كل نص مقدس يلازمه نص ثقافي يعيد إنتاجه وتأويله)⁽⁴⁹⁾¹⁹¹.

وتأنسن النص لينزع عنه القداسة إذ الأنسنة هي دليل حيوية الفكرة داخل الوعي.

ومثلما تناسلت تلك المحكيات من الإنجيل، اقتبست أخريات مع قصص القرآن ومن ثقافات شعوب المحيط الاقليمي مع اختلاف تراثي وبيئي يتخلل نصها المقدس.. على سبيل المثال هناك

189 (47) إنجيل يوحنا، الإصحاح (2).

190 (48) الطبقات، ص262.

191 (49) تريكي علي الربيعو، الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، ط، المركز الثقافي العربي، الرباط/1995، ص72.

مقارنة لا تفك بين عصا موسى عليه السلام، وعصا الشيخ خوجلي (التي ما وُضعت في موضع قل ماؤه إلا وتفجر نبعه، إلا ذهب الرمل وهاج الماء فوراً¹⁹²⁽⁵⁰⁾، كما لا يُخفى التشابه بين شكوى محس توتي من الجفاف وضجر بني إسرائيل من الصبر على طعام واحد.. وللمقارنة، فقد جاءت شكوى المحس على هذا النحو: (لا يسعنا المقام في هذا البلد)¹⁹³⁽⁵¹⁾ فهي شكوى مأخوذة من آية سورة البقرة: (وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُصْرِكَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ).. وكما لعصا موسى فعلها في السحر وغيره، كان لعصا الشيخ خوجلي فعلها في البحر وفي الصخر، بل كان (الوكز) بها قاتلاً، والفعل - الوكز - هو ذاته في السياقين.. قال تعالى: (وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاةً الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ).. يلاحظ أن نص الكرامة استعار ذات العبارة، في تصوير مشهد عَطَب الشيخ خوجلي لأحد سلاطين الفور أثناء غارته على سنار.. يقول صاحب الطبقات أن ذلك السلطان - لم أعثر على ترجمته - رأى الشيخ خوجلي بيده عصا فوكزه بها وكانت سبب موته¹⁹⁴⁽⁵²⁾.. هنا نتأمل بعض مضامين هذه المحكية، كونها تستبطن وعي الراوي بأن التصوف هو أيولوجياً سلطنتي الفونج والفور، لنكتشف أن تلك الحقيقة جعلت يسرق لسان سلطان مجهول، مات في حرب بين كيانين لا يوجد ما يتعاركان حوله سوى أفق القبيلة الضيق.

192 (50) الطبقات، ص 198.

193 (51) الطبقات: ص 197.

194 (52) الطبقات، ص 274، سورة القصص، الآية 15.

وكذا يتوهج من نار إبراهيم عليه السلام قبسٌ يُلهم بكرامة في حق الشَّيخ عيسى ولد كَنُو، الذي تقول الرواية أن النار انطفأت حين وقف قبالتها، فقيلاً في مدحه:

وَدُ كَنُو لَمَّا جَاءَهُ الْحَالَةَ

دَقُّوا لَهُ الزَّرْدَاتِ وَالسُّنْدَالَةَ

المولَى سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى

حَالًا النَّارِ لَهُ شَّلَالَةٌ⁽⁵³⁾¹⁹⁵..

هذا النَّصُّ يُوْخِذُ كَنَمُوذَجَ لِمَحَاوَلَاتِ الثَّقَافَةِ الْهَجِينِ فِي اللَّحَاقِ بِمَعَانِي الْقُرْآنِ فِي وَصْفِ نَارِ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ، وَمِثْلَ ذَلِكَ اسْتِدْعَاءُ النَّصِّ الْمُقَدَّسِ فِي قِصَّةِ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ، وَفِي قِصَّةِ السَّامِرِيِّ، وَقِصَّةِ بَقْرَةَ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَكُلِّهَا تَتَّخِذُ مِنَ الْبَقْرَةِ - الْعِجْلِ - وَسِيلَةً لِكَشْفِ الْغَيْبِ، وَسَبَبًا لِلْإِنْجَابِ كَمَا فِي مَشْهَدِ الشَّيْخِ عَوُوضَةَ الْقَارِحِ⁽⁵⁴⁾¹⁹⁶.

تلك الكرامات، مثل مخاطبة الأولياء للجماد والحيوان، العروج إلى السموات، تقريب البعيد، رد الغائب، إلخ، كلها تُعدُّ أثراً دالاً على انتشار مجالس التلاوة واستظهار الآيات وذُيوع مضامين الحديث والسيرة النبوية، ولما كانت الكرامة خارجة من مناجم الصُّوفِيَّةِ، فقد سيطرت عليها آدابهم، إذ تقرأ في نصوصها شذرات عن ممارسة التوسل والترقي بالصلاة على النبي، إلى درجة التشيُّخ

195 (53) (جائه الحالة) حالة كونه استغرق في الوجد، ولما كان الاستغراق عند كثير صوفية السودان يتبعه الإيقاع، جاءت العبارة (دقوله الزردات والسندالة) كما هو الحال في حلقات الذكر والمدائح، حتى تستحيل النار برداً وسلاماً عليه كما مدلوق من شلال..
196 (54) أنظر: نصوص كرامات منسوبة للشيخ عووضة شكال القارح، الطبقات،

بأخذ الورد على يديه كِفاحاً¹⁹⁷⁽⁵⁵⁾.

ولا تبرأ الأَمْطِ الثَّقافية من مزايدات ألسنة الشفاهة التي تصبغها وتلَوْنُها في حديقة الخيال الشعبي، كيف لا وهي الدليل على خصوبته.. تلك الأَمْطِ، من كرامات ومدائح ودوبياي، وكل ما وجود به الحكائين في المجالس والطرق، كان بوقاً - أداة - لنشر مبادئ التديُّن في مجتمع غلبت عليه الشفاهة، ذلك بتكثيف الرواية واختيار الوقت المناسب للتهويل وتضخيم المفاهيم، بحركات الجسد ورفع الصوت، بالتنغيم وضرب الطبل والنحاس، وكل ما يحسُن الحُداة استخدامه لسد الطريق أمام استجابات العقلنة، حتى تبقى الدَّفقة عالقة في أذهان العامة كحقيقة إيمانية، تعتمد إلى مد فعالية المُقدَّس وإحياء روحه في الحاضر.. في ذلك المناخ الثقافي الإحيائي، كان سهلاً على المُتطرقين - من عمق محبتهم لآل البيت - القول بأن ولياً من أولياء زمانهم، تشيخ علي يد الإمام علي بن أبي طالب¹⁹⁸⁽⁵⁶⁾، فهو على أية حال، سرْدٌ يسعى لإعادة إنتاج الحديث النبوي بأن علياً هو (باب مدينة العلم)، مثلما يدل على تأثر الوعي العام بشيء من أدب التشيُّع.

ومثله أيضاً الحديث بـ (منطق الطير) فهو نص جوهره قِصَّة هدهد سليمان.. يُنسب ذلك النص للشيخ الوُثيقي، وفق ما يروى

197 (55) من نماذج اقتباس الكرامة عن السيرة كرامة نسج العنكبوت على رحل الشيخ عمار بن عبدالحفيظ، وكرامة الشيخ شرف الدين العربي الذي (وُلِدَ مختوناً) وأورقت فوقه شجرة يابسة. أما التشيخ مباشرة على يد النبي صلى الله عليه وسلم فذاك حظ الشيخ حسن ود حسونة. أنظر: الطبقات: ص134. أنظر: محمد خير علي محيسي، نقد بين الفكر والدين، ط1، مطبعة المجد، أم درمان 1976، ص86.

198 (56) تلك كرامة منسوجة في حق الشيخ بركات بن حمد بن الشيخ إدريس. أنظر: الطبقات، ص123.

أن عصفورةً قابلته فوق كُوَّة البيت (فسكسكت، ثم هو أيضاً سكسك فقالت له المشاطة: سألتك بالله الذي لا إله إلا هو، الطير شَن قال لك، وإنْت شن قلت لها؟ فقال: امرأةٌ مختلفة مع زوجها فوفقت بينهما)⁽⁵⁷⁾¹⁹⁹.

هُنا يُستحضر النَّص المُقدَّس، كي يُغْلَف أهم ما يشغل المرأة في بعلمها وزينتها، وليست المشاطة سوى رمز للزينة والثرثرة، لكنها تتمثل دور (بلكيس) في النَّص الأصلي- القرآن- لِيُشار عبرها إلى أمر في غاية التاريخانية، هو أن الولي فيصلُ في تناقضات الحياة، وأنه لا يتصدى لعلاج خلافات بني البشر فقط، إنما يعالج مشاكل الكائنات أيضاً، كونه عليم بكافة الألسُن⁽⁵⁸⁾²⁰⁰.

وتدُل ثقافة عصر السلطنة على تطلعات الناس وتفكيرهم الرغبوي، ففي تهويل بأمر ما، يمكن أن يُدس الرأي الذاتي أو الموضوعي تجاه قضية ما.. ترى مثلاً لذلك في صيغة الاحتجاج على تبدل الأوضاع بعد رحيل الشَّيخ إدريس ود الأرباب، فقد تم تغليف الاعتراض على السياسة التي اتبعها ابنه والتي تضرر منها من تمتعوا بعطايا الوالد الخاصة، بينما قام الإبن بتسخير جُل مال الخلوة للإطعام.. جاء النَّص الراض للتغيير معتمداً المبالغة في إحصاء أقداح الطعام في عهد الابن

بأنها ضعف أقداح الأب (لا تزيد ولا تنقص)⁽⁵⁹⁾²⁰¹ دون أن يعطي مجالاً للمجادلة ضد هذا التحديد القطعي لأقداح من

199 (57) الطبقات، ص352.

200 (58) بانقائه السريانية وهي أصل اللغات.. يقول الشعراي أن (في سرها كل اللغات، و بحروفها تحلق الأرواح للخطاب بين الأولياء). أنظر: الإبريز، ص126-127.

201 (59) الطبقات، ص157.

الفخار والخشب هي أكثر الأواني عرضة للتلف، فكيف يستقر عددها هكذا، بل كيف يستقر عدد المُقبلين على قصعات الشَّيخ؟ نلاحظ كذلك مغالاة الخيال في تضخيم الوقائع بصورة تكاد تقطع الوشيجة التاريخية بين الغريب الحكيم ووريثه الولي الصُّوفي، فالْحِكَايَة تصِف موائد الابن بأنها طعام خليط، يجمع الإناء الواحد فيها بين لحمٍ ولبنٍ وبربور، في لغة عكسية ترمي للعزف على وتر النقد ضد ذلك التغيير، بعد تعود البعض على سخاء العطايا.. وفي السياق وصفت المَحْكِيَة تكُدس بقايا الذبيح فوق أرض البطانة المنبسطة كما الروابي، كأن تكُدس تلك البقايا لا تغشاه الكلاب والقطط وحيوانات البوادي في بيئة السافنا بسيولها الجارفة.

الشاهد ان تلك النُّصوص وغيرها، تعبر عن موقف اجتماعي يمتطي الخيال وسيلةً للمراد، خاصة عند الاحتجاج على ولي.. على هذا استوطن خرق العادة في العقل الجمعي، عندما تشافهت الألسن بكثافة، قدرة الأولياء على بيع المطر، وجلب العجوة من الريف، والإتيان بالبهار من بلاد النُّصاري⁽⁶⁰⁾²⁰²، إلخ..

خلاصة القول، تلك هي بعض ملامح ثقافة سِنَّار، التي أطلت على حلم بناء الفردوس الأرضي، وهو حلمٌ أصيلٌ في التراث، له آياته وطقوسه - منادله وخواتمه - التي تُفضي إليه.

202 (60) أنظر: الطبقات، ص 186، 220، 258.

المريسة.. دليل التسامح الديني

يمكن النظر للمحكيات - النماذج الثقافية - التي موضوعها الخمر، كأمثلة دالة على سيادة التسامح الديني في مجتمع السودان، إذ قدمت نُخبة السلطنة موقفاً متوازناً حيال الخمر، فهي لم تُبَح عندهم كما أُبيحت في المسيحية، كما أنهم لم يأخذوا بتشدد المالكية في العقاب.. لم يقبل المتطرفين مُدمن الخمر، لكنهم لم يحدوه، بل اتجهوا إلى ترفيعه من إبتلائه بها..

كان بعض المشايخ يرى أن المريسة ليست خمرًا محرماً، وأن تصفيتها وشربها وصيها على قبر الولي أمر جائز، (كتاباً وسُنَّةً وإجماعاً)⁽⁶¹⁾²⁰³.

من هنا يبدو قبول المريسة، إذ يُنظر إليها كغذاء - فكّة ريق - في بعض ربوع السودان.

لعل غض الصُوفيّة الطرف عن المريسة كان البداية للترفيح، أو هو (التحليل) الذي تطلبه ظرفهم التاريخي، في معنى أن التحليل كان استحضاراً لفكرة تدرُّج التشريع في اجتناب الخمر.

203 (61) (صب المريسة على القبر) هو خبر دونه صاحب الطبقات عن أحوال دنقلا العجوز، وهو خبر يحتوي شذراً من طقوس الدفن في حضارة وادي النيل، حيث كان من عادة الأسلاف إطعام الأرواح.. وكان من عادة بائعة المريسة في العيلفون أن ترفع راية على باب منزلها، وتجلس عندها تنادي بأعلى صوتها: (يا شيخ إدريس يا راجل الفدّة والمدّة تلحقني وتفزعني وتبيع لي مريستي.. ويجتمع الناس عندها، فتخرج من المريسة ملاء قدر تسقيهم إيّاه مجاناً، تصدّقاً على روح الشيخ إدريس، ثم تشرع في بيع الباقي بالثمن. وتتعارف بعض الخلاوي في غرب السودان على (مريسة الختمة) التي يشربها المشايخ والحيران. ومثل ذلك تناول (الشربوت) و(الدكاي) في الأعياد الدينية. أنظر: الطبقات، ص 277. أنظر: نعوم شقير، تاريخ السودان، تحقيق محمد إبراهيم أبو سليم، دار الجيل، بيروت، 1981، ص 120.

بدأ الصُوفِيَّةُ بانتِشال النَّاسِ مِنَ الرُّكُونِ لِلخَمْرِ بِأَنْ جَعَلُوا مِنَ المَرِيَسَةِ بَوَابَةً لِلانغماسِ فِي سَكْرِ رُوحِي، فِي مَعْنَى أَنَّهُمْ كَانُوا يَهْتَفُونَ بَيْنَ الشَّارِبِينَ بِالعَقِيدَةِ الجَدِيدَةِ الَّتِي تَتَقَبَّلُ العَلِيلَ مِنَ أَجْلِ عِلاجِهِ.. فِي هَذَا وَرَدَ عَنِ الشَّيْخِ الهَمِيمِ أَنَّهُ سَقَى مَدْمناً لِلخَمْرِ، هُوَ الشَّيْخُ سَلْمَانُ الطَّوَالِي، سَقَاهُ عَسلاً مَشْنُوناً لِأَنَّهُ أَرَوَى تَلَامِذَةَ الهَمِيمِ مِنْ قَرَبَةٍ مَاءٍ كَانِ يَحْمِلُهَا عَلَى ظَهْرِهِ لِتَرْقِيقِ المَرِيَسَةِ⁽⁶²⁾²⁰⁴. وَقَدْ حَدَثَ الانْتِشَالُ لِسَلْمَانَ الطَّوَالِي بِالدَّعْوَةِ الصَّالِحَةِ، فَتَحَوَّلَ مِنْ مَدْمَنِ إِلَى تَلْمِيزٍ تَشَيِّخٍ وَحُظِي بِأَحْوالٍ وَمَقَاماتٍ رَفِيعَةٍ.

فِي مَشْهَدٍ آخَرَ، كَانَتِ (الإِشارة) مِنْ أَصْبَحَ شَيْخِ الطَّرِيقِ فِي وَجْهِ المَرَّاسِي بِمِثَابَةِ (الْفَتْح) إِذْ حَوَّلَتْ صَاحِبَهَا إِلَى سُكْرِ بِخَمْرِ الرُّوحِ.. تَقُولُ الرُّوَايَةُ أَنَّ الشَّيْخَ المَسْلَمِي الصَّغِيرَ كَانَ يَتَحَاشَى صَحْبَةَ أَحَدِ أَصْهارِهِ، خِشْيَةً أَنْ يَعْيِّرَهُ النَّاسُ بِهِ، لِأَنَّ الصَّهْرَ كَانَ (مَرَّاسياً وَتَبَاكِيّاً).. ذَاتَ حِينٍ، أَشَارَ المَسْلَمِي إِلَيْهِ بِأَصْبَعِهِ السَّبَّابَةِ عَلَى صَهرِهِ، (فَوَقَعَ مَغْشِياً عَلَيْهِ، فَلَمَّا أَفَاقَ جَعَلَ يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَلَمْ يَفْتَرِ عَنْهَا حَتَّى فَارَقَ الدُّنْيَا)⁽⁶³⁾²⁰⁵.. هَذِهِ كَرَامَةٌ تَشِي بِرُؤْيِ التَّصَوُّفِ الَّتِي جَوَّهَرَهَا قَبُولُ الآخَرِ، حَتَّى جَاءَ زَمَانٌ كَانِ التَّعْيِيرُ يَقَعُ لِلْمُتَعَاظِي، بَعْدَ أَنْ كَانَ شَارِبَهَا يَتَغَنَّى بِهَا.

لَقَدْ أَدْرَكَ الصُّوفِيَّةُ أَنَّ ظَرْفَهُمُ التَّارِيخِي لَا يَقْبَلُ التَّنَطُّعَ الفَقْهِي، لِذَلِكَ حَرَّصُوا عَلَى الهِدَايَةِ الرُّوْحِيَّةِ بَدَلاً عَنِ التَّلْوِيحِ بِالعُقُوبَةِ الحَسِيَّةِ.. أَدْرَكَ الصُّوفِيَّةُ أَنَّ القُدُوةَ الحَسَنَةَ وَالإِرشادَ وَالدُّعَاءَ، إِخْ، وَسَائِلُ تَطْهِيرٍ وَبِرَازِخِ انْتِقَالِ إِلَى النِّقَاءِ، فَلَمْ يَكُنْ تَطْبِيقَ الحَدِّ

204 (62) (قال له الشيخ محمد: الله يملك دين، فتأب واستغرب ولحق بالشيخ فسلكه

الطريق فانجذب، وغرق، وسكر، وليس الجبّة). الطبقات: ص218.

205 (63) الطبقات، ص84.

هماً يُشغِل الحكام والمشايخ، حتى الفقهاء عبدة النصوص، لم يقيموا حداً في ذلك الزمان القبلي الذي كان عقاب من يقترب حد الحرابة فيه الثأر بغزوة قبلية.

في ذلك الظرف، كان أقصى تشدد حيال الخمر يصدره الولي الصوفي لا يتجاوز صيغة اللعنة، وهي عقاب معنوي قاسٍ مارسه الشيخ حمد ود الترابي، فد (أركس أحد الحكام، بان جعله من أهل المريسة والتبناك).. وجاء في حيثيات تلك اللعنة، أن الشيخ حمد قد اضطر إلى التفوه بها، وأنه حدّد مسارها في بلوى ذاتية على الحاكم (حرصاً منه على حال المسلمين وصوناً للسّر الذي بينه وبينه الله)⁽⁶⁴⁾²⁰⁶.. هذا يعني في ما يعني، أن ود الترابي كان يُدرك أن مجتمعه لا يطيق تشدّد المالكية حيال الخمر، وأن الناس لا يفلحون إن ركنوا إليها.

كان النصّ الفقهي ملزماً للنخبة من الناحية الأدبية، ولم يكن نافذاً كقانون، لكنهم يستهدون به في تنظيم الحياة الاجتماعية، على ألا يؤخذ بقوة، وعلى ألا تطال نصوصه المجانف.

والحال هذه، فلا غرابة أن نجد بين المتطرقين من يتلذذ بالخمر والنساء، كالشيخ إسماعيل صاحب الربابة الذي امتطى عربة اللذة في التعبير عن أشواقه الرُوحية، لكونه ابن عصرٍ كانت فيه المرأة والخمر من أدوات الترميز، أو هما (بلوى) تُزاح آثارها بنسج كراماتٍ تطرّق بهدوء على وتر العقيدة للتحفيز والإرشاد دون قسر أو تعنيف.

206 (64) أنظر: الطبقات، ص 172.

النبوءة في نزعاتها المادّية

يتشكل الجذر المادي للنبوءة من كونها صادرة عن الولي الصوفي كونه الأكثر تأهيلاً في قراءة الواقع وتفسيره بحكم مركزيته في الحراك الإجتماعي، ولامتلاكه الأداة الرُوحية الجالبة للمعرفة، وتُترجم المكانة الرُوحية والاجتماعية للأولياء إلى أدوار حية، بينها دور سياسي، مهما بدا أن ذاك الولي قريب أو بعيد عن ذلك الحقل.

ويفترض النَّاس في الولي حظوته بقبس إلهي، كونه ربانياً بملازمة الطاعة²⁰⁷⁽⁶⁵⁾، وأنه بأداة الروح هو صاحب الأمر والسُلطة الزمانية والمكانية، لذلك يسترضونه ويخافون غضبه، لأنه إذا غضب تهلك الدنيا، إذ أن (السموات والأرض معه كهباية الجبنة)²⁰⁸⁽⁶⁶⁾.

للولي مكانة قدسية، ذلك أن أقواله وأفعاله وخواطره لا تذهب أدراج الرِّياح، وكل حركةٍ أو إشارة منه وراءها سر.. إن اعتاد النَّاس على رؤيته مُتلتماً، فهو بذلك يخفي نور وجهه رفقاً بهم، لأن (النظر إلى وجهه يسحق) وإن تعهدَ وليٌّ آخر بالسير حاسر الرأس، فلأنه (إن إتقنَّع، الميَّت إن قال له قُومٌ يَقُوم)²⁰⁹⁽⁶⁷⁾.

من هذه الإحاطة بجواهر المعاني تخرج النبوءة من الولي كفعل خارق لا تنفي أبعاده الميتافيزيقية أسَّه المادي.

207 (65) ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في الحديث القدسي: (عبدني أطعني أجعلك ربانيا تقول للشئ كن فيكون). أنظر: الشيخ محمد الكسنزاني، التصوف، ص9. 208 (66) ذاك مشهد الشيخ علي بيتاي.. أنظر: عبدالله علي إبراهيم، أنس الكتب، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم/1984، ص95.

209 (67) المقابلة بين (التلثم) عند السيد أحمد البدوي، و(كشف الرأس) لدى الشيخ حسن ود حسونة هو الحرص على المعية، مع تضاد الفعل في الحالين.. أنظر: محمد عثمان عبده البرهاني، إنتصار أولياء الرحمن على أولياء الشيطان، ص96، الطبقات، ص144.

قد تأتي الدعوة بالتبريك تنويجاً للإبداع، واللجنة الصادرة من الولي ربما تكون محصلة للتسفل.. البركة في فهم المتطرق هي حافز للمزيد من المجد، واللجنة تخسنة لمن ركن إلى الضلال، لكن هذا لا يعني تأطير الأفعال الخارقة أو مقايستها بمعايير تحدد مسارها، إذ لا سبيل إلى عقلنة كل أبعادها وفحصها معملياً كونها موضوع إيماني، والإيمان ترمومتر يزيد وينقص.

إن البحث في النزعات المادية للخوارق كان ولا يزال بسبيل من المحاولة لفهم أي حدث باكتشاف ملابساته الواقعية دون إفراغه من أغشيته الروحية.

عطفاً على الحديث عن سر الدعوة بالترفيح، حين تصدر من الولي، فإن تلك الدعوة تتمظهر في ماعون تفرد المحظي بها، نعطي مثلاً لذلك خارقة الشيخ عووضة شكال القارح في انتشاره لرجل مُجانف يتبدل حاله من الضياع إلى رجل يحظي بسر قيام الليل، ذلك أن الرجل كان قد وضع رجله على الطريق بتوبة نصوح⁽⁶⁸⁾²¹⁰.

وكذلك كانت نبوءة الشيخ البهاري بأن تلميذه - الهميم وبان النقا - ستحيا بهم بلاد السودان، لأن البهاري اختبرهما بالدبح ولمس منذ البداية تفردهما وتفانيهما في الخدمة، وهكذا..

النبوءة وجهٌ للمعرفة الإشراقية التي يتمتع بها الولي، فهو صاحب المقام الذي تصب عنده أغلب المعلومات المتعلقة بالحياة الاجتماعية والروحية في عصره، فهو بذلك أكثر المؤهلين لقراءة الواقع ببصيرة نافذة مستفيداً من تراكم المعرفة لديه، تلك

210 (68) الطبقات، ص 275.

المعرفة التي (تهتك السُّتر) وتكشف الأبعاد الخفية وتمكنه من استشراف المستقبل.

والاعتراف الجماهيري بحظ الشيخ من المعارف الكشفية والكسبية يُفسح له التواجد في الصدارة، على أكثر المواقع حساسية، فيكون بذلك محل ثقة وتبعاً لذلك تأخذ أقواله وأفعاله وضعية الحقيقة لدى الغالبية العظمى التي تعيد إنتاج ما يصدر عنه وشحنه بأشجان المزاج العام.. إلى ذلك والنبوءة هبة إلهية ونتاج تجربة مبدعة في تأمل المادة وترويضها، إلى درجة كسر الاعتقاد في قداستها أو (ألوهيتها).

والنبوءة من النبوءة، فما سمي الأنبياء بذلك إلا لأنهم تنبأوا بالغيب.. وتصدر النبوءة من ذوي البصائر، كالشيخ إدريس ود الأرباب، الذي كان أعلى قمة معرفية في عصره بشهادة صاحب الطبقات، وبحسب وصف الأستاذ محمود محمّد طه، بأنه (أكبر أولياء السُّودان).

من ذلك المقام أطلق ود الأرباب نبوءته بنهاية سطوة الفونج على عهد السُّلطان رباط بن بادي 1643-1615م، وهي نبوءة تحققت بعد مائتي عام من كشفه لها.

وإلى جانب كون الشيخ إدريس صاحب كشف، وأنه (أعرّف بطرق السماء من طرق الأرض)²¹¹⁽⁶⁹⁾، فهو كذلك فريد عصره

211 (69) هذا الوصف أوردّه ودّ ضيف الله على لسان الشيخ خوجلي. أنظر: الطبقات، ص49.. من الحوادث التي تصدى لها الشيخ إدريس خلال معاصرته للملك عدلان ولد آية، أنه توسّط بينه والعدلاب الهاربين إلى دنقلا بعد مقتل الشيخ عجيب المانجلك في كركوج، وعاصر الشيخ إدريس الملك بلدي سيد القوم، وأطلق حينها نبوءة نهاية سلطة الفونج في عهد رباط. أنظر: نعوم شقير، تاريخ السودان، ص101-103.

من الناحية الاجتماعية بنسبه وتصاهره مع الفونج والعبدلاب والسواراب، فتهيأ له بذلك التواجد في قلب السلطنة وداخل قصورها، وبذا فهو خير من يُفتي في أحوالها..

كان الشيخ إدريس هو الأقرب إلى مجتمع القادة، ولم يكن يدانيه في مكانة القرب لديهم أحد، وكذلك كان حاله في قلوب الناس.

هذه المكانة الاجتماعية والرؤحية جعلت (ألفاظه جامعة لحكمة الحكماء وعلم العلماء).

كان مهاباً لدى أمراء الفونج الذين استجدوه لقبول نصف المملكة كهدية، فرفض ذلك وعنفهم واختار ترفعاً وضعية الحاجز أو الحجّاز بين الرعية والحاكم.. يلاحظ أن أمراء الفونج لم يعترضوا على تعنيفه لهم، بل ابتلعوا تقريره لهم باغتصاب ما ليس لهم من ملك النوبة.. من ذلك الموقع في البلاط وبين الناس، تنبأ الشيخ إدريس بأحداث ذات طابع سياسي منها:

نبوءة هزيمة الفونج للعبدلاب

حدّر الشيخ إدريس ابن خالته عجيب المانجلك من مغبة الدخول في صراع مع الفونج قائلاً: (لا تحرب عليهم فإنهم يقتلوك ويملكوا ذريتك من بعد إلى يوم القيامة)⁽⁷⁰⁾²¹².

جاءت النبوءة في قالب النصح من رجل يدرك جاهزية الفونج العسكرية وتخصّص العبدلاب كرسل علم وثقافة.

212 (70) الطبقات، ص 47.

كان الشَّيخ مدرِكاً لمواطن القوة والضعف عند الطرفين، وحين وقعَ المحذور وتحققت النبوءة تحوَّلَ من دور الناصح إلى دور المتشفع، وهو دور يتطلبه نداء الرحم لتطبيب الجراح بعد أن أثبتت الأحداث أن (الكلمة الأخيرة في الحرب ليست للوعي ولا لقوة الشخصية بل لقوة الجهاز الحربي)⁽⁷¹⁾²¹³.

نبوءة زوال ملك الفُونج

سئل الشَّيخ إدريس: (أَيكون للفونج بعد رباط ملك؟ فقال: آخرهم ملك أول اسمه باء طالعه، أول ملكة عدل وآخره ظلم.. ثم قالوا له وما يكون بعده؟ قال: مليكات)⁽⁷²⁾²¹⁴.

كان الإفصاح عن مثل هذه النبوءة من أكبر أولياء السُّودان كافياً لتحفيز كل أمراء السلطنة على تسمية المواليد بالإسم (بادي)، حتى يتأهل الموعود في رحم الغيب بأشراط الرِّياسة، وفي هذا ما يكفي لاستعار التنافس بين بيوتات الفُونج، ليتعاقب ست ملوك بهذا الإسم على كرسي السُّلطة، حتى جاء الموعود بها وهو بادي أبو شلوخ.. ولكأن الشَّيخ إدريس قرأ مآل ملك الفُونج على ضوء تجربة تاريخية سالفة هي تجربة مملكة سوبا، التي رتعت الحريم في قصورها ودبَّجت فيها مكائد النساء - الملكات - حتى زال بكيدِهن العظيم رسم الملك، أو كأن النبوءة مستوحاة ممَّا وقرَّ في ذهن البداوة، أن مشارق الملُك تأفلُ حين تتسيَّد المرأة وتصبح ذات شأن في إدارة الأمر، كيف لا وقد خربت خلوة أولاد جابر من قبل بذات الوصف.

213 (71) مكي شببكة، السودان عبر القرون، ص67.

214 (72) الطبقات، ص63.

نبوءة اعتلاء الفور للسلطة

تنبأ الشَّيخ إدريس بأن (دار الغرب يملكها سرايا فور)، فقد كان الشَّيخ على علم أن الفور هم أقوى كيان قبلي في السودان الغربي، وأن لهم نسباً بالغريب الحكيم أحمد المعقور ذي الأصول العباسية.. هذا يعني أن الفور، بمفاهيم التَّفرِيش السائدة، لهم الأهلية في وراثة ملك الداجو والتنجور، ولذا جاءت نبوءة الشَّيخ إدريس بمنطوقها، تزكيةً لهم بالتسيّد.

وعلى كلِّ، فإن تفكيك النبوءة وتلمُّس وجهها المادي لا يلغي حقيقة امتلاك الولي لقدرات يخرق بها الحُجُب ويحقق بها ما يبدو مستحيلاً للعوام، وكذا، فإن نزع الأغلفة الروحية للواقعة أو للنص، وسبر غور تلك الأغلفة كحيثيات دالة علي الماضي، يكشف كثير من الحقائق التي طمسها الرواة، أو أغفلها لسان الشفاهة.

المبحث الثاني

سُلطة الشاعرِ في مُجتمعِ سِنّار

كان الشُّعر لساناً لحال المُجتمَع في نزوعه نحو الاستعراب والأسلمة في كيان الدُّوَلَة الوليد، ويعتبر شعر المَدائِح على وجه التحديد مظهراً من مظاهر غلبة الثقافة العربية وشيوع التطرُّق. لفظ المَدائِح في العامية يشير تحديداً إلى نمط الشُّعر العقدي الذي تعافى- إلى حد ما - من ذيولٍ تستتبع اللفظ المرادف له في الفصحى وهو المدح، ذلك أن جوهر المَدائِح أنها بوق يدعو للدين بأنَّخاذ التَّصوُّف موضوعاً.

والمَدائِح السُّودانية أشعار ذات مضامين دينية واجتماعية تُلَّعت أنواب النغم والإيقاع الإفريقي.. وهي فن سماعي، لو لم ترافقه الألحان لمات في صدور المنشدين الذين يتداولونه في ليالي مجتمعٍ شفاهي.

ولما كان التَّصوُّف هو وريث القبليّة، فقد اتخذ المتطرقين من تلك البيئة أدواتهم وآلياتهم لبث مفاهيم الأيدولوجيا الجديدة.. وهكذا انطلق أدب المَدائِح من الأرضية القبليّة ليُعبّر عن زحف الطريقة الحثيث على القَبيلة حتى وراثتها.

تقف نصوص تلك المَدائِح كشواهد دالة على البيئة التي أنتجتها، وتطوي في جوفها ملامح الوضع التاريخي لزمان شاعرها

ومناخ إقليمه وسُكناه أكانت نيلية أم بدوية، صعيداً كانت أم سافلاً كما تصطبغ بلهجة قبيلته وإيقاعها وأنسابها وطقوسها وعاداتها، و، وكرامات أوليائها²¹⁵⁽⁷³⁾ إلى آخر مشاهد التمازج العرقي والثقافي.

صيغت جُلُّ أشعار المَدَائِحِ بالعامية، باعتبارها نتاج الصِّراع بين ألسنة المزيج، وامتطى شعراؤها الإيقاع المحلي المستخدم كشارات أو اصطلاحات لمعانٍ محددة.

كانَ تسربل المَدَائِحِ بالنغم، شرط مواءمة مع الوتر الأفريقي الشفاهي بما يُسهِّل الإندغام فيه، لتعود العقيدة - بعد التغلُّل في مفاصله - إلى استعادة ما أجبرها الواقع على التعري منه.

هكذا وظَّفَ المادِحون تلاحم الشُّعر بالنغم لخدمة الوعي، عندما نزلوا إلى العامة وخاطبواهم على قدر عقولهم وتدرجوا بوعيهم ليغرسوا فيه اللبنة الأساسية للدين.

من هنا جاءت المَدَائِحِ عصية على الفهم حالَ نزعها أو تجريدها من ثوبها التُّراثي.. مِنْ هنا كانت عصية الفهم لدى السلفيين، الذين يصل بهم إهدار البعد التاريخي إلى حد اتهام أدب المَدَائِحِ بتشويه العقيدة والخروج عليها.

والأمر ببساطة هو أن المَدَائِحِ اعتمدت المرونة في الطرح، وعاشت الواقع الذي لم يكن يسمح بالإعلان الصريح عن محجةٍ

215 (73) التقط المادِحون نقاط التشابه بين بيئة السودان والحجاز، فاحتفت نصوص المَدَائِحِ بمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم، مثل نبع الماء بكفِّه الشريفة، عتقه الغزال، شكوى الجميل له، إداره ضرع الشاة، حنين الجدع إليه، إلخ . كانت تلك الدُّوزنة ممَّا يناغي مناخات البداوة السائدة في المجتمع.

بيضاء ليلها كنهاريها لا يزيغُ عنها إلا هالك.

كان الصُوفيّة رواداً في أدلجة الشّعْر والنغم، وفي صنيعهم ذاك كانوا (يُجارون المغنّى)⁽⁷⁴⁾²¹⁶ وفي ذات الوقت يلتزمون أدب القوم، لذا جاء إبداعهم صدئاً لأفذاذ الطريق من كل الجهات.

كان المادِحون على قدرٍ عظيمٍ من الثقافة الدّينية، فلا نكاد نجد حادثة من الحوادث الواردة في تاريخ الإسلاميّ إلا وتناولته أشعارهم التي تفوقت على نص الكرامة، باعتبار تقدُّمية الشّعْر كمنطٍ تعبيري يتحرر من أسر الأحاجي إلى تبني معانٍ جديدة في ثقافة تتمتع بذاكرة حيّة ومُدوّنة في القرآن.

وكذا فإن مدائح القوم بالسُّودان تُعد نموذجاً لتحميل اللُغة للفكرة، بانتقاء العبارة السلسلة والإيقاع الوقور الذي يتواءم مع قداسة المضمون.

تَقَبَّلَت مَدَائِحُ الْقَوْمِ مِنْ آلَاتِ الْإِيْقَاعِ (الطبل الدف والطار) كأبْحُرٍ عَرُوضِيَّةٍ، لِأَنَّ الطَّرْقَ عَلَى تِلْكَ الْآلَاتِ يَنْزُ بِالْمُهَابَةِ وَالْحِمَاسَةِ وَالْفَرُوسِيَّةِ فِي إِشَارَاتٍ هِيَ الْأَقْرَبُ إِلَى قِيَمِ الدِّينِ. بِهَذَا تَسَامَى الْمَادِحُونَ عَنِ الْمَعَازِفِ وَتَمَنَعُوا عَنِ الْأَلْحَانِ وَالْإِيْقَاعَاتِ الَّتِي تُوحِي بِالتَّهْتُّكِ وَالْوَقُوعِ فِي مَسْتَنْقَعِ اللَّذَةِ الْحَسِيَّةِ، حَتَّى تَخْرُجَ صَدْحَهُمْ كَأَقْوَى تَعْبِيرٍ عَنِ الْوَجْدِ وَالشُّوقِ إِلَى مَقَامَاتِ التَّرْقِي.

216 (74) كان تقليد أهل المغنى لجذب الانتباه وكسب آذان أهل بيئة تحتفي بالتنعيم في كل المناسبات.

ضروب المدائح

كان عصر الفُؤنج أكثر عصور الثقافة السُّودانية احتشاداً بالمادِّحين، لكن إنتاجهم نُسيَّ لأنه لم يُدون، أقدم نماذج ذلك الشُّعر نجدها متناثرة في الطَّبقات، أما القول بأن الشَّاعر النقر هو أقدم مادح، وأن قصيدة السلامة هي أول قصيدة مادحة⁽⁷⁵⁾²¹⁷ فهو قول غير صحيح، فوجهة النظر التاريخية كون قائله يلغي استفادة الشَّاعر من عوامله سابقه..

ما من شكٍ في أن الشَّاعر النقر كان مسبوqاً بشعراء كثر عاصروا ودَّ ضيف الله، الذي دونَّ نصوصاً لقدامى تواترت عنهم الروايات الشفاهية⁽⁷⁶⁾²¹⁸، فضلاً عن أن الشَّاعر النقر عاش في العصر التركي، وهو قطعاً لم يكن بارئ قوس المديح.

كان المادح هو ممثل تيار التَّصوُّف في صراعه مع الفقه، وفي خندقه ذلك كان يتعرَّض للتحرش والمضايقات ما استدعى أن يستصدر الشَّيخ عبد الرازق أبو قرون، في ذلك العصر، فتوى إجازة المديح، وقد جاء نص الفتوى هكذا: (مِثْلما مَدَحَ اللهُ ورسوله، يجوز لك أن تمدح شيخك)⁽⁷⁷⁾²¹⁹.. ثم زُيِّلت تلك الفتوى برجز من طالِّها يدلُّ على أن التحرش بالمادِّحين كان جزءاً من أدبيات الصِّراع بين الصُّوفيَّة والفُقهاء.. قال المادح:

217 (75) قرشي محمد حسن، مع شعراء المدائح، ص31.

218 (76) من الشعراء الذين لم يرد ذكرهم في الطبقات: الشيخ محمد حاج العاقب الملقب بالبرعي الصغير 1704-1779م، والمادح محمد قدورة 1711-1774م، وعلى ود حليب 1719-1774م.. أنظر: عمر الحسين، ديوان الماحي، ص12.

219 (77) الطبقات، ص304.

القُطْب إن نهمته في الضِّيق سَمَّاعٌ
مدَّحه جَاز لي، كِتَاب سُنَّة وإجماع..

الشاهد، أن تخندق كلاً من الصُّوفِيَّة والفُقهاء هو تخندقٌ قديم، تعصباً مع أو ضد التوسُّل وغيره من نقاط الخلاف بين السلف والمتطرقين، وحتى في عصرنا هذا، ما يزال التوسُّل بالأولياء قضية تكفيرية بين التيارين⁽⁷⁸⁾²²⁰.

قُسم أدب المدائِح إلى ثلاثة ألوان⁷⁹⁾²²¹ يجمعها إطار فكري واحد هو التَّصوُّف، على اعتبار أن التَّصوُّف هو جوهر الدِّين كما عرفه زعيم الفكر الجمهوري⁽⁸⁰⁾²²²

والمدايِح كتعبير عن جوهر الدِّين يمكن تبويبها على النحو التالي:

الإنشاد العرفاني

هو شعر الوجد المشبع بلغة الرمز الصُّوفِيَّة، فيه تتكاثف مصطلحات القوم في مدح الجناب الإلهي ووصف المشاهد والمخاطبات والحضرات، إلى آخر خطوات السالكين.

220 (78) ترى جماعة (أنصار السنَّة) أن التوسل بالنبي صلى الله عليه وسلم نوع من أنواع الشرك الأكبر، ويرى الصوفية أن جعل التوسُّل شركاً وكفراً موقف فيه معارضة صريحة لقواعد الاسلام. أنظر: يوسف السيد هاشم الرفاعي، أدلة أهل السنة والجماعة أو الرد المحكم المنيع على منكرات وشبهات بن منيع في تهجمه على السيد محمد علوي المالكي المهكي، ط1، الكويت/1404هـ-1984، ص85-89.

221 (79) يقسم قرشي محمد حسن، المدائح النبوية إلى نبوية وصوفية ووطنية، أنظر: قرشي محمد حسن، مع شعراء المدائح، ص33.

222 (80) أنظر: محمود محمد طه، أسئلة وأجوبة، الكتاب الثاني، نوفمبر 1971، ص71.

ولا تكاد تجد رائداً في التَّصوُّف تخلَّف عن الإتيان بهذا اللون
الناطق بإبانة عن التجربة الذاتية.

والأداة الشعريَّة لسان حال لأهل الموجدة، تنقل التجربة
وأصداءها للآخرين فينطلقوا منها في التعبير عن ذواتهم.. قال
الشيخ عبد الغني النابلسي:

أنا النورُ المُبِين ولا أُكْنِي

أنا التنزِيلُ يعرفني ابنُ فَنِي

يُضِلُّ الله بي خلقاً كثيراً

ويهدي بي كثيراً فاستبني

ولكن لا يضلُّ سوى نفوسٍ

بإنكارٍ بَعَثَ وبسوءِ ظنٍّ..

برعَ في هذا اللون من صُوفيَّة السُّودان الشيخ قريب الله،
الشيخ حياتي محمَّد، الشيخ محمَّد علي العجيمي، الشيخ محمَّد
عثمان عبده البرهاني في قصائده البرزخية⁽⁸¹⁾²²³.. ومن الجمهوريين
عوض الكريم موسى، وعصام عبد الرحمن، وغيرهم.

من أمثلة هذا اللون في عصر الفونج، هذه الأبيات المنسوبة
للشيخ موسى الوثيقي:

223 (81) القصائد البرزخية هي نصوص (أملها الشيخ البرهاني على أحبابه بعد
انتقاله) وقد نُشرت هكذا برسم العبارة.. جاء في القصيدة السادسة والثمانون، بتاريخ
1987/6/1 قوله: (مذاقك مني شهدها إن شهدتها - وحيث أذقت مرُّها كان حالياً /
ويصبح فيها العبدُ ذا سرمدية - إذا هو أبقاه الفنا عاش راضياً / يقول أنا وحدي وإن
شاء بعدها - يقول أنا أيُّ أنا، جلُّ شأني).

نظرتُ إلى المحفوظ في كل ساعةٍ
تناهيت عن إظهار حكم الدهيةِ
أمرٌ على الآفاق أنظرُ ما بدا
فأخبرُ عن ذكرِ النواحي البعيدةِ
وأرْجلنا تسعَى على الأرضِ جُملةً
وفي مرةٍ طيراً تطيرُ بسرعةٍ
مقال عباد الله شرقاً ومغرباً
بأذني له أسمعُ سَماعاً بشْهرتي
وعيني حقاً قد تَرَى كلَّ ما يُرى
وأُدعي إلى كلِّ النواحي لفنيتي
نظرتُ إلى الجبل الذي كان نوره
يلوحُ على الأكوان كُحلاً لمقلتي
فناجيت حقاً فوقه مُتضرعاً
ففاضت له منه إليه إشارتي⁽⁸²⁾²²⁴..

أما اللسان الذرب في وصف المشاهد، فقد كان للشيخ الأمين
حاج حسين - الأمين قَمَاد - مادح دائرة السَّادَةِ العِجِيميَّة في
منتصف القرن العشرين. ومن مشاهده بالفُصحى ما يلي:

224 (82) الشطر الأخير من النص كأنه العبارة الواردة في (جوهر الكمال) للسيد أحمد
التجاني، والنص إجمالاً يشير مستوى تاثر نخبة ذلك العصر بالوتر العربي في الثقافة
السنارية.. الطبقات، ص328.

لا يدري عَزَلَةً عَازِلٍ مِنْ سَكْرِهَا
إِذْ لَمْ يُؤَافِ صَفَاهَا لَنْ يَرْتَاخُ
فَالشُّوقُ شَرْطٌ فِي مَنَاسِكِ حَجِّهَا
لِمَنْ اسْتَطَاعَ الشَّرْطَ ذَاكَ نَجَاحُ
كَمْ أَكْمَهُ صَلَّى بِجَامِعِ جَمْعِهَا
لَا يَدُرُ نَوْرَ جَلِيسِهِ إِجْمَاخُ..

وقال بالعامية:

سَلْتُ أوطَانَا لَا ضِدَّ لَا كَمَايْنُ
مِنْ أَرْضِ الطُّبَاعِ دَارِ الغَبَايْنِ
المَحْطَةُ مَشَارِقِ الرُّوحِ يَا فِطَايْنِ
تَذَاكِرَا وَوَحْدَةَ تَسْلِيمِ الكَوَايْنِ
مَعَارِفَا دُرَّ مَجْوُوفَةٍ فِي خَزَايْنِ
مُلَازِمِ بَابَا صَادِقِ مَاهُوَ خَايْنِ
الحِقْدُ فِي سُوْقَا مَمْنُوعِ يَا زَبَايْنِ
شُرُوطَا الصَّمْتِ وَالْأَبْصَارِ تَعَايْنِ
مِفْتَاحَا الرِّسُولِ قَمَرِ الدَّجَايْنِ
جَمَالِ يُوسُفَ تَبَّتْ مِنْ نَوْرُو كَايْنِ..

المَدَائِحُ النبوية

وموضوعها الدَّاتُ المحمَّدية وذكر مآثره صلى الله عليه وسلم، صفاته وسيرته، وما يتعلق بالوحي. ويقتبس هذا الضرب الكثير من الآيات والأحاديث ويتمدد في التُّراث الإسلامي فيستعرض وقائع من صدر الإسلام ومواقف للصحابة وأهل مكة والمدينة في زمن البعثة، أي أن موضوعه هو المدار الزمني للدولة الإسلامية الأولى.

ما يميز المَدَائِحُ السُّودانية هنا، هو إخراج تلك الصور التاريخية وتقديم مبادئ التدين في قالب العامية، ويشكل هذا اللون من المَدَائِحُ الرصيد الأكبر في تراث التَّصوُّف بالسُّودان.

القصيد

وموضوعه التَّصوُّفُ مذهباً ورواداً وأحباباً، فيه ذكر مناقب الأولياء وأنسابهم المتصلة أبداً بالدوحة المحمَّدية، وفيه وصف الحالة الاجتماعية خاصة في ربوع الخلاوي. ذلك الضرب من الشُّعر يُعطي مكانة الولي وحيوانه والطريق الصُّوفي ويذكر الكرامات التي تدل على ريادة أهل الله، ويتداخل غرضه العقدي مع الأحوال القبلية، فتمتدح فيه زعامات القبائل وهم في الغالب المشايخ والحيان، لا سيما في مرحلة الانتقال الوئيد إلى براح الطريقة، وهذا اللون من المَدَائِحُ يقود إلى فهم أشمل لأحوال العصر وقضاياه الاجتماعية والرُّوجية والفكرية، لا سيما خلال الحقبة المهيدوية.

العامية هوية ثقافية

المَدَائِح أثر دال على الحياة الاجتماعية والرُّوحِيَّة، نستخرج من نصوصها جملة من الحقائق، منها أن تعانق العامية والإيقاع الأفريقي كان يمثل قمة التناغم بين الثقافة الجديدة والإرث المحلي.

إن العامية التي صيغت بها جل قصائد المديح، تحمل في جوفها قصة التمازج العرقي والثقافي في السلطنة الزرقاء، أما القصائد الفُصحى، فهي قليلة نسبياً عند المادِحِين، لأن الفُصحى في تعقيداتها البلاغية والنحوية لم تكن لسان حال مجتمع قيد التشكُّل، لذا نلحظ أن ما قيل من قصائد فصيحة، على قلته يُعبِّر عن حالة من العزلة عاشها المتنطِّعون في تأثرهم بأحوال الهجرة مدأ وانحساراً، كما نجد في النصوص الفصيحة نُذر استعلاء العربية على اللهجات المحلية بالاستناد إلى معين القَدَاسَة.. على ذلك يمكن القول أن نخبة ذلك العصر أجبرت تاريخياً على استخدام العامية كأداة لبث الوعي لأن الفصحى كانت دخيلة.. ولمَّا كانت تعقيدات الفُصحى تحتاج الانقطاع للدرس، وذاك هوالمستحيل بعينه في مراحل البدو، لمَّا كان الأمر كذلك، فمن الجائز وصف ذاك الطراز من الأشعار بأنه منحول.. مثال ذلك لاميَّة الشَّيخ طه اللقاني في رثاء الشَّيخ حسن ود حسونة، فهي قصيدة تفوح بأنفاس أبي الطَّيِّب المتنبي:

سلامُ الله ربِّي ذي الجلالِ

على شيخِ الطريقةِ والوِصالِ

سلامٌ قِيلَ من طاءٍ وهاءٍ

على الشيخ المُكَمَّل بالخصالِ

جميع الخلق قد حزمتُ عليه

بِحُسْنِ الحسَنِ في حُسْنِ الفِعالِ⁽⁸³⁾²²⁵..

لقد تردت أصداء الشَّعر العربي في بيئة السُّودان، ودوَّن صاحب الطبقات نذراً ممَّا تداولته حلقات الدرس، أو تشافهه رواة يحفظون ولا يكتبون.

كل ذلك تطويه المدائح إلى جانب غرضها العقدي، وبها كذلك آثار اللغات التي هزمتها العربية، وطقوس وأعراف وشظايا أحاجٍ وأساطير توشَّحت بالتنعيم و(تمكَّيَجَت به) فأخذت صورتها من مضامين كثيرة، فأضافت بذلك معانٍ جديدة لاستخدامات الطُّبَل - على سبيل المثال - في أوانات الحصاد والحرب وعودة الرعاة، إلخ. وتترسخ في المدائح مبادئ الأُممية الصُوفيَّة التي تجعل من بغداد مركزاً للقوم، ومن الحجاز مركزاً للكون.

بهذا الطرح المتضمن فيها تهيأ الذهن السُّوداني لاستيعاب فكرة التوحُّد في دولة تجمع كل الفسيفساء العرقية والعقدية.

كان انتصار المتطرقين على الفقهاء هو أهم نَبأ أذاعته المدائح، ذاك النَبأ كما هو معلوم، هو جوهر كتاب الطُّبقات.. من إشارات المدائح إلى ريادة ثقافة الطريق، ما جاء على لسان مادح الشَّيخ بدوي أبو دلق:

الجُودُ والكِرمُ غَيْرُهُنَّ مَا هَمُّ

مَكَّة مَجْلِسُهُ وَكَتَ الرَّجُلُ تَنْصَمُ⁽⁸⁴⁾²²⁶ ..

والمعنى أن ان الشيخ الممدوح، قد تجاوز فعله أنصع الخِصال
القبلية، إلى فعل الصفة الروحية الذي يُبنى فوق الأصل - الكرم
- وهو منظور من الصوفي ليرتبع فوق القمة، بمعانيها الروحية
والاجتماعية.

غير أن إذاعة نبأ غلبة المتطرقين لم يكن حكراً على المادحين،
إذ شاركت في ذلك البث مادحات - أو قُل حَكَّامَات - بشميم
رجزهن، القصير المثير، المشاع في البوادي.. والحكامة حتى عصرنا
هذا، بمثابة قناة إعلامية نافذة في المجتمع التقليدي، فهي تلهب
الوجدان بأدائها الأنثوي المُفعم بالتحدي والتحفيز.. وقد أشار ودُّ
ضيف الله إلى إبداع بعضهن، فدوّن في طبقاته أن (إمرأة من ناس
قري)⁽⁸⁵⁾²²⁷ مدّحت الشيخ شرف الدين العريكي قائلة:

شَجَرًا وَكَتَّ اللهُ أَدَاكَ
لَا نَيْلًا سَقَاكَ لَا مَطَرًا جَاكَ
وَلَدٌ عَرَكِي كُلُّ يَوْمٍ يَعْشَاكَ
سَوَالِكُ وَرَقًا ظَلَاكَ..

ومثل هذا التشطير ما زال مألوفاً على ألسنة الحكامات في
المناطق الغربية والوسطى من السودان، (ونحو ذلك يقولونه في

226 (84) يقول الرجز أن شغل الشيخ الشاغل هو الإطعام والانفاق والسرى ليلاً إلى
مكة لصلاة الثلث الأخير من الليل.

227 (85) يشير النص إلى نفوذ الحكامة وإلى رصيدها من الثقافة الدينية، وقد جاء رجزها
في صيغة خطاب للشجرة، فهي تخاطبها كأنها الولي، بتحويلها لخبر من السيرة النبوية.

الكرير⁽⁸⁶⁾²²⁸، هو تنعيم في البادية يتقارب مع (الطمبور)، وكلاهما يصدر من الحلق، وتباين ذلك التنعيم بكل تأكيد، عن رزم الطبل، عن محمولات ضرب الطار الذي يئز في ليالي الشايقية والمناصير، كما ترى في مدائح علي ود حبيب وحاج الماحي، وغيرهم.

تلك الصياغة المنعممة لنبا انتصار الصوفيّة، تشبّع بتراثيات الثقافة الهجين، فاستولف بعداً عقدياً يجمع بين العرف والدين دون إدعاء طرف على آخر، إذ كانت النّصرة لجوهر الفكرة، يبدو هذا جلياً في هذا التشطير الذي قيل في حق الشّيخ حمد ولد أم مريوم:

أَبُونَا أَبُو دِلْقَا مَرَقْعُ

العِنْدُو الرَّايِ وَالصَّحْ المَفْقَعُ

أَبُونَا المَنْعِ المَنَاكِرِ وَالكَبَايِرُ

أَبُونَا الخَلَا الفَزَارِيَّاتُ فَقَايِرُ..

الأب، المُشار إليه هنا، هو الأب الرُّوجِي، لا البايولوجي، الذي يرسم له الذهن بالإسقاط حالة مشمولة بالراحة والمجد.. وفي الشطر الثاني من البيت الأول يثمن المادح اجتهادات الشّيخ، بأنها رأي سديد.. أما عبارة (الصَّحْ المَفْقَعُ) فهي تحمل معنى إعتداد الشّيخ حمد بالنص، إشارة إلى منشأه الفقهي.. يلي ذلك إعلان غلبته كولي صوفي، كان يحرص على تعليم معيته من الجنسين، وهو بذلك فريد عصره، إذ تمكّن من تجنيد نساء قبيلة فزارة فترقّعن بفضل ملقّمات أهل الطريق.. بالطبع لم يجنّد الشّيخ حمد كافة نساء القبيلة، لكنه تعميم يستبشر حظ المرأة في ربوع الخلاوي.

أُخُوَّةُ الطَّرِيقِ إِطَارٌ وَحُدُودِي

خلقت الطريقة القادرية تماسكاً اجتماعياً أساسه انتساب مُتطرفي السودان لمركزها في بغداد.

على هذا الولاء العقدي تشذبت الروح القبلية فأضحت الطريقة القادرية قاسماً مشتركاً بين ربوع السودان.. بذلك الولاء تماسكت أطراف السلطنة، ووقع اختبار ذلك التماسك إبان الصِّراع بين الفُونج والعَبْدَلَاب، فقد اتخذ العَبْدَلَاب من دنقلا العجوز حديقة خلفية هربوا إليها بعد هزيمتهم في كركوج.

ودنقلا كما أسلفنا هي حاضرة الفرع الآخر للقادرية الذي انشأه التلمساني المغربي..

كانت الصلة عميقة بين دنقلا وسِنَّار بالتجارة والتصاهر، أُضيف إليها عامل (أُخُوَّةُ الطَّرِيقِ)، لذلك لم تنتقل العلاقة إلى مربع العداء بسبب إيواء مناهضي سلطان سِنَّار.

ويدل النَّصُّ التالي على عمق الصِّلات بين طرفي السلطنة، وهو نظم نَسَبِهِ وَدَّ ضَيْفِ اللَّهِ لِلشَّيْخِ مُحَمَّدٍ وَلِدِ عَيْسَى سِوَارِ الذَّهَبِ، أَرَادَ بِهِ التَّسْرِيبَةَ وَالْمُؤَاوَزَةَ لِلشَّيْخِ إِدْرِيسِ وَدِ الأَرْبَابِ، وَالَّذِي تَشَكَّى لِسِوَارِ الذَّهَبِ مِنْ إِنكَارِ بَعْضِ النَّاسِ لَوَالِيَتِهِ:

وَاللَّهِ لَوْ كَانَ بَيْنَ النَّاسِ جَبْرِيلاً

لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ قَالٍ وَقِيلَا ..

قَالُوا فِي اللَّهِ أضعافاً مُضَاعَفَةً

تُتَلَّى إِذَا رُتِّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً

أَنْظُرْ كَلَامَهُمْ فِي اللَّهِ خَالِقِهِمْ

فَكَيْفَ إِذَا قِيلَ وَمَا قِيلًا؟..

ثم هناك رابط القرآن، فهو رابط أقوى من أخوة الطريق ومن التاريخ المشترك في مستواه العقدي كما يظهره النص، وفي أبعاده المادية، إذ لم تكن سنار إلا ملكاً مغصوباً من النوبة..

بفضل تلك الصلات الحميمة تيسر للشيخ إدريس ود الأرباب استثمار علاقته الأسرية بين طرفي النزاع، لأنجاز صلح يهدئ الخواطر ويعيد العبدلاب إلى ديارهم بعد صراع دموي أطاح برؤوس كثيرة، أبرزها رأس زعيم العبدلاب الشيخ عجيب المانجوك.. كما ينهض النص أعلاه، كدليل على تسيد الفونج أعلى النهر وأسفله، ما جعل هروب العبدلاب إلى الجزء الشمالي من السلطنة، كما لو أنه في طلب الجوديّة، لا تمرداً في ركن قصي..

وفي النص التالي نلاحظ أن أخوة الطريق كانت تتجاوز الربط بين أقاليم السودان وتمتد حتى شرق القارة لتشمل أصقاعاً في اريتريا.. تأمل قول مادح الشيخ بدوي أبو دلق:

جَبَلُ الْهَائِيعَةِ الْبَقِيْتُ لَهَا عُكَّازَةٌ

مِنْ دَارِ صَلِيحٍ إِلَى شَرْقِ بُلُودِ الْبَازَةِ

دَهَبُ التَّاجِرِ الْحَاقِبِلُو الْعَطَّارَةِ

مِثْلُ الشَّمْسِ، خَفِيْتُ الْجِبَةِ وَالْعُكَّازَةُ (87)²²⁹..

(جبل الهايعة) هو شيخ الطريقة.. هو الولي حامي الحمى

الذي يلوذ إليه النَّاس كونه صاحب الشَّان الأكبر في منطقة جغرافية تمتد من دار صَليح في كردفان، إلى شرق (بُلود البَازة) وهي إريتريا.

ولا يكتفي المادِح بجغرافيا المجد الروحي، إذ هو يميِّز الشيخ بأنه كالذهب، وكما الشمس التي تخطف على سواء أضواء الجِبَّة - أهل الفِقه - وأهل العُكَّازة، أي السلاطين والأمراء.

الشاهد، أن مكانة الولي الصوفي لم يكن يدانها أحد من الفُقهاء أو السلاطين، وأن أُخُوَّة الطريق كانت رابطاً وثيقاً بين الفيافي النائية.

الشُّعْر والشَّرِيعَة

تطلب ظرف (الحِيرة) أن يلجأ النَّاس إلى شريعة الأحوال الشخصية لتنظيم العلاقات الاجتماعية، وبفضل مبادئها بدأت الحِيرة في الانقشاع رويداً رويداً، منذ عهد الشَّيخ محمود العريكي، مروراً بأولاد جابر، وامتدادات مسَايد القادرية العديدة.

وسارت القافلة بريادة خريجي الخلاوي في وظائف الإدارة والتعليم والتطبيب والقضاء والفتوى والسياسة، وكان أن اشتهر من نخبة الجيل الأول القاضي دشين، الذي كان فقيهاً لم تدعه أمواج التَّصوُّف من قَدَرِ التَّبَلُّل والإرتواء بها حيّاً وميِّتاً.. هذا القاضي الشهير الذي لم تزل مجالس الصوفيَّة تُحدِّث أخباره، مدَّحَه فدَّ من الجيل الثاني هو الشَّيخ فرح وَدْ تَكْتُوك.. مدَّحَه بحرارةٍ تدل على تنامي حظ ذلك الجيل من المعارف الفقهية إلى درجة جعلت

الاعتداد بالنص، كأنه تطبيق للشريعة، ولا غرابة في ذلك، كما لا غرابة في أن يتقارب لهج كلاً من فرح وذو تكتوك وحمد وذو أم مريوم، بفضل الصبغة الفقهية السائدة في خلوة شيخهما أرباب العقائد الخشن، فهما كما القاضي دشين ابتلعهما التصوف، الذي كان قدراً لا فكاك منه.

صحيح أن ما دُونَ عن خلايا الحركة الفقهية في ذلك العهد يوحى بأن روادها التزموا النص في مجالات الفتوى والقضاء، إلا أن ذلك الإلتزام لم يرق إلى أن يكون تطبيقاً للشريعة في مجتمع السلطنة.. تتبدى هذه الحقيقة بشكل واضح حين نفكك النصوص نفسها، التي تمدح من قيل أنهم تصدوا لهذه المهمة.. مثلاً، لقد مدح خريجو مدرسة أولاد جابر بولائهم للفقه، وثبت ود ضيف الله في ترجمته للشيخ عبد الرحمن بن شيخ النويري أنه: (أفاد في الميراث والعلوم، من صافي الأفكار والفهوم)..

ودون تعسف في التفسير، فإن النويري بمنطوق صاحب الطبقات، كان بارعاً في علم الفرائض كقانون مطلوب بالحاح عند سكان الأرض النيلية في الشمال والوسط، تحديداً في ديار الجعليين، حيث ما زال حفته يقطنون، وأن الممدوح في اجتهاده كان يُقايَس نصوص الآيات مستخدماً عقله: (صافي الأفكار والفهوم)، أي كأنه يقرأ النص على ضوء الواقع، وليس في هذا تطبيق للشريعة في مُسمّاه.. لكن مادح الشيخ عبد الله العريي يقرر بوضوح أنه كان (يقضي بالشريعة).. هاك قول شاعرهم:

وَيَحْكُمُ بِالشَّرِيعَةِ لَا يُبَالِي

وَيَقْضِي الْحَقَّ كَالْبَتْرِ الْفَصُولُ

نُصُوصُ الْبَحْثِ مَطَّلَعٌ عَلَيْهَا

خَبِيرٌ بِالنُّوَازِلِ وَالنُّقُولُ

فَكَمْ أَرَحَى سَجِيناً مِنْ سَجِينِ

وَكَمْ أَخْرَجَ أَنْسَاءً مِنْ خَمُولُ⁽⁸⁸⁾²³⁰ ..

لا تثيرب على عبدة النصوص في عصرنا إن تعجلوا الإدعاء بأن الشريعة طبقت بحذافيرها في عهد الفونج اتكاءً على مثل هذا النص.. لهم الحق في ذلك، إذ أن نصوص الشعر تمدح الشيخ عجيب المانجلك بذلك أيضاً..

قال الشاعر في مدح المانجلك:

شريفي أصيل، ونشر الشريعة عدل

منو الطبع الناس بالإيمان باقي قليل

غير الشيخ عجيب، ركب عواتي الخيل؟⁽⁸⁹⁾²³¹ ..

عبارة (نشر الشريعة عدل) تعني أن المانجلك فرض الشريعة بالقوة، لأن عبارة (عديل) هذه، تفيد التمكن..

على أية حال هذا ما استقر في ذهن دعاة الأسلمة الذين يفهمون الشريعة بأنها حد السيف، وأنها تقوم في الناس بعد الاستيلاء على السلطة عن طريق الانقلاب العسكري.

230 (88) الطبقات، ص254.

231 (89) يوسف فضل حسن، مقدمة في تاريخ المماليك الإسلامية في السودان الشرقي، ص39.

وقبل أن نُغادر محطة الشَّيخ عَجِيب، نتوقَّف عند الاستثناء
الوارد على لسان الشَّاعِر / المادِح بان المانجُلُك هو (رُكَّاب العوايِ)
فلا أحد غيره طَبَّق تلك الشَّرِيعَةَ.. من المُوَكَّد أن المانجُلُك لم
يطبَّقها في سِنَّار عاصِمة السلطنة حيث يتوفر الثِقَل الفُونجايوي،
فهل نَقَدَّ شيئاً من مفهوميَّاته لنصوصها داخل ربعة بحلِفاية
الملوك أو في أربجي؟

أن يكونَ المانجُلُك قد طَبَّق الشَّرِيعَةَ على الرعية - مُجتمع
السلطنة - في ظل التبايُن المشهود بين الفُونج والعبَدلَّاب، فذاك
هو المُحال.. لقد كان قضاة السلطنة مالِكِية في الغالب الأعم، وكان
مجلس القضاء جزءاً من مجلس السيادة السُّلْطاني، بل هو أهم
روافدها، وفي أفضل الأحوال كان للحاكم مجلسان: مجلس للشرع
ومجلس للعرف، بينهما تكيَّفَت عقيدة النخبة، وهي ليست
مستوى واحداً، أو قُل أن الشَّرِيعَةَ تكيَّفَت داخل إطار الظروف
الاقتصادية الاجتماعية السائدة، فكانَ (بيان ماهو شريعة وماهو
عرف، أمراً لم يكن يشغل البال، اللهم إلا بال أولئك الذين تشغلهم
الأُمور النظرية)⁽⁹⁰⁾²³².

إن ارتباط القضاء بالسلطنة، يكفي بما فيه الكفاية، لنفي تأسُّلُ
النظام السياسي، لكن ذاك الوضع ربما يُتَبَّت حقيقة الاستهزاء
بالشَّرِيعَةَ، لا تطبقها.

ذلك الوضع - الاستثناس بالمُقَدَّس في مجال الفتوى والقضاء
- كان محل رضا الحاكم ومحل اطمئنان الرعية، إذ أن استغلال

232 (90) محمد إبراهيم أبوسليم، الفور والأرض وثائق تملك، ط1، دار جامعة الخرطوم
للنشر، الخرطوم 1975، ص17-18.

القاضي بالحاكم قد يتراخى بالنص ويميع به حتى حتفه، طالما أن القضاء كان تحت إبط الحاكم في بشريته وجنوحه وغروره، ولهفته على الكرسي.

إن النصوص التي تقرر تطبيق الشريعة - حال تفكيكها - تنفي ذلك التقرير! إذ الشريعة المسماة حينها لم تكن حالة تعبدية أو مفهوماً أخلاقياً⁽⁹¹⁾²³³ بل كانت وصفاً لعقوبات تتلازم مع حالة سلطوية.. هذا ما يُستنتج من العبارة الواردة في حق المانجلك، بأنه (نشر الشريعة عدل)، كونه صاحب سيف، بل هو (هزاز السيوف الجد) وكون القوة في عصره هي العُنف.

وبالطبع، لم تكن القوة كلها شراً في مجتمع قبلي شفاهي، بل هي ضرورية - على الأقل - لحماية دُروب الحجّ من قطاع الطرق.. ونعود مرة أخرى لقراءة النص المادح للشيخ العري، بأنه كان (يحكم بالشريعة لا يبالي).. كما ترى، فقد أفصح الشاعر عن مناخات الفعل - تطبيق الشريعة - بقوله أن المانجلك لم يكن (يبالي) جراء ذلك.. أفوق رأسه سيفُ الواقع، أم هناك (عين حمراء) من غرمانه في السُلطة، أم هو استهجان عام يلح عليه ألا يشتط في الأخذ بظاهر النص؟.

إن الشيخ العري في ركونه للفقهِ قبلاً، بدا كمن يخرّد خارج السرب.. ذاك الحال بحث له العري عن مُستقرّ بالسفر إلى الحجاز لمبايعة خليفة البهاري على طريقة تجمّع بين الأختين.. وهو إلى ذلك، من الفقهاء العارفين بظروف ميدانهم ومن المدركين أن اللامبالاة بتلك الظروف سيكون تجاوزاً في مجتمع بدوي، والبدويون

233 (91) أنظر: برنامج حزب الأمة المؤتمر العام السادس/أبريل 2003م.

(أجدر ألا يعلموا حدودَ ما أنزل الله على رسوله)، والسُّلْطَة - أية سلطة - أخشى ما تخشاه أن تلد القُدَّاسَة إِدْعاءاً أو حَالَةً ثورية تبتد السكون وتشكل وجدانا جمعياً تتقلب به الأوضاع.. هذا التوجُّس يحمله مضمون العبارة (لا يبالي)، فهي تعني في ما تعني، أن هناك أصواتاً لا تقبل التنطُّع، صحيح أنها تقدِّس النَّص لكنها لا تطيقه، إذ هناك بونٌ شاسع بين حرفيته والواقع..

على ذلك فإن المادِح في انحيازه لِقِدَّاسَة الشَّرِيعَة، قد يرى الكمال في عنوانها، وفي الشَّيخ الذي يمثلها كل الدِّين، تماماً كما يفعل الإخوان حين اختزلوا الدِّين في قوانين سبتمبر 1983م، وتوهَّموا إقامة الشرع في مبايعة النميري بالإمامة.

وإذا كان الشَّيخ العري (خبيراً بالنوازل والنقول)، فهذا معناه أن الشَّرِيعَة الموصوفة في عهده لم تكن محصورة في الكتاب والسنة، إنما يُضَاف إليها ويُحَدَف منها ما هو مُتاح من سوابق ومواقف، ما تواترَ شفاهةً أو دَوْن أو فُسِرَ أو تم تأويله، وفق رؤى السابقين.. أي أن الأحكام الصادرة من العري لم تُكُن تقتصر على ما (قال الله وقال الرسول) لأن النَّص في قداسته جديرٌ بأن تتعدد تفسيراته، وأن العقول تأخذ من وحيه بقدر الحاجة والطاقة، فضلاً عن أن قسر النَّص على الواقع ليس هو مطلوبٌ دينٍ يدعو إلى التَّفكُّر والتدبُّر..

إذن، لم يكن الشَّيخ العري يستطيع تطبيق الشَّرِيعَة المُشْتَهَاة لدى الفقهاء في مجتمع كان يتربى بتؤده على أدب الدِّين.. لقد كان العري معلماً حاذقاً، هذا ما شهد به المادِح، الذي قال عن العري أنه كان داعيةً للتدبُّر: (وكم أخرج أناساً من خمول)..

لعل (الخمول) كان درجة متطورة عن حالة (الحيرة) التي أشرنا إليها في سيرة العري الكبير، الذي أضاع حيرة دنقلا العجوز، وكلا الحاليين - الحيرة والخمول - لا يحتوي على مواصفات البيئة الاجتماعية التي تتوفر فيها إمكانية (تطبيق الحدود) التي هي الحلقة المركزية في فهم السلفين للشريعة.

العوامل الشعريّة لصاحب الرّبابَة

كان الشّيح إسماعيل صاحب الرّبابَة ولياً وشاعراً ووريثاً لعرش مملكة تقلي، ينداح عالمه الشّعري بين فروسية الأمراء وأفاق المتطرقين وانعتاق أهل الجذب الملامة.. إلى جانب ذلك يحمل صاحب الربابة أوصافاً يسوعية كونه (تكلم في المهدي) بحسب عبارة ودّ ضيف الله الذي يسبغ عليه بعداً شيعياً كونه ابن إمام غائب هو الشّيح مكي الدوقلاشي، الذي غاب فجأة في مكان ما، وأطلق قبل غيابه البشارة بتشّيخ ابنه إسماعيل، كمن يؤكّد على أن ذلك الغياب كان اختياراً، لا طشيشاً أو تيهاً.

جاء في خبره، أن أمّه بعد ولادتها (حملته) وهي ذات العبارة القرآنية في قصة المسيح.. ثم نادى والده في عشرينه (يادقاشة: جاكم شيخكم، فإن الشّيح مكي أخذه الجذب في حب الله ورسوله وخرج هائماً، ساق معه ولده النور، وإسماعيل في المهدي.. دخل الخلاء وانقطع خبره إلى الآن)⁽⁹²⁾²³⁴.

ندخل عوالم صاحب الرّبابَة - الولي الغرقان - لتنبئ أن الاستهداء بالشّرّيعَة كان واقعاً تعارف عليه الحكام والأولياء والنّاس.

نَصُّ (حُرِّ الْفُونُجِ):

يقول الشيخ إسماعيل:

حُرِّ الْفُونُجِ مَرَقِي طَالِبِ الدَّبِيَّةِ

قَمِيصُهُ لِلتُّرَابِ حَاقِبِلُو عَيْبَةٍ

حَشْمٌ تَهْجَةٌ شَبِيهِ لَبْنِ الكُشْبِيَّةِ

كفَلٌ مِنْ تُوْرُتُوْ وَفِي وَدِّ دَلِيْبَةٍ..

هذا إعلان عشق لامرأة من قبيلة الجعليين اسمها (تَهْجَةٌ)،
يكنيها صاحب الرِّبَابَةِ بـ (حُرِّ الْفُونُجِ)⁽⁹³⁾²³⁵ افتتن بها وهي مسافرة
في قافلة على عادة أهلها من الجلابة.. لتلك المرأة ثغر جميل،
و(فواطر) بيضاء كاللبن، وتجر وراءها كَفَلًا ضخمًا يبالغ الشَّاعِرُ
الفيكي في وصفه بأنه (حاقبلو عيبة) وأنه يمتد مساحة جغرافية
تُوافي موضعين هما (الدَّبِيْبَةُ) و(ودِّ دَلِيْبَةٍ).

بالطبع، لم يكن سليل ملك تقلي هو أول من استن البوح
بعشق امرأة خارج نطاق القَبِيْلَةِ أو خارج مؤسسة الزواج، بما له
من حَصَانَةٍ تتيح له الاندياح دون أن يحاصره قانون العيب أو حذر
المنتنطعين.. فالشيخ إسماعيل على دراية بكوابح الشرع وفي مقدِّمة
المعتدين بالانتماء للقبيلة لأنه سيدها.

من هنا، تبدو علاقة صاحب الرِّبَابَةِ بتلك المرأة عميقة جداً،

235 (93) تأسست مملكة تقلي في حوالي 1156م، وقد ذكر صاحب الطبقات من أعيانها
الفقيه محمد الجعلي، والذي يشير منطوق إسمه لصلات ممتدة بين بطون الجعليين
وإقليم تقلي، وبهذا يجوز القول بأن صاحب الرِّبَابَةِ ربما كان يرسل أشجانه لإحدى نساء
ربعه من جعليات الهجين العرقى والثقافي.

وليست نزوة إعجاب عابرة بإمرأة تضمها هوادجاً تسوح بين الشمال والأواسط.

إن إصرار الشَّاعِرِ الفكي، على ذلك العشق، ينفي كونها امرأة طارئة تضمها قافلة تُقِيمُ لِتَرحل، كيف لا وللشيخ مقام في العشق - مَزاج - أقرب إلى تسمية (الذَّات) بسُعدى وليلى، أو قُلْ إن شاعرنا يهتُّف لحضارة الجسد، وأنه بذلك أقرب لامريء القيس في أوصافه الحسية. أين هي إذن تصاحيف الفُقهَاء - نصوصهم - التي يقال أنها كانت تحكم الحياة؟.

نَصُّ (الكَرْكَاع):

صَبَّ مَطَرُ الصَّعِيدِ وَصَاحَ المَغْرَدُ
خَفِيفَ القَلْبِ مِنَ الكَرْكَاعِ بَعْرُدُ
خَشْمٌ تَهَجَّةٌ عَلَى الكِنْدَابِ مَجْرُدُ
مَرِيَسَةٌ فَيَتْرِيْتُ وَوَرْدٌ أُمَّ بَرْدُ..

يتغزل الشَّاعِرُ بِإِصرارٍ في ثَغْرٍ (تَهَجَّة) على خلفية الطبيعة الماطرة وشدو القماري فوق الغصون..

يضيء النَّصُّ على معارف الشَّاعِرِ المكتسبة من عِراكِ مجتمعه والبيئة، فهو يُحدِّدُ فروق المناخ بين (مطر الصَّعِيدِ) والجذب في نواحٍ أُخْرَى.

كان ميدان الشاعر هو جنوب غرب سِنَّار وهو مكان مشهور بهدير الرعد المخيف، لكن صاحب الرِّبَابَةِ لا يخاف، فهو مفتون

بثغرٍ في مذاق المَرِيَسَة.. ثغرٍ صغيرٍ يشبه (الكِنْدَاب)⁽⁹⁴⁾²³⁶،
والكِنْدَاب والمريسة هما رسولاً المرحلة التاريخية إذ هما إشارة
لأَمْطِ التَّصْنِيعِ في عصر الشَّاعِرِ.

كذلك نتعرّف من خلال النَّصِّ على بعض قواعد السلوك في
ذلك المجتمع، فنجد أن الخمر لم تكن كلّها شراً، وأن البوح بالعشق
كان مُمكنًا، لا يخافه إلا خفيف القلب الذي يذعُر من أمرٍ طبيعي
كهدير الرعد في كنانة. ونكتشف كذلك، أن تقاليد القَبِيلَة العربية
في حَرارة تبني المرأة كمشروع شرف، لم تكن راسخة، وأن الشَّيخ
إسماعيل الذي يتباهى بطعم قبلاته، لم يكن يخشى قضاة السلطنة،
إذ لم يكن الفقهاء يستطيعون التجرؤ في حضرة الشَّيخ، مهما حازوا
على بَيِّنات لتجرمه ولومن باب كونه غريم تاريخي.

إن ما عَصَمَ ذلك الولي من إدانة تغزله بالنساء، وتلذذه بأم
الكبائر، ومطاردته امرأة أجنبية محصنة وفي عصمة رجل آخر.. ما
عصَمَ الولي - الشَّيخ إسماعيل - أن النَّصِّ كحالة عقابية لم يكن
منزلاً على الواقع، ولا حتى حِدَّة الأعراب في قضايا العرض، خاصة
وأن مُلْهَمَة الشَّاعِرِ كانت من قبيلة الجعليين، وهي أكثر قبائل
الشمال إعتداداً وفخراً.

بهذا يتضح لنا أن السلطنة لم تكن تحتكم للشَّرِيعَة، ولم يكن
لأحدٍ حق إيقاف الولي عند حده، إن كَانَ له حد.

لقد انفلت زمان الفُونُج من رِبْقَة الإقْطَاع بظهور الكميونات
الصُّوفِيَّة، فلا يكاد الشَّاعِرِ يبيث أشواقه الحسية بمعزل عن مواجهه

236 (94) الكِنْدَاب قطعة حديدية تولج في مؤخرة الرمح، واستخدام الحديد وتقدير
الخمر يدلّان على تطور المجتمع عن أَمْطِ الإنتاج والإستهلاك البدائي.

الروحِيَّة وتطور معارف عصره.

إن كان صاحب الرَّبَابَةِ قد امتطى عربة اللدَّة، وإنه بوضعيته الروحية والاجتماعية تلك كانَ فوق القانون، فإن هذا (الاستثناء) لا يكفي مبرراً لتعطيل الحدود الشرعية إن كانت قانوناً نافذاً، اللهمَّ إلا إذا قلتَ، أن النَّصَّ كان يطبَّق في العامة ولا يطال العظماء!

حقيقة الأمر، أن سلفيو ذلك الزمان كانوا عاجزين عن إيقاف تحدي الولي لسياقاتهم من موقع المسنود بالولاية والسيف.. وهكذا يوغل صاحب الربابة في هيامه، فلا يجد زوج المرأة بُدأً من الرحيل، أو الهروب حتى لا يواجه شيخاً لا يُقاوم.

لكن الشَّيخ لا يتركه وشأنه، فيتهم الرجل بالجُبْن بقوله: (تَخَلَّاتْ عَرَوْسُكَ دِيكَ بَطَالَةَ)⁽⁹⁵⁾²³⁷، وفي موضع آخر يقول: (تَخَلَّاتْ عَرَوْسُكَ دِيكَ مَا بَتَوَافِقُ).

من هنا يتضح لنا، أن النَّصُوص لم تكن تقيِّد الولي، أو تُعطي مسوغاً لشيخه أو للسلطان بالتدخل، بدليل أن من استجاروا باستاذ الشَّيخ إسماعيل صدَّهم اعتذاره عَن مواجهة تلميذه الولهان حين قال: (أنا مَا بَقْدَرُو).. لماذا؟!.. يجب بحسب عبارة ود ضيف الله : لأنه (حافظ الكِتَاب وشَايلو الشَّبَاب)⁽⁹⁶⁾²³⁸.

هذا يعني أن نصوص المالكية المتشددة حيال الخمر قد حَيِّدَتْ لتوائم بيئة السُّودَان، بالنظر لتقرير الشيخ إسماعيل، أن قُبَلَات أنشاه كانت في مذاق المَرِيسة.

237 (95) تفسير النص في معنى أن الشيخ لن يتخلى عن تلك المرأة، وأنه على استعداد للتحدي من أجلها. أنظر : الطبقات، ص94.

238 (96) الطبقات، ص96.

ويعني كذلك، تمتُّع المرأة بالتَّحرُّر من كوابح الذهنية العروبية، لأن الإطار المفاهيمي كان يتمثَّل الولاء لثقافة المُجتمَع الهجين، بالتالي لا شيء يُذكر من نصوص الشَّرِيعَة التي يَرُوج البعض انها طُبِّقت، في سلطنة كان بلاطها تتصدره (نساء يَسْتُرْنَ عوراتِهِنَّ بالتَّبَر)⁽⁹⁷⁾²³⁹.

نَص (الكَسَايِدُ):

صَبَّ مَطَرُ الصَّعِيدِ يَالَيْتُ عَايِدُ
فُوقَ خَشْمِ البُيُوتِ جَرُّو الكَسَايِدُ
النُّسَوَانِ بِلَا هَيَّيَّةِ أُمِّ قَلَايِدُ
لَحْمِ سُوْقًا رَخِيصٍ مَشْرِي بِحَدَايِدُ..

وهذه عشيقة أخرى هي (هَيَّيَّة) إلى جانب (تَهَجَة). كأن الشيخ يقول من خلال بوحه هذا، أن امرأة واحدة لا تكفي، بل ربما ضنَّ قَلَمِ صَاحِبِ الطَّبَقَاتِ ببقية الرواية فلم يُتَرْجَمَ لعشيقَاتِ أُخْرِيَاتِ، إذ هو في ميوله الفقهية يقدِّم أبناء صباية الشيخ بحاشية تُطَيِّبُ خاطر المُتلقِي وتغْمِسُ انفلات العاشق في بحر القَدَّاسَة! تلك الحاشية هي: (وقالَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي هَيَّيَّةِ).. لعلها - رضي الله عنه - كانت تزكية أرادها الراوي للتأكيد على أن موقفه كفقيه، لا يمنعه من الولاء للفيكي - الولي- الخارج على النص.

239 (97) ورد هذا الوصف بقلم الرحالة روبيني الذي زار بلاط السلطنة في حوالي 1523م. وهو وصف يُذَكِّر بحال المرأة في جزيرة العرب أيام الجاهلية، حيث كانت النساء تطوف عاريات حول الكعبة.. أنظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج6، دار العلم للملايين، بيروت، ص357.

مهما يكن، فإن التشطير أعلاه بليغ في تصوير حالة الاستقرار الحياتي في لشعبٍ أعد العُدّة كي تحتل سُكناه زخات مطر الصَّعيد. يلاحظ أن الزيفة - رائحة المطر - عبّق ملهم لا يتمنى الشَّاعر انقطاعه، مثلما أن فوران الطبيعة وأجواء الصَّعيد الضاجة لا يُلهيه عن القفز فوق الكوابح.

يقول صاحب الرِّبَابَة إن كل النساء خلا هبّية، لا خطرَ لهُنَّ، هُنَّ سِوَاهَا مِثْل لَحْمٍ رَخِيصٍ يُشْتَرَى مِنَ السُّوقِ بِدِرَاهِمٍ مَعْدُودَةٍ - مُحَلَّقَاتٍ - هِيَ عَمَلَةٌ ذَاكَ الزَّمَانِ.

هذا معناه أن العملة كانت متداولة في سوق النَّاسِ الذي يعرض فيه الجزارون لحوم المواشي، وإذا كانت العملة هي أئمن متاع في عالم السوق، فإن تعمد تبخيسها على لسان الشَّيخ في موازاة حالة العشق يُعتبر فضحاً لـ (برجزة) من نوع فريد، عاشتها نخبة تتسم بالكثير ممّا يمكن ان نسميه بالغرور.

لكن، هل هو الغرور وحده، إذا كان مُمَثِّلُ النُّخْبَةِ يُعَلِي مِنَ قَدْرِ عَشِيقَةٍ لَمْ تَكُنْ زَوْجاً، وَيَحُطُّ مِنْ قَدْرِ عَمَلَةٍ تَتَدَاوَلُهَا الْحَوَاضِرُ، بَيْنَمَا تَخُومُ السُّلْطَنَةُ تَعِيشَ مَخَاضِ الْإِنْسِلَالِ مِنَ الْبِدَائِيَّةِ، فِي نَوَاحٍ، وَالْقَبِيلَةِ فِي نَوَاحٍ، بَيْنَمَا تَتَحَشَّدُ الْقُوَى فِي كُلِّ الْأَصْعَدَةِ لِتَحْتَمِي بِتِبَاعَةِ الْمُتَطَرِّقِ، فِي عَهْدٍ أَشْرَقَ فِيهِ قَانُونُ السُّوقِ بِصُورَةٍ حَاسِمَةٍ؟

نَصُّ (السُّنْدَالَةِ):

نَسِلَ السَّيْفِ نَلُوحٌ فَوْقَ أُمِّ قُبَالَةٍ
نَكْرُبُ الزُّؤْمَ مَكَانَ أَسْمَعِ مَقَالِهِ

وجهاً مقطّع فوق السُّندالة
تَخَلَّتْ عَرُوسُكَ دِيكَ بَطَّالَةً..

في هذا النَّص نلحظ غرابة لغة الأسلاف وأنفاس عصرهم ورواسب بيئتهم الهجين، ونلحظ كذلك تلك العلاقة الحميمة بين الحرب والحب.. بهذه اللُّغة يدق الشَّاعِرُ بوابة العشق بحد السَّيفِ إعلاناً للمنازلة، إنه يستل سيفه لأجل أنثى ذهبية البريق: (وجهاً مقطّع فوق السُّندالة) كناية عن الجمال.. يلوِّح الشَّيْخُ العاشِقُ بالسيف كمن يهز في حفل عرس مازجاً بين الفروسية والهيّام كحالٍ يليق بِبَطْرٍ أمير، وهو حال مهضوم في مجتمع ظلت شريعته) مخبوءة في التصاحيف، بين يدي فصيل نخبوي يُعاني التهميش.

(نكربُ الزُّوم) هي عبارة تؤكد مثابرة الشَّاعِرِ في مطاردته تلك المرأة حيثُ ذهبت.. (وجهاً مقطّع فوق السُّندالة) لفظ يحمل إشارة الشاعر لفنون تصنيع الحديد، باستخدام السُّندالة في صياغة الحلي وغير ذلك من استخدامات الحديد الذي كانت صناعته راكزة في فقه المرحلة التاريخية.

نَص (العنْكَش):

نَسِلِ السَّيفِ نلُوح فوق أم عَوايِدُ
نَطْلُبُ العنْكَشُ أم طَبْعاً مُوافِقِ
وجهاً إن شَافَتُو الحُمَّلُ تَدافِقُ
تَخَلَّتْ عَرُوسُكَ دِيكَ مَا بَتَوافِقِ..

والسيف في يده، يتلَفح الشَّيخ بشبالٍ من عشيقته التي تُزين شعرها بالعنكش²⁴⁰⁽⁹⁸⁾، في تهيؤٍ كاملٍ للحرب من أجلها، لكونها مستودع الدهشة التي تُذهل الحوامِل فيُسْقِطَنَ ما في بطونهن. كيف يرى فقهاء السلف هذا التهتُّك في الرقص وفي أخذ الشبال؟

ما حكم ذلك في شريعتهم، إن كانت تدين مثل هذا؟ وهل تذوق كبراءهم براعة صاحب الرِّبابة في هضم الآيات الأولى من سورة الحج²⁴¹⁽⁹⁹⁾ التي استوحى منها المشهد، وكيف أنه أجملَ في كلمات عادة استعراض السلاح وهي عادة مازالت حية في الأفراح؟.

نَص (أُم رَتْرَتْ):

نَشِدْ نَحْتَفَل فَوْق أَثْرَهَا

نَشِقُ أُم رَتْرَتْ الْيَهْتِفُ مَطْرَهَا

مُهْرَةَ الضَّنْقَلَاوِي الْمَكْنُوزِ صَهْرَهَا

يَنْعَاقًا الْمُورُودُ الدَّاخِلِ كَجَرَّهَا..

وهذه عشيقة أخرى، إلى جانب تهجة وهيبة، هي (مُهْرَةَ الضنقلاوي) ودونها أخريات، ربما لم يعلن ودَّ ضيف الله عن حضورهن!.

لأجل (مُهْرَةَ دنقلا) يخوض غمار الحرب - أم رترت - حيث

240 (98) العنكش نوع الحلي توضع على رأس المرأة.

241 (99) قال تعالى : (يوم ترونها تذهل كل مرضعةٍ عما أرضعت وتضع كل ذاتِ حملٍ حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد) سورة الحج، الآية

تنهال السهام والحراب كالمطر، وهو لا يبالي بذلك لأنها امرأة تشفي العليل حين يلج خبائها، لكنه كما ترى ولوج أو دخول غير موثق بعقد قران، ولا هو خلوة شرعية بأشراط النص الفقهي، ولو كان الأمر كذلك، لما تحسس الشيخ سيفه أصلاً.

نص (الرقيص):

صَبَ مَطَرُ الصَّعِيدِ وَطَلَّقَ عَلَيْنَا بَرْدُ
خَسْمٍ هَيْبَةٍ يَشْبَهُ طَيَّاتِ الْبِحْرَدُ
تَعْجَبُكَ فِي الرَّقِصِ حِينَ مَا تَهْرُدُ
يَاهِنِيَّةً مِنْ حَوَاها وَقَضَى عَرْدُ..

تلك حالة وجد في زيفة الصَّعِيدِ، بوحى ثغرى كلهاة رضيع، لامرأة تجيد الرقص - حِينَ مَا تَهْرُدُ- أي عندما تنغمس فيه.. لكن الشيخ لا يكتفي بذلك، بل يذهب إلى أبعد من الانبهار برقصها الخرافي، بل يتحدث عن قضاء وطير واحتواء جسد بالإشباع الجنسي المباشر!.

تلك نفحات من عوالم صاحب الرِّبَابَةِ التي تتساكن فيها القَدَّاسَةُ مع اللذة مع المغامرة.. ذاك عالم يُدَوِّزُ الإقبال على الحياة بالعامية التي يتخذها طقس عبور، مثلها مثل أُخُوَّةِ الطريق التي تُقَوِّي التماسك في مجتمع كان فيه الرجل أشبه بفراشة تتغشى نساءً سقط قناعهنَّ القبلي، في ظرفٍ كانت فيه الفروع - لا أصول القرآن - فتحاً تضيق عنه أوعية بعض الرواد.. ذاك الشجن لدى الشَّاعِرِ لا ينفصل عن حاله الرُّوحِي لأنه في نزوعه

للوصل بالنساء يرى (خير البرية)⁽¹⁰⁰⁾²⁴² فيزداد يقيناً في تمرده على معايير الفقهاء كي تترسخ حقيقة أن الدين دين قلوب.

وَدُّ تَكْتُوكَ.. زوربا السودان

تجد شخصية الصوفي المتطرق قبولاً في الذهن السوداني مهما بدا تناقضها الظاهري مع النص، لأنها بنت عصر ثقافة الهجين. ولا يرى للصوفي تناقضاً، إلا من تخندق ضده منذ البدء ونظر إليه بعين السخط، لأسباب فيها الخفي وفيها المعلن.

ولعل أهم ما يعلن عنه الخصوم هو التكفير واتهام المتطرق بالخروج على النص، وحقيقة الأمر، أن الصوفي في أحواله يتدرج من حال إلى حال.. هناك حالتان قد يمر بهما السالك ماثلاً فيها قليلاً أو كثيراً، هما (الجدب والملامة)، وقد يجمع آخر بين الحالين..

أما الجدب فهو حالة من غياب، أو عدم اكتراث بما يليق وما لا يليق، فالمجذوب ليس شأنه إدراك واقع مليء بالأغيار حال فناءه، لذا قد يتصرف ضد النص والعرف دون سابق قصد، وربما يفعل ذلك بقصد الفعل لسر بينه وبين الإله.. وفي كل فقد رُفِعَ عنه القلم فلا يسري عليه النص وحسابه إلى الله.. كان فقهاء السلف في عهد الفونج يدركون هذا، لذا كان التجريم بالنص محدوداً، وقد يُدان فاعله بالعطب أو اللعنة، لا سيما وأن في جبة التصوف أكثر من حلاج.

أما الملامتي فهو يتصرف بوعي في إتجاه تنفير الناس وصرهم

242 (100) أورد ود ضيف الله للشيخ إسماعيل، بيتاً واحداً بالفصحى هو التالي: (إني رأيتُ في ليلتي في منامي - خير البرية ضاحكاً مُستبشراً)..

عن الإعتقاد فيه، لأجل هضم النفس وسوقها نحو ربها مُخفياً السُّر الذي بينها وبين الإله، بأن يبدو في الظاهر خارجاً على ميزان القِيَم. في مشهد صاحب الرِّبَابَة الذي استعرضنا ملامحاً منه في السطور أعلاه، لم تكن قيم الدِّين غائبة، لكن حالة الجذب أو الملامة كانت عبقاً لِعَالَمِهِ، وكان غالبية النَّاس يلتمسون له العُذر وينظرون إليه كعابد لا كمارِق، لأنه على عِلْم بالتشريع مثلما أنه قديرٌ على العَطَب. كانت الطريقة في تبجيلها لذوي القَدَّاسَة تجعل التبصُّر في أحوال ذوي المقامات - لا الإنكار عليهم - قيمة مضافة إلى قيم التعايش مع الآخر داخل المُجْتَمَع الهجين.

في مقابل عالم الشَّيخ إِسماعيل - الولي الغرقان - هناك عالم الشَّيخ فرح وَد تَكْتُوك، والقاسم المشترك بين العالمين هو روح العصر وشذاه الصُّوفي.

وبينما كان عالم صاحب الرِّبَابَة يصطبغ بالرمز، نلاحظ صياغة وَد تَكْتُوك لِمَشْهَدِهِ من وحي ثقافته الفقهية.. غابتهما تبدو واحدة، لكنَّ وَد تَكْتُوك تخير نحوها الطريق الطويل، فقد سئل الشَّيخ فرح عن صاحب الرِّبَابَة فقال: (له المزية عليّ لأنه الفارس ولد الفارس وأنا الفارس ولد الدَّرَاق)⁽¹⁰¹⁾²⁴³.. وكما تري فهي تعليق رشيق ينم عن تواضع، ربما قصد به أن صَاحِب الرِّبَابَة سليل مُلِك، وأنه هَضَم تصاحيف الفقهاء قبل أن يتمثل ثقافة الهجين.. وعلى كل، فإن الفارس لا يكون فارساً إلا إذا كان دراقاً، فأَي منهما له المزية على الآخر!؟.

243 (101) الطبقات، ص312.

يعتبر الشيخ فرح ود تكتوك من أقوى الأصوات الشعرية في الجيل الثاني للتصوف السوداني، فهو الناعي لرواد الجيل الأول من أعيان السودان في عهد الفونج، وفي هذا الضرب جاء شعره كالكائيات وبإحساس من يؤمن بأن الماضي أكثر نضاعة من الحاضر، وأن (الرجال تحت التراب).

ينبض عالم ود تكتوك بالحكمة التي محصتها التجارب، تجارب التطواف في البلاد والاختلاف إلى مشايخ كثر دون تقيّد بطريقة واحدة، أو بنزعة قبلية أو عرقية.. كان صوتاً صادحاً بشيوع الثقافة الفقهية اللازمة للمتطرقين، بالمقارنة مع صاحب الربابة الذي أترع بشجن يعبر عن فيوضات إشراقية.

بمعنى آخر، لقد تقيّد ود تكتوك بما تعارف عليه عصره من مبادئ (الصوفيّة المعدّلة) بينما غنى صاحب الربابة بلسان مجتمع هجين، أخذ بما علم بالضرورة من ثقافة التدين الشفاهية.. كان الشيخ فرح سائحاً، لا تقيده طريقة أو مذهب، ولا ينحصر في إطاره البطحاني.. كان يجالس في ربوع السودان رواد التصوف والفقه وأعيان القبائل والتجار والناس العاديين، وخلال تطوافه بالبلاد قطع الطريق إلى الحجاز حاجاً وداعية وأدخل كثيرين في الإسلام بجدارته كواعظ وحكيم لا تحده حدود.. كان يقف عند كل ناحية يعزف لحنه ويمضي.. كان يغترف من كل الينابيع غير عابئ بصراعات المذاهب وغزوات القبائل وهموم أسواق الدنيا.. يتساوى عنده الجميع.. هو الفخور بشيخه أرباب العقائد، وهو الزاهد الذي يقف على الأطلال مناشداً الحواضر أن تتزود لسفرٍ طويل.. هو الشافعي الذي تغنى بأمجاد المالكية في ربع أولاد جابر،

وهو ناعي زمان القاضي دشين في أربجي، وزمان الخطيب بن
عمار الذي قتله السُّلطان، وكان في شموليته تلك مقبولاً لدى كل
الأطراف، لا سيما وأن (ملوك الفُونج كانوا ينظرون إلى علمائهم
أمثال الشيخ فرح، نظرة احترام وتقدير)⁽¹⁰²⁾²⁴⁴.

وصفه صَحِب الطبقات بأنه كان (شاعراً ماهراً وكلامه مطرباً
وجاذباً للقلوب، وله كلام في التفسير والتوحيد ورخصة الدنيا)..
للشيخ فرح حِكم وأقوال تُقاوم النسيان، منها قصيدته التي يدعو
فيها إلى الترفُّع عن مصاحبة السلاطين:

من بَاعَ ديناً بدنياً وأستعزَّ بها
كانما بَاعَ فِرْدوساً بِسَجِّينِ
فلقمةٌ من طعامِ البرِ تُشْبِعُنِي
وجرعةٌ من قليلِ الماءِ ترويني
يا واقفاً عندَ أبوابِ السِّلاطينِ
أرفقِ بنفسِكَ من همٍّ وتحزِينِ
ان كنت تطلبِ عزاً لا فَنَاءَ له
فلا تَقِفْ عندَ أبوابِ السِّلاطينِ..

لعل لغةً ودُّ تَكْتُوكِ الفصيحة هذه، تشير إلى ترسُّخ أقدام
العربية بين الصفوة مقارنة بحالها عند الرعييل الأول، كما أن
مضامين قوله أعلاه تشير إلى أنه استشعر السُّلطة وقد (زَالفت)
التناغم مع المُجتمَع، أو لعله كان يجاري شيخه الشافعي في النَّصح

244 (102) عبدالمجيد عابدين، تاريخ الثقافة العربية في السودان، ص198.

بالزهد عن أهل الدنيا.

ويُعد وَدٌ تكتوك إماماً للمعتقين من أسر التنظيم القبلي ومن قيود الطريقة وإطار المذهب، كونه أبرز متحرر من القوالب التي إرتهن لها أُنْداده وصاغت مصائرهم، وقد حوت مآثره ما يعبر عن أهل السُودان لكونه استخلصها من بيئتهم، فجاءت قطعاً لما أجمعوا عليه من قيم دينية واجتماعية.

كان وَدٌ تكتوك نداءً جهورياً ضد تنكُّب الطريق الواحد والرؤية بعين واحدة، والحديث بلسان واحد.. هو رسول بين البقاع في تطوافه وهو الدليل على حيوية حركة الوعي واستقرار الأوضاع الإدارية والسياسية في السُلطة وتعضُّد وحدتها باتجاه المركز، مع اعتراف المركز بتباين ثقافة الربوع وتنوعها، طالما ركنت إلى الرضا بالسُلطان.

لقد كان ظهور أُمودج الفقيه التطهري الزاهد - دون دروشة - الحريص على هداية المارقين عن الإجماع - دون تنفير - بالإدانة أو اللعنة.. كان مثل ذلك الأُمودج مطلوباً من الحاكم والرعية.. من هذه الزاوية نرى وَدٌ تكتوك حكيماً ومصلحاً اجتماعياً ينطلق إصلاحه من الاعتراف بالآخر، ويتخذ من ثقافته الدينية أداة وعظ لا تجنح إلى التثوير الذي يقتلع الجذور، حيث لم يُعرف وَدٌ تكتوك كمعارض للنظام السياسي، وإن طَفَرَ منه ما يشير إلى شواغلِ الثائر عندما يتلفَّح ثوبَ الإصلاح من موقع المثقف المنتمي.

المديح والسياسة

لما كان المَدَّاح هم المروجون لذلك الفن الأيديولوجي الناشيء في
معية مشايخ الطرق، فقد كان من الطبيعي أن يثير ذلك الإبداع
الجادِب حفيظة الفُقهاء.

كان التحرُّش بالمداحين قد إزداد خلال عهد التركيبة السابقة، لا
سيما وأن الأفكار الوهابية كانت قد انعشت ألسنة علماء الظاهر
وأفاقتهم من وطأة الهزيمة التاريخية أمام التَّصوُّف.. وقد أشار
حاج الماحي إلى تحرُّش الفُقهاء بالمداحين وتأليبهم للحاكم ضد
المتطرقين، من ذلك قوله:

كأسوا وِعدموا فينا بصاره

راحوا يحرُّشوا النُّظارًا

حَتَّ لو كانَ تفور باقدارًا

بمدح فوق نَبِينَا بَطَارًا

أكان أخشى وأخلي الطَّارًا

عُقبان اسم أبويَّ حَسَارًا..

يلاحظ أن لغة حاج الماحي هذه واضحة لأنها قريبة العهد،
ولأن مدائحه مازالت تُنشد في ليالي القوم.. يقول حاج الماحي
إن الفُقهاء تعددت مكائدهم، ووصلت حد تأليب النُّظار ضد
الصُّوفيَّة، وأن تحريضهم وجدَّ أذناً صاغية عند بعض المتسلطين (إلى
درجة أن بعض الحكام وصل إلى مرحلة التحرش بالمداحين)⁽¹⁰³⁾²⁴⁵.

245 (103) عمر الحسين، ديوان حاج الماحي، الدار السودانية للكتب، الخرطوم (بدون تاريخ)، ص.6.

في عهد المهديّة لم يتخلف الشُّعر عن المعركة، فكان أداة ثورية عند الرجال والنساء الملتزمين برؤى الإمام المهدي في الإصلاح.. في هذا يقول أبو شريعة مجارياً المهدي في قراره إلغاء الطرق:

الدُّنيا أصبحت من الكرام خالية

والحيين حقايقهم رمم بالية

أعلام الضلال فوق ارتفع لها شأن

وين صلح الزمان الوسعوا الحيشان؟

وتُصوّر (بت مكّاوي) ظرف الثورة التي تملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً بقولها:

طبل العز ضرب هويّنا في البرزة

غير طبل أمبكان أنا ما بشوف عزة

إن طأل الوبر وأسهب بالجرّة

وإن ما عم نيّل ما فرخت ورة..

وهكذا، كان الشُّعر سلاحاً أصيلاً في الصِّراع في مختلف الحقب، وفي عصرنا مازالت ليالي المديح عامرة خاصة في الأواسط، ومازالت المدائح تحتفظ بسمات القديم الذي يتوالد منه الجديد، إذ وطراً بعض التغيير في أسلوب عرض وتلحين الشُّعر العقدي تبعاً للمناخ العام، فعند جماعة الإخوان المسلمين الذين التزموا التثوير في فرض برنامجهم - المشروع الحضاري - استُغلت المدائح كدعاية سياسية، ولتزيين المهرجانات الخطابية والعسكرية .

ولتدعيم احتفائيات النظام التي تستهدف استغفال العامة
أُدخِلت على المدائح الأوركسترا، ليصبح مضمونها العقدي جزءاً
من أناشيد الحماسة تسهيلاً لحشد المقاتلين في متحركات (الجُّهاد).
أكثر من ذلك، فقد حملت الأشعار انغام أغاني البنات،
فأصبحت طرباً صاخباً يُوظَّف في الحشود الجماهيرية الذي غالباً
ما يختتمه رئيسهم وأعوانه بالرقص!

المبحث الثالث

السُّلْطَنَةُ الزَّرْقَاءُ.. نِظَامُ بَرَأْسِيْنَ

التَّصَوُّفُ موقفٌ تاريخي اجتماعي وسياسي اتخذته النخبة الحاكمة في سلطنة سنَّار عقيدة وتقية لكسب الغالبية العظمى التي تدين به، لقد استصحب تحالف الفُونْجِ والعَبْدُلَابِ سنن العصبية القبليَّة، فاتَّخَذَ التَّقْرِيشَ⁽¹⁾²⁴⁶ قاعدة لاكتساب الشرعية واعتلاء السُّلْطَنَةِ، من هنا قَدَّمَ الفُونْجِ أنفسهم كسلالة أموية ونداً في مقابل نسب العَبْدُلَابِ العباسي.. ذاك الإلتساب من كلا الطرفين أعطى التحالف قداسته المطلوبة كشرط من شروط الشرعية، ومنذئذٍ ظَلَّتْ صبغة القَدَّاسَةِ سلاحاً ماضياً لا يكاد ينفصل عن العُنْفِ، لا في وجه مناهضي السُّلْطَنَةِ وحسب، وإنما في كل حالة صراع، حتى الحليفان - الفُونْجِ والعَبْدُلَابِ- حين دبَّ الخلاف بينهما اتخذوا من القَدَّاسَةِ والعُنْفِ أداة لِبَدِّ الأخر.

كان الشَّيْخُ عَجِيبُ المَانْجُلُكِ 1570-1611م، أشهر من جمع بين الزعامة السياسيَّة والولاية الرُّوحيَّة، كونه تلميذ الشَّيْخِ البُهَّارِي، ووارث مجد أبيه عبد الله جماع، أي هو الفارس بمنطق القَبِيلَةِ، وحامي الدِّينِ بمنطق العقيدة.

تهيأ للمانجلك أن يمثل الجذر العربي في التحالف ويقود إقليم

246 (I) التَّقْرِيشُ يعني الإلتساب للدم العربي وتواتر مدد الولاية الروحية، وهذان أهم أشراف الولاية في مجتمعات الشرق بصفة عامة.

العَبْدَلَاب لأربعة عقود، قيل في مدحه:

وينو القلوب ثابت وباليقين مليون

منو الشوفتو تلوع الفرسان؟

غير الشَّيخ عجيب، النادر - ولي وسلطان..

كان الجمع بين الولاية والسياسة هو الشرعية، هو مؤهل البقاء في القيادة إلى أقصى مدى.. لكن البقاء الطويل في سدّة الحكم، ربما وسوسَ للشَّيخ عجيب فتوهمَ الخلود فلم يكن هناك بُد من مواجهة حلفاءه أمراء الفُونج الذين حرصوا على قطع رأسه.. أولئك الذين ابتلعوا إدانة الشَّيخ إدريس لهم بسرقة أرض النوبة، وكان سهلاً عليهم التبرع بنصف المملكة كهدية قربي له، لم يطبقوا أبداً رغبة المانجُك في إعادة الأمور إلى نصابها بحد السيف.

لقد لخص المانلجك رؤيته في مسيرة التحالف بقوله أن الفُونج (غيروا العوايد)⁽²⁾²⁴⁷ التي تقنن العلاقة بين الطرفين، وهي عوائد أو تعهدات ترقى في نظر العَبْدَلَاب إلى حد القداسة، إذ هي الصك الذي أوجب لهم السُلطة مع حليف قوي يحسب مواقفه بدقة.

تلازم القداسة والعنف

وردت إشارة في ثنايا نصيحة الشَّيخ إدريس للمانجُك ألا يدخل في صراع مباشر مع الفُونج، تلك الإشارة تدل بوضوح على استعداد الفريقين منذ زمن لمعركة فاصلة، ما يعني أن الأمر في تجرده كان 247 (2) كان د. حسن الترابي في تطلعه نحو الجمع بين الولاية الروحية والسياسية، قد استخدم ذات المعنى فقال إن تلامذته الذين أقصوه عن السلطة (تنكروا للمواثيق والعهود) بعد أن ثبتهم فيها بالانقلاب على الشرعية في يونيو 1989.

صراعاً على السُّلطة لم يخفف أواره ميثاق التحالف ولا المصاهرة
ولا النَّصح.

كان المانجُك الذي ينطلق مع اعتداده العرقي والعقدي
يرفض الخضوع لمن يرى أنهم خارجون على الدين⁽³⁾²⁴⁸، فكأنه
بذلك قد رفع سقف المواجهة حتى كان تغييبه بالقتل حداً فاصلاً
لصراع محموم، لم يرفع العبدلاب بعده قرناً للمعارضة، لكن نزوع
الصُّوفية نحو السياسة تخفَّى بعد تلك الحادثة وراء الأحجبة
والحرور، لأن الرسالة كانت تعنيهم أولاً.. ومُذَّك لم يستعلن نشاط
الصُّوفية بشكل هادرٍ إلا في عهد المهديّة الأولى..

ليس من السهل تفسير رفض الشَّيخ إدريس لنصف المملكة
كهديّة بأنه كان موقفاً من رجلٍ زاهد، فالزاهد لا يختار موقع
القائم على دور الشَّفاعة.. هل كانت تلك الهدية مُجرّد قول -
كشكرة - كما يقول السُّودانيون، أم كانت ديةً لترضيته كأهم
أقرباء القتيل، أم كانت ثمناً لصمته كولي يستطيع أن يؤلِّب؟.

ربما كان رفض الشَّيخ إدريس الهدية، مقروناً بإدانته الفونج
كغاصبين للأرض تعبيراً عن موقف الوسط السياسي، لأن تلازم
القُداسة والعُنف جعل النخبة من صُوفية وفقهاء، يتخفَّون وراء
أقبيعة عديدة، بعد أن شَبَّت الدُّولة عن الطوق وامتلكت أدواتها
الباطشة التي تُستخدم حتماً في ميدان المُجتمع.

هكذا ومُنذ مقتل الشيخ عجيب، تغلفت الكثير من المواقف
بانعزال المتطرقين في المغارات، في مقابل تنامي نفوذ فقهاء داخل

248 (3) أنظر: يوسف فضل حسن، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان
الشرقي، ص74.

البلاط، فأتخذت الفتاوي كذرائع، وتفشَّى النقد المرَّمز وتصفيق الأيدي الحائرة ومظهرت (التَّرْجَمَة) ودُوَزِنَت التَّأوّهات والأدعية في المجامع والطرق، وأتخذ من ذلك مطايا للتعبير عن الموقف.

وكذا وُضعت عبارات اللعن والتبريك مواضع الفعل، كسلوك تعويضي لذوي السُّمت الديني حين استغلَّ الحكام القداسة جزءاً من جنس العمل.

كان دخول العُنف إلى مسرح السياسة سبباً في تمويه الكثير من المواقف، تحت ظل سلطةٍ غدت تجافي رضا الأطراف

المتحالفة، فما كان يسمى بالشورى - على سبيل المثال - صار بيعَةً مفروضة يبيئُ بها السُّلطان أمراً يريد، وما يريد السُّلطان هو التوريث، وما كان يسمى أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، تضاءل في تخصص القائلون به في خصوصيات العامة بنقد أخلاقهم وسلوكياتهم والطرق على أن انحراف الرعية هو سبب الكوارث والأزمات الحياتية.

وكذلك قُرِّم حُلْم العدالة بنعي الأخلاق والتحسر انفراط حبل القيم والبهاء على شريعة الأحوال الشخصية، على اعتبار مثل تلك المؤرقات هي أس البلاء، مع غض الطرف عن أفاعيل الأمراء والسلطين بتجريم الرعية.. بهذا وذاك، حدث الفتق في الرتق الذي ميّز علاقة المُجتمَع بالسلطة، والدين والسياسة، والأولياء والسلطين.. بهذا وذاك بانَّ الفِصام في شخص الحاكم حين ضاربَ باجتماع الولاية الرُّوحية والمادّية في شخصه لإشباع نزواته وتطمين هواجسه في البقاء على مقعد السُّلطة.

الترميز بـ (التنباك)

من أمثلة تسربل الموقف السياسي والعقدي بالقداسة، ما أثارته عادة تعاطي التنباك من جدل جعل تلك العادة كما لو أنها أكبر هموم النخبة على عهد الفؤنج..

تقف قضية تحريم أو إباحة التنباك شاهداً على امتزاج الفتوى الدينية بالدنيوي، على أن البت في عادة اجتماعية ليس من اختصاص أهل النص وحدهم، فإلى عهد قريب كان التبغ رمزاً للكبرياء والألق، وكان تعاطيه سلوكاً لكارزما عصر الاستعمار وعصر حركات التحرر.

كان التدخين ثقافة كونية في القرن العشرين، وكانت صورة المدخن تُنشر على أنه هو من يستوعب العمق الفني والجمالي في الأشياء، وأنه المغامر الرابع، بل هو (مكتشف الذهب).

على النقيض كان موقف الحركات الإصلاحية في القرن التاسع عشر، والتي يرى قادتها التدخين شراً مستطيراً.

لقد تشددت الوهابية في تحريم التبغ إلى درجة أن العامة منهم كانوا يعتبرون المدخن كالمشرك، بينما ربطت الحركة السنوسية بين تعاطيه وموالاته النصارى⁽⁴⁾²⁴⁹، وفي السودان رأى فيه الإمام المهدي رمزاً للغطرسة التركية، وساوى بين تعاطيه واحتساء الخمر، وأصدر في ذلك منشوراً وصف فيه التنباك بأنه رجس من عمل الشيطان. الشاهد أن موقف الإمام المهدي من التبغ كان التزاماً بموقف

249 (4) أنظر: عبدالودود ابراهيم شلبي، الأصول الفكرية لحركة المهدي السوداني ودعوتيه، ص200.

اجتماعي يربط بين التدخين والجرح الذي أصاب الكبرياء الوطني بعد حملات الدفتردار الانتقامية، كما أنه يمثل موقفاً قديماً للمُتطرقين يعود إلى بدايات عهد السلطنة، عندما وقعت المناظرة الشهيرة بين الصوفيّة والفُقهاء حول (التبناك).

وفي أجواء تلك المناظرة تتلمّس ملامح ثقافة النخبة، ونرى كيف أنها كانت مزيجاً بين المذهبية والعرف، ونرى كذلك أن مناخ المناظرة كان سياسياً بامتياز، كيف لا وقد كان ميدانها هو بلاط الشَّيخ عجيب المناجِّلُك.

مثَّل الصُوفيّة في المناظرة الشَّيخ إدريس ود الأرباب، الذي كان يقول بتحريم التبناك استناداً على فتاوى عثمانية مقروءة على ضوء نص ماليكي.. قال الشَّيخ إدريس في ذلك المجلس إن التبناك (حرّمه سلطان الإسطنبول ومذهب مالك إطاعة السُّلطان)⁽⁵⁾²⁵⁰.. هكذا ومنذ البداية، كان هذا القول جديراً بأن يخرج السُّلطان من حياده المتوهم، وطالما أن ممثل ضمير الأغلبية قد عزّف على وتر الطاعة، فليس للسلطين إلا أن يطمئنوا.

ولقد كان من المتوقع أن يتشدد ممثل الفُقهاء في التحريم على عادة الفُقهاء في التنطُّع، ولو من باب القياس أو التعزيز، لكن ممثلهم الشريف عبد الوهاب أفادَ بالإباحة مستنداً على فتوى وافدة من مصر هي عنده من المسلمات، فقال معارضاً الشَّيخ إدريس: (من رأسه أو من كراسه)؟.. أي أنه كفقيه يتمترس دائماً عند النَّص ويقيم حُجيته عليه، لذلك هو يعتمد في التحليل على فتوى أزهرية، لذلك قال في المناظرة أن (شيخ الإسلام الأجهوري أبا ح شربه).

250 (5) الطبقات، ص52.

نتوقف هنا عند ركون ممثل الفقهاء إلى فتوى صادرة من الأزهر ورفضه لفتوى من واقعه، اتساقاً مع موقف مسبق من التصوف، ولأنه كفقيه معروف عنه رفع لافتات النصوص المستوردة.. من الناحية الأخرى، فإن رفض الفقيه لفتوى الشيخ إدريس في أسها المالكي واعتناقه فتوى الأجهوري وهو إمام المالكية في مصر، يدل على ما هو أبعد من مجرد التثبُّت في أمر ديني.. إن غياب الحكمة وراء رفض فتوى من أرض الواقع وقبول فتوى مجلوبة من مصر قفزَ بالمناظرة من كونها حواراً عقلياً إلى فضاء الميْتافيزيقي، بسبب التحفيز المائل في صورة المعاندة والتحدي، لا سيما وقد كانت الكرامة، كما أسلفنا دليلاً يضاھي كل نص.

وَلَمْ كَانَتْ الْكِرَامَةُ تَضَاهِي النَّصَّ؟ ذَلِكَ أَنَّ النَّصَّ كَانَ ذَابِلًا فِي عَصْرِ شَفَاهِي وَمَتَدَاوِلًا فِي أَضْيَاقِ نَطَاقٍ، وَمَا كَانَ عَلَى الْمَطَالِبِينَ بِهِ - الْفُقَهَاءُ - إِلَّا أَنْ يُعَاقَبُوا ضَمْنِيًّا.

قال الشيخ إدريس في المناظرة أن النبي صلى الله عليه وسلم أخبره في الحضرة النبوية⁽⁶⁾²⁵¹ بحرمة التنبك، بشهادة الشيخ الهميم والقاضي دشين والشيخ حسن ود حسونة.. تلك الحضرة التي لم تُعقد لإقناع الأحياء بحرمة التنبك، بل لتطهير الموقى ممن كانوا يتعاطونه كالقاضي دشين! فقد جاء في الرواية أن الشيخ العركي

251 (6) الحضرة هي لقاء روحي يجمع السلف والأحياء. هي إشراق زمني يجمع الماضي والحاضر والمستقبل يتسع لكل ألوان الطيف الديني مثل الهميم صاحب بيعة الكف، ودشين الفقيه، وحسن ود حسونة الذي أوقى الفتح كفاحاً.. قال السيوطي عن الحضرة (أن النفوس القدسية اذا تجردت عن العلائق البدنية اتصلت بالملأ الأعلى ولم يبق لها حجاب، فترى وتسمع الكل كالمشاهدة). أنظر: يوسف السيد هاشم الرفاعي، ادلة أهل السنة والجماعة أو الرد المحكم المنيع على منكرات وشبهات ابن منيع، ص 91.

خاطَبَ دِشِين داخل القبر باستجوابٍ يكفي لتأكيد أن ذلك القاضي الشهير - الفقيه - كانَ قد تَلَفَعَ رداءَ التَّصَوُّفِ في البرزخ، لاسيما وأنه طلب من قبره شفاة الشيخ إدريس.. يقول صاحب الطبقات، إن العركي (سأله في القبر فقال: التنبك حرام كَلَّم الشَّيْخ إدريس يسأل لي المغفرة بسبب شربي له)⁽⁷⁾²⁵².

بهذا تكون أمواج التَّصَوُّفِ العاتية قد ابتلعت ممثل الفقهاء، كيف لا وقد تصوَّف مشايخه القدامى وأعلنوا ولاءهم للصوفيَّة من داخل قبورهم.. وكما ترى، أنه، وفي مثل هذا المناخ ما كان يمكن إدارة الصِّراع بين الغرماء إلا بالترميز، ليتخذ كلاهما من موضوع المناظرة - التنبك - مطية للتنافس في بلاط السُّلطان.

ويستمر تناطُح طرفي النخبة حول التنبك وينتقل الصِّراع بينهما إلى مصر ويصطف النَّاس في صحن الأزهر يراقبون معركة حية بين الفقهاء والصُّوفيَّة فجَّرتها رسالة من الشَّيْخ إدريس للشيخ الأجهوري.. قرأ الشَّيْخ الأجهوري الرسالة، ولما وصل إلى قول الشَّيْخ إدريس: (سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال التنبك حرام)، رمى بالرسالة في وجه حاملها - تلميذ الشيخ إدريس - كأنه بذلك يستكثر وقوع الفيض لشيخ من بر السُّودان يكون شهيداً لحضرة إمامها النبي صلى الله عليه وسلم..

قال الشَّيْخ الأجهوري لأبو عقرب تلميذ وَدَّ الأرباب: (يا بَرِّي شيخك هذا صحابي؟).. تقول الرواية أن أبو عقرب (أضمرها في نفسه راجياً أن (يَتَّبَعَنَّ) شيخه بكرامة تؤكد فتواه..

252 (7) الطبقات، ص53.

وفي الجمعة التالية، بحسب الخبر الوارد في الطبقات، فإن شيخاً آخر هو إبراهيم اللقاني وقف داخل الأزهر نداءً للأجهوري، ما يؤكد أن التنبك حينها كان قضية رأي عام.. قال اللقاني للأجهوري: (الدخان جَابَتْه النَّصَارَى من بلاد الفرنج وافتتنَ به المسلمون وانت أفتيتهم بالإباحة، وهو حرام لأنه بدعة ولأنه سرف ولأنه محروق).. ردَّ عليه الأجهوري: (انت قلت بدعة فما قولك في الملبوس الذي لم يلبسه الرسول؟ وانت قلت سرفاً فما قولك في الرجل، إن كانت نفقة عياله خمسة دراهم يجوز أن ينفقهم بعشرة دراهم، فإن قلت محروقاً فما بالك في اللبن فإنه محروق يجوز شربه؟).. هذا التطويل في الجدل أخرج الحوار مرة أخرى من سياقه العقلي إلى (المُبَاهَلَة) لتنتهي المناظرة بعمى الأجهوري، وليُفسَّرَ عمَاه ككرامة تُعَضَّد رأي الشيخ إدريس الذي (تبيَّن) داخل صحن الأزهر الذي يتم فيه تفريخ الفقهاء..

ثم بعد انتصار أهل الطريق على ذاك النحو، يُحظى شيخ الأزهر بكرامة في عمَاه⁽⁸⁾²⁵³، وحسب رواية ودُ ضيف الله، فإن الأجهوري رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام وقال له: (أترضى أن تُلاقى ربك وفي فمك مزمارٌ من نار؟).. حينها ثاب الفقيه وأعلنَ تصديقه للشيخ إدريس ودعا تلميذه أبو عقرب وطأبيهِ، وأرسلَ معه (التحيَّة والهدية)⁽⁹⁾²⁵⁴..

253 (8) تقول الرواية أن مُعْتزلي ضَرَبَه على رأسه فعمي.. ويمكن تأويل العمي في معنى الركون إلى حرفية النص.

254 (9) كانت الهدية عبارة عن كسوة وراية تسمى (الأجهورية) عليها التاريخ 976هـ ، وقد ظل مشايخ العركيين بالجزيرة يتوارثون تلك الهدية حتى الآن .. أنظر: الطبقات، ص55.

يتجلى الوجه السياسي لقضية التنبك في أن كل أطرافها تحدثوا من منطلقاتهم.. لقد أسندَ الشَّيخ اللِّقاني رأيه على الصِّراع العقدي المعلوم بين الفرنجة والمُسْلِمين، أي صراع الشرق والغرب بلغة عصرنا، أمَّا الشَّيخ الأجهوري فقد كان في إمامته للجامع الأزهر ممثلاً للسلطة، بل هو رأس رمحها داخل أكبر صرح ديني في المحروسة، بالتالي تُعد خسارته للمعركة هزيمة للمؤسسة الراعية للدين. وفي إطار المماحكة بين الرجلين نلحظ التعسف في تطويع النَّص عندما يستحضر اللِّقاني في أذهان المصلين معنى الآية الكريمة (وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ)، كإطار قُدي للفتوى، بينما يطالب الأجهوري بتحديد مفاهيم لعموميَّات مثل الإسراف والابتداع، وهي إشكاليات فقهية لم تتفق المِلَّة بعدُ على اصطلاحها.

مهما يكن، فقد كان التنبك وقوداً لتنافس نخبوي يشغل العامة ويُغري بطانة السُّلطان بتحفيز المُتطرقين وفقهاء النصوص لمزيد من الإثارة، بينما يتسلى مَولاهم بالفُرجة على صراع يخصّه ولا يُدان في سياقه.

التَّرميز بالمرأة

تظفر الأنثى كموضوع مركزي في السياسة السُّودانية لكون القبيلة هي الجُذر التاريخي للدولة، ونظراً لحساسية وضعها في المجتمع، كثيراً ما يتغلَّف أمرها في هيئة إشارات دالة على المواقف والرؤى التي لا تُقال صراحة.. من هنا كان الربط بين المرأة والأحداث الجسيمة في مختلف الحقب.. بهذا العَبق مضت

القافلة منذ نشأة السلطنة الزرقاء التي ينسبها كاتب الشونة لامرأة تُدعى سِنَّار، ليأتي من بعده وَدُ ضَيْفُ الله متخذاً من المرأة وسيطاً للتعبير عن ظرف الحيرة، ليقول أنها كانت مشاعاً بين الرجال.. (يُقال إن الرجل يطلق المرأة ويتزوجها غيره في نهارها من غير عِدَّة)⁽¹⁰⁾²⁵⁵.. ثم كانت عَجوبة تلك المرأة التي تسببت في خراب سوبا، مثلما خربت سِنَّار نفسها بسبب صراع الحريم داخل القصور، وقبل ذلك كانَ اتِّقاد النَّار في خلوة أولاد جابر بفضل امرأة هي الأم، وخمودها بجنوح امرأة هي الزوجة، كذلك تستعر الغارات بين الأولياء بسبب المرأة التي غالباً ما تُشعل فتيل الغزوات.

وفي التاريخ المعاصر ترتبط (قِصَّة فتاة رفاعة) بدخول أول سجين سياسي بين القضبان، كما جاءت حادثة طرد الحزب الشيوعي من البرلمان إثر حادثة المعهد العلمي التي يقال أن أحد الطلاب سبَّ فيها السيِّدة عائشة رضي الله عنها.. ولدى المقارنة بين الحادثتين نلاحظ إن قِصَّة فتاة رفاعه ترتبط بظهور الفكر الجمهوري، بينما ترتبط حادثة طرد الحزب الشيوعي من البرلمان بظهور الدَّوَلَة البوليسية والاستقطاب الحاد حول الشَّرِيعَة)⁽¹¹⁾²⁵⁶.

وبرمزية المرأة أيضاً، يصف زعيم حركة الإخوان المسلمين ما يسميه بـ(ضِياع الشَّرِيعَة) فيكتب في صحف دولته - الإنقاذ - مُخاطباً قائده عمر البشير، رئيس النظام الإسلامي بقوله: (الخمير تُشرب في عهد الإنقاذ في الطرقات دون خشية، والمخمورون تزخر

255 (10) الطبقات، ص40.

256 (11) أنظر: الإمام الصادق المهدي، كلمة رئيس الحزب في المؤتمر السادس لحزب الأمة، الخرطوم، أبريل 2003.

بهم الشوارع، والفتيات صِرْنَ أرخص من الرِّمَاد، فهُنَّ في كل شارع ينتظرن في وقت متأخر من الليل من يأخذهن⁽¹²⁾²⁵⁷... هكذا وبشهادة شاهد من أهلها، نَتَبَيَّن انحدار وضعية المرأة في دولة المشروع الحضاري لتكونَ أرخص من الرماد، بينما كان حالها أقرب إلى المشاعية في عصر الشَّيخ محمود العري!⁽¹²⁾²⁵⁷

لعل المنتظِّعين من أئمة السَّلَف يوافقون بأن المشاعية أفضل من الرماد إن عَقِلُوا سؤَالَ الكيف: كيف ارتكسَ وضع المرأة في دولتهم، وهل كان ذلك دون مسيِّبات، ودون ثمن؟..

وتمضي القافلة بذات العَبَق، إذ كانت المرأة هي الإطار لكرامة الشَّيخ الهَمِيم، الذي (جمعَ بين الأختين) وتزوج بأكثر من أربع نساء، وأنكرَ عليه القاضي دشين ذلك قائلاً: (خَمَسَتْ وسَدَّسَتْ وسَبَّعَتْ ثم بعد ذلك جَمَعَتْ بين الأختين تخالِف كتاب الله وسُنَّة رسول الله؟)⁽¹³⁾²⁵⁸.

الشاهد، ان النَّص أعلاه يشي بأن الصُّوْفِي يفعل ما يشاء، غض النظر عن رأي الفُقَّهاء، وبهذه المفهومية عُطِب القاضي دشين حين أرادَ ان يقفز على هذا الإسماع بشروعه في استجواب الهَمِيم وشهود الحضرة النبوية التي وقع فيها الإذن بتلك الزيجات..

257 (12) نعى السيد صادق عبدالله عبد الماجد زعيم جماعة الاخوان المسلمين موت الشريعة في عهد ثورة الانقاذ في لغة باردة غير معهودة في تنظيمه الذي انقلب على النظام الديمقراطي بحجة أنه لم يطبق الشريعة.. أنظر: صحيفة أخبار اليوم، الخرطوم، بتاريخ 1998/7/6، الصفحة الأخيرة.

258 (13) جمع الشيخ الهميم بين بنتي أبي ندودة، وبنتي الشيخ بان النقا في الظاهر، ويقال إن حقيقة الأمر بخلاف ذلك، لانتفاء علاقة الدَّم بين زوجات الشيخ الذي أراد ستر خطيئة... أنظر: الطبقات، ص32.

وبقراءة متأنية لموقف القاضي دشين نرصد تناقضات عديدة، إذ هو يرفض فكرة أن يأذن النبي صلي الله عليه وسلم لـ(معتوق الله) بالتححرر من قيود النَّص، وفي ذات الوقت يقبل أن تكون هناك حضرة برزخية لها شهود، منهم الشَّيخ إدريس ود الأرباب والشَّيخ حسن ود حسونة.

أكثر من هذا، أن القاضي دشين يقوم باستجواب شهود الحضرة في حين أنه لا يقبل نُصح الشَّيخ إدريس له بالأحشر نفسه بين الولي والإله.

ولكن لا غرابة لدى الطرف الآخر، فالغَرابة عندهم شرط ظهور⁽¹⁴⁾²⁵⁹ وفي سياقها جاءت نتيجة الاستجواب المبتايفيزيقي وبالأعلى على القاضي المعتد بالنَّص، ليعود معطوباً بفسخ جسده، مثلما أرادَ فسخ زيجات الشَّيخ.

هذه الكرامة - فسخ الهميم لجلد القاضي دشين - إلى جانب

259 (14) يقول عوض الكريم موسى: ما انتظاري للظهور، فهو يخفى بالظهور/ قُل لِرُصَاد الشهور، بَانَ إذ أنتم نيام.. أما اللسان الزرب في وصف الحضرة هو الشيخ الأمين قَمَاد، مداح دائرة السادة العجيمية في منتصف القرن العشرين، ومن مشاهده في هذا الباب، قوله بالفصحى: لا يدري عزلة عازل من سُكرها، إذ لم يُواف صفها لن يرتاح/ فالشوقُ شرطٌ في مناسك حجه لمن استطاع الشرطُ ذاك نجاحٌ / كم أكمه صلي بجامع جمعها/ لا يدر نورَ جليسه إجماع..
وقال بالعامية:

سلتْ أوطانا لا ضد لا كماين

من أرض الطُّباع دار الغيابين

المحطة مشارق الروح ياقطينُ تذاكرا وحدة، تسليم الكواين

معارف دُرْ مجوفة في خزائن مُلازم بابا صادق، ماهو حايين

الحقد في سؤفا ممنوع يا زباين شُرُوط الصميت والأبصار تعايين

مفتاحا الرسول قمر الدجاين جمال يوسف ثبت من نُورو كاين.

موضوعها الإيماني، فهي تُقرأ كأثر تاريخي يكشف الكثير من ملبسات الصّراع بين الصّوفيّة والفُقهاء، إذ تجد الفقيه، رغم كل ما لديه من سلطات يُهرول وراء الصّوفي، والصّوفي فوق جواده لا يكاد يقف ليجعل الفقيه ندّاً له.

هذا المشهد صوّره ودّ ضيف الله هكذا: (وان الشّيخ جاء لصلاة الجمعة في أربجي، فلما خرج من الجامع ركب على جواده فأمسك القاضي عنان الفرس)⁽¹⁵⁾²⁶⁰.. بهذا كانت قاعة المحكمة ظهر حِصان يمتطيه المتهم، كونه أكبر من أن يقف أمام محكمة يتصدرها قاضٍ مهموم بتفصيل النّصوص على الظواهر!.

أكثر من ذلك، أن استجواب القاضي يثير غضب المتّهم - الوالي - فيعطبه ويقول في ذلك رجزاً يُدين العقل الفقهي في حرفيته وانغلاقه.. قال الشّيخ الهميم في تلك المواجهة:

فان كنتَ يا قاضي قرأتَ مذهباً
فلم تدري يا قاضي رموزَ مذاهبنا
فمذهبُكم نُصلح به بعض ديننا
ومذهبنا يعجم عليكم إذا قلنا..

إن كان القاضي لا يدري رموز مذاهب أهل الله، وهذا مُستبعد، فإن ما لا يُمكن استبعاده، أن يكون الجمع بين الأختين، في معنى (فمذهبكم نُصلح به بعض ديننا)، أي أنه يحوز عرفاناً، ألا تُحصر

260 (15) يلاحظ في السياق، وكأن القاضي دشين، أراد في خضم الصراع بين الفقه والتصوف، أن يدين الهميم اجتماعياً، أي أمام الناس (عقب الصلاة)، الأمر الذي دفع الشيخ الهميم إلى عطبه اعتباراً..

مفهومية الجمع في معنى افتراض شقيقتين، طالما أن الفقه هو (بعض دين) عند الأولياء.. هذا في حد ذاته يدل على أن مبادئ صوفية الغزالي المعدلة كانت قد استقرت في ذهن النخبة، الأمر الذي أثار تعجب الولي من اعتراض قاضي السلطنة على بديهيّات الأحوال الصوفيّة..

لا غرابة إذن في انسلاخ جلد القاضي، كما يعطي ظاهر الكرامة، فمن يتشكك في الإنسلاخ العضوي لجسد، له أن يفهم الإنسلاخ كأنه الانعتاق من حرفية النص، في معنى أن القاضي خلع جلدّه - ظاهره - فتلاً جوهره.

هذا المعنى يُشار إليه في الثنايا، حيث أن تصاحيف القاضي لم تحرزه عن أن يكرّف أريج عصره فيكاشف الأولياء ويخطبهم من داخل (قبره).. وحتى (قبره) هذه - العبارة التي أوردتها ودّ ضيف الله - تقبل التفكيك، حيث أن النص حجاب، وأن الفقيه تحتوشه الغفلة حين يتحنّط أو يقبر نفسه في حرفيته.. هذا التأويل يقرب إلى الأذهان ما يستعصى تذوقه من الوقائع الروحية، لاسيما وأن دشين قاضي العدالة، لا يخفي محبته لعاطبه الذي (يتساوى عنده القبر وخباء العروس)⁽¹⁶⁾²⁶¹.

إن مشهداً بهذا التعقيد، ما كان للراوي أن ينقله دون الترميز مُحفّزٍ خطير كالمراة، ذلك الكائن الذي تحيط به هالة من المشاعر المتأرجحة بين الشيء ونقيضه.

261 (16) أنظر: الطبقات، ص319.

مقامات صُوفِيَّة سياسية

استعرضنا في السطور السابقة بعض الأمثلة لتداخل السياسة والقداسة، واختلاط الدين بالديني في الميدان الأيديولوجي، تلك الحقيقة التي قررها ضمناً ودُ ضيف الله في تصحيفه عن الحكام وأرباب السُلطة بأن ترجمَ لهم في ثنايا سرده لمناقب الأولياء.. والأولياء والسلطين عند ودُ ضيف الله فئة واحدة، أو قل (طبقة واحدة)²⁶²⁽¹⁷⁾ لا تكاد تنفصم لأن الصُوفي، ولياً كان أم حواراً، تجده منغمساً في الحياة الاجتماعية رغم ما عليه من أغلفة الزهد والإنزواء. والصُوفي في بُعده أو قربه من السُلطة يتميّز عن رصيفه الفقيه، دون قبولية أو قطيعة تجعل أياً منهما منطماً عن المشاركة في الفعل السياسي.. لقد اعتلى بعض المتطرفين سلام السُلطة وبعضهم ترفّع عنها، ومن أي مقام كان وإلى أدنى مشاركة متاحة في الفعل السياسي، يمكن تصنيف القوم في علاقتهم بالسُلطة إلى أربع فئات:

أولاً: أولياء فوق مقام الحاكم

هؤلاء ثلة من الأولياء لهم مكانة تؤهلهم لأداء أدوار اجتماعية وروحية سامية.. هؤلاء لهم سطوة حتى على الحاكم لأنهم يتسلحون بمهارات وبمعارف ليست لغيرهم، كما أنهم يتمتعون بحصانة قدسية في نظر العامة والخاصة، فلا تنقيد أقوالهم وأفعالهم بكوابح النص أو العُرف انطلاقاً من مفهوم أن ليس

262 (17) نأخذ تسمية الطبقة بحذر نظراً لدلولها الأيديولوجي، مع الأخذ في الاعتبار أن قوانين المادية التاريخية تعمل بشكل مختلف في المجتمعات ما قبل الرأسمالية لأن حقل الصعيد الاقتصادي فيها شفاف.. أنظر: سمير أمين، قانون القيمة والمادية التاريخية، ص 94.

لهؤلاء إلا سلطان واحد، هو الله.

من مشاهير هذه الفئة، الشيخ محمد الهميم لأنه (معتوق الله)²⁶³⁽¹⁸⁾، والشيخ إسماعيل صاحب الرِّبَابَةِ، الذي ليس لأحد سلطان عليه، حتى شيخه لا يستطيع ان يُوقِّفه عند حد، وقد ظلَّ جريئاً على السلاطين كأبيه الشيخ مكي الدقلاشي، الذي همَّ بأن يفقأ عين الملك²⁶⁴⁽¹⁹⁾!

ويروي ودٌ ضيف الله، لأن صاحب الرِّبَابَةِ أغلظَ مرَّةً في الخطاب أمام السُّلطان حتى أغضبه، فراجعه أعمامه - أي راجعوا السلطان - ألا يتورط في قتله أو إيذائه خوفاً من خراب الديار²⁶⁵⁽²⁰⁾.

وكان للشيخ حسن ود حسونة موكب مهيب يُضاهي مواكب الملوك، حتى أن سلطان سِنَّار توجَّس حين شاهده في حاشيته خلال إحدى زيارته لعاصمة السلطنة فقال لمن حوله: (هذا فكياً أخذ مُلْكنا)، فكاشفَه الشيخ حسن قائلاً: (ملكك ده عَرَضوه عليّ وأنا أبيتو).. على كلٍ فهذا مشهد آخر لـ(ودٌ حسونة) يتوسَّم فيه خطي (ابن مريم) الذي قال أن مملكته ليست من هذا العالم.

ثم يدخل الشيخ بلاط سِنَّار ويُطبَّب شقيق الملك وينصِّبه في وظيفة داخل القصر (ليكون خُشْم حوش الفقرا)²⁶⁶⁽²¹⁾، أي خادماً لأهل الطريق.

263 (18) أي هو (خُر) في كل ما يأتي لسر بينه وبين الله، أنظر: الطبقات، ص320.

264 (19) جاء في الخبر أن الدوقلاشي أوماً بأصبعه في وجه الملك ففزع الملك قال لأصحابه: أكان ما زُغَت كان أصبعه يقدر راسي.

265 (20) أنظر: الطبقات، ص96.

266 (21) أي استقبال وخدمة القوم داخل البلاط السلطاني. الطبقات: ص45.

أكثر من هذا، كانَّ التبريك هو الضمانة لبقاء السلطان على كرسيه، وكثيراً ما كان السلطان يخضع لمحاسبة الولي ويتجرع تويخه.. تحمل قصة الشيخ خليل الرومي مع السلطان بادي الأحمر هذا المعنى، وهي واقعة تحتوي شذرات من أدب المسيحية في طلب الغفران على يد صاحب السلطنة الزوجية، كما أنها تبدو كأقدم إشارة لانقلاب عسكري في بلاد السودان!

يقول الخبر (إن الأميرة كَمير أُخت السلطان لجأت إلى الشيخ خليل الرومي قائلة له إن العسكر سلبوا الملك من أخيها، وأنها تخشى عليه من الهلاك على أيديهم، فقال لها: أخوك الظالم المفسد!. فقالت: آتية إليك ويتوب على يدك من الظلم والفساد، وجاءت به مُتخفياً في أثواب امرأة.. وجلس أمام الشيخ تائباً معترفاً بأخطائه، وقال: أنا تُبَّت مما تنهاني عنه.. فقال له: الفُنج أخذوا عمامة المُلِك، فهَاكُ عُمَامَتِي وَضَمَنْتَ لَكَ مُلْكَ أَبِيكَ إِلَى أَنْ تَمُوتَ)⁽²²⁾²⁶⁷.. أي كأن عمامة الولي هي الأصل في التتويج، مثال ذلك تثبيت الشيخ عووضة شكَّال القارح لِحاكِم دنقلا في منصبه بعد أن عزَّله ملوك العبدلأب⁽²³⁾²⁶⁸، وكذا إسباغه الشرعية على حفيد الملك حسن ولد كُشكش عندما انتصر له وأجلسه في مقام أبيه.. وفي ديار الجعليين حُظي عبد السلام القتلوب برضا الشيخ إبراهيم ولد بري فكان له الملك، ثم انتزع منه المُلِك حينَ غَضِبَ عليه الشيخ، وبحسب ودِّ ضيف الله فإن تلك اللعنة امتدت إلى عقبه (فلم يتولَّ أحد من ذريته المُلِك إلى يومنا هذا)⁽²⁴⁾²⁶⁹.

267 (22) الطبقات: ص 203.

268 (23) أنظر: الطبقات، 273.

269 (24) الطبقات: ص 273.

وتسمو مقامات بعض المُتطرقين حتى تكاد تختزل السلطنة في ذواتهم، مِن أولئك الشَّيخ حمد ولد أم مريوم، الذي كان ربه أشبه بدولة داخل الدَّوْلَة.. كان ود أم مريوم يُغْلِظ على الحكام ويعطبهم إن غضب، من ذلك أنه (دَعَا على أولاد عجيب فهلکوا)، كما أنه رفض قطع خلّوَاه حين زاره ساعتها بعض الأعيان، ولما فرغ منها قال لهم: أنا في حضرة ملك الملوك أقطعها لأجلکم؟.. وكان الشَّيخ حمد يستقبل زكوات القبائل ويوزعها على مصارفها، (يُلزم زائريه بالشَّريعة قولاً وعملاً)⁽²⁵⁾²⁷⁰.

ولعل أكثر الأولياء مهابة في زمان الفونج هو الشَّيخ خوجلي، فقد كان (لا يقوم ليسلم على أحد من الجابرة، لا أولاد عجيب ولا ملوك جعل، لا ولا أحد، إلا خليفة الشَّيخ إدريس وخليفة الشَّيخ صغيرون، وكان أكابر السلاطين والعلماء بين يديه كالأطفال).. يقول صاحب الطبقات إن الشَّيخ خوجلي لم يكن يکتاب السلطنة (لأن حمل طينة من عنده تكفي لقضاء الحوائج في بلاط سنَّار)⁽²⁶⁾²⁷¹..

داخل هذه الفئة رهطٌ من الأولياء - المُتطرقين - كانوا على جفاء مع السُّلطة، كالشَّيخ حمد ود التُّرابي، وقد كان هذا حاله بعد قتل سلطان سنَّار لحوَّاره الذي جاء إلى عاصمة السلطنة مبشِّراً بمهدية

270 (25) الأحكام التي كانت تصدر من الشَّيخ حمد وُد أم مريوم، لا تدل على تطبيقه للشريعة بل على اجتهاده في فهم وانزال النص على أرض الواقع مستهدياً بشريعة الأحوال الشخصية في مجال القضاء. من ذلك: منعه الاختلاط - محاربهه عادة الخفاف - جلده زوجته حين رفعت صوتها بالقرآن - تقييده لإبنه في الهجير لأنه أثر زوجته الجديدة على الأخرى.. هذه الاصدارات ومثيلاتها كانت اجتهاداً من الشَّيخ في سياقه الآتي، يسري مفعولها في معيته بين مريديه وأهل بيته، ولم تكن قانوناً أو فقهاً مقيداً في كُتب المذاهب أو سوابقاً معروفة عن السالفين.

271 (26) أنظر: الطبقات، ص 190 - 200

شيخه.. ومُذْ تراجعَ النَّحْلانَ عن مَهديته وعادَ للسودان (قطعَ العَشمَ) في النظام القائم، فلم تكن له شَفاعة أوغرض في بلاط سَنّار.. ويتطور موقفه الراض إلى إقدامه على خوض صِراع دموي مع قائد جيش الفُونج سلمان ودَّ التمامي، وهو الصراع الذي بدأ فيه النَّحْلان قائد الجيش وقطع رأسه ويده، كما سنرى لاحقاً..

ومن بين المتطرفين ذوي الموقف صارمٍ من السُلطة، يُذكر اسم الشَّيخ إبراهيم ولد صغيرون، الذي كان (صائماً عن أكل مال الجاه)، أي المال الذي يأتي من السلطنة، ومثله كان الشَّيخ دفع الله ود أبو إدريس (الذي لا يأكل من التكايا التي تستقبل عطايا السُّلطان)، وقد عُرِفَ عن الشَّيخ دفع الله أنه (لم يدخل سَنّار حتى مات)⁽²⁷⁾²⁷².

ثانياً: أرباب السياسة

هناك قائدان في تجربة التصوف السوداني، تحقق لهما حلم الجمع بين الولاية الرُّوحية والزعامة السياسية، هما الشَّيخ عجيب المانجُلك والإمام المَهدي.. كان المانجُلك على عهد الفُونج نموذجاً للقائد المطلوب جماهيرياً باعتباره وريث زعامة قبلية، وتلميذاً لشَّيخ الأشياخ، وصهرراً للعنَج وهي حينها القبيلة صاحبة السيادة في أواسط السودان.

جمعَ المانجُلك بين يديه خيوط التباين القبلي والرُّوحي، فأضحى بذلك برزخاً بين قدسية الولاية ونزعة العرق، ومثَّل في شخصه ما يمكن أن نسميه بالتَّصوف الواقعي، إذ لم تلهه زعامته

272 (27) الطبقات، ص 208.

القبلية عن دوره الرُّوحي، كما لم يَغْلُب على مشهده الروحي ما غشيَّ بعض تلامذة البُهاري من شطح أو دروْشة أو ملامة.. لقد مارس المانجُلُك دوره كسياسي وكقائد رأي في قلب المناخ الصُّوفي المهيم، بل هو قمة القيادة الزمكانية.. أقل منه درجةً في الوصلِ بين الرُّوحنة والهيمنة، كان الشَّيخ بانقا الضرير، الذي مارس وظيفة (العُكَّاز)⁽²⁸⁾²⁷³ عند الملك نايل بن عمارة دنقس.. ويندرج تحت هذه الفئة كذلك، مُتطرقينَ تتفاوت حظوظهم داخل البلاط، نذكر منهم الشَّيخ داوود مستشار السُّلطان أبو لكيك، وقد كان أبو لكيك شديد الإعتقاد فيه⁽²⁹⁾²⁷⁴، وهناك الشَّيخ مضوي بن الشَّيخ المصري، الذي صرَّف السلطان أعضاء مجلسه احتفاءً بمقدمه وخرج لاستقباله معانقاً ومعاتباً له تأخره عن الزيارة.

ثالثاً: أولياء الشَّفاعة

وظيفة الشَّفاعة والحجز هي إبرام الصلح بين المتخاصمين والتوسط لدى الحكام، ويقوم بهذه الوظيفة أولياء ذوو حُظوة وقبول عند الخاص والعام.

ومهمة الشفيع أو الحاجز هي إزالة الضرر عن كاهل الضعيف غالباً، وفض النزاعات الفردية والقبلية على طريقة الأجاويد وفق معايير الدين والعرف التي تحقق الرضا بين الطرفين، وقد يطلب الولي المُتطرقُ تفضُّل طرف لآخر كحلٍ يرفع من قدر المتفضل اجتماعياً وروحياً.. ومن يرفض الشَّفاعة، شخصاً كان أم حاكماً،

273 (28) العُكَّاز كأنه الحاجب أو الساعد الأيمن للسلطان. وقد حكمَ الملك نايل في الفترة ما بين 1534-1551م.

274 (29) الطبقات، ص213.

يحاط باللَّعنة بمفهومها الرُّوحِي والاجتماعي، أدناها أن يتألب المزاج العام عليه بالإنعزال عنه.

يُعدُّ الشَّيخ إدريس ود الأرباب أشهر أولياء الشَّفَاعَة والحجز في زمان السلطنة، وقد اختار لنفسه ذلك الدور لأسباب دينية واجتماعية وسياسية كانت تصرفه عن المشاركة المباشرة في الحكم.

وفي سبيل الوفاء لمتطلبات وظيفته هذه كان كثير التسفار إلى سِنَّار، ويقال أنه دخلها أكثر من سبعين مرة متشفعاً في أمور النَّاس⁽³⁰⁾²⁷⁵.

وأهم القضايا التي عالجها الشَّيخ إدريس هي إبرام الصلح بين الفُؤُوج والعبَدَلَّاب.

من أولياء الشَّفَاعَة والحجز الشَّيخ عبد الرحيم أب نيران، الذي كان يسافر لأجل ذلك إلى سِنَّار في موكب كأته موكب ود عجيب في زمانه، ومنهم الشَّيخ إبراهيم العودي، والشَّيخ الجنيد ود طه، والأخير (كانت شفاعته مقبولة حتى عند أهل الحِجَاز)، بينما ذاعت شهرة شيوخ المجاذيب بأنهم (يعطبون من يرد شفاعتهم).

ولا تعني الشَّفَاعَة بالضرورة مثول الولي أمام السُّلطان، إذ يكفي طلب (المَدَد) أوالإستغاثة بالشَّيخ مهما بُعدَ جغرافياً، أو كان في البرزخ، فإن مَدَد الشَّيخ يحيط بطالبه وينجيه من المآزق، وقد تتجسد بركته في هيئة ماديَّة⁽³¹⁾²⁷⁶.

275 (30) أنظر: الطبقات، ص 60.

276 (31) مثل تجسد بركة الشيخ حسن ود حسونة في هيئة أسد لنصرة مُستغيثٍ في مجلس القضاء السلطاني، أنظر: الطبقات، ص 75.

ويمكن طلب الغوث والنصرة بـ (الندية) أو المناجاة، أو بإضمار المرئجي، ولو كان ذلك في المنام، على أن الصوفي ليس همه التشكي أو تقصّد الانتصار على الآخر، بل الترقى بالصبر على الآخرين.

ويعتقد المتطرقون في الغوث وفي المدد كأفعال حيّة كما الشفاعة، وكل ذلك يرفع من قدر الولي اجتماعياً وروحياً، فيشاع (لحوقه) أو غوثه - نجدته أو شفاعته - ككرامة تدفع السلاطين ليكونوا أكثر حرصاً على كسب رضا الولي المتطرق، على اعتبار أن ذاك الرضا هو بوابة الدخول إلى قلوب العامة.

رابعاً: بطانة السلطان

بين هؤلاء من يستطيب الحياة داخل البلاط، لكن هناك وبكل تأكيد من يتعامل مع السلطة ك(قدر إلهي) ⁽³²⁾²⁷⁷ يتعايشون معه كما يتعايشون مع عوارض الدنيا وتقلبات المناخ.. بهذا الفهم يؤدي هذا الجناح دور البطانة التي تحض على الخير وتحتسب تعسف الحاكم، وقد تلعنه سراً أو جهراً إن خالف إيقاعهم.

ويشكل عام تنشط هذه الفئة في مجالات التدوين، القضاء، الفتوى، التعليم، التطبيب، التسرية، الدعاء، وإقامة الشعائر، ويصطبغ الولي غالباً بإسم الوظيفة الذي يقوم بها.

ويدل تراث هذه الفئة على تقيدهم بالنص كمرجعية لا غنى عنها في البلاط، بالتالي هناك مغالاة في توصيف مواقفهم بأنهم أخذوا الكتاب بقوة، إلى حد الوصف بأنهم كانوا يطبقون الشريعة، بينما الحقيقة التي لا مراء فيها، أن النصوص تتماهى في

277 (32) أنظر: الإبريز، ص 192.

بيئة الشفاهة مع العُرف المحلي، الأمر الذي جعل أرباب القضاء والفتوى وغيرهم، يميلون إلى التوفيق وإبرام الصلح ونُشْدان المصلحة المشتركة، أكثر من إستصدار حكم مسنود بقطعيات فقهية.

وكذا يتفاوت الاستهداء بالنُّص - قرآناً كان أم فقهاً - حسب ظرف المكان ومستوى تمدد الثقافة العربية فيه، ومستوى الفهم العام للموضوع الديني المختزل دوماً في ممثليه.. على هذا كانت الشَّرِيعَةُ تُسْتَحْضَرُ بين الناس كمفاهيم موغلة في العمومية، لأن الغالبية العظمى لا تُلِمُ بفحواها وتفصيلها إلا من خلال مقتطفاتٍ تتيحها وسائل الاتصال العامة، ممثلةً في الحكائينَ والمادحين والحكّامات وغير ذلك من وسائط وضروب إعلام الشفاهة.

لم تكن الشَّرِيعَةُ نصوصاً معلومة، وكانت الأحكام التي تصدر بمسماها تأتي على سبيل التبرك بمسمى القَدَّاسَةِ، إذ كان معالجة الوقائع تحت دثارها ضرورة تاريخية في واقع كان إقامة الحد فيه تبدو كأنها خروج عن الراسخ في أذهان العامة، الذين يؤمنون بأن حالهم ذاك - ثقافة الهجين - هي الدين.

وبالطبع، فإن حال العامة هنا، لا يختلف كثيراً عن وهم النخبة التي تدعي أن الشَّرِيعَةَ وجدت حظها من التطبيق في مجتمع شبه منغلق بين بحرٍ وصحراء كبرى وسافناً يتفاقم توحشها كلما سخي مطر السماء.

في مقابل تسخير هذه الفئة لأداء وظائف تعضيد السُّلْطَةِ، يقوم السُّلْطَانُ بإغداق العطايا عليهم، كما يتحدد مستوى القرب من السلطان بمستوى الأداء الذي يرضيه.

هنا نتوقف عند القاضي دشين، الذي وصفه وَدٌ تَكْتُوكُ بنه (قاضي العدالة الما يميل بالضلالة)⁽³³⁾²⁷⁸.. لقد ارتبط أداء القاضي دشين لوظيفته تلك بوقائع تتشابك خيوطها، إذ هو يتعامل مع معين مختلط، وفي كل ذلك لا تغيب ذاته عن الإصطباغ بالحدث.. كان فقيهاً في التزامه بالمذهب الشافعي، ومن تلك المنطلقات كان يصدر أحكامه على وقائع مجتمعة يغلب فيه المالكية، لذلك ربما طفرت شهرته كصوت مغاير وكقاضٍ يُفاضل بين مذهبين يتوخى الرفق ويستنبط حلولاً سهلة، لأن وضعية التمازج العرقي لا تشكل المناخ الملائم لجعل المجتمع أو الدولة ميداناً رحباً للعدل.. هذا هو المعني الذي أراه وَدٌ ضيف الله، وقد ذهل عنه من يتوهمون أن عدالة دشين المشهودة كانت تطبيقاً للحدود!

ولقد رصد وَدٌ ضيف الله الكثير من التجاوزات في مجال القضاء شارك فيها مشايخ من هنا وهناك.. هناك من تورط في الرشوة، كالشيخ عبد القادر الذي (رشي القاضي بمهرة من أجل امرأة)⁽³⁴⁾²⁷⁹، كما دون صاحب الطبقات خبراً عن الشيخ قناوي، الذي (ارتشى في أحكامه ففضحه أباه في السوق).. كما أن بين المشايخ من مارس (المحاماة) بلغة عصرنا، في معنى تلقين الحجة لأحد الخصماء لتفادي العقوبة⁽³⁵⁾²⁸⁰، إلخ.

وغني عن القول، ان بعض المشايخ كان يجمع بين أكثر من وظيفة،

278 (33) الطبقات، ص 213.

279 (34) أنظر: الطبقات، ص 101، 150.

280 (35) أوصى الشيخ عبد الحليم بن سلطان رجلاً باصطناع العراك مع شهود خصمه حتى يطعن في شهادتهم أمام القاضي بحجة عدم الحياد والنزاهة. أنظر: الطبقات، ص 298.

مثال ذلك الشيخ عبد الله بن صابون، الذي كان بارعاً في علوم النحو والصرف والفقه والمعاني والبيان والبديع، والعروض والشعر والخط، وهو إلى ذلك حَيَّاطٌ وجَلَّادٌ، ومعلِّمٌ وناسِخٌ للكُتُبِ، وسائِحاً يملأ الأسيلة.

هذه هي مستويات علاقة المشايخ بالسلطة، يتخفي داخل مستوياتها آخرون تحت مظهر الهيئة الرثة والتوهان والجذب، وحالهم ذاك بمثابة القباب التي تُخفي عن الناس ما هم عليه من الصلة بالله، ولربما كان بين هؤلاء من يمكن وصفهم بالجنون، الذي لا تجد من يقطع به أو يشخصه بصورة حاسمة.. وقد كان أمثال هؤلاء محط آمال الخاصة والعامة، إذ هم بموازين التطرُّق يُنظر إليهم كخزائن أسرار ومشاريع تبرُّك، بل لهؤلاء حضورهم في المجتمع، حيث يتبدى دورهم السياسي في حرص الحكام والرعية على استرضائهم والحذر من اغضابهم، وبهذا يشارك أولئك (المجاديب) في عين ما تحرروا منه في قباب مظاهرتهم.. إن ظهور هؤلاء وأولئك في لبوس الزاهد أو المعتوه، أو المعوَّق أو نحو ذلك، قد يكون مسوغاً لرفعته، حيث لا تلغي حاجته الخاصة دوره المباشر وحضوره غير المباشر..

وما من شك في أن هذا الإسماع قد فتح الباب لدخول الأدياء على الحركة الصوفية عموماً، لكن ليس لأحد الحق في الطعن أو اتهام الأولياء تحت قبابهم، إلا إذا كان على بينة من الأمر، أو كان صاحب قدم في علم الباطن.. لذا لم يكن غريباً أن تجد أحد المجاديب شفيعاً أو مستشاراً أو صاحب سجادة، أو، أو، كيف لا وقد كان (الفكي) هو الطليعة والرائد المؤهل لكل الأدوار في سلطنة كان التصوف العفوي هو تيارَ حدثتها.

المبحث الرابع

صراع النُخبة

الصِّراع قدر تاريخي ظل يعتمل في السلطنة منذ نشأتها، لم تحصنها منه النشأة الصُوفيَّة ولا شفع لها وصل الدِّين بالدَّولة ولا إدعاء تطبيق الشَّرِيعَة.. ذاك الصِّراع الذي هو تناطح البشر في أشياء الحياة كان قد تأجل احتدامه بسبب التلاحم بين المُقدَّس والدينوي في الذهن السُّوداني.

في تجربة السلطنة كان بروز الدَّولة كمؤسسة قاهرة قد تغلَّف بترميز تضليلي⁽¹⁾²⁸¹، فأوحى ذلك الترميز بنوع من التوازن لطَّف أشكال التعارض بين الحاكم والمحكوم وبين الفئات الإجماعية في تشكيلاتها الطبقيَّة البدائية.

كان الإحتراب القبلي هو أظهر جوانب الصِّراع المستمر منذ بداية السلطنة، وكانت الدَّولة طرفاً أساسياً فيه إذ هي التي قادت أواره بتكريس نظامها القائم على تفكيك أوصال النظام القبلي. في خضم الصِّراع، شهدنا الإطاحة بأكبر رأس قبلي حينها هو رأس الشَّيخ عجيب المانجُلك،، والمانجُلك على ما عليه من سربال صوفي كان ممثلاً للقديم، وكان الصِّراع محتدماً بتوشحات عقديَّة تجلَّت في إحتراب الفونج والعدلاب كما أسلفنا، والفونج والشلك، الفونج

281 (I) (الدولة السودانية دائماً ما تكون كارثة على المجتمع)، أنظر: صحيفة المجالس، العدد 23، الخرطوم 1997، ص4.

والفور على كردفان وقد حُسم ذلك الصِّراع لصالح الفونج (بالغلبة
الرُّوجية)⁽²⁾²⁸².

هذا إلى جانب حروب القبائل وغزواتها البينية التي تتسبب
فيها المراعي أو الثارات أو النساء أو النزاعات الشخصية، إلخ.

إن الاحتراب القبلي الذي نعيش بعض مظاهره اليوم في الألفية
الثالثة تحت مسميات تبريرية مثل (حق تقرير المصير، قسمة
السُّلطة والثروة، المناطق المهمشة، المشورة الشعبية).. هذا الصِّراع
له جذوره، وأثاره السالبة على تماسك الكيان القومي وعلى مصالح
النَّاس وعلى التجارة بين الأقاليم، وهو أكبر خطر يهدد الدَّولة وإن
كان من خيرٍ جلبه هذا الصِّراع، فإنه حافظٌ في جوفه على حِمية
القتال القبليَّة التي أفاد منها المَهدي في معركة تحرير السُّودان
من الأتراك.

إلى ذلك، خاضت السلطنة حروباً مع الأحباش اصطبغت
بصبغة الدِّين، هذا إلى جانب مُسببات الصِّراع التاريخيَّة ممثلة
في النزاعات الحدودية وشجار الرواء والمراعي، إلخ.. وقد ارتبطت
السلطنة بعلائق حميمة مع الحجاز ومصر مع اعتراف اسمي
بالتبعية للخلافة العثمانيَّة.

داخلياً، كانت هناك جبهات صراع رئيسة توقَّف عليها مستقبل
الدَّولة، كانت محصلة الصِّراع بين تلك الجبهات هي استقدام
الأجنبي ملء الفراغ الذي سببه تصدُّع الجبهة الداخليَّة.

282 (2) تم حسم الحرب بكرامة من الشيخ خوجلي، الذي (وكرَّ سلطان الفور بعضاً
وأوقف زحفه على سنار).. أنظر: الطبقات، ص200.

صراع التَّصَوُّف والفقه

هو صراع مذهبي في مظهره، تاريخي في جوهره.. هو صراع النخبة المنقسمة على نفسها بين مُتطرقين وسلفيين، كلاهما يتخذ من المُقدَّس طقس عبور للكسب السياسي والمادي.

كلا الطرفين كان معنياً بحصد المكاسب وتوسيع دائرة نفوذه الجماهيري، وحينها حقق الصُوفيَّة انتصاراً على الفُقهاء، ليس في السُّودان وحده بل في المحيط العربي الإسلامي، إذ شاعت مبادئ التطرُّق وأصبحت القادرية بمثابة حزب أممي لا غنى لأي كيان سياسي عنه.

غير أن صراع التَّصَوُّف والفقه في السُّودان تميَّزَ بإيقاعه المتسامح، الناشئ من الاعتراف بالآخر داخل البيئة الهجين، فلم يكد صوت الحِدَّة يعلو في تلك البدايات، وذلك بفضل تجذُّر الثقافة الصُوفيَّة في المجتمع، كيف لا وقد كان الفرق بين التَّصَوُّف والفقه لدى السِّنَّاريين كالفرق بين الماء واللبن.

هذا على الأقل ما صَدَرَ على لسان الشَّيخ حسن ود حسونة في سياق تقييده لأحد الفُقهاء، وقد رسم وَدُ ضيف الله تلك الواقعة هكذا: (قرايتي المكسرة سيدي قبلها وقرايتك المجودة ما قبلها ليك.. سيدي إن ملَّح لي باللَّبن وليك بالموية شن حيلتك)⁽³⁾..

على هذا الإيقاع الهادئ سارت القافلة تحرسها سماحة القوم التي كانت تريقاً شذب التعصب القبلي والتنطع الفقهي.. انعكست تلك

283 (3) النص بليغ الدلالة على تمازج ثقافة التصوف والفقه وعدم استغناء أحدهما عن الآخر، فالماء أساس الحياة واللبن خير غذاء، ولا غنى للناس عن أحدهما.

السماحة في الميدان العام وفي مجال السياسة وأفرزت بمرور الوقت رُطوبة تُغري باستثمار العاطفة الدّينية - سلباً وإيجاباً - فخرج قادة للمُجتمع من الرحم التقليدي في خروج كالتوريت، مثلما تنافس آخرون متوشحين بالقداسة كما سنبين لاحقاً في الصّراع على السجادة.

ولما كانت قاعدة الثقافة السّنّارية هي تمازج الأعراق واختلاط التّصوّف بالفقه داخل البيئة الإجماعية، فإن الصّراع داخل كل معسكر لا يُرصد إلا بهذه الروح - روح التسامح..

كان الخلاف الذي جرى بين الشّيخ أرباب العقائد وتلميذه الشّيخ حمد ولد أم مريوم خلافاً حول تفسير النّص قاداً إلى المُفارقة التي حدّث عنها الشّيخ حمد بقوله: (كنت خادمه وملازمه ذات يوم قلت له: ياسيدي هذا العلم الذي قرأناه مأمورين بامتثاله أم لا؟. قال: مأمورين بامتثاله.. فقلت له: خليل قال: وكُرّه صلاة فاضل على بدعي أو مظهر كبيرة.. قال: نعم. قلت له: لِمَ تُصلّ عليهم؟ فترك ذلك وقتاً والنّاس ماهم رضيانين، قالوا له النّاس جيرانك وأقاربك تسمع كلام حمد المشاقق، فعاد كما كان فرحلت)⁽⁴⁾²⁸⁴.

الشاهد، أن التلميذ ركنَ إلى حرفية النّص المالكي في كراهة صلاة الجنّازة على مرتكب الكبيرة، بينما كان شيخه فقد تجاوز قيود النّص لضرورة اجتماعية تطلبت بالحاح أن يُجاري النّاس، لِمَا لذلك التجاوز من قيمة دينية ودعوية، ذلك أن التمسك بحرفية النّص قد يسلب إقبالهم على ما يطبقون من تعاليم الدّين.

كان المطلوب من الصّوفيّة والفُقهاء على حدٍ سواء، بث نُدر الثقافة الدّينية في رغائب النّاس ومجاراة أوهامهم وتدرّجهم من

284 (4) الطبقات، ص174.

تلك الحال بقدر الجهد والطاقة.. هذا على وجه التقريب ما إطمأن إليه الشَّيخ أرباب العقائد، بأنه حين يصلي على الميت - أي ميت - فإن في تلك الصَّلاة عزاء للأحياء، وليس عليه محاسبة الموتى بل له أن يذكر محاسنهم.. على هذا يتواءم المطلب الاجتماعي مع مقاصد الدِّين، بتحبيد الحرفية، وصولاً إلى جوهر النَّص والبحث عن الحكمة التي وراءه.

ولقد أسهم الجدل بين الصُّوفيَّة والفُقهاء في إثراء المعرفة وأضاء عتمة الكثير من القضايا، من حيث أن العقيدة الجديدة في عمومياتها كانت رؤى متطورة بالقياس إلى معارف المُجتمَع وانماط تدينه البدائي.. يكفي أنها رؤية تحظى فروعها وأصولها بالتدوين، ولها ذاكرة حية مقابل الشفاهة السائدة.

كان لنخبة الماضي القدرة على التعاطي مع المُجتمَع ومع الدِّين كشيء واحد، وبذلك تعافت إلى حد ما من أزمات النخبة المعاصرة حين ظهر بوضوح تباين النَّص والواقع، ذاك التباين الذي يحتاج إلى إعمال العقل دون غمط جدارة النَّص.. ولقد لجأ أعلامٌ في ذلك الماضي إلى معالجة بعض النُّصوص لتوائم الواقع⁽⁵⁾²⁸⁵ بالاجتهاد في التأويل وفي التعريف ما أمكن بشريعة الأحوال الشخصية، والأخذ بجوهرها لا بنصوصها المدونة في المذاهب، كما لا يخفى أن الصِّراع بين نخبة ذلك العصر لم يكن يخلو من الدُّات وإشهار سيف

285 (5) مثال لذلك (الرسائل المتبادلة بين الشيخ دفع الله والشيخ محمد حلوي حول تأويل المدونة وشرحها). أنظر: الطبقات، ص174. ومثال لذلك أيضاً، فتوى الشيخ صغيرون الشقلاوي والتي كان يعمل بها في (رد المطلقة ثلاثاً إلى زوجها من غير محلل)، وكان الشيخ عبدالقادر بن الشيخ إدريس ينكر عليه ذلك ويقول له: (جميع الناس تسويهم أولاد زنا؟). أنظر: الطبقات، ص237.

الضلعة في الحفظ والاستظهار والتمتس عند رؤى الأشياخ، هذا مع دخول الصُّراع - أحياناً - عتمة التكفير واتهامات الخروج على الملة.

الصُّراع بين الأولياء

تُخفي مظاهر الانسجام داخل الكيان الصُّوفي تمايزاً قد يفضي إلى المنازلة، إذ ترى طريقة ترى أنها الأمثل، وأن شيخها هو القطب، صاحب الوقت، ختم الولاية، الوارث للجناب المحمّدي، وصاحب الممدد المتصل، إلخ.

والصُّراع داخل الكيان الصُّوفي قدر حتمي، لا سيما وأن الطرق وفدت إلى السُّودان في زمان قبلي، فكان لها حظ غير يسير من صراعات ذلك الزمان، لكنه صراع ذو مذاق خاص لتجذره على ثنائية الخلق والنفس الموزعة بين النفخ والطين.. ولئن كان الصُّراع بين البشر تغلب عليه غريزة التملك، فإن صراع الصُّوفي هو رحلة انتقال النفس في المراقي والمدارج، وهو صراع دقيق، نحاول أن نلم بعض مشاهده في مستويات عديدة، منها:

صراع النفس

ونعني به مكابدة المتطرق للترقي في مراتب النفوس السبعة⁽⁶⁾²⁸⁶

286 (6) يرى الصوفي بوارق حاله في الرؤى.. يرى لونه نفسه ولكل نفس من النفوس السبعة لونها: (النفس الأمانة نورها أزرق وعالمها الشهادة وذكرها «لا إله إلا الله» - اللوامة نورها أصفر وعالمها البرزخ وذكرها «الله» - الملهمة نورها أحمر وعالمها الروح وذكرها «هو» - النفس المطمئنة نورها أبيض وذكرها «حي» - الراضية نورها أخضر وذكرها «واحد» - المرضية نورها أسود وذكرها «عزيز» - أما الكاملة فإن صاحبها لا يفتر من العبادة بجمعيته كلها). أنظر: الشيخ محمد الكسنزاني، التصوف، (بدون تاريخ) ص109.

تحت رعاية شيخ عارف بالطريق، وآفة السالك التي تقعه عن التزقي هي البوح.

عبر عن ذلك الشيخ شرف الدين العري الذي أدخل حواراً في الطريق، وبعد أسبوع من دخوله كان الحوار يرى العالم (من العرش إلى الفرش)، فكشفت مسطورته عندما حكى مشهده وقال: (رأيت جميع ما في عقول الناس فحصل لي انقباض، فلامني بعض الفقراء على ذلك، فقلت لهم حصل لي كذا وكذا قالوا: نحن طلبنا هذا وما وجدناه، فمجرد الكلام انقطع مني ذلك المدد، فإن الشيخ سألني، قلت كذا وكذا، فقال لي أتاريك إنت مطموس ماك محل أمانة)⁽⁷⁾²⁸⁷.

وهكذا السير في المراقي ليس بقطع المسافات، والوصول إلى القمة لا يتحدد بزمانٍ أو بأداء معين، بل هو حالة اصطفاء.

وتلاحظ في النص أعلاه، تشديد الرواية على أهمية التدرج في المراقي خطوة في إثر خطوة، حتى يكتسب السالك القوة الكافية لحمل الأسرار.

صراع الأنفس

وهو التنافس الذي يقع بين الأنداد، ويعبر عنه بجدارة مشهد الشيخ حسن ودحسونة مع أخيه العجمي، بعد أن هجر الأخير وطنه السودان إلى الحجاز تاركاً الميदान لأخيه، لأنه (ما بيرتعن تورين في بقر).⁽⁸⁾²⁸⁸

تقول الرواية أنهما التقيا في الحج، فنظر الشيخ حسن إلى أخيه ولم يُسلم عليه، قيل له: لم لا تسلم عليه؟. قال: (نظر المُحب إلى المُحب سلام، والصمتُ بين العارفين كلام).

287 (7) الطبقات، ص 230.

288 (8) أي ان المكان لا يتسع لصولة فارسين، إذ لابد أن يبذ أحدهما الآخر.

وفي مشهد آخر، يقول صاحب الطبقات، إن الشيخ إدريس ود الأرباب تلقى (رسالة) من الجناح النبوي موجّهة إلى الحاج سعيد بن عبد الجليل، نقلها له قائلاً: (إن النبي يأمرُك أن تبني للشيخ دفع الله مسجداً).. وكانت المفاجأة أن الحاج سعيد (حلف بالطلاق) ألا يبني المسجد، إلا إذا تلقى الأمر مباشرة من النبي صلى الله عليه وسلم، فقال رداً على الشيخ إدريس: (أنا كافر ما يَجِينِي؟)²⁸⁹⁽⁹⁾.

ونظرَ غيرَ بعيد، حتى رأى الرؤيا وتلقى الأمر، وبني المسجد..

هذه نماذج لصراع الأنفس، وهو صراع مراتب وان لم يخلُ من الرغائب الدنيوية، كونه طراد روعي في سبيل الكمال، والكمال لله وحده.

الخاطر

الخواطر عند الأولياء بمنزلة الرسل، وهي بين الأولياء مشاهد حية وليست طيفاً يرحل، والدواخل مقروءة أمام كل روح شفيف، والروح الشفيف (يكاشف) بالخبايا، لذلك يحرص الصوفيّة على (جبر الخاطر) وعلى المطايبة والمواجهة تعرضاً للنفحات، لأن خاطر الإنسان - خاطر الولي أو دعوته - لا تذهب أدراج الرياح، وإن تحركت بها دواخله أو قالها على سبيل المزاح.. ففي حميمية الصُحبة بين الشيخ إبراهيم البولاد ورفيقه في الأزهر الشيخ على ود عشيب، داعب الأخير للبولاد: (الله لا ينفعك بعلمك).

289 (9) الطبقات، ص62.

يقول وَدَّ ضَيْفَ اللَّهِ إِنْ الْبَوْلَادِ مَاتَ بِهَا، فَلَمْ يَجْلِسْ لِلتَّدْرِيسِ فِي خُلُوتِهِ سِوَى سَبْعِ سِنَوَاتٍ، أَمَا وَدَّ عَشِيْبَ فَلَمْ يَبْلِغْنَا أَنَّهُ دَرَسَ أَحَدًا!⁽¹⁰⁾²⁹⁰.

وَحِينَ وَقَفَ الشَّيْخُ عَبْدِ الرَّازِقِ أَبُو قُرُونٍ أَمَامَ مَزَارِ الشَّيْخِ حَسَنٍ وَدَّ حَسُونَةَ قَال: (سَيِّدُ الْمَزَارِ تَاكَلُو النَّارَ) فَعَاجَلَهُ الشَّيْخُ حَسَنٌ طَالِبًا مِنْهُ أَنْ يَخْفَفَ الْأَمْرَ عَلَيْهِ إِذْ هُوَ وَاقِعٌ مَا مُحَالَةٌ: (قُلْ نَارَ الدُّنْيَا)⁽¹¹⁾²⁹¹.

وَمَا كَانَتْ أَحَادِيثُ النَّفْسِ مَقْرُوءَةً أَمَامَ الْأَوْلِيَاءِ، فَإِنَّ الْقَاعِدَةَ لَمَنْ يَزُورُهُمْ إِنْ يَشَدُّبْ خَوَاطِرُهُ: (إِذَا جَالَسْتَ الْقَوْمَ، أَمْسِكْ خَاطِرَكَ لَا تَحَاكِي الْفُقَهَاءَ فَإِنَّ قُلُوبَهُمْ مَحْجُوبَةٌ)⁽¹²⁾²⁹².

أَيُّ أَنَّ الْوَلِيَّ يَسِيرُ الْغُورَ - يَقْرَأُ الْخَاطِرَ - وَقَدْ تَأْتِي مَكَاشِفَتَهُ رَدًّا جَهْرِيًّا عَلَى الْإِنْكَارِ الَّذِي يُوَسَّوَسُ بِهِ الْقَلْبَ.. وَيُحَدِّثُ صَاحِبَ الطَّبَقَاتِ أَنَّ الشَّيْخَ عَبْدِ الرَّازِقِ أَبُو قُرُونٍ كَانَ بَطْلًا لِلْمَكَاشِفَاتِ، مِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ كَاشَفَ رَجُلًا أَنْكَرَ بِقَلْبِهِ إِمَامَةَ الشَّيْخِ الزَّيْنِ لِلصَّلَاةِ عَلَى أَبِيهِ، كَوْنِ الزَّيْنِ حِينَهَا حَدِيثِ السَّنِ.. قِيلَ أَنَّ الرَّجُلَ وَسَّوَسَ بِقَلْبِهِ وَقَالَ هَذِهِ الصَّلَاةُ بَاطِلَةٌ، (فَقَالَ الشَّيْخُ عَبْدِ الرَّازِقِ مَكَاشِفًا: الْجَنَازَةُ جَنَازَتُنَا وَالصَّلَاةُ صَلَاتُنَا، نَتَمَّ عُمِّي، بَرَكَةُ صَغِيرُونَ دَخَلَتْ فِي الزَّيْنِ مِنْ رَاسُو لِي رَجْلِيهِو).

290 (10) الطَّبَقَاتِ، ص 256.

291 (11) مَاتَ الشَّيْخُ حَسَنٌ وَدَّ حَسُونَةَ بِإِرْتِدَادِ نَارِ الْبَنْدُقِ عَلَيْهِ. وَيُقَالُ أَنَّ إِرْتِدَادَ النَّارِ كَانَ غَارَةً مِنْ وَليٍ آخَرَ دَخَلَ حَفَايِرَ وَدَّ حَسُونَةَ فِي هَيْئَةٍ تَمْسَاحٍ، وَفِي الْقِصَّةِ قَطْفًا مِنْ قِصَّةِ السَّيِّدَةِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مَعَ أُخِيهَا عَبْدِ اللَّهِ خَلَالَ وَاقِعَةِ الْجَمَلِ.

292 (12) أَيُّ لَا تَكُنْ كَالْفُقَهَاءِ الَّذِينَ تَنْكُرُ قُلُوبَهُمْ أَحْوَالَ الْأَوْلِيَاءِ، فَإِنَّ دَوَاخِلَكَ كِتَابٌ مَفْتُوحٌ أَمَامَهُمْ. أَنْظِرْ: الطَّبَقَاتِ، ص (71).

ورغم تلك البراعة فقد الشَّيخ عبدالرازق أمياً، وجليساً للخضر عليه السلام.. ذات مرة أنكرَ عليه تلميذه باسبار تحلُّق النَّاسِ حوله وهو لا يعرف القراءة ولا الكتابة، فكاشفه قائلاً: (الله يُريك ما شُفناه، فمسكه وورَّاه الكعبة عياناً)⁽¹³⁾²⁹³.

وفي دنقلا العجوز - يقول الراوي - إن رجلاً جاء إلى الشَّيخ عووضة شكَّال القارح بصحبة إمراة العاقر، وطلب إلى الشَّيخ أن يهبهما الذرية.. (فقال لهما أدخلوا أرقدوا فوق عنقربي).. وبدأ يتذوق الطعام الذي قدماه له، (فانكرَ عليه بقلبه رجل حاضر في المجلس، قال الحضري أكال الرِّغيف يتعدَّ على أحكام الله)..؟ هنا كاشفه الشَّيخ عووضة وقال: (عووضة إن قال للعود اليابس ألدِّ يلد)⁽¹⁴⁾²⁹⁴.

ولعل الهدف الغالب في المكاشفات هو التعليم وترفيه من هم أقل درجة، وقد تكون المكاشفة انذاراً بالعطب، وقد يتجسد الخاطر مادياً، كخاطر الشَّيخ المسلمي الصغير الذي أشعل ناراً في ربع الشَّيخ عمارة القرني، لأن الأخير أزمع الرِّحيل دون رضاه، فأضطر الشَّيخ عمارة إلى الأوبة طالباً الرضا.. وكذلك انطلق خاطر الشَّيخ أبوالقاسم الوديناوي خيطاً من النور تتبَّع الشَّيخ دفع الله حتى قفلَ إليه طالباً تطييب خاطره⁽¹⁵⁾²⁹⁵.. تلك أمثلة للخواطر والمكاشفات والمناغمات والهواتِف⁽¹⁶⁾²⁹⁶ وغيرها من إشارات ورموز،

293 (13) الطبقات، ص74، 303.

294 (14) يقول ودُّ ضيف الله، إن الراكوبة التي كان يجلس تحتها، بها عود نخل إخضرٌ وأثمرَ في الحال) .. وهناك رواية شفاهية تقول أن مكاشفة الشيخ كانت لحاكم دنقلا حسن ولد كشكش.

295 (15) أنظر: الطبقات، ص85، 311.

296 (16) (الهاتِف) نداء من وراء الحُجُب يلتقطه روح شفيف.. يقول صاحب الإحياء : (لعلك في سرادقات العز تُنادي بما نودي به موسى). أنظر: الغزالي، إحياء علوم الدين،

هي طرائق اتصال روحي اعترف بها العلم التجريبي لاحقاً في التلبّاثي والباراسيكولوجي، وتلك القدرات المذهلة في خطاب النفس وقرآءة غير المحسوس، تبدو كموهبة إلهية قد يحظى بها أناس عاديون ممّن لا تظهر عليهم مظاهر التديّن.

المُباهاة

المباهاة بين ذوي السمات الدّيني، في سربالها القدسي تبدو تليطيفاً للفخر القبلي، لأنها تترفع عن التفاخر بالأنساب والأموال وتحكم على ذلك النوع وغيره من الاعتداد كأغراض دنيا زائلة، والصُّوفي يباهي بتفرده في الطريق على سبيل الشكر والتحدث بالنعمة. ولقد كان من دواعي الفخر مثلاً، وصف ما يدور في الخلاوي من نشاط روحي واجتماعي، في هذا السياق نقرأ وصف خلوة الشيخ القدّال الفرضي، وهو وصف مُفعم بعبق القبيلة التي نسجت أيّدولوجيا الدّين حولها خيوط الفناء. فأنت ترى في وصف الراوي سعيّه - بهائم - ترعى العشب النابت في مياه الوضوء، في إشارة لكثرة الحيران الذين تهفّف جلابيبهم كأنها نسيمٍ بارد يلفح وجوه حيران الخلوة.

وكان الشيخ الفرضي يباهي بأن تلامذته أتقى من حيران الشيخ الزين ويدلل على ذلك بأنّ (الشوكة لا تطعنهم، لأنهم يغضون أبصارهم في الأرض، فلا ينظرون إلى حرام). وكذا ورد في خبر الشيخ

ج5، ص32.. بهذا المعنى ورد ذكر الهاتف على لسان الإمام المهدي. وعند الحكماء - أهل الزبرجة - فإن الهواتف بمثابة رسائل تُبث دون قيّد من زمان أو مكان بوسائل غيبية، من بينها استخدام أسرار الأسماء والآيات في الإستخبار وكشف المخبوء وقرآءة الطالع. أنظر: البوني، منبع أصول الحكمة، ص165.

حسن ود حسونة تَبَاهِيهِ بأنه (حَسَنَ الأَوَّلِ عند الله)، بينما أعلنَ الشَّيْخَ حمد ود التُّرَابِي أن مقامه أعلى من مقام الشَّيْخِ إدريس ود الأربابِ وأُضَاف: (متعلم يا ولدٌ مَرِيَّة، واحد بعدي ما يفعل في العيلة، لأن الأسرار قُبِضت وَعُلِّقت في سَاق العرش)⁽¹⁷⁾²⁹⁷.

ويُلاحَظ أن مثل هذا التباهي كثير في عالم التَّصَوُّف، كيف لا وقد افتَرعه الجيلاني قائِد المُتَطَرِّقين.. ولعل عقول أهل التصحيف تتوقف كثيراً عند إعلان بعض اللاحقين تفوقهم على الجيلاني في المدى، منهم على سبيل المثال لا الحصر، الشَّيْخُ أحمد التجاني والإمام المَهْدِي.. مهما يَكُن فإن لَهْجُ المَبَاهَاةِ، يُعد من المناسبات القليلة التي يُفْضِي فيها الولي ببعض أسرار مشهده.

صراع السجادة

صراع السِّجَادَةِ غالباً ما يدور داخل الدائرة اللصيقة بشيخ الطريقة، ومرمى ذلك الصراع هو زعامة الطريق إذا لم يُحسَم أمر الخِلافة بواسطة الشَّيْخِ قبل وفاته.. جاء في ترجمة الشَّيْخِ أبو القاسم الجنيد بن الشَّيْخِ علي النَيْلِ، أن أبا القاسم (كان أمياً مثل جدّه الهَمِيمِ، الذي كان يحفظ من القرآن إلى حد الزُّلْزَلَةِ.. حين دنت وفاة أبيه قالوا له: من الخليفة بعدك؟. قال: راعي البقر، مشيراً إلى أبو القاسم الذي كان مشغولاً برعاية البقر وقميصه أسود معبس.. قالوا: الشَّيْخُ أكبرنا وأعرفنا بالله، إن كان ما رأى فيه خيراً مآ ولأه علينا.. وقال لهم أيضاً: العِنْدِي عِنْدَهُ، وَالْيَحَالُفُهُ خَالَفَنِي فِي قَبْرِي)⁽¹⁸⁾²⁹⁸.

297 (17) في معنى أن النساء لن تلد مثله، وأنه خاتم الأولياء، انظر: الطبقات، ص 173

298 (18) الطبقات، ص 70

هنا - في المُدَوَّن أعلاه - تبدو الخِلافة كالتوريث للزعامة القبلية، لكنه اختيار بعد تمحيص، أي أنه وراثته تقوم على الجدارة الرُّوحيَّة، وقد أشار الشَّيخ لذلك بقوله: (حقيقة الولي يرشد مُقبل ومُدبِّر. وَنَهَمَهُ وَضَمَّهُ إِلَيْهِ)⁽¹⁹⁾²⁹⁹.

هذا النمط من الصِّراع كما الصَّلَاة، فيه السُّرُّ وفيه الجهر، بيدَ أن بعض مظاهر ذلك الصِّراع تتكشف للعيان حين يحتاج طرفاه إلى حشد التأييد، واللجوء إلى التحشيد وسيلة غير مرغوبة نظرياً، إذ هي تعني ترجيح ميزان التنافس كما لو أن زعامة الطريق مُلْكٌ دنيوي.. وللتحرر من مثل تلك الذبول (الديويَّة) غالباً ما ينجز أحد الأطراف كرامة يبذ بها غريمه، ففي أجواء الكرامة يتوشح الصِّراع بقدسيته المُلتهبة التي تُكفِّف أطراف الحديث، وتغل يد (التهابُش) بين الطرفين.

هذا بعض ما جرى للشَّيخ صغيرون في صراعه مع أولاد أخواله على سجادة أولاد جابر⁽²⁰⁾³⁰⁰، لكن جرثومة الصِّراع ظلت حية داخل تلك الأسرة، بدليل اصطراع ابنه الزَّين مع أخوته على وراثته مجد الأب - صغيرون.. بهذا نرى أن الكرامة مهما خبأت ذاتها في طقوس التضاريس - تضاريس الصِّراع - إلا أنها تُبقي شيئاً منه في النفوس.. لهذا لا يُعد التحشيد الجماهيري هو الطريقة المثلى لإدارة الصِّراع

299 (19) نَهَمَهُ تعني فضَّله، أي هبَّاه واستدعاه وأعطاه (السُّرُّ) لأن له ذاتاً تحتل البوح، وقد وقع عليه التفضيل دون إخوته حَفْظَةَ القرآن.

300 (20) في خضم الصِّراع بين الشَّيخ صغيرون وأولاد أخواله، تدخل ملك الشايقية عند الشَّيخ صغيرون، فعطبه الشَّيخ صغيرون.. يقول ود ضيف الله: «اغشي عليه فوق جواده». بعد ذلك رضيَّ الشَّيخ صغيرون وعفا عن الملك وعزَّم له فعوئاً، وقال الشَّيخ ان ما وقع للملك بسبب تدخله بين الأفاذا: «هذا ما مني، من اخواناً لي). أنظر: الطبقات، ص235.

داخل كيان عقدي يتشرب من معين قبلي.. ومن هذا نستحصد دروساً تتعلق بديمقراطياتنا المعاصرة التي يحيط بها هذا المأزق مرة بعد أخرى، إذ كيف يتفاعل سيناريو الحداثة داخل قطاع اجتماعي يرى النصرة لمن يحمل يحتز بالأحجة ويفصد وجهه تأكيداً لولاه واعتقاده في (السُر) أو البركة، أو غيرهما من أمارات انتقال الخلافة الصادرة من السلف، إشارة أو تلميحاً أو تصريحاً؟ في مثل ذلك الواقع، واتقاءً للفتنة يضحى اختيار السلف لصاحب الوقت هو الإختيار الأكثر واقعيةً، كون إختيار لا يخذش قدسية الزعامة التي يفترض ألا تُنال بمنطق القوة المادية أو بغلبة المؤيدين، لأن الركون إلى منطق التنافس الطليق يُعد نكوصاً عن استحصاد الترقى في سلك مراتب ومقامات وفق ترتيب هرمي دقيق⁽²¹⁾³⁰¹.

المنازلات المفتوحة

وفيها تتعدد أوجه الصُّراع وأسبابه، وقد تختلط في الواقعة الواحدة صراعات الذوات والمذهب والقبيلة، إلخ.. مثال ذلك ما وقع بين الشيخ حمد ود التُّرابي وأخيه (نُتة).. فقد بدأ الصُّراع بينهما أولاً على الإرث، ثم أوصلهما ذاك الصراع إلى ساحة القضاء حتى اتخذ بعد ذلك بعداً مذهبياً انتهى بكرامة للشيخ نُتة أظهر فيها قوته الخارقة عندما (قذف بعجلٍ إلى ضفة النيل الأخرى)..

301 (21) عبر الشاعر محمد مفتاح الفيتوري عن هذا بقوله: (لن تُبصرنا بمآقٍ غير مآقينا / لن تعرفنا مالم نُجذِبك فتعرفنا وتكاشفنا / أدنى ما فينا قد يعلوننا يا يقوت / فكن الأدنى، تكن الأعلى فينا). علي المك، مختارات من الأدب السوداني، ط3، دار الخرطوم للطباعة والنشر والتوزيع، الخرطوم/ يونيو 1997، ص104.

يقول الراوي أن النحلان رأى تلك الكرامة من أخيه، فكانت سبباً في اعتزاله الفقه وانخراطه في التَّصَوُّف³⁰²⁽²²⁾.

الغارات

في هذا النمط من الصِّراع تتجلى خصوصية التجربة، لأن الغارات بين الأولياء هي من أحوالهم التي لا تُقَيَّد، بل تظل في الغالب (أسراراً متشابهة) دون تفصيل.

تحمل الغارة معنى تحرُّك النفس بإحساس لا يُلام عليه صاحب النفس الذكية، لأن ذلك الإحساس ماهو إلا (غيره في طلب الحق).. بهذا المعنى تكون الغارة ثناءً لا اعتداءً، فقد مَدَحَ وَدَّ ضَيْفَ اللَّهِ الشَّيْخَ بِاسْبَارِ السُّكْرِيِّ بِأَنَّهُ (كَانَ غَيُورًا) يَعْطَبُ مَنْ تَجَاوَزَ حُدَّهُ.

وتعني الغارة في ما تعني، منازلة الخصم حتى إزهاق روحه، كما جاء في خبر الشَّيْخِ إِسْمَاعِيلِ صَاحِبِ الرَّبَابَةِ، الَّذِي قُتِلَ (حِينَ غَارَ عَلَيْهِمْ شُلُكٌ)³⁰³⁽²³⁾.. هذا الطيف القبلي المتضمن في العبارة أعلاه، يتشابه في أغلب وقائع الغارات المدونة في الطُّبَقَاتِ، أو تلك المحكية عن ذلك العهد، غير أن الغارة بطابعها الميْتَاغِيْزِيْ قِي تَقَعُ بَيْنَ ذَوِي الْقُدْسِيَّةِ دُونَ قَصْدِ التَّنْكِيلِ أَوْ الْإِنْتِقَامِ أَوْ طَلْبِ التَّشْفِيِّ أَوْ الرِّغْبَةِ فِي الْإِنْتِقَارِ. إِنَّهَا أَشْبَهَ بِتَدَافِعِ الْمَنَاكِبِ عَلَى الْعُتْبَاتِ الْمُقَدَّسَةِ أَوْ الْفَنَاءِ تَحْتَ أَرْجْلِ الطَّائِفِينَ، مَعَ ذَلِكَ فَهِيَ خَطَرٌ يَنْتَقِيهِ الْأَفْذَاذُ بِالتَّأْدَبِ فِي حَضْرَةِ (أَهْلِ السَّرِّ) خَشِيَّةٌ أَنْ تَتَحَرَّكَ نَفُوسُهُمْ بِالمَحْقِ، وَهُوَ حَالٌ يَنْتَقِيهِ حَتَّى الْفُقَهَاءِ كَالْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ الَّذِي حَدَّثُوا عَنْ

302 (22) أنظر: الطبقات، ص366.

303 (23) الطبقات، ص96

تأدبه مع نِدّه أبي حنيفة، وعن كيف أنه أسدلَ في الصّلاة عندما دخل حرمة وقد كان الثابت عنده القبض.

تحفيز الصّراع

قد تقع الغارة دون أسباب محسوسة، وبين أولياء لا يربطهم عصر واحد، وقد تكون الغارة في شكل رؤيا يأخذ فيها الولي هيئة موتيفيا تاريخية⁽²⁴⁾³⁰⁴ يطل عبرها من زمان غابر على ولي معاصر.

وتستخدم في الغارة أسلحة معروفة وأخرى غير محسوسة، كأن يُقتل الولي بمجرد وقوع عين المُغير عليه، أو يُسلب معارفه أو عقله.. نجد في قصة الشيخ دفع الله ود أبو إدريس مع الشيخ مدني بن دشين طرفاً من ذلك، فقد قال الشيخ مدني حين رأى الشيخ دفع الله: (الرّجال تلد البحور)⁽²⁵⁾³⁰⁵، فكان أن مات الشيخ دفع الله، وبكاه أبوه وهو يقول أن ابن دشين قتل ابنه.

ورغم خصوصية الغارة، نستطيع القول أن من أسبابها عدم مراعاة دواخل الولي واختلاجات قلبه بإتيان أفعال لا تراعي مقامه وحرمته.. قد يغفر الولي لمن تجاوز الحدود جاهلاً أو مُكرهاً، لكن من يُبحر في المياهِ الإقليمية للأولياء - إن جاز التعبير - يُنكّل به.

كان الأولياء في زمان الفونج يحرسون على مراعاة الآخر، من ذلك اتّقاء الشيخ محمّد بن عبدالله الطريقي غضب الشيخ محمّد بن الشيخ دفع الله، إذ كان يُنكّس رايات موكبه ويدخلها في الجُراب حين يقترّب من الحمى، فتكشف أرواح الأسلاف للشيخ محمّد نبأ

304 (24) كأن يرى الولي في هيئة أسد أو ثور أو تمساح، أو أي رمز تاريخي مقدس..

305 (25) أنظر: الطبقات، ص329.

قدوم زائره، أو هو (يقرأ الخطوة) ويتعرّف على الداخل في مجاله المغنطيسي، فيخرج لاستقباله بالبشر- يعانقه ويقبّل رأسه - ويدخل يده في الجراب ويخرج الراية المخبوءة ويرفعها ويسيران سوياً³⁰⁶⁽²⁶⁾.

إن جاز لك تجريد الغارة من أغلفتها القدسية، فأنت ترى دون شك، كيف كانت النساء مُحَرَّكاً كَامِناً للصراع بين أفذاذ النخبة في ذلك الزمان القبلي.

تعدو الأثني سبباً مباشراً في الغارات بين ذوي القُدسية من كونها المُشتهى الأول في مُجتمع ذكوري، ومن كونها موضوع شرف وكائن قوي في ضعفه المُتسيِّج بمفاهيم القبيلة والطريقة المندغمتين في الدّات السُّودانية.

ولقد وقعت أعتى غارات الشَّيخ باسبار السكري ضد زوج طليقته لأن الزوج الجديد لم يأخذ بنصح شيخه عبدالرازق.. كان نُصح الشَّيخ عبدالرازق للرجل ألا يتزوج طليقة الشَّيخ باسبار لأنه رجل غيور، لكنَّ الرجل ركنَ إلى عواطفه واحتمى بالشَّيخ عبدالرازق طالباً للحماية وراجياً أن يصد عنه الأذى، أي أن الرجل كانَ يؤمِّن أو يعلم بخطورة الفِعلَة التي أقدم عليها، لذلك وعده الشَّيخ عبدالرازق بالحماية من غارة الشَّيخ باسبار إن التزمَ البقاء في البر ولم يقترب من شاطئ النيل.. (قال له: لا تقرب البحر، النَّاس بحريين)³⁰⁷⁽²⁷⁾، أي لا عاصم لك من غاراتهم هناك.. هنا ملمح خاطف لقصة نوح عليه السلام مع ابنه الذي كانَ من

306 (26) أنظر: الطبقات، ص338.

307 (27) في معنى أن منطقة نفوذهم هي ماء النهر حيث يستحيل الولي إلى تمساح للإغارة على الغريم.

المُغْرَقِينَ.. هذا الملمح يُساق ضمناً في الرواية التي تقول إن الرجل اضطر بعد سبع سنوات إلى ورود بحر النيل لحضور عقيقة وليده من تلك المرأة، فما أن أدخل رجله في الماء حتى اختطفه تمساح، وكان ذلك التمساح - وسيط الغارة - هو أحد تلامذة الشيخ باسبار.. في ذلك يقول الرواي: (اختطفه تمساح فعصّه حتى مات، ثم رماه على ساحل البحر، وباسبار تحت السدّرات صاح: شَالُو وِلْدِي عَلِي) ⁽²⁸⁾³⁰⁸، أي أن الذي نفد الغارة هو تلميذه علي ود بريّ. هذه المشهد المحكي من زمان الفونج يُشدد على مَضامين كثيرة، أهمها تأدّب الشيخ عبدالرازق مع الشيخ باسبار في تعهده بحماية المستجير داخل نطاق سيطرته، التزاماً بأداب دخول الحمى، وكذا يستجلي المشهد سراً في التماسيح، مثلما يثبت حقيقة ولاء الحوَار لشيخه. وبسبب امرأة، أغارَ الشيخ عبد المحمود النوفلابي على الشيخ حمد ولد أم مريوم وأحرق خلاويه، لأن الشيخ حمد تزوج طليقته وصدّق ثرثرتها وتجديفها في حق الشيخ عبد المحمود.. كانت المرأة محور الصّراع عاشقةً للانطلاق ⁽²⁹⁾³⁰⁹، وهي التي حفّزت الصّراع بين الغريمين حين ادّعت أن الشيخ عبد المحمود ظلمها وغصب صداقها.. تبنى الشيخ حمد ذلك الإدعاء وشكى ظلامتها لعساكر السلطنة فرفضوا التدخل بينه وبين الشيخ عبد المحمود،

308 (28) الطبقات، ص111.

309 (29) تلك المرأة هي (الحسنة) وقد ورد ذكرها كثيراً في الطبقات، وهي ذات المرأة التي أوقع عليها الشيخ حمد عقوبة الجلد حين تعالّى صوتها بتلاوة القرآن.. ودليل تفسُّحها في مجالس زمانها ما أورده ود ضيف الله على لسانها: (بدور القراية مع الحيران والرياضة في اليجان).. هذا القول يشير إلى أن تلك المرأة كانت متحررة نسبياً وأنها كانت تتمتع بحضور طاعٍ في مجتمع ذكوري لم يُشاع بين شعبه تعليماً مختلطاً.

(لأن الصُّراع بين ذوي القَدَاسَة أعقدَ من ان يُشارك فيه العسكر)..
وهكذا يُفهم سياق الرواية التي تقول أن الشيخ حمد كتب
بعد ذلك خطاباً بلهجة قاسية إلى الشَّيخ عبد المحمود جاء فيه:
(إنت مَاكُ عبدالمحمود، أنت عبد المطرود، والمطرود هو إبليس).
ويمضي السارد ليقول أن تلك الرسالة (التكفيرية) أغضبت الشَّيخ
عبدالمحمود لدرجة أنه لعنَ حامِلها فماتَ في الحال، ثم تجلَّى
الغضبُ ناراً انطلقت في خلاوي الشَّيخ حمد الذي أحاطت به ألسنة
النيران داخلها، لكنَّه تمَنَّع عن الخروج، (فأخرجوه من برائن النار
بالقوة، ثم بنوا الخلوات بالحجر، فسرحتُ النار في الحجر)⁽³⁰⁾³¹⁰.

بهذا تنقلنا تلك المرأة الاستثنائية إلى أجواء (ألف ليلة وليلة)
بعدَ أن جعلت من نفسها محل نزاع بين الأفياد، فذاعَ صيتها في
النَّاس، مثلها مثل الولي الذي يرتفع رصيده الاجتماعي والروحي
بعد إنجاز تلك الغارة.

وفي تفكيك سابق، شهدنا كيف كان فسح القاضي دشين لزيجات
نساء الشَّيخ الهَميم سبباً في العطب، وكيف أن الفعل وقع على
القاضي عقاباً على ركونه لحرفية النَّص، ذلك أن حال الولي لا يُقاس
على نص، ولا يُطلب إليه الخروج عن جمعيته.

ولما كان التفصيل في شرح الأحوال يُفضي إلى مزيد من (الحيرة)
عند أرباب الظاهر، فإن العَطَب أو الغارة أو أي فعل خُرافي آخر،
هو السبيل لكفكفة أطراف الصُّراع.

310 (30) اشتعال النار في الحجر - كما يقول الراوي - هو قولٌ فيه تهويل للحدث يمكن أن
يؤخذ كأمثولة لما يتوقع أن تضيفه ألسنة الشفاهة من مبالغات، إذ من غير المعقول أن تُبنى
الخلوة بتلك السرعة المشار إليها في الرواية كي تحترق بذات السرعة! أنظر: الطبقات، ص288.

الغارات والسياسة

ومعلوم أنه، كلما تمايزت أطراف الصِّراع، كلما أُتيحَ موضوعياً إماطة اللثام عن الوجه المادي للموقف.. ففي الغارة التي وقعت من الشيخ حمد التُّرابي ضد قائد جيش سلطنة سنَّار، كانت رعى الحرب تدور في البدء، بين ود التُّرابي والأولياء الذين لجأ إليهم قائد جيش السلطنة، أولئك الذين تحصَّنَ منهم بالأحجبة والحروز، يريد بذلك تشكيل غطاءٍ روحي يحميه من رجلٍ كانَ شهره عصره في استخدام تلك الأداة - أداة الروح. كان مستيقناً أن الأداة الغالبة هي أداة الروح، ولذا فهو يبحث عن تلك الأداة عند أولياء آخرين ضد (شايب الصُّوفيّة أبو سمّاً فاير)، لذلك لجأ ود التمامي إلى رفع روحهم المعنوية مؤكداً أنه لجأ إلى فقرا آخرين، فقال لجنده: (بعد هذه الحُرُوز ما يقدر يصلكم)⁽³¹⁾.

كان سلمان ود التمامي يمثل في ذلك الصراع سطوة الدولة في مغالبتها للمجتمع، وهي سطوة غالباً ما يُعبّر عنها الجُند دون فصل بين ذواتهم ووظيفتهم.

وقد بلغ الغرور بقائد جيش السلطنة أن إطمان إلى صولجانه وإلى أدواته الرُّوحية المجلوبة، ليواجه بها ولياً أغرقَ عاصمة السلطنة وأنامَ الخرطوم، وقال مباحياً أنه (رأى ما تحت الطبّق)!

311 (31) يقول الراوي أن قائد الجيش جمع الفقراء من نواحي التي لكتابة الأحجبة والحروز، وهي مجموعة من الآيات القرآنية والأدعية، كالسبع المنجيات والحِصن الحصين، خواتم علم الحرف والارقام، إلخ، وتسخير كل ذلك ك (عَمَل) ضد الإرادة الجماهيرية وممثلها الشيخ حمد ود الترابي. وقد كانت تلك الواقعة هي أعلى قمة تناقُض بين المجتمع والدولة، أو هي أشهر مفاصلة وقعت بين ود الترابي والسلطة في ذلك العهد... و لعل في سيرة الترابي الكبير وحفيده، ما يغري للقول بدائرية الزمان!

كانت نتيجة ذلك الصِّراع هي غلبة الشيخ حمد النحلان،
الذي تمكَّن من قطع رأس القائد ويده، ولم تُغنِ عنه حروزه شيئاً.
وننتقل الى مشهد آخر، وقع في سنار أيضاً حيث تُنسب للشيخ
علي ود الحاج بلال إغارته عليها وإشعاله النار فيها (لأن سلطانها
رفض النَّصح وإقامة العدل).

تقول الرواية أن ود بلال خرجَ راجلاً من الصَّعيد إلى السافل
دون أن تتمكن خيول الجند من اللحاق به، وفي نواحي سوبا
ينغمس الشَّيخ على ود بلال في حلقة مديح وذكر، وفي خضم فوران
الحلبة واشتعال الذكر فيها يرى المادِح أن الزائر الغريب قد (طالَ
واستطالَ) فحاول براءة المادِحين أن يُذكِّره بقواعد دخول الجِمى،
فأنشأ خلال المديح هذا النظم:

صنقرِ أفضد يا ضيف

سلمان لا يلفاك بي سيف..

كان سلمان ولياً من أولياء تلك النواحي، والإغارة من جانبه
واردة لأن الداخل إلى الجِمى قد تجاوز الحدود دون حساب ودون
استئذان.. وفي المقابل جاء رد الزائر الغريب على المادِح في ذات
السياق المنغم قائلًا:

منِّي العندو الفرسان

ما ييلقاه سيف سلمان،

صنقع شوف الرجال..

قالوا: فلما شَخَص المادِح ببصره إلى السماء وجدها قد مُلئت

خيلاً بيضاً، عليها فرسان ذوو جلابيب بيض، في أيديهم صفائح من سيوف بيض)⁽³²⁾³¹².

هنا نلاحظ أن الراوي جَنَحَ إلى توحيد لون الأداة - أداة الفعل - وبذلك يسهل تشافُها، ثم عمدَ إلى استنطاق أبطال الرواية بعد أن كان ينوب عن ألسنتهم في السرد، حتى إذا وصل إلى قمة تصاعد الأحداث، لطَّف المنازلة الوشيكة بفرسان الخيال، مع تمييزه لصاحب الأداة الرُّوحية بقدرته على استعراض القوة⁽³³⁾³¹³.

القتل في الغارات

يقع القتل في الغارات من باب الحُب، حيث القتل مزهو بمصرعه، والقاتل فاعل خيرٍ يتخيرَ لقتله الشَّهادة وهو في قمة الفناء.. في الغارات، والتي هي سير في مفازة الروح، تنشأ علاقة حميمة بين الخنجر والقتيل، لأن سفك الدم هناك مباح، والمسفوح عاشق.. قال في هذا المعنى الشَّيخ الأمين حاج حسين:

يا حبذا صبُّ رُمي بسهامها

في حبها سفكُ الدماءِ مُباحٌ

فالشوقُ شرطٌ في مناسك حجبها

لمن استطاع الشرط ذاك فلاح⁽³⁴⁾³¹⁴.

312 (32) أنظر: مجلة الفيض، العدد (1)، ص 99.

313 (33) يؤخذ على مثل هذا النص أن رواته يجنحون إلى التمني بلسان البطل لقول ما يراد أن يُقال، وهذا المأخذ هو آفة للشفاهة، فتحت الباب على مصراعيه لاتهم التجربة الصوفية إجمالاً بالغلو والمبالغة.

314 (34) أنظر: الأمين حاج حسين، ديوان النور المبين، ص - 56

في ذلك الوادي، يخرج القتيل نقياً من عالم الأشباح، أو ناجياً من فتنة مقبلة في رحم الغيبِ أرادَ سافِكَ دمه تحييده من التورط في ملاساتها، على غرار ما فعل العبد الصالح بالْغُلامِ في قِصَّةِ موسى عليه السلام، فالقتل هنا ليس عدواناً، إنما هو إحسان للخلاص.

من الغارات التي وصلت حد القتل، غارة الشَّيخ عبد العال تلميذ السيِّد أحمد البدوي على الشَّيخ يوسف، وقد أفادَ الشَّيخ عبد العال بعد قتله فقال: (نزعنا ما كان معه وأطفأنا اسمه)⁽³⁵⁾³¹⁵.

كما أغار الشَّيخ عبد العال على رجل حُظي بـ(السُّر) صدفةً حين دخل على السيِّد أحمد البدوي ووجد عنده قياً خرج من جوفه فشربه، لذلك طارده الشَّيخ عبد العال حتى وقع في بئر بطنطا ومات فيها⁽³⁶⁾³¹⁶.

وفي حفاير الشَّيخ حسن ود حسونة كان حُسن الخاتمة بفضل تمساح صوَّبَ عليه البُنْدُق، فأعاد عليه الشرر، لأن التمساح كانَ غريماً وطالب ثأراً.. اشتهر الشَّيخ حسن بأنه كان يُرَبِّي التماسيح في الحفاير، و(لما طال الزمان، صار بلبل الشيب يَكْرِِي الحفاير)⁽³⁷⁾³¹⁷.

جاء هذا القول على لسان الشَّيخ حسن نفسه، وهو قول

315 (35) في معنى (سلبه الأسرار) لكونه صاحب الوقت.

316 (36) أنظر: محمد عثمان عبده البرهاني، إنتصار أولياء الرحمن على أولياء الشيطان، ص98.

317 (37) يُقرأ هذا النص على ضوء رواية شفهية فحواها أن الشَّيخ حسن علم بمجنى غريمه إلى الحفير فحمل حربته ورمى بها التمساح قائلاً: «خَدَك من الكف الملبح». فأمسك التمساح الحربة وأعادها على جسد الشَّيخ حسن قائلاً: «خَدَك من الكف الطابق الوضو فوق الوضو).. تقول الرواية ان الشَّيخ حسن انتقل بعد عام من إصابته تلك وظلت الحربة مغروسة في جوفه طوال الفترة حتى لا يقال قتله (وليدٌ) يافع صغير.. ما هو مُدُونٌ في الطبقات أن مقتل ود حسونة كان بسبب ارتداد شرار البُنْدُق عليه.. أنظر: الطبقات، ص147.

يشي بانه كان يُدرك أن حتفه هناك، وأن خليفته - بلل الشيب - كان يكره تلك الحفاير، حتى تتهياً كميدان فناء يليق بشيخه.. وتأتي الرواية الشفاهية في ذات السياق، فيقال أن ود حسونة أراد قتل تمساح في أحد تلك الحفاير، لكن التمساح - المغير - أمسك بالحربة وردّها عليه، إذ كان ذلك التمساح ولياً آخر أغار على ود حسونة أخذاً بثارٍ قديم.

الصراع بين الأولياء والسلطين

الأولياء والسلطين هم طرفا النخبة، التقيا على قاعدة الطريق وقنعاً بالتسخير المتبادل، وكانت الغلبة الصوفيّة بوجهيها المادي والروحي مسرحاً للصراع وميداناً لانقسام الطرفين، طرف السلطنة وطرف الروحانيين الموفورين بعافية الولاء الجماهيري. ومع تنامي جرثومة الصراع ظهر الفتق بعد الرتق في علاقة القداسة بالسياسة. والأولياء والسلطين هما أشهر ثنائي في تاريخ السودان القديم، توالدت بعده ثنائيات عديدة منها ثنائية الفكي والأفندي، المثقف والعسكري، الطائفي والمستنير، اليمين واليسار... إلخ.. هذه الثنائيات وغيرها مثلت مواقف ورؤى سياسية وفكرية ذات أثر ملموس في الحياة السودانية.

يعود الشرخ بين طرفي النخبة - الأولياء والسلطين - إلى معينهما الذي يتنافسان عليه.. كان للأولياء - بل المتطرّقين بصفة عامة - حظوة عند العامة تثير غيرة الحكام، وكان الولي هو الطليعة التي تخافها السلطنة وترى فيها تهديداً لمصالحها. والحكام في لهفتهم وسكرتهم بالسلطنة، غالباً ما يندفعون إلى البطش بالطليعة، فيكون

ذلك العُنف بداية العد التنازلي لسطوتهم.

هناك اعتقاد شائع في مُجتمع السودان، أنه وبعد كل حادثة ظلم تقع على أحد الأولياء، تقع الهزة العنيفة التي تطيح برأس النظام السياسي.. هذا الحال يبدو كأحد سنن التجربة، حيث دُونَ وَدُ ضَيْفَ اللّهِ فِي طَبَقَاتِهِ مَا مَعْنَاهُ، أَنَّ الذّهْنَ السُّودَانِي تَعَارَفَ عَلَي: (عَسَى أَنْ يَكُونَ قَتْلَ فَقِيرٍ، بِخَرَابِ أَمِيرٍ)⁽³⁸⁾³¹⁸.

من أمثلة حيف السلاطين بالأولياء حادثة مقتل الشَّيخ عَجِيب المَانِجُوكُ الَّذِي لَمْ يَقْتَلْهُ وَضَعَهُ الْقَبْلِي فَقَطْ، وَأَمَّا قَتْلُهُ كَذَلِكَ رُؤْيَتُهُ الْإِصْلَاحِيَّةُ.. فِي تِلْكَ الْحَادِثَةِ بَانَ أَنَّ الْحَاكِمَ مَهْمَا تَسْرَبَلَ بِالْقَدَاسَةِ فَهُوَ لَا يَتَوَرَعُ فِي الْقَتْلِ - إِبَادَةِ خُصُومِهِ - لِيَقْبَى عَلَى الْكُرْسِيِّ.

ومنذئذٍ، أي منذ مقتل الشَّيخ عَجِيب، خرجت العلاقة بين المُتَطَرِّقِينَ وَالسُّلَاطِينَ مِنْ حَمِيمِيَّةِ (القبول التام) إِلَى أَهْوَالِ الْمَوَاجَهَةِ وَاسْتِعْلَانِ التَّنَافَرِ.. يَتَّضِحُ ذَلِكَ مِنْ خِلَالِ اللَّغَةِ الَّتِي ظَلَّتْ شَاهِدًا مِنْ شَوَاهِدِ الصَّرَاحِ وَوَسِيلَةٍ مِنْ وَسَائِلِهِ، هَذَا عَلَى الْأَقْلِ مَا تَحْمَلُهُ تَهَاوِيمٌ وَهَمَهَمَاتٌ أَهْلُ الطَّرِيقِ وَهَمَّ يَلْجَأُونَ إِلَى الْقُوَّةِ الرُّوْحِيَّةِ فِي مَنَازِلَةِ السُّلْطَانِ، فَفِي ذَلِكَ السِّيَاقِ الصَّخَبِ الْمَكْبُوتِ حِينًا، قَدْ تَتَجَاوَزَ لُغَةً بَعْضُهُمْ عِبَارَاتِ الْغَضَبِ وَاللَّعْنِ وَالِدَّعَاءِ عَلَى السُّلْطَانِ، إِلَى اتِّخَاذِ مَوْقِفِ الْعِنَادِ وَاللَّامْبَالَةِ بِالسُّلْطَنَةِ الْقَائِمَةِ، كَمَا جَاءَ فِي وَصْفِ مَشْهَدِ الشَّيْخِ عَبْدِاللّهِ وَدِ الْعَجُوزِ الَّذِي كَانَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ غَيْرَ آبِهِ بِسُلْطَانِ زَمَانِهِ، وَ(مَا فِي أَحَدٍ يِعَارِضُهُ وَلَوْ مَلِكِ الْفُؤُنْجِ)⁽³⁹⁾³¹⁹.

318 (38) الطبقات، ص300.

319 (39) الطبقات، ص270.

كان بعض أولياء ذلك الزمان، لا يكاد يعترف بالحاكم، وقد ورد على لسان الشيخ محمد ولد دوليب، أنه قال: (أنا بلا الله والرسول وكتبي، ما بعرف أحد)⁽⁴⁰⁾³²⁰!

وقد يتطور التنافر بين طرفي النخبة حتى يشتعل حرباً تخسرهما السُلطة بالضرورة، إن تورطت قيادتها في قتل أحد الأولياء.

قتل الولي يحق الحاكم

تعارف العامة والخاصة على عقديّة أن قتل الولي للحاكم كأنه البشارة، أما قتل الحاكم للولي فإنه نذارة بخراب الملك، لهذا كانت بطانة سلطان سنّار تحذره من سفك دم الشيخ إسماعيل صاحب الرّبابيّة وتنصحهُ بالصبر على جرّأته عليه.. وحين همّ بقتله قالوا له: (تقتل ولد شيخنا؟ ولداً غرقان سكران وبطران، دمه يخرّبنا)⁽⁴¹⁾³²¹.

مثل هذه النّصيحة لم يكثر لها السُّلطان بادي أبوشلوخ، السلطان الذي أطبق على الشيخ حجازي حفيد ودّ الأرباب حتى هلك جوعاً وعطشاً في قاع السجن الظليم⁽⁴²⁾³²²، كما تورط أبو شلوخ في دم الشيخ الخطيب بن عمار فكان بذلك على شبه محنة جعفر النميري بعد اغتيال الأستاذ محمود محمد طه⁽⁴³⁾³²³.

320 (40) الطبقات، ص348.

321 (41) الطبقات، ص95.

322 (42) أنظر: أحمد بن الحاج أبو علي كاتب الشونة، مخطوطة كاتب الشونة في تاريخ السلطنة السنارية والإدارة المصرية، تحقيق الشاطر بصيلي عبدالجليل، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة/1961م، ص24-26.

323 (43) التشابه بين النميري وأبوشلوخ في أن (الشلوخ) ميزت وجهيهما، وكلاهما جردّ من السلطة مطراداً بغضب الجماهير.. وتشابهه سيرة الرجلين في أن أبوشلوخ مهد الطريق أمام الهمج للاستيلاء على السلطة، وكذا فعل النميري الذي مهد الطريق للأخوان

يقول الراوي أن لعنة أهل الولاية أصابت سلطان المسبعات (جُنُقْل) بعد قتله الفقيه مختار بن محمّد بن جودت الله، وأنه (وبركة هذا الفقيه قُتل جنقل وصارت داره مأوى للكلاب). وعلى حد عبارة وَدّ ضيف الله، أن جنقل (ترك خمسين ولداً هذا يقتل هذا، إلى يومنا هذا).

ورغم التحذير الشائع في الثقافة السِنَّارية من خطورة سفك دماء الأولياء فقد كان بين أهل السُلطة من يفاخر بجز رؤوسهم.. فاخبر بذلك قائد جيش الفُونج سلمان ود التمامي أمام الشَّيخ حمد وَدّ التُّراي قائلاً: (أنا قبلك قتلت الحسوباي، وقتلت ولد الهندي، ما بقتلك إنت في مال الملك؟)، وكان جزء هذا التناول أن عطبه الشَّيخ حمد، فعَمِيَ معاونوه وحاضت عساكره كما تحيض النساء، ومِن جراء ذلك وقعوا تحت قدم الشَّيخ يطلبون الصفح. وقد عفا عنهم الشَّيخ حمد - يقول الراوي - لكنه قَطَعَ رأس قائدهم سلمان وَدّ التمامي، إذ (وُجد رأسه مقطوع وبريان، وكذا إيدو)⁽⁴⁴⁾³²⁴.

ويُفهم قطع اليد هنا كإشارة إلى أن ذاك القائد كان سارقاً لأموال النَّاس، فجاء العَطَب قصاصاً وفي سياق العقوبة النَّصية، كما تعني (حالة القطع والبرء) لرأسه ويده، أن نصره الولي مسطورة في الأزل لا تصدها محاولات قلب الأداة الرُّوجية إلى أداة شريرة كما تطلَّع القائد عند تحصُّنه بأحجبة وحرور آخرين.

المسلمين كي يسيطروا على المال والاقتصاد ومن ثم على السلطة. وكان أبوشلوخ قَد (أخذَ من أهل الأصول أصولهم)، أي كأنه (صادرَ وأمَّم) الممتلكات مثلما فعل النميري في بداية سبعينيات القرن العشرين.. الغريب في هذه المقارنة أن النميري غادر البلاد و السلطة في (27 مارس) 1985 وبقي خارج السودان بعد اغتيال زعيم الجمهوريين، وكذا طرد أبوشلوخ إلى خارج السودان في 27 مارس 1672م بعد قتله للخطيب بن عمار!

324 (44) أنظر: الطبقات: ص 167-170.

ولما كانت نُصرة الولي المتطرقّ ممكنة وراجحة، فإن الولي يتحين نفحات الدهر لعطب غريمه، ليجعل من كل ذلك مناسبة ييث من خلالها معاني التمسك بالطهارة الحسية والمعنوية⁽⁴⁵⁾³²⁵.

صراع الطرق

الطرق الصوفيّة في منشئها القبلي هي كيانات مرشحة دوماً للصراع وكذا في بعدها الروحي تغترف من تاريخ الصّراع بين المذاهب والفرق الإسلامية، ولما كان كل شيخ يرشف من التّراث بمذاق، فإن طرق القوم قد جاءت سبلاً متعددة لمعادٍ واحد، كما أن الولاية - تاجاً ورتاسة - هي كأس قيد التداول بين أفذاذ كل عصر، ولكل عصر رجال..

كانت (لامركزية) الطريقة القادرية بالسُّودان أحد ضرورات الظرف التاريخي، لأن تلك اللامركزية قفزت على الصّراعات المحلية، وربطت القبائل وأفرادها بأخوّة الطريق، وكان ذلك الإخاء قاسماً مشتركاً بين الشتات القبلي بتوجيه الطلائع والمريدين مباشرة نحو مركز الطريق في بغداد، متحللين نسبياً من قيودهم الاجتماعية والرّوجية الأخرى.

كانت تضحية القادرية بوحدتها بمثابة كبش فداء، أو عقيقة في رحاب الدّولة، بفضلها تشربّ النَّاس أدب التسامي عن ولاءاتهم العرقية بالانتساب للثقافة الإسلامية عموماً، فكانت القادرية بذلك هي خميرة الكيان الوليد، الذي ظل يتنامى على حساب الأعراق

325 (45) عطب الشيخ حمد ود الترابي قائد جيش السلطنة في هنيهة إختلائه لقضاء الحاجة..

والأعراف، لتتشكل من القاعدة الإجتماعية والرُّوجية التي تجذرت عليها السلطنة، لكن تماهي القادرية وهلامية وحدتها أضعف من بعدُ تأثير قياداتها المتوزعة في الربوع على مركز القرار في الدَّولة مستقبلاً، فكانت لامركزيتها عائقاً أمام تطورها ككيان سياسي، من هُنَا نلاحظ تنازُع فروع القادرية بين إسناد طائفتي الختمية والأنصار في محفل السياسة.

معلوم أن كل الطرق تناسلت من فيض الشَّيخ عبد القادر الجيلاني.. والقادرية هي الأصل الذي بنت عليه الطريقة السَّمَانِيَّة⁽⁴⁶⁾³²⁶ التي وجدت قبولاً في أواسط السُّودَان لأن مشايخها قدّموا أنفسهم للناس كتلامذة للقادرية.. هياً ذلك الحزن للسمانية فرصة التمدد حتى ضاهى نفوذ القادرية، بعد أن أضحى الشَّيخ أحمد الطيب البشير بمثابة المركز الواحد للطريقة فبدا وكأن القادرية قد أخلت السَّاحة لتجلب جديد من داخلها.

كان النفوذ العرقي داخل القادرية في قمة عنفوانه على عهد الشَّيخ يوسف أبوشرا والذي كان معاصراً للشَّيخ أحمد الطيب البشير، وتدل الأدبيات المتشابهة عن تلك الفترة أنهما أدارا صراعاً يشي بحالة عشق متبادل، كما لو أنهما تعمدا تعليم النَّاس بتخذقهما.

في أواخر عهد السلطنة غدت السمانية هي طريقة الشعب، عندما تهيأ الوعي الجمعي انتظاراً لمجيء المنقذ - المهدي المنتظر- الذي يملأ الأرض عدلاً.

326 (46) دخلت السمانية إلى السودان على يد الشَّيخ أحمد الطيب البشير 1742-1824م، وقد توجَّه الشَّيخ عبد الكريم السمان (قطباً في الكون لعقدين من الزمان) كما جاء في المديح.

من الناحية الأخرى، ارتبط دخول الطريقة الختمية بالتركية السابقة وحُظي مشايخها بالقبول لدى الحكام الجدد لأسباب من بينها تقاربهم في الوفادة وفي أسلوب الحياة⁽⁴⁷⁾³²⁷.

تحقق للختمية الزيوع مناطق الشايقية، ثم في كردفان وفي شرق السودان وفي الخرطوم، إثر استقبال الشيخ بابكر ود المتعارض لأنوار السيّد الحسن أبو جلابية.. وقد ضرب ود المتعارض مثلاً شروداً في الولاء للسيد الحسن، عندما انحرف في تباعته متنازلاً عن إرثه لمشيخة جدّه حمد ود أم مريوم.. وعندما انتقل السيد الحسن في غيابه انشدَ مراثيه الشهيرة: (تُغَيَّبُنِي وتُفَعِّلُ مِثْلَ هَذَا؟).. يقول وَدُ الْمُتَعَارِضُ فِي تِلْكَ الْمَرْتِيَةِ أَنْ أَبُو جَلَابِيَةِ عَادَ مِنْ بَرَزْخِهِ حَيًّا.

هاتان الطريقتان - السّمانيّة والختمية - تصارعتا على النفوذ، فكانت السّمانيّة تعني التمسك بالجذور، بينما انتشرت الختمية بين القبائل الموالية للأتراك، ما جعل علاقتها مع السّلطة تبدو كامتداد للإسلام المستانس الذي يرضى عنه الحكام.

هذا الوضع جعل من السّمانيّة والختمية فرسي رهان، حتى وصل التنافس بينهما مداه في الثّورة المَهديّة التي تقوم فلسفتها على إدانة الموالاة للأجنبي⁽⁴⁸⁾³²⁸.

وتفاقم الصّراع حتى أسلم السلطنة للزوال بعد أن فُلِّقت ثنائيات التّطرُّق والقبليّة التي أثمرت فيما بعد أحزاباً تتصارع على

327 (47) أنظر: محمد سعيد القدال، تاريخ السودان الحديث، ص 60، 61.
328 (48) أعلن المهدي تكفير الموالين وأهدر دماءهم، كما شاع القتل بسبب لون البشرة، وفق قول مؤيديه: (الْحُمْرَةُ الْأَبَاهَا الْمَهْدِي). وكان المهدي قد دمغ العلماء الذين لم يؤمنوا بدعوته من أهل الظاهر والباطن بـ(علماء السوء)، وقد جرى ذلك في سياق التثوير، باعتباره أقرب الطرق نحو الهدف التحرري.

السُّلْطَة بوحى من الإرث القديم.

هكذا تحققت نبوءة الشيخ إدريس ووقعت النهاية المأساوية بتفشي صراع الملكات داخل قصور السلطنة، فكانت تلك النبوءة، إلى جانب بعدها الرُّوحِي، قراءة واعية لحيثيات ماثلة ورصداً لتنامي الحوادث واستنتاجاً منطقياً لنهاياتها.

في الفصل الأخير من الصِّراع نرى أحوال سلطنة سِنَّار من خلال الرسالة التي كتبها الوزير محمَّد ود عدلان لإسماعيل باشا، وقد جاء في تلك الرسالة: (لا يغرِّبُكَ انتصارك على الجعليين والشايقية، فنحن الملوک وهم الرعية، أما علمت أن سِنَّار محروسة محمية بصوارم قواطع هندية وجياد جند أدهمية ورجال صابرين على القتال بكرة وعشية؟).. إنها رسالة تفضح نفسية قبلية لقائد يرى في بعض رعيته - الجعليين والشايقية - كيانات قائمة بذاتها، مع أنهم كانوا حوائط الصِّدِّ ضد غزو مركز سلطنة تربطهم بمجتمعاتها أُخُوَّة الطريق.. أو كأنَّ الوزير وَدَّ عدلان يدين استسلام السُّودان الشمالي للأتراك دون أن يعترف بالفضل للذين ماتوا في المواجهة، ولربما كانت الرسالة تستهدف في الأصل مخاطبة جيوش السلطنة، لعل السجع يرفع فيهم حمية القتال.

ولعل أخطر ما في تلك الرسالة أنها تكشف نوعية السلاح الذي كانت تستخدمه السلطنة ضد أعدائها.. إنَّه السلاح الأبيض الذي أحاله التطوُّر إلى سلاح بدائي.

بالطبع، لم يكن وزير السلطنة يُدرك أن ما يفاخر به من عتاد وسلاح كان مدعاة لاطمئنان الأعداء!

كذلك لجأ زعيم الفور محمّد الفضل إلى الأولياء والصّالحين لصد الخطر القادم.. كان هو الآخر يتحدى بالأداة الرّوجية على غرار ما كان يفعل الأسلاف، وبذلك كتب رسالة لإسماعيل باشا يقول فيها: (أما علمت أن عندنا العباد والرّهاد والأقطاب والأولياء والصالحون ممن ظهرت لهم الكرامات من وقتنا هذا وهم بيننا يدفعون شر ناركم فتصير رماداً يرجع إلى أهله)³²⁹⁽⁴⁹⁾؟

كان ذاك هو منطق التّصوّف العفوي الذي أحاله التطوّر إلى تراث بعد أن كان أفقاً أخضر... ثم انطوت حقبة سنّار بعد أن خدمت الصّوفيّة العفوية غرضها حتى استنفدته، فكان الأتراك هم رجال المرحلة، هم ممثلو الاستعمار الحديث، الذين قُسر بهم مجتمع السّودان على إرتباط مباشر بالمحيط الإقليمي، ولقد حمل ذلك الارتباط العنيف في شروبه خيراً تمثّل في وضع قواعد الدولة القومية، أعقبه عنفٌ آخر طُرد به الغزاة وأوقف في مناخاته نشاط الطرق، فكان ذلك إعلاناً مبدئياً بأن باب التّطرُق قد آذَنَ بانغلاق، إذ ليس في الغد - كما هو موعود الدين - إلا (طريق محمّد).

329 (49) ضرار صالح ضرار، تاريخ السودان الحديث، ص36.

الفصل الثالث

حِقْبَةُ التَّشْوِيرِ

(التَّعْنِيفُ بِالشَّرِيعَةِ)

المبحث الأول

دولة الجهادية

كان غزو السُّودان عام 1821م من أهم العوامل التي تضافرت لإعلان نشأة الدَّولة القومية على الجذر القبلي.. كان الأثر الخارجي - الغزو - لقاحاً جدد ماء الحياة في النواة، ممثلة في سلطنة سنَّار، فاصطحبت الدَّولة في نشأتها الكثير من تقاليد القبيلة وقيم الطريقة التي كانت الأيديولوجيا الهادية للسلطنة طيلة ثلاثة قرون.

خلال تلك الفترة خدم التَّصوُّف العفوي غرضه حتى أفلسَ ولم يعد يلبي حاجيات الواقع الاجتماعي وبدأ التعثر في خطى الطليعة حتى وقع الفراغ الذي ملأه الأتراك.

أوقف الغزو تلكو التطوُّر الوطني عندما أصبح التَّصوُّف في نهايات السلطنة مجرد انتساب للقداسة، ومجرد إعلان لتدين السُّلطة، وهمدت فعاليته حتى في حشد العصية وتقوية الدولة بالنداء العقدي المطلوب لتماسك كيائها.

ووفق نظرية ابن خلدون، فإن النظام السُّلطاني ما أن استقرَّ في دولة الفونج حتى بدأ في الاستغناء عن العصية القبليَّة⁽¹⁾³³⁰.

وأطلت الطريقة لتدفع بالقبيلة إلى حتفها، ثم شاخت بعد

330 (I) أنظر، ابن خلدون، المقدمة: ص156.

ذلك وعادَ واقع التطوُّر إلى تجاوز الطريقة باعتبارها كياناً من الماضي تكلَّسَ ممثليه عند تعاليم الأسلاف حين سارت فيهم ثقافة القطيع. حينها لم يعد كيان المُتطرقين يلبي متطلبات العصر لأن رؤى الأسلاف لا تكون حلاً لقضايا واقع متجدد.

كانت الهوة تتسع باستمرار بين التطلعات والواقع، بين التعاليم الموروثة وتفجُّر المعارف مع شروق شمس الثَّورة الصناعية.. وتدافع ميكانيزم التطوُّر، فوجدَ بعض الرواد في الدَّرْوشة والأنزواء رضاهم النفسي، ثم تشققت الطُّرق طُرقاً تحمل أسماء المشايخ، حتى ظن كل شيخ أنه يقوم بتأسيس دين جديد. في ذاك العهد بدا الصُوفيَّة أفضلاً بعد أن كانوا طلائع.. أكثر من ذلك، فقد كان تمسكهم التقليدي بطقوسهم تحت أضواء بيارق العصر نوعاً من إدمان الطفولة والرضاعة من ثدي ضامر، والتغني بمجدٍ غابر.

تأطير الدِّين في (هيئة كبار العلماء)

أدخل الغزو السُّودان في واقع المتغيرات الدولية التي استبدلت الأدوات العتيقة بوسائل عصرية نوعاً ما.

دخلت الآلة في الحياة كوسيلة للتواصل والعمران وكأكثر ما تكون كسلاح في أيدي الجند.

ومع اعتماد العُنْف كمفهوم للقوة، فإن التركيبة السابقة - حكم أسرة محمد علي - في غزوها للسودان كانت انتصاراً للحضارة على التخلف وانتشالاً للمجتمع من أجواء العزلة³³¹⁽²⁾.

331 (2) أُدخل السودان قسراً إلى عالم الرأسمالية دون اكتمال شروط الانتقال، ثم جاءت المهديَّة قسراً آخر يطلب العزلة بإرجاع المارد إلى القمقم واستشراق الغد بتمثل رؤى الأسلاف.

لم يكن للنخبة خيار أو أداة مقاومة عدا التضرع والإبتهال وطلب النجاة من الخطر القادم بالأحجبة والحروز، بينما كان الواقع يُلج في طلب كيان سياسي أكثر دقةً وأسرع إيقاعاً من نموذج المتطرفين.

كان عنف التركيبة وسلاحها الناري هو صوت العصر وكأصدق تعبير عن روح الثورة الصناعية.. كانت البندقية بمثابة القدم المادي في المسيرة، والخطوة اللاحقة - بالضرورة - لقدم الروح.

كان التباين بين الأتراك وبين الصوفيّة واضحاً.. لقد اعتمد الأتراك العُنْف أداةً لتثبيت دعائم الدوْلة، بينما بنى المتطرفين - أهل الله - مجد سِنّار على قاعدة الروحنة.. كان هدف الغزو المباشر هو تحقيق الأهداف الإمبريالية للباشا³³²⁽³⁾ وتطمين هواجس السياسة المصرية في تأمين الحدود الجنوبية والسيطرة على مياه النيل.. تمددت السُلطة التركية في الربوع وتمركزت إدارتها في الخرطوم ورسمت خريطة الوطن القومية كحيازة خديوية على أرض يباب، لكن الحكم الجديد - حكم أسرة محمد علي - كان نظاماً غريباً، كونه أول تجربة للسودانيين تحت مظلة حُكم أجنبي لا عهد لهم بلسانه ونظامه الإداري.

إن كان السُودانيون يرتضون الولاء للعثمانيين، فإنهم لم يحتملوا البقاء المباشر في قبضة غُزاة يتصرفون بوعي من منطلق أنهم باشوات، لم يأتوا لإصلاح دين أو بسط سلطان خلافة، وكان هذا كافياً لتعكير المزاج العام وإشعال الثورة، خاصة وأن محمّد علي باشا لم يكن يخفي إمبرياليته، إذ كاتب ابنه إسماعيل بأن مطلوبه

332 (3) أنظر: محمد عمر بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 16.

من السُّودان ليس المال، (بل الحصول على عدد كبير من العبيد الذين يصلحون لأعمالنا، ويجدرون لقضاء مصالحنا)⁽⁴⁾³³³.

بهذا رتَّبَ الباشا الكبير أولوياته، ولم يتعفف عن بقية الثروات، وتلمَّس السُّودانيون الفرق بين الزَّكوات التي كانت تُعطي للسلطنة كسلوك تعبدي، وبين فظاظة المركزية التركية في جباية الضرائب إرضاءً للجناب العالي، ولسد احتياجات الجيش والجهاز الإداري القامع وأفراده المرتشين.

اتسع البون بين السُّلطة الجديدة ومحيطها الرعوي الذي وفدت لاستغلاله، فكانت مدنها أبراجاً عاجية لا يصلها بمحيطها إلا التسلط، كما دفعت سياسة البطش بالناس إلى التقهقر بحثاً عن الحماية في كياناتهم التقليدية واتخاذها ملاذاً للمواجهة الجماعية.

ولأجل استغلال الدين في تمكين النظام قدَّمَ الأتراك أنفسهم كممثلين للخلافة العثمانية، لكن افتضح أمرهم وفُجِع السُّودانيون حين رأوا ممثلي الخلافة لا يتورعون عن القتل والظلم والرشوة وممارسة النهب وإذلال كبار السن، إلى جانب كونهم يُدخِّنون التبغ، ويتعاطون مع الحس الديني بمنطق مركزية الإدارة بتجاوز قدسية الطرق ومشايخها، حيث سعى الأتراك إلى تأطير النشاط الديني في قالب رسمي يسلب المكانة الاجتماعية والرُّوجية للمتطرقين، فأنشأوا لجنة سُميت هيئة كبار العلماء، ككيان إداري يختزل التدين الشعبي في وحدة تابعة للنظام المركزي على غرار التجربة المصرية.. وبالفعل تم حشد ذوي السمات الديني ممن تَوَالَى في تلك الهيئة لتشكيل نموذج (الإسلام المستانس الذي يجد

333 (4) ميكي شبيكة، السودان عبر القرون، ص 117.

المباركة من السُلطة السياسية⁽⁵⁾³³⁴.

على هذه البنية الإدارية نشأت فيما بعد وزارة الشؤون الدينية كمؤسسة حكومية تحظى برعاية خاصة من العسكر الذين يستحبون الفتاوى من عضويتها المنتقاة بعناية لدعم الشمولية والدفاع عن الحاكم الفرد، مهما كان ظالماً أو مستهزئاً بالدين⁽⁶⁾³³⁵.

تذبذبت سياسة الأتراك بين إحياء القبيلة وطمس الطريقة، والعكس، كان الهدف دائماً هو تجريد كل صاحب نفوذ مخالف، قبلياً كان أم متطرقاً.. في ذلك السبيل استمالوا الشايقية كحلفاء وسناجك في الجيش، ووجدوا في الختمية مثلاً للطريقة المندغمة في القبيلة فتم اتخاذها كحاضنة لعصية النظام، حسب الدورة الخلدونية.

وهيأت سياسة إثارة الختمية والشايقية تغلغل النظام في الشمال النيلي والشرق، فتعاضم في تلك المناطق نفوذ خلفاءها على نفوذ المشايخ الآخرين⁽⁷⁾³³⁶، وكان وجه الاستغلال واضحاً في تلك العلاقة، لأن الأتراك تعمدوا تسخير المراغنة وإحراجهم أمام

334 (5) أنظر: يوسف القضاوي، الصحو الإسلامية بين الجمود والتطرف، ط 1، دار الشروق، بيروت 1984، ص 254.

335 (6) تزدهر هذه المؤسسة وتتعدد أفرعها في عهود الدكتاتورية، وتبثاري عضويتها في تمثّل الانقلابيين وإصدار البيانات المدهانة للسلطة القابضة.. مثال لذلك موقف هيئة علماء السودان من أحداث الجزيرة أبا (1970)، إذ وصفت نظام مايو- اليساري حينها - بأنه (نظام لا يخرج عن مبادئ الإسلام)، وأن تأييد مايو (واجب ديني) وأن الخروج عليها (خروج على أمر الله). وفي ذات البيان دمّغت الهيئة موقف الأنصار ب (الفتنة).. أنظر: صحيفة الأيام بتاريخ 1970/4/3 م.

336 (7) كان الحركة الصوفية في المنطقة على ولاء للأتراك في حروبهم ضد الوهابيين داخل وخارج الجزيرة العربية..

قواعدهم.. وهنا نشير إلى غدرهم بالعهد مع السيّد الحسن أبو جلابية الذي توسّط لإنهاء تمرد الجهادية السود في كسلا عام 1865م، تلك الحادثة التي جعلنا نتحدّر في اتهام الختمية بموالة الأجنبي، حين يُقرأ الاتهام في سياق الأجواء السياسية السائدة بالإقليم في بدايات القرن التاسع عشر.

ومضت التركيبة السابقة في الاستعانة بالفُقهاء في مجالات القضاء وبسطة ظلّاً حكومياً على الخلاوي بتقديم الدعم المادي لها، وشيّدت بضع مدارس ومساجد، لكنها لم تفلح في ابتداع نظام سياسي يناسب الواقع السُّوداني، إذ كانت تجربتهم استلفاً لنظام الخديوية، الأمر الذي فاقم الرفض الشعبي ودفع باتجاه التأييب على النظام، كما أدى إيثار الختمية إلى تحريك مشاعر معادية في نفوس آخرين، حتى بلغت مشاعر العدا ذروته بخروج المهدي مستفيداً من التوتر العام ومناجراً للأتراك بحمية القتال التي أذكتها سياسة إحياء القبيلة.

مهما يَكُن، لقد رسمت أحذية الجنرالات خريطة الأرض المغتصبة بفوهات البنادق، فاستعدى القهر دُعاة التوحيد وتباينَ انسجام الربوع مع النظام الجديد تبعاً للظروف التي دخلت بها تلك النواحي إلى سياج الدّولة، لا سيما وأن الاتراك كانوا يرمون بثقلهم على مناطق بعينها، سعياً وراء قطف الثمار والحصول على عائد كبير وسريع من عملية الغزو.

بشارات الصّوفيّة بالثّورة

أحيا العُنف مضامين الغضب الكامنة في الذهن الرعوي، ووجد

السُّودَانِيُونَ فِي بَشَارَاتِ أُمَّةِ التَّصَوُّفِ بِمَجِيءِ الْمَهْدِيِّ سِينَارِيوِ الْخِلَاصِ مِنْ ظَلَمِ الْأَتْرَاكِ.. كَانَتْ فِكْرَةَ ظَهْوَرِ الْمَهْدِيِّ رَائِجَةً فِي السُّودَانَ الشَّرْقِيَّ عَمُومًا، قَبْلَ أَكْثَرِ مِنْ قَرْنٍ مِنْ انْدِلَاعِ الثَّوْرَةِ، بَلْ لَمْ يَكُنْ مُحَمَّدٌ أَحْمَدٌ هُوَ أَوَّلُ مُدَّعٍ لَهَا.. لَقَدْ سَبَقَهُ بِهَا الشَّيْخُ حَمْدٌ وَالدُّرَّابِيُّ - حَمْدُ النَّحْلَانِ - فِي حَوَالِي عَامِ 1774، وَجَهَرَ بِدَعْوَاهُ فِي مَكَّةَ مُحَاوَلًا لِإِتْسَاقِ مَعَ أَشْرَاطِ ابْنِ عَرَبِيٍّ فِي الظُّهُورِ، لَكِنَّهُ أَقْلَعَ عَنِ الْفِكْرَةِ وَرَجَعَ إِلَى السُّودَانَ بَعْدَ فَشْلِ التَّجْرِبَةِ، وَقَالَ حِينَهَا مَقَالَةً عَمِيقَةً الدَّلَالَةَ عَلَى أَلَا ضَرُورَةَ لظهور المهدي في الحجاز، إِذَا كَانَتْ بِلَادُ الْمُسْلِمِينَ كُلِّهَا قَدْ مَلَّتْ جُورًا⁽⁸⁾.

كَانَ مَحْيِ الدِّينِ بِنِ عَرَبِيٍّ هُوَ أَكْثَرُ أُمَّةِ التَّصَوُّفِ تَبَشِيرًا بِالْمَهْدِيِّ، فَقَدْ تَحَدَّثَ فِي مَصْنَفَاتِهِ عَنِ ظُهُورِهِ وَعَنِ مَوْهَلَاتِهِ وَعَنِ بَرْنَامِجِهِ، وَحَدَّدَ ابْنُ عَرَبِيٍّ تَوَقِيتَ الظُّهُورِ، بِأَنَّهُ سَيَأْتِي فِي (آخِرِ الزَّمَانِ)⁽⁹⁾338 رَجُلٌ مِنْ آلِ الْبَيْتِ يَشْبَهُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْاسْمِ وَالْيَتَمِّ، وَأَنَّ الرَّجُلَ سَيُعْلَنُ مَهْدِيْتَهُ فِي جَبَلِ مَاسَا.. وَيَمْضِي ابْنُ عَرَبِيٍّ فِي وَصْفِ الْمُنْتَظَرِ قَائِلًا إِنَّ النَّصْرَ يَمْشِي بَيْنَ يَدَيْهِ، وَأَنَّهُ سَيَقْهَرُ الظُّلْمَ وَأَهْلَهُ وَسَيَرْفَعُ الْعَمَلَ بِالْمَذَاهِبِ.. كَمَا وَصَفَهُ بِأَنَّهُ (صَاحِبُ سِيَاسَةٍ وَسَيْفٍ، يَبَايِعُهُ الْعَارِفُونَ عَنِ شَهُودٍ وَكَشَفِ إلهي

337 (8) قَالَ الشَّيْخُ حَمْدٌ: (الْمُضَوِّيُّ هَا الْيُضَوِّيُّ فِي بَلَدِهِ).. وَتَفَسَّرَ هَذِهِ الْعِبَارَةُ عَلَى مَسْتَوَى ذَاتِي فِي مَعْنَى أَنَّ (الْبَلَدَ) هِيَ الدَّوَاخِلُ، وَعَلَى مَسْتَوَى عَامٍ فِي مَعْنَى أَنَّ الشَّيْخَ يَرِيدُ بِالْدَعْوَةِ لِلْمَهْدِيَّةِ إِصْلَاحًا فِي وَطَنِهِ، أَوْ هَكَذَا يُفْتَرَضُ.. لَكِنَّ النَّحْلَانَ حِينَ عَادَ إِلَى السُّودَانَ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ، مَا يَعْنِي أَنَّهُ رُبَّمَا إِطْمَأَنَّ لِلْفَهْمِ الْأَوَّلِ، لَكِنَّهُ عَاقَبَ عَاصِمَةَ السُّلْطَنَةِ بِأَغْرَاقِهَا.

338 (9) (آخِرِ الزَّمَانِ) هُوَ مُصْطَلَحٌ يَعْنِي فِي إِطْلَاقِهِ نَهَايَةَ الدُّنْيَا أَوْ الْقِيَامَةَ الْكُبْرَى، وَالْمَقْصُودُ بِهِ فِي السِّيَاقِ، أَنَّ لِكُلِّ زَمَانٍ مَهْدِيَّةً، وَأَنَّ مُحَمَّدَ أَحْمَدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ هُوَ الْجَدِيدُ بِأَنَّهُ يَكُونُ مُجَدِّدَ الْمِائَةِ، وَفَقَّ نَصَ الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ .

ويطبعه مُقلِّدة العلماء خوفاً من سيفه، وأنه يملأ الأرض عدلاً بعد ان ملئت جوراً، وهو الرجل الذي تقع على عاتقه مهمة (تأويل القرآن)⁽¹⁰⁾³³⁹.

وفي هذا الصدد، تدل آثار الإمام المهدي على معرفته برؤى ابن عربي في المهديّة ويبدو واضحاً، أخذه بها كمسلمات، على الرغم من تصنيفه للأحاديث الواردة في شأن الظهور بأنها ضعيفة السند، وأن (منها الضعيف، والمقطوع، والموضوع)⁽¹¹⁾³⁴⁰.

ويؤسس المهديّ لمسنده في الدعوة بما يسميه (الإشارات الواردة) إليه من الحضرة عبر الهواثف والرؤى المنامية، والمشاهدات، وينطلق من هذا التعميم إلى تكفير من لا يؤمن بمهديته، من واقع طغيان الهدف التحرري كضرورة قصوى يتبعها - بعد ذلك - تأصيل الأمر الديني.

وكذلك بشرّ بالظهور الشّيخ عبدالوهاب الشّعراني، في سياق فتاويه التي تقف كحدّ السيف بين نّصاعة النّص وتفريعات الصّوفيّة فيه.

ولا غرابة في تأثر المهديّ بالشّعراني لكونه أبرز صوفيّة مصر في القرن العاشر الهجري، وكونه طليعة الرواد الذين شكلت تعاليمهم وجدان الغلبة الصّوفيّة في وادي النيل.

يقول الشّعراني عن المهديّ أنه (آخر الخلفاء المحمّديين).. هذه

339 (10) أنظر: محي الدين بن عربي، تفسير القرآن الكريم، ج1، ص14. أنظر: ج2، ص237، ص439.

340 (11) إسماعيل عبدالقادر الكردفاني، سعادة المستهدي بسيرة الإمام المهدي، تحقيق محمد إبراهيم أبوسليم، ط1، الدار السودانية للكتب، ص59.

هي المقولة التي عوّل عليها المهدي عندما قرّن اسمه بخلافة الرسول، ثم جعل خلفاؤه من بعده خلفاءً للراشدين.. ويقرر الشعراي في إملائه أن بعض صُوفِيَّة القرن العاشر اجتمع بالمهدي الذي كان حينها في رحم الغيب، وأن المهدي أخبرهم بوقت ظهوره، وأنه حين يظهر تتجسّد فيه فكرة الإنسان الكامل⁽¹²⁾³⁴¹.

وكذلك أسهب ابن خلدون⁽¹³⁾³⁴² في عرض الأحاديث التي تحمل البشارة، وقام بتخريج الكثير منها، وأورد الآراء المتضاربة بشأن ظهور المهدي، وأطلق عليه لقب الفاطمي.

وأشار صاحب المُقدِّمة إلى استلاف الصُوفِيَّة لفكرة المهديّة من تراث الشيعة، فيقول أن الصُوفِيَّة (أشربوا أقوال الشيعة حول المهدي⁽¹⁴⁾³⁴³).

وكشاهد على عصره، كدبّ نبوءة ابن عربي وابن سبعين في تحديدهم لموعد الظهور، وقد كان الموعد المضروب على أيام ابن خلدون نفسه، ولما لم يقع الوعد، فإن ابن خلدون لم يكتف بنفي الظهور بل ذهب لأبعد من ذلك فوصف تلك النبوءات بأنها (ألغاز)، لكنه لم يُنكر فكرة المنقذ كفكرة إصلاحية تؤيد نظريته الاجتماعية في حاجة الملك - النظام السياسي - إلى شوكة العصبية الدّينية، على اعتبار أن المنقذ هو الأمل لشعوب إسلامية كثيرة تحتذي ما كانت عليه عصبية قريش.

341 (12) أنظر: الإبريز، ص9، ص99، ص199.

342 (13) يصعب تصنيف ابن خلدون كصوفي، بيد أن أثر الغلبة الصوفية في عصره كان يرمي عليه ظللاً من ذلك.

343 (14) ابن خلدون، المقدمة، ص323.

بُشَارَاتُ مُتَطَرِّقِي السُّودَانِ

كان انتظار الظهور راسخاً في أفق السُّودَانِيِّين، حدَّثهم بذلك السيّد أحمد بن إدريس الذي أعلن أن المَهْدِي سيظهر (من جهة لا تعرفونها وعلى حال تنكرونها).

واستهداءً ببشارة ابن إدريس، وضع الميرغني الكبير مؤسس الطريقة الختمية، ترتيباً للمهدي في دولة الأولياء، جاء فيه المَهْدِي تالياً للرسول صلى الله عليه وسلم.. كما ترى في الآثار، فقد كان المَهْدِي يدق بإصرار في رسائله للميرغني، على إشارات أستاذ الختمية السيّد أحمد بن إدريس حاثاً المرآغة على التقاط تلك الإشارات والانخراط في سلك المَهْدِيّة.

وكذا بَشَّرَ بالمَهْدِي كثير من مشايخ الطريق، مثل الشَّيخ إسماعيل الولي مؤسس الطريقة الإسماعيلية، والشَّيخ عبدالمحمود نورالدائم الذي أوردَ أقوال شيخه عبدالكريم السَّمان عن قرب مجئ المَهْدِي، كما بَشَّرَ به الشَّيخ إبراهيم الكباشي، والشَّيخ محمَّد المجذوب.

ويشير إلى أجواء ترقب الظهور في القرن الثامن عشر، هذا القول المنسوب إلى المادِح حاج العقاب:

يا مُجِير أجرينَا من زمانَا ذلَّ فقيرنا

الصَّغِير يحكمُ كبيرنا وكل يوم نأسأ تغيرنا

إما ديرو وإما ديرنا، وإما جيب المَهْدِي أميرنا..

إجمالاً، لا يكاد مجلس من مجالس المُتَطَرِّقِينَ حينها، يخلو من

(ترقّب الظهور) الذي مازال وعداً منظوراً عند الصُوفيّة.⁽³⁴⁴¹⁵⁾

المَهْدِيّ.. سَلْفِي أم مُتَطَرِّق؟

توفرت في محمّد أحمد الشروط التي ذكرها ابن عربي في المنقذ، ففي محيطه السامي انطبقت عليه نبوءة الشّيخ أحمد الطيب البشير التي بلّغها لخليفته القرشي ود الزين، بأنه سيُدرِك زمان المَهْدِيّ الذي سيخرج من بين أتباعه، وأنه سيصاهره، وأن المَهْدِيّ سيركب فرسه.

هذا الجانب من سيرة الإمام المَهْدِيّ يشفع له أمام الاتهام بأنه قسّر أفعاله أحياناً لتتواءم مع سيناريو الصُوفيّة الشائع عن المنقذ،

بدأ المَهْدِيّ حياته متجولاً في خلاوي السُودان، واختلف إلى عدد المشايخ لحفظ القرآن ودراسة الفقه والتّصوّف، وأظهر تميّزاً على أقرانه في التحصيل والاطلاع والالتزام الصارم بقواعد السلوك، كان في منهجه وسلوكه فقيهاً تطهرياً يرفض الاستطعام من عطايا الحكومة لشبهة حرمة الأموال المأخوذة في الضرائب، وتجدّه في مشهد آخر يُضرب عن الاحتطاب حين رأى أن احتطابه يُساهم في تقطير أمّ الكبائر، وتراه حيناً يهجر التجارة تطهراً من إثم الاحتكار، وبهذا ما كان أمامه إلا الفرار بدينه بحثاً عن نفسه منقطعاً للخلوات.

344 (15) عاش حاج العاقب ما بين عامي 1704 - 1779 م، أي أنه عاصر إدعاء ود الترابي للمهدية، بينما تُرَجِّح بعض المصادر أنه عاش في العهد التركي وهذا ما يشير إليه النص من أن بعض الفقرا كانوا يتعرضون لأذى الحاكم، ووضع كهذا لم يكن معهوداً في السلطنة.. على كل، فإن النص يُعد ملمحاً لترقّب السودانين مجيئ المنقذ إنطلاقاً من ثقافتهم الصوفية.

كان خلاف المهدي مع أستاذه مناسبة أظهرت قوة شخصيته وجرأته. ذاك المنعطف في حياته أبان أنه مُريد، لكن بوعي.

ويعود الخلاف بين الأستاذ وتلميذه إلى التباين في فهم التصوف، فقد كان الخليفة شريف أزهرياً وورثاً للسجادة السمانية، تختلف تجربته منهجاً وسلوكاً، عن تجربة محمد أحمد الشافقة في خلاوي السُودان، حيث بنى شخصيته بالصبر والمجاهدة.

ولقد كبر على الخليفة شريف اعتراض تلميذه على الرقص والمعازف وإتاحته يديه لقبلات النساء، فطرده ورفض اعتذاره وقال عنه: (الدُّنقلاوي شيطان مُجلد بي جلد إنسان).

وهي مقالة تشي بروح العصر وإحدى حقائقه، ألا وهي ابتلاء التصوف بعقلٍ من ثقافة القبيلة.

جدد الإمام المهدي عهده بالطريق السماني، ثم شرع يُعلم الناس في الجزيرة أبا كما تعلم هو، فاشتهر كعابد ورجل صلاح تتغشاه المراكب والقوافل للتبرُّك به.

و(باتباع التعاليم التي سار عليها الصوفيون التقليديون، وعن طريق تبحره في دراسة الطريقة السمانية غدا شخصاً مشهوراً لدى العامة)⁽¹⁶⁾³⁴⁵.

وما أن أعلن مهاديته، على قاعدة انتمائه الصوفي حتى تقاطرت إليه الوفود تبايعه بأروحها لاقامة (العدل)⁽¹⁷⁾³⁴⁶..

345 (16) محمد عمر بشر، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص24.
346 (17) العدل - الشريعة - الدين - المحجة البيضاء، كلها كانت وعداً للتغيير الذي يركز على العقديّة دون تحديد لدلالات ومعاني هذه الألفاظ والتي تعني لدى الغالبية شيئاً واحداً، هو امتثال تعاليم الإسلام.

المَهْدِيَّة في السُّودَان هي رُؤى قائدها في تفسير بشارات الصُّوفيَّة
بمجيء المنقذ.. هي ردة فعل شعبي على الجور التركي..هي نتيجة
لإحساس السُّودانيين بالظلم.

كانت فكرة التحرر من الاستعمار هي الفكرة المحورية التي
دارت حولها رُؤى القائد منطلقاً من ثقافته الدينيَّة لإعادة ترتيب
الواقع.

لقد سيطرت فكرة المنقذ على عقل المهدي، فحددت شخصيته
مسار الثَّورة، فكانت شخصية عاصمة من انزلاقها الحاد نحو
القبلية، حين تنكَّب الثَّوار فهمه الخاص للتَّصوُّف.

اتخذ المَهْدِي من شياخة الطريق خطوة أولى نحو الإصلاح،
فقام بالتطواف في أقاليم السُّودَان مستقرئاً الأحوال ومتواصلأ مع
العامَّة ورجالات الدِّين والقبائل، وبنى علائق روحية واجتماعية
مع كثيرين منهم. كانت هجرته تلك في سياق الالتزام بالسيناريو
المُشاع سلفاً في البشارة وتأسياً بالسيرة النبوية.. ولقد أَسْرَّ لخاصته
خلال ذلك التطواف بأمر المَهْدِيَّة وبأن (الْحَضْرَةَ النَّبَوِيَّة) نصَّبته
خليفة للرسول صلى الله عليه وسلم.

انتقل محمَّد أحمد بعد ذلك إلى المجاهرة بالدعوة، فرأت فيه
الحكمدرارية مجذوباً لا خطر له، لكن أعداءه وكثافة اتصالاته
بزعامات التَّصوُّف وبأعيان القبائل، كل ذلك أحدث صدئاً داوياً
في أفق الترقب والانتظار، فتألَّبت الحكمدرارية عليه وأرسلت وفداً
لاستجوابه واستدعائه من أبا إلى الخرطوم.

في المواجهة الأولى مع مندوب الحكمدرارية رفض المَهْدِي الانصياع

لأوامر الحكومة بالعدول عن دعواه قائلاً: (أنا ولي الأمر الذي تجب طاعته على جميع الأمة المحمّدية)⁽¹⁸⁾³⁴⁷.

بعد ذلك التحدي كان عليه أن يستعد للخطر، فالحكمدارية لن تبتلع خروجه عليها، فكان أن جمع مريديه لخوض المعركة العسكرية الأولى في الجزيرة أبا، والتي كانت معركة ذات أبعاد دينية ووطنية، وأول مواجهة تُدار في بلاد السُودان دونَ وهج المزاج القبلي.

وَزَع الإمام المَهْدِي حشده الصغير تحت خمس رايات، كتب على كل راية إسم ولي من أولياء التَّصَوُّف العظام⁽¹⁹⁾³⁴⁸ للتأكيد - في تلك البدايات - على أنه أحد الناهلين من الحوض الصُّوفي. لكن هذا الرِّباط بين المَهْدِيَّة والمُتَطَرِّقِينَ تَهْلَهَل وتَضَعَع كثيراً حين أُلغِيَ الطُّرُقُ لصالح إنشاء رافده الخاص، بأن جعل مهاديته إطاراً عقائدياً يبتلع كافة الولاءات الرُّوحِيَّة والاجتماعية.

حملت المَهْدِيَّة مفاهيم ورموز عامَّة هيأت مساحة واسعة للاتفاق والتفاهم الجماهيري، وبذلك وجد فيها العامة تفسيرات مقنعة لواقعهم ومآلهم.. من المواصفات التي جعلت من المَهْدِيَّة أيديولوجيا جماهيرية ما يلي:

التسرُّب بالقدَّاسة

بثت الثقافة الصُّوفيَّة خبر المنقذ كمصلح اجتماعي ينطلق من الدِّين، ثم جاءت انتصارات المَهْدِي على الأتراك محفوفة بالقدَّاسة،

347 (18) إسماعيل عبدالقادر الكردفاني، سعادة المستهدي ، ص118.
348 (19) حملت الرايات إسم الشيخ عبدالقادر الجيلاني، والشيخ أحمد الرفاعي، والشيخ إبراهيم الدسوقي، والشيخ أحمد البدوي، وكُتِب على الراية الخامسة (لا إله إلا الله محمد رسول الله محمد المهدي خليفة رسول الله).

فلم يكن الوعي الجمعي يقبل التشابه الواقع بين انتصار المهدي الأول في الجزيرة أبا وانتصار المسلمين في موقعة بدر بأنه محض صدفة. وكذلك نظر الناس لنشاط المهدي - دعوته السريّة وهجرته إلى جبل ماسا - بأنها كانت تأسياً بالنبي صلى الله عليه وسلم، كما وجدت مواقفه وتحركاته ولغته أبعاداً في التراث الديني جعل الإيمان به لزاماً على الأنصار.

البساطة والعمومية

جاءت المهديّة في قالب ديني اتسم بالتعميم والعفوية ما جعل الفكرة في متناول الأفراد على مختلف مستوياتهم الثقافية ومشاربهم الاجتماعية، حيث وجد كل شخص فيها شيئاً يهمه. كانت الدعوة في بساطتها أهدافاً لثورةٍ أتاح لها الظرف التاريخي أن تُذاع بلسان الشفاهة، ليستخرج الناس من إطارها العام الأسئلة وأجوبتها، منسوبةً إلى قوة الدفع الروحية ممثلة في البشارة وصاحبها.

وما هي إلا فترة وجيزة، حتى حققت تلك الشعارات اتفاقاً رمزياً توحدت به الأطراف لاقتلاع الحكم الأجنبي، وكانت سرعة إيقاع الثورة وانتصاراتها العسكرية قد أرخت سدولها على الجميع، وفي تلك الأجواء الفائرة يختفي الحوار، ولو تفجر الحوار حول المهديّة حينها وقلبت العقول على نار التقصي والتثبت لتفجّر الموقف⁽²⁰⁾³⁴⁹.

349 (20) أنظر: محمد عبد الجابري، تكوين العقل العربي، ط1، دار الطليعة، بيروت 1985، ص 100.

مسايرة الثقافة السائدة

اتجهت الثُورَة إلى تجسيد الصورة التي رسمها الخيال الشعبي عن المَهْدِي بناءً على البشارات الصُوفيّة، وبذا حصلت على تأييد أكبر قطاع ممكن، وكان عُنصر التشويق حاضراً، إذ عُرِضت خطة الإصلاح في إطار الرؤى والأحلام التي تُضمِر آمنيات ورغبات العامّة، فكان الاختلاف بين المَهْدِي وأسلافه من مشايخ الطرق يؤخذ على أنه اختلاف في أسلوب المقاومة - التثوير - الذي تم تحفيزه برعونة السياسة التركية.

وتوسّد المَهْدِي المُقدّس بأن جعلَ نموذج دولة المدينة مثلاً واطاراً عاماً لدعوته، ثم فتح بعد ذلك باب الاجتهاد بصورة انتقائية لفض التعارض بين الواقع والنّص.. وكانت تلك الانتقائية المحدودة بظرف التثوير تعني من وجهة نظره، الأخذ بمبدأ تأويل النّص كأحد مواصفات المنقذ، كما حدّث عنها ابن عربي. كما أفاد المَهْدِي من نسبته القرشية³⁵⁰⁽²¹⁾ كمسوغ شرعي لخلافته، مسائراً في ذلك الثقافة المشاعة عن المنقذ المنتظر.

ولم يكن الظرف الثوري يعطي براحاً للاسترسال، الأمر الذي جعل مؤثر القداسة حاضراً على الدوام، ليُتخذ تقيّةً لتهدئة الخواطر ولتغطية التغافل عن تقديم إجابات شافية، ففي ظلال القداسة مُواربَةً توجّل أسئلة الواقع، لينفُذ الثائر بذلك نحو هُدفي ذو خطر عظيم كإعلان الجّهَاد في سبيل الله.

350 (21) وحَدّت المهديّة قبائل شمال ووسط السودان على شعارات الاستعراب والأسلمة، الأمر الذي جعلَ (جيش الدولة المهديّة يعبر عن غزو عربي). أنظر: مقال عوض السيد الكرسي، النزاعات الأهلية في السودان، مجلة دراسات حوض النيل، العدد 1، الخرطوم، ديسمبر 1999، ص 136.

تَبَيَّنِي مَصَالِحِ الْأَغْلَبِيَّةِ

تحدث المَهْدِي بلسان الكافة من منطلق أن العقيدة هي مركز الإتفاق بين الكيانات السُّودَانِيَّةِ جميعاً، وبذا جاء النُّداء في حد ذاته وعاءً توحيدياً لشتات المُتَطَرِّقِينَ، حينَ تعالَى بِمَا هُوَ متفق عليه، مِن ضرورة دحر الغرباء وإقامة العدل، وبعد أن طمأنت الدعوة هواجس تلك الكيانات سَخَّرَتَهَا جميعاً لهدف التغيير.. وهنا نلاحظ جدارة المَهْدِي وتفوقه على ابن عصره - كارل ماركس - بأن جعل من المَهْدِيَّةِ فكرة تحررية تخدم قضايا كل الكيانات - الطَّبَقَاتِ - دون أن يُوَطِّر الفكرة لتنافح فقط عن مصالح فئة مجتمعية واحدة.

من جُملة ما سبق، فإن الحكم على المَهْدِيَّةِ بأنها ثورة سَلْفِيَّةِ أو تجديدية، فيه إهدار للبعد التاريخي، لأن منطق التغيير الثوري لا يغربل الوقائع، ولا يركن إلى آراء السلف أو المجددين ساعة فورانه.. لقد تحرك الإمام المَهْدِي فكرياً بين معسكرين، معسكر أُمَّة التجديد الصُّوفي وهما ابن عربي والشُّعراني، ومعسكر الإسلام العَام ممثلاً في ولاء المُسلمين لنموذج دولة المدينة... مِن بين هذين القوسين خرجت المَهْدِيَّةِ كفتاوى قطعية لا مجال لفحصها أو تأصيلها في بيئةٍ رعوِيَّةٍ تغلَّفها الشَّفاهة.

الأنصار ومُراوغة الحداثة

تمرحلت المَهْدِيَّةِ كرؤية وكيان حتى عصرنا هذا في ثلاث مراحل، حيث كانت ثورية عقديَّة في عهد الإمام المَهْدِي، تحوّلت

إلى زعامة أبوية في عهد السيّد عبدالرحمن الذي بنى على زخمها
العقدي حزباً سياسياً طائفيّاً.

ثم تسرّبت إلى داخل الكيان - بقدر معلوم - مبادئ المؤسسة
الديمقراطية³⁵¹⁽²²⁾ فكان انتخاب بعض قيادات بالحزب في عهد
زعامة الصادق المهدي خصماً على الطائفية المتجذرة فيه، لكن
الكيان لم يتعاف بعد من ذيول الأبوية الماثلة في توريث الزعامة لـ
(آل البيت) ما جعل الحزب كأنه قطاع خاص للأسرة..

وسواءً تمحلت فكرة المهدي المنتظر أو ظلّت على حالها، يبقى
السؤال الذي لم يُحظّ بإجابة كاملة: ما هي المهدية؟ فإمامها الأول
- محمد أحمد - لم يتسنّ له شرح رؤيته لها بسبب انغماسه في
العمل العسكري لأربع سنوات، انتقل بعدها للرفيق الأعلى دون أن

351 (22) يوازن الخطاب الجديد لحزب الأمة القومي بين العقيدة الجهادية ومتطلبات
المرحلة بإعلانه تبنى دولة المواطنة والديمقراطية، بما يسميه زعيم الحزب الصادق
المهدي بـ (العولمة الحميدة). لكن سرعان مايقع الحزب أسيراً لتلاقيه مع رؤى الإسلام
السلفي فيتخذ الأخوان المسلمون حليفاً سياسياً، لينسف بذلك أطروحات كحزب معارض
للسمولية، كونه يتبنى شعارات التعددية والتداول السلمي للسلطة في المناسبات التي
تستدعي حضوره بين صفوف القوى الوطنية الديمقراطية، لكن سرعان ما تكشف
مراوغة هذا الخطاب، إذ لا يكاد الحزب يتمترس عند هذه الرؤية حتى يعود إلى التحالف
ضدها، فالحزب لا يصبر على معارضة الشمولية حتى يهرول إلى أحضانها منتدباً من
بيت المهدي مشاركين في عظم السلطة الباطشة بإسم الدين... إلى ذلك، يقع الخطاب في
مغالطات، منها على سبيل المثال ما جاء في برنامج المؤتمر السادس من أن (رؤية الحزب
الفكرية تشكلت حول مقولة السودان للسودانيين).. هذا التقرير الخطأ، يُلقى به في
سياق محاولات قيادة الحزب لاستبدال الخطاب العقدي المُستهجن بعد الحادي عشر
من سبتمبر، وهو تقرير يلخص الكثير من التخريجات اللفظية التي يتمسك بها الأنصار
للتنصل من تجربة (الجهادية) التي هي الأخرى، وعُفّت وتاجرت بالدين. وكذا يُشار إلى
أن جذور كيان الأنصار وحزب الأمة تمتد إلى مرحلة العقيدة الثورية في القرن التاسع
عشر. أنظر: برنامج حزب الأمة، المؤتمر السادس، أبريل 2003، ص7.

يقول الكلمة الأخيرة في تصويره، الأمر الذي أجهض الوجه الفكري للمهدية، إذ جاءت التجربة كتغيير عنيف للأوضاع السياسية في القطر، لتتقلب بعد ذلك إلى مُلك قبلي عضوض.

في تجربة المهدية يصعب الفرز بين ماهو صوفي وماهو فقهي، بين ماهو اجتماعي وما هو روحي، لأن الثورة كانت وليدة بيئة ثقافية تختلط فيها الرؤى والأفكار كاختلاط الأنساب والأعراق، فالمهدية من واقع القرن التاسع عشر هي تداعيات القائد وفهمه لتعاليم الدين كما بدت في مناشير المهدية التي تخرج في مناسباتها.. تلك المناشير أو تلك التعاليم لم تأت في كمال الفكرة كي تجد حظاً من الدرس والتمحيص لأن أجواء الثورة لم تكن تسمح بمثل تلك السياحة الفكرية.

لقد ألقى المهدي الطرق ورفع العمل بالمذاهب، لكنه اعتمد رؤية أسلافه في تقسيم العالم إلى دارين - دار كفر ودار إيمان - أو بالأحرى دار سلم ودار حرب، كما تبنى الفتاوي الفقهية الواردة في هذا الباب كإجابات شافية تجعل مناصريه يتحشدون في صفوف القتال مطمئنين إلى نص مقدس.

لا تتوقف انتقائية المهدي من الفقه فقط، بل كان ينتقي كذلك من التصوف لجهة إنشاء رافده الخاص تحت شعار عريض هو: (طريقنا لا إله إلا الله ، ومذهبنا السنة والكتاب).

ثم إنه يتخير من إسهامات السلف الصوفي والفقهي، ذلك واضح في قوله: (هؤلاء الأئمة - جزاهم الله خيراً - فقد درجوا الناس ووصلوهم إلينا، كمثّل الرواية وصلت الماء من منهل إلى منهل حتى وصلت صاحبها بالبحر، فجزاهم الله خيراً، فهم رجال

ونحن رجال، ولو أدركونا لا تبَعُونَا⁽²³⁾³⁵².

وكذا من أمثلة انتقاء المهدي ما يناسبه من التراث، اتخاذه الهجرة كإحدى دعائم التغيير.. وقد كان نداء الهجرة يهدف إلى التجييش بأن ينفذ أبناء القبائل أياديهم عن كل شيء ويرحلوا للمبايعة على القتال، وهنا - نداء التجييش - لا يستثني أحداً، ولا حتى الفئة المنوط بها أن تتفقه في الدين، حتى الحيران في حلقات الدرس، كان عليهم الانصراف إلى الجهاد، لأن المهدي أناب عنهم مهمة الفتوى والتعليم، بذلك جاء نداء الهجرة على لسان شاعر المهديّة ود تميم في عبارات تُدين من لا يلبي النداء:

لي هجرة إمام الناس

يا ناوي القُعاد إفلاس،

ياعلماء ويا دُرّاس،

خلّو قراية الكراس،

انزَعوا عنكم الوسواس،

لا دين إلا بعد دُواس⁽²⁴⁾³⁵³..

كان نداءً أشبه بنداء الثورة الثقافية في تجربة الصين المعاصرة، إذ كان لزاماً على الجميع الانخراط في صفوف القتال، طوعاً وكرهاً.. تماماً مثلما فعلت الإنقاذ بالشباب الذين كانت تدفع بهم كدروع بشرية في صفوف القتال ضد شعب جنوب السودان.

352 (23) مكي شبيكة، السودان عبر القرون، ص374.

353 (24) قرشي محمد حسن، مع شعراء المدائح، ص57.

هذا التعسّف كانت نتيجته المباشرة تحقيق الانتصارات العسكرية على حساب صرف السواعد عن الإنتاج، الأمر الذي أفضى إلى المجاعة.. ثم جاء الخليفة التعايشي من بعد المهدي متمسكاً بالهجرة (اتباعاً لسنة المهدي الذي سار فوق قدم النبوة في الهجرة من مكة إلى المدينة)، وبهذا الوشاح القدسي - تقليد الإمام - تمكّن التعايشي من جلب أطراف السودان لتكون أمام ناظريه في أم درمان، مع إحاطة نظامه بولاء القبيلة.

التكفير ب (الْحَضْرَة)!!

ومع تقوُّب الإمام المهدي على نصوص ابن عربي والشُّعراني، فقد كان يخرج عند الحاجة على السيناريو، فيُعيد إنتاج بعض المنقول أو الممتشاه من سير وأخبار، حتى تبدو تلك الأقاويل، كأنها ماثورات كتلك المبدولة في ثنايا الكتب، أو كأنه أُوحِيَ إليه بها.. من ذلك تقريره بتفوق أدنى أتباعه على الشيخ عبد القادر الجيلاني، لأن أتباعه - الأنصار - أزالوا المنكر بالسيف.

وعندما تعود إلى أصل هذا التقرير، تجده يستند على مفهومية للشُّعراني قال بها في القرن العاشر الهجري، لكن المهدي أزاح عنها الغبار في ظرفه الثوري، فتقبلتها الأذهان كما لو أنها اعتداد بالمؤيدين وبالتجربة، دون انتباه إلى استتلاف تلك المفهومية من عمق التراث.

وكذلك تبنى المهدي نظرة الفقه التقليدي للآخر، فرأى كل رأي عدا رؤيته خروجاً عن الدين، كيف لا وهو القائل: (أخبرني سيد الوجود صلى الله عليه وسلم، بأن من شك في مهديتي

فقد كفر، كرّرها صلى الله عليه وسلم، ثلاث مرات⁽²⁵⁾³⁵⁴. كما لم تكبحه ثقافته الفقهية من إتخاذ (الحضرة النبوية) دليلاً شرعياً لتأصيل موقف غير مسبوق صاغة بعبارات جازمة خلاصتها التكفير بالغيبيات، فجمع بذلك بين قمة تناقض الفقه مع التّصوّف!.

ولعل الجزم في قضايا خلافية بين المتطرقين والسلفيين، كان طابعاً لمواقف المهدي التجديدية غير المألوفة، (الأمر الذي وضع الناس في أفق يتبلور فيه وعيهم الاجتماعي على واقع محدود، لا يتبلور فيه الوعي إلا بأشكال مبسطة، يستطيع الناس تقبلها دون عناء⁽²⁶⁾³⁵⁵).

ويمثل التكفير بالغيبيات - بالحضرة - قمة إقصاء الآخر، لا سيما وأنه وصل بالإمام وأنصاره، إلى درجة إزهاق أرواح من لا يؤمنون بالمهدية. ويتماهى عدم الاعتراف بالآخر في ظرف التثوير ليصل إلى التعسّف في تطويع التعزير والقياس، وهي معايير فقهية - سوابق واجتهادات لطرفي المعادلة - من أجل استنتاج عقوبة أكثر عنفاً، مثال ذلك نظرته لمُتعاطي التبغ كأنه شارب خمر ربما تنزل بساحته عقوبة أقسى من الجلد، كالسجن وربما القتل، إذا وقع في أيدي مهدويين يتعبرون إزهاق روحه سبيلاً يقود إلى الجنة.

كان البديل الذي قدمه الإمام المهدي لإلغاء المذاهب وتعطيل نشاط الطرق هو العمل بما جاء في المنشور، والمنشور يحتوي على تعاليم محددة ليست في حجم القرار بإقصاء مذاهب الفقه وتجارب التّطرُق في المجالين الرُّوحي والاجتماعي.

354 (25) إسماعيل عبدالقادر الكردفاني، سعادة المستهدى...، ص103.

355 (26) محمد سعيد القدال، تاريخ السودان الحديث، ص129.

لقد سيطرت فكرة رفع العمل بالمذاهب على قائد الثورة في سياق تمثله لسيناريو المهديّة الصوفي، لذلك تجده يتمسك بهذه الحيثية حتى يتمكن من فرض سيطرته على أرض الواقع، صعوداً لهدفي أكبر هو تأويل النص - القرآن - وفق ما بشر ابن عربي بأن ذلك أمرٌ يضطلع به المهدي المنتظر.

أكثر من ذلك، فإن المهدي (تصرّف) في فكرة رفع العمل بالمذاهب إذ لم يطبقها بحذافيرها كما يُعتقد، بل أعلن عنها كشعار دون شرح أو تفصيل، ثم أهمل أمرها في غمرة انشغاله بالعسكرة.. بل لم يفعل المهدي شيئاً يُذكر باتجاه نقد الشريعة أو فض التعارض بين النص والواقع، فهذا ما أقدم عليه في عهد الفونج كثير الصوفية خلال طرقهم المتقطّع على الفروق القائمة بين الشريعة والحقيقة.. المهدي - قولاً واحداً - اكتفى بالإشارة لفكرة رفع العمل بالمذاهب، دون أن يُعلن (تعطيل الشريعة عن العمل بالكلية)³⁵⁶⁽²⁷⁾.. أي أنه لم يفعل أكثر من ضخب النداء، لينغمس بعد ذلك في معاركه الحربية حتى رحيله.

و بالطبع فإن إلغاء المذاهب، يعني بالضرورة، أن لديه بديلاً - بديل للشريعة - اللهم إلا إذا كانت المذاهب الفقهية شيء، والشريعة شيء آخر!.

وعند حيثية الشريعة هذه تتكشف الشريحة الفكرية بين المهديّة والجمهورية، حيث لم يكن الوعي العام في عهد المهدي

356 (27) يقول الشعراي (إن نور الحقيقة كلما ظهر غاض نور الشريعة، فإذا استعرت شمس الشريعة فهو سلطانها، وبعد ذلك ظهور سلطان غيرها على يد المهدي). أنظر: الإبريز، ص 331-333.

يَتَقَبَّلَ القَوْلَ بَأَن (الإسلام برسالته الأولى لا يصلح للإنسانية الحاضرة)..

وهنا ينهض السؤال:

هل دفع الإخوان الجمهوريون ثمن (البوح) وانتهى الأمر، أم تبقى من الزمان مقداراً يتوقّت فيه الوعد باظهار الدين كله؟ هل دُفِعَ ثمن إماطة اللثام عن تاريخية الشريعة لأن المجتمع لم يكن في مستوى ذلك التصريح خلال النصف الثاني من القرن العشرين، أم أن الدولة - نُخبها الحاكمة - كانت قادرة على البطش؟

على كل، لم يكن بإمكان المهدي أن يتحرر من (الطباع الزمانية)، لذلك آثر الصمت على البوح الكامل.

إنه (حُكِمَ الوقت)، لم يدع له إلا موارد الحقيقة، لأن صراحتها وشفافيتها لا تطاق عند أهل عصره، ولأنها ستجلب مردوداً سالباً على أهدافه الثورية المعلنة.

لأجل ذلك رَمَى لَطْفَ المهدي خطابَه، فلم يقرأ من الدرس إلا عنوانه الذي يدعم جدارته بأمر المهديّة، ثم لجأ إلى اختيار الوجه المادي للثورة مضطراً لمسايرة مقاتليه القبليين على أمل أن يجد الوقت لصياغتهم بعد إنجاز هدف التحرير، وهذا ما لم يحدث.. على هذا جاءت سنوات الثورة الأربعة مليئة (بالعاطفة والإيمان والحركة والقوة)⁽²⁸⁾³⁵⁷.

357 (28) محمد سعيد القدال، تاريخ السودان الحديث، ص129.

المهدي لم يطبق الشريعة

أقنع الإمام غالبية السودانيين بأنه الأحرص على رسالة السماء واقامة العدل، ودفعهم إلى استساغة إلغائه أورد الطرق الصوفية واستعاضتها بـ(راتب المهدي)، وسخر زخم المغبونين من ظلم الأتراك وجيش المتأهبين للقصاص على عادة فرسان القبائل.

كان المنشور خطاباً قصيراً يحمل موجّهات تعبر عن رؤية المهدي للدين وللشريعة، وقد استهدف بالمنشور مُريديه ومن لا يرهقون عقولهم بالبحث عن التفاصيل، وكانت تلك الموجهات كافية لمن يطلبون من الفكرة شعارها، وإن قرأوا فإنهم يقرأون من الكتاب عنوانه، أولئك - وهم أغلبية - كانت كفايتهم من الثورة أن يقاتلوا تحت (راية مهدي الله).. ليس في هذا منقصة في حق الثورة وقائدها الذي قرأ بذلك مستوى الوعي العام، فلم يكن له إلا أن يذهب في هذا الاتجاه ويخاطب الناس على قدر عقولهم.

ثم لم يجد المهدي بعد ذلك متسعاً لشرح فلسفته الثورية، بالتالي لا يمكن وصفه بأنه كان قائداً لـ(حركة تصحيح مذاهب التصوف)³⁵⁸⁽²⁹⁾، لأن انتقائيته من التراث وإعماله الذرائعية لفض التعارض بين النص والواقع، كل ذلك أيسس محاولات التربية - تربية المريدين - بالتالي لم يخرج من معيته تلامذة، بل مقاتلون.

كانت الصوفية العفوية قد استقرت على تبويب الدين بين

358 (29) وصف مي شبكية للمهدية بأنها (ثورة تصحيحية للتصوف) وصف غير دقيق، من وجهة نظري، لأن التثوير ليس هو الأداة المناسبة لانزال التصحيح في المجال الفكري.. أنظر: مي شبكية، السودان عبر القرون، ص272.

الشريعة والحقيقة، ولكن المهدي كان يُرادف الدين والشريعة دون ضبط للمصطلح، إذ كان الدين عنده هو الشريعة التي ينتقل من مفهوميتها ليجعل مَحجته في المنشور، مع خروج جزئي على نصوصها المُقَيَّدة خلال أحاديثه عن الحضرة والهواتف والأحوال والمقامات، فقد كانت تلك إشارات ضرورية لتحلية الدعاية وتجميل الوجه السلفي لبرنامج الإصلاح.

كان للإمام المهدي فهمه الخاص للإسلام، ولو قُدِّر له البقاء طويلاً لأعاد تفكيك نصوص الأحاديث ولطرح مفهوماته للنص المؤسس، أي ربما استغرقه التأويل، بذات النسق الذي فرض به المنشور كبديل للمذاهب.

والمنشور المهدي (قانون ذو طبيعة خاصة أشبه باللائحة)³⁵⁹(30) فهو مكتوب بخط اليد يستهدف محطة وصول.. المنشور ليس تعميمًا بل رسالة لجهة محدّدة، تتضمن أموراً إدارية وسياسية وقانونية ودعائية، إلى جانب رؤى اجتماعية أخرى تفضح تشدّد المهدي في قضايا العبادة والسلوك، دون رسم كلي للخريطة التشريعية أو تأطير لمرتكزات سياسية ملحّة، مثل إدارة التنوع أو تداول السُلطة أو كيفية تحقيق العدالة الاجتماعية داخل نظام يدعي تطبيق الشريعة.

إن فرض المهدي المنشور، لا يعني أنه - فقط - لم يطبّق الشريعة، بل يؤكد أن للمهدي رأياً في الشريعة بديل أن المنشور كان بديله العملي لإلغائه المذاهب الفقهية.

359 (30) هنري رياض، موجز تاريخ السلطة التشريعية، ص17.

ومع ذلك، فقد كان مُدرَكًا لظروف ميدانه، لذلك تجده يتهيبُ التوغُّل في بحر الشَّرِيعَةِ فلا يجروء على نقد نصوصها، إمَّا يُؤاذِر موقفاً فكرياً أفتَرعه الهميم وصحبه الذين درجوا على نقد ذهنية التنطُّع خلال صراعهم مع فقهاء زمان الفُوج.

نلحظ كذلك، أن منشورات المهدي لا تحتوي تشريعات ذات بُعد اجتماعي، اللهم إلا في إلغائه الملكية الخاصة للأرض، لكن ذاك الإلغاء أُلغِيَ ولم يصمد تحت ضغط الواقع، لكونه صدَرَ لتلبيةً أشراف المَهديَّة كما جاءت عند ابن عربي..

ما خلا ذلك كان المَهدي ينظر بمنظير السلف ولم يبتعد كثيراً في اجتهاده عن محاولات الشيخ حمد ولد أم مريوم في الاسترشاد بالنصوص في استصدار أحكام موازية.. من الأمثلة على ذلك (تحديده مقادير الصُّداق، تحريم الاختلاط، سجن المرأة الناشزة، قتل تارك الصَّلَاة، تحريم التنباك، سلب الخوالم) وغير ذلك من اجتهادات غير مقيّدة في مصادر الشَّرِيعَةِ التي يقول دعائها أنها طُبِّقَت في عهدي الفونج والمهديَّة، وأنه لا بديل لتطبيقها في الراهن. ولعل الحجة الدامغة على أن المَهدي لم يطبق الشَّرِيعَةَ، أن الهيئات التي تمثل الدين الرسمي والتي نبتت عليها وزارة الشؤون الدِّينية والأوقاف، كانت هي الصوت العالي في تقييح المَهدي وتجربته.

كذلك يُشار إلى أن كثير من القضايا التي التزم المهدي فيها حرفية النَّص، مثل قطع يد السارق وجلد الزناة..

ولك أن تسأل عن القاضي ومجلسه، والمواد التي يستند عليها

في الحُكم، فقد كان واضحاً أن العقوبة تُفرض دون قراءة للهامش الاجتماعي الذي طفحت منه الخطايا، إذ كانت الدولة عبارة عن قافلة تُدير حرباً حيثُ أقام فرسانها.

هذا الحال في مُجمله أدى إلى محاصرة الاستعار العقدي لتقع التجربة بعد فترة وجيزة في فخاخ العرقية والجهوية كأوعية تقليدية كانت جاهزة لاحتواء انكفاء التجربة.

ملاحظة أخيرة في هذا الصدد، هي أن المهدي جعلَ مناشيره مصدراً ثالثاً للتشريع، بينما أصبحت ذاته - شخص المهدي أو مَنْ ينوب عنه - بمثابة السُلطة التشريعية بعد الغائه مصادر الشريعة المعتمدة لدى السلف ولدى المتطرفين على حدٍ سواء، إذ هو يقول عن كل ذلك التراث: (إن شئنا أخذنا به، وإن شئنا تركناه، فهم رجال ونحنُ رجال).

وبالرغم من أن المهدي استعاض عن الشريعة لوائحاً، فإن هناك من يدعي أنه طبق نصوص الشريعة في قضايا الأحوال الشخصية، وعلى مسائل أخرى جنائية ومدنية³⁶⁰⁽³¹⁾، لكن الحقيقة التي لا مراء فيها، أن مناخ الاحتراب الذي ساد طيلة عهد الجهادية، لم تكن يسمح، لا بتطبيق الشريعة ولا بسريان المنشور كنص بديل.

إن كانت السُلطة التشريعية هي ذات المهدي، فكيف يمكن تلك السُلطة / الذات، مراقبة نفاذ المناشير في المجتمع وهي 360 (31) مع محدودية المنشور كنص بديل، وفي واقع إعلان رفع العمل بالمذاهب، وبالنظر إلى سطوة المهدي الروحية وسيطرته إلى مدى أبعد من محيطه العسكري، فإن نفاذ القانون في مثل تلك الأجواء كان أمراً عسيراً، إن لم يكن مستحيلًا في الأطراف، بل ان القانون البديل - المنشور - أُخذَ في أجواء الثورة مسوِّغاً لتصفية الحسابات الشخصية والقبلية بذريعة مشايعة المهدي وتطبيق أوامره.

منهمكة ومُنَهَكَة في رقعة المعركة ومحيطها الجغرافي؟

وحيث لم تكن في الأصل مؤسسة بهذا الاسم - السُلْطَة التشريعية - فإنه من غير المعقول، تصوّر أن المهديون الشفاهيون قد نما وعيهم إلى مستوى تكوين مجتمعٍ فاضلٍ يتقبَّل مفاهيم الإسلام جُملةً واحدةً خلال أربع سنوات ثورية، تلك السنوات الهادِرة التي جعلت ميدان المعارك هو جغرافيا أحكام الشريعة! لربَّ سائل يسأل عن الشريعة التي طُبِّقت، أو تلك المرجو تطبيقها.. الشريعة كما يعرفها الفقهاء، هي جُماع الأحكام الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والقياس والتعزير، يُضاف إلى ذلك ما دوّن في كتب التراث الإسلامي، وما رُصد بأقلام الأئمة وأهل الفتوى والتأويل والاجتهاد، وما فسّره وأولّته عقول الأعيان خلال مختلف أنظمة الحكم التي مرّت على بلدان الشرق منذ البعثة المحمّدية وحتى الآن.

فإذا كان الإمام المهدي قد أعلن تخيُّره من هذه الأصول، فكيف يُقال إنه طبّق الشريعة في أربع سنوات بافتراعه قوانينَ بديلة؟ بل في أي عصرٍ من العصور تجسّد هذا الكائن الخُرافي؟

لقد اتشحت المهديّة هيكلاً وروحاً بالطابع الإسلامي التقليدي أكثر من اتسامها بالحدّثة والتجديد، كما رفضت في تقليديتها الكثير من رؤى السلف التي تحتمي بالنص وتتخذة محارة للقيم.

لقد كانت المهديّة - كما وصفها المهدي نفسه - تشويشاً للدِّين، فقد نُقل عنه قوله: (جاءت المهديّة على هذه الحال المُشوِّشة عند العقلاء، على حسب مُراد الله، وعلى الناس أن

يصبروا حتى يقضي الله أمراً كان مفعولاً⁽³²⁾³⁶¹.

ولم يكن ذلك أول اعتراف منه بمآزق الثورة، إذ صدر عنه في كثير من الخطب والمواقف، ما يشير إلى أنه كان يرصد انحدار التجربة بأسى بالغ، وأنه كان يُعايش تكبُّل قوة دفعها بقيود الواقع الاجتماعي، الذي لا يمكن تجاوزه بإدعاء القداسة أو بتوخي النوايا الحسنة.

361 (32) أنظر: مي شيبكة، السودان عبر القرون، ص385.

المبحث الثاني

جدلية التثوير والتجديد

كانت المَهْدِيَّة مرحلة تاريخية انحسر فيها الولاء التقليدي، فكانت كأيدولوجيا تعبر عن خلاصة التمثُّل النظري لمخزون المفاهيم الدِّينية والعرفية في سودان القرن التاسع عشر، وهي إلى ذلك نتاج فعالية القوى الإجتماعية ممثلة في نخبة المُتطرقين والفقهاء ورجالات القبائل.

ودون مغالاة في تقرير دور الفرد في التاريخ، فقد كان رحيل المَهْدِي المفاجئ ضربة قاصمة للتجربة أعاقَ نموها، فقد أراد خلال حياته القصيرة أن تبتلع المَهْدِيَّة في جوفها كافة الولاءات لتتشكَّل رافداً فريداً في التَّصوُّف استجمع لها في كارزमितه قوى الأولياء الموزعة في أنحاء القطر.

لأجل ذلك استغلَّ التفاف المضطهدين حوله، وكانوا في غالبيتهم من الحيران وأبناء القبائل ممن تطور وعيهم تحت مطرقة العُنف التركي فانخرطوا تحت لواء الثُّورة من واقع الإحساس بالظلم، ومن واقع ذلك الإحساس تبنا خيار العُنف في مواجهة العُنف.

انداحت خلية الثُّورة - السَّمَّانية - لتتحول إلى جيش قومي عقدي يدين بالبيعة لقائد روعي كانَ قد تحلَّل إلى أقصى مدى من الأطر الضيقة التي ميزت العلاقات الاجتماعية في الماضي. وقد

عبر الإمام المهدي عن ذلك الحال التاريخي في قالب دعائي قائلاً:
(لو فرضنا أن لكل قبيلة ينوعاً اعتادت على الشرب منه زمناً
طويلاً ثم جاء الفيضان وغطى على كل الينابيع، فهل يشربون من
ماء الفيضان أم يبحثون عن ينابيعهم في جوف النيل؟ فأجابوه: إن
بحثوا عن ينابيعهم لا يجدونها، لأن النيل إكتسحها وصارت جزءاً
منه.. فقال لهم: هكذا الحال الآن)³⁶²⁽³³⁾.

كانت الغالبية التي بايعته على القتال جموعاً غاضبة، تحقق
بها النصر، لكن تلك الجموع لم تُفرز تلميذاً واحداً يحمل فكر
القائد ويهدي القافلة من بعده.

لم ينجح المهدي في تقديم تلميذ واحد، بل أورث خليفته جيوشاً
تحارب (من أجل الدين) وبذلك فارق سلاسة انتشار الإسلام بين
السودانيين مبرهاً من نزق العسكر.. وما يثير الدهشة هنا، أن يخرج
من أجيال المهديّة الثلاثة³⁶³⁽³⁴⁾ كيان سياسي يراوغ أعداءه طيلة
القرن العشرين، ويحيّا فتياً لينشأ عليه أكبر الأحزاب السودانية.

ادمان الشرعية الثورية

إن إهدار البعد التاريخي عند الحكم على تجربة المهديّة
يفضي بالضرورة إلى أحكام جائرة ربما تطال الجذر الديني للتجربة
وأنصارها ومن خرجوا عليها على حدٍ سواء، فقد كان مشروع
الثورة مزيجاً بين الابتكار والعودة - قدر المستطاع - إلى الأصول
الإسلامية في محاولة فذة من المهدي لإبتداع حضارة سودانية

362 (33) مكي شببكة، السودان عبر القرون، ص375.

363 (34) الأجيال الثلاثة هي (جيل المهزومين وورثة الهزيمة وأحفاد الهزيمة) . أنظر:
محمد المكي إبراهيم، الفكر السوداني.. أصوله وتطوره، ط2، الخرطوم 1989م، ص38.

تخلف الحضارة الأجنبية - التركية - وتعالج الهزة التي أحدثتها في المجتمع، وكذا فإن الذين خرجوا على الثورة، كانَ بديلهم البقاء في الأسر.. كانوا في أحسن الفروض على أفق الترقب الوارد بلسان الشيخ العبيد ود بدر، الذي قرر واستفسر في جملة واحدة: (أكان المهدي جيداً لنا، وأكان ما المهدي شئنا..؟)³⁶⁴(35).

لكن حال الترقب هذا، سرعان ما انقلب لدى كثيرين إلى (مبارزة بالعداوة ظاهراً وباطناً) على حد تعبير المهدي، الذي لم يحارب النظام التركي فقط، بل تعسف أيضاً ضد قبيله من المتطرفين الذين شكلوا في الغالب طليعة للثورة، لكن الاضطراب الفكري للدعوة أخرج عليها قيادات صوفية وقبيلية وجَدَتْ في تعسف التعايشة من بعدُ مبرراً للمعارضة الصريحة..

في أجواء الثورة تلك أوعز الإمام للناس بأن المهديّة هي الدّين وأنه القناة الوحيدة التي يحق لها التحدُّث باسم الإسلام، كما جمعَ بين يديه كل السلطات فكانت النتيجة المباشرة هي اختزال الدّين في شخصه، الأمر الذي جعل مهديته تواسلاً للمركزية التركية القاهرة التي اندلعت الثورة لأجل القضاء عليها.

يُضاف إلى ذلك أن المهدي أعطى أنصاره صلاحيات واسعة ضد الآخر وطنياً كان أم تركياً، فبعدَ تكفيره مَنْ لم يؤمن - بل مَنْ تشكَّكَ - في مهديته، عاثَّ الجهادية فساداً باسم الدّين وارتبط عهدهم بسيفٍ لم يرجع إلى غمده حتى استلاب الأجنبي للبلا مرة أخرى.

364 (35) فسَّرَ الدكتور القدال هذه المقالة بأنها تخاذل للصوفية عن نصره الثورة، ونرى أن المعنى الذي رمي إليه الشيخ ود بدر هو الاستبشار بالمهديّة.. (جيداً لنا) أي: يا بُشرانا بالمهدي لأنه (وَدَّ البلد) الذي لن يخسر أهله شيئاً (سوى قيودهم) عندما تصدَّق دعواه.

إن عدم فِطام المَهْدِيَةِ عن شرعيتها الثَّوْرِيَةِ أحوال التجربة التي كانت تُمنِّي النَّاسَ بالعدل إلى حقبة لتصفية الحسابات القبلية والشخصية، بالتالي (تضعع إيمان جيلها المهزوم بفعل التخثر المريع، الذي حاق بالثَّوْرَةِ في مرحلة الدَّوْلَةِ)³⁶⁵⁽³⁶⁾، ذلك أن الثورة أتبعَت خطوتها إلى الأمام بخطوتين تراجعيتين، فعادت عَجَلَى إلى المعين السَّلْفي بعد جفاف ينبوع الاجتهاد.

ولعل أسوأ ما في المهديّة أنها لم تدع الحال الدِّيني على ركوده، وإما اتخذت من الدِّين أداة سالبة للحقوق، فكانت بذلك أول وأقسى تجربة مُتَاجِرَةٌ بالمُقَدَّس لأجل تكريس السُّلطة، بعد ذلك أهملت موضوع الدِّين وانصرفت نخبتها لمُتعة السلطان، بالتالي تحوَّلت المَهْدِيَةِ من حلم تحرري إلى نظام ثيوقراطي يحتمي بولاء القبيلة. لقد أحاط المأزق العقدي بالتجربة ولم يكن من سبيل للحفاظ على ما تحقق من إنجازات إلا بإغلاق منافذ الحوار واعتماد القهر والقداسة كوسائل لتثبيت سُلطة الأمر الواقع.

لقد طلبت المَهْدِيَةِ الغد بالنكوص إلى الوراء، وتناقضت مع مطلبها التحرري حين ألغت الطرق والمذاهب ولم توافِ البديل، وتخيَّرت من إسهامات السلف قبل أن يقوى عودها ويكتمل مشوارها الفكري، بل كان الأجنبي والوطني سيان أمام سيفها الذي لم يُرَدَّ أبداً إلى غمده. ومع رفض المَهْدِيِّ للتقليد وفق قاعدة (هُم رِجال ونحنُ رِجال) لم يجد خليفته التعايشي غير تقليد المَهْدِيِّ نفسه سبيلاً لكسب الشرعية، بل كان عليه استنطاق مواقفه وأقواله لتبرير غلوائه في الحكم.

365 (36) محمد المكي إبراهيم، الفكر السوداني .. أصوله وتطوره، ص 40.

ونستطيع القول أن التعايشي لم يكن طاغيةً بقدر ما كان حبيساً
لجهله، فهو ابن بيئة رعوية وأقصى مرتجى منه أن يحرس انجازات
المهدية بمنطق القبيلة، فكان ان تمسك بالهجرة كـ (إحدى السنن
المؤكدة) لإشباع هاجسه الأمني الذي بلغ به حد اتخاذ الصلوات
الخمسة ميقاتاً للرصد والمراقبة وموعداً لتأكيد الولاء ورفع التمام..
كل ذلك لم يكن يكفي، فكان له أن دعم سلطانه بمُتعلّق مُجسّد
عندما أعلن على الملأ أن سرّ المهدية انتقل إلى جوفه إثر ابتلاعه
لشعرة من رأس المهدي كان (الحبيب) أحمد سليمان يحتفظ بها
في بيت المال.

ومن عجب أن التعايشي، وبعد ابتلاعه الهدية عسّف بـ (الحبيب)
الذي كان بالغ السطوة في حياة المهدي.. كتب أورفالدر في كتابه
(عشر سنوات في أسر المهدي) عن سطوة أحمد سليمان في عهد
المهدي وكيف تبدّل حاله بعد ذلك، حيث كان يقاد مغلولاً بين
القبة وبيت المال، فيصدر نوحاً حارقاً عندما يُؤتى به فوق دروب
مجده الغابر... ولقد كان مشهد البكاء على الأطلال فأل كثير من
الإنقاذيين الذين تمفصلوا أو عاندوا الترابي، مثل كمال عبد اللطيف،
وأمين حسن عمر، وعلي عثمان طه الذي احتقروه حين أبعد من
القصر، فلم يكن يظفر بمقعدٍ يخصّه خلال اجتماعات التنظيم!

انتقائية المهدي

رأت المهدية العالم من حول السودان كما لو أنه ضواحي
في جهات الدولة الحلم، ففي خطاب المهديين للآخر ولحكومات
تلك البلدان يظهر جهلهم بأوضاع البلاد المستهدفة بتصدير الثورة.

كان أسلوب الخطاب لرؤساء تلك الدول - بريطانيا، تركيا، مصر - كان الدليل على الخواء الفكري لدولة (أُمَمِيَّة) تُغري ملكة بريطانيا بالدخول في المَهْدِيَّة بوعدها من الأمير يونس الديكيم، وكذا خطاب ليونس الديكيم يقول فيه للجيش المتأهب لغزو السودان من جهة مصر، أنه شَرِبَ ماء البحر- نهر النيل - حتى بانث (بلايطه)!.⁽³⁷⁾

كانت المَهْدِيَّة التي أراد الخليفة تصديرها للخارج قد أسلمت الداخل لمُجاعة دفعت الجهادية إلى سلب الناس تحت ذريعة دعم المجهود الحربي، كما وجدها الخليفة فرصة أن يتخذ من مبدأ تصدير الثورة مناسبة لرمي معارضيه في أتون الحرب، ظناً منه أن في ذلك حنكة تبقيه على الكرسي⁽³⁷⁾³⁶⁶.

لقد أحدثت المَهْدِيَّة انقلاباً في مسيرة الإسلام السُوداني حين صبت الصُّراع التقليدي بين التَّصَوُّف والفقهاء في قالب العَسْكَرَة. كانت شعاراتها توشحاً بنموذج دولة المدينة، وإطاراً توفيقياً لحل التناقض بين النص والواقع على قاعدة الشَّرِيعَة كمصطلح نظري لاقامة الفردوس الأرضي الذي يتجسد باقامة الشعائر وعقد البيعة للمهدي وخليفته بالهجرة و الجهاد، إلخ. وحين لا يتحقق المُراد، فإن على القوم تغيير ما بأنفسهم..

وأرادت المَهْدِيَّة ان يكون الجهاد في السودان القرن التاسع عشر نسخة أخرى للتجارب العسكرية في دولة المدينة، لكن ما يثير

366 (37) عمَدَ الأخوان المسلمون خلال العشر سنوات الأولى لحكم الإنقاذ إلى مطاردة الشباب في فجائيات التجنيد القسري. وقد هددت صحفهم بالقبض على المعارضين السياسيين في تلك الفجائيات - الكشة - ورميهم في ميادين المعارك بجنوب السودان.

الإنتباه ان انتصار الثَّورَة الأول في (الجزيرة أبا) جاء على طبق القَدَّاسَة وكأنَّه انتصار المُسْلِمِين في بدر، رغم أن الأتراك هم الذين حددوا أوان المعركة⁽³⁸⁾³⁶⁷.

مهما يكن، فقد سيطر الفهم السلفي للجهاد على تجربة المَهْدِيَة بدءاً من تقسيم العالم إلى دار كفر ودار إيمان، باعتماد التشطير المعنوي أخذاً بمبدأ تصدير الثَّورَة الذي ارتدَّ على التجربة بالحصار، وهنا كذلك تتشابه مصائر المهدية والإنقاذ في علاقتها الداخلية والخارجية.

ساير المَهْدِي فَهْمَاء التراث إلى أقصى مدى، خاصةً في تقديمه (جِهَاد الكُفَّار) على (جِهَاد النفس)، على أنه أضاف تأويلاً واقعيّاً للآية القرآنية: (يَأْيِهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ)⁽³⁹⁾³⁶⁸، ذلك بأنه استخرج منها مبدأ التحريض قتال الأتراك حيثما وجدوا.

وكما أسلفنا، فقد كان لهذه الآية مفهوميّات مختلفة في كل عصر..

إن إشكالية المَهْدِي التي لا يستطيع أيّاً كان تخفيف تناقضاتها، أنّه فتح باب الإجتهد لذاته ثم أوصده أمام الجميع، كما أنه فرض من حسه المبتا فيزيقي تذييلاً لمفهومياته بعبارات ذات مدلول تاريخي، كأن يصف الحاجة إلى التغيير بأنها إحدى (سُنن التطور)، وأنه يحارب الجمود الصُّوفي والفقهني مُتعللاً بـ (تغيُّر الطباع الزمنية) وأن هذا وذاك هو (حُكم الوقت وتغيُّر الزمن)⁽⁴⁰⁾³⁶⁹.

367 (38) يرى نعوم شقير أن التقويم المَهْدوي يختلف عن التقويم الهجري العام بمقدار يوم كامل، لكن هذا لا يقلل من قُدسية واقعة الجزيرة أبا، لأن اختلاف المطالع معهود بين الشعوب في تحري هلال رمضان.

368 (39) تفسير الآية عند ابن عباس هو مقاتلة المسلمين ليهود بني قريظة وبنى النضير وفدك وخيبر، أنظر: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص168.

369 (40) أنظر: إسماعيل عبدالقادر الكردفاني، سعادة المستهدى...، ص99.

من جهة أخرى فإن المهدي لا يذهب بمدلولات تلك الألفاظ إلى أبعد من الدعاية لجدارته بأمر المهديّة والتشديد على أنه مُجدد القرن، مع أنه لا يكاد يستغني عن فتاوي الشّعراي ذات الروح التوفيقية بين التّصوّف والفقه.. يُضاف إلى ذلك احتكامه لنصوص ابن عربي مهدرّاً البعد التاريخي بين عصره وعصر المُبشّر الأكبر بالمهديّة، إذ يرى في تلك النّصوص حلاًّ لقضايا عصره ولو على سبيل التبرك بتباعة الشّيخ.

كما يُهدر البعد التاريخي حين يتمثّل دولة الخِلافة التي يضعها هدفاً وموذجاً، وتارةً ينتقي من تجاربها، دون التزام منهج واضح، الأمر الذي دفع بالتجربة إلى تبسّس القوة المادّيّة في مواجهة أسئلة الواقع.

والمهديّة في السّودان أحاطت بها ظروف تاريخية اجتماعية تتمثل في إرتهان الشرق للعثمانيين وضعف وسائل الاتصال بين أطرافه مع تدني مستوى الوعي وتفشي الأمية وفوران الروح القبلي بفعل الإستفزاز التركي وانخراط التجربة في سلسلة من المعارك العسكرية.

كل هذا جعل القائد يدور داخل سياج من المشاعر الملتهبة التي يصعب السيطرة عليها بالفكر، ثم بدأ التصدع باكراً داخل الجبهة النائرة مع غياب التربية والتوعية العميقة، وسرعان ما تفرق الثوار وعاد أكثرهم إلى الشتات الذي انحدروا منه⁽⁴¹⁾³⁷⁰.

مهما يكن، فقد انجزت المهديّة هدفها التحرري وكان الإمام مهدي زمانه، إذ أقام حكماً وطنياً أرهب الاستعمار المتربّص فلم يتجرأ على المدى الطويل من استفزاز المشاعر القومية والدّينية..

370 (41) عاد المقاتلون إلى شتاتهم القبلي والصوفي، ما دعا الخليفة عبدالله إلى الإحتراب مع كثير منهم، بتهمة النكوص عن البيعة وعدم الولاء.

لقد كانت تجربة المهديّة بالنسبة لشعوب الشرق فجراً لميلاد الإستقلال عن التبعية.

نزاع انياب ومخالب المهديّة

تتلخّص تجربة المهديّة في ثلاث حقَب، أولاها كانت حِقبة العقديّة في عهد مؤسسها، حيث كان التثوير مطلوباً كأداة صراع ضد الاجنبي. التجلي الثاني لكيان المهديّة تمثّل في قرار قيادتها التعامل مع الأجنبي تلويحاً بالتثوير دون استخدامه، لئلا يندفع الأنصار بحماسهم المعهودة إلى الإصطدام المباشر مع الإحتلال فيتأذى الكيان بالإنتحار على يد الإنجليز.

كان بطل تلك المرحلة هو السيّد عبدالرحمن المهديّ الذي حرر كيان الأنصار من الشراسة العسكرية ليتحول إلى طائفة أنشئ عليها الحزب السياسي⁽⁴²⁾.

371 (42) كشرّ الكيان المهديّ عن أنيابه خلال حوادث أبا وودنوباوي في سبعينيات القرن العشرين حيث أسقط الأنصار على نظام مايو أوصاف (الحكمديّة). وفي العام 1976 شارك حزب الأمة في غزو (الجهة الوطنيّة) للخرطوم. وفي أواخر التسعينيات شكل الحزب (جيش الأمة) ضمن قوات التجمع الوطني الديمقراطيّ ضد نظام الإنقاذ. وقد تخندق جيش الأمة في شرق السودان قبل عملية (تهتدون) التي عاد على إثرها زعيمه الصادق المهدي لمصالحة نظام الإنقاذ الذي خدّعه واستفرد بإبن عمه عليه، ثم عاد النظام لطرد ابن عمه ليتحالّف معه في ما سمي باتفاق التراضي الوطني. سُجِنَ الصادق بسبب نقده ميليشيا الجنجويد، ليعود إلى الوطن تاركاً رفاهه في نداء السودان، بينما كان ابنه البشري وعبد الرحمن قد انخرطا في النظام. ونذكر هنا بتورط الحزب في ممارسة العنف خلال محاولة شباب الأنصار إغتيال اللواء محمد نجيب نجيب بالخرطوم في مارس 1955. أنظر: أمين التوم ذكريات ومواقف في طريق الحركة الوطنية السودانية 1914-1969، ص 110-116.

المرحلة الثالثة في مسيرة الكيان كانت في أجواء تدويل القضية السُودانية بعد الحادي عشر من سبتمبر، حيث خُلص الإمام الصادق المَهدي على ما يبدو إلى نتيجة مفادها أن ورثة المهديّة - الإنقاذيون - لا يقلّون عنها شراً، فارتضى ألاّ يشتط في معارضتهم اشتطاً تتفلّت به الدّولة في مجاهل الكارثة، بهذا الفهم (شاءت له الأقدار) أن يوزّع تصريحاته وأبناءه، بين الحكومة والمعارضة!.

هذه المراحل الثلاث في مسيرة الكيان، مقروءة بما عليه الحال من انبعاث المهديّة عن السّمانيّة، تؤكّد قابلية الكيان للتطور، إذ تفلّت من مظاهر الركون للأمر الواقع، إلى أجواء ثورية خلال المرحلة الأولى، ثم عاد رويداً رويداً إلى المعين الصّوفي بانتهاج (المؤسسية) سبيلاً لـ (وثبة جديدة) نحو إعادة البناء، وفي هذا الصدد يقدّم برنامج المؤتمر السادس لحزب الأمة معادلة نظرية بين (السقف الجمهوري) وما يسميه الإمام بـ (الانكفاء الطالباني) في ظرفٍ صالحٍ فيه الإرهابيون بالعمليات الانتحارية وغيرها وساد صخب المتطرفين باسم الدين في انحاء متفرّقة من العالم.

لم يشأ الحزب إخلاء الساحة للدعاية السلفية لتتاجر بـ (العقيدة) دون مشاركة أو معارضة منه، فكان الإمام الصادق المَهدي أعلى الأصوات في نقد الشمولية الإسلامية، إذ دعا بعد الحادي عشر من سبتمبر إلى عقد مؤتمر إسلامي لـ (تصحيح مفهوم الجهاد)⁽³⁷²⁾⁽⁴³⁾ في معنى اثبات موقف ضد العُنف والتطرف ضد الآخر دون خوض في التفاصيل التي تقود حتماً إلى تبني رأي الإخوان الجمهوريين بان (جهاد السيف ليس أصلاً في الإسلام).

372 (43) صحيفة الرأي العام، بتاريخ 14/10/2001م.

وفي سياق هذا الموقف من جانب زعيم الحزب، قدّم برنامج الحزب تعريفاً للجهاد بأنه (بذل الوسع كله لإعلاء كلمة الله في نفس الإنسان بالجهاد الأكبر).

كما أعلن الحزب رفضه ما أسماه بـ (الخيارات الخاطئة وهي التدخل الأجنبي، الحكم المستبد، الانكفاء)، داعياً المسلمين إلى (إيجاد خيار الشعوب والحكم الديمقراطي).

وفي حين نقد الدّولة الدّينية يثبّت البرنامج ان (النظريات حول الدّولة الإسلامية- الشيعية والسلفية - لا تصلحان أساساً لدولة عصرية).

كما نفى الإمام الصادق المهدي وجود نموذج الدّولة الحلم بقوله: (لا توجد دولة مُلزِمة للمسلمين)⁽⁴⁴⁾³⁷³.

تلك (الوثبة الجديدة لبناء الوطن) كما هو عنوان برنامج الحزب، كانت بمثابة اعتراف جريء بقبول الآخر وأن الحزب، من الناحية النظرية على الأقل، لا يؤمن بتشكيل أحزاب سياسية على أسس دينية.

هذا الموقف - غض النظر عن الالتزام به - يُعد موقفاً جديداً داخل أكبر كيان طائفي سوداني، وهو الكيان الذي تعتبر هيئة شئون الأنصار قلبه النابض، حيث تتولى تلك الهيئة مهاماً فكرية ودعوية، و(تعمل في أجواء المناخ الذي أرادتته حركة الإخوان للسودان وهو المناخ المهووس)⁽⁴⁵⁾³⁷⁴.

373 (44) أنظر: برنامج حزب الأمة القومي، المؤتمر السادس، ص 12.

374 (45) عبدالمحمود أبو: خطبة (الوعد الصادق)، مسجد الهجرة بوندوباوي، بتاريخ

2003/6/13م.

ولعل الخطاب الجديد الذي بثته هيئة شؤون الأنصار في بداية الألفية، كانَ يتقصّد ألا يُخلي الكيان ساحة العمل الدّعوي لـ (المهووسين والمتطرفين والتكفيريين والانكفائيين).. لهذا يُلاحَظ أن الهيئة تحاول اللّحاق بركب العصر في التنادي بالحرية وتقديم صياغة مختلفة لشكل الإلتزام الدّيني التقليدي.. في هذا الصّد يعترف الأستاذ عبد المحمود أبو (أن هناك قضايا في الساحة الإسلامية تحتاج إلى اجتهاد، وأن هذا الاجتهاد خليق بكيان المهديّة لأن الإمام المهديّ تبناه حين قرّر رفع العمل بالمذاهب والحكم بالمنشور)⁽⁴⁶⁾³⁷⁵.

ويدعو الأستاذ عبد المحمود في ذات الخطبة - خطبة المرافعة - إلى قومية العاصمة (التي تُساوي بين الأديان والمعتقدات كضرورة لازمة للحفاظ على وحدة بلادنا على أسس جديدة).

وفي خطبة أخرى بعنوان الوعد الحق، يقول ما يلي: (الدّين واحد، أي به كل الرسل، والاختلاف هو اختلاف تشريعات).. هنا نلاحظ ان خطيب كيان الأنصار يلتقي مع إحدى مسلّمات الفكر الجمهوري، مع اختلاف طفيف في الصياغة.

ومعلوم أن أصل الفكرة عند الجمهوريين هي أن الاختلاف بين دعوة رسول وآخر اختلاف مقدار، لا اختلاف نوع..

كما تناولت الخطبة ضرورة ان يميز المسلم بين (الثّابت والمتحرك في الإسلام)، ولا يخفى أن هذا الذي يقول به خطيب الأنصار هو أحد القضايا التي يتحدّث عنها الجمهوريون تحت عنوان (آيات

375 (46) عبدالمحمود أبو: خطبة (المرافعة)، مسجد الهجرة بوندنوباوي، بتاريخ 2003/6/16م.

الأصول، وآيات الفروع) في سياق دعوتهم إلى العمل بآيات القرآن المكي التي نُسخَت بالقرآن المدني.

ويضيف الأستاذ عبد المحمود أبو، في ذات السياق: (الذين لم يميزوا بين أحكام الإسلام الثابتة وأحكامه المتغيرة، يقعون في خطأ جسيم، فيعطون المتغيرات قُدسية الثوابت، فيقعون في الحرج)..

إذن، هي ذات المعاني، يسعى الكيان المهدي جاهدًا لإعادة صياغتها وتبني مُسلّماتها دون الإشارة إلى منصّة الانطلاق!

لماذا؟

لعل الضرورة التي تدفع إلى ذلك هي ظروف الكيان نفسه، حيث أن الفكر الجمهوري فكر جدي، وهو بمثابة تحليقة عالية تثير كوامن الغيرة لدى القيادات التي تتحكم في كيان تقليدي ككيان الأنصار وحزب الأمة. يُضاف إلى ذلك ان غرابة الفكر الجمهوري لا تطبيقها قطاعات كبيرة في قاعدة الكيان التي لم تجد حظاً من الوعي.

إلى ذلك، تخشى نخبة الكيان من نسبة الفكرة إلى مصدرها، لأن ذلك يعني باختصار تفكيك الكيان، وتظل تلك الخشية ماثلة في الأذهان رغم دخول الجمهوريين في متاهة الغياب بعد اغتيال الأستاذ محمود محمّد طه.

آراء معاصرة في المهديّة

الكيان المهدي نبت صوفي على رباط حميم بالذات السُودانية، ولذا كان مستهدفاً على الدوام من الأجنيبي، ومن الدكتاتوريات.

استخدم نظام مايو العُنف بضراوة ضد الأنصار وسعى نظام الإنقاذ إلى تفتيت وحدته وإلغاء صوته بمحاولات حثيثة لتذويب حِزْب الأمة داخل (الوعاء الجامع). وقد عبر الصادق المَهْدِي عن ذلك بقوله: (أَمِنَّا الجبهة الإسلامية القومية والتزامها بالديمقراطية فحُدِّعنا)⁽⁴⁷⁾³⁷⁶.

إلى ذلك، فإن الكيان بقيادته الأسرية لا يكاد يستقر على رأي حيال النظام، حيث يتأرجح موقفه على الدوام، بين الحضور في صفوف المعارضة والتساكُن مع الشمولية العسكرية كلما سَطَّت على كراسي الحُكْم.

هذا الإرباك يُفاقِم التوجُّس حيال كل موقف يعلنه زعيم الحِزْب عند كل منعطف، خاصة عندما يستعير لسان حلفائه في الأحزاب الوطنية ويتحدث عن تحرير القاعدة من الانغلاق الفكري والمذهبي، أو حين يدعو إلى حوار إيجابي مع الحضارات الأخرى، وإلى الاتفاق على غايات إنسانية مشتركة إلخ... ولولا هذه المواقف المضطربة، لكان بالإمكان إحسان الظن في محاولات الصادق المَهْدِي الحَجْولة لاستدراج كيان الطائفة نحو العلمنة.

كانت المَهْدِيَّة امتداداً لمواقف نقد الشَّرِيعة على عهد أولياء سلطنة الفُونج.. كانت تمهيداً للجمهوريين، لمجئ الوقت الذي يطال فيه التطوُّر سقف التطلعات الصُّوفِيَّة بنداٍ صريح يدعو إلى بعث السنة النبوية وآيات القرآن المكية.. كانت بشرى مجتمع جديد، إذ (كان مجتمع القرن السابع طفلاً إحتاج إلى تفصيلا

376 (47) كلمة رئيس الحزب، الامام الصادق المهدي، المؤتمر العام السادس لحزب الامة، أبريل 2003، ص3.

تسعه وتستره من معائب السلوك البشري. وبعد هذا التطور الهائل في مسيرة الحياة، لابد من تفصيلا جديدة من طاقة قماش القرآن، من المصحف، لتحل مشاكل مجتمع اليوم. تلك التفصيلا هي السنة التي عاشها النبي صلى الله عليه وسلم في خاصة نفسه⁽⁴⁸⁾³⁷⁷.

هناك رأيان لليسار وللإخوان حول تجربة المهديّة، نتلمّس بينهما موقف الوسطية المائل في تطور المهديّة من حالة التثوير إلى برنامج الحد الأدنى⁽⁴⁹⁾³⁷⁸ بين اطراف المزيج الثقافي والعربي.

لقد أضفى البروفيسور محد سعيد القدّال على التجربة طابع الصّراع الطبقي، انطلاقاً من وصف كارل ماركس للمهديّة بأنها ثورة الرعاة، وصف القدّال المهديّة بأنها (ثورة اجتماعية تاريخية قادها تائر سوداني تزعم نوعاً فريداً من الشعور القومي).

ويرى القدّال أن البعد الدّيني للتجربة منقول (من تراث الشيعة)⁽⁵⁰⁾³⁷⁹ وان التّصوّف لم يعبر عن الوعي الاجتماعي رغم انتشاره الواسع في السّودان، ويقرر بأن الصّوفيّة لم يتخذوا في أي مرحلة من مراحل التطور وسيلة الصدام أو الجهاد للتعبير عن رفض الواقع، بل كان الزهد واعتزال الحياة واللواذ بالصمت والتعايش مع النظام القائم⁽⁵¹⁾³⁸⁰.

377 (48) أنظر: صحيفة الوفاق، بتاريخ 29/6/2003 | ص 9.

378 (49) أنظر: برنامج حزب الأمة، المؤتمر العام السادس، ص 13-23.

379 (50) يرى السلفيون أن الشيعة نقلوا فكرة المهديّة من معتقدات اليهود خاصة، والنصاري، وغيرهم.. أنظر: خالد محمد علي الحاج، الكشاف الفريد عن معاول الهدم ونقائض التوحيد، إدارة إحياء النشاط الإسلامي، قطر 1983، ص 118.

380 (51) أنظر: محمد سعيد القدال، تاريخ السودان الحديث، ص 133.

هذا بالطبع رأي يُغالط واقع الصِّراع داخل قوى التطوُّر الوطني في عهد الفُونج، حيث كان الصُّوفيَّة هم الطليعة التي قويت تجاربها لتتأهل وتمارس الثَّورة.. لكأن هذا الرأي هو قراءة لكارل ماركس بعيون ابن خلدون، كونه يغفل دور الصُّوفيَّة الذين كانوا مفاصل النظام في تجربة الدَّولة الأولى وكان بينهم مبشرين وثائرين بالمهدية، حتى أطفالهم كانوا يلعبون لعبة الحرب بتمثيل دور المهدي ضد الأتراك.

كما أن هذا الرأي يتعارض مع الماركسيَّة في افتراض استعارة الثوار - الصُّوفيَّة - لأيدلوجيا التغيير من خارج واقعهم التاريخي. إن التقرير باستلاف فكرة المنقذ عن الشيعة يفترض تحصُّن مذهب الشيعة كقلعة لا تدغدها ولا تبللها الأمواج في مجرى الحضارة، بل ترمي بحممها وتأثيراتها على الممل والنحل، وهذا بالطبع أمر يجافي الواقع، لأنه من غير الممكن إغفال محصلة الإحساس بالظلم وإرادة التغيير عن العامة بافتراض أن قائد الثَّورة دجَّن الحراك الجماهيري وطبَّعه بطابع التشيُّع لآل البيت، أضف إلى ذلك أن الروابط بين الشيعة والتَّصوُّف في النسبة الرُّوحية لآل البيت وفي مجال التَّأويل الباطني، هي روابط ذات تأثير متبادل، وكل ذلك يُعزِّد حقيقة ان بيئة مجتمع السودان هي التي أنتجت الثَّورة.

من ناحيته يطرح الدكتور حسن التُّراي، الأب الرُّوحي لحركة الإخوان المسلمين، آراءً في المهديَّة تتلَّون بلون المناسبة التي تُقال فيها.

ففي سنوات سجنه الأولى في عهد الإنقاذ أصدرَ التراي ورقة بحثية بثها عبر شبكة المعلوماتية يقول فيها أن المَهديّة (أقامت دولة إسلامية في كل القطر)⁽⁵²⁾³⁸¹. وقبل ذلك كان التّراي يرى المَهديّة كأنها (خَبَرٌ على سبيل الإشاعة التي يُحتمل أن تكون صواباً أو افتراءً)⁽⁵³⁾³⁸².

في مناسبة أخرى وخلال الدعاية التي تزعمها لتصعيد الحرب في الجنوب تحت مسمى الجّهّاد، يمتدح التراي جهاد المَهديّة بالسيف، ويشدد على إسلامية الثّورة بأن جعلها جذراً للمشروع الحضاري.. يقول في هذا الصّد ان المَهديّة (ثورة جهادية سعت للسير بالجّهّاد فيما حولها من الأقاليم لتطهر الأرض وتملأها خيراً، وما كان للإمبريالية الغربية في أوج عاديّتها أن تترك هذا المشروع التحريري الإسلامي يمتد فأحدقوا به مهاجمين، الإنجليز من تلقاء مصر، الفرنسيون من الغرب، والطيّان من الشرق والبلجيك من الجنوب. وحرص الإنجليز الأحباش من الشرق وقادوا المصريين ومن أعانهم من السّودانيين ليعيدوا فتح السّودان ويؤدوا الدّولة الإسلاميّة)⁽⁵⁴⁾³⁸³.

وفي بداية التسعينيات، كان للتراي رأي مغاير للمهدية بأنها (دجل!) فهو القائل: (تمكّن في تقاليد المُسلمين أن أمر الفكر الإسلامي والاجتهاد متروك للأفراد والأفذاذ. فالاحاديث التي بشر

381 (52) حسن عبدالله التراي، السوابق والعواقب لمشروع السلام في السودان، الخرطوم 2002/7/23 | ص1.

382 (53) أنظر: حسن التراي، قضايا التجديد - نحو منهج أصولي، ص153.

383 (54) أنظر: حسن التراي، الحركة الإسلامية في السودان - التطور النهج المكسب، ص22.

بها رسول الله أمته ان سيتجدد أمر دينها وان سيأتي خلفاء مهديون يعقبونه على أمر هذه الأمة، أصبحت آخر الأمر تتعين انطباقاً على فرد واحد هو المهدي. وأصبحت ظاهرة الدجالين المتعاقبين الذين حذر أمته منهم قاصرة على عين دجال واحد. وقد أخذ السُّودان نصيبه من كل ذلك. أخذنا أكبر نصيب من المهديّة في العهد الفائت، ونأخذ نصيباً صغيراً من الدجل في حاضرنا اليوم)

(55)384

الشاهد، أن التُّرابي زعيم جماعة الأخوان المسلمين، يتقبَّل فكرة انبثاق المهديّة والجمهورية من معين واحد، ليُبْحَس من قدر التَّصوُّف الثوري في المهديّة، ويكفّر التَّصوُّف العلمي عند الجمهوريين، ليضع بديلاً لهما إمامة النميري للمسلمين!

المبحث الثالث

دولة الإسلام السياسي

ظهرت دولة الإسلام السياسي - الإنقاذ - في نهايات القرن العشرين بالانقلاب العسكري الذي نفذه الإخوان المسلمون في يونيو 1989م.

استدعى الانقلاب المرجعية الدينية الكامنة في ذهن السوداني فكان بذلك نتيجة متأخرة لفشل المهديّة في تحويل الزخم الثوري إلى بناء مؤسسي، فالإنقاذ ماهى إلا وريثٌ إخفاق ونداء مشوب بالعاطفة والانفعال والتسلط باسم القداسة.

لقد كان واضحاً منذ البداية ان انقلاب الإخوان يختلف عن تجارب الانقلابات السابقة التي أُبتلي بها السودان، إذ هو انقلاب عقائدي، كان قاداته ينكرون خلال عشر السنوات الأولى أي صلة لهم بالتنظيم، ما يعنى أنهم كانوا على يقين بأن الإخوان لن يحكموا إلا إذا كذبوا وبطشوا.

طرح الإخوان المسلمون ما أسموه بالمشروع الحضاري كبرنامج لتسويق فكرهم السلفي. وأسفر الاخوان عن تنطعهم ليس تثويراً للدين من أجل التحرير كما فعلت المهديّة، إنما استغلالاً للقداسة لأجل تصفية القوى الوطنية، بما فيهم أنصار المهديّة، على اعتبار أن كل من لا ينتمي للأخوان المسلمين وحلفائهم لا يستحق الحياة وأن قتله قربي إلى الله.

ينقسم عهد الإنقاذ إلى حقبتين يبدو خلالهما النظام ظلماً بين الثَّورنة وعُصاوية السلف من ناحية، وبين إسماح الجمهورية الذي قُسرَت قياداتهم على الأخذ ببعض مفهوماته في محاولة للخروج من المآزق الفكرية والاجتماعية التي تورطوا فيها بادعاءهم الكبير. في حقبة العصاوية الثورية انتهج الإخوان العُنف، إلى جانب الهتاف المتشنج ضد الآخر بحجة تطبيق الشريعة وحماية العقيدة. وخلال سنوات الحكم الأولى استنزفت الحركة رصيدها الدعائي الذي حققته خلال المعارضة داخل البرلمان، الأمر الذي جعل انقلابها على الديمقراطية الثالثة انقلاباً عليها.. ثم عمد قادة الإنقاذ إلى تغطية العجز الفكري بشعارات دينية لكنهم فشلوا في ذلك، إذ لم يكن بينهم إلا صوت واحد هو الترابي، بالتالي لم يتأخر الوقت كثيراً، حتى جاء الحكم على التجربة من داخلها بأن الحركة الإسلامية (قادرة على هدم ما لا تريد، لكنها عاجزة عن إقامة ما تريد)⁽¹⁾³⁸⁵.

في الحقبة الثانية، تحولت الإنقاذ عن شعارات الدَّولة الحلم وعن طموحات تصدير الثَّورة ومنازلة (دار الكفر)، إلى الانبطاح أمام (الدول الاستكبارية)، لتعترف بعد ذلك - على مضض - بالآخر الوطني وتصدع للحوار من أجل تفكيك وحدة قوى المعارضة التي كانت قد استقرت على مبادئ ومقررات (مؤتمر أسمر للقطايا المصرية)، فكانت نتيجة الالتواء الذي أضمره الإخوان خلال الحوار، هي دفع المشكل السُّوداني إلى التدويل بخياراته القاسية التي كان في مقدمتها تشطي البلاد إلى دولتين وانتظار قادة النظام

385 (1) أنظر: صحيفة الرأي العام بتاريخ 2003/7/3، ص.8.

لقدرة المثول كمجرمي حرب أمام العدالة الدولية.

التجيش ضد الآخر

يُعلن نظام الإخوان للعامة أنه يتمسك بالشريعة وأنه يحارب من أجلها أعداءً بالداخل والخارج، لكنّه لا يطبّقها، على الرغم من أنها كانت المسوغ لفصل الجنوب، ثم أنهم يلومون الآخر على ذلك، وفق ما جاء في مقال لرئيس وفد التفاوض مع الحركة الشعبية تحدّث فيه عن (عبرية الإخفاق في معالجة قضية الشريعة)⁽²⁾³⁸⁶، فهو هنا يؤكد وجهة نظره، بأن ذلك الإخفاق لا تتحمّله الحركة الإسلامية وحدها، بل يقع وزره على مقهورها كذلك!.

ودون اعتراف أو إعلان، كانت حركة الإخوان المسلمين تنتقل إلى موقف آخر فتتبنى الأفكار التي تحاربها، إذ (وقّعت في بروتوكول مشاكوس على وثائق تشتمل على كل النقاط التي تهاجمها)⁽³⁾³⁸⁷.

هكذا ومع كل تجربة عنف - كالذي حدث في المهديّة - أو مغامرة انقلاب، تُصاب قوى التطور الوطني بحالة من التراجع والانكفاء.

وهكذا في ظلّ ضмор الوعي وضبابية الرؤية وبدائية وسائل المقاومة غالباً ما تؤول قيادة مسار الإسلام السُّوداني إلى العسكر من بعد الطليعة الصوفيّة.. في حالة الانكفاء تكون المؤسسة العسكرية - الجيش والمليشيات - هي البديل الموضوعي في واقع ضعف الكيانات الحزبية..

386 (2) أنظر: صحيفة الصحافة، بتاريخ 2003/7/17، ص7.

387 (3) عبدالمحمود أبو، خطبة المرافعة، مسجد الهجرة بوندوباوي، بتاريخ 2003/6/16.

لقد ارتبط شعار الأُسْلَمَة بالعسْكر خِلال حَكْم جَعْفَر النَمِيرِي، و خِلال حَكْم عُمَر البَشِير، فَتَلَازَمَت شَعَارَات الدِّين مَعَ البَطْش وَأَظْهَرَ ذَاكَ التَّلَازُمَ إِعْلَانَات الأُسْلَمَة كذَرَائِع لِلاِسْتِحْوَاذِ، عِنْدَمَا اسْتَعَار النِّظَام السِّيَاسِي جُمْلًا مِّن الشَّرِيعَةِ وَسَخَرَهَا ضِد الآخَر المْتَمَثِل فِي الأَحْزَاب ذَات الجُذُور الصُّوفِيَّة وَالجَهْوِيَّة، أَوْ تِلْكَ التِّي تَأَسَّسَتْ عَلَي مَفَاهِيم الحَدَاثَةِ.

بَدَأَ الأَنْقِلَابِيُونَ تَبْرِير السُّطُوعِ عَلَي الشَّرِيعَةِ بِإِنْكَارِ عِلَاقَتِهِمْ بِتَنْظِيمِ الأَخْوَانِ، وَبِإِدْعَاءِ أَنَّهُمْ جَاءَ لِلسُّلْطَنَةِ مِن أَجْلِ حِمَايَةِ العَقِيدَةِ وَتَطْبِيقِ الشَّرِيعَةِ، وَرَبَطَ نِظَامَهُمْ تَحْقِيقَ ذَلِكَ الِهْدَفِ بِالجَنْدِ شَائِي السِّلَاحِ، كَرَمَزٍ إِعَابَةٍ لِلْمَسِيرَةِ فِي تَرَاحِيهَا، بَعْدَ قُرُونٍ مِّن انْتِظَامِهَا مَبْرَأَةً مِّن نَزَقِ العَسْكَرِ..

وَجَدَت دَوْلَةُ الإِسْلَامِ السِّيَاسِي - دَوْلَةُ الشَّرِيعَةِ - تَأْيِيدًا مِّن قِطَاعَاتِ التَّنْدِئِينَ الرَّسْمِيِّ فِي المَحِيطِ العَرَبِيِّ بِاعْتِبَارِ أَنَّ شَعَارَاتِهَا هِيَ غَايَةُ مَا يَحْلُمُ بِهَا الفُقَهَاءُ التَّقْلِيدِيُّونَ فِي كُلِّ انْحِاءِ العَالَمِ الإِسْلَامِيِّ... كَانِ نِظَامُ مَايُو قَدْ سَبَقَ نِظَامَ الإِنْقَاذِ إِلَى إِعْلَانِ تَطْبِيقِ الشَّرِيعَةِ بِإِجْرَاءَاتٍ عَدِيدَةٍ أَطْلُقَ عَلَيهَا النَمِيرِيُّ مُسَمًى (القِيَادَةُ الرَّشِيدَةُ) بَعْدَ تَحَالُفِ نِظَامِهِ فِي سِنَوَاتِهِ الأَخِيرَةِ مَعَ الإِخْوَانِ المُسْلِمِينَ، وَفِي وِلَايَةِ النَمِيرِيِّ الثَّلَاثَةِ كَانِ البَرْنَامِجُ السِّيَاسِيُّ يَنَادِي بِأُسْلَمَةِ التَّشْرِيعَاتِ، وَكَانَتِ الأَحْكَامُ التِّي يَصْدُرُهَا قِضَاةُ مَحَاكِمِ (العَدَالَةِ النَاجِزَةِ) تُوصَفُ بِأَنَّهَا هِيَ الشَّرِيعَةُ.

حِينَ جَاءَتِ الإِنْقَاذُ وَهِيَ أَكْثَرُ العُهُودِ تَصَايِحًا بِالأُسْلَمَةِ، اِكْتَفَى قَادَتِهَا الذِينَ زِينُوا لِلنَمِيرِيِّ أفعالَهُ وَبَايعُوهُ إِمَامًا، إِكْتَفَوْا بِالتَّرْوِيجِ لِلشَّرِيعَةِ دُونَ تَطْبِيقِهَا، وَلَوْ عَلَي تِلْكَ الصُّورَةِ الشَّائِئَةِ التِّي قَدِمَهَا

النميري.. رغم ذلك كان نظام الاخوان يبني مشروعيته على الأوامر الجمهورية التي أعلنها النميري في سبتمبر 1983م، مع الإدعاء بأن الجذور التاريخية لدولة الإسلام السياسي تتصل بالمهدية وتتجاوزها إلى وراثة عفوية التدين في عهد السلطنة الزرقاء.

في النصف الأول من القرن العشرين إتخذ الحكم الثنائي سياسة صارمة ضد التدين الشعبي الذي كانت تمثله المهديّة، فأتجه إلى إيثار الختمية مع اعتماد (هيئة العلماء) كممثلين رسميين للدين مع تقوية هياكل الإدارة الأهلية وإضعاف القوى الحديثة التي بدأت تطل برأسها من جُدر مؤسسات التعليم الحديث.

ومنذ بداية القرن العشرين، كان التنافس على أشده بين المهديين والختمية على خطب وُد دولتي الحكم الثنائي، ونتيجة لذلك احتضنت بريطانيا الختمية في البداية لإبعاد شبح المهديّة التي تحوّل كيائها الثوري عشية الاستقلال إلى حزب سياسي يرتبط ببريطانيا العظمى تحت شعار (السُّودان للسودانيين). ولمّا إغتنى السيّد عبد الرحمن باقترابه من الإنجليز، لجأ السيّد علي الميرغنى إلى ملاذه المصري بحثاً عن الإستقواء، وجدد ولاءه للدور المصري بعد زيارته للقاهرة عام 1931م.

الشاهد في الأمر، أن دولتا الحكم الثنائي ظلّتا تراوغان الختمية والانصار لإطالة أمد البقاء في السُّودان، ولذا كان تاريخ الصّراع بين الطائفتين في تلك الحقبة ملئاً بالجراحات والثّارات.

أفضي التنافس بين السيّدين - الميرغني والمهدي - في الميدان السياسي إلى وقوعهما في الفخ، فارتقى كل كيان في حضان إحدى

الدولتين، وتحولت دائرة الختمية ودائرة الأنصار إلى مركزين لطائفتين و(وكرراً للإستعمار)⁽⁴⁾³⁸⁸.

وكذا سُخرت القُوى التقليدية ممثلة في الطائفتين ورجالات الإدارة الأهلية لضرب المستنيرين، فترعرت القُوى الحديثة في طفولة تعسة داخل محيط إجتماعي متخلف واستعمار يسعى إلى تجفيف منابعها (بتحويل المدارس إلى كتاتيب)⁽⁵⁾³⁸⁹.. وخلال ست عقود من الحكم الاستعماري ساء ظن ممثلي الصُوفيّة - الطائفيين - بالمتخرجين من المدارس التي انشأها المستعمر حين برزت المدرسة بديلاً للخلوّة، وفي حقبة الاستقلال برزَ الشّيخ علي بيتاي لسناً للقديم - التّصوّف - فكانَ يحذر من التعامل مع خريجي المدارس لأنهم (يحبون الكفار).

ويضيف في ذات السياق، أن (الذي يضحك معهم فقد ضحك مع الشيطان)⁽⁶⁾³⁹⁰.

أما رجال الدّين أو سلالة (هيئة كبار العلماء) فقد كانوا الأكثر كيداً للقوى الحديثة في ارتيابهم التقليدي من الحداثة باعتبارها من وجهة نظرهم خطة قائمة بالمطلق على الفسوق والخروج على الدّين، أو ما يطلقون عليه إختصاراً (العلمانية)⁽⁷⁾³⁹¹.

وفي مرحلة ما بعد الاستقلال والتي تميزت بهشاشة المؤسسات الجِزْبِيّة، كان العسكر كلما اغتصبوا السُلطة يتقدم منهم الضباط

388 (4) خضر حمد، مذكرات خضر حمد، الشارقة 1980م، ص108.

389 (5) أنظر: التعليم في المديرية الشمالية/إصدار وزارة التربية والتعليم، المطبعة الحكومية، الخرطوم 1964م، ص8.

390 (6) عبدالله علي إبراهيم، أنس الكتب، ص96.

391 (7) أنظر: مقال كمال الجزولي، الرأي العام، بتاريخ 2001/12/24، ص3.

لإصلاح التعليم!. وقد وصل التردى بقطاع التعليم في عهد الإنقاذ، أن
فاخَرَ الإخوان بالمساواة بين (الخريج الجامعي وخريج الخلوَة)³⁹²⁽⁸⁾.

غداة الاستقلال، كانت هناك قوتان تمثلان الحركة الوطنية،
هما الطائفية والقوى الحديثة، وكلاهما عليل بالإستعمار.. أما
الطائفية فقد أُتخمت على مائدته، وأما المستنيريون فقد أصابهم
الفظام الباكر من ثديها بـ (فقر الدَّم)، لكن كل طرف كانَ يحتاج
الآخر، فالطائفية تحتاج مهارة المُتعلّمين، بينما يعوز المُتعلّمون
الثقل الجماهيري، فكانَ أن التقى الطرفان في مساومة تاريخية
عبر مؤتمر الخريجين الذي انفلقت عنه الأحزاب السياسية.. بعد
تلك المساومة رفعَ أحفاد المُتطرقين الأوائل علم الإستقلال وورثت
الطائفية السُلطة ودخل السُّودان في ما سُمِّي بـ (الدائرة الخبيثة)،
إذ كان جِذر الشمولية في تجربة الحكم الوطني يتمثّل في تراجع
وانكفاء قوى التطوُّر الوطني على يد العسكر الذين علا شأنهم
فوق إرث تليد للمُتطرقين.

كانت نتيجة زيادة العسكر للمسيرة ارتداد المجتمع السُّوداني
نحو القبلية والجهوية، وظهر بشكل واضح (زحف العنصرية على
السياسة السُّودانية)³⁹³⁽⁹⁾، وبرزت نعرات التعصّب الأعمى بعد
فشل الأحزاب في ان تكون طليعة الحداثة.

بهذا الانحدار تسربت أوراق اللعبة من أيدي القوى الوطنية
بالتدويل الذي كان نتيجة مباشرة للاستقطاب والاستعلاء الذي
مارسته الحركة الإسلامية من أجل البقاء في السُلطة.

392 (8) أنظر: مجلة الفيض، العدد 1، بتاريخ ربيع أول 1418هـ ص144.

393 (9) مجلة الزمن، العدد الخامس، إبريل 2004، ص14.

سياسة التمكين.. الإخوان وكلاء الإله

يقوم المشروع الحضاري على شعار فضفاض⁽¹⁰⁾³⁹⁴ يراهن على تدين النخبة، واتخاذ مظاهر تدينها وإعلان انتماؤها للمثال - دولة المدينة - مرجعية مقدسة مع تحليلها عملياً عن ذلك المثال. وهذه النخبة ترى ان تمكينها في السُلطة والثروة هو من إرادة الله المتأصلة في النَّص⁽¹¹⁾³⁹⁵.

لا تستمد النخبة شرعيتها من الشعب مهما بلغ في مراقبي التدين. ومهما تعالَى وصفها له بالإسلاموية فهي لا تصبر عليه كي يقدمها ديمقراطياً إلى سدة القيادة، بل تتجه إلى فرض تسلطها عليه بالإنقلاب العسكري بحجة حماية العقيدة والإدعاء بان الشَّرِيعَةَ طبقت في عهدي الفُؤنج والمَهديّة وبالتالي يجب تطبيقها الآن.

وتذيع النخبة انتماءها لتجربة الفُؤنج والمَهديّة مقروناً بادعاء النسبة إلى دولة المدينة واعتبار كل ذلك جذراً للمشروع الذي تتبناه حركة الإخوان المُسلمين العالمية.

394 (10) هكذا وصف مستشار رئيس الجمهورية المشروع.. أنظر: صحيفة الرأي العام، بتاريخ 2001/11/23م. ويقول قطب آخر كان ينتمي للحركة الإسلامية: (لا أدري ماهو المقصود بالمشروع الحضاري لأن هدف الحركة الإسلامية ما كان يسمى بالحضارة ولا بالمشروع الحضاري).. أنظر: صحيفة أخبار اليوم حوار مع د. جعفر شيخ إدريس، بتاريخ 2002/7/21، ص6.

395 (11) ترفع النخبة مبدأ (الحاكمية لله) مع انكار أنها تعني تحكّم رجال الدين في شؤون الحياة، وينتهي مفهوم الحاكمية إلى تكريس الشمولية التي لا ينجو من قهرها حتى دعائها كما هو الحال مع د. الترابي، (فاذا كانت الدكتاتورية هي المظهر السياسي الكاشف عن مدى تدهور الأوضاع في هذا العالم فإن الخطاب الديني يصب بمفهوم الحاكمية مباشرة في تأييد هذا المظهر).. أنظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط1، دار سينا للنشر، القاهرة، 1992، ص76.

يتألف مشروع الاخوان من جملة فرضيات تبرر سطو النخبة على السُلطة لأن الإصلاح عند الإخوان لا يتم إلا من قمة الهرم، أهم تلك الفرضيات هي القُداسة، حيث يغدو النصُّ المُقدَّس - قرأنا وسنة - مادة مطواعة لهذه النخبة، لها وحدها الحق في إعادة إنتاجه كيف شاءت، ويتصدر أفرادها لتفسيره كوكلاء للإله، وكل تفسير خلا ما جادوا به مطعونٌ فيه.

تنظر النخبة إلى ذاتها بعين القُداسة، وإلى الآخر بعين التكفير رافعة شعار (الإسلام هو الحل)، والإسلام عندها هو الشَّرِيعَة، والشَّرِيعَة هي اقامة الحدود في العامة.. واقامة الحدود كهدف قدسي لا يتأتى إلا بالاستيلاء على السُلطة لأن فكرة التبليغ والإصلاح في تنظيم الإخوان أساسها الحكم لا الإنسياب الثقافي اليومي.

من هنا جُعِل نداء تطبيق الشَّرِيعَة بمثابة شفرة تُعطي معنى تغيير نظام الحكم واحلال النخبة المتدينة بديلاً على مقاعد السُلطة، لجدارتها في انزال (الحاكمية) على أرض الواقع..

بهذا الفهم كانت قداسة النظام السياسي حاضرة، ليس عند الإخوان فقط وإنما في أغلب برامج الأنظمة التي تداولت الحكم منذ الإستقلال وحتى الآن³⁹⁶⁽¹²⁾، بينما تبقى عُقدة الشَّرِيعَة لافتةً مهيبة تُرفع لاستحضار القُداسة عند كل مناسبة جماهيرية، بل هي بالضرورة وعدٌ مؤجَّل، يُدفع به في وجه الآخر عند كل منعطف وعند كل أزمة تحيق بالنظام الحاكم³⁹⁷⁽¹³⁾، وكلِّما فشلت طائفة

396 (12) بلغت أنظمة الحكم الوطني حتى الألفية الثالثة عدد 16 حكومة، تخللها 13 انقلاباً عسكرياً نافذاً، وثورتان شعبيتان.

397 (13) اعترف البشير بأن تطبيق الشريعة في السودان لم يكن مبرراً من الأخطاء (مع تأكيده على أنها الخيار الذي لا بديل عنه)، أنظر: صحيفة الصحافة، 2004/4/20م.

من دعائها في تطبيقها، أوتورطت في تشويهاها ينبري آخرون من داخل كيانهم السلفي ليؤكد أن بحوزته نسخة أصلية من تلك الشريعة، بالتالي هو يدعو نظام الحكم القائم لاعتماد نسخته تلك، أو تمكينه في السلطة كي يتصدى لفرضها في الناس!

لقد كان تسييس الدين وتوظيفه كأيدلوجيا تبريرية سلوكاً حاضراً في تراث الطائفية، لكن حسن التُّرابي زعيم حركة الإسلام السياسي بمسلماتها المختلفة عند كل حقبة⁽¹⁴⁾³⁹⁸ برعَ في تجسيد ذلك التوظيف على أرض الواقع.

تمتع التُّرابي بحضور طاغٍ على مسرح السياسة السودانية منذ ثورة أكتوبر 1964م، وحظي بألقاب لم يحظ بها غيره، ففي سربال القداسة هو شيخ الحركة، وحفيد الشيخ حمد ودالتُّرابي، هو صهر المهدي وخرّيج السربون، هو المؤلف والمفكر والمتحدث اللبق، هو أستاذ القانون الدستوري وصانع التوجه الإسلامي في عهد مايو وهو باني نظام الإنقاذ، وهو إلى ذلك زائر مقيم في السجون، لا يدخلها على يد أعدائه فقط، وإنما على يد حلفائه وتلامذته أيضاً!

طرح التُّرابي مشروع دولته الدينية من موقع المجدد الذي يباغت الناس بأرائه في الدين والسياسة، لينشغلوا بها عن المطالبة بالحل الإسلامي المزعوم، لكن ما يُحمد للتُّرابي أنه يعترف باستحالة تنزيل ذاك الحل على يد الحركات الإسلامية المعاصرة لأن (الدولة الإسلامية الحديثة إذا نشأت ستجد بؤساً في قضايا الفقه

398 (14) من مسميات الحركة الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين مايلي: الجبهة الإسلامية، الميثاق الإسلامي، الإخوان المسلمون، الاتجاه الإسلامي، الجبهة القومية الإسلامية، الحركة الإسلامية، المؤتمر الوطني، المؤتمر الشعبي.

العام الذي تنزل به احكام الله على السياسات. لا أجد في إطار الحركات الإسلامية اليوم من يقدم البديل الإقتصادي ولا البديل السياسي⁽¹⁵⁾³⁹⁹.

كان التنادي بتطبيق الشريعة هو جوهر المشروع الحضاري الذي اتخذ من لغة الدين رؤوس مواضيع، فالحركة تفرض رؤيتها للشريعة على الواقع دون تربية أو بناء للمجتمع المسلم وتعرض رؤيتها على هيئتها الراهنة باختزالها في مسمى الحركة وهي جماعة الإخوان مُختزلة في النخبة، والنخبة مختزلة في دائرة قيادة التنظيم، وكل القيادة في يد الشيخ.

يقراً الترابي الخريطة الإجتماعية والسياسية بانها خارجة على الدين، لأن اسلام أهل السودان برأيه (ظل مشوباً ببعض التصورات والاعراق الجاهلية)، وانه - أي الترابي - مبعوث لاصلاح ذلك الوضع، إذ هو يحمد الله محدثاً عن نفسه لنفسه: (أحمد الله ان اجتباناً واحياناً في السودان لهذا الزمان، وهدأنا نحن خاصة لاحياء الإسلام في مجتمع غلب على تدينه الموت والجمود)⁽¹⁶⁾⁴⁰⁰.

والأسلمة والشريعة شئ واحد في فكر الحركة، إلى جانب مترادفات كثيرة ترمي بها أفواه النخبة دون رغبة في ضبط المصطلح. ففي مقال لأحد قادة الحركة يرى ان، (الإسلام والشريعة لا يتعارضان مع الوحدة الوطنية ولا مع حقوق غير المسلمين)⁽¹⁷⁾⁴⁰¹

399 (15) حسن الترابي وآخرون، المشروع الإسلامي في السودان قراءات في الفكر والممارسة، ص15.
400 (16) ذات اللغة صدرت من السيد اسماعيل الأزهري كمقدمة للدستور الإسلامي المزعوم بعد أكتوبر. أنظر: حسن الترابي، حركة الإسلام عبرة المسير لإثني عشر من السنين، ص1.

401 (17) صحيفة الصحافة «مقال غازي صلاح الدين»، بتاريخ 2003/7/7 ص7.

رغم علم الكاتب ان الشريعة لا تسمح بولاية غير المسلم، ومع ذلك يتهم من يعارض الشريعة بانه ضد السلام وضد اتفاقية مشاكوس التي ألغت الشريعة عملياً عندما نص بروتكولها على المواطنة كأساس للحقوق والواجبات!

الإنقاذ.. سلطة برأسين

ومع ترويج الإخوان للأسلمة وللشريعة معاً في شخص صاحب البيعة - النميري - فانهم بعد الاستيلاء على السلطة لم يبرروا كيف انتقلت البيعة ذات القسم الغليظ من إمام إلى إمام، عندما (تَنصَلُوا) منها باهمال ذكرها لينغمسوا في سلطة برأسين يكون الشيخ دائماً فوق الرئيس ذو الدبابير العسكرية.. فعلها الترابي مع جعفر النميري ثم أعادها مع عمر البشير، وكان في الحالتين هو محور العملية السياسية ومحركها باعتباره شيخ الجماعة ومفكرها.

يرى الترابي ان الشريعة صالحة لكل زمان ومكان حين لا تنفصل تلك الشريعة عن ذاته، فهو لا يرى ان اقصاءه عن السلطة كان صراعاً بين بشر، بل خروجاً على الدين.. يقول الترابي في هذا الصدد: (إن محاولة ابعادي عن السلطة كانت محاولة لإبعاد كلمة الإسلام وأصل الدين)⁽¹⁸⁾⁴⁰².

ولا جديد عند الحركة على ما جادت به المهديّة في أمر الجهاد، ففي أصل المشروع ينقسم العالم إلى دار كفر تضم كل من لم يدون اسمه في التنظيم. وتضم الدار كذلك دول الإستكبار، على رأس تلك الدول - كما هو مُعلن - روسيا وأمريكا الموعودتان بدنو

402 (18) أنظر: صحيفة الشارع السياسي، بتاريخ 2000/2/13.

العذاب، وفي المتن دول الجوار بما فيها السعودية ومصر مع استثناء
في الأناشيد للعراق وليبيا واليمن⁴⁰³⁽¹⁹⁾.

وتتوسع صلاحيات منسوبي التنظيم - جند الله - في دار الكفر
لتضحي كل ذات أو حيازة أو ربع، خاصة في جنوب السودان غنائماً
مُستباحة.

وأصدرت الحركة الفتوى بان الجهاد في الجنوب هو من
أجل تطبيق الشريعة⁴⁰⁴⁽²⁰⁾، ونفذت فكرة الشعب المقاتل لإرهاب
الداخل والخارج بمتحركات الخدمة الإلزامية والدفاع الشعبي
وبفجائيات (الكشّة) التي تصطاد الرجال من الطرقات وترمي بهم
في خطوط القتال كدروع بشرية وكاسحات ألغام، وتكون تلك
الفجائيات مناسبة للتخلص من المعارضين بتصفيدهم أو رميهم
في المحرقة أو قسرهم على النزوح، فيتحقق بذلك اسكات صوت
المطالبة بالحقوق الأساسية، مع ادعاء عريض بإحياء شعيرة جهاد
يستثني أبناء القادة الذين أُطلقت أيادهم في دنيا المال وحُجزت
لبعضهم المقاعد في جامعات دول الإستكبار في الوقت الذي يُعلن
فيه النظام افتراعه لـ (ثورة تعليمية) لإشاعة الوهم بين البسطاء
بأن الإنقاذ هي الإسلام.

403 (19) حشد النظام المعارضين لأنظمة الحكم في الدول العربية والإسلامية في (المؤتمر
العربي الإسلامي) من أجل تغيير الأوضاع في بلدانهم. وقد خدع النظام أولئك الذين
استجاروا به وسلّم بعضهم إلى حكوماتهم - سلّم بعض أخوان ليبيا للقذافي- كما سلم
ملفات الجماعات الإسلامية بعد الحادي عشر من سبتمبر لأمريكا، بالإضافة لمشاركته في
الغزو الأمريكي لافغانستان.

404 (20) .. (النص على تطبيق الشريعة الغرض منه ارضاء الغرور الفكري لبعض الناس
لانه لو نظرت إلى قوانين السودان اليوم تجد 90% منها لا يستمد من الشريعة).. أنظر:
د. منصور خالد، حوار مع صحيفة الرأي العام، بتاريخ 19/11/2002م، ص7.

انطلاقاً من موقف الإستفراد للحديث باسم الدِّين وضعت تجربة الإخوان عقيدة أهل السُّودان موضع الشك عندما (ارتكزت الأسلمة المزعومة على نفي المُجتمَع وتحويله إلى متهم كبير)⁽²¹⁾⁴⁰⁵.

تري النخبة الاخوانية أن (السُّودان أعلن اسلاميته يوم جاءت الإنقاذ)⁽²²⁾⁴⁰⁶، ولذا فان الإنقاذ قد أعدت خطة يشرف على تنفيذها غريم الترابي ونائبه علي عثمان محمد طه، لـ (اعادة صياغة المُجتمَع السُّوداني)، أو على أقل تقدير (تحويل الوجدان الصُّوفي السالب إلى رصيد ثوري موجب)⁽²³⁾⁴⁰⁷.

ولمَّا كان الوجدان الصوفي يوصف بالسلبية بينما توصف الثُّورة بالإيجابية في فكر الإخوان، فلا مناص من استخدامهم العُنف كأداة لاعادة صياغة المُجتمَع، وهذا ما حدث، إذ قهر الإخوان معارضيههم إلى درجة الإبادة.

ويصل التمييز ضد الآخر إلى أقصى مدى، حتى في داخل التنظيم نفسه، فقد كان هناك (بدرِيونَ) في مقابل (طلّقاء) انخرطوا في الحركة بعد الانقلاب، لذلك لهم وضعية الأدنى.

ولم يتورع الاخوان في ممارسة العتف ضد الآخر، قتلاً أو اغتصاباً أو تشريداً أو سجنًا، فضلاً عن التعذيب والإفقار والمُطاردة، ومن

405 (21) أنظر: مقال عثمان مرغني، صحيفة الرأي العام ، بتاريخ 2002/11/21، ص7.
406 (22) حسن الترابي و«آخرون» المشروع الإسلامي في السودان، ص37.. إعادة صياغة المجتمع هي خطة التنظيم لتصفيف المجتمع داخل الحركة، وهي رؤية شمولية تصاقب «عقيدة ستالينية المناطق الجارة التي جمعت بين أسوأ ما في البطيركية التقليدية وطقوس عبادة الفرد في أحزاب الماركسيين». أنظر: مقال عبدالله علي ابراهيم، صحيفة الرأي العام ، بتاريخ 2002/9/16م.

407 (23) حسن الترابي و«آخرون»، المشروع الإسلامي في السودان، ص46.

أجل تمكين نظامهم وتعطيل دور النقابات خرّبوا السكة الحديد ومشروع الجزيرة والخدمة المدنية، إلخ، وأعلن قادتهم أنهم جاءوا إلى السُلطة وفي أيديهم الاكفان، وبشروا الشعب بالموت الجماعي، وأن من يريد السُلطة عليه أن يحمل السلاح.

ونُفذت سياسة التمكين بتحكُّم عضوية التنظيم في مفاصل الدّولة واطلاق أيديهم فيها، الأمر الذي أعطى الحركة الشعبية حجة قوية في أن تتمسك بجيشها حياً بعد توقيع اتفاقية السلام (لأن الجيش الذي شيّدته الإنقاذ ليس جيش الوطن وإنما هو جيش الحزب).

استغلال الصّوفيّة

اتخذت نخبة الاخوان من التنادى إلى الشريعة ذريعة ضد الآخر، إذ يرى شيخ الحركة - الترابي - ان من سبقوه في رفع رايات تطبيقها كانوا (بقية من أهل القديم حفظوا الدين محفوظات وتقاليد مينة)⁽²⁴⁾⁴⁰⁸.

ويفصح الترابي عن اتهام صريح في السياق بأن (الصوفية أعداء ما جهلوا)، ويضيف: (عندهم شئ من ذكر وقران، ولكنهم أهل بدعيات وجهالة في الإعتقاد والعمل، ورخاوة شرعية وولاء واتباع يكاد يحجب عن الله)⁽²⁵⁾⁴⁰⁹.

وينظر الترابي في خارطة العالم الإسلامي ليقول أن حاضر

408 (24) محمد الهاشمي الحامدي، حسن الترابي، آراؤه واجتهاداته في الفكر والسياسة، ط1، دار المستقلة للنشر، لندن/1996، ص145.

409 (25) حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، ص149-150.

المُسْلِمِينَ مُثْقَلًا بِالْعَجْزِ وَقَلَّةِ الْإِيمَانِ، وَأَنْ عَمَرَ الْبَشِيرَ بِحَرَكَتِهِ الْعَسْكَرِيَّةِ تِلْكَ - الْإِنْقِلَابِ - يُمَثِّلُ أَشْوَاقَهُ إِلَى تَحْكِيمِ الدِّينِ⁽²⁶⁾⁴¹⁰.

وبعد المفاصلة بينه والبشير، وَصَفَ التُّرَايَ مِنْفِذِي الْإِنْقِلَابِ الَّذِي حَمَلَ أَشْوَاقَهُ بِأَنَّهُمْ (عَسْكَرٌ، لَا يَفْهَمُونَ غَيْرَ صَفًا وَانْتِبَاهًا)!

وكانت حركة الاخوان قد اعتمدت تصنيف التُّرَايَ لِلْسَّاحَةِ السِّيَاسِيَّةِ، فَهُوَ يَرَى الشِّيْعِيَّيْنَ مَلَاخِدَةً وَالْجُمْهُورِيِّينَ مَرْتَدِينَ، بَيْنَمَا الصُّوفِيَّيْنَ مِنْ وَجْهَةِ نَظَرِهِ (أَهْلُ بَدْعِيَّاتٍ)، بِالتَّالِي، لَمْ يَبْقَ فِي السَّاحَةِ إِلَّا الْحَرَكَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ (لِتُصْبِحَ هِيَ الْمُجْتَمَعُ الْجَدِيدُ الْقَائِمُ بِالدِّينِ)⁽²⁷⁾⁴¹¹.

ومع ذلك، كان لزعامه التُّرَايَ عَلَى الْحَرَكَةِ أَثَرُهُ فِي تَمَتُّنِ رَوَابِطِهَا مَعَ الطَّائِفِيَّةِ، فَقَدْ أَسْفَرَتْ حَمَلَةَ حَلِّ الْحِزْبِ الشِّيْعِيِّ السُّودَانِيِّ عَنِ اتِّصَالِ وَثِيقٍ بَيْنَ الْإِخْوَانِ وَالْخَتْمِيَّةِ وَالْأَنْصَارِ، وَقَدْ غَدَّى ذَلِكَ الْإِتِّصَالَ آمَالَ الْإِخْوَانِ وَأَحْلَامَهُمْ فِي وَرَاثَةِ الطَّائِفِيَّةِ.. يَقُولُ التُّرَايُ أَنَّهُ أَحْسَسَ عِنْدَ تَعَبُّثِ الصُّوفِيَّةِ لِنَصْرَةِ الشَّرِيعَةِ بِأَنَّهُمْ (كَيَانَ يُمْكِنُ أَنْ يَنْقَلِبَ اسْتِعْدَادًا لِلْجِهَادِ)، وَأَنْ أَقْلَ حِصَادٍ مِنْ تَحْفِيزِ ذَلِكَ الْكَيَانَ هُوَ اسْتِنَادُ حَرَكَتِهِ النَّاشِئَةِ الَّتِي (لَا تُقْنَعُ مِنْهُمْ بِالتَّسْخِيرِ الْإِتِّخَابِيِّ)⁽²⁸⁾⁴¹².

كان المناخ المحلي والاقليمي والدولي قد هباً بروز حركة الإخوان لتأخذ دور القيادة باستغلال الصُّوفِيَّةِ الَّذِينَ كَانُوا يَرْزَحُونَ فِي مَسْتَنْقَعِ الطَّائِفِيَّةِ.

410 (26) حسن التري، خواطر في الفكر السياسي، ص 6.

411 (27) حسن التري، الحركة الإسلامية في السودان، ص 38.

412 (28) حسن التري، المرجع السابق، ص 150.

كانت الحرب الباردة على أشدها وظلال النكسة تحيط بتطلعات قوى الإستنارة في المحيط العربي والإفريقي الذي لم يُفَق بعد من غُمة الإستعمار.. كانت جماهير الداخل السوداني في غوغائيتها تدمن الهتاف والتظاهر، ولها في كل يوم شعار جديد.. كان البرلمان ميداناً للتلاعب بمبادئ الديمقراطية وسوقاً لشراء النواب، بينما كانت الحكومة المنتخبة يتصارع حزبها الطائفيان دوماً على وزارة التجارة⁽²⁹⁾⁴¹³، وقد بلغ الكيد بينهما أن سلم حزب الأمة السُلطة للعسكر نكايّة في الإتحاديين وحليفهم مصر.

في ذلك المناخ المعتكر حصد الإخوان المسلمون أعلى المكاسب، فأصبحوا ظاهرة صوتية تتقدم الطائفية في الحديث بإسم الشريعة.

في تلك المرحلة طُرد الشيوعيون من البرلمان وحُكِم على زعيم الجمهوريين بتهمة الردة، وكانت مواقف الإخوان والطائفية موحّدة من كل الأحداث، لكن الإخوان تقدموا خطوات في استخدام العُنف فكشروا عن انيابهم في (أحداث شعبان) ونفذوا انقلاباً بقيادة (حسن حسين) وشاركوا في غزو (الجبهة الوطنية) للخرطوم عام 1976م⁽³⁰⁾⁴¹⁴.

وبعد حين - بعد استيلائهم على السلطة - أعلن التُّرابي ان الهدف من حشد الطائفية لتأييد حملة الدستور الإسلامي هو (إحراج الأحزاب) وأنه قاد تلك الحملة و(لم يكن يعلم ما هو الدستور الإسلامي)⁽³¹⁾⁴¹⁵!.

413 (29) أنظر: خضر حمد، مذكرات خضر حمد، ص 181.

414 (30) أفاد قائد عملية الغزو العميد محمد نور سعد، أنه كان بصدد إذاعة بيان يُعلن فيه قيام مجلس رئاسي بديل لنظام مايو ، يضم في عضويته كلاً من المهدي والميرغني والترابي، أنظر: صحيفة الصحافة، بتاريخ 1976/7/31.

415 (31) أنظر: د. جعفر شيخ إدريس، ندوة منشورة بصحيفة صوت الشارع، بتاريخ: 1995/10/28.

وبعد حين أيضاً، نزعَت نُخبَةُ الإخوان قناعها، في اعتراف أشبه بالنقد الدَّائِي لتقول بأن دساتير 1972 و1958 و1956 نصت على الشَّرِيعَةَ مباشرة، أو على مبادئ الإسلام في التشريع، وأن تلك الدساتير وُصِفَت بالعلمانية ظلماً أو جهلاً⁽³²⁾⁴¹⁶.

إمامة النميري

في سبيل السلطة تغلغت الجماعة - الحركة الإسلامية - داخل تنظيم الإتحاد الإشتراكي بعد المصالحة الوطنية إثر لقاء الرئيس جعفر النميري والصادق المهدي ببورتسودان في 7/7/1977م، وحينها أعلن النميري أنه على استعداد للالتقاء بالشیطان في سبيل السُّودان.

وموجب المصالحة فتحت صفحة جديدة أمام الإخوان، بينما كانت نفسية الحاكم المعذبة تبحث عن هدأة في رحاب المُقَدَّس، فالنميري الذي أزهد أرواح رفاقه الشيوعيين والعسكريين وسفك دماء الأنصار، ظل يبحث عن سلوى لعذاباته في الدغدغات الدَّيْنِيَّة، سحراً كانت أم شعوذة، تصوفاً كانت أم تنطعاً فقهياً.. لأجل ذلك لجأ الجنرال إلى (الفُقرا) آملاً في مداواته من الكوابيس.

كان النميري يستقبل في القصر الجمهوري وفوداً من ذوي السُّمْت الدَّيْنِي والمُنْجَمِين والسَّحَرَة، لتعويذه وتبريكه، وتؤكد وقوعه في قبضة الجماعة باختياره نائباً له من تنظيم الإخوان ظلَّ يحدثه عن دور الكرامات في انقاذ عباد الله عند المِحْن والمَلَمَّات، حتى توهم النميري نفسه فتقمَّص دور المُفَكِّر الدَّعْوِي الذي يُوَلِّف الكُتُب عن (النهج الإسلامي، لماذا - النهج الإسلامي، كيف؟).

416 (32) أنظر: صحيفة الصحافة، بتاريخ: 2003/7/7م، ص7.

ولم يتوقف عند هذا الحد، بل تقمَّص دور (الولي الذي يجالس الأرواح)... وكان ذلك الهوس وغيره بحثاً عن اطمئنان في حراسة أهل الله - الصوفيّة - لنظامه.

وقبل انخراطهم في المصالحة كان الإخوان بزعامة الترابي قد توصلوا إلى نتيجة بأن ميل النميري إلى التّصوّف قد أضفي الكثير من اللمسات الدّينية على أوجه الحياة⁽³³⁾⁴¹⁷.

من هذه الزاوية اشتعلت بين التُّرابي وصهره الصادق المَهدي معركة خفية لارضاء النميري، سرعان ما انتصرَ فيها التُّرابي مستخدماً أدوات الطائفية نفسها عندما رفع عقيرته بغناء صدوح يخطبُ به وُدَّ القائد - أمام المُسلمين!

كان التُّرابي في تلك الأيام يمتدح ثورة مايو وقائدها ونهجها الإشتراكي على هذا النحو: (ثارت اكتوبر شعباً وجيشاً، لكن سرعان ما هاجت العصبيات والتمزقات مرة أخرى واتسع الفراغ لتملأه مايو. كانت الإشتراكية قبلاً شعاراً براقاً في الدعاية الحزبية، لكنها بعد مايو أصبحت حقيقة في السياسة. مهما كان من سياسات اتخذتها مايو ازاء الطائفية فقد انكسرت شوكتها اليوم، وتهيأت حركة وسياسة حديثة نحو الإسلام تتجه نحو المستقبل)⁽³⁴⁾⁴¹⁸.

وبعد نصف عام من المصالحة وضع التُّرابي الحركة الإسلامية بديلاً للطائفية لتتعاون مع الشمولية إلى أقصى مدى، ذلك بأن جعل من نفسه عرباً لأسلمة النظام المايوي (الاشتراكي).. وقد شكلت ندوته في جامعة الخرطوم الأساس الذي بنيت عليه قوانين

417 (33) بابكر حسن مكي، النميري الإمام والروليت، ص 64-156.

418 (34) أنظر: صحيفة الأيام، بتاريخ 1977/12/23م.

سبتمبر 1983م.. قال الترابي في تلك الندوة أن (الشريعة تقوم أغلب أحكامها على درء المفساد، وهذا تقرير عقلي يشترك فيه المسلم وغير المسلم. إذا أراد غير المسلم ان يكونَ رئيساً للجمهورية، فلا يقوم بينه وبين ذلك حاجز. ليس لغير المسلم إلا ان يفعل واحداً من أمرين: إما ان ينضم إلى حزب الأغلبية أو يقنع الاغلبية ان ينضموا إلى حزبه. لغير المسلم الحق كل الحق، وليس بينه وبين رئاسة الجمهورية إلا ان يقنع أغلبية الناخبين ان شاء ألا يكون في الدستور نص على ان يكون رئيس الجمهورية مسلماً. لا يمنع كون الشريعة مصدراً للقوانين، لا يمنع ذلك الجنوبيين من ان يشتركوا في السلطة التشريعية. في إطار الدولة الواحدة والعهد الواحد يجوز للمسلم كما يجوز للمسيحي، ان يبدل دينه. ليس في الأمر بأس يذكر. عقوبة شارب الخمر اما اربعين جلدة أو السجن شهراً أو غير ذلك. للمرأة حرية ألا يكون لرجل قوامه عليها ذلك ألا تتزوج. المرأة إذا فقهت في الشؤون التجارية كان وزن شهادتها مثل وزن شهادة الرجل)⁽⁴¹⁹⁾... هذا (الترقيع الذي لا يليق بنظام الإله) كما وصفه الترابي في ذات الندوة جلب له التكفير من داخل محيطه - الإخوان وأنصار السنة - لكن من يرمونه بتلك التهمة يقولونها على مضض، حتى لا يمتد أثرها على الحركة وعلى النظام الذي يقوم على ذلك (الترقيع).. وبعد مرور سنوات على ما جرى من مبايعة للنميري وتنكيل للمعارضين السياسيين بإسم الشريعة، يكتفي د. جعفر شيخ إدريس - أحد قادة الحركة الإسلامية - بتكفير الترابي لا نظامه، رغم قناعاته (ان أفكار الزعماء تؤثر في

419 (35) ندوة د. حسن الترابي: تطبيق الشريعة في أوضاعنا القانونية، جامعة الخرطوم، بتاريخ 12/26/1977م.

النَّاس وتتحول إلى واقع⁽³⁶⁾⁴²⁰.

غض النظر عن الحكمة وراء الصمت على مفهومية التُّرابي للدين، أو تكفير ذاته وتبرئة أفعاله - نظامه - فان هذه اللِّجاجة لعضوية الحركة، تستحق التأمل، لما تحمل من اعتراف بصدق مقالة مَنْ يقول، أن التُّرابي خرج على الشَّرِيعَةِ بِاسْمِ تطبيقها.

وإذا كان الدكتور جعفر شيخ إدريس، قد استنتج كُفر قائد حركة الإسلام السياسي بعدَ سنوات من تنفيذه لرؤاه في الدولة والمُجْتَمَع، فقد ظهر بعدَ حين من هُوَ أكثرُ أصوليةً منه، هو أبوقتادة زعيم تنظيم الجماعة الإسلامية في لندن، الذي يفتي بان كل الأنظمة في الدول العربية (كافرة بدون استثناء)⁽³⁷⁾⁴²¹، بما فيها نظام الإنقاذ بمشروعه الحضاري (الإسلامي).

ثم برزَ مِنْ بعدهما مَنْ هو أكثرُ أصوليةً وثوريةً، فكان (الخُلَيفي) الذي ذهب إلى أبعد من تكفير النظام ورأسه فكفَّرَ المُجْتَمَع كله في مقدمته السَّلَفِيين - المُصلِين في جامع أنصار السُّنَّة المُحمَّديَّة - وعلى هؤلاء تمكَّن الخُلَيفي مِنْ تنفيذ حكم الإعدام، تقرباً إلى الله، إذ كانَ محمياً من شيخ النظام وَمِنْ ضيفه أُسامة بن لادن.. قال الخُلَيفي عن تلك الحادِثة، حادثة مسجد الثُّورَة بأم درمان: (كل الذين قتلناهم كانوا كفاراً. لا فرق بين عقيدة أهل الطُّرق وعبادة الأوثان. مَنْ قتل صوفياً فهو شهيد، وَمَنْ ولى

420 (36) يستند شيخ إدريس في موقفه التكفيري للترابي على ما ورد في ندوة الترابي المشار إليها، ومن خلال متابعتها لأنشطة الترابي في المحافل الغربية، حيث يرى ان الترابي يخالف ما علم من الدين بالضرورة، أنظر: (ندوة العلمانية في ثياب اسلامية)، صحيفة صوت الشارع، بتاريخ: 28/10/1995م.

421 (37) صحيفة الحياة، لندن، بتاريخ 18/5/1999م.

دُمياً في وظيفة فهو كافر⁽³⁸⁾⁴²².. هكذا، ومع علم الخليفة، أن مشائخ تنظيمه هم مَنْ يوظَّفون الدُّميين والمتوالين، لكن سلاحه لا يطالهم، بل يطال البسطاء. وتُعتبر حادثة الاعتداء على مسجد أنصار السنة من أكثر الجرائم غموضاً، لأن نظام الاخوان السلفي - الذي كانَ يأوي أسامة بن لادن حينها - أراد التنكيل بالسلفيين.. وتلك جريمة غامضة لم يُكشف من أسرارها سوى صِراخ مُنقذها بأن الجميع (خونة، خونة).. كان ذاك الصراخ هو ما تكشَّف من أسرار الخليفة الذي كان ساعته ينتظر وعداً من (كبير) بتخليصه - ولو في الدقيقة الأخيرة - من جبل المشنقة!

422 (38) أنظر: عبدالرحمن أحمد شرفي، مواعظ في قضية مجزرة مسجد الثورة، دار جامعة افريقيا العالمية، الخرطوم/1994، ص 29-64.

خاتمة: الإنقاذ لم تطبق الشريعة

كان مآل الإسلاميين في السُلطة هو تكفير بعضهم بعضاً، وكان الأبلخ في ذلك هو شيخهم صانع النظام، فقد خرج التُّرابي ينعي مشروعه أمام حشود الإسلاميين في ندوة جامعة القرآن الكريم فقال (ان الحركة كانت تعد لاقامة دولة إسلامية في السُّودان، لكن الخطة ماتت)⁽³⁹⁾⁴²³.

أحكمت حركة الاخوان قبضتها على السُلطة، لكنها لم تطبق الشريعة⁽⁴⁰⁾⁴²⁴، بل انقسمت الحركة على نفسها، وخرج تلميذ التُّرابي الأول، علي عثمان محمّد طه ليُعلن (ان الإنقاذ لا تمنع في الحوار حول مسألة فصل الدين عن الدّولة ان كانت هذه القضية تهدد وحدة السُّودان)⁽⁴¹⁾⁴²⁵.

وفي خضم المفاصلة بين جناحيها - جناح القصر والمنشية - أسرع التُّرابي إلى تكفير تلميذه علي عثمان، فوصف تصريحه أعلاه بأنه (كفر ببعض الكتاب وإيمان ببعضه)⁽⁴²⁾⁴²⁶.

ثم عادَ التُّرابي - شيخ الإسلاميين - وتبنى ما اعتبره كفراً عندما وقّع على مذكرة تفاهم مع الحركة الشعبية لتحرير السودان. وقد دافع الترابي بعد توقيعه على تلك المذكرة عن (ضرورة فصل

423 (36) صحيفة الرأي العام، بتاريخ 2000/2/11م.

424 (40) قال الرئيس عمر البشير: (نحن نطبق الشريعة منذ العام 1991 لكن لا نتدخل في تطبيق أي حد أو قصاص). أنظر: صحيفة الرأي العام، بتاريخ: 2002/8/22م.

425 (41) ندوة علي عثمان محمد طه، جامعة الخرطوم، مساء 2000/2/15م.

426 (42) صحيفة الصحافة، بتاريخ 2000/2/21م.

الدين عن الدولة، حتى لا يكون السودان صوماً جديداً). وأكد الترابي، ان (ليس هناك خلاف بينهم وبين الحركة الشعبية حول علاقة الدين بالدولة) (43)427.

ثم تداعت العضوية بعد ذلك إلى المنهل - منهل الخلاف - فخرج من تلامذة الترابي من يدمغه بالكفر وموالاته الكفار، وافتى (كبار العلماء) باستتابته دون تطبيق الحد عليه - أي استتابته فقط - حتى يتوب إلى أمر الله وأمر السلطان عما اكتسبه من إثم.. ومضى تلميذ آخر إلى أبعد من ذلك، فقال أن شيخه الترابي (وضع يده في اليد التي تقتل المجاهدين، فلا يحق له الحديث عن المجاهدين) (44)428.

ثم آب ذات التلميذ (إلى رُشدَه)، فقدّمه حزبهم الحاكم ليقود وفد النظام للتفاوض مع اليد التي تقتل المجاهدين!

ومن أجل سبيل البقاء في السلطة، أقدم الإخوان على تقديم كافة التنازلات على حساب وحدة البلاد وتماسكها القومي، فقد وصف قادتها اتفاقية جبال النوبة مع الحركة الشعبية والتي سبقت اتفاق مشاكوس، بأنها ستكون أفضل من القادامات لأنه (إذا كنت تجد أمام الثكنات العسكرية - ممنوع الاقتراب والتصوير - فان الإمبريكان من بعد، سيكونون بالداخل) (45)429.

ثم وقع الاخوان على اتفاق مشاكوس وفُصلت دولة جنوب

427 (43) أنظر: مذكرة التفاهم بين المؤتمر الشعبي والحركة الشعبية، جنيف: 2001/2/18م.

428 (44) أنظر: صحيفة الصحافة، بتاريخ 2001/2/22م.

429 (45) أنظر: د. حسن مكي، حوار، صحيفة الرأي العام، بتاريخ 2002/3/23م، ص5.

السودان، بحجة أنهم يريدون تطبيق شريعة (غير مُدغمسة) في الشمال!
قبل ذلك كان د. جون قرنق يقول في سخريته وجديته المعهودة
(نحن شِلنا الشَّرِيعَةَ بَرَّةً من الجنوب، وإذا أردتم ان نُساعدكم في
شيلها من الشمال ما عندنا مانع)⁽⁴⁶⁾⁴³⁰.

وقبل ايداعه السجن بايام، في أغسطس عام 2002م قال التُّرابي
أمام شباب وشيوخ الحركة الإسلامية ما يلي: (الحركة تركت الجماهير
تماماً وصارت حركة بغير قاعدة. حزبها المؤتمر الوطني مجهول
الهوية، مصنوع. رابطة الدِّين اختلطت فيه برابطة السُّلطان.
متوسط التدين والتريبة فيه ضعيف. لا مُناصحة فيه ولا محاسبة.
تضععت فيه أمانة السُّر وأمانة المال. هناك صمت وتجاوز
عن التجاوز. غابت الشورى حتى نسينا الشورى. القيادات لا تأبه
لعهد البيعة. طاقات الدَّوْلَة اتجهت إلى القوة بدلاً عن الدعوة.
الاقتصاد خرج عن الدِّين، ومحاربة الربا ما زالت شعاراً)⁽⁴⁷⁾⁴³¹.

وفي أغسطس من عام 2008م تحدَّث الدكتور التُّرابي عن عقد
تلامذته لمؤتمر الحركة الإسلامية، بأنه فعل نفاق وصرار، وقال في
ذلك: (النِّفاق بدأ يتجلى وهم يحللون الحرام ويحرمون الحلال.
الحركة الإسلامية لم تكن محصورة في السُّودان، بل كانت ممتدة
ومعروفة بجميع أنحاء بلاد العالم، والآن أصبحت مسجداً ضراراً.
الآن غابَ الإسلام في كل أوجه الحياة، في الإقتصاد، وفي الإجتماع، وفي
السياسة)⁽⁴⁸⁾⁴³².

430 (46) صحيفة: أخبار اليوم، بتاريخ 2002/8/12م.

431 (47) انظر : صحيفة رأى الشعب، العدد894، بتاريخ 2008/8/13م.

432 (48) صحيفة الرأي العام، بتاريخ2000/2/11م.

وتوالت اعترافات شيخ الحركة على هذا النحو في مناسبات عديدة، لكن كادر العُنف الشهير في تنظيم الإخوان - يس عُمر الإمام - كان هو الأبلخ في تلخيص فشل التجربة عندما أعلن بعبارات واضحة أن (الحركة الإسلامية دخلت السلطة وخرجت مضعضعة وفيها فساد شديد، وفيها ظلم وأدت إلى مفاهيم معاكسة للقيم التي تحملها للناس).. ويواصل يس عمر الامام في ذات السياق قائلاً: (زارني بعض الإخوان بالمنزل وكان من ضمنهم حسن الترابي، وقلت لهم انني أخجل ان احث الناس عن الإسلام في المسجد الذي يجاورني بسبب الظلم والفساد الذي أراه. وقلت لهم بانني لا أستطيع أن أقول لأحفادي انضموا للاخوان المسلمين لأنهم يرون الظلم الواقع على أهلهم، فلذلك الواحد بيخجل يدعو زول للإسلام في السودان، وأنا غايتهو السودان شلت عليهو الفاتحة)⁽⁴⁹⁾⁴³³.

وهكذا، تحققت نبوءة زعيم الجمهوريين، والذي كان قد أثنى على دأب تلاميذه في تبصير الناس بمخاطر الهوس الديني، قائلاً لهم ان الإخوان المسلمون (يفوقون سوء الظن العريض)، وأن مُتاجرتهم بالدين ستفتضح بشكل سافر حينَ يسطونَ على السُلطة.

هذا الكتاب

تطور الفكر الصوفي في السودان من نقد النص إلى محاولة تجديد فهمه إلى تطويره، أي من نقد الشريعة إلى إيقاف العمل بها، إلى النداء بتحكيم المنسوخ وهي آيات الإسماع.

نمت الدولة في السودان بماء التصوف القدسي على أشلاء التنظيم القبلي الآخذ في التصدع تحت إيقاع الهجرة العربية الوافدة.

كان الإنتساب للثقافة العربية الإسلامية فاتحة لإدعاء أن الشريعة قد طبقت كاملة في سلطنة سنار، وفي دولة المهديّة، وفي عهد الإنقاذ.

والحقيقة هي أن الشريعة كما دونها الفقهاء، لم تجد حظاً من التطبيق في أية مرحلة من مراحل التاريخ.

أكرر: الشريعة لم تجد حظاً من التطبيق في أي مرحلة من مراحل التاريخ، لا سيما وأن الأنظمة الوطنية ليست وحدها في ادعاء القداسة تحت مسمائها، فحتى كتشنر وحتى الأتراك، كانوا على دعوى تمثيل الخلافة العثمانية (الإسلامية).

إن جوهر الأمر هو امتطاء القداسة لكسب الشرعية واتخاذها مسوغاً لقمع الآخر ومدعاةً لتميز القادة وأشياعهم في تخطيط متجاوز بين العقدي والإثني.

المؤلف

عبد الله الشيخ، صحفي سوداني.

- الميلاد: الولاية الشمالية - تنقي الجزيرة، في 23 مارس 1962.

- السكرتير الثقافي لإتحاد طلاب الإنتفاضة 1986.

- بيكالوريوس الإعلام، جامعة أم درمان الإسلامية -1987 الدبلوم

العالي في الإعلام، جامعة الخرطوم 1994.

- عمل بصحف (السياسة)، (الجريدة)، (السودان الحديث)، ثم

معلماً بالمدارس الثانوية منذ العام 1996 وحتى 2005.

- عاد لمهنته كصحفي بعد توقيع إتفاقية نيفاشا، فعمل محرراً

في (الأضواء)، مكتب (الخليج)، وإذاعة (مانقو).

- مدير تحرير صحيفة (صوت الأمة) 2007.

- رئيس تحرير صحيفة (أجراس الحرية) حتى انفصال دولة

الجنوب 2011.

- نائب رئيس تحرير صحيفة (الأخبار)، ومندوب إعلام (التحالف

العربي من أجل دارفور) بالخرطوم 2012 ومراسل لـ (الجزيرة نت)

2014 - 2019.

- كاتب الزاوية اليومية - خط الإستواء - بعدة صحف ومواقع سودانية.

- صدر له كتاب (التصوف بين الدروشة والتثوير) في العام

2013.

- صدرت الطبعة الأولى من رواية (الدّخاين) في العام 2016.

- متزوِّج وأب لأربع بنات (أسماء، وجد، مزن، آية)..

Email: abdallashekh@gmail.com

فهرس

5.....	مقدمة
11.....	إهداء
13.....	توطئة
19	موضوع الكتاب
21	الجذر المادي للروحنة
25	نسبئة الحقيقة
29	أنسنة المقدس
30	نقد المذهبية الفقهية
33	عقدة الشريعة
36	إشكالية الهوية
41	ما هي الهوية إذن؟
41	طبقات الأولياء - السلاطين
47.....	الباب الأول التصوف العفوي (نقد الشريعة)
49.....	المبحث الأول التصوف: النشأة والتطور
57	سودنة الطريق
59	صبغة الملاماتية
65	السودان.. طريق الذبح
69.....	المبحث الثاني من القبيلة إلى الطريقة إلى الدولة
73	المساومة بالجزية

75	تصدُّع الكيان القبلي.....
78	الطريقة وارث القَبيلة.....
81	(الحيرة) ظرفٌ تاريخي.....
87	المبحث الثالث الوضع التاريخي في سلطنة سِنَار.....
91	العطية للمتفاني.....
94	ملكية الأرض.....
97	تقسيم العمل.....
99	تداول العملة.....
102	اللُّغة.....
109	الفصل الثاني أضواء على ثقافة السلطنة الزرقاء.....
111	المبحث الأول كَرَامَات (أهل الله).....
114	البحث عن الشيخ .. بحث عن الذات.....
120	الكرامة شاهد آيدويولوجي.....
126	الرَّمز والطلسم.....
133	الاقْتباس من الإنجيل.....
141	المريسة.. دليل التسامح الديني.....
144	النبوءة في نزعاتها المَادِيَّة.....
147	نبوءة هزيمة الفُونُج للعبدلاب.....
148	نبوءة زوال ملك الفُونُج.....
149	نبوءة اعتلاء الفور للسلطة.....
151	المبحث الثاني سُلطة الشاعر في مُجتمع سِنَار.....
154	ضروب المدائح.....
155	الإنشاد العرفاني.....

159المَدَائِح النبوية.....
159القصيد.....
160العامية هوية ثقافية.....
164أُخُوَّة الطريق إطار وحدوي.....
166الشُّعر والشُّرِيعَة.....
172العوامل الشُّعرية لصاحب الرِّبَابَة.....
173نَص (حُر الفُونج):.....
174نَص (الكَرْكَاع):.....
177نَص (الكَسَايِد):.....
178نَص (السُّنْدَالَة):.....
180نَص (أُم رَتْرَتْ):.....
181نَص (الرَّقِيص):.....
182وَد تَكْتُوك.. زوربا السُّودَان.....
187المديح والسياسة.....
191المبحث الثالث السُّلْطَنَة الزرقاء.. نِظام برأسين.....
192تلازم القَدَاسَة والعُنْف.....
195الترميز ب (التنباك).....
200التَّرْمِيز بالمرأة.....
206مقامات صُوفِيَة سياسية.....
206أولاً: أولياء فوق مقام الحاكم.....
210ثانياً: أرباب السياسة.....
211ثالثاً: أولياء الشُّفَاعَة.....
213رابعاً: بَطَانَة السُّلْطَان.....

217.....	المبحث الرابع صراع النُّخبة
219	صراع التَّصَوُّف والفقه
222	الصُّراع بين الأولياء
222	صراع النفس
223	صراع الأنفُس
224	الخاطر
227	المُبَاهَاة
228	صراع السجادة
230	المنازلات المفتوحة
231	الغارات
232	تحفيز الصُّراع
236	الغارات والسياسة
238	القتل في الغارات
240	الصُّراع بين الأولياء والسلطين
242	قتل الولي يحق الحاكم
244	صراع الطرق
249.....	الفصل الثالث حِقْبَةُ التثوير (التَّعْنِيفُ بِالشَّرِيعَةِ)
251.....	المبحث الأول دولة الجهادية
252	تأطير الدين في (هيئة كبار العلماء)
256	بشارات الصُّوفيَّة بالثُّورَة
260	بُشارات مُتَطَرِّقي السودان
261	المَهْدِي.. سَلْفِي أم مُتَطَرِّق؟
264	التسرُّب بالقدَّاسة

265 البساطة والعمومية
266 مسايرة الثقافة السائدة
267 تبني مصالح الأغلبية
267 الأنصار ومُراوغة الحداثة
271! (الحضرة) التكفير بـ
275 المهدي لم يُطبّق الشريعة
281المبحث الثاني جدلية التثوير والتجديد
282 ادمان الشرعية الثورية
285 انتقائية المهدي
289 نزع انياب ومخالب المهديّة
293 آراء معاصرة في المهديّة
299المبحث الثالث دولة الإسلام السياسي
301 التجبيش ضد الآخر
306 سياسة التمكين.. الإخوان وكلاء الإله
310 الإنقاذ.. سُلطة برأسين
313 استغفال الصوفيّة
316 إمامة النميري
321 خاتمة: الإنقاذ لم تُطبّق الشريعة
325 هذا الكتاب
327 المؤلف

Willows House
منشورات
ويلوز هاوس

