



القلزم للدراسات التاريخية والحضارية

مجلة علمية محكمة

تصدر عن مركز بحوث ودراسات دول حوض البحر الأحمر-السودان
بالشراكة مع الاتحاد الدولي للمؤرخين-الدنمارك



ISSN:1858-9952

هذا العدد :

- السياسة الخارجية الأمريكية تجاه الشرق الأوسط
أ.د. أشرف محمد عبد الرحمن مؤنس
- البحر الأحمر في الوثائق العثمانية
د. أنعم محمد عثمان الكباشي
- واقعة اعتقال السلطان المجاهد الرسولي في مكة (751هـ/1447م) في
مصادر مصر الإسلامية (قراءة في تناول مؤرخي مصر للواقعة ومقارنتها
بالمصادر اليمنية والحجازية)
د. علي عبد الكريم محمد بركات
- دور الأمراء النوبيون المحبوسون في سجن القلعة في أسلمة مملكة مُقرة
د. مُحمد آدم عبد الرحمن حامد
- الإبل في التراث الشعبي الليبي (مناطق واحات الجفرة أمودجاً)
د. أبو القاسم السنوسي قنه محمد
- الحركة المهديّة في السودان بين مفهوم الخلافة والسياسة
د. محمد عبدالرحمن عريف
- تقاليد الفن والاختيار: بيت اللعبة في أمدرمان 1920 - 1940م
د. عفاف عبد الحفيظ محمد رحمة



ردمك ISSN: 1858 - 9952



دار آريثريا للنشر والتوزيع
Arrythria for Publishing and Distribution

مجلة القلزم للدراسات التاريخية والحضارية علمية دولية محكمة عدد خاص بمناسبة صدور العدد (200) العدد الثامن والعشرون - ربيع الثاني 1445هـ - أكتوبر 2023م

عدد خاص بمناسبة صدور العدد (200)

مجلة القلزم للدراسات التاريخية والحضارية علمية دولية محكمة العدد الثامن والعشرون - ربيع الثاني 1445هـ - أكتوبر 2023م

فهرسة المكتبة الوطنية السودانية-السودان
مجلة القلزم: Alqulzum Journal for
Historical and cultural Studies

الخرطوم : مركز دول حوض البحر الأحمر 2023
تصدر عن دار آريثيريا للنشر والتوزيع -السوق العربي
السودان - الخرطوم
ردمك: 1858-9952

مجلة القلزم للدراسات التاريخية و الحضارية

الهيئة العلمية و الإستشارية

- أ.د. حسن أحمد إبراهيم-السودان
أ.د. سارة بنت عبد الله العتيبي- المملكة العربية السعودية
أ.د. أسامة عبد الرحمن الأمين- السودان
أ.د. أبو هريرة عبد الله محمود يعقوب- السودان
أ.د. أشرف محمد عبد الرحمن مؤنس - جمهورية مصر العربية
أ.د. السمانى النصري محمد أحمد - السودان
د. أحمد الياس الحسين - السودان
د. داود ساغه محمد عبد الله- السودان
د. سلطان أحمد الغامدي- المملكة العربية السعودية
د. سامي صالح عبد المالك البياضي- مصر
د. محمد أحمد زروق- المغرب
د. سعاد عبد العزيز أحمد السودان
د. أحمد محمد مركز- السودان
د. باب ولد أحمد ولد الشيخ سيديا- موريتانيا
د. عزة محمد موسى - السودان
د. حنان عبد الرحمن عبد الله التجاني- السودان
د. ربيعة أحمد عمران المداح- ليبيا
د. أمل عبد المعز صالح الحميري- جامعة صنعاء اليمن

هيئة التحرير

المشرف العام

أ.د.إبراهيم البيضاني

رئيس هيئة التحرير

أ.د.حاتم الصديق محمد احمد

رئيس التحرير

د. عوض أحمد حسني شبا

سكرتير التحرير

د.سلوى التجاني فضل جبر الله

التدقيق اللغوي

أ.الفتاح يحيى محمد عبد القادر

الإشراف الإلكتروني

د. محمد المأمون

التصميم الداخلي

أ. عادل محمد عبد القادر

تصميم الغلاف

ايلين عبد الرحيم ابنعوف

الآراء والأفكار التي تنشر في المجلة

تحمل وجهة نظر كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن آراء المركز

موجهات النشر

تعريف المجلة:

مجلة (الْقُلُزْم) للدراسات التاريخية و الحضارية مجلة علمية محكمة تصدر عن مركز بحوث ودراسات دول حوض البحر الأحمر - السودان . بالشراكة مع الاتحاد الدولي للمؤرخين - الدنمارك تهتم المجلة بالبحوث والدراسات التاريخية والحضارية والمواضيع ذات الصلة لدول حوض البحر الأحمر من الناحية التاريخية والحضارية.

موجهات المجلة:

1. يجب أن يتسم البحث بالجودة والأصالة وألا يكون قد سبق نشره قبل ذلك.
 2. على الباحث أن يقدم بحثه من نسختين. وأن يكون بخط (Traditional Arabic) بحجم 14 على أن تكون الجداول مرقمة وفي نهاية البحث وقبل المراجع على أن يشارك إلى رقم الجدول بين قوسين دائريين ().
 3. يجب ترقيم جميع الصفحات تسلسلياً بالأرقام العربية بما في ذلك الجداول والأشكال التي تلحق بالبحث.
 4. المصادر والمراجع الحديثة يستخدم أسم المؤلف، اسم الكتاب، رقم الطبعة، مكان الطبع، تاريخ الطبع، رقم الصفحة.
 5. المصادر الأجنبية يستخدم اسم العائلة (Hill, R).
 6. يجب ألا يزيد البحث عن 30 صفحة وبالإمكان كتابته باللغة العربية أو الإنجليزية.
 7. يجب أن يكون هناك مستخلص لكل بحث باللغتين العربية والإنجليزية على ألا يزيد على 200 كلمة بالنسبة للغة الإنجليزية. أما بالنسبة للغة العربية فيجب أن يكون المستخلص وافياً للبحث بما في ذلك طريقة البحث والنتائج والاستنتاجات مما يساعد القارئ العربي على استيعاب موضوع البحث وبما لا يزيد عن 300 كلمة.
 8. لا تلزم هيئة تحرير المجلة بإعادة الأوراق التي لم يتم قبولها للنشر.
 9. على الباحث إرفاق عنوانه كاملاً مع الورقة المقدمة (الاسم رباعي، مكان العمل، الهاتف البريد الإلكتروني).
- نأمل قراءة شروط النشر قبل الشروع في إعداد الورقة العلمية.

المحتويات

- السياسة الخارجية الأمريكية تجاه الشرق الأوسط.....(15-24)
أ.د. أشرف محمد عبد الرحمن مؤنس
- البحر الأحمر في الوثائق العثمانية.....(25-34)
د. أنعم محمد عثمان الكباشي
- واقعة اعتقال السلطان المجاهد الرسولي في مكة (751هـ/1447م) في مصادر مصر الإسلامية (قراءة في تناول مؤرخي مصر للواقعة ومقارنتها بالمصادر اليمنية والحجازية).....(35-54)
د. علي عبد الكريم محمد بركات
- دور الأمراء النوبيون المحبوسون في سجن القلعة في أسلمة مملكة مُقُرة.....(55-66)
د. مُحمد آدم عبد الرحمن حامد
- الإبل في التراث الشعبي الليبي (مناطق واحات الجفرة أهودجاً).....(67-96)
د. أبو القاسم السنوسي قنه محمد
- الحركة المهدية في السودان بين مفهوم الخلافة والسياسة.....(97-116)
د. محمد عبدالرحمن عريف
- تقاليد الفن والاختيار: بيت اللعبة في أمدرمان 1920-1940م.....(117-138)
د. عفاف عبد الحفيظ محمد رحمة



الإخوة والأخوات : المختصين، والباحثين، والمهتمين والمشاركين في هذا العدد من مجلة القلزم للدراسات للدراسات التاريخية والحضارية العلمية الدولية المحكمة التي تصدر بالشراكة مع الاتحاد الدولي للمؤرخين-(الدنمارك)، على امتداد وطننا العربي وخارجه نحييكم من أرض السودان أرض النيلين والتاريخ والحضارة الممتدة تحية تقدير وشكر وعرفان.

الإخوة والأخوات الأفاضل والفضليات، بعد شكر الله تعالى، يسعدنا أن نحتفل مع حضراتكم بصدر العدد رقم (200) من مجلات القلزم العلمية الدولية المحكمة، والتي بشهادة علماء أجلاء قد حازت مقعداً متقدماً خلال مسيرتها العلمية في مجال البحث والنشر العلمي والفكري. يأتي هذا العدد من المجلة تنويجاً لمجهود كبير ومُقيم من قبل إدارات المركز وهيئاته العلمية والاستشارية المختلفة، وكذلك من المحكمين والمستشارين والشركاء على إمتداد العالم، وهو تحت إشراف البروفيسور عبد الرحيم محمد خير أستاذ علم الآثار بالجامعات السودانية والعربية.

يتميز هذا العدد بمشاركة عدد مقدرة من الخبراء والعلماء والمختصين الذين أسهموا بمنتوجهم العلمي والفكري لرصد المكتبة التاريخية والحضارية بخبراتهم وتجاربهم. الأخوة والأخوات الأفاضل والفضليات: يسرنا في هيئة تحرير مجلات القلزم العلمية المحكمة والمتخصصة أن يأتي هذا العدد الخاص إهداءً لعالمين جليلين كانت لهما بصماتهم الواضحة في مسيرة هذا المركز عرفاً لفضلهما وجهدهما، وهما: البروفيسور/ يوسف فضل حسن - رئيس الهيئة العلمية للمركز. والبروفيسور/ علي عثمان محمد صالح - رئيس الهيئة الاستشارية للمركز.

وشكرنا وإمتنانا موصول أيضاً لكل الذين أسهموا وشاركوا في هذا النجاح، ونخص بالذكر دار آرثيريا للنشر والتوزيع صاحبة الإمتياز في إصدار هذه المجلات، وكذلك كل هيئات المركز المختلفة وكل شركاء المركز على مستوى السودان والإقليم والعالم. وفي الختام نسأل الله تعالى التوفيق والسداد للجميع.

هيئة التحرير

كلمة المشرف على العدد

يحتفل مركز بحوث ودراسات دول حوض البحر الأحمر بصدر العدد (200) من مجلة القلزم للدراسات التاريخية والحضارية العلمية الدولية المحكمة التي تصدر بالشراكة مع الاتحاد الدولي للمؤرخين-(الدنمارك)، ومجلات القلزم هي دورية دولية متميزة تشمل ثلاثة عشر إصداراً تضم: القلزم العلمية (أبريل 2020م)، القلزم التاريخية (أكتوبر 2020م)، القلزم الإقتصادية والإجتماعية (نوفمبر 2020م)، القلزم السياسية والقانونية (أكتوبر 2020م)، القلزم للدراسات السياحية والآثارية (أكتوبر 2020م)، القلزم الجغرافية (أكتوبر 2020م)، القلزم التربوية واللغوية والنفسية (يناير 2021م)، القلزم للدراسات الأمنية والإستراتيجية (مارس 2021م)، القلزم للدراسات الإسلامية (مارس 2021م)، القلزم للدراسات الإعلامية (سبتمبر 2021م)، القلزم التوثيقية (سبتمبر 2021م)، القلزم للدراسات التطبيقية (يناير 2023م) والقلزم للدراسات التحليلية (يناير 2023م). ويستبان من الإطار المفاهيمي للمجلات القلزم إنها برؤية شراكة إقليمية مستقبلية مستدامة وذات رسالة غايتها التعريف بإمكانيات دول حوض البحر الأحمر في كافة المجالات. وتأتي دورية القلزم الصادر عددها الأول في أبريل 2020م إضافة نوعية لموازين النشر العلمي (التقليدي والإلكتروني الحديث) العربي والأفريقي في عالم يتسارع فيه البحث العلمي بصورة كبيرة للغاية لا يستطيع أكثر الناس إيقاعاً في الخيال التنبؤ بمآلاته في المستقبل المنظور. وللمجلة شراكات علمية مع جهات عديدة (جامعات ومراكز بحوث) وذلك بهدف تنشيط الحراك العلمي بإقامة الورش، الدورات التدريبية، الندوات، المؤتمرات مع التوثيق للشخصيات للأكاديمية والإجتماعية التي أسهمت بشكل وافر في شتى ضروب المعرفة الإنسانية. وعلاوة على ذلك، يعمل المركز على دعم النشر العلمي الرصين في مختلف التخصصات بغية تطوير البحوث العلمية للدول المطلة على البحر الأحمر. وتم إهداء هذا العدد التاريخي لإثنين من كبار علماء السودان هما: الأستاذ الدكتور يوسف فضل حسن رئيس الهيئة العلمية بالمركز، ورئيس كرسي اللغة التركية بمعهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم والأستاذ الدكتور علي عثمان محمد صالح رئيس الهيئة الاستشارية بالمركز، وأستاذ علم الآثار بقسم الآثار، جامعة الخرطوم تقديراً لمنجزاتهما العلمية والإدارية والإجتماعية خلال مايربو عن نصف قرن من الزمان. ونتمنى للعالمين الجليلين موفور الصحة وكمال العافية والمزيد من الإنجازات في دنيا العلم والمعرفة.

أ.د. عبدالرحيم محمد خير
عضو الهيئة العلمية بالمركز
أستاذ علم الآثار - جامعة بحري

الأستاذ الدكتور يوسف فضل حسن (شيخ المؤرخين السودانيين)

مقدمة:

يأتي العدد الاحتفائي من مجلات القلزم العلمية الدولية المحكمة تكريماً وعرفناً لشخصية الأستاذ الدكتور يوسف فضل حسن شيخ المؤرخين السودانيين ورئيس الهيئة العلمية بمركز بحوث ودراسات دول حوض البحر الاحمر - السودان .

كانت البداية لدراسة علم التاريخ بمدرسة الآداب في كلية غردون التذكارية التي تأسست عام 1902م. ويعتبر الأستاذ الدكتور مكي شبكة رائدا لتدريس هذا العلم من السودانيين. وهو أول من حصل على درجة الدكتوراه من الأساتذة الوطنيين بكلية غردون من جامعة لندن عام 1948م. وتتلמד يوسف فضل حسن على يد ثلة من أساتذة التاريخ بجامعة الخرطوم أغلبهم من الغربيين في الخمسينات الماضية.

المولد والتأهيل العلمي:

ولد يوسف فضل حسن ببلدة المحمية بولاية نهر النيل. وتلقى تعليمه الابتدائي بأبي حمد وسنكات. وواصل دراسته للمرحلة المتوسطة ببورتسودان والثانوية بمدرسة وادي سيدنا الحكومية (1948-1951م). تخرج بكالوريوس الآداب الدرجة الثانية في كلية الخرطوم الجامعية (1956م)، فبكالوريوس الشرف (الدرجة الثانية العليا) في تاريخ الشرق الأدنى والأوسط من كلية الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن (1959م). وتوج جهده الأكاديمي بحصوله على درجة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، جامعة لندن 1964م. وترقى إلى مرتبة الأستاذية (بروفيسور) بتاريخ أول يوليو 1972م.

التدريس والأبحاث والإشراف والنشر العلمي:

شارك في التدريس بكلية الآداب جامعة الخرطوم محاضرا (1965-1969م)، فمحاضر أول (1965-1972م). وقام بتدريس مقررات : تاريخ العرب، الخلافة العباسية، شمال أفريقيا في العهود الإسلامية، الممالك الإسلامية في السودان، الإسلام في أفريقيا، الديانة المسيحية في أفريقيا. وأشرف على عدد من رسائل الماجستير والدكتوراه في عدة جامعات (الخرطوم، أم درمان الإسلامية، جوبا، أفريقيا العالمية، أم درمان الأهلية وأكاديميات عديدة). وعمل ممتحنا خارجيا للعديد من الجامعات داخل وخارج السودان.

الخبرات الإدارية:

- مساعد ضابط تنفيذي في وزارة الحكومة المحلية (1956-1957م).
- مدير شعبة أبحاث السودان (1966-1972م).
- مدير معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية (1972-1982م).
- عميد كلية الآداب، جامعة الخرطوم (1975-1979م).

- نائب مدير جامعة الخرطوم (1983-1984م).
- مدير جامعة ام درمان الإسلامية (1984-1986م).
- مدير جامعة الخرطوم، دورتان (الأولى بالتعيين والثانية بالانتخاب: 1985-1990م).
- مؤسس جامعة الشارقة (1997-1998م) بدولة الإمارات العربية المتحدة.
- أستاذ كرسي الدراسات التركية بمعهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم (2002 وحتى اليوم).

الأبحاث وعضوية اللجان:

- نشر باللغة العربية (21 كتاباً) من أبرزها: كتاب الطبقات في فصول الأولياء والعلماء والشعراء في السودان (ست طبعات: 1971-2012م).
- مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي، الخرطوم، 2017م.
- دراسات في تاريخ السودان (الجزء الأول 1975م والثاني 1990م).
- انتشار الإسلام في أفريقيا، الخرطوم، 1979م.
- الشلوخ أصلها وطبيعتها في السودان وادي النيل، دار جامعة الخرطوم للنشر 1978م والطبعة الثانية 1990م.

ونشر باللغة الإنجليزية مجموعة من الكتب عددها (8) أبرزها:

-The Arabs and the Sudan From the Seventh to the Sixteenth Century .Ed-inburgh University Press 1967

-The Sudan in Africa(edited) and introduced with an index.Khartom,1971,1985

-Studies in Sudan History .Sudatek ,Khartoum2003.

وبلغ عدد الأوراق العلمية في دوريات محكمة باللغة العربية (60) وبالإنجليزية (30). وشارك في تقويم بحوث للنشر العلمي والترقي لأساتذة الجامعات داخل وخارج السودان.

المشاركة في المؤتمرات:

شارك في العديد من المؤتمرات العلمية في الثقافية في داخل الوطن وخارجه، مقدماً أوراقاً علمية، مقرراً أو رئيساً للجلسات.

خدمة المجتمع:

قدم خدمات علمية وثقافية عديدة تتمثل في رئاسته للأمانة العامة لإحتفائية سنار عاصمة للثقافة الإسلامية للعام 2017م، عضوية اللجان الوزارية لوضع قانون الحكم المحلي في السودان عام 1979م. كما شغل رئاسة اللجنة الفنية لتحديد مستقبل معهد الكليات التكنولوجية (1987-1988م)، عضوية مجلس أمناء الصندوق القومي للطلاب منذ العام. وشارك أيضاً في تأسيس مدارس للتعليم العام بولايتي الخرطوم (1974-1994م) ونهر النيل (1994-2006م).

شهادات تكريم ودرجات فخرية:

منح العديد من شهادات التكريم والدرجات الفخرية من أبرزها الميدالية الذهبية للعلم لجمهورية السودان للعام 1971م، جائزة الدولة التقديرية للآداب والعلوم والفنون 1977م، وسام النخيل من جمهورية فرنسا 1978م، جائزة العز بن عبدالسلام للعلوم والثقافة والعمل الإنساني 2014م. إضافة إلى ذلك، حاز على درجات الدكتوراه الفخرية من العديد من الجامعات المرموقة في السودان والخارج. وحصل مؤخرا على جائزة " الشخصية الثقافية في العالم العربي للعام 2022م" في فعالية معرض الشارقة الدولي للكتاب بدولة الإمارات العربية المتحدة.

خواطر وذكريات:

أشير بان لي ذكريات مع أستاذ الأجيال يوسف فضل حسن. لقد كان عميدا لكلية الآداب إبّان فترة دراسة دفعتنا للبكالوريوس بجامعة الخرطوم في منتصف السبعينات الماضية. وكلفني أثناء رئاستي لقسم الآثار بجامعة جوبا قبل عقدين من الزمان بإعداد ملف عن ملوك وملكات السودان القديم للاستعانة به في مشروع تسمية شوارع العاصمة الخرطوم. وقدم لشخصي الدعوة للمساهمة بالكتابة وتقويم البحوث لمجلة "السودان في رسائل ومدونات (S.N.R)". وتواصل تعاونه العلمي المثمر مع جامعتي جوبا-مركز الخرطوم وجامعة بحري والكثير من الجامعات الأخرى في فترات لاحقة.

خلاصة القول، إن الأستاذ الدكتور يوسف فضل حسن شيخ مؤرخي السودان هو أحد أبرز العلماء في تخصص التاريخ الإسلامي على المستوى العربي والأفريقي، ورئيس الهيئة العلمية لمركز بحوث ودراسات دول حوض البحر الأحمر . ولاشك هذه مشاحة، لأن أنهل من معين علمه الفياض سواء عبر المحاضرات، حلقات الدرس، مؤلفاته ولقاءاته في الوسائط الإعلامية لهو أرخبيل يستقي منه طلاب علوم التاريخ في مراحل بحوثهم ودراساتهم التخصصية وفي مدارج حياتهم المختلفة. نسال الله له موفور الصحة وكمال العافية وأن يجعله ذخرا للعلم والمعرفة.

أ.د عبد الرحيم محمد خير

عضو الهيئة العلمية بالمركز

أستاذ الآثار بكلية العلوم الإنسانية ، جامعة بحري

الأستاذ الدكتور علي عثمان محمد صالح (عم علي)

مقدمة :

كانت البداية للعمل الآثاري في السودان المسوحات والتنقيبات ببلاد النوبة (شمال السودان وجنوب مصر) وهي ثلاثة : الأولى (1907-1911م) ، الثانية (1929-1934م) والثالثة (1959-1960م) . وشهدت فترة الخمسينات والستينات الماضية تأهيل الكادر الرائد الأول من الآثاريين السودانيين (عبد الرحمن آدم محمد : 1924-1954، ثابت حسن ثابت : 1921-1996م ، نجم الدين محمد شريف : 1938-1994م وأحمد محمد علي الحاكم :1938-1996م). وركز هؤلاء الرواد أعمالهم في المسوحات والتنقيبات الآثارية بداخل السودان.

أما الجيل الثاني من الباحثين السودانيين في مجال الآثار فقد تخرج معظمهم من جامعة الخرطوم وتعلموا على يدي الرواد الأوائل من الآثاريين السودانيين والأوربيين في المملكة المتحدة وكندا . ونال بعضهم تأهيله الأكاديمي فوق الجامعي كله في أوروبا . وعند إنشاء قسم الآثار بجامعة الخرطوم (1965م) ترأسه في البدء بروفيسور بيتر شيني P.Shinnie* . المؤسس للقسم مع البروفيسور مصطفى الأمير (مصري). وخلفه البروفيسور عبد القادر محمود عبد الله (1970-1971م) فالبروفيسور أحمد محمد علي الحاكم (1971-1981م) (رحمهم الله) . وقد قام الأخيران بدور كبير في تأهيل القسم بالجامعة وعاونهما أساتذة غربيون (جون قاوالت ، راندي هالاند ، بيرس كروكر ، إلزا كليب ، رتشارد بيرس ، بول كالو و ف.سكاربروف) وعرب (غانم وحيدة-عراقي) وسودانيون (علي عثمان محمد صالح ، العباس سيد أحمد محمد علي ، يوسف مختار الأمين ، خضر عبد الكريم أحمد وإبراهيم موسى محمد) . وتأهلت الدفعة الأولى من الآثاريين السودانيين ، أعضاء هيئة التدريس بالجامعة الأم في الغرب الأوربي (كمبردج بانجلترا وجنيف بسويسرا) والأمريكي (كالقاري بكندا) .

التأهيل العلمي:

تلقى البروفيسور علي عثمان محمد صالح تعليمه الابتدائي بموطنه قرية مشيكلا والمرحلة المتوسطة بدلقو المحس بالولاية الشمالية في الخمسينات والستينات المنصرمة . وواصل دراسته للمرحلة الثانوية بمدرسة أم درمان الأهلية الحكومية . ولا يعرف لماذا إختار هذه المدرسة

بالعاصمة سيما وأن الإقليم الشمالي توجد به آنذاك مدارس ثانوية تماثلها في العراق (مروى وعطبرة)؟! بيد أنني على رأي مفاده أن مرد ذلك أن على عثمان كان يعد نفسه أكاديمياً في العاصمة المثلثة بغية لعب دور بارز في الشأن العام للوطن في مقبل الأيام.

إلتحق على عثمان محمد صالح بجامعة الخرطوم طالباً في كلية الآداب عام 1965م . وتخرج فيها بمرتبة الشرف الأولى في التاريخ القديم عام 1970م. وتم تعيينه فور التخرج مساعد تدريس بقسم الآثار الناشئ حينها . وبعد فترة وجيزة حصل على منح لدراسة الماجستير بكندا (جامعة كالقاري) . وأشرف على رسالته البرفيسور بيرت شيني وكانت بعنوان: ”العهد المسيحي في النوبة Christian Nubia “ عام 1973م . واصل على عثمان تأهيله الأكاديمي والتحق بجامعة كمبردج (بريطانيا) وحصل على درجة الدكتوراه من كلية الدراسات الشرقية متخصصاً في آثار العصر الوسيط في السودان عام 1978م . عاد بعدها للسودان أستاذاً مساعداً بقسم الآثار (1978 - 1984م) ، فمشاركاً (1984 - 2000م) . وحصل على مرتبة الأستاذية (Professorship) من جامعة الخرطوم عام 2000م . وواصل بعد ذلك عمله بالقسم حيث قام بتدريس العديد من المقررات عن الآثار السودانية والعربية والأفريقية .

الأبحاث والإشراف والنشر العلمي:

أ جرى الأستاذ على عثمان عشرات البحوث العلمية كما ترأس العديد من مشاريع البحث الآثاري . وكانت البدايات بمشروع جامعة الخرطوم لمنطقة المحس (1995-2013م) ، ترأس مشروع SAP-1 رقم (5) عند الشلال الثالث في أقصى الإقليم الشمالي . وأعقب ذلك ترأسه لمشروع التدريب والبحث العلمي لجامعة الخرطوم بمنطقة جبل أم على في ولاية نهر النيل ، فضلاً عن إشرافه على مشروع المسح الآثاري للضواحي الشمالية لمدينة مروى القديمة (البجراوية) (-2015 وحتى اليوم) .

أشرف على العديد من البحوث الآثارية لدرجتي الماجستير (n=23) والدكتوراة ((n=17) . وشارك بأكثر من (50) بحثاً علمياً في مؤتمرات وورش علمية داخل وخارج السودان . وبذل جهداً غير قليل في تأهيل الكادر السوداني الآثاري وذلك بتوفير منح للدراسة وفرص تدريب لإكتساب الخبرة خارج السودان (جامعات كمبردج ببريطانيا وكالقاري بكندا) .

الخبرات الإدارية :

تقلد الأستاذ على عثمان رئاسة قسم الآثار لثلاث دورات خلال الأعوام 1983-1986م ، 1990-1995م و 1997-2003م . وظل عضواً بمجلس أساتذة جامعة الخرطوم ولا يزال منذ إلتحاقه بالجامعة منذ مطلع السبعينات الماضية وحتى اليوم .

خدمة المجتمع :

قام الأستاذ على عثمان بأدوار مهمة في خدمة المجتمع السوداني في مجال الشأن العام وفي الجانب الأكاديمي والمهني . فهو عضو قيادي بالحزب الإتحادي الديمقراطي . وشارك بفعالية في العمل السياسي خلال العقود الأربعة الفائتة . بيد أنني ساقصر حديثي عن مساهماته العلمية والثقافية التي عرفتها عن كذب إبان فترة وجودي طالباً للبكالوريوس وباحثاً للماجستير في قسم الآثار بجامعة الخرطوم (1972-1983م). وفي مجال العمل الثقافي والإجتماعي العام سواء على المستوى المحلي والإقليمي والدولي فقد تقلد مهاماً رفيعة منها رئاسة لجنة المؤتمر الدولي للحضارة الأفريقية . إلى القرن الحادي والعشرين (1997-1999م) ، رئاسة اللجنة الثقافية للهيئة السودانية للولايات المتحدة (اليونسكو، اليسكو والإيسيكو (1997-2008م) كما عمل ممثلاً للسودان في اللجنة الدائمة للثقافة العربية (2000-2004م) ورئيساً لإتحاد الأدباء والكتاب السودانيين للعام 2015م . ويعتبر الأستاذ على عثمان من المثقفين الموسوعيين . ورفد الساحة الثقافية السودانية بالعديد من الكتابات (مجلة الثقافة السودانية في الثمانينات) والمحاضرات والمؤلفات التي ربطت علم الآثار بالثقافة وخدمة المجتمع .

الجوائز والشهادات التقديرية :

حصل الأستاذ على عثمان على جائزة العالم المتميز في برنامج زمالات الصندوق العربي للتنمية الإقتصادية والإجتماعية (2008م). كما تم تكريمه من كلية الدراسات العليا بجامعة الخرطوم لمساهماته العلمية البارزة . في تأهيل باحثي الدراسات العليا بالجامعة . أعد مركز بحوث ودراسات دول حوض البحر الاحمر السودان بالشراكة مع دار آريثريا للنشر والتوزيع كتاب توثيقي عن البروفيسور علي عثمان محمد صالح جاء تحت عنوان: علي عثمان محمد صالح حفريات ونقوش على جدار الذاكرة السودانية ضمن سلسلة الدراسات التوثيقية التي أصدرها المركز وحمل الكتاب الرقم (9).

خواطر وذكريات :

للأستاذ على عثمان شخصية إجتماعية أسرة ويتمتع بحضور البديهة والمزحة الساخرة المحببة للنفس ، وعلاوة على ذلك ،فهو متواضع ومحبوب من طلابه وزملائه ومعارفه ويطلق عليه تلاميذه الكثر لقباً محبباً إلى نفسه وهو ”عمو علي“ .

لايتوانى الأستاذ على عثمان في تقديم النصح والإرشاد لطلابه وزملائه بكل أمانة وتجرد في مختلف قضايا العمل الآثاري . وهو دائم التحفيز المعنوي لباحثي الآثار.

مجمل القول ، إن الأستاذ الدكتور على عثمان محمد صالح أحد أبرز علماء الآثار على المستوي العربي والأفريقي في دراسات آثار العصور الوسيطة. ولا ريب أن التلمذ عليه والإرتشاف من معين علمه الثر سواءً في حلقات الدرس أو من خلال مؤلفاته الجياد هو المنهل الذي استقى منه الكثيرون في مجال الآثار خاصة والإنسانيات عامة . وكان خير معين لهم في مدارج حياتهم العلمية . نسأل الله له كمال الصحة وقوام العافية وأن يمدّه بطول العمر ويجعله ذخراً للعلم والوطن، إنه سميع مجيب الدعاء .

أ.د عبد الرحيم محمد خبير

عضو الهيئة العلمية بالمركز

أستاذ الآثار بكلية العلوم الإنسانية ، جامعة بحري

السياسة الخارجية الأمريكية تجاه الشرق الأوسط

أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر - كلية التربية
جامعة عين شمس - جمهورية مصر العربية

أ.د. أشرف محمد عبد الرحمن مؤنس

مستخلص:

تعد منطقة الشرق الأوسط من أهم المناطق في العالم وأكثرها سخونة وحيوية واضطرابات وتوترًا ، فهي تزخر بكثير من المتغيرات السياسية على كافة الأصعدة ؛ نظرًا لعوامل كثيرة يأتي في مقدمتها الموقع الاستراتيجي ، فالشرق الأوسط يتمتع بأهمية استراتيجية كبيرة جدًا ، حيث يقع في قلب العالم وهو حلقة الوصل أو بمثابة الجسر بين قارات العالم ودول العالم أجمع . وللشرق الأوسط أهمية اقتصادية كبيرة ؛ بسبب ما يزر به من ثروات طبيعية هائلة أهمها البترول ، حيث يمثل احتياطي البترول العالمي في الشرق الأوسط ما يناهز 66 % ، كما أنه ينتج ما يقرب من ثلث بترول العالم ، مما جعل هذه المنطقة هي المصدر الرئيس للبترول بالنسبة إلى دول العالم المتقدم ، وخاصة أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية وروسيا واليابان وقد زادت أهمية الشرق الأوسط في الآونة الأخيرة بعد ظهور الغاز الطبيعي والذي يعد من أكبر مصادر الطاقة ، ومن أساسيات الحياة البشرية على كوكب الأرض ، وهو ما دفع بالقوى الكبرى شرقًا وغربًا إلى التسابق على الهيمنة والسيطرة على دول الشرق الأوسط . وسوف نتناول في هذه الورقة : حماية مصالح السياسة الأمنية الأمريكية . ضمان الوجود الإسرائيلي والحفاظ على أمن إسرائيل ، السيطرة على الثروات البترولية . المصالح الاقتصادية التجارية الأمريكية . مشروع الشرق الأوسط الكبير . مشروع الشرق الأوسط الجديد .

American foreign policy towards the Middle East

Prof. Dr. Ashraf Mohamed Abdulrahman Mo'nes

Abstract:

The Middle East is regarded as one of the world's most significant, warmest, liveliest, volatile, and challenging areas. At all levels, it is rife with political variables. Due to many factors, foremost of which is the strategic location, the Middle East has very significant strategic significance since it is situated in the center of the world and serves as a connection or bridge connecting all of the continents and nations in the world. The Middle East is very significant economically. Due to its vast natural resources, the most significant of which is oil, which accounts for roughly 66% of the world's oil reserves and produces nearly a third of all oil worldwide. making this region the main source of oil for the countries of the developed world, especially Europe, The United States of America, Russia and Japan. Since the discovery of natural

gas, one of the world's largest energy sources and a necessity for human life on the planet, the Middle East has gained more significance as the major powers of the east and west compete for hegemony and control over the region's nations. In this paper, we will discuss: Protecting the interests of American security policy. Ensuring the Israeli presence and preserving Israel's security. Control of oil wealth. The American commercial economic interests. The Greater Middle East Project. The New Middle East Project.

مقدمة :

في أعقاب الحرب العالمية الثانية - التي انتهت في 2 سبتمبر 1945م - وتضالٍ مركز بريطانيا وظهور المعسكرين الشرقي بزعامة الإتحاد السوفيتي، والغربي بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، ازدادت أهمية الشرق الأوسط السياسية والاقتصادية والعسكرية والإستراتيجية، ومحاولة كل منهما استقطاب دول المنطقة والهيمنة عليها. فمنطقة الشرق الأوسط لا تشكل فقط العامل الأهم والعنصر المؤثر في المصالح الأمريكية والسوفيتية، بل تشكل جوهر مصالح العالم واستقراره وذلك بسبب موقع الشرق الأوسط الاستراتيجي في قلب العالم. ويذكر ماكيندر⁽¹⁾ Mackinder العالم الجغرافي البريطاني، أن من يسيطر على قلب العالم يتحكم في العالم كله⁽²⁾ ومنطقة الشرق الأوسط تعتبر قلب العالم وعندما يتحدث الأمريكيون عن منطقة الشرق الأوسط، إنما يقصدون المنطقة الممتدة جغرافياً من اسلام آباد شرقاً حتى نواكشوط غرباً، وهي منطقة تمثل أهمية كبيرة بالنسبة إليهم لأسباب عديدة.

أولاً: حماية مصالح السياسة الأمنية الأمريكية :

إن المصالح المعنية بسياسة الأمن الأمريكي تنطوي على جانبين رئيسيين هما : الجانب الأول : يتمثل في الوقوف في وجه الإتحاد السوفيتي وإيقاف توسعته في الشرق الأوسط ، أما الجانب الثاني فيتمثل في إضعاف نفوذ السلطة الوطنية والقوى القومية في المنطقة . ففي فترة الحرب الباردة رأينا أن السياسة الأمريكية تحركت من زاوية مصالحها الإستراتيجية على مستوى العالم ومصالحها الخاصة في الشرق الأوسط ، كما اعتبرت مسألة كبح جماح التوسعات السوفيتية من النقاط الرئيسة المدرجة في سياساتها الأمنية، ولقد حاولت الولايات المتحدة الأمريكية السيطرة على العالم وإقامة ما يسمى «بالقرن الأمريكي» بعد الحرب العالمية الثانية معتمد على الاقتصاد الأمريكي الضخم في ظل الحرب والقوة العسكرية التي تمتلكها بعد الحرب العالمية الثانية⁽³⁾ . وعلى الصعيد الأوروبي رأينا أن الأوضاع التي آلت إليها أوروبا بعد الحرب تختلف اختلافاً كبيراً عما كانت عليه في فترة ما قبل الحرب وأثنائها، فقد أصبحت معظم الدول الأوروبية أعضاء في منظمة حلف شمال الأطلسي (الناتو) Nato الذي تأسس في 4 أبريل 1949م ، وفي حلف وارسو Pact Warsaw الذي تأسس في 14 مايو 1955م ، مشكلة بذلك أكبر قوة رئيسة لمعسكر الشرق والغرب في الحرب الباردة⁽⁴⁾ . ومن المعروف أن الظروف السياسية الإقليمية لمنطقة الشرق الأوسط و ما تتمتع به هذه المنطقة من موقع محوري يربط بين القارات الثلاثة الآسيوية و الأفريقية والأوروبية ، أعطى هذه المنطقة أهمية كبرى

في ظل الاستراتيجية العالمية الأمريكية السوفيتية، ومن المؤكد أن التوسعات السوفيتية في منطقة الشرق الأوسط اثناء فترة الحرب الباردة لا تمثل بالنسبة إلى وجهة النظر الأمريكية تهديداً في حلف الناتو وحلفائها، إنما تشكل تهديداً على السياسة العالمية والمصالح السياسية والأمنية الأمريكية⁽⁵⁾. وفي ظل هذه التهديدات السوفيتية رأينا أن كبح الولايات المتحدة لجماع التوسعات السوفيتية في منطقة الشرق الأوسط لم يأت من منطلق حمائيه مصالح السياسة الأمنية الأمريكيه فحسب، إنما يعد في الوقت ذاته ضماناً أساسياً لحماية مصالحها في الشرق الأوسط. وجدير بالذكر أن هذه السياسة استمرت طوال فترة الحرب الباردة، ومن المؤكد أن امتلاك الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية للأسلحة النووية منع وقوع مواجهات عسكريه مباشره بين البلدين في ظل الصراع الحاد الدائر بينهما، كما أصبح الشرق الأوسط خطاً فاصلاً للصراع السوفيتي الأمريكي⁽⁶⁾.

ثانياً: ضمان الوجود الإسرائيلي والحفاظ على أمن إسرائيل:

إن لإسرائيل مكانة خاصة في ظل السياسة الأمريكية للشرق الأوسط، فالولايات المتحدة الأمريكية ترى أن هناك نقاطاً مشتركة بينها وبين إسرائيل في الأيديولوجيات والنظام السياسي وتاريخ نشأة إسرائيل⁽⁷⁾. ومن المعروف أن (مكانة) إسرائيل و(دورها) في لعبه السياسة الأمريكية لم يتلاشياً تماماً بعد انتهاء الحرب الباردة في تسعينيات القرن العشرين، نظراً لأن إسرائيل من أكثر الدول المقربة إلى الولايات المتحدة في منطقة الشرق الأوسط من الناحية الأيديولوجية والفكرية والنظام الاجتماعي، وجدير بالذكر أن كل من تولى منصب الرئاسة الأمريكية، لابد له أن يضمن أمن الكيان الصهيوني، فكل التحركات الأمريكية في الشرق الأوسط قبل تصريح بلفور، هي تحركات لصالح الكيان الصهيوني، هذا هو منهجها طوال الوقت، ففي اعقاب الاعتراف الأمريكي بإنشاء دولة اسرائيل عام 1948م، تحركت واشنطن على الفور لتأمينها، ولذا تعتبرالولايات المتحدة الأمريكية إسرائيل أحد العناصر المهمة للأمن في الشرق الأوسط بعد الحرب الباردة.

ثالثاً: السيطرة على الثروات البترولية:

فقبل الحرب العالمية الثانية سيطرة الولايات المتحدة على الثروات البترولية الموجودة في البحرين والسعودية، وعلى 50% من الثروات البترولية الكويتية، وعلى 23,75% من الثروات البترولية العراقية ففي عام 1920م تدخلت الولايات المتحدة الأمريكية رسمياً لحماية مصالح شركاتها البترولية في العراق، وتمسكت بما عرف بسياسة الباب المفتوح Open Door Policy في العراق والشرق العربي ومنذ ذلك التاريخ أصبح للولايات المتحدة الأمريكية موطئ قدم في المنطقة⁽⁸⁾. وجدير بالذكر أن حجم الاستثمارات الخاصة بـ 20 شركة بترولية أمريكية والتي بدأت نشاطها في منطقة الشرق الأوسط منذ عقد الستينيات من القرن العشرين بلغت ملياراً وخمسمائة مليون دولار أمريكي، ومن هنا نرى حجم الأرباح الطائلة التي حصلت عليها الولايات المتحدة الأمريكية من خلال الاستثمار في مجال البترول، فقد بلغ دخل الأرباح السنوية أكثر من مليار دولار أمريكي⁽⁹⁾. ويؤكد هذه الحقائق التقرير الأمريكي الصادر عن البنتاجون في عام 1995م والذي جاء فيه: «أن أعلى وأهم مصلحة أمنية للولايات المتحدة الأمريكية في منطقة الشرق الأوسط تكمن في تدفق البترول دون عائق من منطقة الخليج إلى الأسواق العالمية وبأسعار مستقرة، فحوالي 70% من احتياطي البترول في العالم يقع في منطقة الشرق الأوسط. ولذلك يزداد اعتماد الولايات المتحدة الأمريكية

وشركائها الأوروبيين أكثر على بترول منطقة الخليج العربي⁽¹⁰⁾. وهكذا نرى أن السيطرة على الثروات البترولية اكتسبت أهميته كبيرة سواء في فترة الحرب الباردة أو ما بعدها ، كما أصبحت المصالح البترولية جزءاً رئيساً في المصالح الأمريكية في الشرق الأوسط خاصة بعد تلاشي الدور السوفيتي وتفككه في عام 1991م ، وكان ذلك ايذاناً بنهاية الحرب الباردة.

رابعاً : المصالح الاقتصادية التجارية الأمريكية في الشرق الاوسط :

أصبح الشرق الأوسط سوقاً للسلع والعمالة وذا مستقبل واسع للغاية⁽¹¹⁾ ، فنذكر أن حجم الصادرات الأمريكية إلى منطقة الشرق الأوسط شهدت ارتفاعاً ملحوظاً في بداية التسعينيات ، ففي عام 1990 م بلغ حجمها 17 ملياراً 498 مليون دولار أمريكي ، وفي عام 1991 بلغت 22 ملياراً و 110 مليون دولار أمريكي، ومنذ شهر يناير حتى شهر يوليو من عام 1992م ، قدر حجم الصادرات بنحو 13 ملياراً 860 مليون دولار أمريكي، أي بزيادته تقدر بنسبة 15 % مقارنة بنفس الفترة من عام 1991م⁽¹²⁾. ومن المعروف أن تجارة السلاح تعتبر من الصفقات التجارية الخاصة ، كما أن هناك مصالح أمريكية مهمة للغاية في أسواق السلاح في الشرق الأوسط .

فقد شهد الشرق الأوسط عبر تاريخه الطويل العديد من الحروب العربية الإسرائيلية ، ويعد من أكثر مناطق العالم توتراً أمنياً ؛ حيث شهد أكثر من عشرة حروب منها الحروب العربية الإسرائيلية ، والحرب العراقية الإيرانية (1980-1988م) ، وغزو العراق للكويت في أغسطس 1990م ، وشهد الغزو الأمريكي للعراق في عام 2003م، والمشكلة النووية الإيرانية ، والاحتلال الإسرائيلي لفلسطين ، والحرب الإسرائيلية على لبنان، فمنطقة الشرق الأوسط أكبر منطقة أزمات في العالم على الإطلاق ، ولانستطيع التكهّن بأن الحروب في هذه المنطقة ستنتهي لما لها من أهمية اقتصادية واستراتيجية ومصالح القوى الكبرى . ولكل ما سبق تسعى الولايات المتحدة الأمريكية لوضع المشاريع لتقسيم هذه المنطقة وتظل تهيمن عليها ومن هذه المشاريع ، مشروع الشرق الأوسط الكبير ، ومشروع الشرق الأوسط الجديد .

مشروع الشرق الأوسط الكبير :

مشروع برنارد لويس⁽¹³⁾ Bernard Lewis لتقسيم الدول العربية والإسلامية ، والذي اعتمدته الولايات المتحدة الأمريكية لسياستها المستقبلية، فيما يعرف باسم « الشرق الأوسط الكبير » Greater Middle East . ويعد هذا المشروع من أخطر المشاريع في القرن العشرين لتفتيت العالم العربي والإسلامي من باكستان شرقاً إلى المغرب غرباً، والذي نشرته مجلة وزارة الدفاع الأمريكية . وهذا المشروع بدأ الإعداد له منذ عام 1980م بعد تصريح «بريجينسكي»⁽¹⁴⁾ Brzezinski مستشار الأمن القومي الأمريكي للرئيس الأمريكي جيمي كارتر بين عامي (1977-1981م) بقوله : « إن المعضلة التي تعاني منها الولايات المتحدة الأمريكية من الآن (1980م) هي كيف يمكن تنشيط حرب خليجية ثانية تقوم على هامش الحرب الخليجية الأولى التي حدثت بين العراق وإيران تستطيع أمريكا من خلالها تعديل حدود «سايكس- بيكو» 0 أي تقسيم دول المنطقة) . وعقب إطلاق هذا التصريح وبتكليف من وزارة الدفاع الأمريكية «البنجاجون» بدأ «برنارد لويس» (1916-2018م) المؤرخ الصهيوني، الأمريكي الجنسية ، البريطاني الأصل، يهودي الديانة، بوضع مشروعه الشهير الخاص بتفكيك الوحدة الدستورية لمجموعة الدول العربية والإسلامية جميعاً كلا على حدة،

ومنها العراق وسوريا ولبنان ومصر والسودان وإيران وتركيا وأفغانستان وباكستان والسعودية ودول الخليج ودول الشمال الأفريقي ، وتفتتت كل منها إلى مجموعة من الكيانات الصغيرة والدويلات العرقية والدينية والمذهبية والطائفية، وقد أرفق بمشروعه المفصل مجموعة من الخرائط المرسومة تحت إشرافه تشمل جميع الدول العربية والإسلامية المرشحة للتفتتت بوحى من مضمون تصريح «برجنسكي»⁽¹⁵⁾ .

في عام 1983م وافق الكونجرس الأمريكي بالإجماع في جلسة سرية على مشروع «برنارد لويس»، وبذلك تمّ تقنين هذا المشروع واعتماده وإدراجه في ملفات السياسة الأمريكية الإستراتيجية لسنوات مقبلة، وهو ما تم تطبيقه بالفعل فيما أطلق عليه ثورات الربيع العربي (2010-2011)، وهذا المصطلح أمريكي، وهو في حقيقته ثورات الخريف العربي أو الخريف العربي، لأن الكيان الوحيد الذي استفاد منها هو الكيان العبري الصهيوني (إسرائيل) . وقبل ذلك ما حدث في انفصال جنوب السودان عن شماله بمقتضى اتفاقية الحكم الذاتي عام (2005م)، ثم حصوله على الاستقلال الكامل في عام (2011م)، وهذا مؤشر خطير للتقسيم والتفتتت .

مشروع الشرق الأوسط الجديد :

وفي يونيو 2006 تم تقديم مصطلح «الشرق الأوسط الجديد» «New Middle East» للعالم من تل أبيب. وقدمته وزيرة الخارجية الأمريكية، كونداليزا رايس Condoleezza Rice (2005-2009م) (التي أسندت إليها وسائل الإعلام الغربية الفضل في نحت المصطلح)، ليحل محل المصطلح الأقدم «الشرق الأوسط الكبير» Greater Middle East. تزامن هذا التحول مع افتتاح خط أنابيب «باكو-تيليسي-جيهان»⁽¹⁶⁾ لنقل البترول إلى شرق المتوسط. وبعد ذلك، بشرت وزيرة الخارجية الأمريكية «رايس» ورئيس الوزراء الإسرائيلي «إيهود أولمرت» (2006-2009م)، بمصطلح «الشرق الأوسط الجديد» في ذروة الحصار الإسرائيلي للبنان برعاية أنجلو-أميركية. وأخبر رئيس الوزراء الإسرائيلي، ووزيرة الخارجية الأمريكية، الإعلام الدولي بأن ثمة مشروعاً لخلق «شرق أوسط جديد»، يجري إطلاقه من لبنان⁽¹⁷⁾.

جاء ذلك الإعلان تأكيداً لـ «خريطة طريق عسكرية» أنجلو-أميركية-إسرائيلية في الشرق الأوسط. ويتكون هذا المشروع، الذي كان في مراحل التخطيط للعديد من السنوات، من خلق قوس من عدم الاستقرار والفوضى والعنف، والذي يمتد من لبنان، إلى فلسطين وسورية، إلى العراق، والخليج العربي، وإيران، وحدود أفغانستان التي تحتلها قوات حلف شمال الأطلسي (الناتو)⁽¹⁸⁾ .

خرج مشروع «الشرق الأوسط الجديد» إلى العلن في واشنطن وتل أبيب، مع توقع بأن يشكل لبنان نقطة الضغط الأساسية لإعادة تنظيم وترتيب الاصطفافات في الشرق الأوسط كله، وبذلك إطلاق قوى «الفوضى الخلاقة» Creative Chaos . وسوف يتم استخدام هذه «الفوضى الخلاقة» - التي تولّد ظروفًا لاندلاع العنف والحرب في كل أنحاء المنطقة- بحيث تستطيع الولايات المتحدة وبريطانيا وإسرائيل إعادة رسم خريطة الشرق الأوسط، وفقاً لحاجاتها وأهدافها الاستراتيجية قالت وزيرة الخارجية كونداليزا رايس في مؤتمر صحفي : «إن ما نراه هنا (تدمير لبنان والهجمات الإسرائيلية عليه)، يجسد النمو بأحد المعاني «شرق أوسط جديد»، ويجب أن نكون متأكدين، (يعني الولايات المتحدة)، من أن أي شيء نفعله يدفع أمامنا في اتجاه تكوين شرق أوسط جديد وليس العودة إلى القديم»⁽¹⁹⁾ . وقد تعرضت الوزيرة رايس لانتقادات

مباشرة على تصريحها، سواء في لبنان أو على المستوى الدولي، بسبب هذا التعبير الصارخ عن اللامبالاة تجاه معاناة أمة بكاملها، والتي تتعرض للقصف العشوائي بلا تمييز من سلاح الجو الإسرائيلي.

يبدو أن العراق الذي تحتله القوة الأنجلو-أميركية، وخاصة كردستان العراق، يشكل الأرض التمهيدية لبلقنة (تقسيم) الشرق الأوسط. ويجري فعلياً وضع صيغة الإطار القانوني، في ظل البرلمان العراقي وباسم العراق الفيدرالي، لتقسيم العراق إلى ثلاثة دويلات، (دويلة شيعية في الجنوب حول البصرة، ودويلة سنية في وسط العراق حول بغداد، ودويلة كردية في الشمال والشمال الشرقي حول الموصل «كردستان»). بالإضافة إلى ذلك، يبدو أن «خريطة الطريق العسكرية» الأنجلو-أميركية تعمل لتأمين الوصول إلى آسيا الوسطى عن طريق الشرق الأوسط. ويشكل الشرق الأوسط، وأفغانستان وباكستان، نقاط انطلاق لتوسيع نفوذ الولايات المتحدة إلى مناطق الاتحاد السوفياتي والجمهوريات السوفياتية السابقة في آسيا الوسطى. ويشكل الشرق الأوسط، إلى حد ما، الطبقة الجنوبية من آسيا الوسطى. وتسمى آسيا الوسطى بدورها «الطبقة الجنوبية لروسيا» أو «الخارج القريب» لروسيا.

من الجدير ملاحظته أن مستشار الأمن القومي الأمريكي الأسبق، بريجنسكي، ألمح في كتابه «رقعة الشطرنج الكبرى: التفوق الأمريكي وضروراته الجيو-استراتيجية: الصادر عام 1999م إلى أن الشرق الأوسط المعاصر، يشكل أداة للسيطرة على منطقة يسميها هو، بريجنسكي، البلقان الأوراسي. ويتكون البلقان الأوراسي من القوقاز (جورجيا، وجمهورية أذربيجان، وأرمينيا) وآسيا الوسطى (كازاخستان، أوزبكستان، قيرغيزستان، طاجيكستان، تركمانستان، أفغانستان)، وإلى حد ما كل من إيران وتركيا. وتشكل كل من تركيا وإيران التخوم الأبعد شمالاً للشرق الأوسط (باستثناء القوقاز) وتتداخل حدودهما مع أوروبا غرباً والاتحاد السوفيتي السابق شرقاً.

تم تغليف فكرة إصلاح وتفكيك وإعادة تجميع الدول القومية في الشرق الأوسط وتقديمها على أنه الحل للعداوات والمنافسات القائمة في الشرق الأوسط، لكن هذا الطرح مضلل، ومزور، وغير حقيقي. ويتجنب أنصار فكرة صنع «شرق أوسط جديد» وإعادة ترسيم الحدود في المنطقة، ويفشلون، في التعامل صراحة مع جذور المشكلات والصراعات الجارية في الشرق الأوسط المعاصر. وما لا يعترف به الإعلام الغربي هو حقيقة أن كل الأزمات الرئيسية التي تعاني منها منطقة الشرق الأوسط هي نتيجة لتدخل الأجناس الأنجلو-أميركية-إسرائيلية فيها.

تستجيب إعادة رسم وتقسيم الشرق الأوسط، من شواطئ شرق المتوسط في لبنان وسورية والأناضول (آسيا الصغرى)، إلى الجزيرة العربية والخليج العربي، والهضبة الإيرانية، يستجيب لفائدة أهداف اقتصادية واستراتيجية وعسكرية عريضة، والتي تشكل جزءاً من أجندة أنجلو-أميركية-إسرائيلية طويلة الأمد في المنطقة.

لقد تم تكييف الشرق الأوسط وتهيئته على يد القوى الخارجية ليكون برميل بارود جاهز للانفجار، مع صمام تفجير مناسب، ربما إطلاق غارات جوية أنجلو-أميركية وإسرائيلية ضد إيران وسورية. ويمكن أن

تُسفر حرب أوسع نطاقاً عن شرق أوسط بحدود معادة الترسيم، والتي تكون مفيدة استراتيجياً للمصالح الأنجلو-أمريكية ولإسرائيل.

الآن تم غرس العدوات في بلاد الشام (المذهبية) ؛ وحيث تجري تغذية حرب أهلية فلسطينية (ثنائية فتح وحماس) ، وتأجيج الانقسامات في لبنان (الطائفية) . وقد تمكن حلف الناتو من عسكرة منطقة شرق البحر المتوسط. ويواصل الإعلام الغربي شيطنة سورية وإيران، مع منظور تبرير تطبيق أجندة عسكرية. وبالإضافة إلى ذلك، غذى الإعلام الغربي، على أساس يومي، أفكاراً غير صحيحة ومنحازة تقول إن سكان العراق لا يستطيعون أن يتعايشوا معاً، وأن الصراع هناك ليس حرب احتلال، وإنما «حرب أهلية»، موسومة بالصراع المحلي بين الشيعة والسنة والأكراد.

كانت محاولات خلق العدوات قصداً بين الجماعات الدينية والعرقية والثقافية للشرق الأوسط عملاً منهجياً. وهي في الحقيقة جزء من أجندة استخباراتية مصممة بعناية رسمت في دوائر السياسة الأمريكية . بل إن الأكثر شؤماً، هو أن العديد من حكومات الشرق الأوسط (قطر- تركيا) تساعد واشنطن في إثارة الانقسامات بين سكان الشرق الأوسط. والهدف النهائي هو إضعاف حركة المقاومة ضد الاحتلال الأجنبي من خلال استغلال «استراتيجية فرق تسد»، التي تخدم المصالح الأنجلو-أمريكية والإسرائيلية في منطقة الشرق الأوسط.

هذا المخطط الصهيوني « الفوضى الخلاقة » لم ينجح في مصر بقيام ثورة 30 يونيو 2013م ، التي هزمت مشروع الشرق الأوسط الكبير والجديد ، ومعنى أدق أجلت تنفيذ المشروعين ، وكان المخطط الشرق أوسطي يعتبر اسقاط مصر هو « الجائزة الكبرى » خاصة بعد اسقاط القوة العراقية ، والقوة السورية واخراجهما من معادلة القوة العربية ، ولذا يجب على الشعوب العربية اعلاء هوية الدولة على الطائفية والمذهبية من أجل الحفاظ على كيان الأمة العربية والتصدي للتحديات التي تواجهها

الخاتمة:

يتضح مما سبق أن الولايات المتحدة الأمريكية حلت محل بريطانيا في منطقة الشرق الأوسط في أعقاب الحرب العالمية الثانية بشكل أكبر لتحقيق مصالحها السياسية والاقتصادية والاستراتيجية في المنطقة . وبدأ الطرح الأمريكي للهيمنة على المنطقة من خلال مشاريع تقسيم الشرق الأوسط وتكمن فيما يلي : مشروع برنارد لويس لتقسيم الدول العربية والإسلامية، والذي اعتمدته الولايات المتحدة الأمريكية لسياستها المستقبلية، عام 1983م، فيما يعرف باسم « الشرق الأوسط الكبير » ويعد هذا المشروع من أخطر المشاريع في القرن العشرين لتفتيت العالم العربي والإسلامي.

مشروع كونداليزا رايس وزيرة الخارجية الأمريكية ، « الشرق الأوسط الجديد » الذي قدمته للعالم في يونيو 2006 م ، لإصلاح وتفكيك وإعادة تجميع الدول القومية في الشرق الأوسط وتقديمها على أنه الحل للقضاء على العدوات والمنافسات القائمة في الشرق الأوسط من وجهة نظر السياسة الأمريكية ، وإن كان هذا المشروع استعماري يهدف إلى الحفاظ على الكيان الصهيوني في المنطقة .

لأشك أن المشاريع الأمريكية تهدف في اعتقادي إلى هدفين أساسيين هما :

إقامة كيانات ضعيفة على أسس دينية وعرقية ومذهبية (السنة ، الشيعة ، المسيحية ، ألخ) وبالتالي إيجاد المبرر لإسرائيل لأنها، تقوم على أساس ديني (اليهودية) ، ومن ثم تصبح إسرائيل ليست جسم غريب عن المنطقة .

تصبح إسرائيل هي الدولة الكبرى في المنطقة وتمتد من النيل إلى الفرات، وبالتالي هي المهيمنة على المنطقة . وهكذا كانت منطقة الشرق الأوسط هما تمتاز به من موقع استراتيجي وموارد اقتصادية، وإزاء تخلف دول المنطقة ، كانت مطمع للدول الاستعمارية مثل بريطانيا في المرحلة الأولى، أي قبل الحرب العالمية الثانية. وفي المرحلة الثانية في أعقاب الحرب العالمية الثانية مطمع للولايات المتحدة الأمريكية ، وإزاء هذه الأطماع ربما تصبح منطقة الشرق الأوسط بمثابة برميل البارود الذي يمكن أن ينفجر في أي وقت.

الهوامش:

- (1) هالفورد جون ماكيندر Hallford John Machinder ، عالم جغرافي متخصص في الجغرافيا السياسية مؤلف كتاب المحيط الجغرافي للتاريخ في عام 1904م وهو يعد أحد أشهر كتب الجيوبو ليتيك في العالم وهو واضح نظرية قلب اليابس ، ولد في 15 فبراير 1861م بالمملكة المتحدة ، وتوفي 6 مارس 1947م بالمملكة المتحدة .
- (2) Mackinder ,Halford,J;Democratic Ideals and Reality : A Study in the Politics
- (3) .of Reconstuction, London,1919 .pp.100-201
- (4) وانغ جنغ ليه : رؤية تحليلية لأضطرابات الشرق الأوسط ، ترجمة أمنية عز الدين ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة 2013م ، ص 87.
- (5) نفسه ، ص 88.
- (6) نفس المرجع والصفحة .
- (7) نفسه .
- (8) نفسه ، ص 89.
- (9) أشرف محمد عبد الرحمن مؤنس : المصالح البترولية الأمريكية في العراق حتى عام 1928م ، المجلة الجغرافية العربية ، العدد 37، ج 1 ، القاهرة ، 2001م ، ص 89.
- (10): وانغ جنغ ليه: المرجع السابق ، ص 91.
- (11) جيفري أرنسون : واشنطن تخرج من الظل « السياسة الأمريكية تجاه مصر 1946 - 1956م) ترجمة سامي الرزاز ، دار البيادر، بيروت، 1987م، ص 122.
- (12) Blank, op.cit., Blank,J.S;Russian Strategy and Policy in the Middle East, Israel Jour-nal of Foreign Affairs,Vol2,2014. Pp.18-60
- (13) وانغ جنغ ليه : المرجع السابق ، ص 92- 93 .
- (14) برنارد لويس ، مؤرخ بريطاني الأصل ، أمريكي الجنسية ، يهودي الديانة ، صهيوني الانتماء ، ولد في لندن عام 1916م وتوفي في نيوجرسي بالولايات المتحدة الأمريكية عام 2018م ، وكان متخصصاً في التاريخ الإسلام والتفاعل بين الإسلام والغرب ومتخصص في تاريخ الشرق الأوسط ، وهومهندس تقسيم الشرق الأوسط ، والذي كرمته إسرائيل وتركيا وأمريكا . Bernard Lewis article- ain .com.
- (15) بريجنيسكي ، مفكر استراتيجي ومستشار للأمن القومي لدى الرئيس الأمريكي جيمي كارتر ، كما عمل مستشاراً في مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية ، واستاذ لمادة السياسة الخارجية الأمريكية في كلية بول نيتز للدراسات الدولية المتقدمة بجامعة جون هو بكينز في واشنطن مواليد 28 مارس 1928م بوارسو بولندا، توفي في 26 مايو 2017م بولاية فرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية وكان يرى أن الولايات المتحدة في عهد كل من جورج بوش الأب وبيل كلينتون وجورج بوش الأب ، فرطت وأهدرت فرضيتها الأولى لقيادة العالم عند ما سنحت الفرصة مع انتهاء الحرب الباردة بقوة الاتحاد السوفيتي .

(16) برنارد لويس : الهوايات المتعددة في الشرق الأوسط ، ترجمة حسن كامل بحري ، دار الحصاد ، دمشق ، 2006م، ص ص 124-133.

(17) هذا الخط يمتد من (باكو) عاصمة أذربيجان وتقع على ساحل بحر قزوين ،(تبليسي) عاصمة جورجيا وتقع على ضفاف نهر كورا ،(جيهان) وهي احدى المدن التابعة لمنطقة أضنة في تركيا ، واحد الموانئ المهمة على البحر المتوسط .

(18) Rice, Condoleezza; Democracy Stories from the Long Road to Freedom, New

(19) York, Grand Central Publihing, 2017, pp9-11.

(20) Ibid, pp.15-17.

(21) Ibid, pp.24-26

البحر الأحمر في الوثائق العثمانية

أستاذ مشارك-قسم التاريخ- كلية الآداب- جامعة الخرطوم

د. أنعم محمد عثمان الكباشي

المستخلص:

تحاول هذه الدراسة تناول الأوضاع في البحر الأحمر من خلال الوثائق العثمانية. والحال أنه يوجد عدد كبير من تلك الوثائق في الأرشيف العثماني، ذات صلة بالبحر الأحمر. ومما لا شك فيه فإن هذا العدد الكبير من الوثائق العثمانية يعكس مدى الأهمية التي كان يحوز عليها البحر الأحمر لدى الدولة العثمانية. ويتمثل الهدف الأساسي من هذه الدراسة في عرض الوثائق العثمانية باعتبارها مصدرا جديدا للبحر الأحمر. وقد تناولنا في هذه الدراسة مواضيع مختلفة في السياسة والاقتصاد والمجتمع.

The Red Sea in Ottoman documents

Dr. Anam Mohammed Osman Al-Kabashi

Abstract:

This study tries to discuss the situation in the Red Sea, according to the Ottomans documents. There are a lot of documents in the Ottoman archive related to the Red Sea. This large number of documents reflects the importance that the Red Sea held in the Ottoman State. The main topic of this study, is to refer to the Ottomans documents as a new resource of the Red Sea. In this study, we discussed different subjects in politics, economics and society.

مقدمة:

إن الحركة التوسعية التي قامت بها دولة البرتغال في أوائل القرن السادس عشر الميلادي، خاصة دخول أسطولها البحري المؤلف من 37 سفينة مياه البحر الأحمر في عام 1517م⁽¹⁾، كانت سببا مباشرا في قيام الدولة العثمانية بتوجيه سياستها التوسعية إلى المنطقة العربية. وبالطبع فإن هذه السياسة كانت تشمل الجانبين البري والبحري من المنطقة موضوع البحث. ومما لا شك فيه فإن النشاط الذي بدأه الأسطول البرتغالي في مياه البحر الأحمر، كان يمثل خطورة كبيرة على البلاد الواقعة على ساحلي هذا البحر، خاصة الأراضي المقدسة التي أصبحت تحت خطر الاستعمار البرتغالي. وبما أن الدولة العثمانية كانت هي الدولة الإسلامية الأولى في تلك الفترة، كان من الواجب عليها أن تقوم بالدور المنوط بها، وهو الدفاع عن تلك البلاد المسلمة، وحمايتها من الاستعمار البرتغالي. بناء على ذلك أصدرت الدولة العثمانية أوامرها إلى أوزدمير باشا⁽²⁾ للقيام بعمليات عسكرية في سواحل البحر الأحمر⁽³⁾.

لقد نجحت العمليات التي قام بها أوزدمير باشا في الاستيلاء على سواكن، مما يعني أن جزءاً من سواحل البحر الأحمر أصبح تحت سيطرة العثمانيين. ونتيجة لذلك قامت الدولة العثمانية في عام 1553م بتأسيس لواء/سنجك في سواكن⁽⁴⁾، وأُلحق هذا اللواء إدارياً بولاية مصر. وبعد مرور عامين من تأسيس لواء سواكن، أي في عام 1555م قامت الدولة العثمانية بتأسيس إيالة/ولاية الحبشة، وكان مركزها في سواكن، وتم تعيين أوزدمير باشا أول أمير أمراء على هذه الولاية⁽⁵⁾. وعقب ذلك أصبحت هذه المنطقة من البحر الأحمر في حالة تطور إداري مستمر. وعلى النحو الذي تم به تناول ذلك سابقاً، فقد أصبحت سواكن هي مقر الولاية وعاصمتها. وفي الوقت نفسه أصبح لواء سواكن هو «لواء الباشا». وكان العثمانيون يطلقون هذا الاسم على اللواء الذي يقيم فيه أمير أمراء الإيالة⁽⁶⁾.

في هذه الدراسة سوف نتناول مجموعة من الوثائق العثمانية الموجودة بالأرشيف العثماني باستانبول، والتي تتعلق بالبحر الأحمر سواء مياهه وما كان يجري في تلك المياه من حركة السفن، واستغلاله مجالا للنقل لصالح البلاد المطلة عليه، أو التطرق إلى الموانئ الواقعة على ساحله أو تلك المناطق القريبة منه. وفي الواقع فإن البحر الأحمر كان يحظى بأهمية كبيرة لدى الدولة العثمانية. ويعود السبب في ذلك إلى موقعه المميز الذي يربط بين قارتي إفريقيا وآسيا، إضافة إلى قربها من المناطق المقدسة (الحرمين الشريفين مكة المكرمة والمدينة المنورة)، مما استوجب على الدولة العثمانية الاهتمام به كثيراً. ومن الملاحظ أن العثمانيين أظهروا اهتماماً كبيراً بالبحر الأحمر منذ دخول الأسطول البرتغالي إلى مياهه في أوائل القرن السادس عشر إلى نهاية الدولة العثمانية وانهارها التام.

بناءً على ذلك فإن الوثائق الموجودة في الأرشيف العثماني باستانبول حول البحر الأحمر والموانئ التابعة له تعتبر ضخمة جداً، وهي عبارة عن آلاف الوثائق المكتوبة باللغة العثمانية. لذا فإن الحصول على هذه الوثائق واستخراج المعلومات الموجودة بها، يعني إضافة جديدة في المجال المعرفي الخاص بالبحر الأحمر. ويمكن بيان أهمية هذه الوثائق من ناحيتين، الناحية الأولى: لا شك أن هذه الوثائق تمثل مصدراً جديداً للبحر الأحمر وبلادها، لم يتم التطرق إليه بالصورة المطلوبة. وربما يعود السبب في ذلك إلى عدم معرفة اللغة العثمانية، أي اللغة التي كُتبت بها تلك الوثائق. الناحية الثانية: من الملاحظ أن هذه الوثائق تناولت بعض الأمور والمسائل السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية التي من الصعوبة العثور عليها بصورة مفصلة في المصادر الأخرى، وهو الأمر الذي يؤكد أهميتها وضرورة الحاجة إليها من أجل فهم تاريخ المنطقة بصورة سليمة مبنية على معلومات رسمية.

إن أهمية الموقع الذي كان يتميز به البحر الأحمر جعلته مسرحاً لصراع دولي خاصة في الفترات المتأخرة. وكان هذا الصراع بين طرفين أساسيين هما الدولة العثمانية من جانب والدول الأوروبية خاصة إنجلترا وفرنسا وإيطاليا من جانب آخر. ونلاحظ في أحيان كثيرة أن هذا الصراع والتكالب على المصالح كان يأخذ أبعاداً عديدة تتراوح ما بين السياسي والعسكري والاقتصادي. وبالإضافة إلى ذلك كانت بعض الدول تطالب بتوفير بعض المستلزمات في البحر الأحمر مما يسهل حركة السير والنقل فيه. ولعل حتى هذا الأمر هو في الأصل نابع من التنافس على المصالح، فعلى سبيل المثال أصدرت نظارة البحرية (وزارة البحرية) خطاباً إلى نظارة الداخلية في الدولة العثمانية بتاريخ 10 جمادى الأولى سنة 1332هـ/6 أبريل 1914م تتحدث فيه

عن التقرير الوارد من السفارة الهولندية بخصوص ضرورة إنشاء فنارات (مشاعيل) في البحر الأحمر. وبالطبع فإن الهدف من إنشاء هذه المشاعيل هو مساعدة السفن على السير في مياه البحر ليلاً. وقد ذكرت نظارة البحرية في خطابها هذا أن الحكومة العثمانية قامت قبل اثني عشر سنة مضت بإنشاء أربعة مشاعيل في البحر بتكلفة وقدرها أربعة وتسعين ألف ليرة. وكما هو واضح فإن الهدف من إنشاء هذه المشاعيل هو تأمين سير السفن. وبالرغم من الجهود التي بذلتها الحكومة العثمانية في الفترة المذكورة، إلا أن الحكومات البحرية رفضت تأدية ضريبة المشاعيل. ولا شك أن هذا الرفض سوف يؤدي إلى نتائج غير جيدة تتعلق بسلامة السفن ومن هم عليها. لذا نلاحظ أن الخطاب أشار إلى أن الحكومة العثمانية ربطت تلك السلامة بضرورة تأدية ضريبة المشاعيل. عليه قررت الحكومة إحاطة سفراء الدول الأجنبية علماً بهذه المسألة، وأخطرت النظارة المشار إليها بهذا الخصوص. لذا أوضحت الحكومة العثمانية أنها سوف تتحرك في هذا الموضوع وفقاً لردود التي سوف تصل إليها من تلك الدول⁽⁷⁾. والجدير بالذكر أن ولاية الحجاز كانت قد أرسلت خطاباً في ذات الموضوع بتاريخ 20 ربيع الآخر 1332 هـ/16 فبراير 1914م إلى نظارة الداخلية الجبلية، حيث جاء في هذا الخطاب أنه سوف يتم إنشاء مشاعيل في البحر الأحمر في حالة أخذ ضريبة تلك المشاعيل من كافة السفن التي تتحرك جيئة وذهاباً في مياه البحر الأحمر، وقد صدر بيان بهذا الخصوص من رئاسة الميناء بجدة عطفًا على الإشعار الصادر من رئاسة الميناء باستانبول. ومن جانب آخر أشار الخطاب إلى الأهمية التجارية التي تتمتع بها جدة الواقعة على البحر الأحمر، وأنه في حالة إنشاء مشاعيل هناك، فسوف يمكن تلافي المخاطر التي تحيط بالسفن وحركتها. لذا فإن الضرورة تستوجب إنشاء تلك المشاعيل لضمان حرية حركة السفن. وبدوره ذكر والي الحجاز أن متصرف جدة أرسل خطاباً حول تلك المسألة، وإن خطابه يعتبر مناسب وفي محله. عليه يجب إجراء ما هو لازم⁽⁸⁾. وقد تم التأكيد على هذه المسألة من خلال خطاب آخر مرسل من نظارة الداخلية إلى نظارة البحرية⁽⁹⁾.

من الواضح أن البحر الأحمر كان معبراً مهماً للسفن التابعة لكثير من الدول. ولهذا السبب كانت هذه الدول حريصة بدرجة كبيرة على تأمين هذا الطريق عبر اتخاذ كافة الوسائل والوسائط التي من شأنها أن توفر الأمان والحماية الكاملة لسفنها. ومن الواضح أن الدول التي كانت تهتم بهذا المعبر هي الدول الكبرى ذات النشاط التجاري الكبير. ولا شك أن هذا النشاط التجاري كان سبباً من الأسباب التي أدت إلى ظهور الحركة الاستعمارية في القرن التاسع عشر، حيث أن الدول الأوروبية بعد الثورة الصناعية التي ظهرت في أوروبا خلال القرن الثامن عشر، بدأت في البحث عن موارد لها لتنمية العملية الصناعية من جانب، والتسويق لمنتجاتها الصناعية من جانب آخر. عيه حرصت هذه الدول على أهمية المحافظة على أمن الطرق البحرية، وعلى وجه الخصوص البحر الأحمر، ويظهر هذا الأمر بشكل جلي في الطلب الذي قدمته دولة هولندا في هذا الخصوص، وهو طلب يمثل الدول الأوروبية كافة. وفي 14 جمادى الآخر 1333 هـ/29 أبريل 1915م أرسل محافظ المدينة المنورة وقائدها رسالة إلى نظارة الداخلية الجبلية يشير فيها إلى معاناة أهل عسير واليمن فيما يتعلق بالحصول على المواد الغذائية، متناولاً في هذا الخصوص القانون الصادر بضرورة تعليق أخذ الضريبة الجمركية من المواد الغذائية إلى نهاية الحرب العالمية الأولى. وقد أشار المحافظ في رسالته المذكورة إلى إغلاق البحر الأحمر، وهو الأمر الذي تسبب في ارتفاع الأسعار وندرة المواد الغذائية. وبدوره

انعكس هذا الأمر سلباً على الأهالي والعربان والقبائل الموجودين في المدينة المنورة والمناطق التابعة لها. بناء على ذلك فهو يطلب بأن يقوم ناظر الداخلية بإجراء ما هو لازم في هذا الشأن⁽¹⁰⁾. وعقب ذلك قامت نظارة الداخلية بمخاطبة نظارة المالية، وكان ذلك بتاريخ 15 رجب 1333 هـ/29 مايو 1915م، حيث أشارت إليها أن منطقة الحجاز تعاني معاناة كبيرة جداً فيما يتعلق بعدم توفر المواد الغذائية. وذكرت أن الأمر ازداد سوءاً في الفترات الأخيرة بسبب انقطاع وصول المواد الغذائية من سواكن والهند. وأفادت أن المقدار المطلوب من هذه المواد يبلغ خمسة وثلاثين ألف جوال من المؤن شهرياً. وقد أوضحت أنه من الضروري توفير الكمية المطلوبة المذكورة من أي مكان آخر بسبب استحالة توفيرها من سواكن والهند، وذلك نتيجة الصعوبات الموجودة في البحر الأحمر⁽¹¹⁾. وفي 24 رجب 1333 هـ/7 يونيو 1915م قامت نظارة الداخلية بإرسال مذكرة إلى نظارة المالية بالخصوص المذكور. وذكرت في هذه المذكرة أن منطقة الحجاز كانت تعتمد في السابق على الخارج فيما يتعلق بتوفير المواد الغذائية. بيد أن إغلاق الطرق البحرية (خاصة البحر الأحمر) حال دون وصول تلك المواد إلى المنطقة المشار إليها. ونتيجة لذلك أصبح أهالي الحجاز يعانون معاناة كبيرة في معيشتهم، إذ ارتفعت الأسعار بشكل كبير، مما جعل الأهالي يعيشون في خط الفقر والفاقة. بناء على ذلك تقدمت ولاية الحجاز بطلب تعليق العمل بالقانون الخاص بالضريبة الجمركية، خاصة وأن هذا القانون تم تجميده في اليمن، إذ أصبحت الواردات القادمة إلى اليمن تدخل دون الإيفاء بالضريبة الجمركية⁽¹²⁾.

من الواضح أن البحر الأحمر كان يمثل معبراً مهماً للسلع التجارية، وكانت المناطق المطلة عليه تعتمد عليه اعتماداً كبيراً. غير أن اندلاع الحرب العالمية الأولى تسبب في إعاقة حركة السفن فيه، بل وإغلاقه بشكل كامل حسب ما جاء في الوثائق العثمانية. وتمثلت نتيجة هذا الإغلاق في المعاناة الكبيرة التي واجهها أهالي المناطق المطلة على سواحل البحر الأحمر، وبصفة خاصة منطقة الحجاز في الحصول على المواد الغذائية اللازمة، إذ أصبح من العسير جداً الحصول على هذه المواد عبر طريق البحر الأحمر.

بناء على الأهمية الكبيرة التي كان يتمتع بها البحر الأحمر بالنسبة للدول الأوروبية، وكذلك المناطق المطلة عليه، مما يعني أنه سوف يصبح مسرحاً للصراع بين الدول الكبرى، قامت السفارة العثمانية بروما بإرسال برقية إلى نظارة الخارجية العثمانية بتاريخ 3 يوليو 1890م. وذكرت في هذه البرقية أن هناك اتفاقاً أبرم مؤخراً بين إنجلترا وألمانيا. بناء على ذلك بدأت مباحثات بين إنجلترا وإيطاليا. وقد تركزت هذه المباحثات على أن يتم ترك منطقة الصومال إلى إنجلترا مقابل ترك سواكن وملحقاتها إلى إيطاليا. وختمت السفارة برقيتها بالقول أنها سوف تقوم بعرض كافة المستجدات في هذا الخصوص إلى ناظر الخارجية⁽¹³⁾. إن هذه الوثيقة المهمة تعكس بوضوح تام مدى الأهمية الاستراتيجية التي كانت تتمتع بها المناطق المطلة على سواحل البحر الأحمر، مما جعلها عرضة لأطماع الدول الأوروبية الاستعمارية. ولا شك أن الاستيلاء على أي منطقة من مناطق البحر الأحمر، يعني الاستيلاء على جزء مهم للغاية منه. وبالطبع فإن ذلك سوف يقود إلى تقوية نفوذ الدولة الاستعمارية في تلك المنطقة. وفي 9 فبراير 1884م وردت مذكرة من نظارة الخارجية العثمانية إلى الصدارة العظمى (مجلس الوزراء). وقد تضمنت هذه المذكرة أنه سوف يتم إرسال حوالي ألف جندي إنجليزي من أجل توفير الأمن في سواحل البحر الأحمر. كما أشارت المذكرة أيضاً إلى الهزيمة التي مني بها بيكر باشا. ومن خلال متن هذه المذكرة يتضح بجلء أن إنجلترا كانت في حالة قلق كبير جراء ذلك⁽¹⁴⁾. وفي

الواقع فإن هذا القلق لم يكن قلق دولة إنجلترا فحسب، بل جميع الدول الأوروبية كانت في حالة قلق ومتابعة للأوضاع في البحر الأحمر وسواحله. وعلى النحو الذي تناولنا به ذلك سابقاً، فإن هذه الدول كانت تسعى بكل قوة من أجل المحافظة على الأمن في البحر الأحمر، وتوفير كافة المعينات التي تساعد على حركة السفن وسيورها بشكل آمن، وذلك لأن توفير الأمن على البحر الأحمر وسواحله، سوف يجعل هذه الدول ترسل أساطيلها التجارية إلى المنطقة، وهو الأمر الذي سوف يعود إليها بأرباح طائلة. أما في حالة انعدام الأمن في البحر الأحمر، فسوف يتسبب ذلك في وقوع خسائر فادحة لتلك الدول. وفي 16 ربيع الأول سنة 1302 هـ/3 يناير 1885م أرسلت نظارة الشؤون الخارجية العثمانية خطاباً إلى الصدر الأعظم (رئيس الوزراء)، وذكرت في هذا الخطاب أن إيطاليا طلبت الحصول على موافقة إنجلترا من أجل إحكام سيطرتها على زيلع، أو جزء من الساحل الإفريقي بالبحر الأحمر. وإثر ذلك طلبت إنجلترا من إيطاليا ضرورة مراجعة السلطان العثماني في هذا الخصوص. وقد تم فهم تلك التفاصيل من خلال البرقية الواردة من السفارة العثمانية بلندن. وقد ذكرت السفارة العثمانية أنه لم تدور أي مباحثات بين إنجلترا وإيطاليا بخصوص الشؤون المصرية. أما فيما يتعلق بإشراك إيطاليا في العمليات العسكرية بالسودان، فإن هذا الموضوع لم يتم التطرق إليه على الإطلاق. وإذا جئنا إلى مسألة رغبة إيطاليا في الحصول على موافقة إنجلترا بشأن استيلائها على زيلع أو بعض الموانئ الواقعة على الساحل الإفريقي من البحر الأحمر، فقد كان رد إنجلترا أن هذه المناطق تابعة للدولة العثمانية، وبالتالي يجب الرجوع إلى هذه الدولة⁽¹⁵⁾. وفي هذا الإطار صدر خطاب رسمي من الصر السلطاني العثماني بتاريخ 18 صفر 1312 هـ/20 أغسطس 1890م يدور حول أنه لا يوجد أي رأي يتعلق بأن حكومة إنجلترا سوف تدخل في عمليات عسكرية مشتركة مع إيطاليا في السودان. وحسب ما جاء في الخطاب الوارد من السفارة العثمانية بلندن حول هذا الخصوص، فإن إيطاليا سوف تقوم بسحب عدد من جنودها الموجودين في كسلا، وقد تم عرض هذا الأمر على صاحب المقام العالي. وفي ذات الإطار أرسلت ولاية الحجاز برقية مشفرة إلى صاحب المقام العالي حول قيام إيطاليا بإرسال مجموعة من الآلات والأدوات رفقة حوالي مائة جندي من رجال المدفعية إلى مصوع من أجل زيادة قوتها وبناء استحكامات في كسلا. أما الأخبار الواردة من سواكن، فقد أكدت أنه لا توجد في الوقت الحالي عمليات عسكرية في تلك المنطقة⁽¹⁶⁾.

بناء على الوثيقة العثمانية المؤرخة بـ 3 ذي القعدة 1311 هـ/9 مايو 1890م والصادرة من الصدر الأعظم، فإنه توجد هناك أخبار متداولة حول تهريب الأسلحة عبر البحر الأحمر من سواكن إلى منطقة عسير. ونتيجة لذلك أصدر السلطان العثماني مرسوماً لأجل التقصي والتحقيق في هذا المسألة. وبموجب هذا المرسوم ورد خطاب رسمي من المفوض العثماني السامي بمصر أحمد مختار باشا، حيث جاء في هذا الخطاب أنه طالما أن الإنجليز موجودين في سواكن والإيطاليين موجودين في مصوع، فلن يكون من الممكن بأي حال من الأحوال المحافظة على أمن المنطقة، وعلى وجه الخصوص جزيرة العرب، ولعل ذلك يعتبر من الأمور البديهية. بناء على ذلك لابد من توفير بواخر سريعة الحركة في مياه البحر الأحمر من أجل المحافظة على الأمن في تلك السواحل. وكما هو معلوم فإن أرباب التجارة يمارسون مهنتهم هذه بين سواكن ومصوع واليمن والحجاز عليه يمكن الاستفسار منهم فيما يتعلق بدخول الأشياء الممنوعة. وفي حالة العثور على هذه الأشياء، سوف يكون من الضروري مصادرتها على وجه السرعة، وذلك من أجل المحافظة على الأمن واستتباهه. ومن جانب

آخر لا يتوقع أن تقوم الإدارة المصرية في الوقت الحالي بتقديم أي مساعدات جادة في هذا الخصوص⁽¹⁷⁾. وفقا للخطاب الصادر من الصدر الأعظم العثماني بتاريخ 16 صفر 1308 هـ/1 أكتوبر 1890م، توجد إحدى الروايات التي تشير إلى حصول اتفاق بين دولتي إنجلترا وإيطاليا بخصوص ترسيم الحدود للمناطق الواقعة بين سواكن ومصوع⁽¹⁸⁾. وكانت قد وردت برقية من السفارة العثمانية بلندن إلى نظارة الخارجية مؤرخة بـ 29 سبتمبر 1890م تدور حول المباحثات الجارية بين حكومتي إنجلترا وإيطاليا حول الخط الحدودي بين السوان والحبيشة، وضرورة منع الإيطاليين والأحباش من الوصول إلى كسلا. وقد التزمت حكومة إنجلترا بأن تظل كسلا تحت الإدارة المصرية، إذ أن احتلال المدينة المذكورة بواسطة أي دولة من الدول الأخرى، سوف يلحق الأضرار بالمصالح المصرية⁽¹⁹⁾. وفي 19 صفر 1320 هـ/27 مايو 1902م خاطبت رئاسة الوزراء العثمانية نظارة الخارجية بخصوص وضع العلم الإنجليزي إلى جانب العلم العثماني في سواكن، وذلك قبل ما بين خمسة إلى ستة أشهر مضت، ثم إنزال العلم الإنجليزي بعد مرور يومين، ثم إعادته مرة أخرى بعد ثمانية أيام ليكون بجانب العلم العثماني. وفي الحقيقة فإن هذه المخاطبة كانت نتيجة البرقية التي أرسلتها ولاية الحجاز بتاريخ 21 مايو 1902م حول الموضوع المذكور. عليه تمت المطالبة بضرورة إجراء ما هو لازم في هذا الخصوص⁽²⁰⁾. ومما لا شك فيه فإن رفع العلم الإنجليزي ليكون بجانب العلم العثماني يشير بدرجة كبيرة إلى النفوذ الإنجليزي الذي أصبح واضحا في سواحل البحر الأحمر والموانيء المطلة عليه. ولا شك أن ذلك يمس الحقوق السيادية العثمانية في تلك المنطقة، وهو أمر لن يكون مقبولا بأي حال من الأحوال بالنسبة للدولة العثمانية. وحسب ما تم ذكره سابقا، فقد اعترفت دولة إنجلترا بالحقوق العثمانية في أكثر من مناسبة. وعلى هذا الأساس فإنه لا يحق لها بأي صورة من الصور مشاركة الدولة العثمانية في الحقوق التي تتمتع بها في تلك المنطقة. وفي الواقع فإن دولة إنجلترا كانت تفند دائما أي دور لها يتعلق بالاستيلاء على الأراضي العثمانية الواقعة على سواحل البحر الأحمر، بل كانت تكذب كل الأخبار التي تدور حول تلك المسألة، فعلى سبيل المثال أصدر الصدر الأعظم العثماني خطابا بتاريخ 29 ذي الحجة 1307 هـ/15 أغسطس 1890م يشير فيه إلى الروايات المنتشرة حول المباحثات التي بدأت بين إنجلترا وإيطاليا من أجل ترك سواكن والمناطق التابعة لها لإيطاليا. غير أن هذا الخطاب ذكر أن تلك الروايات غير صحيحة البتة، ولا أساس لها من الصحة، وقد ورد خطابان رسميان من السفارة العثمانية بلندن حول هذا الموضوع، حيث تم تقديمهما من أجل أن يطلع عليهما صاحب المقام العالي رفقة المذكرة الصادرة من نظارة الخارجية⁽²¹⁾. وفقا لما جاء في الوثائق العثمانية، فإن الربع الأخير من القرن التاسع عشر كان فترة تنافس محموم بين الدول الأوروبية للاستيلاء على البحر الأحمر والموانيء المطلة على سواحلها، وستضح ذلك من خلال المباحثات التي كانت تجرى هنا وهناك بين الدول الاستعمارية، بالرغم من النفي الدائم لهذه المباحثات. غير أنه مع مرور الزمن تأكد ما لا يدع مجالا للشك أن الدول الأوروبية كانت تقوم بترتيبات كثيرة في الباطن، وتنفي كافة تلك الترتيبات والإجراءات في الظاهر، وهو أمر طبيعي لقوى الاستعمار، خاصة وأن هذه القوى لم تجد الردع اللازم، إذ أن الدولة العثمانية كانت تلفظ أنفاسها الأخيرة، ولم تكن لديها أي مقدرة لإحكام السيطرة على جميع أجزائها، ونجد أن الشواهد على ذلك كانت كثيرة في أرجاء هذه الدولة، على سبيل المثال الأوضاع في المنطقة العربية بصورة عامة، والأوضاع المضطربة في شبه جزيرة البلقان، والصراع الذي كان يدور هناك بين قوى المنطقة وبين العثمانيين،

وكذلك الأحداث التي كانت جارية في الشمال الإفريقي. وفي 24 جمادي الأول 1306 هـ/ 26 يناير 1889م أصدر السلطان العثماني مرسوما ساميا بتابعة سواكن إلى الدولة العثمانية. ونتيجة لذلك اجتمع مجاس خاص من وزراء الدولة العثمانية على رأسهم الصدر الأعظم ونظار الخارجية والداخلية والبحرية والمالية والعدل، بجانب رئيس مجلس الشورى وشيه الإسلام وقائد الجيش، وغيره من المسؤولين الآخرين من أجل بحث هذه المسألة. وفي الواقع فإن صدور المرسوم السلطاني يعكس مدى التكالب الأوروبي الاستعماري على منطقة البحر الأحمر، خاصة مدنه المهمة مثل سواكن ومصوع وجدة. وقد قرر المجلس المشار إليه مخاطبة الخديوية المصرية بخصوص سواكن، وأنه لن يتم ترك سواكن لها، بل سوف تدار بواسطة الدولة العثمانية مباشرة، وأنه لابد من التأكيد على هذه النقطة بشكل قوي. وفي هذا الإطار اطلع أعضاء المجلس المذكور على الخطاب الوارد من المفوض السامي العثماني أحمد مختار باشا الذي يدور حول هذا الخصوص. وحسب ما جاء في متن هذا الخطاب، فقد قامت إنجلترا باحتلال مصر احتلالا عسكريا بذريعة إعادة الأمن فيها. بناء على ذلك فإن سحب العساكر الموجودين في سواكن، سوف يهيئ الطريق لجماعة عثمان دقنة لتقود بإحداث مجموعة من المشاكل في تلك الأرجاء. وفي الوقت نفسه فإن هذا الانسحاب، سوف يخدم الاحتلال العسكري الإنجليزي لمصر، بل ويساعد على استمراره. بناء على تلك المعطيات يجب على الدولة العثمانية الإبقاء على عساكرها بسواكن بشكل مؤقت. وأخيرا رأى المجتمعون أنه من المناسب الدخول في مباحثات مع دولة إنجلترا بواسطة السفارة العثمانية بلندن من أجل إيجاد حل لهذه المشاكل⁽²²⁾. وفي الحقيقة فإن الاجتماع المذكور جاء عقب بعض التطورات الخطيرة التي وقعت على موانئ البحر الأحمر. وفي هذا الصدد أرسلت ولاية الحجاز خطابا رسميا إلى نظارة الداخلية العثمانية مؤرخ بـ 16 جمادي الآخر 1301 هـ/ 13 مارس 1884م. وفي هذا الخطاب أشارت ولاية الحجاز إلى الاجتماع الذي عقده الأميرال الإنجليزي بسواكن مع مفوضي الدول الأجنبية وقادتها العسكريين الموجودين في المدينة المذكورة، حيث ذكر الأميرال الإنجليزي أنه استلم تقريراً من القنصل الإنجليزي بجدة. وحسب ما جاء في هذا التقرير، فإن الأوضاع في الحجاز مضطربة. بيد أن قائد السفينة الحربية الروسية الذي كان من ضمن الحضور فند ما أورده الأميرال الإنجليزي، مشيراً إلى أن منطقة الحجاز تنعم بالأمن والطمأنينة. وبالرغم من ذلك إلا أن الأميرال الإنجليزي كان مصرأ على رأيه، ولم يتراجع عنه قيد أملة.

عقب ذلك قرر القائد الروسي التوجه إلى جدة للتأكيد على ما ذكره. بناء عليه صدرت التوصية اللازمة إلى ولاية الحجاز بأن تتم استضافة القائد الروسي المشار إليه باسم الحكومة العثمانية. وبالفعل وصل القائد المشار إليه إلى جدة بعد مرور يومين، وحظي بمراسم الاستقبال التي تليق به، مع استضافته بالصورة المثلى. ومن النقاط التي تلفت الانتباه في هذا الخطاب هو أن القنصل الفرنسي بجدة كان مسئولاً عن متابعة كافة الشؤون والأمور الخاصة بالرعايا الروس في ذات المدينة. ولهذا السبب تمت دعوته لحفل الضيافة. وخلال مراسم الضيافة هذه، تم انتقاد التحركات التي يقوم بها الضباط الإنجليز بشكل شديد للغاية⁽²³⁾.

من الواضح أن الفترة الأخيرة من القرن التاسع عشر شهدت تنافساً كبيراً بين الدول الأوروبية على سواحل البحر الأحمر. ولا شك أن الخطاب الرسمي الموجه من ولاية الحجاز إلى نظارة الداخلية العثمانية يؤكد ذلك التنافس بشكل واضح وجلي. والحال أن الدول الأوروبية كانت تبذل قصارة جهدها من أجل

الحصول على موطيء قدم لها في تلك المناطق الاستراتيجية. وقد أدى هذا التنافس إلى حدوث صدامات دبلوماسية، ثم سرعان ما تحولت إلى عسكرية نتيجة حماية المصالح الوطنية لكل دولة من الدول الأوروبية. من المواضيع المهمة التي أشارت إليها الوثائق العثمانية خلال فترة القرن التاسع عشر، هو موضوع خط التلغراف/البرق الذي كان يربط بين سواكن وجدة. وفي 1 رمضان 1306 هـ/1 مايو 1889م انعقد اجتماع خاص من أجل مناقشة هذا الخط الذي كان يعاني من بعض الصعوبات، وكان يحتاج إلى عملية صيانة وترميم. وقد ضم هذا الاجتماع الصدر الأعظم ورئيس مجلس الشورى وشيخ الإسلام وقائد الجيش وبعض النظار مثل نظار الداخلية والخارجية والمالية ونظارة الأوقاف السلطانية والعدل والبحرية وغيرهم.

لقد اطلع الحضور على المذكرة المرسلة من نظارة البريد والبرق حول ضرورة صيانة خط تلغراف سواكن جدة بأسرع ما يمكن. كما اطلع المجلس على المذكرة الواردة من نظارة الداخلية حول الموضوع نفسه. ومن خلال الاطلاع على تلك الأوراق، اتضح أن الجزء الذي يحتاج إلى صيانة من الخط المذكور يقع على بعد مسافة 30 ميلا من سواكن. أما فيما يتعلق بالفترة اللازمة لصيانة الجزء المعطل، فهي أربعة أيام فقط. وفي الوقت نفسه تقرر منح العاملين في عمليات الصيانة مائة وعشرين ليرة لكل ميل يتم إصلاحه. بناء على ذلك تم دفع مبلغ وقدره ألف وستمائة وستين ليرة إنجليزية. وفي حالة ألا يكتمل العمل في المدة المقررة، فسوف يكون من الضروري في هذه الحالة توفير مبالغ أخرى. وعلى كل حال لابد من العمل بالسرعة المطلوبة من أجل إكمال عمليات الصيانة في الوقت المناسب. عليه يجب منح الإذن اللازم إلى النظارة المشار إليها حتى تتمكن من القيام بما هو مطلوب²⁴²⁴.

في الختام هذه لمحة عامة غير مكتملة تمثل جزءا يسيرا من نماذج للوثائق العثمانية التي تناولت البحر الأحمر وسواحله والمدن المطلة عليه. وفي الحقيقة فإن كل إطار عام سواء كان سياسيا أو عسكريا أو اقتصاديا أو حتى اجتماعيا يتضمن مجموعة من المواضيع الكثيرة المتشعبة التي يجب تناولها بشكل متخصص دقيق، فعلى سبيل المثال فإن التدخل الإنجليزي في البحر الأحمر والمناطق المحيطة به تسع للعديد من الأوراق العلمية، إذ أن هذا الموضوع له أبعاد كثيرة للغاية، بعض هذه الأبعاد متعلق بالمنطقة وطبيعة الشعوب التي تعيش فيها، وبعضها متعلق بالموارد المختلفة التي تحتاج إليها إنجلترا، وبعضها متعلق بالسياسة الاستعمارية التي تبنتها إنجلترا عقب الثورة الصناعية في أوروبا، وأن إنجلترا كانت مهد هذه الثورة. وعلى هذا الأساس يمكن قياس الأطر السياسية الأخرى. وينطبق الحال نفسه على بقية المواضيع الأخرى التي لم يكن من الممكن التطرق إليها في ورقة واحدة. وعلى كل حال فإن التوصية التي تشدد عليها هذه الورقة تتمثل في أن يقوم «مركز بحوث ودراسات دول حوض البحر الأحمر» بعقد شراكة ذكية مع مؤسسة أو مؤسسات أكاديمية من أجل انجاز مشروع الوثائق العثمانية المتعلقة بالبحر الأحمر، وجعلها متاحة لدى الباحثين.

الهوامش:

- (1) Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti Habeş Eyaleti, Ankara, 1996, p. 7.
- (2) أوزدمير باشا هو في الأصل من ممالك الجراكسة بمصر. وقد التحق بخدمة الدولة العثمانية بعد استيلائها على مصر (المصدر جنكيز أورھونلي، ص. 33).
- (3) Osmanlı Arşivi (OA), KK. Ruus, no. 213, p. 212.
- (4) أنعم محمد عثمان الكباشي، تأسيس لواء سواكن في العهد العثماني، الدارة، مجلة فصلية محكمة تصدر عن دار الملك عبد العزيز، العدد الرابع، السنة الثامنة والثلاثون، شوال 1433 هـ الرياض، ص. 201.
- (5) OA, KK, Ruus, no. 213, p. 212.
- (6) محمد إشرلي، «نظم الإدارة في الإيالات خارج استانبول»، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، الجزء الأول، إشراف أكمل الدين إحسان أوغلي، ترجمة صالح سعداوي، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، استانبول، 1999، ص. 260.
- (7) DH. İD 74/65, Ley 4.
- (8) DH. İD 74/65, Ley 2.
- (9) DH. İD 74/65, Ley 1.
- (10) DH. İ. UM 80-2/6-3, Ley 40.
- (11) DH. İ. UM 80-2/6-3, Ley 50.
- (12) DH. İ. UM 80-2/6-3, Ley 41.
- (13) HR. SYS 996/36.
- (14) HR. SYS 991/81.
- (15) Y.A.RES 27/10, Ley 2.
- (16) İ. MTZ (05) 29/1618.
- (17) Y.A.HUS 296/30.
- (18) Y.A.HUS 239/60, Ley 1.
- (19) Y.A.HUS 239/60, Ley 3.
- (20) A.MTZ (05) 5-C/191-2, Ley 1.

- (21) Y,A,HUS 237/114, Ley 1.
- (22) Ī. MTZ (05) 26/1369.
- (23) HR. SFR (3) 304/3. Ley 31.
- (24) Ī.MMS 104/4445, Ley 1.

واقعة اعتقال السلطان المجاهد الرسولي في مكة (751هـ/1447م) في مصادر مصر الإسلامية (قراءة في تناول مؤرخي مصر للواقعة ومقارنتها بالمصادر اليمنية والحجازية)

أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية المساعد
رئيس قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة إب - اليمن

د. علي عبد الكريم محمد بركات

مستخلص:

يتناول هذا البحث التعامل التاريخي لحادثة اعتقال السلطان المجاهد (ت764هـ/1362م) في مكة المكرمة سنة (751هـ/1447) في المصادر التاريخية لمصر في ذلك العصر، عبر قراءة ناقدة لتوجهات مؤرخي مصر الإسلامية نحو شخصية المجاهد وسياساته في إدارة مملكته في اليمن، ومقارنتها بالمصادر اليمنية والحجازية المعاصرة لأولئك المؤرخين. ويقف البحث أمام عصره وأبرز سماته ومتغيراته وعلاقاته بالسلطين المصريين وانعكاسات تلك العلاقات على موقف المؤرخين من شخصية المجاهد، والفصل بين السياسي والحضاري والفكري في عصره، مروراً بقراءة تحليلية ناقدة لواقعة اعتقاله في مكة من قبل المصريين (751هـ/1447م)، ومقدمات التراكمات السابقة لذلك الاعتقال وفقاً لمنطق كل مؤرخ، مدى تهيئ أولئك المؤرخين في سرد الحادثة دون إيراد مبررات وأسباب تبرر ذلك الاعتقال لشخصية بحجم حاكم دولة. وبالمقابل كيف برر المؤرخ اليمني المعاصر لهم ذلك السقوط المتتابع للمجاهد وأخذه أسيراً، والتباين في كيفية الاعتقال ومدته، وكيف وثق مؤرخو مصر معاملة المجاهد في مصر بين التكريم والإذلال، وصولاً إلى قراءة لنتائج تلك الحادثة كما استعرضتها المصادر المصرية واليمنية والتي عكست احترافية وتطور الكتابة التاريخية في ذلك العصر، ووضع تلك الحادثة في سياقاتها السياسية والحضارية وفقاً لمنطق عصرها ومكانها، وذلك وفقاً لمنهج تاريخي وصفي تحليلي يقوم على موضوعية التتبع للنص التاريخي ومقارنته بمثيلاته من النصوص المصرية والحجازية والخروج باستنباطات تخدم أهداف البحث. كما حرص البحث في اختيار عينات المؤرخين في أن تكون من رواد الكتابة التاريخية في عصرهم، كما لم يغفل البحث الوجه الإيجابي لذلك الاعتقال عبر تلقي المجاهد للمؤثرات الحضارية وأعمالها في بلده طوال فترة حاكميته للدولة، وقد حرص الباحث على الموضوعية والتوازن في قراءة تلك الواقعة وما يحيط بها من متغيرات ومحددات داخلية وخارجية. وقد توصل البحث إلى جملة من النتائج التي أوردتها في الخاتمة وفي سياقات البحث، وحرص الباحث على الاعتماد على المصادر المعاصرة للواقعة ولذلك العصر، سواءً في مصر أو اليمن أو الحجاز وغيرها، وعلى مؤرخين محدثين والتي أسندت البحث وفرضياته، والذي نأمل أن يكون قد سد فراغاً في بنیان هذه الواقعة وحقق بعضاً من أهدافه.

**The incidence of the Rasulid Sultan Al-mujahid's arrest in Mak-
kah (751 A.H /1447 A.D) in the Islamic sources of Egypt.
(reading in the Egyptian historians' handling of the incidence and
its comparing with the Hijazi and Yemeni sources)**

Dr.Ali Abdul Karim Muhammad Barakat

ABSTRACT:

This study aims to investigate the historiographical approach employed in analyzing the historical event surrounding the arrest of Sultan Al-Mujahid (T764H/1362) in Mecca during the year (751H/1447), as documented in historical sources originating from Egypt during that particular era. The research undertakes a critical examination of the perspectives of Islamic historians in Egypt regarding the personality of Al-Mujahid and his governance policies within his Yemeni realm. Furthermore, it seeks to conduct a comparative analysis by juxtaposing these perspectives with contemporary sources from Yemen and the Hijaz region, which were utilized by the aforementioned historians. This study delves into the historical context of Sultan Al-Mujahid's era, including its notable characteristics, transformations, and its interactions with Egyptian sultans. It examines how these interactions influenced the perspectives of historians regarding Al-Mujahid's personality. Furthermore, the research differentiates between the political, cultural, and intellectual aspects of this era. Moreover, it critically analyzes the incident of Al-Mujahid's arrest in Mecca by the Egyptians in 751H/1447, scrutinizing the preceding circumstances that led to the arrest based on the reasoning provided by each historian. The study aims to assess the extent to which these historians recounted the event without offering justifications or reasons that would warrant arresting a ruler of Al-Mujahid's stature. On the other hand, this research explores how contemporary Yemeni historians justified the successive downfall and capture of Al-Mujahid, as well as the variations in the manner and duration of his arrest. It examines how Egyptian historians documented Al-Mujahid's treatment in Egypt, ranging from honor to humiliation. Furthermore, it examines the findings of this incident as presented in Egyptian and Yemeni sources, which reflect the professionalism and evolution of historical writing during that era. The research places this incident within its political and cultural contexts, based on the logic

of its time and location. This is achieved through a historical and descriptive analytical approach that objectively traces the historical text and compares it with similar Egyptian and Hijazi texts, resulting in deductions that serve the research objectives. Furthermore, the study placed significant emphasis on the careful selection of historians who were considered trailblazers in historical writing within their respective era. Moreover, it took into account the constructive implications of the arrest, shedding light on Al-Mujahid's embrace of cultural influences and their profound effects on his nation throughout his tenure. The researcher diligently maintained objectivity and equilibrium in examining the incident, as well as its intrinsic and extrinsic factors and determinants. The research has reached a set of conclusions that were presented in the conclusion and within the research context. The researcher was keen on relying on contemporary sources related to the incident and that era, whether in Egypt, Yemen, the Hijaz, or elsewhere. The research also relied on modern historians and their theories, which supported the research and its hypotheses. We hope that this study has filled a gap in understanding this event and achieved some of its objectives.

المقدمة:

اعتبرت علاقات الرسولين بماليك مصر العديد من المتغيرات سواءً في السلم أو الحرب، ومن تلك المتغيرات، حادثة اعتقال السلطان المجاهد الرسولي (ت764هـ/1362م) في مكة المكرمة سنة (751هـ/1447م)، ونظراً لأهمية تلك الواقعة فقد تفاعلت معها أقلام المؤرخين المعاصرين لها في مصر واليمن والحجاز والتالين لذلك العصر، وكان للمصادر المصرية في تلك الفترة قراءتها الخاصة لتلك الواقعة، وتنبثق أهمية البحث من كونه يسعى إلى تكوين صورة أكثر شمولية للواقعة والمحددات - العوامل - التي أحاطت بها وفقاً لمنطق الكتابة التاريخية لذلك العصر، وإيجاد مقاربات تاريخية بين رؤية المؤرخين المعاصرين في مصر واليمن لتلك الواقعة، وإبراز التداخلات التي ساهمت في تشكيل شخصيته، وأحاطت بعصره، وألقت بظلالها على كتابات مؤرخي مصر الإسلامية، لاسيما توتر العلاقات المصرية اليمنية في عهده، فضلاً عن سعي البحث لتتبع احترافية المؤرخين في مصر واليمن في موازاة ازدهار بناء النص التاريخي في ذلك العصر في تقديم تلك الواقعة مكتملة البنيان والأركان من المقدمات إلى الأسباب والنتائج. والذي حملني على اختيار هذا الموضوع غياب الدراسات - بحسب علمي - التي تقف أمام هذه المحطة الهامة في ببيان العلاقات بين البلدين، والوقوف عند مدى الحاجة إلى دراسة تقارن بين تناول مؤرخي مصر ومجايلهم في اليمن والحجاز لذات الحادثة، ومدى نجاح كتاباتهم في معالجة قضايا عصرهم ذات الطابع الإشكالي، ناهيك عن أهمية انعكاسات أداء الجهازين السياسيين للبلدين على حركة الازدهار الفكري والحضاري وعلى الكتابة التاريخية وموضوعية تعاملها مع

متغيرات وظرفية عصرها. وقد قمت بتقسيم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، انشغل المبحث الأول بشخصية السلطان المجاهد وعصره بدءاً من العوامل التي ساهمت في تشكل شخصيته، وانتهاءً بسمات عصره، وانشغل المبحث الثاني في قراءة مؤرخي مصر الإسلامية للحادثة وتراكمات (مقدمات) تلك الحادثة، وأسبابها، والكيفية التي تمت بها الحادثة ومدتها ومقارنتها بمثيلاتها من المصادر اليمنية والحجازية، بينما جاء المبحث الثالث ليعالج موقف ذات النخبة من أعلام مصر من فترة اعتقاله في مصر ونتائج تلك الواقعة وانعكاساتها وفقاً لمنطق كتاباتهم وكتابات مجايلهم في اليمن والحجاز، والذي نأمل أن يكون هذا البحث قد سد مسدداً في دراسة تطور النص التاريخي وازدهاره وما خلفه من بصمات احترافية في مواكبة متغيرات ذلك العصر في بنائه الفني والتعبيري.

أولاً: السلطان المجاهد وعصره:

نسب المجاهد ونشأته:

هو السلطان المجاهد سيف الإسلام أبو الحسن علي بن المؤيد داوود بن الملك المظفر يوسف بن الملك المنصور عمر بن علي بن رسول⁽¹⁾، «ولد سنة 706هـ/1306م، وحكم السلطة الرسولية وعُمره آنذاك خمس عشرة سنة»⁽²⁾. وعلى الرغم من تقلده مقاليد الحكم في سن مبكرة إلا أنه نشأ نشأة علمية، حيث «قرأ القرآن وختمه وحفظ التنبيه وبحث وشرح وتخرج على أشياخ منهم أبو القاسم الصنعاني وتأدب على الشيخ تاج الدين عبد الباقي اليماني وأخذ بقية العلم عن أشياخ باليمن وعن الغرباء الفضلاء الداخلين إلى اليمن»⁽³⁾. ورغم تباين المؤرخين حول طبيعة حاكميته للدولة - كما سرى في سياق هذا البحث - إلا أن معظمهم يشيرون إلى «أنه أعلم بني رسول»⁽⁴⁾. وفي تقديري أن مرد ذلك لتشبعه بعلوم عصره وما اتسم به من ملكات ومواهب، حيث يشير الصفدي (ت764هـ/1362م) إلى مثل ذلك بقوله: «ونظر في العلوم وناظر وشارك وله فهم وذوق في الأدب، وأخبرني الشيخ الإمام صدر الدين سليمان بن عبد الحق... أنه عنده ذكاء مفطر، وأنه قرأ عليه المنظومة بحثاً وفهماً وكتابة وضبطاً وقرأ عليه أيضاً المصباح لابن مالك»⁽⁵⁾. ومن الإنصاف الإشارة إلى تلك المقدرة العلمية المتميزة وتحصيله لعلوم عصره قد جاءت على الرغم من عدم تحصيله على السعة الزمنية تحت حكم والده أسوة بملوك الدولة الرسولية الذين سبقوه، فقد توفي والده السلطان المؤيد قبل أن يبلغ ابنه المجاهد مبلغ الرجال⁽⁶⁾. ولعل ذلك يعود إلى ما سلف ذكره من ذكائه المفرط وتمتعته بملكة الحفظ، كما اتسمت نشأته بتشبعه بفروسية عصره، حيث كان «يلعب بالرمح ويرمي بالنشاب جيداً»⁽⁷⁾، جمع بين علوم عصره وشجاعة فرسانه، إذ يصفه الخزرجي (ت812هـ/1409م) بقوله: «كان الملك المجاهد... شجاعاً مهيباً عالماً ذكياً فطناً»⁽⁸⁾. ومما ينبغي عدم إغفاله في المؤثرات التي ساهمت في تشكل شخصية السلطان المجاهد هو شخصية والدته الأدر الكريمة جهة الطواشي والتي ساندته طفلاً وياًفعاً وسلطاناً، فقد كانت «امراً سعيدة عاقلة رشيدة حازمة حليلة سخية كريمة ذات سياسة ورياسة وكرم نفس وعلو همة»⁽⁹⁾. ولعل السلطان المجاهد قد تأثر بتلك الخصال، لاسيما أن والدته لم يوافيها الأجل إلا في آخر سني حكمه في سنة 762هـ/1319م⁽¹⁰⁾، ولاسيما دورها في حفظ مملكته أثناء غيابه في مصر الآتي ذكره.

مما سبق، نخلص إلى القول: بأن السلطان المجاهد على الرغم من جلوسه المبكر على عرش السلطنة، إلا أنه نشأ نشأة علمية تشبع فيها بعلوم عصره ونهل من أعلامه، وتشبع بعلوم الفروسية ومتطلبات الملك،

ساهمت إلى حد أكبر والدته في تشكيل شخصيته وإكسابه خصال المعرفة والفروسية والملك، الأمر الذي مكّنه من المزاجية بين كرسي العرش وكرسي العلم طوال فترة حاكميته للدولة.

لمحة عن عصر المجاهد:

بهذه تكوين صورة موجزة وشاملة عن عصر السلطان المجاهد الذي امتد لأكثر من أربعة وأربعين عاماً (764-721هـ/1362-1321م)⁽¹¹⁾، سيتم قراءته وفق سياقين، سياق سياسي، والآخر حضاري فكري، فأما السياق السياسي فقد تباين المؤرخون في محاكمته ما بين السيئ حد السواد القاتم وما بين الحسن حد الإشفاق على الرعية⁽¹²⁾، وما بين الفريقين نخرج على أبرز سمات عصره، «منذ بدايتها بكترة الاضطرابات الداخلية»⁽¹³⁾، ولعل تلك الاضطرابات جعلت من عصره «بداية الضعف في الدولة الرسولية»⁽¹⁴⁾. وفي تقديري أبرز أسباب تلك الاضطرابات صغر سنه، وكذا عدم قدرته على احتواء معارضة عمه الملك المنصور وابن عمه الناصر ومصادمته للملك الظاهر⁽¹⁵⁾، ناهيك عن «وقوع المجاهد تحت مشورة أفراد حاشيته وافتقاره للخبرة السياسية»⁽¹⁶⁾، وتلك الاضطرابات دفعت محمد عبدالعال إلى وصف حاكمية المجاهد بأنها «من أسوأ الفترات التي مرت بها بلاد اليمن»⁽¹⁷⁾. وإن كان هذا الوصف فيه شيء من التحامل، وقد دفعت تلك الاضطرابات الحياة السياسية في اليمن إلى اتجاه آخر وهو الاستعانة بالعنصر الخارجي والاستقواء ضد اضطرابات الداخل، والمتمثل بالاستعانة بالسلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون وترغيبه له بكترة الأموال والدخول تحت سيادته⁽¹⁸⁾، ويبدو أن ذلك الاستقواء كان المقدمة الأولى لسوء علاقة السلطان المجاهد بسلطين مصر كما سيأتي، كما ينبغي الإشارة إلى أن عصره قد شهد «بعض التعديلات والتغييرات في المناصب القيادية»⁽¹⁹⁾. ومن جهة أخرى تفاقم نفوذ الأئمة في اليمن الأعلى واستطاعوا أن يسلخوا المناطق العليا من أملاك الدولة الرسولية، وهو ما عبر عنه يحيى بن الحسين (ت1100هـ/1688م) بقوله: «ودخلت سنة - 724 - فيها زالت دولة بني رسول عن أكثر اليمن الأعلى»⁽²⁰⁾. ولعله من المفيد القول: أنه على الرغم مما أورده المؤرخون عن اضطرابات عصر المجاهد فإن شخصية المجاهد القيادية حالت دون سقوط الدولة بل تطورت إدارته للدولة كلما تقدمت به السنون واكتسب مهارات الملك بديل ذلك الاستقرار النسبي في أجزاء متفرقة من حاكميته، فضلاً عما ورثه من تراكمات من أسلافه من سلاطين الدولة وبالتوازي مع سمات عصره السياسية برز إلى السطح بوجه مشرق لعصره وهو السياق الحضاري والفكري لعصره، يمكن استهلاله بشخص السلطان المجاهد، فقد كان - كما أسلفنا - أعلم بني رسول. ويقف اليافعي (ت768هـ/1366م) أمام شخصية المجاهد الحضارية فيقول: «أما الملك المجاهد فله أشياء بديعة نظماً ونثراً وديوان شعراً ومعرفة بعلم الفلك والنجوم والرمل وبعض العلوم الشرعية»⁽²¹⁾، وكان بارعاً في التأليف في مختلف فروع المعرفة⁽²²⁾. ويكاد يُجمع مصادر عصره على حبه للعلماء وإحسانه إليهم وبره بهم وإكرامه إياهم⁽²³⁾، كما شهد عصره ازدهاراً حضارياً في مجال عمارة المدارس الإسلامية التي امتدت عمارتها حتى مكة المشرفة⁽²⁴⁾، «وهو الذي مدن ثعبات وبنى سورها واخترع فيها المخترعات الفائقة والبساتين الرائقة وبنى فيها المساكن العجيبة والقصور الغريبة»⁽²⁵⁾، فضلاً عن اهتمامه برعيته، إذ «كان مشفقاً على الرعية وله في العدل والرفق بالرعية أوصاف حسنة وأفعال مستحسنة»⁽²⁶⁾. وفي خاتمة الإطالة على عصر المجاهد، يهمنا أن نشير إلى أن كثيراً من المؤرخين حاولوا صبغ شخصية المجاهد بهالة من القداسة والغرابة وندرة الأفعال الخارقة لطبيعة الإنسان كمصارعة الأسود

وغيرها⁽²⁷⁾، يبدو مرد ذلك في تقديري إلى كثرة الاضطرابات في عصره وتعدد خصومه وحاجته إلى ما يميزه عن منافسيه، ناهيك عن صموده أمام تقلبات عصره.

ثانياً: قراءة لحادثة اعتقال المجاهد (عام 751هـ/1447م) في المصادر المصرية (التراكمات الأسباب - الكيفية):

تمتد «العلاقات اليمنية المصرية بجذورها في أعماق التاريخ، وتكتسب خلودها وقدمها من قدم تاريخ البلدين الشقيقين وحضارتهما»⁽²⁸⁾، لاسيما في عصر الدولة الرسولية، إذ «أبدى المؤرخون المصريون اهتماماً متزايداً بتاريخ اليمن»⁽²⁹⁾، وما يربط اليمن بمصر في تلك الفترة ووثقوا تطور تلك الروابط في عهد كل سلطان من سلاطين بني رسول بوجهيها السياسي والفكري، وفي فترة حاكمية المجاهد ألفت صراعات البيت الرسولي واضطراب عصره على طبيعة تلك العلاقات، وبالتالي أفرد لها مؤرخو مصر الإسلامية مساحات لا بأس بها في تواريخهم وفق طابع الخصوصية الذي اتسمت به، لاسيما القلقشندي (ت821هـ/1418م)، المقريزي (ت845هـ/1441م)، ابن حجر العسقلاني (ت852هـ/1448م)، ابن تغري بردي (ت874هـ/1469م)، وسنحاول قراءة نصوص أولئك الأعلام واستنطاقه ومقارنته بمعاصريهم من مؤرخي اليمن وبعض الأمصار وبالمحدثين من المؤرخين لمحاولة الوصول لمقاربة منطقية لطبيعة ما حصل في حادثة اعتقال السلطان المجاهد سنة (751هـ/1447م) في مكة المكرمة ابتداءً بمقدماتها وانتهاءً بنتائجها، وذلك على النحو الآتي:

المؤرخون وتراكمات التدهور في العلاقات المصرية اليمنية (المقدمات):

باستقراء النصوص التاريخية لمؤرخي مصر الإسلامية، نجد أنها على الرغم من حرصها على توثيق أحداث اليمن بتفاصيله الجزئية، فإن شخصية المجاهد لم تكن تحظى لدى أولئك المؤرخين بذات التقدير والتوقير كما هو الحال مع ترجماتهم لأسلافه من سلاطين بني رسول⁽³⁰⁾. وفي تقديري أن مرد ذلك إلى التداخل في طبيعة علاقة المجاهد بسلاطين بني قلاوون، وما يؤكد هذه الارتباطية أن ذات المصادر حاولت إلقاء اللائمة في تدهور تلك العلاقات على شخصية المجاهد عبر محاولاته المتتالية إقحام سلاطين مصر في صراعات البيت الرسولي الداخلية، ومن ثم التنكر لصنيعهم بعد الفراغ من مد يد العون له، وهو ما عبر عنه المقريزي (ت845هـ/1441م) بقوله: «وسأل المجاهد صاحب اليمن إنجاده»⁽³¹⁾ بعسكر من مصر وأكثر من ترغيب السلطان في المال الذي باليمن»⁽³²⁾. وفي مصنفه الآخر (درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة) يسهب ذات المؤرخ في سرد حيثيات استغاثة المجاهد بسلطان مصر سنة 725هـ/1423م بقوله: «وقد كان الملك المجاهد كتب إلى السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون يتراعى عليه ويستنجد به ليمده بالعساكر ويعينه على أعدائه وبعث بوصية أبيه المؤيد هزبر الدين، وتتضمن أنه أسند وصيته إلى السلطان وشكى في كتابه من الاختلاف عليه، ويعد أنه إذا وصل العسكر... قام بجميع كلفهم وإذا عادوا من عنده أوقر جمالهم بالهدايا والتحف»⁽³³⁾، بل إن المقريزي لم يكتفِ بتلك المبررات بل فصل في سرد تفاصيل الإغراءات المادية التي قدمها المجاهد لسلطان مصر⁽³⁴⁾، وختم طلب المجاهد بعبارة تناقض ما أورده المؤرخون عن شجاعة وأنفة المجاهد وربطها بشكل متتابع بردة فعل السلطان محمد بن قلاوون، حيث قال: «... وذكر ما هو فيه من الذل والحصر والهوان، فرق له السلطان وجمع الأمراء وقرأ عليهم كتاب المجاهد»⁽³⁵⁾. ومع اتفاق الخزرجي (ت812هـ/1409م) مع المقريزي (ت845هـ/1441م) في موضوع حصار المجاهد المذكور في متن الكتاب

المرسل⁽³⁶⁾، إلا أنه لم يشر إلى ذلك الكتاب المرسل غير أنه نقل عن شيخه البهاء الجندي (ت732هـ/1231م) قرينة تدل على أن هناك طلب استغاثة تم الاستجابة له، إذ أورد ما نصه «وفي هذا التاريخ وصل المبشرون إلى السلطان بوصول الغارة إليه من الديار المصرية»⁽³⁷⁾، وبما لاشك فيه أن اشتغال نص الخزرجي على كلمتي (المبشرون، الغارة) هو إحياء بردة فعل منتظرة والتي يبدو أنها جاءت استجابة لطلب مسبق وإن لم يرد لدى الخزرجي فحواه. ومما يلفت النظر عند مقارنة نص المقريري (ت845هـ/1441م) بنص الخزرجي (812هـ/1409م) أنهما اتفقا بذكر شخوص الحملة وعددها وعتادها واختلافها بمراسم استقبال الحملة وتوصيف خضوع كل طرف للآخر⁽³⁸⁾، وذلك كل بحسب مصادره وموقفه من سلطان البلد الآخر. وفي سياق نفس الحادثة التي شكلت المقدمة لتوتر العلاقات بين البلدين وسبباً من أسباب اعتقال المجاهد، كما سيأتي، فقد اتفق القلقشندي مع المقريري في دور المجاهد في إقحام السلطان في صراعاته وإن كان قد اقتضب في سردها، إذ يقول: «وبعث الملك المجاهد للملك الناصر (محمد بن قلاوون) يستصرخه على الظاهر عبدالله، فجهز إليه العساكر...»⁽³⁹⁾. وباستقراء موقف ابن حجر (ت852هـ/1448م) واستقراء نصه التاريخي تجده يميل إلى استخدام عبارة أخف من الاستصراخ، وكذا فإنه لا يميل إلى الخوض في تفاصيل الحادثة كما فعل معاصروه، إذ يكتفي بالقول: «كتب المجاهد الناصر صاحب مصر، فأرسل له عسكرياً فجرت لهم قصصاً طويلة»⁽⁴⁰⁾، ويبدو أن موقف ابن حجر هذا قد تأتى من كونه أكثر قرباً من أحداث اليمن، فقد «كانت له إلى اليمن رحلتين»⁽⁴¹⁾. وأما ابن تغرى بردي (ت874هـ/1469م) فيفرد لتلك الحادثة مساحة تفوق غيره من مجاليه، اتفق في تفاصيلها معهم غير أنه اتفق مع الخزرجي في بعضاً من مراسم استقبال الحملة من قبل المجاهد، كتقليد قادة الحملة للمجاهدين التشريفات السلطانية المملوكية، وكذا إكرام المجاهد لهم بسماط جليل أغفله المقريري (ت845هـ/1441م)، وأن تدارك ابن تغرى بردي (ت874هـ/1469م) هذه الإشارة بتضمينها أن الأمراء العساكر لم يأكلوا من ذلك السماط خشية عاقبته⁽⁴²⁾. وفي ضوء ما تقدم، فإنه يمكن القول: إن افتقار المجاهد للخبرة السياسية في استهلاله عصره عبر موجة الاضطرابات التي واجهها ألفت بظلالها على تأسيس متوتر لعلاقته بمصر والتي استمدت لبناتها الأولى من الاستدعاءات المتتالية للتدخلات المملوكية في الشأن الداخلي، ومن ثم سوء التقدير لهذا التدخل جعله ينعكس سلباً على موقف ممالك مصر من شخص المجاهد الذي دعاهم ثم تأمر لطردهم. وقد علق محمد عبدالعال على آثار هذه الحملة التي أسست لعلاقات متوترة بقوله: «وظل التوتر يسود العلاقات بين مصر واليمن ولم يطرأ أي تحسن على تلك العلاقات لاطمئنان المجاهد بعد أن قضى على منافسة ابن عمه... وتصوره أنه ليس في مقدور مصر المملوكية غزو اليمن لانشغال سلطانها بالحروب ضد التتار»⁽⁴³⁾. ولعل ما دفعني إلى ربط اعتقال المجاهد في مكة (751هـ/1447م) بهذه الحادثة - بالإضافة إلى ما سبق - تضمين الخزرجي (ت812هـ/1409م)، يحيى بن الحسين (ت1100هـ/1689م)⁽⁴⁴⁾ في طيات مسردهما توجه قادة الحملة لاعتقال المجاهد، وهو في بلده بتحريض من الظاهر الرسولي لولا احتيال المجاهد بالاعتذار ثم الاحتماء بحصنه وعدم مواجهة المماليك والاكتفاء بمكاتباتهم فقط⁽⁴⁵⁾. وهذا الأساس - الحادثة - لم يشكل أساساً لطبيعة العلاقات بين البلدين ومقدمة أولى لاعتقاله في مكة المكرمة (751هـ/1447م) فحسب، بل شكل أساساً لمواقف مؤرخي مصر الإسلامية من شخص المجاهد وعصره، وثمة أساس ثان عزز تهاوي الثقة بالمجاهد تمثل في محاولاته المستمرة

كسوة الكعبة وتدخله في احتواء معارضي نظام أشراف مكة الذين يدينون بالولاء لمصر المملوكية⁽⁴⁶⁾، حتى أن الفاسي مؤرخ مكة (ت832هـ/1428م) أشار إلى نوايا المصريين النيل من المجاهد لولا حماية الأشراف له، إذ يقول: «كان في خدمته الأشراف والقواد، وحموه من أن يتعرض له المصريون بسوء»⁽⁴⁷⁾.

المؤرخون وأسباب اعتقال المجاهد في مكة (1447هـ/1475م):

واكب ازدهار الكتابة التاريخية في مصر واليمن في هذه الفترة حرص من قبل مؤرخيها على عدم سرد حوادثها دون إبداء قدر مقنع - نسبياً - من الحجج لاسيما في ذلك التوثيق لحادثة بحجم حادثة اعتقال سلطان اليمن المجاهد الرسولي، ولذا سار كل مؤرخ من مؤرخي مصر الإسلامية وفق منطق منهجه في مصنفه، فهذا القلقشندي (ت821هـ/1418م) يعتمد في سرده للحادثة على محورين رئيسين من الأسباب، فأما الأول فسياسي لا يورده على سبيل التأكيد وإنما على (ما أشيع)، إذ يقول: «... وأشيع أن المجاهد يريد كسوة الكعبة في تلك السنة ف وقعت الفتنة بين العسكر المصري والمجاهد»⁽⁴⁸⁾. وأما المحور الثاني فهو اقتصادي، وهو يتضح إذا ما أعملنا الربط بين نصين منفصلين، الأول في مفتتح ترجمة والد المجاهد الملك المؤيد عند قوله: «... واستمر على مواصلة ملوك مصر بالهدايا والتحف والضريبة المقررة عليه»⁽⁴⁹⁾، وثمة نص ثان في خاتمة حادثة اعتقال المجاهد عرض فيه لمثل ذلك بقوله: «... ثم أُطلق وأُعيد إلى ملكه، وأقام على مداراة صاحب مصر إلى أن توفي»⁽⁵⁰⁾، وبربط هذين النصين نجد أن القلقشندي، وإن أفسح حيزاً من توثيقه لأسباب الحادثة للعوامل السياسية والتراكمات السلبية للعلاقات مع المجاهد، فإنه كان مسكوناً بالهاجس الاقتصادي وإن كان تعريضاً لا تصريحاً يفتتح به عهد سلطان استقرت علاقاته في ممالك مصر ويختتم نتائج حادثة اعتقال المجاهد وهو ما تحقق على ما تقرر لدى القلقشندي. وأما المقريري (ت821هـ/1418م) فنجد أنه يغلب المحددات السياسية والعسكرية على ما عداها من العوامل كدافع رئيس للاعتقال ويجعل من المحدد الاقتصادي تابعاً عرضياً للمحدد السياسي والعسكري فرضته حيثيات الاعتقال ونتائجه، إذ يورد في المحدد السياسي تأكيداً على أن المجاهد خرج على رأس حملة عسكرية لا مجرد محمل حج إذ يورد ما نصه «أن ثقبه لما بلغه استقرار أخيه عجلان في إمرة مكة توجه إلى اليمن وأغرى المجاهد بأخذ مكة وكسوة الكعبة، فتجهز المجاهد، وسار يريد الحج في جحفل كبير... فلبس عجلان آلة الحرب، وعرف أمراء مصر ما عزم عليه صاحب اليمن، وحذرهم عائلته»⁽⁵¹⁾، وكأن المقريري أراد بهذا النص تثبيت مفهوم الحملة والقول: أن قدوم الملك المجاهد بهذه القوة⁽⁵²⁾ يخفي هدفاً سياسياً تحت غطاء أداء فريضة الحج باستغلال صراعات الأشراف، وبالتالي «يحقق حلمه السابق في حكم مكة والإشراف المباشر على المشاعر المقدسة»⁽⁵³⁾. ولاشك أن ثمة فرقاً بين ما استخدمه القلقشندي في اصطلاح (ما يشاع) وبين ما استخدمه المقريري من أفعال لا تحمل التأويل لـ: (أغرى)، (حذرهم)، (فتجهز)... إلخ. وأما المحدد الاقتصادي (الدافع الاقتصادي) فكما أسلفنا جعل منه محدداً عرضياً لمنطق أفرزه الاعتقال وإن كان في إبرازه في سياق الحادثة إيحاء بأهميته لسلطين مصر، إذ يقول: «ألزم المجاهد بحمل أربعمائة ألف دينار يقترضها من الكارم، ثم بعد ذلك ينعم له بالسفر إلى بلاده»⁽⁵⁴⁾. وعليه، فإنه وإن كان المقريري أكثر قسوة في تحميله مسؤولية الاعتقال، إلا أنه أكثر إبرازاً لأسباب الحادثة وتفاصيلها من معاصره القلقشندي، وأما المصادر اليمنية فنجد أنها أكثر ميلاً إلى رواية القلقشندي بشقها السياسي وترجح فرضية المؤامرة السياسية، ولكن على منطق القلقشندي - كما أسلفنا - فالخزرجي

(ت812هـ/1409م) يستبدل مصطلح (يشاع) باصطلاح مواز هو (نُقل) فيقول: «نُقل إلى الشريف بن عجلان أن صاحب اليمن يريد يولي مكة أخاك ثقبه... وربما إنه يريد لزمك وسير - معه - معتقلاً فلا تشم ريح مكة أبداً، فوقع الكلام في قلبه فدخل على أمير الركب المصري، وقال له إن صاحب اليمن يريد أن يبقى بعدكم في مكة، بعد تقدمكم ومراده أن ينزع كسوة البيت، ويكسو البيت كسوة جاء بها معه من اليمن»⁽⁵⁵⁾، وهو تسبب يقوم على فرضية الكيد السياسي الذي حُبك للسلطان المجاهد والبُس بموجه ثوب المعتدي والمتآمر ويحمل كذلك في طياته تبرة المجاهد من أي دور في تحمل مسؤولية ما حدث. وإذا استقرأنا موقف ابن حجر العسقلاني (ت852هـ/1448م) وهو الذي عاصر هذه الحادثة يجعل من تدخل المجاهد في صراعات الأشراف سبباً رئيساً لتلك الحادثة، بالإضافة إلى سبب تفرد به وهو تجاوز محمل حج المجاهد لمحمل المصريين⁽⁵⁶⁾، إذ يقول: «حج في سنة 751هـ فقدم محمله على محمل المصريين فاختلفوا ووقع بينهم الحرب... وكان معه ثقبه، فأغراه أن يستقل مكة ويقرره بها نائباً، فتعصب الأمراء لأخيهم عجلان فجرت بينهم مقتلة»⁽⁵⁷⁾، ومع ذلك التوافق بين مبررات الاعتقال التي أوردتها المقريزي (ت845هـ/1441م) وبين رواية ابن تغري بردي (ت874هـ/1496م) غير أن هذا الأخير تفرد بسرد خطة المجاهد واتفاقه مع الأمير ثقبه على سبيل التقدير، إذ يقول: «وقد تقرر الحال بين الأمير ثقبه وبين الملك المجاهد على أن الأمير طاز إذا سار من مكة أوقعا بأمر الحاج ومن معه، وقبضا على عجلان، وتسلم ثقبه مكة»⁽⁵⁸⁾، وتأتي أهمية هذه الإشارة من كونها تنفي ما أوردته بعض المصادر⁽⁵⁹⁾، من أن اتفاق المجاهد مع ثقبه إنما كان في حلي قرب مكة وليس في اليمن، وما يؤكد مصداقية هذا النفي أنه يتفق مع ما رواه حول المكان كل من الخزرجي (ت812هـ/1409م)، ويحيى بن الحسين (ت1100هـ/1689م)⁽⁶⁰⁾، ناهيك عن ما ورد عن حجم القوة العسكرية التي تشي بأن إقناع ثقبه كان في اليمن وليس قرب مكة وإلا لما قدم بهذه التجهيزات لو لم يكن هناك اتفاق مسبق. وفي تقديرنا إننا نستطيع إجمال العوامل المفضية إلى تدهور علاقات المجاهد بالمصريين واعتقاله إلى التراكمات السلبية السابقة في تلك العلاقات وما لحق المصريين من خسارة مادية وأدبية، وإلى منافسته للمماليك على مكة، وإلى عدم وضعه أسس واضحة لعلاقاته بهم، ناهيك عن هشاشة الوضع الداخلي في اليمن.

إجمالاً فإن مؤرخي مصر الإسلامية قد نجحوا - إلى حد ما - في رسم صورة منطقية لدوافع تبرر اعتقال شخصية بحجم سلطان بلد كاليمن، وفي مكان يحرم فيه الاقتتال ك مكة، على اعتبار أن المجاهد هو صنع أسباب اعتقاله بسوء تقديره وتجاوز مطامعه حدود إمكاناته، لاسيما وقد وافقت بعض جزئيات مبرراتهم روايات مؤرخين كانوا أعلاماً في الكتابة التاريخية في اليمن وفي مقدمتهم مؤرخ الدولة الرسولية أبو الحسن الخزرجي (ت812هـ/1409م)⁽⁶¹⁾.

المؤرخون وكيفية الاعتقال ومدته:

معلوم «أن الخلاف بين المؤرخين يكمن أساساً حول مسألة التفسير أو التأويل، أي معرفة الأسباب والعلل الكامنة وراء أحداث التاريخ ووقائعه»⁽⁶²⁾. وبالقوف عند تناول المصادر المصرية واليمنية لكيفية الاعتقال، نجد ثمة تباينات في تلك الكيفية ومساحة ذلك التناول ووحدة الخطاب التاريخي لذلك التناول، فالمقريزي (ت845هـ/1441م) يكاد يتفق في تفاصيل آلية ذلك الاعتقال مع ابن تغري بردي (ت874هـ/1496م) في أن الملك المجاهد هو من سعى إلى تفجير الصراع رغم محاولة الأمراء المصريين تجنب الاقتتال وأن خادم

المجاهد ضرب مملوك الأمير طاز وجرحه فماج الحجيح وقت الظهيرة واتجهت إلى الأمير طاز وهي جافلة تخبره بركوب المجاهد بعسكره لحرب المصريين فركب طاز وبزلار وأكثر العسكر المصري وحدث الصدام بين الطرفين ورفض الأمير طاز عرض الشريف عجلان بمساعدته فأمره بحفظ الحجيح وترك حرب المجاهد للمصريين، واستمر القتال بينهما إلى بعد العصر فركب أهل اليمن مع كثرة عددهم وعدتهم الذلة والتجأ المجاهد إلى دهليزه وقد أحاطوا به العسكر والقوة إلى الأرض وبعد أن فر المجاهد وسلم أولاده لبعض الأعراب عاد بمن معه من عسكره وهم في أقبح حال يصيحون الأمان يا مسلمون، فاعتقل وزيره وتمزقت عساكره ونهبت أموالهم وخیولهم عن آخرها⁽⁶³⁾. وإذا ما تجاوزنا هذه الرواية إلى مسار آخر في تناول كيفية الاعتقال وتوصيف جزئيات الصراع، نجد أن كل من القلقشندي (ت 821هـ/1418م)، ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ/1448م)، لا يميلان كثيراً إلى اعتبار المجاهد هو الذي فجر شرارة الصراع أو حتى إلى النيل من شخص المجاهد ووصم جيشه وأتباعه بالذلة والانكسار، إنما نجد إشارة إلى حرب وقعت وفتنة حدثت مع غموض حول شخص المستهل لتلك الحرب التي أفضت إلى الاعتقال، إذ يقول القلقشندي (ت 821هـ/1418م): «فوقعت الفتنة بين العسكر المصري والمجاهد، فانهزم المجاهد ونهبت عساكر وسائر أهل اليمن، وأسر المجاهد «وحمل إلى مصر فاعتقل بها»⁽⁶⁴⁾، ويوافقه ابن حجر (ت 852هـ/1448م) بقوله: «فاختلفوا ووقع بينهم الحرب وساعد أهل مكة المجاهد، ثم استمر القتل في أهل اليمن، فانهزموا، وأسر المجاهد وأمسك وحمل إلى القاهرة»⁽⁶⁵⁾. وابن حجر (ت 852هـ/1448م) يُقر بمساعدة أهل مكة للمجاهد على نقيض ما ذكره المقرئ (ت 821هـ/1418م) عن مساعدتهم للأمير طاز، ولعل التوفيق بين الرأيين يأتي من باب أن للمجاهد مناصره يتصدرهم ثقبه، وللأمير طاز مناصره يتصدرهم الشريف عجلان، وبالتالي من الطبيعي مساندة كل فريق لحلفائه، وقد حاول المؤرخون اليمنيون مجازاة النص المصري بتصوير الحادثة وفقاً لخصوصية الميل إلى سلطانهم وتبرير غير مهين ومنطقي لانهزامه، وبالتالي السير معتقلاً برفقة العسكر المصري الأقل عدداً وعدة، فهذا الخزرجي (ت 812هـ/1409م) بعد أن يسوق غفلة المجاهد عن تلك الإشاعات التي تحدثت عن تأمره على الشريف عجلان وغفلته عن استعدادات المصريين العسكرية لحربه فيصور الاعتقال بقوله: «فلما كان يوم الثاني عشر ركبوا بأجمعهم»⁽⁶⁶⁾ وانتهبوا المحطة على حين غفلة وأحاطوا بمخيم السلطان وهو في جماعة قليلة فرأى السلطان أنه إن قاتل هو ومن معه لقلتهم وكثرة العدو فبرز إليهم وسألهم أن لا يعترضوا أحداً من الناس ففعلوا وساروا بين يديه إلى محطتهم مرجلين وهو على بغلة على ما يجب من التبجيل والتعظيم... وتوجه معهم إلى الديار المصرية»⁽⁶⁷⁾، وهو نص لا يخلو في تقديري من محاولة لبعث شيء من التماس العذر للمجاهد لتلك الهزيمة وتضحيته بنفسه تقديراً لحرمة المكان والزمان وحرمة الدم، وقد أشار إلى مثل ذلك مؤرخ مكة تقي الدين الفاسي (ت 832هـ/1428م) بقوله: «...ولعله راعى في ترك القتال حرمة الزمان والمكان، وهما جديران بالاحترام»⁽⁶⁸⁾.

أما فيما يتعلق بمدة الاعتقال فتكاد تتفق المصادر المصرية واليمنية على أن إقامة «السلطان عند صاحب مصر نحواً من عشرة أشهر ثم رجع إلى البحر يريد اليمن فدخل زبيد في آخر ذي الحجة من سنة اثنتين وخمسين وسبع مائة»⁽⁶⁹⁾.

ثالثاً: المؤرخون والموقف من المجاهد في مصر ونتائج الحادثة: المجاهد في مصر بين التكريم والإذلال:

تعاطت معظم مصادر مصر الإسلامية بشكل إيجابي مع توثيق فترة اعتقال المجاهد في مصر، وثمة مصادر أخرى حرصت على تصدير تلك الصورة النمطية للمجاهد كمجرد خارج عن سلطان المماليك وليس بسلطان لدولة معاصرة، فأما الفريق الأول، فمنهم شهاب الدين ابن حجر (ت852هـ/1448م) الذي يورد أن المجاهد تحصل على معاملة لائقة به كملك بعد أسره وحُمل إلى القاهرة، «فأكرمه السلطان الناصر، وحل قيده... وخلع عليه، وجهزه إلى بلاده»⁽⁷⁰⁾، وهي رواية تكاد تطابق ما أورده المرتضى الزبيدي (ت1205هـ/1790م)⁽⁷¹⁾، ويوافقه ابن فهد (ت850هـ/1480م) الذي تطرق إلى معاملة الأمير طاز للمجاهد بقوله «وركب معه المجاهد محتفظاً به، وبالح في إكرامه»⁽⁷²⁾، بينما نجد القلقشندي يحجم عن تناول فترة الاعتقال فيقول: «أسر المجاهد... وحمل إلى مصر فاعتقل بها، ثم أُطلق»⁽⁷³⁾. وأما الفريق الآخر فيميزج التكريم بشيء من الإذلال لشخص المجاهد كسلطان ويمثلهم المقريزي (ت845هـ/1441م)، وابن تغري بردي (ت874هـ/1496م) إذ يورد المقريزي ما نصه «طلع الأمير طاز بالمجاهد إلى القلعة، فقيده عند باب القلعة ومشى بقيده حتى وقف مع العموم... وقوفاً طويلاً، إلى أن خرج أمير جاندار يطلب الأمراء على العادة فدخل معهم وخلع السلطان على الأمير طاز، ثم أخذ المجاهد، وأمر به فقبل الأرض ثلاث مرات، وطلب السلطان الأمير طاز وسأل عنه، فمزال طاز يتشفع في أمر المجاهد إلى أن أمر بقيده ففك، وأنزل بالأشرفية من القلعة عند الأمير مغلطي، وأجريت له الرواتب السنوية، وأقيم له من يخدمه»⁽⁷⁴⁾. وهذا التنميط لشخصية المجاهد أشار إلى مثله ابن كثير (ت774هـ/1372م) عند تناوله حادثة اعتقال المجاهد فيورد «... أسروه ذليلاً حقيراً وأخذوه مقيداً أسيراً»⁽⁷⁵⁾، وبالمقابل فإن المصادر اليمنية رغم أن الكتابة التاريخية بلغت «في ظل دولة بني رسول ذروة نشاطها، لتحل المرتبة الثانية بعد مصر وبلاد الشام»⁽⁷⁶⁾، إلا أنها لم تكن مواكبة للوضع الذي عاشه المجاهد في معتقله، واكتفت ببعض الإشارات الواصلة من مصر، ومن ذلك إشارة الخزرجي إلى (ابتداءات)⁽⁷⁷⁾ بقوله «وصل القاضي جمال الدين الفارقي بابتداءات من السلطان كتبت له من مصر وفي... وصل الحاج مفتاح الشداد بابتداءات من السلطان فضربت الطبلخانة لأجل ذلك»⁽⁷⁸⁾. أما الوصافي الحبيشي (ت782هـ/1280م) فيكتفي في معالجته التاريخية لفترة ما بعد الأسر - ودون بيان مصدره - بالقول: «قلت: لما وصل إلى مصر مقبوضاً قال له سلطان مصر:

وقد كان بحر النيل ضحاح ماؤه

فأردفه بالسيف من جودكم بحر»⁽⁷⁹⁾.

وإجمالاً، فقد تعاطت المصادر المصرية مع إقامة المجاهد في مصر بشكل إيجابي وإن لم تخلُ من وقوع أولئك المؤرخين تحت هاجس شخصية المجاهد النمطية، وإن كانت هذه الإيجابية قد سارت وفق اتجاهين، أحدهما، صبغ الفترة بالتبجيل والتكريم للمجاهد كسلطان، واتجاه آخر مزج التكريم بشيء من الإذلال على سبيل العقاب، ناهيك عن ثمة ملمح أخير ينبغي الإشارة إليه أن أولئك المؤرخين مجملهم ذيلوا نصوصهم تلك باعتقال ثنائ للمجاهد بعد عشرة أشهر من الاعتقال الأول، إذ أنه بمجرد إطلاقه وإكرامه في مصر سار في موكب مهيب حتى بلغ الدهناء من وادي ينبع وصلت وشاية إلى سلطان مصر

فأمر بسجنه بحصن الكرك، ثم أطلق بعد شفاة أمراء المماليك فأطلق وأعيد إلى بلده⁽⁸⁰⁾. وإن تباينت المصادر المصرية واليمنية حول نوع الوشاية ودوافعها، إلا إنها إجمالاً اتفقتا على كون الاعتقال مرده وشاية وارتياح بشخص المجاهد⁽⁸¹⁾.

المؤرخون ونتائج حادثة اعتقال المجاهد:

تعد حادثة اعتقال مماليك مصر للمجاهد سنة 751هـ/1447م، كما وصفها ابن كثير (ت774هـ/1372م)، بأنها «فعلة تذكر بعدهم إلى حين»⁽⁸²⁾، لعدة اعتبارات في تقديري أهمها: لكون المعتقل سلطاناً، وثانيها لامتداد فترة الاعتقال لأكثر من عشرة أشهر، ورابعها أن الاعتقال لم يكن بمعنى السجن والحبس بقدر ما كان تحفظاً يسمح بانخراط المجاهد بأنشطة المماليك، وخامسها لكون المعتقل مؤلفاً وعالمًا راصداً لأوجه الجديد الذي يشاهده ويتأثر به في مصر، ومن تلك المنطلقات فقد عدت المصادر المصرية أن حادثة الاعتقال تلك هي بمثابة تصحيح لمسار علاقة المجاهد بمصر وإن عرضت بذلك تعريضاً في مسلك المجاهد وهو ما عبر عنه القلقشندي (ت821هـ/1418م) بقوله: «... ثم أطلق وأعيد إلى ملكه، وأقام على مداراة صاحب مصر إلى أن توفي سنة ست وستين وسبع مائة»⁽⁸³⁾. ويضيف المقرئ عن احتكاك المجاهد بالتأثيرات المصرية بقوله: «... واستأنس السلطان به، وتردد إليه الناس»⁽⁸⁴⁾، وثمة نص آخر في كتابه (درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة)، يؤكد ذلك الاحتكاك الإيجابي بقوله: «... وصار يلزم حضور الخدمة السلطانية ويجلس تحت الأمراء»⁽⁸⁵⁾. ومما لاشك فيه أن تلك الملازمة قد أكسبت المجاهد المتبصر بضروب المعرفة والمشيع بالآداب السلطانية الكثير من المؤثرات التي نقلها إلى اليمن بحكم أنه صانع القرار فيها، ناهيك عن تشذيب أدائه السياسي بفعل تلك الملازمة، ومن لطيف الإشارة إيراد بعضاً من أولئك المؤرخين لحادثة عجيبة في مصر حدثت للمجاهد أثناء اعتقاله، إذ أنه ركب حصاناً ومر على شاطئ النيل فعطش الحصان ونازعه إلى شربة الماء فسقاه المجاهد، ثم بكى بكاءً حاراً فسأله بعض من كان عنده عن سر بكائه فقال: أن بعض المنجمين ذكر له وهو باليمن أنه يملك الديار المصرية ويسقي فرسه من النيل وكان يظن وقوع ذلك، فلما رأى فرسه في ذلك الوقت يشرب من ماء النيل عرف أن ذلك القدر هو الذي أشار إليه⁽⁸⁶⁾. ويتجاوز مصداقية هذه الحادثة من عدم مصداقيتها، فإنها إشارة واضحة إلى أي مدى نجح الاعتقال في نزع فكرة تمديد المجاهد نفوذه إلى مصر والخضوع لنفوذ المماليك، وكذلك كان من انعكاسات ذلك الاعتقال استبعاد فكرة مد نفوذ المجاهد إلى مكة، وتحولت سياسته من الاستقطاب إلى الانتقام من الأشراف وبطبيعة الحال الصدام المسلح سيغضب المماليك في مصر، لذا لجأ إلى الحرب الاقتصادية ف «منع المجاهد صاحب اليمن التجار من السفر إلى مكة، غيضاً من أمرائها»⁽⁸⁷⁾. ومما سبق، يهمن أن نؤكد أن حادثة اعتقال المجاهد كان لها نتائج إيجابية وسلبية تعرض لها مؤرخو مصر الإسلامية ومعاصروهم في الحجاز واليمن، إما تصريحاً أو تلميحاً، أبرزها تصحيح مسار علاقات مصر باليمن، وتلقى المجاهد للكثير من المؤثرات الحضارية بملازمته لمجلس السلطان والنخب المصرية، وإزاحة فكري مد نفوذه إلى مصر ومكة، استبدال الصدام العسكري مع الأشراف بحرب اقتصادية ومنع الأقوات عن مكة، كذا برزت شخصية والده المجاهد التي ضبطت اليمن في أثناء غيابه وتناولتها المصادر التاريخية بعدد لا بأس به من الإعجاب.

الخاتمة:

حظي عصر السلطان الرسولي المجاهد، الذي امتد لأكثر من أربعة وأربعين عاماً (764-721هـ/1321-1362م)، بحيز كبير من اهتمامات المؤرخين المصريين والحجازيين والشاميين، ناهيك عن مؤرخي عصره من اليمنيين، وقد خلّص هذا البحث إلى جملة من النتائج، منها ما ثبت في سياقات البحث، ومنها ما نورهده في هذه الخاتمة، والتي منها:

بين البحث أن عصر المجاهد بمختلف مراحل حظي باهتمام مؤرخي مصر الإسلامية ومجايلهم من مؤرخي الأمصار الإسلامية بشكل فاق ما حظي به معظم سلاطين بنو رسول. كشف البحث عن المقدرة العلمية المتميزة للسلطان المجاهد وبراعته في تحصيل علوم عصره على الرغم من تقلده أمور الدولة وهو في الخامسة عشر من عمره. أكد البحث على الدور المحوري لوالدته في تشكيل شخصية المجاهد وتوجيه سياساته طوال فترة حاكميته للدولة.

برهن البحث أن براعة المجاهد في الجمع بين خصال المعرفة والفروسية والملك مكنه من المزاوجة بين كرسي العرش وكرسي العلم طول فترة حكمه. كشف البحث عن تباين المؤرخين في محاكمة عصره بين السيئ حتى شكل بداية الضعف للدولة، وبين الحسن حد الإشفاق على الرعية.

يكاد يجمع مؤرخو مصر الإسلامية على أن المجاهد من الناحية السياسية يعد عصره عصر اضطرابات وأنه من أسوأ فترات اليمن.

بيّن البحث أن صمود المجاهد أمام اضطرابات عصره دفع بالمؤرخين إلى محاولة صبغ شخصية بهالة من القداسة والغرائبية ونسبوا إليها أفعال خارقة لطبيعة الإنسان.

أن تأرجح العلاقات بين مصر واليمن في عهد السلطان المجاهد ألقى بظلاله على كتابات المؤرخين في مصر ومجايلهم في اليمن والحجاز.

كشف البحث أن المتقصي لشخصية المجاهد في المصادر المصرية المعاصرة له يجدها لا تحظى بذلك التقدير الذي حظي بها أسلافه من سلاطين بني رسول في كتابات أولئك المؤرخين.

أثبت البحث أن حادثة اعتقال السلطان المجاهد سنة (751هـ/1447م) وفق تتبع الكتابات التاريخية - كانت حويلة تراكمات سلبية في بنیان تلك العلاقات ولم تكن حادثة وليدة عامها.

بين البحث مقدار جهود مؤرخي مصر الإسلامية في حشد المبررات المنطقية التي تُلقى باللائمة على السلطان المجاهد في دفع أمراء الحجج المصريين لاعتقاله.

كشف البحث عن براعة المؤرخ المقريري (ت845هـ/1441م) في إثبات دور المجاهد السلبي عبر محاولاته المتتالية لإحكام سلاطين مصر في صراعات البيت الرسولي، ومن ثم التنكر لصنيعهم.

تباينت كتابات المؤرخين المصريين حيال استنجد السلطان المجاهد بسلطان مصر بين الإشارة المقتضبة والتناول المختزل، وبين التناول المفصل لجزئيات ذلك الاستنجد وحيثياته ونتائجه.

برهن البحث على محاولة المصادر اليمنية المعاصرة للمجاهد - لاسيما الخزرجي - مجارة المصادر

المصرية بتبني مواقف المجاهد والتبرير لمعظم سياسته وجزئيات علاقاته بممالك مصر. كشف البحث مدى نضج الكتابة التاريخية في البلدين في تلك الفترة ما دفع بالمؤرخين في البلدين إلى تهيب سرد حادثة اعتقال المجاهد في مكة دون مبررات منطقية تحفظ مصداقية النص التاريخي. بين البحث أن مصادر مصر الإسلامية تأرجحت في بيان دوافع اعتقال المجاهد في مكة بين الدافع السياسي والدافع الاقتصادي بما في ذلك صراع النفوذ على المشاعر المقدسة في مكة. أن المصادر اليمنية تبنت فرضية المؤامرة السياسية على السلطان المجاهد دون إيضاح لمصادر تلك المؤامرة والتي وصفتها بالوشاية بالمجاهد لدى ممالك مصر وأشرف الحجاز. سعت المصادر اليمنية إلى تبرئة المجاهد وأن الكيد السياسي هو من ألبسه ثوب المعتدي والمتآمر. بين البحث أن أبرز نقاط التباين بين المصادر اليمنية والمصرية حول هذه الحادثة يكمن أساساً في مسألة التفسير والتأويل للأسباب والعلل الكامنة وراء الواقعة وتفصيلها. سعت المصادر المصرية إلى تبني مفهوم الحملة العسكرية التي واجهها أمراء الحج المصري، بينما المصادر اليمنية تؤكد على كونه محمل حج قاده المجاهد يخلو من المفهوم العسكري. أبرزت المصادر المصرية المجاهد كونه من فجر شرارة الحرب في مكة في تلك الواقعة، بينما تناولته مصادر عصره اليمنية مدافعاً ومنافحاً عن اعتداء وقع عليه. كشف البحث عن تعاطٍ إيجابي للكتابات التاريخية المصرية مع السلطان المجاهد بعد اعتقاله مع تأرجح بين تكريم محض وبين تكريم ممزوج بالإذلال في معاملة سلاطين مصر للمجاهد. برهن البحث عن عدم قدرة المصادر اليمنية على مجازاة المصادر المصرية في توثيق حقبة أسر المجاهد في مصر واكتفت بالإشارات المقتضبة فقط. اتفقت أن وقوع المجاهد في الاعتقال للمرة الثانية وسجنه في حصن الكرك كان مرده الارتياح في شخصية المجاهد والوشاية به. بين البحث على أن مصادر مصر الإسلامية عدت هذا الاعتقال بمثابة تصحيح لمسار العلاقات المصرية - اليمنية في عصر سلطان المجاهد. أشارت تلك الكتابات إلى تلقي المجاهد للعديد من المؤثرات الحضارية عبر ملازمته للمجالس السلطانية والنخب المصرية. برهن البحث على إشارات المؤرخين لانعكاسات اعتقال المجاهد على أدائه السياسي إزاء أشرف مكة واستبدال الصدام العسكري بالحرب الاقتصادية. أثبت البحث على التوجه الإيجابي للمصادر المصرية واليمنية والحجازية إزاء شخصية والد المجاهد ودورها في ضبط المملكة في غيابه. برهنت الدراسة على حرص مصادر مصر الإسلامية على إبراز المحدد الاقتصادي في حادثة اعتقال المجاهد، لاسيما دور التجار الكارم اليمنيين. كشف البحث عن تلك الاحترافية والنضج لدى مؤرخي مصر الإسلامية في تناول واقعة ذات طابع عال من الحساسية السياسية وانعكاساتها على منطق المؤرخ ومصداقيته.

الهوامش:

- (1) عن نسبه، ينظر: المقرئزي، تقي الدين أحمد بن علي (ت845هـ/1441م)، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، تحقيق محمود الجليلي، دار المغرب الإسلامي، بيروت 2002م، ج2، ص484، ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد (ت852هـ/1448م)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت 1993م، ج3، ص49، بامخرمة، أبو محمد عبدالله الطيب بن عبدالله (ت947هـ/1540م)، تاريخ ثغر عدن، ط2، شركة دار التنوير للطباعة والنشر، منشورات المدينة، بيروت - صنعاء 1986م، ج2، ص139.
- (2) الثنيان، محمد بن عبدالرحمن راشد، رحلة السلطان الملك المجاهد الرسولي من تعز إلى مكة المكرمة، مجلة الدار، العدد 1، السنة 25، دار الملك فيصل، الرياض، 1420م، ص125.
- (3) الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبدالله (ت764هـ/1362م)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت 2000م، ج21، ص68.
- (4) ابن الديبع، عبدالرحمن بن علي (ت944هـ/1537م)، قرة العيون بأخبار اليمن الميمون، تحقيق محمد بن علي الأكوع، ط2، مركز الدراسات والبحوث، صنعاء 1989م، ص367، وينظر: الثنيان، رحلة السلطان المجاهد، ص126.
- (5) الوافي بالوفيات، 21/68، وينظر: اليافعي، أبو محمد عبدالله بن أسعد بن سليمان (ت768هـ/1366م)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ط2، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة 1993م، ج4، ص366.
- (6) ينظر: السندي، عبدالعزيز بن راشد، المدارس اليمنية في عهد الدولة الرسولية (858-626هـ/1229-1454م)، ط أولى، د.ت، 2003م، ص30.
- (7) الصفدي، الوافي بالوفيات 21/68.
- (8) العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، تحقيق: محمد بن علي الأكوع، ط2، مركز الدراسات والبحوث، صنعاء 1983م، ج2، ص105، وينظر: ابن الديبع، قرة العيون، ص349.
- (9) الخزرجي، العقود اللؤلؤية 2/100.
- (10) نفس المصدر ونفس الصفحة.
- (11) ينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود، الأعلام، ط15، دار العلم للملايين، بيروت 2002م، ج4، ص286، الثنيان، رحلة السلطان المجاهد، ص125.
- (12) ينظر: الخزرجي، العقود اللؤلؤية 2/107، المقرئزي، درر العقود 2/493، الثنيان، رحلة السلطان المجاهد، ص125.
- (13) محمد عبدالعال أحمد، بنو رسول وبنو طاهر وعلاقات اليمن الخارجية في عهدهما 628-923هـ/1231-1517م، الهيئة العامة المصرية للكتاب، الإسكندرية 1989م، ص ص406-407.
- (14) السندي، المدارس الإسلامية في اليمن، ص30.
- (15) ينظر: القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد (ت821هـ/1418م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، بيروت، د.ت، ج5، ص30، الثنيان: رحلة السلطان المجاهد، ص125.

- (16) الأفضل الرسولي، الملك عباس بن الملك المجاهد (ت778هـ/1377م)، العطايا السنية والمواهب الهنية في المناقب اليمنية، تحقيق: عبدالواحد عبدالله الخامري، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء 2004، ص 49-50 (مقدمة التحقيق).
- (17) بنو رسول، ص 407.
- (18) ينظر: القلقشندي، صبح الأعشى 5/31، محمد عبدالعال، بنو رسول، ص 408-409.
- (19) الثنيان، رحلة المجاهد، ص 125.
- (20) غاية الأمان في أخبار القطر اليماني، تحقيق سعيد عاشور، دار الكاتب العربي، القاهرة 1968، القسم الأول، ص 500.
- (21) مرآة الجنان 4/366، وينظر: ابن الديبع، قرة العيون، ص 367، الزركلي، الأعلام 4/286.
- (22) ينظر: الحبشي، عبدالله محمد، حكام اليمن المؤلفون المجتهدون، دار القرآن الكريم، بيروت 1979، ص 149-155.
- (23) ينظر: القلقشندي، صبح الأعشى 5/30، الخزرجي، العقود اللؤلؤية 2/107، بامخرمة، ثغر عدن 2/150.
- (24) ينظر: ابن الديبع، قرة العيون 368، الثنيان، رحلة السلطان المجاهد إلى مكة، ص 125-126.
- (25) الخزرجي، العقود اللؤلؤية 2/106، وينظر: ابن الديبع، قرة العيون، ص 368.
- (26) الخزرجي، العقود اللؤلؤية 2/107، وينظر: السنيدي، المدارس الإسلامية في اليمن، ص 34.
- (27) ينظر: يحيى بن الحسين، غاية الأمان 1/494، بامخرمة، ثغر عدن 2/141.
- (28) شكري، محمد سعيد، العلاقات الثقافية والفكرية بين مصر واليمن 1798-1948م، مجلة سبأ، ع7، جامعة عدن، عدن 1998، ص 121.
- (29) بركات، علي عبدالكريم محمد، الصلات الحضارية والفكرية بين اليمن والبلاد الإسلامية 626-858هـ/1229-1454م مصر والحجاز أمودجاً، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة صنعاء، صنعاء 2010، ص 182.
- (30) ينظر: المقرئزي، أحمد بن علي (ت845هـ/1441م)، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت 1997، ج3، ص 84-79، ص 132، 4/159، 176.
- (*) أي إنجاد سلطان مصر للمجاهد.
- (31) المقرئزي، السلوك 3/79.
- (32) نفس المؤلف، درر العقود 2/487-488، وينظر: محمد عبدالعال، بنو رسول، ص 407-408.
- (33) ينظر: درر العقود 2/488، محمد عبدالعال، بنو رسول 407-408.
- (34) المقرئزي، درر العقود 2/488.
- (35) ينظر: العقود اللؤلؤية 2/27.
- (36) نفس المصدر 2/37.
- (37) ينظر: المقرئزي، درر العقود 2/488، الخزرجي، العقود اللؤلؤية 2/37، يحيى بن الحسين، غاية الأمان 1/502.
- (38) القلقشندي، صبح الأعشى 5/30.
- (39) الدرر الكامنة 3/49.

- (40) علي بركات، الصلات الحضارية، ص159، وينظر: عز الدين، محمد كمال، التاريخ والمنهج التاريخي لابن حجر العسقلاني، دار اقرأ، بيروت 1984، ص120.
- (41) ينظر: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد، دار الكتب المصرية، القاهرة 1963، ج9، ص ص79-78، العقود اللؤلؤية 2/37.
- (42) بنو رسول، ص421.
- (43) (*) وهو أقرب إلى التماس المبرر للمجاهد لرغبته في إخراج المماليك بدليل أنهما عقبا على ذلك المبرر بفساد أفراد الحملة في أنحاء البلاد. ينظر: نفس المصدر، ونفس الصفحة.
- (44) ينظر: العقود اللؤلؤية 2/38، غاية الأمانى 1/503.
- (45) ينظر: الفاسي، تقي الدين محمد بن أحمد بن علي (ت832هـ/1428م)، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، دار الكتب العلمية، بيروت 2000، ج2، ص ص299-298.
- (46) نفس المصدر، 2/298.
- (47) صبح الأعشى 5/30.
- (48) نفس المصدر، ونفس الصفحة.
- (49) القلقشندي، صبح الأعشى 5/30.
- (50) السلوك لمعرفة دول الملوك 4/131.
- (*) أوردت بعض المصادر أن قوام هذه الحملة بلغت (700) فارس و(800) قواس وعدد كبير من الجند من جميع أقاليم اليمن. ينظر: السالمي، عبدالحفيظ بن حمدي، الثورات الداخلية والحملات العسكرية الخارجية على مكة المكرمة وأثرها على الأوضاع العامة خلال العصرين الأيوبي والمملوكي، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة أم القرى، مكة 2009، ص380.
- (51) نفس المرجع، ص382.
- (52) السلوك لمعرفة دول الملوك 4/135.
- (53) العسجد المسبوك فيمن ولي اليمن من الملوك، ط2، مشروع الكتاب، وزارة الإعلام، نسخة مصورة من المخطوط، صنعاء 1981، ص385، وينظر: نفسه، العقود اللؤلؤية 2/77، بامخرمة، ثغر عدن 2/149.
- (*) في تقديري أن هذا السبب هو ذريعة لاعتقاله أكثر منه سبباً وإلا فالتجاوز قد يحصل لسبب أو لآخر.
- (54) الدرر الكامنة 3/49.
- (55) النجوم الزاهرة 10/226-228.
- (56) ينظر: السالمي، الثورات الداخلية والحملات العسكرية، ص381 (الهامش).
- (57) ينظر: العقود اللؤلؤية 2/83، غاية الأمانى 2/586.
- (58) عن الخزرجي ومكانته، ينظر: بركات، علي عبدالكريم محمد، الكتابة التاريخية والمؤرخون في اليمن في عصر الدولة الرسولية (858-626هـ/1454-1229م) الجندي والخزرجي أمودجاً، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عدن، عدن 2006، ص ص174-176.
- (59) محمود إسماعيل، إشكالية تفسير التاريخ عند المؤرخين المسلمين الأوائل، مجلة عالم الفكر، العدد4، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 2001، ص41.
- (60) ينظر: النجوم الزاهرة 10/226-228، السلوك لمعرفة دول الملوك 4/130.

- (61) صبح الأعشى 5/31، وينظر: السالمي: الثورات الداخلية والحملات العسكرية، ص381 (الهامش).
- (62) الدرر الكامنة 3/49.
- (*) أي العسكر المصري وحلفائهم من أشرف مكة.
- (63) العقود اللؤلؤية 2/77، وينظر: نفسه، العسجد المسبوك، ص387، ابن الديبع، قرّة العيون 363.
- (64) شفاء الغرام 2/298.
- (65) ابن الديبع، قرّة العيون 364، وينظر: المقريزي، السلوك 4/153، الخزرجي، العقود 2/80.
- (66) الدرر الكامنة 3/50.
- (67) ينظر: المرتضى الزبيدي، محمد بن محمد عبدالرزاق (ت1205هـ/1790م)، تاج العروس في جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة محققين، دار الهداية، بيروت 1993، ج1، ص113.
- (68) ابن فهد، النجم عمر بن فهد، محمد (ت812هـ/1885م)، إتحاف الوري بأخبار أم القرى، تحقيق: فهد شلتوت، مكتبة الخانجي، دار الجيل للطباعة - القاهرة 1983، ج3، ص252.
- (69) صبح الأعشى 5/30، وينظر: بامخرمة، ثغر عدن 2/148.
- (70) السلوك لمعرفة دول الملوك 4/134، وينظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 10/228-230.
- (71) ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل بن عمر (ت774هـ/1372م)، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث، بيروت 1988، ج14، ص274.
- (72) الكامل، محمد أحمد، اتجاهات الكتابة التاريخية في اليمن في عصر الدولة الرسولية (858-626)، مجلة كلية الآداب، ع41، جامعة المنصورة، المنصورة 2007، ص199.
- (*) مراسلات ومكاتبات.
- (73) العقود اللؤلؤية 80-79/2، العسجد المسبوك، ص389-388، ابن الديبع، قرّة العيون 363.
- (74) الوصافي الحبشي، وجيه الدين عبدالرحمن بن محمد (ت782هـ/1280م)، تاريخ وصاب المسمى الاعتبار في التواريخ والآثار، تحقيق: عبدالله محمد الحبشي، مكتبة الإرشاد، د.ت، صنعاء، ص154.
- (75) ينظر: المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك 4/135، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 10/230، بامخرمة، ثغر عدن 2/148.
- (76) ينظر: المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك 4/135، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 10/230، بامخرمة، ثغر عدن 2/148.
- (77) البداية والنهاية 14/274.
- (78) الذهب المسبوك، ص147.
- (79) نفس المصدر ونفس الصفحة.
- (80) المقريزي 2/495.
- (81) ينظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة 3/50، الشوكاني، محمد بن علي (ت1250هـ/1834م)، البدر الطالع بحاسن من بعد القرن السابع، مكتبة ابن تيمية، د.ت، القاهرة، ج1، ص445.
- (82) ابن فهد، إتحاف الوري بأخبار أم القرى 3/259.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

- (1) الأفضل، العباس بن علي بن داوود الرسولي (ت778هـ/1377م)، العطايا السنية والمواهب الهنية في المناقب اليمنية، تحقيق: عبدالواحد عبدالله الخامري، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء 2004.
- (2) بامخرمة، أبو عبدالله الطيب بن عبدالله (ت947هـ/1540م)، تاريخ ثغر عدن، ط2، تحقيق: اوسكار لوفجرين، منشورات المدينة، بيروت، 1986.
- (3) ابن تغرى بردي، جمال الدين أبو المحاسن الأتابكي (ت874هـ/1496م)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، القاهرة 1963.
- (4) ابن حجر، أحمد بن علي (ت852هـ/1448م)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت 1993.
- (5) الخزرجي، موفق الدين أبو الحسن علي بن الحسن (ت812هـ/1409م)، العسجد المسبوك فيمن ولي اليمن من الملوك، مخطوطة مصورة، منشورات وزارة الإعلام والثقافة، صنعاء 1981.
- (6) _____، العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، ط2، عني بتصحيحه: محمد بن علي الأكوع، مركز الدراسات والبحوث، صنعاء 1983.
- (7) ابن الديبع، عبدالرحمن بن علي الشيباني (ت944هـ/1537م)، قرة العيون بأخبار اليمن الميمون، ط2، تحقيق: محمد بن علي الأكوع، مركز الدراسات والبحوث، صنعاء 1989.
- (8) الشوكاني، محمد بن علي (ت1250هـ/1834م)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مكتبة ابن تيمية، د.ت، القاهرة.
- (9) الصفدي، صلاح الدين خليل بن ايبك (ت764هـ/1362م)، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت 2000.
- (10) الفاسي، تقي الدين محمد بن أحمد بن علي المكي (ت832هـ/1428م)، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، تحقيق: لجنة كبار العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت 2000.
- (11) ابن فهد، نجم الدين عمر بن محمد الهاشمي المكي (ت885هـ/1480م)، إتحاف الوري بأخبار أم القرى، تحقيق: فهد شلتوت، مكتبة الخانجي، دار الجيل للطباعة، القاهرة 1983.
- (12) القلقشندي، أبي العباس أحمد بن علي بن عبدالله (ت821هـ/1418م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، بيروت، د.ت.
- (13) ابن كثير، إسماعيل بن محمد (ت774هـ/1372م)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث، بيروت 1983.
- (14) المرتضى الزبيدي، محمد بن محمد بن عبدالرزاق (ت1205هـ/1790م)، تاج العروس من جواهر، تحقيق: مجموعة محققين، دار الهداية، بيروت 1993.
- (15) المقرئزي، تقي الدين أحمد بن علي (ت845هـ/1441م)، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت 1997.

- (61) _____، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، تحقيق: محمود الحليبي، دار المغرب الإسلامي، بيروت 2000.
- (17) الوصافي الحبشي، عبد الرحمن بن محمد (ت782هـ/1280م)، تاريخ وصاب: الاعتبار في التواريخ والآثار، تحقيق: عبدالله محمد الحبشي، مكتبة الإرشاد، د.ت، صنعاء.
- (18) اليافعي، أبو عبدالله بن أسعد اليميني (ت768هـ/1366م)، مرآة الجنان وعبرة اليقضان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ط2، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة 1993.
- (19) يحيى بن الحسين (ت1100هـ/1688م)، غاية الأمان في أخبار القطر اليماني، تحقيق: سعيد عاشور، دار الكاتب العربي، القاهرة 1968.
- ثانياً: المراجع:**
- (20) بركات، علي عبد الكريم محمد، الصلات الحضارية والفكرية بين اليمن والبلاد الإسلامية (-626 1454-1229/858م) مصر والحجاز أمودجاً، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة صنعاء، صنعاء 2010.
- (21) _____، الكتابة التاريخية والمؤرخون في اليمن في عصر الدولة الرسولية (858-626هـ/1229-1454م) الجندي والخزرجي أمودجاً، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عدن، عدن 2006.
- (22) الحبشي، عبدالله محمد، حكام اليمن المؤلفون المجتهدون، دار القرآن الكريم، بيروت 1979.
- (23) الثنيان، محمد بن عبد الرحمن بن راشد، رحلة السلطان الملك المجاهد الرسولي من تعز إلى مكة المكرمة، مجلة الدار، العدد1، السنة 25، دار الملك فيصل، الرياض 1420م.
- (24) الزركلي، خير الدين بن محمود، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، بيروت 2004.
- (25) السالمي، عبد الحفيظ بن حمدي، الثورات الداخلية والحملات العسكرية الخارجية على مكة المكرمة وأثرها على الأوضاع العامة خلال العصرين الأيوبي والمملوكي، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة أم القرى، مكة 2009.
- (26) السنيدي، عبدالعزيز بن راشد، المدارس اليمنية في عهد الدولة الرسولية، ط1، د.ك، 2003.
- (27) شكري، محمد سعيد، العلاقات الثقافية والفكرية بين مصر واليمن (1948-1798م)، مجلة سبأ، ع7، قسم التاريخ، جامعة عدن، عدن 1998.
- (28) عز الدين، محمد كمال، التاريخ والمنهج التاريخي لابن حجر العسقلاني، دار افرأ، بيروت 1984.
- (29) الكامل، محمد أحمد، اتجاهات الكتابة التاريخية في اليمن في عصر الدولة الرسولية (858-626)، مجلة كلية الآداب، ع41، جامعة المنصورة، المنصورة 2007.
- (30) محمد عبدالعال أحمد، بنو رسول وبنو طاهر وعلاقات اليمن الخارجية في عهدها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية 1980.
- (31) محمود إسماعيل، إشكالية تفسير التاريخ عند المؤرخين المسلمين الأوائل، مجلة عالم الفكر، ع4، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 2001.

دور الأمراء النوبيون المحبوسون في سجن القلعة في أسلمة مملكة مُقرة

أستاذ مساعد- قسم التاريخ- كلية الآداب- جامعة الخرطوم

د. محمد آدم عبدالرحمن حامد

المستخلص:

تهدف هذه الورقة إلى دراسة دور الأمراء النوبيين الذين حبسهم الممالك بسجن القلعة بالقاهرة في أسلمة مملكة مُقرة، ثم انتشار الإسلام في السودان، هذه الدراسة عبارة عن محاولة لدراسة الأسباب التي أدت إلى سجن هؤلاء الأمراء النوبيين بالقاهرة، وكيف تدخل الممالك إلى هذا الحد في شؤون مملكة مُقرة المسيحية. قُسمت الورقة إلى عدة محاور: النوبة والممالك، الأمراء النوبيون في البلاط المملوكي، النوبة بعد الأمير شكندة، تنصيب الأمير داوود، الأمير سيف الدين عبدالله برشمبو. حُجة الدراسة: تقوم هذه الدراسة على الحجة الآتية: ما هو الأثر الذي نتج عن سجن الأمراء النوبيين المسيحيين بسجن القلعة بالقاهرة، وما هي النتائج التي ترتبت على ذلك، ثم دراسة التغيير الذي حدث بعد تنصيب هؤلاء الأمراء ملوكاً على مملكة مُقرة. نتائج الدراسة: من النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة، أن الممالك استغلوا ضعف ملوك مُقرة وفرضوا هيمنتهم عليها، نتج عن هذا الوضع أن صار الممالك يعزلون ملوك مُقرة المسيحيين ويعينون الأمراء النوبيون المسلمين، ومن النتائج المهمة أيضاً: الدور الحاسم الذي لعبه هؤلاء الأمراء في أسلمة مملكة مُقرة. أسئلة الدراسة: ما هي طبيعة العلاقات بين مملكة مُقرة والممالك بمصر؟ كيف تحكم الممالك في شؤون مملكة مُقرة؟ كيف تم سجن الأمراء النوبيين في القاهرة؟ ثم كيف لعب الأمراء النوبيون الذين كانوا محبوسون بسجن القلعة بالقاهرة في أسلمة مملكة مُقرة المسيحية؟ وما هي النتائج المترتبة على ذلك؟ منهج الدراسة: تتبع هذه الدراسة المنهج التاريخي التحليلي الذي يقوم على جمع المعلومات من مصادرها الأولية والثانوية ومن ثم تحليلها.

كلمات مفتاحية: مملكة مُقرة، الممالك، الأمراء النوبيون، سجن القلعة، أسلمة، ثقافة اسلامية.

The role of the Nubian princes imprisoned in the citadel prison in the Islamization of Makuria

Dr. Mohammed Adam Abdalrahman Hamid

Abstract:

This paper aims to study the role of the Nubian princes who were imprisoned by the Mamluks in the Citadel prison in Cairo in the Islamization of the Kingdom of Makuria, and then the spread of Islam in Sudan. This study is an attempt to study the reasons that led to the imprisonment of these Nubian princes in Cairo, and how the Mamluks interfered to this extent in the affairs of the Kingdom of Makuria. The paper was divided into several parts: Nubia and the Mamluks, Nubian princes in the Mamluk court, Nubia after Prince Shakanda, the installa-

tion of Prince Daoud, Prince Saif al-Din Abdullah Barshambo. The argument of the study: This study is based on the following argument: What is the impact that resulted from the imprisonment of the Christian Nubian princes in the Citadel Prison in Cairo, and what are the results that resulted from that, then studying the change that occurred after the installation of these princes as kings of the Kingdom of Makuria. Results of the study: Among the findings of this study is that the Mamluks took advantage of the weakness of the kings of Makuria and imposed their hegemony on it. This situation resulted in the Mamluks deposing the Christian kings of Makuria and appointing Muslim Nubian princes. Another important finding is: the decisive role that these princes played in Islamization Kingdom of Makuria. **Study questions:** What is the nature of the relations between the Kingdom of Muquria and the Mamluks in Egypt? How did the Mamluks control the affairs of the Kingdom of Mukria? How were the Nubian princes imprisoned in Cairo? Then how did the Nubian princes who were imprisoned in the citadel prison in Cairo play in the Islamization of the Christian kingdom of Makuria? What are the consequences of that? **Study Methodology:** This study follows the historical and analytical approach, which is based on collecting information from primary and secondary sources and then analyzing it.

Keywords: Kingdom of Makuria, Mamluks, Nubian princes, Citadel prison, Islamization, Islamic culture.

مقدمة:

لدراسة دور الأمراء النوبيين المحبوسين في سجن القلعة في أسلمة مملكة المُقَرَّة، لابد من دراسة طبيعة العلاقات النوبية المماليك أولاً، ثم دراسة الأسباب التي أدت إلى حبس هؤلاء الأمراء بسجن القلعة. لم تذكر المصادر في هذه الفترة شيئاً عن العلاقات النوبية مع دولة المماليك بقيادة الظاهر بيبرس إلا القليل، غير أن العلاقات بينهم قد اتخذت شكلاً مغايراً لما كانت عليه في السابق، حيث دخلت على منعطف مختلف تماماً، ذلك أن المماليك في بداية عهدهم قد لعبوا دور النصير لبعض الملوك النوبيين الذين استنجدوا بهم ضد ملوك نوبيين آخرين منافسين لهم على العرش، فناصر المماليك بعضهم وحبسوا البعض الآخر، فظهرت سلسلة ملوك نوبيين كان جزء منهم موالي للمماليك، وجزء آخر كان معارضاً فحبسهم المماليك.

أهمية الدراسة:

تأتي أهمية هذه الدراسة من كونها تسلط الضوء على موضوع مهم في نتج عن طبيعة العلاقات النوبية المملوكية، كما تعكس دور الممالك في زوال مملكة مُقَرَّة المسيحية وهي بذلك تكشف عن أحد أهم الأسباب في سقوط مملكة مُقَرَّة. وتكشف لنا دور بعض الأمراء النوبيين في أسلمة مملكة مُقَرَّة المسيحية.

مشكلة الدراسة:

تمثلت مشكلة الدراسة في أن طبيعة العلاقات بين مملكة مُقُرة والممالك كانت مُعقدة لدرجة تشابك فيها الحقائق والمعلومات، فتحتاج عملاً شاقاً لتبيان الحقائق العلمية، ومن المشاكل التي واجهتها الدراسة أن معظم المصادر الرئيسية التي تناولت الموضوع كانت كتابات العرب الذين يميلون قليلاً لتمجيد ملوكهم.

النوبة والممالك:

يعتبر العهد المملوكي (923-643هـ/1517-1250م)، نقطة تحول حاسمة في علاقة مملكة النوبة، (مُقُرة)، بمصر الإسلامية. فقد اتخذ الملك داؤود سياسة هجومية ضد مصر عندما غزا كلاً من عيذاب و أسوان في عام 1272م فكانت ردة فعل الممالك أن أرسلوا سلسلة من الحملات العسكرية لوضع حد لهجمات النوبة، وجعل مملكة مُقُرة دولة تابعة لمصر.⁽¹⁾ وتحقيقاً لهذه السياسة استغل سلاطين مصر خلافات البيت الحاكم حول إعتلاء العرش، وبعثوا بالأمراء النوبيين الذين أُسروا وعاشوا في مصر على رأس تلك الجيوش.⁽²⁾ كانت هذه الحملات التي شنّها سلاطين مصر على دولة مُقُرة من أهم الأسباب التي أضعفت الإطار السياسي لنظام الحكم في بلاد النوبة، ومهدت لغلبة العرب الذين استطاع روادهم من بني الكنز اعتلاء عرش النوبة في سنة 1323م، معتمدين على نظام وراثة العرش النوبي عن طريق الأم، وعلى تأييد النوبة المُستعربين، والعرب الذين صاحبوا الجيوش المملوكية، وتزوجوا بنات وأخوات الملوك فانقلبت السُلطة من داخل الأسرة الحاكمة من فرع نوبي مسيحي خالص، إلى أسرة من فرع نوبي مُسلم مُستعرب.⁽³⁾

بدأت حملات الممالك على مملكة مُقُرة في عهد السلطان بيبرس و ذلك بسبب الثورات التي كان يقوم بها البدو من العرب في صعيد مصر و الصحراء الشرقية، وقد أدت هذه الثورات إلى اضطراب سير القوافل، و إشاعة الخوف بين من يعملون في أرض المعدن، فاضطر السلطان بيبرس لتأمين تلك الطرق و مد نفوذه حتى ميناء سواكن، فأحس داؤود ملك النوبة بأن الممالك بهذا العمل يهدفون إلى حرمان ممالك النوبة المسيحية من الاتصال بالعالم الخارجى عبر البحر الأحمر، فعبر عن استيائه هذا بتخريب عيذاب.⁽⁴⁾ ويرجع يوسف فضل السبب في هذه الأعمال العدائية التي قام بها داؤود ملك النوبة إلى تلك الرسالة التي أرسلها الملك داؤود للظاهر بيبرس يخبره باعتلائه عرش النوبة بعد أن أقصى خاله الذي صار ضريباً، فيجئ رد الظاهر بيبرس على عكس ما توقعه الملك داؤود، فأغار على عيذاب وعمل فيها ما عمل.⁽⁵⁾

إذن يمكننا القول بأن العلاقات بين النوبيين والممالك في بداية عهد الممالك، كانت عدائية، ولعل السبب في ذلك كما أورده المقريزي: أنه في عام 674هـ، كثر خبث داؤود متملك النوبة، وأقبل إلى أن قرب من مدينة أسوان وحرقت عدة سواق، فمضى إليه والي قوص فلم يدركه، وقبض على صاحب الجبل في عِدّة من النوبة وحملهم إلى السلطان الملك الظاهر بيبرس البندقداري بقلعة الجبل فوسطهم.⁽⁶⁾

الأمراء النوبيون والبلات المملوكي:

تبدأ قصة الأمراء النوبيين مع الممالك بالشكوى التي تقدم بها الأمير شكندة ابن أخت داؤود ملك النوبة إلى السلطان بيبرس متظلماً من خاله داؤود، فجرد السلطان معه الأمير شمس الدين آق سنقر الفرغاني الإستادار، والأمير عز الدين أبيك الأفرم أمير جاندار في جماعة كثيرة من العسكر، ومن أجناد الولايات وعربان

الوجه القبلي، والرماة، فساروا في أول شعبان من القاهرة حتى وصلوا إلى أرض النوبة الذين خرجوا إلى لقائهم على النجب بأيديهم الحراب، فاقتتل الفريقان قتالاً كبيراً أنهزم فيه النوبة. ومن ثم أوغل الأفرم في بلاد النوبة براً وبحراً، يقتل ويأسر، فحاز من المواشي مالا يُعدُّ، ففر النوبة إلى الجزائر، وكتب لقمر الدولة نائب داوود متملك النوبة أماناً؛ فحلف شكندة على الطاعة، وأحضر رجال المريس ومن فرّ. وخاض الأفرم إلى برج في الماء وحاصره حتى أخذه وقتل به مائتين وأسر أحياناً لداوود. فهرب داوود والعسكر في أثره مدة ثلاثة أيام وهم يقتلون ويأسرون، حتى أذعن القوم، وأسرت أم داوود وأخته، ولم يقدر على داوود. فتقرر شكندة عوضه. وقرر على نفسه القطيعة في كل سنة ثلاثة فيلة وثلاث زرافات وخمس فهود ومائة نجيب أصهب، واربعمائة رأس من البقر المنتجة. على أن تكون بلاد النوبة نصفين: نصفها للسلطان ونصفها لعمارة البلاد وحفظها ما خلا بلاد الجنادل فأنها كلها للسلطان لقربها من أسوان، وهي نحو الربع من بلاد النوبة، وأن يحمل ما بها من التمر والقطن والحقوق الجارية بها العادة من قديم الزمان، وأن يقوموا بالجزية ما بقوا على النصرانية، فيدفع كل بالغ منهم في السنة ديناراً عيناً. وكتبت نسخة يمين بذلك حلف عليها الملك شكندة، ونسخة يمين أخرى حلفت بها الرعية. وخرّب الأميران كنائس النوبة وأخذ ما فيها، وقبض على نحو عشرين أميراً من أمراء النوبة، وأفرج عن من كان بأيدي النوبة من أهل أسوان وعيذاب من المسلمين في أسرهم، وألبس شكندة تاج الملك وأقعد على سرير المملكة بعد ما حلف. والتزم أن يحمل جميع ما لداوود ولكل من قُتل أو أُسر من مال ودواب إلى السلطان⁽⁷⁾. ومن هنا بدأ تدخل المماليك الصريح في شؤون مملكة مُقرّة بعزل وتولية الملوك، حسب ولائهم للمماليك، وبعد أداء قسم الولاء والطاعة للسلطان المملوكي، هذا القسم الذي كان له أثر كبير على أسلمة مملكة مُقرّة لاحقاً.

استغل الملك بيبرس طلب الأمير شكندة بالدعم ضد الملك داوود، فتدخل في شؤون مُقرّة بارسال الحملة المذكورة أعلاه والتي اختلقت في طابعها عن سابقتها من الحملات التي أرسلها المسلمين ضد النوبة، فهي تُعتبر فتحاً إسلامياً حقيقياً للنوبة تحت حجة خلع الملك داوود وتنصيب الأمير شكندة، وذلك من واقع الشروط والالتزامات التي قطعها شكندة على نفسه للمماليك في مصر والتي تقول:

إن الملك شكندة أصبح تابعاً للسلطان المملوكي، ونائباً عنه في حُكم بلاد النوبة.

أن يُطلع ملك النوبة السلطان المملوكي بكل ما يصل إليه من أخبار⁽⁸⁾.

ترتب على ذلك نتيجة خطيرة وهي، أن المماليك طبقوا على النوبيين لأول مرة الأسس الإسلامية الخاصة بمعاملة أهل البلاد المفتوحة عنوةً، فعرض عليهم الإسلام أو القتال أو الجزية، واختار ملك مُقرّة دفع الجزية، فأصبح النوبيين بموجب ذلك أهل ذمة، ولهذا أنشأ السلطان بيبرس في مصر ديواناً أسماه ديوان النوبة، ومهمته مراقبة جمع الجزية والخراج وتعيين العمال لذلك، وما لبس المماليك أن أكدوا قسم اليمين التي حلفها الملك شكندة بيمين أخرى تتضمن ولائهم للسلطان المملوكي، وجاء في هذه اليمين الثانية: متى ورد علي مرسوم السلطان في ليلٍ أو نهار يطلبه (أي شكندة) إلى الأبواب الشريفة يحضر لوقته وساعته، ولا يتأخر بوجه من الوجوه إلا بمقدار ما يُدبر ما يحتاج إليه من أمور السفر⁽⁹⁾.

ثم أكدوا هذا اليمين بنسخةٍ ثالثة حلف عليها أهل النوبة، وتعهدوا فيها بالطاعة لملك النوبة بشرط ولائه للسلطان المملوكي صاحب السُلطة العليا في مُقرّة، ولا طاعة له عليهم إذا خرج على السلطان المملوكي،

وأن يُطالعوا السلطان المملوكي إذا علموا على نائبه (شكندة) أمراً يُخالف المصلحة، والتعهد للسلطان المملوكي بدفع ينار عيناً كجزية وإرسالها إلى القاهرة.¹⁰

بينما أورد ابن خلدون رواية أخرى لنفس هذا الحدث مفادها: «أنه في سنة خمسة وسبعين، وفد على الظاهر بيبرس ملك نوبي يسمى (من تشكين)، مستنجداً به على ابن أخته داوود لما كان تغلب عليه، وانتزع الملك من يده، فوعده السلطان وأقام ينتظر. واستفحل ملك داوود وتجاوز حدود مملكته إلى قرب أسوان من آخر الصعيد، فجهز السلطان العساكر إليه مع إقسنقر الفرغاني وأبيك الأقرم أستاذ داره، وأطلق معهم (مرتشكين)، ملك النوبة، فساروا لذلك واستنفروا العرب وانتهوا إلى رأس الجنادل، واستولوا على تلك البلاد وأمنوا أهلها، وساروا في البلاد فلقبهم داوود الملك فهزموه، وأثخنوا في عساكره، وأسروا أخاه وأخته وأمه، وسار إلى مملكة السودان بالأبواب، ورائه فقاتله ملكها. وهزمه وأسر، وبعث به مقيداً إلى السلطان فاعتقل بالقلعة إلى أن مات، واستقر مرتشكين في سلطان النوبة على جراية مفروضة وهدايا معلومة في كل سنة، وعلى أن تكون الحصون المجاورة لأسوان خالصة للسلطان، وعلى أن يمكن ابن أخته داوود وجميع أصحابه من كل مالهم في بلادهم فوفى بذلك».⁽¹¹⁾

نلاحظ أن هناك اختلاف في اسم الملك النوبي الذي استنجد بالسلطان الظاهر بيبرس، حيث ورد في بداية النص باسم (من تشكين)، وفي منتصف النص باسم (مرتشكين)، نحن لا نعلم سبب اختلاف هذا الاسم هل هما اسمان لملك واحد أم أنهما إسمان لملكين مختلفين، لكن على ما يبدو أن هذين الإسمين هما إسمان لملك واحد والاختلاف فقط في طريقة النطق أو ربما خطأ مطبعي. كما نلاحظ أن هنالك اختلافاً كبيراً في اسم هذا الملك عند المقريزي وابن خلدون حيث أورده الأخير بالصيغ المذكورة آنفاً، أما المقريزي فقد أورده باسم شكندة، لكن من خلال الأحداث وتشابهها تبين أن هذا الملك الذي ذكره المقريزي هو نفس الملك الذي ذكره ابن خلدون على الرغم من هذا الاختلاف. وقد ورد هذا الملك عند يوسف فضل باسم أبو العز مرتشكر.⁽¹²⁾ لكن تشابه الأحداث يؤكد صحة الحادثة، مما يجعل اختلاف كتابة اسم الملك غير مهم.

إن السبب الذي دفع الظاهر بيبرس على مساعدة الأمير شكندة على خاله داوود ربما يعود إلى ذلك العدوان الذي قام به الأخير على أسوان، لكن المهم في الأمر أن الأمير شكندة حصل على هذه المساعدة وفُق شروط محددة وهي جراية مفروضة وهدايا معلومة في كل سنة، وعلى أن تكون الحصون المجاورة لأسوان خالصة للسلطان، وأن يمكن ابن أخيه داوود وجميع أصحابه من كل مالهم في بلادهم فوفى بذلك كما ذكرنا ذلك مسبقاً. لكننا نستطيع أن نستنتج من هذا الحديث أن البقط كان قد توقف قبل عهد المماليك وإلا لما طالب سلطانهم بمثل هذه الجراية والهدايا، ويبدو أن هذه الشروط السابقة الذكر تمثل إتفاقية جديدة بين النوبيين والمماليك حلت محل البقط. ويمكن القول أن السلطان المملوكي قام بهذه الخدمة حتى يضمن ولاء الملك النوبي شكندة ليكون له حليفاً، وبذلك يكون قد ضمن سلامة الحدود الجنوبية بينهما، حيث كانت هذه المنطقة كثيراً ما تسبب الاضطرابات الأمنية والحروب بين العرب والنوبة.

النوبة بعد الأمير شكندة:

تتسارع الأحداث في مُقَرَّة وموت شكندة مقتولاً في نفس العام الذي توفي فيه السلطان بيبرس، فوثب على عرش النوبة أمير يُدعى (برك)، غير أن الطريقة التي وصل بها إلى الحكم جعلت السلطان قلاوون الذي

إعتلى عرش المماليك، لا يطمئن إليه، ولا يُبعد أن يكون هذا الملك حاول التخلص من السيادة المملوكية، وربما كان هذا هو السبب الذي حرك السلطان قلاوون ضده، فأرسل له حملة عسكرية بقيادة الأمير سنجر الذي تمكن من القبض على الأمير يرك وقتله، ثم خلفه على عرش مُقرّة أميرٌ يدعى سمامون.⁽¹³⁾

بلغ أمر المماليك في بلاد النوبة مبلغاً عظيماً، لم يقتصر على مملكة مُقرّة فقط، فيها هو ملك علوة يبعث هو الآخر سفراءه محملين بالهدايا للسلطان المملوكي ليعلموا له ولاءهم وخضوعه التام، وحكموه فيما نشب من خلافٍ بينهم وبين ملك دنقله سمامون، فعلم سمامون ملك دنقله بذهاب سفارة ملك علوة إلى مصر، فبادر هو أيضاً بارسال سفارة إلى السلطان قلاوون لثداف عن وجهة نظره، ولتشرح أسباب النزاع، وقد أرسل له هدية مقدارها مائة وتسعون رأساً من الرقيق، ومثنتا بقرة. لكن السلطان قلاوون لم يقتنع بحجج الطرفين فأرسل معهما رسولين لحل الخلاف في بلاد النوبة، فأكملوا مهمتهم بنجاح.⁽¹⁴⁾

بعد هذه الحادثة ساءت العلاقة بين سمامون وقلاوون، بعث المنصور قلاوون سنة ست وثمانين العساكر إلى النوبة مع علم الدين سنجر الخياط، وعز الدين الكوراني وسار معهم والي قوص عز الدين أيدير السيفي بعد أن استنفر العربان، وساروا على العدو الغريبة والشرقية في دنقله، وبرز سنجر للنوبيين فهزمهم، واتبعهم خمسة عشر يوماً وراء دنقله. ورتب ابن أخت سمامون في الملك ورجعت العساكر إلى مصر، فجاء سمامون إلى دنقله فاستولى على البلاد ولحق ابن أخته بمصر صريحاً بالسلطان، فبعث معه عز الدين أيبك الأفرم في العساكر ومعه ثلاثة من الأمراء، وعز الدين نائب قوص، وذلك سنة ثمان وثمانين، وبعثوا المراكب في البحر بالأزودة والسلاح. ومات ملك النوبة بأسوان ودفن بها. وجاء نائبه صريحاً إلى السلطان، فبعث معه داؤود بن أخ مرتشكين الذي كان أسيراً بالقلعة، وتقدم جريس بين يدي العساكر، فهرب سمامون، وامتنع بجزيرة وسط النيل على خمسة عشر مرحلة وراء دنقله و وقف العساكر على ساحل البحر وتعذر وصول المراكب إلى الجزيرة من كثرة الحجر، وخرج بيتمانون منها، فلقق بالأبواب، ورجع عنه أصحابه، ورجعت العساكر إلى دنقله فملكوا داؤود، ورجعوا إلى مصر سنة تسع وثمانين لتسعة أشهر من مسيرهم، بعد أن تركوا أميراً منهم مع الملك داؤود وبعث الأمير الذي كان معهم إلى السلطان وحمله رغبة في الصلح على أن يؤدي الضريبة المعلومة. فأسعف لذلك واستقر في ملكه.⁽¹⁵⁾

في هذا العهد أخرج السلطان قلاوون الملك النوبي داؤود من أسرِه بسجن القلعة ونصبه ملكاً على بلاد النوبة بدلاً عن الملك سمامون عدو السلطان قلاوون. وقد اتسمت العلاقات بين النوبيين والسلطان قلاوون في هذه الفترة بالطابع العدائي المتمثل في الحرب ضد ملك النوبة سمامون. إلا أننا نلاحظ أنه كلما مضى الزمن اختفت سيرة البقط، حيث أنه في هذا العهد تغير الوضع بعد أن كان في عهد المماليك جراية مفروضة وهدايا معلومة في كل سنة، نجد أن ابن خلدون أورد في روايته مصطلح «ضريبة» كان قد التزم بدفعها الملك النوبي بيتمانون للسلطان قلاوون، إضافة إلى ذلك فقد لفت انتباه الباحث ظاهرة استنجاد الملوك النوبيين برصفائهم من المسلمين، هذا إن دل على شيء إنما يدل على مدى الضعف الذي وصلت إليه بلاد النوبة في هذه المراحل الأخيرة من عمرها. وربما كان السبب في ذلك الصراع حول العرش الذي قاد إلى الفتن الداخلية التي برزت إلى السطح في شكل تنافس على كرسي الملك. وقد أرهق هذا الوضع بلاد النوبة وأدى إلى تفككها وربما انهيارها في آخر المطاف.

تنصيب الأمير داؤود:

نلاحظ أن الملك النوبي قد قام بإرسال الأمير المملوكي الذي كان موجوداً في دنقله مع الملك داؤود كما أشرنا لذلك مُسبقاً، إلى السلطان قلاوون ليؤكد له ولاءه له. وقد أورد القلقشندي في كتابه صبح الأعشي نسخة من اليمين التي حلف عليها ملك النوبة للسلطان قلاوون عند استقراره نائباً عنه في بلاد النوبة وهي: «والله والله والله، وحق الثالوث المقدس والإنجيل الطاهر، والسيدة الطاهرة العذراء أم النور والمعمودية، والأنبياء والرسل والحواريين والقدسين والشهداء الأبرار، وإلا أجحد المسيح كما جحده بودس، وأقول فيه ما يقول اليهود، واعتقد ما يعتقدونه، وإلا أكون بودس الذي طعن المسيح بالحربة: إنني أخلصت نيتي وطويتي من وقتي هذا وساعتي هذه للسلطان الملك فلان، وإني أبذل جهدي وطاقتي في تحصيل مرضاته، وإنني ما دمت نائبه لا أقطع المقرر عليّ في كل سنة تمضي: وهو ما يفضل من مشاطرة البلاد وحفظها من عدو يطرقها، وأن يكون في كل سنة كذا وكذا. وإنني أقرر على كل نفر من الرعية الذين تحت يدي في البلاد من العقلاء البالغين ديناراً عيناً، وإني لا أترك شيئاً من السلاح ولا أخفيه، ولا أُمكّن أحداً من إخفائه. ومتى خرجت عن جميع ما قررت، أو عن شيء من هذا المذكور أعلاه كله، كنت بريئاً من الله تعالى ومن المسيح ومن السيدة العذراء الطاهرة، وأخسر دين النصرانية، وأصلي إلى غير الشرق، وأكسر الصليب، واعتقد ما يعتقد اليهود. وإنني مهما سمعت من الأخبار الضارة والنافعة، طالعت بها السلطان في وقته وساعته، ولا انفرد بشيء من الأشياء إذا لم تكن مصلحة. وإنني وليّ من وإلى السلطان وعدو من عاداه، والله على ما نقول وكيل».⁽¹⁶⁾

تشير هذه اليمين التي حلفها الملك النوبي داؤود على استقراره نائباً للسلطان قلاوون في بلاد النوبة والتي عاد بموجبها ملكاً على النوبيين، إلا أن هذه البلاد قد أصبحت في ذلك الوقت تابعة بصورة غير مباشرة إدارياً للسلطان قلاوون مما يؤكد ضعف ملوك النوبة آنذاك. لم يحدد القلقشندي في النص الذي أوردناه ما يجب أن يدفعه الملك النوبي للسلطان واكتفى بكذا وكذا. علاوة على ذلك ورد في نص اليمين أن الملك النوبي قال: إنه سوف يقرر على كل نفر من الرعية الذين (تحت يده) ديناراً، يجب علينا التوقف قليلاً هنا في هذه العبارة لأنها تحمل في معناها الشيء الكثير من أن بلاد النوبة لم تعد بأكملها تحت سيطرة الملك. وهذا يؤكد ما أوردناه سابقاً بأن تلك البلاد كانت تمر بمرحلة تفكك وتدهور مريع ربما نتج عنه استقلال بعض الأجزاء منها عن مركز حكمهم في دنقله، وإلا لما أورد هذا الملك هذه العبارة السابقة، ويبدو أن بلاد النوبة في هذه الفترة كانت تعيش في أيامها الأخيرة. ونستطيع أن نفترض أنها لم تعد بتلك الأهمية السابقة بالنسبة للمسلمين حكام مصر حيث صممت المصادر العربية بعد هذه الحقبة عن ذكر بلاد النوبة وعلاقاتها معهم. مما تعذر على الباحث متابعة دراسة الحقب التي تلت هذه الفترة المضطربة من تاريخ بلاد النوبة، حيث تنعدم المعلومات عنها تماماً. وبناءً على ذلك يعتقد الباحث أن ممالك النوبة قد انهارت بعد هذه الفترة من التدهور والانحلال.

تقدم لنا فيما سبق غزو الترك للنوبة أيام الظاهر بيبرس والمنصور قلاوون، ولعل السبب في ذلك عدم التزام الملوك النوبيين في دفع الجزية وربما كانوا يماطلون بها أو يمتنعون عن أدائها فتغزوهم عساكر المسلمين من مصر حتى يستقيموا. وكان ملكهم بدنقله أيام سارت العساكر من قلاوون إليها ستة ثمانين

وستمائة اسمه سمamon، ثم كان ملكهم لهذا العهد اسمه أي، لا ندري إن كان قد خلف سمamon أو توسط بينهما متوسط، وتوفي أي سنة ست عشرة وسبع مائة ميلادية، وملك بعده في دنقله أخوه كرنبس، ثم نزع من بيت ملكهم رجل إلى مصر اسمه عبد الله نشلي، وأسلم فحسن إسلامه، وأجرى له رزقاً وأقام عنده: فلما كانت سنة ست عشرة امتنع كرنبس عن أداء الجزية، فجهز إليه السلطان المملوكي العساكر، وبعث معها عبد الله نشلي الهاجر إلى الإسلام من بيت مُلكهم، فقام كرنبس عن لقائهم وفر إلى بلاد الأبواب، ورجعت العساكر إلى مصر، واستقر نشلي في ملك النوبة على حاله من الإسلام. وبعث السلطان إلى ملك الأبواب في كرنبس، فبعث به إليه، وأقام بباب السلطان، ثم إن أهل النوبة اجتمعوا على نشلي وقتلوه بإيعاز من جماعة من العرب وبعثوا عن كرنبس ببلد الأبواب فألفوه في مصر. وبلغ الخبر إلى السلطان فبعثه إلى النوبة فملكها، وانقطعت الجزية بإسلامهم، ثم انتشرت أحياء العرب من جهينة في بلادهم واستوطنوها وملكوها وملأوها عبثاً وفساداً، وذهب ملوك النوبة إلى مدافعهم فعجزوا، ثم ساروا إلى مصانعتهم بالصهر فافترق ملكهم، وصار لبعض أبناء جهينة من أمامتهم على عادة الأعاجم في تمليك الأخت وابن البنت، وليس في طريقه شيء من السياسة المملوكية للآفة التي تمنع من انقياد بعضهم لبعض، فصاروا شيعاً لهذا العهد. ولم يبق لبلادهم رسم للملك، وإنما هم الآن رحالة بادية يتبعون مواقع القطر شأن بوادي الأعراب. ولم يبق لبلادهم رسم للملك. لما أحلته صبغة البداوة العربية بالخلطة والالتحام.⁽¹⁷⁾ وهنا تردُّ أول إشارة صريحة على إسلام أهل مُقرة.

إن هذا النص الذي أورده ابن خلدون فيما سبق، يُعد خير دليل على حالة بلاد النوبة التي كانت تنتقل من سيئ إلى أسوأ، كما أنه منحنا وصفاً شاملاً لما آلت إليه الأمور في أواخر العهد النوبي المسيحي، وكيف أن ملك بلادهم قد ضاع منهم بسبب مصاهرة العرب الذين امتلكوا بلاد النوبة فيما بعد مستفيدين من نظام الوراثة عن طريق الأم، وقد ذكر ابن خلدون أيضاً في حديثه إشارات إلى بداية تسرب المد الإسلامي إلى الممالك النوبية المسيحية، ويظهر ذلك من إسلام الملك نشلي الذي أسلم وحسن إسلامه واستقر بعد ذلك في ملك النوبة على حاله من الإسلام، وقد عفيت المملكة النوبية الشمالية (مُقرة) من الجزية بسبب إسلام ملكها ومن ثم أهلها. وهذا يقودنا إلى أن الإسلام قد بدأ بالملوك في النوبة ومن ثم بدأ عامة أهلها باعتماد الإسلام رويداً رويداً، بدءاً بالبلاط الملكي وربما تدرج بعد ذلك إلى أن أصبح الدين الرسمي للمملكة وهنا تبدأ مرحلة جديدة في تاريخ السودان الوسيط وهي مرحلة الممالك الإسلامية.

ظلت الأوضاع في مملكة مُقرة على النحو حتى وفاة السلطان قلاون والذي خلفه ابنه خليل، فامتنع ملك مُقرة سمamon من دفع الجزية، فكانت ردت السلطان خليل أن حبس والده سمamon وبقية أهله رهائن في دار الضيافة بالقاهرة، وفي نهاية الأمر أرسل السلطان خليل حملة عسكرية لعزل سمamon بقيادة عز الدين الأخرم، فهرب سمamon إلى مكان مجهول انقطعت أخباره وأغلب الظن أنه مات مقتولاً، وخلفه الأمير آني في مملكة مُقرة وفي عداوته للسلطان خليل، ولهذا أرسل السلطان خليل من القاهرة أميراً نوبياً يُدعى (بُدْمَه)، لمحاربة الأمير آني، وعقد الأمير الأخرم اجتماعاً كبيراً بحضور أمراء النوبة وأعيانها في كنيسة سوس بدنقله، وعيّن بُدْمَه ملكاً على مُقرة بعد أن أقسم يمين الولاء والإخلاص للسلطان خليل، وتبعه جريس (ولعله كان أخاً لسمamon)، فأقسم يمين الولاء والطاعة، ويبدو أن جريس هذا كان نائباً لبُدْمَه، ثم تلى ذلك صيغة يمين أخرى

حلف عليها الإثنان بأنه لو ثار أحدهم ضد السلطان، جرد الآخر ضده السلاح للمحافظة على حقوق السلطان، ثم تبعهما الأمراء ورجال الدين، وكما هي العادة، فإن صيغة يمين أخرى حلف عليها النوبيين بالولاء للملك الجديد بشرط ولائه للسلطان المملوكي، ومن جملة ما قالوه: «لو لا مولنا السلطان لما أطعناك، ومتى تغيرت أمسكتناك، ونحن نرضى أن يُقيم مولانا السلطان ملكاً فلاحاً أو جليلاً، فإن بلاد النوبة ما لها ملكٌ إلا مولانا السلطان، ونحن رعيته».¹⁸

لعل لجوء الأمراء والملوك النوبيين إلى المماليك لمساعدتهم في استرداد ملكٍ مسلوب، أو سند ضد ملك نوبي آخر، عزز سيطرة المماليك على بلاد النوبة، تارة بحبس الأمراء، وأخرى بفرض قسم يمين الولاء والطاعة للملوك النوبيين والأمراء ورجال الدين وعامة الشعب للسلطان المملوكي، فكانت هذه هي الأسلحة التي تسلح بها المماليك لفرض سيطرتهم على النوبة.

مثلت حضارة الممالك النوبية المسيحية واحدةً من أرقى حضارات القرون الوسطى، ومثلت أنصع الصفحات تألقاً في التاريخ النوبي، وكانت هذه الممالك تعيش عموماً في علاقات متنوعة مع جيرانها المسلمين و الأقباش.

الأمير سيف الدين عبدالله برشمبو:

كان للحملات العسكرية التي أرسلها المماليك إلى بلاد النوبة أثر كبير، ومثلت نقطة تحولٍ كبيرة في تاريخ بلاد النوبة، لأن هذه الحملات كانت تأتي بأسرى نوبيين فيهم عددٌ كبيرٌ من الأمراء، وأفراد البيت المالِك، وبعض المطالبين بالعرش النوبي، وكلهم أودعوا سجن القلعة، واتجهت سياسة المماليك إلى استمالة أولئك الأمراء، فأعادت بعضهم إلى النوبة ضُحبة الجيوش المملوكية لتعيينهم ملوكاً عليها، ولا سيما بعض الذين أسلموا منهم، ومن أمثلة هؤلاء أميرٌ تُطلق عليه بعض المراجع سيف الدين عبدالله برشمبو النوبي، الذي تشير المعلومات بأنه أسلم وحسن إسلامه، وأقام بمصر بالأبواب السلطانية، وأجرى عليه السلطان محمد بن قلاوون رزقاً.¹⁹

ثم بعد ذلك بدأت تظهر معالم التدهور، حيث صمت التدوين التاريخي لمائة عام بعد المؤرخ أبو صالح، وعندما أُستئنِف مؤخراً في القرن الثالث عشر تمخض عن نوبة غير التي نعرفها، حيث احتجبت مملكة علوة عن الوجود بأكملها، بينما كانت مُقَرَّة تترنح في وضوح نحو السقوط، نسبة للانقسامات الأسرية، توجت في عام 1317م، ببلوغ أمير مسلم لعرش دنقله،⁽²⁰⁾ وهو الأمير عبد الله برشمبو الذي منح فيما بعد لقب سيف الدين. وبعثاء سيف الدين عبد الله برشمبو عرش النوبة بدأ مرحلة جديدة في تاريخ بلاد النوبة تميز بظاهرتين: الأولى: تمكّن بني ربيعة من الكنوز بعد سنة واحدة من الوصول إلى عرش بلاد النوبة. و الثانية: اعتناق النوبيين للدين الإسلامي، و انتهاء النصرانية كدين رسمي في بلاد النوبة.⁽²¹⁾ وقام هذا الملك بتحويل كنيسة دنقله الكبرى إلى مسجد وما تزال اللوحة التذكارية الموجودة في فناء المسجد تحمل اسمه إلى الآن.⁽²²⁾ قابل النوبيون قرار تنصيب عبدالله برشمبو ملكاً عليهم بالرفض، وهنا يظهر بنو الكنز على مسرح الأحداث بصورة واضحة، فادعى أميرهم كنز الدولة مُلك المُقَرَّة لأنه مسلم وابن أخت الملك كرنبس ومن بعد كرنبس يجب أن ينتقل المُلك إليه حسب التقليد المُتبع في بلاد النوبة، فأرسل الملك كرنبس للسلطان المملوكي لكي يُعين ابن اخته كنز الدولة ابن شجاع الدين ملكاً على مُقَرَّة بدلاً من عبدالله برشمبو، لكن هذا العرض

لم يجد قبولاً عند السلطان الناصر فقبض على كنز الدولة ومنعه من العودة إلى بلاد النوبة، وأرسل حملة مملوكية بقيادة الأمير أيك جهازي عبد الملك سنة 1316م، لتأييد الأمير عبدالله برشمبو ملكاً على مُقَرَّة، وقُبض على كرنبس، وهكذا استقر عبدالله برشمبو كأول أمير مسلم على بلاد النوبة، لكن النوبيين ثاروا عليه لغلظته، فأنحاز لهم بني الكنز فالتفوا حول كنز الدولة بعد أن أفرج عنه ونادوا به ملكاً عليهم فحارب برشمبو وانتصر عليه وقتله.⁽²³⁾

لكن السلطان الناصر رفض الاعتراف باعتلاء كنز الدولة عرش النوبة، بسبب أن تولية ملك عربي حُكم النوبة سوف يؤدي إلى زوال نفوذ المماليك، ولهذا أطلق السلطان صاح الأمير النوبي أبرام أخ كرنبس، وطلب إليه أن يحتال في القبض على ابن أخته كنز الدولة، ووعدته باطلاق صراح أخيه كرنبس واعادته إلى عرش النوبة، ولما وصل أبرام إلى دنقله خرج إليه كنز الدولة طائعاً، ويُقال أنه سلم إليه الملك وصار في خدمته، ثم سار معه شمالاً ليحس النوبيين على طاعة خاله أبرام، غير أن أبرام لم يرع العهد، فقبض على ابن أخته كنز الدولة ليرسله مُقيداً إلى القاهرة، ولم يُنقذه من هذا المصير سوى موت أبرام.⁽²⁴⁾ ومن جديد يلتف النوبيين حول كنز الدولة، فيرسل السلطان الناصر حملة تعزله وتولي كرنبس، فيظهر كنز الدولة مرة أخرى ويُطيح بكرنس، ويبقى الحال هكذا بين الشد والجذب حتى يستقر الأمر إلى كرنبس مرة أخرى، ويقول القلقشندي: فبعث السلطان المملوكي، كرنبس فملك أرض النوبة وانقطعت الجزية عنهم من حين أسلم ملوكهم.⁽²⁵⁾

كيف ما كان الأمر إن انتقال العرش النوبي من الملوك النوبيين المسيحيين إلى الأمراء النوبيين الذين كانوا يقيمون في مصر المملوكية، والذيت تشبعوا بالثقافة الإسلامية العربية، كان هذا هو العامل الحاسم في تحول مملكة مُقَرَّة من الديانة المسيحية إلى الإسلام، ويرجع الفضل في ذلك إلى الأمراء النوبيين الذين حبسوا بسجن القلعة بالقاهرة في عهد المماليك. وهكذا في خلال فترة وجيزة تحللت المملكة النوبية الشمالية، التي كانت قد حافظت على وحدتها منذ أوقات ما قبل المسيحية.

هنا يُمكننا أن نرى الدور الذي لعبه بني الكنز في سقوط مُقَرَّة، لكن هذا لا ينفي أن جُهينة كانت من أهم وأكبر القبائل العربية التي توغلت في السودان، ومن ثم قامت بدور كبير في الهجرة العربية، نتج عن سقوط مملكة مُقَرَّة المسيحية أن تدفق المهاجرون العرب في أعداد كبيرة إلى السودان واندفعوا فيما بعد إلى المنطقة الوسطى من حوض النيل، وأرض البطانة والجزيرة، ثم نحو مملكة علوة.²⁶

الخاتمة:

تعتبر فترة حكم المماليك بمصر هي علامة فارقة في تاريخ مملكة مُقَرَّة المسيحية، إذ بدأت الأحداث بذهاب بعض الأمراء والملوك النوبيين وطرقهم أبواب السلطان المملوكي للاستعانة بهم في تحقيق مطامعهم وأحلامهم في العرش النوبي. من النتائج التي توصلت لها هذه الدراسة أن المماليك لم يفوت هذه الفرصة وأستغلوها أحسن إستغلال، فتدخلوا بموجب ذلك في شؤون مملكة النوبة، فأرسلوا الحملات العسكرية مساندةً لمولايهم من الأمراء النوبيين، فكانت هذه الحملات كل ما عادت تأتي بعدد لا بأس به من الأمراء والملوك المعارضين فيتم حبسهم بسجن القلعة بالقاهرة حتى زاد عددهم، وطالت فترة اقامتهم بالقاهرة فتبشعوا بالثقافة الإسلامية مما حدى بهم إلى اعتناق الإسلام، فكان ذلك عاملاً حاسماً في عملية أسلمة مملكة النوبة الشمالية (مُقَرَّة)، وذلك من واقع الدور الذي لعبه هؤلاء الأمراء المسلمين بعد تعيينهم من قبل

المماليك الذين قاموا بعزل الملوك النوبيين المسيحيين وتعيين الأمراء المسلمين المحبوسين بسجن القلعة حتى تمت عملية أسلمة مملكة مُقُرة عن طريق هؤلاء الأمراء الذين ترعرعوا في كنف الثقافة الإسلامية. نتائج الدراسة: من النتائج التي توصلت إليها الدراسة: أن المماليك كانت لهم الكلمة العليا في بلاد النوبة، وأنهم كانوا من يعينون الملوك ويعزلونهم حسب ولائهم لهم. كانت النتيجة الأهم من خلال هذه الدراسة أن الملوك النوبيين الذين تم حبسهم بسجن القلعة قد تشبعوا بالثقافة الإسلامية وأدبها فعتنقوا الإسلام تدريجياً. وعندما نصبهم المماليك ملوكاً على عرش مُقُرة عملوا على أسلمتها.

الهوامش:

- (1) ابن أبي الفضائل، النهج السديد والدر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد، باريس، 1911، ص، 211
- (2) نفس المرجع، ص، 234.
- (3) القلقشندي، الشيخ أبي العباس أحمد القلقشندي، ت 821هـ/1418م، صبح الأعشا في صناعة الإنشأ، ج1، القاهرة، 1963، ج8، ص، 7.
- (4) كرم الصاوي باز، ممالك النوبة في العصر المملوكي، مكتبة الأنجلو مصرية، 2006م، ص، 49.
- (5) Yusuf Fadh Hasan., The Arabs and the Sudan, SUDAT EK Limited, Khartoum, 2010., p.107.
- (6) المقرئزي، تقي الدين أحمد بن علي بن الحسين بن علي، المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار، الجزء الأول، باريس، 1906، ص، 307.
- (7) نفس المرجع، ص، 299-297.
- (8) المقرئزي، تقي الدين أحمد، السلوك لمعرفة دول الملوك، دار الكتب العلمية، ط1، القسم الثاني، بيروت، 1997م، ص، 632.
- (9) المقرئزي، المواعظ، مرجع سابق، ص، 202، 403.
- (10) النويري، شهاب الدين أحمد، نهاية الإرب في فنون الأدب، ج8، في المكتبة السودانية العربية، جمع وتحقيق، مصطفى محمد مسعد، ط2، 2014، ص، 259.
- (11) ابن خلدون، عبدالرحمن، كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، بيروت، ج5، 1967، ص، 864-862.
- (12) Yusuf Fadh Hasan, op.cit, p.106.
- (13) مؤلف مجهول، مخطوطة تاريخ قلاون، تشریف الأيام والعصور بسيرة المنصور قلاون، ج2، مخطوطة بالخزانة التيمورية 2226، ص، 310.
- (14) نفس المرجع، ص، 310، 200
- (15) ابن خلدون، مرجع سابق، ص، 864-863.
- (16) القلقشندي، مرجع سابق، ص، 291-290.
- (17) ابن خلدون، مرجع سابق، ص، 923-921.
- (18) نفس المرجع، ص، ص، 311-308.
- (19) مصطفى محمد مسعد، الإسلام والنوبة في العصور الوسطى، القاهرة، 1960، ص، 165.
- (20) Adams, W.Y., Nubia Corridor to Africa, Allen Lane, London, 1977, p.508.
- (21) كرم الصاوي باز، مرجع سابق، ص، 127-126.
- (22) Yusuf Fadh Hasan, op.cit, p.125.
- (23) النويري، مرجع سابق، ص، ص، 217، 235.
- (24) نفس المرجع، نفس الصفحات.
- (25) القلقشندي، مرجع سابق، ص، 9 وما بعدها.
- (26) يوسف فضل حسن، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي 1450-1821، سوداتك ليميتد، الخرطوم، 2012، ص، 21.

الإبل في التراث الشعبي الليبي (مناطق واحات الجفرة أنموذجاً)

المركز الليبي لأبحاث الصحراء وتنمية المجتمعات الصحراوية - ليبيا

د. أبو القاسم السنوسي قنّه محمد

المستخلص:

تعد الإبل camels من أهم الحيوانات في التراث الشعبي التي أهتم بها سكان الصحراء حيث تمتلك مكانة خاصة في حياة الناس فهي وسيلتهم في حلهم وترحالهم ومصدر سعادتهم ورزقهم ورفيقتهم في دربهم الطويل فقد شاركهم حروبهم وغزواتهم وأفراحهم وأحزانهم والظروف البيئية القاسية، ولم تبخل عليهم بالحليب واللحم في ظروف لا تستطيع الأنواع الأخرى من الحيوانات حتى العيش في هذه البيئة الصحراوية، وللإبل في التراث الشعبي الليبي أهمية كبيرة وتعتبر رمزاً وأيقونة لبيئتهم الصحراوية وتراثهم الذي عاش عليه الأجداد وتغنوا به، ولكي لا ننسى معاناة سكان الصحراء الليبية وما كانوا عليه، ولتذكير الأجيال الحاضرة بها كانت هذه الدراسة عن الإبل في التراث الشعبي ودورها في حياة الآباء والأجداد وارتباطها بالبيئة الصحراوية وهي دراسة تراثية تتناول مكانة الإبل ودورها وأهميتها وفوائدها ومسمياتها في التراث الشعبي، وتهدف هذه الدراسة إلى توضيح أهمية وسوم الإبل ووظائفها عند القبائل الليبية فوسم الإبل في تلك البيئة يجب أن ينظر إليه باعتباره إشارة اتفاق على مصالح و نظام يحترم بين القبائل الليبية فلا يتعدى أحد على قطعان لها سمتها فكان الوسوم، وهو وضع علامات على حيواناتهم من إبل وأغنام كدلالة تعريف بمالكها؛ لتتحول بعد فترة إلى علامات ورموز مقدسة يفتخرون بها، بالإضافة لدراسة المأثور الشعبي الشفوي وتحليل مضامينه في الشعر الشعبي والأمثال الشعبية والأحاجي التي قيلت في الإبل والتي توضح بعض ملامح الهوية الثقافية للمجتمع الصحراوي في ليبيا، وحتى لا يضيع هذا الموروث الثقافي والأدبي كانت هذه الدراسة كمحاولة لجمع وتوثيق المادة التراثية من صدور الرواة المتعلقة بالإبل في التراث الشعبي الليبي.

الكلمات المفتاحية: الإبل، التراث الشعبي، البيئة الصحراوية، الوسم، واحات الجفرة

Camels in the Libyan folklore

(Al –Jufra oases regions as a model)

Dr. Abo Algasim Al sanusiu Ganah Muhamad

Abstract:

Camels in the Libyan folklore are of great importance and are considered a symbol and icon of our desert environment and our heritage that our ancestors lived on and sang about. Camels have been associated since ancient times with the inhabitants of the desert, as they shared their wars, invasions, joys and sorrows, and harsh environmental conditions. Camels feed the inhabitants of the Libyan desert with milk and meat in conditions that other types of animals cannot even live in,

and in order not to forget the suffering of the desert inhabitants and what they were, and to remind generations of it, this study was about camels in the Libyan folklore, and it is a heritage study that deals with the status of camels, their role, importance and benefits And their designations in the popular heritage, as this study aims to clarify the importance of camel marking and its functions among the Libyan tribes. Camels and sheep as an indication of their owners; To turn, after a while, into sacred signs and glorified symbols that they are proud of, in addition to studying the oral folklore and analyzing its contents in popular poetry and popular proverbs that were said about camels, which illustrate some features of the cultural identity of the desert community in Libya.

المقدمة:

تعد الإبل من أهم الحيوانات التي ترتبط بالتراث الشعبي في العديد من الثقافات وخاصة في المناطق الصحراوية، فهي تمثل رمزا للوجاهة والقوة، إضافة إلى دورها في تأمين مصادر الغذاء والشراب للسكان المحليين، وللإبل عند سكان المناطق الصحراوية في ليبيا مكانة خاصة فهي جزء من تراثهم ورمزاً من رموز الثقافة المحلية التي تحضاً بقيمة كبيرة لديهم، رافقتهم في معظم أوقات حياتهم فتوطدت بينهما روابط قوية وقد اعتمدوا عليها في جميع شؤونهم فهم أكلوا لحمها وشربوا لبنها، وحملوا عليها متاعهم وتنقلوا بها من مكان إلى آخر، ونسجوا منها أثوابهم وبيوتهم، ومن جلدها صنعوا نعلهم، واستفادوا من روثها وأبوالها، كما كانت رمزاً ومنبعاً للفخر، توفر لمالكها مكانة اجتماعية مرموقة بين أهله وقبيلته، ومما يزيد من هذه الخطوة حضور الإبل المتميز في وجدان المجتمع الصحراوي في ليبيا فهي مهر العروس وعقيقة المولود وفدية لتعويض المتضررين، كما تعد أعلى مرتبة الكرم بين قبائل الصحراء الليبية، ويعتبر التراث الشعبي أحد العناصر الحية للتاريخ فكل مجتمع يحتاج للرجوع إلى تاريخه لضمان استمراره لهويته التي تتطور وتتفاعل مع الزمن، تتناول هذه الدراسة الإبل في الموروث الشعبي في ليبيا من حيث أهميتها ووصفها من ناحية الوانها واعمارها وأعدادها وأسمائها، وعاداتها، ومواصفاتها وأنواعها والقباهة وفوائدها .

بالإضافة إلى دراسة وسوم الإبل لدى قبائل مناطق الجفرة وهي من الدراسات القليلة التي تناولت دراسة هذا الموضوع، كما يتناول هذا البحث جانباً من التراث الشعبي الليبي الذي لازال اغلبه حبيس الذاكرة الشعبية ولم يندل حظه من الجمع والبحث والتحليل بخاصة الشعر الشعبي الصحراوي حول تشبيه الإبل، وبما أن حديثنا على الإبل حاولت إن اقرب صورة الإبل في الصحراء الليبية إلى القارئ الليبي حيث أجريت بعض المقابلات مع بعض الشخصيات في مناطق واحات الجفرة والتي تملك وتهتم بتربية الإبل، فكانت هذه الدراسة هي خلاصة عمل ميداني جمع الباحث معلوماته من المصادر المباشرة التي أولت اهتماماً كبيراً بالإبل في مناطق واحات الجفرة⁽¹⁾ منها المقابلات التي أجريت مع بعض المهتمين ومربي الإبل، ومن جهة ثانية عمل علمي منهجي اعتمد على المراجع والمصادر العربية التي تحدثت عن الإبل، وتم تقسيم الدراسة إلى ثلاثة مباحث على النحو التالي:

أولاً: المبحث الأول: (خلفية تاريخية وتراثية عن الإبل): ذكر الإبل في القرآن الكريم والأحاديث ومعاجم اللغة - أهمية الإبل في المجتمعات القبلية الصحراوية - أنواع الإبل وأعدادها والوانها والقابها واوصافها - فوائد الإبل وصفاتها - أسماء الإبل ولوازم ركوبها وتكيفها مع البيئة الصحراوية.

ثانياً: المبحث الثاني: (وسم الإبل في ليبيا): تعريف الوسم - أهمية الوسم - أنواع الوسم ومواضعه - وقت الوسم وأدواته - (نماذج لوسوم الإبل عند قبائل مناطق واحات الجفرة).

ثالثاً: المبحث الثالث: (الإبل في الأدب الشعبي الليبي).

أهمية البحث:

1. تمثل الإبل قيمة اقتصادية كبيرة قديماً وحديثاً، فهي إلى جانب استخداماتها المتعددة سواء في القوافل أو الحرب قديماً، ظلت تقدم فائدة اقتصادية حيث يستفاد من حليبها ولحمها ووبرها وجلدها وحتى ابوالها وروثها.
2. تستمد الدراسة أهميتها كونها من الدراسات التراثية التي يؤمل منها طرق الجوانب المختلفة لمعرفة الواقع التراثي الذي يقوم به أفراد المجتمع الصحراوي في الماضي من قصائد شعرية وأمثال عن الإبل تعكس البيئة بتفاصيلها الدقيقة، فكل مجتمع يحتاج إلى الرجوع إلى تاريخه، لضمان الاستمرارية لهويته التي تتطور وتتفاعل مع الزمن، فالتراث إرث جماعي يحكي تاريخ مجموعة بشرية، ويتوارث جيلاً عن جيل.
3. قلة الدراسات التي اهتمت بالإبل ووسومها في ليبيا بشكل عام، ورمزية الوسم بشكل خاص على الرغم من أن مناطق واحات الجفرة بيئة مناسبة تماماً لتربية الإبل منذ أقدم الأزمنة وقبائلها من أكثر القبائل قدرة وشهرة ومهارة في التعامل مع الإبل ويتميزون بعبادات وتقاليدها خاصة تميزهم عن غيرهم، فهم يميلون إلى الزعامة والحرية وتحمل الشدائد والفتنة والخبرة في أحوال الطقس ومسالك الطرق.

أهداف البحث:

1. التعرف بعلاقة الإبل بسكان الصحراء الليبية التي تعد رمزاً أصيلاً للحياة ولها ارتباطاً ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً مؤثراً في تاريخ وحياة أبناء الصحراء على مر العصور، حيث حضرت الإبل بكامل تفاصيلها في الحياة اليومية، ولم تستغني القبائل الليبية عن الإبل، فبعد أن كانت شريكا في سابق الأيام أصبحت أيقونة لتراثه وحياته واقتصاده.
2. المساهمة في الحفاظ على الموروث التراثي وتعريف النشء بموروث آبائهم وأجدادهم.
3. توضيح أهمية وسوم الإبل ووظائفها عند قبائل الصحراء الليبية باعتبار الوسم شعاراً للقبيلة، كما يعد من الناحية العرفية والقانونية والقضائية من وسائل إثبات الملكية ودلائل على وحدة النسب وروابط القرى، وبالتالي لا يمكن إهمالها سواء من قبل أصحابها أو من قبل المختصين بالبحث التاريخي.
4. تهدف هذا الدراسة إلى توضيح أهمية وسوم الإبل ووظائفها، أشكالها، أنواعها، أسمائها، ورمزيتها عند القبائل الليبية ومن المفترض ألا يُنظر إلى إجراء الوسم على أنه ممارسة متوارثة

فحسب؛ إذا يجب أن ينظر إليه باعتباره شكلاً من أشكال التوثيق والتسجيل لجانب مهم من الممتلكات في بيئة قاسية لا وجود فيها لجهات توثيق.

5. التعرف على المجتمع الصحراوي في مناطق واحات الجفرة وعلاقته بالإبل، وأبرز التحديات التي تواجههم في تربية الإبل.

إشكالية البحث:

تتناول هذا الدراسة أهم عنصر في حياة أهل الصحراء (الإبل) وأهميتها ووسومها وما قيل عنها في تراثنا الأصيل من قصائد شعرية وأمثال سائرة ترتبط بالبيئة الصحراوية إضافة إلى إن العديد من المحطات التاريخية في المناطق الصحراوية لم تكن لتبرز بالأوجه التي وصلتنا بها لو لم تكن الإبل حاضرة، من هنا فرضت علينا طبيعة الموضوع أن نطرح عدة إشكالات:

أسئلة البحث:

- ما أهمية الإبل وفوائدها للسكان في مناطق واحات الصحراء الليبية؟
- ماهي أنواع وأسماء وصفات الإبل في الصحراء الليبية؟
- هل كان للإبل دور يذكر في الحراك الاقتصادي وخاصة (التجاري) الذي صفت من خلاله مناطق وواحات الجفرة الليبية أنها محطات مهمة لتجارة العبور بين مناطق الساحل والصحراء؟ وهل كانت مسالك وطرق القوافل التجارية شاهدة على ذلك؟
- هل لوسم الإبل أهمية ورمزية لدى قبائل الصحراء الليبية؟
- ما الأمثال المتداولة عن الإبل؟ وهل لها انعكاس على حياة سكان المناطق الصحراوية؟ وهل استطاعوا الحفاظ على تراثهم؟

نطاق الدراسة:

تتناول الدراسة مكانياً مناطق واحات الجفرة (هون، سوكنه، ودان، زلة، الفقهاء).

منهجية الدراسة:

اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي الذي عادة ما يتناسب مع هذا النوع من الدراسات التراثية.

أولاً: (دراسة تاريخية وتراثية):

1- ذكر الإبل في القرآن الكريم والأحاديث:

لقد امتن الله علينا بالإبل، وسخرها لنا، لنتنفع من وبرها للتدفئة ومن لحومها غذاء، ومن ألبانها دواء، ومن ظهورها مراكب وثيرة إضافة إلى ما فيها من جمال يسر خاطر وخصوصاً في رواحها بالغدو وقفولها عند العشي، ولا يعرف هذا الجمال إلا من خالطها⁽²⁾ و شرف الله الإبل بذكرها في القرآن الكريم فقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية:17] وفي هذه الآية الكريمة خص الله سبحانه وتعالى الإبل من بين مخلوقاته الحية، وجعل النظر إلى كيفية خلقها أسبق من التأمل في كيفية رفع السموات ونصب الجبال وتسطيح الأرض ويدعو إلى أن يكون النظر والتأمل في هذه المخلوقات مدخلاً إلى الإيمان الخالص بقدرة الخالق وبديع صنعه ولقد جاء ذكر الناقة في القرآن الكريم في سبعة مواضع كلها تشير إلى

ناقة النبي صالح عليه السلام كما في قوله تعالى: ﴿هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ﴾ [هود:64]⁽³⁾ وفي سورة الشمس قال تعالى: ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةُ اللَّهِ وَسَقِيَاهَا فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا﴾ [الشمس:13] ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا بِشَقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [النحل:7-5]. وقد ورد ذكر الإبل في الحديث الشريف في مئة وتسعة أحاديث صحيحة إذ مدحها الرسول وحث ونصح المؤمنين بالحفاظ عليها والرفق بها وبالخيول، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((اتقوا الله في هذه البهائم المعجمة، فاركبوها صالحة وكلوها صالحة، وإذا سافرتكم في الخصب فأعطوها حظها من الأرض، وإذا سافرتكم في الجذب فأسرعوا عليها السير وبادروا بها نقيها، وإذا عرستم، فاجتنبوا الطريق؛ فإنها طرق الدواب، ومأوى الهوام بالليل)). رواه مسلم.⁽⁴⁾ وعن عروة البارقي - رضي الله عنه - قال: قال - ﷺ: ((الإبل عز لأهلها والغنم بركة والخير معقود في نواصي الخيل إلى يوم القيامة))⁽⁵⁾ وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ((أن النبي ﷺ قضى أن من قتل خطأ فديته مائة من الإبل ثلاثون بنت مخاض وثلاثون بنت لبون وثلاثون حقة وعشرة بني لبون ذكورا)) رواه الخمسة إلا الترمذي⁽⁶⁾ وفي إسناده عمرو بن شعيب وقد تقدم الكلام عليه ومن دونه ثقات إلا محمد بن راشد المكحولي وقد وثقه أحمد وابن معين وضعفه ابن حبان وأبو زرعة، كما وردت في السيرة النبوية بمواقف كثيرة كانت الإبل حاضرة فيها بقوة لا يسمح المقام بالوقوف عندها والتفصيل فيها.

2- الإبل في معاجم اللغة:

لقد وقف أهل المعاجم على هذه اللفظة فقالوا فيها وأجزلوا، ومن هؤلاء ابن منظور في كتابة لسان العرب: ((أن الإبل لا أوحدها من لفظها هي مؤنثة لأن أسماء الجموع التي لا واحد لها من لفظها إذا كانت لغير الآدميين فالتأنيث لها لازم))⁽⁷⁾ والإبل (ناقة، جمل) أما الناقة فهي الأنثى من الإبل وجمعها نوق وأنيق ونياق، أما الجمل فهو من الإبل بمنزلة الرجل يختص بالذكر، وجمعه جمال وأجمال وأجمل وجمالة.⁽⁸⁾

3- الإبل في التاريخ:

للإبل تاريخ قديم جداً وتدل الدراسات على أنه منذ حوالي 60 مليون سنة كانت توجد سلالة من الإبل عاشت في أمريكا الشمالية، وهذا بناء على الكشوف والآثار في مجال الأبحاث العلمية الخاصة بالإبل⁽⁹⁾ وبعض الدراسات تفيد بأن الجمال المستأنسة قد ظهرت في الفترة من عام 1750-2500 ق.م.⁽¹⁰⁾ تشير أغلب الدراسات إلى أن آسيا وتحديداً شبه الجزيرة العربية هي الموطن الأصلي للإبل منذ القدم ثم انتقلت بعدها إلى شمال إفريقيا في القرن الأول من الميلاد، ويتوزع حالياً عدد الإبل في المناطق الصحراوية على امتداد الوطن العربي⁽¹¹⁾ واشتهرت الإبل عند العرب في الجاهلية بكثرتها، وتنافست القبائل العربية على زيادة أعدادها حتى كانت سبباً من أسباب الحروب والمنازعات بين القبائل المختلفة، فالعراك على مناهل الماء، ومنابت الكلاء كان دائماً مصدر من مصادر الخلاف والشقاق، كما أن الغارات التي تقوم بها بعض القبائل من أجل الاستيلاء على ثروات القبائل الأخرى من الإبل، كانت سبباً لاشتعال الحروب بين القبائل مثل حرب البسوس التي قامت بين قبيلة بني تغلب وأبناء عمومتهم من قبيلة بني بكر بسبب ناقة إمرأه اسمها البسوس.⁽¹²⁾ وتمر الإبل في الإسلام بمرحلة جديدة من مراحل التاريخ حتى كان دور واقعة الجمل والتي سميت به، وذلك لمشاركته في هذه الحروب المشهورة والتي كانت بين الإمام (علي بن أبي طالب) من جهة وبين (طلحة، الزبير، عائشة) من

جهة ثانية، ويكون لهذا الجمل تأثير كبير على معنويات المحاربين للطرفين، وتنتهي المعركة بأن يهجم أحد المحاربين من جيش علي بن أبي طالب على هذا الجمل فيقتله، فيتفرق الناس ويكسب الإمام علي ابن أبي طالب المعركة، وتنقاد إليه زمام الأمور.⁽¹³⁾ ويطول بنا الحديث لو تتبعنا الأخبار في كتب التاريخ التي تزرخ بالأحداث المهمة، ونجد للإبل مشاركة من نوع آخر حيث ساهمت في الكثير من الفتوحات الإسلامية وساعدت على نشر الإسلام وإنعاش التجارة بين مناطق الساحل والصحراء ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن الإبل قد شهدت معظم الوقائع التاريخية التي مرت على القبائل العربية إن لم تكن سبباً مباشراً من أسبابها⁽¹⁴⁾ وتنتشر الإبل في قطاع واسع من الدول العربية، وقد تضاربت الشواهد التاريخية حول دخول الإبل إلى ليبيا ويذهب بعض الباحثين إلى أن الجمل كان حاضراً في الرسوم الصخرية في مناطق صحراء الجنوب الليبي، في جبال لعوينات، وربيانة، وجبال الهروج الأسود، وجبال اكاكوس، فالرسوم الصخرية لصورة الجمل الذي يمتطيه إنسان في منطقة ربيانة ولعوينات هي شاهدٌ حقيقي على وجود الإبل منذ مئات السنين في مناطق الصحراء الليبية⁽¹⁵⁾ وبذلك أصبحت الإبل تحتل مكانة متميزة على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والرمزي ومكوناً أساسياً في الحياة العامة لقبائل الصحراء الليبية.

4- أهمية الإبل في المجتمعات القبلية الصحراوية:

تعد الإبل من الحيوانات المهمة في الثقافة والتراث الليبي وتلعب دوراً هاماً في الحياة الاجتماعية في المجتمعات القبلية الصحراوية، فهي مدعاة لفخرهم، وسفن لحمل أثقالهم ومصدر قيم لغذائهم، وحتى وقت قريب كانت المكانة الاجتماعية للفرد ترتبط بعدد ما يملكه من حيوانات وعن طريق ذلك يكون من أهل المكانة الرفيعة في مجتمعه، وكذلك عز القبيلة وقوتها كانت تقاس بعدد الإبل التي تمتلكها، فكلما كثر عددها أصبح للقبيلة شأن كبير⁽¹⁶⁾ وما زال للإبل دور هام في تأدية مراسم الزواج عند بعض قبائل الصحراء الليبية وثمناً للأفراح والأفراح فمهر العروس من الإبل، وكلما زاد عدد النوق زاد قدر العروس والإبل في المجتمعات الصحراوية لا تذبج إلا في المناسبات الكبرى كالزواج أو عند قدوم زائر ذو مكانة اجتماعية رفيعة وكانت الإبل في الأفراح ثمناً لوقوف الدم، ووسيلة لدفع الدية للقتل الخطأ غير المقصود، حسبما يقرره عقلاء القوم، أو حسبما اتفق عليه الجميع وقتها⁽¹⁷⁾ وقد كتب أكنم بن صيفي وصيته إلى طيء يقول فيها: ((لا تسبوا الإبل ولا تضعوا رقابها في غير حقها، فإن فيها مهر الكريمة، ورقوء الدم، وبألبانها يتحف الكبير ويغذى الصغير)) أي أنها تعطي في الديات فتحقق بها الدماء، وتمنع من أن يراق دم القاتل⁽¹⁸⁾ الإبل كحيوان مجتر يعتبر هبة الله للإنسان في البيئات الصحراوية ولها مكانة خاصة فهي أنعام قوية الأبدان طويلة الأعناق من أكثر الحيوانات صبراً على الجوع والعطش، وتحمل الحر والبرد وعناء السفر فإن حملت أثقلت، وأن سارت أبعدت، وأن حلبت أروت وأن نحرت أشبعت⁽¹⁹⁾ احتلت الإبل من نفوس العرب مكانة مرموقة ولذا صار اقتنائها للإبل وتربيتها أحد المعايير التي تحدد على أساسها المكانة الاجتماعية للرجل العربي، فكان لكل فرد من أفراد القبيلة عدداً من رؤوس الإبل، يعتمد عليها في حياته اعتماداً كبيراً وكانت المنطقة العربية بيئة مناسبة لتربية هذه الحيوانات، حتى أنه يعتقد بأنها من مواطن الإبل الرئيسية، وكان أهل المناطق العربية من أكثر الشعوب قدرة وشهرة ومهارة في التعامل مع الإبل⁽²⁰⁾ كما أن الإبل كانت حاضرة في وجدان القبائل الصحراوية فهيجت عواطفهم وإثارة خيالهم ووجدوا فيها صفات خارقة تناسب حياة الصحراء القاسية⁽²¹⁾

ولها قدره فائقة على احتمال العطش ومقاومة شمس الصحراء ورمالها والاهتداء بالنجم ومعرفة الطريق والغيرة والصبر على الحمل الثقيل والسفر الطويل فهي ترعى كل شيء نابت في الصحراء وقميل إلى شرب المياه الكدرة الغليظة⁽²²⁾ فكانت رقيقاً مثاليّاً لسكان الصحراء الليبية، والذين يشاركونها صفات الصبر والتحمل والقوة، في بيئة صعبة الظروف فكانوا يقضون حياتهم في حل وارتحال متتبعين مواسم الغيث ومنابت الكلاء، ولذا فقد استحوذت الإبل على تفكيرهم، وأصبح وجودها يعني الشيء الكثير وفقدانها يؤثر عليهم بشكل كبير⁽²³⁾ وسميت عند العرب سفينة الصحراء لتحملها السفر بمسافات طويلة في الصحاري وتحمل العطش والأثقال فهي كانت عوناً لهم في حياتهم ومعيشتهم وفي ترحالهم وفي حليبها الصحة والعافية وعند بيعها لها قيمتها، ويعتبر البدو الذين يقتنون الإبل، هم البدو الأقحاح، ويتميزون بعادات وتقاليدها خاصة تميزهم عن غيرهم إذ يميلون إلى الزعامة وحب القيادة والحرية وتحمل الشدائد والفتنة والخبرة في أحوال الطقس ومسالك الطرق والقدرة على التملص من المواقف الحرجة، وتعتبر المناطق العربية أنسب المناطق الملازمة للإبل والأغنام، لوقوعها بين النطاق الصحراوي وشبه الصحراوي وتنوع المناخ المناسب لحياة هذه الحيوانات.⁽²⁴⁾

5- أنواع الإبل:

تصنيف الإبل إلى نوعين هما:

- أ. الإبل العربية: (Camelus Dromedarius) التي يوجد لها سنام واحد فقط، وتعيش في المناطق الصحراوية في شبه الجزيرة العربية وشمال إفريقيا.
- ب. الإبل ذات السنامين: (Camelus Bactrianus) والتي تعيش في آسيا الوسطى وشمال جبال الهمالايا ويكسوها غطاءً كثيفاً من الوبر الذي يسقط عند نهاية فصل الشتاء.⁽²⁵⁾

6- أسماء الإبل:

تتعدد الأسماء التي تطلق على الإبل طبقاً لجنسها وأعمارها على النحو التالي:

أولاً: أسماء الإبل حسب الجنس:

1. الجمل: ذكر الإبل.
2. الناقة: أنثى الإبل.
3. البعير: وهو من الأسماء التي تطلق على الإبل بعد ما تبلغ من العمر أربع سنوات، حيث تكون صالحة للركوب وحمل الأثقال.⁽²⁶⁾
4. البكره: وهي الإناث الشابات من الإبل.
5. القعود: الذكر الذي يمكن ركوبه، ولا يكون ذلك قبل بلوغه عامين.
6. الفحل: وهو الذكر الذي يقوم بتلقيح الإبل.
7. المطية: وهي أنثى الإبل التي يمتطى ظهرها.
8. الخلوج: أسم الناقة التي مات ولدها وحزنت عليه بشدة.⁽²⁷⁾
9. اللقحة: وهي الحوامل من إناث الإبل.
10. الخلفة: يطلق هذا الاسم على الناقة بعد أن تلد.

11. الشول: هي أنثى الإبل التي مر على ولادتها 7 أشهر وقل لبنها.
12. الحيل: وهي الإبل التي لم تلحق من قبل.
13. العشاء: يطلق هذا الاسم على الإبل الأنثى الحامل في 10 أشهر.
14. الراحلة: أسم يطلق على الجمل الذي يستخدم في السفر.
15. الهجن: وهي الإبل التي تركب وتمتاز برشاقتها وخفتها.
16. الميسر: الناقة التي ترغب في أن يلحقها الفحل.
17. الرؤوم: هي الناقة التي ترضع ولد ناقة غيرها.⁽²⁸⁾

ثانياً: أسماء الإبل حسب أعمارها:

الإبل كغيرها من الحيوانات لها أسماء متعددة حسب أعمارها وبيئتها، والجدول رقم (1) في قائمة الملاحق يوضح الأسماء التي يطلقها العرب على الإبل حسب مراحل العمر (الحوار، المخول، المفرودة، لقي، الحق، الجذع، الثني، رباع، سداس، فطر، مخلف، عود، ثلب، الفحل).

7- مواصفات الإبل:

- الطول: يبلغ طولها حتى الكتف حوالي (1.8 - 2.3م) كما أن لها رقبة طويلة ومعوجة للأسفل.
- الوزن: يتراوح عادة ما بين 450 - 650 كيلوجرام.
- الغذاء: الإبل من أكلات الأعشاب فتأكل النباتات الخضراء الصحراوية، والأعشاب، والحشائش، وأوراق الأشجار، والنباتات الشوكية، وتشرب الماء العذب وإذا لم يتوفر لها أماكنها تناول الماء المالح.⁽²⁹⁾
- الحمل: تتراوح مدة الحمل في الناقة بين 360 - 400 يوماً.
- وهناك عدة عوامل تؤثر على طول فترة الحمل مثل جنس الحوار والوراثة والتغذية والرعاية والبيئة.⁽³⁰⁾

العمر: تعيش الإبل بمتوسط فترة حياة ما بين 15 - 50 سنة. (31)

8- مميزات الإبل:

يستطيع الجمل العربي أن ينقل حملاً وزنه 500 رطلاً لمسافة تبلغ 40 كيلو متر أو لمدة ثلاثة أيام دون أن يشرب قطرة ماء ، وتذكر بعض المصادر أن الجمل العربي هو جمل أكبر وأضخم من الجمل ذو السنامين، والجمال العربية جمال قوية لا تتعب وبإمكانها الارتحال والتنقل إلى أماكن بعيدة وعلى ظهورها أحمالاً ثقيلة دون أن تستريح لمدة 12 ساعة في كل مرة ، والجمل العربي يمكن أن ترتفع درجة حرارة جسمه 10 درجات قبل أن يبردها من خلال التعرق ويستطيع أن يسير دون أن يشرب ماءً مدة 6 أيام، وإذا تناول أي نباتات خضراء طرية والتي تحتوى على مقدار مناسب أو جيد بعض الشيء من الرطوبة، فإن بمقدورها أن تسير وتنتقل لعدة شهور دون أن تشرب ماء أو تدنو من حياضه⁽³²⁾

9- أعداد الإبل:

- أقل من (10) تسمى درز .
- من (10 - 40) تسمى صرمة.⁽³³⁾
- من (40 - 100) تسمى مراح.

من (100 - 150) تسمى دود .

أكثر من (150) تسمى أركيب.⁽³⁴⁾

10- ألوان الإبل:

أطلق العرب أسماء مختلفة على الإبل حسب ألوانها وهي كالتالي:

الأوضح:(الجمال الأبيض)، الوضحاء:(الناقة البيضاء)، الحمراء:(الإبل ذات الوبر الذي يكون قليلاً في البياض ومخلوطاً بحمرة)⁽³⁵⁾ الشعلاء:(الإبل ذات الوبر الذي يميل لونه إلى الأحمر)، الملحاء:(الناقة السوداء)، الصفراء:(الإبل ذات اللون الأسود المشوب بحمرة)⁽³⁶⁾

الشححاء: الإبل التي تكون مؤخرتها بيضاء بسواد وحمرة، السمحاء:(الإبل التي تكون لونها خلطاً من أسود وأحمر)، شهلاء:(البنية)⁽³⁷⁾

11- ألقاب الإبل:

أ.(الفحول): أدقيني (: وهو الجمال القوي)، قلالي: (جمال ضخم)، قحّتي: (الجمال القوي الضخم ذو الهيبة)، ثلب: (جمال كبير السن)، غديد: (مصاب بغدة)، شوشان: (أحد أبويه من خارج الدرز)، فنقني: (الجمال القوي الضخم).⁽³⁸⁾

ب.(النوق): لقحه: (التي يبلغ ولدها الحول، وهي في أواخر حملها)، خلفه: (العشراء التي بلغ ولدها الحول)، صعود: (التي تجاوز ولدها الحول ولم تعشر بعد)، متلي: (العشراء التي تتأخر في الولادة)، ظير: التي ترضع غير ولدها، خويلة: (التي لم تذلل بعد)، فروق: (ناقة حسنة الهيئة كبيرة الجسم)، خوارة: ناقة رقيقة الجلد و لا تحتل المشاق، حرشا: (ناقة خشنة قوية الاحتمال)، ناب:(الكبيرة في السن).⁽³⁹⁾

12- أوصاف الإبل:

أم شمال: (ذات غطاء على الضرع)، أم بهال: (الهبال خيط يشد به الشمال من الخلف)، أم جناب: (الجناب خيطان يشد بهما الشمال على الجانبين)، أم غرار: (الغرار هو ما يتبقى من الحليب بعد الحلب)، أم حوار: (الحوار هو لد الناقة في عامه الأول) الحنانة: (لأن من صفاتها الحنان، وكذلك الحنين).⁽⁴⁰⁾

13- أصوات الإبل:

تصدر الإبل أصوات للتعبير عما في داخلها مثل إذا أخرجت الناقة صوتاً من حلقها ولم تفتح فمها قيل: (أرزمتم)، وذلك على ولدها حتى ترأّمه. وإذا قطعت صوتها ولم تمده يقال: (بغمت وتزغمت)، وإذا ضجت قيل: (رغت)، وإذا طربت في أثر ولدها قيل: (حنت)، وإذا مدت حنينها يقال: (سجرت)، وإذا مدت الحنين على جهة واحدة قيل: (سجعت)، وإذا بلغ الذكر من الإبل الهدير قيل: (كش) وإذا زاد عليه قيل: (كشكش وقشكش)⁽⁴¹⁾ وإذا ارتفع قليلاً قيل: (كت وققب)، وإذا أفصح بالهدير قيل: (هدر)، وإذا صفا صوت الجمال يقال عنه: (قرقر)، وإذا جعل الجمال يهدر كأنه يقصره يقال: (زغد)، وإذا جعل كأنه يقلعه قيل: (قلج) ويقال شعبياً (ناقة خالوج) أي ناقة مات حوارها فعندما يموت للناقة حوار فأنها تبقى عدة أيام تحن طول الليل وتصدر صوتاً كأنه بكاء وذلك لفقدائها وليدها.⁽⁴²⁾

14- في مناداة الإبل:

هناك أسماء وألفاظ تقال للإبل لمناداتها أو طردها فيقال:(وعه وحب، وجاي وهاب) للإبل عامة و(حلا وهيج وعاج) للناقة خاصة وعندما يريد أحد من الجمال أو الناقة البروك فأنهم يقولون (أح) وعندما

يريدون منها النهوض والسير فأنهم يقولون: (زع)⁽⁴³⁾ وعند مخاطبتها أو زجرها عن تناول شيء أو تعذرها فستخدم بعض المصطلحات مثل:

- الجأأة: دعاء الإبل إلى الشرب. ومرييها تعودوا على مخاطبتها لزجرها عن تناول شيء أو تعذرها

- الهأأة: الدعاء لها إلى العلف.

- الإباس: الدعاء بها إلى الحلب.

- الههجة أو الجهجة: زجر الإبل.⁽⁴⁴⁾

15- أسماء للإبل حسب أسلوبها في شرب الماء:

- الغب: الإبل التي تشرب مرة واحدة كل يومين.

- الهيام: الإبل العطشى.

- الريع: الإبل التي تشرب الماء مرة كل ثلاثة أيام.

- العرجاء: الإبل التي تشرب مرة في النهار ومرة في الليل.

- ميراد: ناقة تتعجل للوصول إلى الورد لتشرب.

- عيوف: ناقة تشم الماء ولا تشرب منه كثيراً.

- سلوف: ناقة تتقدم قطيع الإبل عند الورد لتشرب.⁽⁴⁵⁾

16- أجزاء الجمل أو الناقة:

- السنام: هو الجزء البارز في ظهر الناقة أو الجمل.

- الغارب: بين السنام والرقبة مما يلي السنام من الأمام.

- الردف: مما يلي السنام من الخلف.

- سلاما: قوائم الجمل.

- فرسن: خف الجمل.

- وبر: الصوف الموجود على ظهر الجمل.

- السبيب: الشعر الموجود في ذيل الجمل.⁽⁴⁶⁾

17- لوازم ركوب البعير:

- الشداد: مصنوع من الخشب وتشد أجزاءه بوتر الجلمد الذي يستخرج من وتر عنق.

الخرج: حقيبتان متصلتان ببعضهما مزخرفتان بالألوان الزاهية وهما من الص الخرج التبوكي وفي كل حقيبة سبع هددات بطول 50 سم.

- النطع: نسيج مزخرف بشكل بسيط يوضع فوق الخراج من الأمام إلى الخلف ويوضع على المردف.

- السفايف: نسيج من الصوف المزركش تتدلى من الجانبين تعلق في الشداد الخلفي.

- الجاعد: جلد ضأن مدبوغ لا يزال عنه الشعر شبيه بالفروة يوضع فوق الشداد ليعد ...

- الهودج: وهو غرفة توضع على ظهر البعير لركوب النساء وهي مزخرفة بالألوان.⁽⁴⁷⁾

ثانياً: تكيف الإبل مع البيئة الصحراوية:

تتميز البيئة الصحراوية بدرجات الحرارة المرتفعة ورمالها الساخنة وقلة النباتات والأشجار فيها لذلك تجد ظروف الحياة صعبة والحياة فيها تحتاج إلى التأقلم على طبيعة الحياة القاسية، أستطاع سكان الصحراء التأقلم مع طبيعتها الجغرافية وقلة الموارد الطبيعية، وكذلك الإبل التي يمكنها العيش في الصحراء والتكيف مع قلة المياه والطعام.⁽⁴⁸⁾ ويمكن ذكر طريقة تكيف الإبل مع البيئة على شكل نقاط كما يأتي:

1. لا تقوم الإبل بتخزين الماء مباشرة في سنامها بل تقوم بتخزين الدهون التي تقوم بحرقها والاستفادة من الأعشاب للبقاء على قيد الحياة، فحجم السنام يتغير مع كمية الدهون المخزنة فيه.
2. عدم شرب الماء لمدة عشرة أيام وتحمل العطش، وعندما يشرب الجمل الماء يمكن أن يشرب حوالي 10-15 لتر في الدقيقة الواحدة، كما أن يشرب من الماء ما يعادل ثلث وزنه بعد فترات العطش الطويلة وللإبل القدرة على شرب الماء المالح.⁽⁴⁹⁾
3. لا تتعرق الإبل وعندما تكون درجة حرارة محيطها 49 درجة مئوية فإن أي عرق يمكن أن يحدث يتبخر.
4. تحول لون وبر الإبل إلى اللون الفاتح خلال فصل الصيف، فيساعد على عكس حرارة الشمس وتجنب البرد في موسم الشتاء.
5. وجود بطانة جلدية سميكة في أفواه الإبل والتي تساعدها في تناول النباتات الصحراوية الشائكة.⁽⁵⁰⁾

ثالثاً: أهمية الإبل في تنمية الصحراء:

يعتقد الكثير من المهتمين والباحثين، أن مفتاح التنمية هو استيراد التكنولوجيا للرفع من مستوى الرخاء المادي للسكان، متغافلين التعدد الثقافي والسلوكي الذي يعتبر إلى حد كبير المحرك للنشاط البشري، فالإنسان هو أداة التنمية وغايتها ولتحقيقها يجب الالتفات إلى الموروث الثقافي، لدوره الحاسم في صياغة سلوك الفرد والمجتمع، وترجمته إلى فعل اجتماعي تنموي.⁽⁵¹⁾

1- الحراك الاقتصادي (التجارة):

عندما تذكر الإبل فإننا نستحضر ماضياً عريقاً يتجدد حاضراً، ومن هذا المنطلق اهتمت ليبيا على مر تاريخها بالحفاظ على هذا الموروث الأصيل، والذي يمثل تاريخاً عريقاً لقبايل الصحراء، والحديث عن الحراك الاقتصادي يستدعي منا الوقوف على النشاط التجاري في مناطق وواحات الصحراء والتي كانت محطات تجارية ومناطق عبور باتجاه إفريقيا جنوب الصحراء، فعبرها انسابت قوافل الإبل تحمل على ظهورها البضائع والأفكار، فكانت الشريان الرئيسي لتجارة موانئ البحر الأبيض المتوسط في القرن السابع والثامن والتاسع عشر.⁽⁵²⁾

حيث رسم أبناء الصحراء الليبية بمعية إبلهم طرقاً ومسالك تجارية اخترقت الصحراء وفق حسابات أخذت بعين الاعتبار المعطيات الجغرافية من تضاريس ومناخ وغطاء نباتي وآبار المياه التي كانت هي أساس السفر والارتحال للقوافل التجارية عبر المناطق الصحراوية، فكانت بمثابة موانئ مفتوحة في وجه الرحل والتجار بفعل شريان الصحراء (الجمل) الذي كسر العوائق التي تمثلها الصحراء ليربط بين ضفافها التي أصبحت توحد المجموعات القبلية أكثر مما تفرقها⁽⁵³⁾، ومن خلال الدور الأساسي الذي يمكن أن يضطلع به

هذا التوجه في التنمية الاقتصادية والاجتماعية بالمناطق الصحراوية والذي أصبح هدفاً يُنقصد عليه ما يمكن تحقيقه من برامج تطوير إنتاج الإبل وتنميتها لتلبية حاجيات السكان، فإن تسخير كل عناصر البيئة الصحراوية وما تزخر به من مقومات مائية وغطاء نباتي ومراعي مفتوحة ومتنوعة وثروة حيوانية، وبالتالي إمكانية إقامة مشروعات تنموية وخلق فرص الاستثمار سوف يؤدي بطبيعة الحال إلى التنمية المكانية التي تعود بالخير والفائدة على المجتمعات الصحراوية⁽⁵⁴⁾ وللإبل أهمية كبيرة في تنمية المناطق الصحراوية وذلك راجع لعدة أسباب من أهمها:

- 1- قدرتها العالية على التأقلم والتحمل للظروف البيئية القاسية.
- 2- إمكانياتها الإنتاجية الهائلة من اللبن واللحوم والوبر والجلود.
- 3- قدرتها على مقاومة الأمراض.
- 4- اتساع مراعيها، وعدم تنافسها في تغذيتها مع الحيوانات الأخرى.
- 5- لأنها الرصيد الاستراتيجي وحيوان الأمن الغذائي للحياة في الصحراء حينما يشتد الجذب والجفاف.
- 6- الإبل تحافظ على بيئتها الصحراوية ولا تخلق تصحراً.⁽⁵⁵⁾

2- فوائد الإبل:

استفاد العرب من الإبل منذ القدم وسخروها لخدمتهم، فكان الجمل رفيقهم في التنقل في الصحراء، فضلاً عن أهميته في المجال العسكري والحروب، أدت الإبل عبر التاريخ دوراً مهماً في حياة العربي، واستعملها في نقل الأمتعة وكوسيلة من وسائل المواصلات والتنقل من مكان لآخر، والتجارة والحراثة، واستفاد من أوبارها في صناعة ثيابهم وهوادجهم وحبالهم وعقالها، ومن جلودها في صناعة أجود أنواع القرب والسياط والبطول والخيام والأحذية وعددهم الحربية وصحفهم التي يكتبون فيها مواعيقهم وعهودهم⁽⁵⁶⁾ وكانت الإبل العملة التي يتقاضون بها، ويقدر بها مهوور نساءهم ودياتهم، وأثمان عتادهم وخيولهم.⁽⁵⁷⁾ ولا تتوقف أوجه الأعجاز العلمي على شكل وتركيب الإبل و إنما تمتد كذلك لمنتجاتها من الألبان واللحوم بما تحمله من فوائد صحية عظيمة لغذاء الإنسان والتي تكشف عنها الدراسات العلمية الحديثة، فيعد لبن الإبل غذاء ذا قيمة عالية، ويتميز بقدرته على البقاء من دون معاملة حرارية مدة 8 ساعات ومن دون حدوث تغيرات سلبية على قوامه وطعمه ورائحته نظراً لاحتوائه على مركبات مانعة لنمو الجراثيم مثل إنزيم الليسوزيم lysozyme المحلل للأحياء الدقيقة.⁽⁵⁸⁾ وليس غريباً أن تكون ألبان الإبل لها دور بارز في معالجة بعض الأمراض، لما يتمتع به من خصائص فريدة ومغذيات عديدة، فتاريخ المعالجة بلبن الإبل يرجع إلى مئات السنين، فكما اعتمد البدو على تناول لبن الإبل كغذاء أساسي لهم استخدموه كذلك كدواء، ومن الطريف أن تكشف الدراسات الحديثة عن صحة هذا الاتجاه فلبن الإبل يمكن بالفعل أن يكون غذاء ودواء أيضاً مساعداً في الشفاء من الكثير من المتاعب الصحية⁽⁵⁹⁾ يعد لحم الإبل مستساغاً في كثير من البلدان العربية، ولاسيما لحوم الإبل الصغيرة ويمتاز بكونه منخفض الدسم وقليل الكوليسترول، كما يحتوي العديد من الفيتامينات خاصة فيتامين ب المركب، مما يجعله غذاءً صحياً، ويقلل من خطر الإصابة بأمراض القلب والأوعية الدموية.⁽⁶⁰⁾

كما أستخدم العرب بول الإبل في كثير من الحالات والذي يحتوي على البوتاسيوم والكرياتين والصوديوم، كما أستخدم في علاج بعض الأمراض الجلدية كالأكزما والحساسية والحروق والجروح والدمامل

والسعفة، وشربه يُعالج خمول الجسم وآلام الأمعاء، والمضمضة به تقضي على التهابات اللثة ووجع الأسنان، كما يساعد بول الإبل في نمو الشعر وعلاجه من القشرة فكانت نساء البدو يستخدمونه في غسل شعورهن لإطالته وإكساب الشعر الشقرة و اللمعان، وغسيل العيون ببول الناقة البكر يقضي على كثير من التهابات العيون والميكروبات التي تسبب كثيراً من الأمراض، كما استفادوا من روث الإبل كوقود للطبخ والتدفئة.⁽⁶¹⁾ كما أن للإبل فائدة عظيمة بالنسبة للأرض فهي أثناء المشي بحثاً عن الكلاء تدك بأخفافها الأرض وتفتت التربة الطينية بليوننة دون أن تسحق البذور أو تتلفها، وفي نفس الوقت تدفن البذور في التربة، وأثناء تجوال الإبل ينتشر (بولها، وروثها) على الأرض فيغنيها بالخصوبة، ويكون سماداً للأرض وعندما ينزل المطر تنمو النباتات التي تتغذى على فضلات هذا الحيوان والذي يغطي مساحات متباعدة أثناء سيره على الأرض من سماد طبيعي يغني الأرض فتتغذى به البذور التي تدفنها الإبل بأخفافها.⁽⁶²⁾ ويتزايد الاهتمام حالياً بتنمية الإنتاج الحيواني بالمناطق الصحراوية والتي تستطيع أن تساهم في إمداد سكان هذه المناطق بالمنتجات الحيوانية، وتعتبر الإبل من أنسب الحيوانات لظروف المناطق الصحراوية حيث أنها في أتران دائم مع البيئة وتنوع مصادر غذائها وتحملها للعطش والنقص الكمي والنوعي للغذاء، بالإضافة إلى تأقلم مربيها مع البيئة المحيطة بهم وإثارة الإبل في السنوات الأخيرة اهتمام بعض المختصين وذلك بعد أن انتضحت كفاءتها الإنتاجية والاقتصادية كحيوانات تستطيع أن تنتج وتتكاثر تحت مختلف ظروف المناطق الصحراوية، مما يؤدي إلى زيادة إعدادها وتطوير قدرتها الإنتاجية وتستطيع أن تساهم بقدر ملموس في الإنتاج القومي من اللحوم الحمراء والألبان ومنتجاتها، وللأسف لم تحظ الإبل في ليبيا بالاهتمام الذي تستحقه من الدولة وتضمينها ضمن خطط تنمية الثروة الحيوانية، ولم تستغل إمكانياتها بطريقة اقتصادية، ولم تطبق عليها نتائج الدراسات والبحوث مما يجعلها حيواناً اقتصادياً، مما أدى إلى إهمال قدرات الإبل كمصدر اقتصادي للدخل لسكان المناطق الصحراوية مما أدى إلى انخفاض إنتاجيتها وهجرة مربيها إلى أنشطة أخرى.⁽⁶³⁾

ثانياً: وسوم الإبل عند قبائل واحات الجفرة:

1- تعريف الوسوم

هو عبارة عن علامة (سمة) تطبع على موضع واضح على جسم الإبل، يمكن مشاهدته بوضوح، يتم بواسطة الكي من خلال تسخين أداة أو حلقة حديدية، ويتم اختيار مكان مناسب لوضع الوسوم فيه.⁽⁶⁴⁾

2- الوسوم في اللغة:

هو أثر الكي، والجمع وسوم، وجاء في لسان العرب: (الوسم أثر الكي، والسمة والوسام ما وسم به البعير من ضروب الصور) وسم يسم وسمّاً كواه وأثر فيه بـ سمة أو كي وجعله له علامة يعرف بها⁽⁶⁵⁾ وفي عرف القبائل الليبية تسمى نارا لأنه علامة مشهورة مثل النار ولأن النار وسيلة للوسم إذ تحمي بها الحديدية التي توسم بها الإبل والأغنام، فإذا قالوا عن ناقة (ما نارها إي ما وسمها) والإبل الغير موسومة تسمى (غفل أو غفال). ويقول الشاعر أحمد رفة الشائب الجماعي⁽⁶⁶⁾ عن غفل الإبل:

يحن الله ربي نشتكي له بدايتي جرب وأكثرها غفال
لا جلام لا وسام ميله لا طلاي يفتل في الجبال⁽⁶⁷⁾

3- أهمية الوسم:

يعد الوسم بالنسبة لأبناء القبائل الليبية من أصحاب الإبل والمواشي هو الوسيلة المتفق عليها لتمييز الأملاك عن بعضها، وهو تقليد عربي قديم أتخذوه شعاراً لهم، حيث يعد من الناحية العرفية والقانونية من وسائل إثبات الملكية ومن دلائل وحدة النسب والترابط الاجتماعي الوسم ابتكار بديع ابتكره العرب لتحديد ملكية جميع الأنعام وخاصة الإبل، وحفظ العرب هذا الوسم وتوارثوه أباً عن جد وكانوا حرصين عليه وعلى معرفته، والوسم أشبه ما يكون بالختم في العقود أو العلامة التجارية المسجلة فهو علامة مميزة وثابته على الحيوان بتسلسل حتى يصل إلى صاحب ذلك الحيوان فمعرفة الوسم تقود إلى معرفة صاحبه (68) ومما يؤكد عمق جذور الوسم في التاريخ أن رسول الله كان يسم إبل الصدقات ووسم غنم الجزية وثبت أن النبي ﷺ مر عليه حمارٌ قد وُسم في وجهه فقال ((لعن الله الذي وسمه)) (69) وأما الوسم لحاجة وفي مواضع معينة كمؤخرة الدابة وفخذها فأمر جازز لقول أنس رضي الله عنه: ((غدوتُ إلى رسول الله ﷺ... فوافيتُهُ في يده الميسم يسمُ إبل الصدقة)) (70)

4- أغراض الوسم:

الوسم جعل لأغراض معينة يمكن تلخيصها في الآتي:

1. تمييز ممتلكات القبيلة من الماشية (الإبل، الأغنام، والماعز) لأن المواشي في المراعي والمعاطن تختلط مع بعضها، لذا قد يحدث لبس لدى بعض الرعاة فيميز الرعاة أبلهم بسمه أصحاب المال، أو ربما تسرق فيكون من السهل التعرف عليها في الأسواق وعلى موارد المياه، أو قد تضيع ناقة أو شاة فيتمكن من إيجادها من ردها إلى أصحابها.
2. توقيع الرسائل والمعاهدات، الوسم علامة للقبيلة وشعار لها يدل عليها ورمز يوضع على ما يخص القبيلة، فالمكتابات القديمة وموثيق ملكية الأرض كانت توقع من قبل مشايخ القبيلة الذين اتخذوا علامة الوسم كالختم والتوقيع.
3. الوسم للعلاج فالبدو خبراء في علاج أمراض الإبل ومداوتها، فهي رأس مالهم وأساس معيشتهم، ومن أنواع العلاج الكي بالنار ومن تلك الأمراض التي تصيب الإبل (الجرب، والجفار، والسليمة) وغيرها. (71)

5- قواعد الوسم:

- لكل قبيلة في ليبيا وفي مناطق واحات الجفرة وسم عام تتفرع منه شواهد أخرى، وهذه الشواهد تحدد بدورها انتماء الحيوان إلى أي فرع أو فخذ من القبيلة، وينقسم الوسم إلى قسمين هما:
1. سلطان السمة: ويقصد بها العلامة الرئيسية للقبيلة (سمة الجد) التي يضعها كل أفراد القبيلة على إبلهم.
 2. العزيلة (72): وهي تلك العلامة الفرعية التي يميز بها كل قسم من القبيلة إبله عن القسم الآخر، فيضع كل رجل من القبيلة على إبله سمة القبيلة (سلطان السمة) ومن ثم يتبعه وسم فرعي يحدد فرع القبيلة الذي ينتمي إليه ثم أن شاء وضع علامة خاصة به. (73) ويحدد الوسم عادة على جسم الحيوان بالكي، وبأدوات خاصة مجهزة لذلك تسمى (الميسم)، ومثل ما يحدد رمز

الوسم فإنه يحدد كذلك موضعه من جسم الحيوان، وتعددت أسماء وأشكال ورموز وإشارات الوسم على النحو التالي:

وسم الجابية: وهو وسم قبيلة أولاد اخريس على الرقبة من اليمين⁽⁷⁴⁾، العطوف: وسم قبيلة الرياح وهي عبارة عن خطين مستقيمين يقابلهما خط مائل الخط الأول بين العين والأذن ويسمى الدويعة أي العين، والخط الثاني موازي له خلف الأذن ويسمى السويعة، والخط الثالث على الرقبة وهو ممتد على الرقبة، والبعض يقول أنه كان منحنيًا يشير إلى بني هلال المنتمية إليهم قبيلة رياح، والبعض الآخر يقول أنه حرف الراء المشير إلى رياح، كلمة جماعة: وسم قبيلة الجماعات وهو وسم مستطيل يخترقه مطرق طولاً يشبه آلة الربابة، لام اليف: وسم عائلات الفواخر وهو عبارة عن وسم يشبه عصا المغزل يوسم في الفخذ والرقبة⁽⁷⁵⁾، كلمة زيدان: وسم قبيلة الزيدان على الرقبة من اليمين⁽⁷⁶⁾، النعالة: وسم عائلات أولاد وافي على الخد من اليسار⁽⁷⁷⁾، قائم السيف: وسم عائلات المغاربة وهو وسم يشبه مقبض السيف ويرمز للشجاعة والقوة⁽⁷⁸⁾، كلمة حمد: وسم قبيلة المواجر على الرقبة من اليمين⁽⁷⁹⁾، العكوز: وسم عائلات الزاوية على الفخذ من اليسار⁽⁸⁰⁾، وكلمة اعمر: وسم الهوانة على الرقبة من الجهة اليسرى⁽⁸¹⁾، ووسم الشبور: وسم عائلات أولاد سليمان على الخد من اليسار⁽⁸²⁾، وكلمة حمد: وسم قبيلة الشرفاء على الرقبة من اليمين⁽⁸³⁾، والنجمة: وسم السواكنه على الرقبة من جهة اليمين⁽⁸⁴⁾. وكلمة بوماضي: وسم الربائع على الرقبة⁽⁸⁵⁾ ورموز الوسم كثيرة لكل قبيلة من القبائل الليبية في واحات الجفرة وسم ولكل فخذ أو بيت أو عائلة من القبيلة شاهد أو عزيلة وقد تقارب هذه العلامات في الشكل ولكن مواقعها في جسم الحيوان تختلف⁽⁸⁶⁾ مثل: الفويسه: وهو عبارة عن عصا ولها يد مستقيمة من احد الجوانب، أو حلقة وهي دائرة تشبه رقم خمسة و تشبه الحلق (O) على الفخذ الأيمن أو علامة (x) على الخد الأيسر أو القرمة على الأنف، أو الكحلة تحت العين، أو القنده أو القندتين (1+11) على الورك على اليمين، أو القرمة على الخشم وحلقة على الوجه وهكذا... والجدول رقم (3) في الملاحق يبين بعض النماذج لوسوم الإبل لقبائل وعائلات مناطق الجفرة.

6- مواضع الوسم:

يكون مواضع الوسم أما بالفخذ أو العضد أو الرقبة، ووسم الإبل في ليبيا وقبائل مناطق واحات الجفرة غالباً لا يخرج عن المواقع التالية: (الخشم، الأذن، الحنك السفلي، الخد، الرقبة، العضد، الكلوة، الفخذ).⁽⁸⁷⁾

7- أدوات الوسم:

أدوات الوسم تسمى (المياسم) ومفردها ميسم وفي اللهجة المحلية تسمى (مجاور) ومفرده مجور وهي:

1. الحديد المحمي: حيث يتم وسم الإبل بواسطة الحديد المحمي بالنار وتسمى هذه الحديدة بالميسم.

2. الآلات الحادة: ويكون الوسم بالآلات الحادة مثل السكين وغيرها حيث يقوم من يسم الإبل إما بقطع طرف الأذن المسمى (الجدعة) ويرمي ما اقتطع منها أو يقوم بشلق الأذن إلى فلقين ولا يرمي شيئاً منها حيث يقسمها إلى قسمين وتسمى (الشلقة) أو يقوم بجرف الخد أو الأنف حيث يقتطع جزءاً منها ويرميه، وليس هناك متخصصون بها بل يقوم بها صاحب الإبل.⁽⁸⁸⁾

8- الوقت المناسب لتوسم الإبل:

يفضل أن توسم الإبل في فصل الصيف عند طلوع نجم سهيل⁽⁸⁹⁾ منعاً للالتهابات وكذلك ليخف الوسم وينضج الجرح بسرعة بسبب ارتفاع حرارة الجو وعدم وجود الأعشاب التي تسبب عادة تهيجات والتهابات الجروح، وفي الغالب لا توسم الإبل إلا إذا تم عمرها سنة حيث أنها في هذه المرحلة من العمر تنفرد صغار الإبل عن أمهاتها ولا بد من وسمها لأنها معرضة للضياح.⁽⁹⁰⁾

ثالثاً: الإبل في الأدب الشعبي:

للأدب الشعبي تسميات متعددة فأحياناً يسمى الأدب الشعبي أو الأدب الشفاهي، وهناك من يعرفه بأنه الأدب المجهول المؤلف العامي اللغة المروي شفاهياً المعبر عن ذاتيه الطبقات الشعبية الدنيا، المتوارث عبر الأجيال⁽⁹¹⁾ الثقافة الصحراوية موروث ثقافي يربط حاضراً سكان مناطق الصحراء الليبية بماضيهم ويعزز ثقافتهم بما تزرخ به من إبداعات ومعالم لازلت قائمة بين ثنايا رمال الصحراء وهذا الموروث غني بتقاليدهم وعاداتهم العريقة، فهو يحمل ملامح أهل الصحراء الليبية ويحافظ على سماتهم، كما يؤكد عراقتهم وأصالتهم، فهذا الموروث نتاج التفاعل الحاصل بين أفراد المجتمع الصحراوي لسنوات طويلة، استطاع من خلالها سكان الصحراء الحفاظ على هويتهم رغم التحديات التي تواجههم فالعمل على هذا الموروث الثقافي يقتضي التنقيب في التاريخ الاجتماعي لسكان الصحراء الليبية في كتب التاريخ والرحلات والذاكرة الشعبية خاصة التراث الشفوي الغني بمثل هذه المواضيع.⁽⁹²⁾ ويتجسد هذا الموروث الشعبي عن الإبل في الآتي:

1- الإبل في الشعر الشعبي:

للإبل في الشعر الشعبي، وفي حياة الشعراء من سكان الأرياف والصحراء الليبية، موقع متميز ومكانة خاصة، يللمسها المتتبع لهذا الشعر بسهولة ويسر، وبخاصة حين يقارن ما يخص لها من أشعار، تصفها وتعدد خصالها ومناقبها، وتسجل أفضالها على أصحابها، بما يخص غيبتها من الموضوعات والأشياء والمعاني. كما يزخر الموروث الثقافي بالكثير من الأدبيات المرتبطة بالإبل من أشعار وقصص وأمثال، وذلك لأن الإبل ارتبطت بسكان الصحراء ارتباطاً عضوياً تحتمة طبيعة البيئة التي يعيش فيها فلها مكانة مرموقة عند أهل الصحراء الليبية، ومرد هذه المكانة تأقلم الإبل مع المجال الصحراوي وصرها وقوة تحملها وقيمتها الإنتاجية والغذائية.⁽⁹³⁾ ولا يزال لها حظ وفير في العصر الحاضر، ولا يستطيع أحد، إن ينسى مكانتها في التراث الشعبي ولم يقتصر دور الإبل على الجانب الوظيفي فقط بل هي رمزاً من رموز الثقافة الشعبية المحلية التي تحظى بقيمة كبيرة لدى سكان المناطق الصحراوية حيث تميزت بحضورها الدائم في الخيال الشعبي ومحوراً أساسياً في العادات والتقاليد التي تستمد جذورها من الثقافة الصحراوية في مناطق واحات الجفرة، وتعكس طبيعة انتمائه إلى المكان وعلاقته مع الحيوان وخاصة الجمل الذي أعطاه قيمة كبيرة واعتنى به وأهتم بكل أموره حتى تكون بينهما ترابط متين وعلاقة حميمية عميقة والمبنى والمعنى⁽⁹⁴⁾ وفي هذه الدراسة سوف نتعرف على الإبل في التراث الشعبي بمناطق واحات الجفرة، ودورها و مكانتها وأهميتها لسكان المنطقة، من خلال النصوص الشعرية لبعض الشعراء الشعبيين، نجد لها من خلال الشعر الشعبي تجسداً وتصويراً رائعاً ودقيقاً إضافة إلى عدد من الأمثال والأخبار التي رسموها للإبل وتلقي مزيداً من الضوء على ما تقدم وقد رأيت تناولها من عدة جوانب هي:

أ- الإبل رمزاً للقوة:

من المعروف أن الإبل هي أقوى الرواحل، وأجلدها على سير وحمل، وجوع وظمأ، وحر وبرد، وجبل ورمل، لذلك؛ فقد ضربوا بها المثل في القوة والصبر والفخامة، ومما يعكس تلك الصورة للإبل في أذهان العرب فهي التي تحملهم وتحمل أمتعتهم وهي التي تمكنهم من النزول بعيداً في الصحراء لأنها لا تبالي بالمسافات وشح المراعي، وهي إلى جانب ذلك تُدفع مهراً للعروس، جرياً على عادة العرب منذ الجاهلية عن مقدرة الإبل على اجتياز الفيافي وقطع المسافات البعيدة بطريقة مختلفة ولذا فإن ذكر الجمل يقترن في الغالب بذكر القوة والخشونة ولعل ما يعكس ذلك تلك الأسماء التي يتميز بها الجمل ومنها على سبيل المثال: (ثلب، دقيني، قلالي، فاطر، هايح، فحل).

وقد أبدع الشاعر الشعبي (حسن لقطع)⁽⁹⁵⁾ في وصف هذا الجانب، حيث حدثنا في قصيدة (سعدى) أن هذه المرأة طلبت منه وهو الرجل الفقير عدداً من الإبل القوية لتحمل عليها أدوات العروس وكسوتها، وفي ذلك يقول:

سعدى قليلة رافضة
وانا في المعيشة ذوبني نتلافي
وهي تريد ثلب محشنت خفاف
عشارة تقول نخيل داير ضفة
يقوس مع كرمودها وقرافه
ويجي تقول قصر يهود تحت جحفها

ففي هذه الأبيات يجمع (حسن لقطع) جملة من الأوصاف التي يتميز بها الجمل، فهو قوي « ثلب محشنت خفافه » خشنت خفافه من كثرة السفر ومعاناة مختلف الطرق والسبل، وهو « فحل » تنتشر النوق التي عشرينها « عشارة » فتشبه غابة كثيفة من النخيل الملتف بعضه إلى بعض، وهو ضخم الجثة، حتى أنه يبدو، وهو يئن تحت ما يحمل من أثاث سعدى: كرمودها وحاجياتها، كأنه القصر المشيد العالي الذي يشبه « قصر اليهودي ».⁽⁹⁶⁾ كما يقول الشاعر الشعبي (عمرو الجنجان) في أحد قصائده ذاكرة أهمية الإبل خاصة في النقل:

أكحيلة رفاعت لثقال يا زهو البال عليك وصو من أولاد أهلال⁽⁹⁷⁾

ب- الإبل مصدر عز:

يجمع الشعراء على أن الإبل عز لأصحابها، فهي مهر نسائهم، وفداء أسراهم، وديات قتلهم، وهي سفينة البر التي تنقلهم هم وأمتعتهم إلى بلد لم يكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس وأن لهم من ألبانها شرباً، ومن لحمها طعاماً، ومن وبرها كساء، ومن جلدها نعلًا وسقاء، كما أن العرب كانت تقدم من كان ماله الإبل على البقار والشاوي وما نرى ذلك إلا لأن أثمانها ويقول الشاعر الشعبي: عبد المطلب الجماعي⁽⁹⁸⁾ هذا المعنى بحرفه تقريباً، وذلك في أكثر من موضع من قصيدته الطويلة «البل» فيقول:

البل تعز النفس، وانعم بيها وهي عزها والنخيل تتبع فيها
عزز وهي بة وهي عزها غاشي كثير سبيبه

تعزز ديمًا ديمًا وهي عزها قادر وفيه صريمة
عزز الخايف وهي عزها سبق سماح رهايف
عزز الهارب وهي عزها سبق تجي تتقارب
العزز كحيلة وهي عزها
تعزز الشايل وهي عزها سبق سماح تلايل
تعزز من يكسبها وهي عزها بالخيل عند عربها
ومن الجمل التي يكررها الجماعي في هذه القصيدة التي أربت على مائة وخمسين بيتا: (عز وخيرة، عز البابر، يعزوا هله، عز وهمة، عز وزينة، تعزز البادي، البل تحض غنايا).⁽⁹⁹⁾

ج- الناقة رمز العطاء:

بسختها بالحليب تصبح الناقة رمزاً للعطاء الغير محدود، فقيل عنها (أذا حلبت روت، وإذا نحرت اشبعت، وإذا حملت اثقلت، وإذا مشت أبعدت)⁽¹⁰⁰⁾ وصف كثير من الشعراء عطاء الإبل فوصفوها بأنها تشبه المزن المنزلة للغيث ولقد أبدع الشعراء في وصف سخاء الناقة بلبنها، الذي يفيض عن حاجة وليدها فيعم أصحابها وجيرانهم وضيوهم، وتفننوا في وصف ضرعها الممتلئة بالحليب، ووصف الحليب المتدفق منها⁽¹⁰¹⁾ ويتجسد فضل الناقة وسختها بغزارة ما تدره من لبن فيقول الشاعر سعيد شلبي:
يروى الي جاها بعد تضحية ومن غزر المراتع ثديها بدادي
ويقول الشاعر (صالح بومازق):

اصحاب البيوت الي كبار عوالي الي لقهم يروي الضيف غراره
فيضيف إلى الصورة فكرة أن ما يتبقى في الضرع (الغرار) بعد أخذ الجميع أي الحوار وأصحاب الناقة، كفايتهم يكفي لإرواء الضيوف ويزيد.
ويقول الجماعي معدداً بالتفصيل هذه الفئات الثلاث التي يعم عليها فضل حليب الناقة، وهم الأهل والجيران والضيوف:

وان كان روحوا بيها الي فلاية يروى المحل والجار والي يجيها.⁽¹⁰²⁾
كما يقول الشاعر (سعيد شلبي) في وصف الثدي الذي يمتلئ بالحليب حتى يضيق على احتماله فيظل يصب منه حتى قبل أن يمس، فوصف النوق في تلك الحالة بقوله: (من غزر المراتع ثديها بدادي)
ويقول الشاعر (موسى حمودة) واصفاً الثدي السخي بأنه يسبق بدره يد الحالب: (سخي ثديها يسبق عليك دراره)

ويقول الشاعر (خالد رميلة):⁽¹⁰³⁾

وتلقى فيه هش المواخير تيار ثديها تقول عايب.
كما توصف الناقة في حليبها في الموروث الشعبي الليبي بعدة أوصاف من أهمها:
- صفي ومري: إذا كانت غزيرة الحليب.
- رفود: إذا ملئت قرح في حلبة واحدة.
- شكره: إذا كانت ممتلئة الضرع.

- بكينة ودهين: إذا كان حليبها قليل.

- شصوص: إذا لم يكن لها حليب.

- عسوس: إذا كانت لا تدر حتى تبتعد عن البشر.⁽¹⁰⁴⁾

2- الإبل في الأمثال الشعبية:

أن البحث في الأمثال الشعبية التي تهتم بالإبل وتحليل مضامينها هو بحث في المأثور الشعبي الشفوي الذي ينتقل من جيل إلى جيل آخر مشافهة ويمكن من الاطلاع على بعض ملامح الهوية الثقافية للمجتمع الصحراوي والتعرف على عاداتهم وتقاليدهم وطبيعة أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، تعتبر الأمثال ولا زالت من أبرز فنون الأدب تصويراً لبيئات الشعوب وعرضاً لأفكارها وإظهاراً لمبالغ علمها وحكمتها، أفاض العرب في ذكر الإبل في كتبهم نثرًا وشعرًا، حتى أصبحت خصائصها مضمناً للأمثال في النصوص الأدبية.⁽¹⁰⁵⁾ وسنهتم في هذا المبحث بدراسة بعض العينات من الأمثال الشعبية التي تمثل الإبل مدارها وأغلبها تنتمي إلى التراث البدوي ويكشف الحضور المكثف للإبل في الأمثال الشعبية وفي التراث الشفوي الشعبي بصفه عامة المكانة الهامة التي كان يحظى بها في الحياة اليومية لسكان الصحراء وتحافظ الإبل من خلال مركزية حضورها في المأثور الشعبي على ثقافة يمثل عنوانها من الاندثار رغم تراجع دورها، ومن أشهر الأمثال والحكم عند العرب التي ذكرت فيها الإبل :

- (لا ناقة لي فيها ولا جمل) ويضرب لمن يطلب منه الاشتراك في أمر لا يهمه.
- (أخف حملاً من بعير) ويضرب للقوي الذي لا يتأثر بالأثقال.
- (جاءوا على بكرة أبيهم) ضرب لمن يأتون جميعاً ولم يتخلف منهم أحد.
- (ما هكذا تورّد الإبل) فيقال لمن قام بعمل شيء ولم يتقنه.⁽¹⁰⁶⁾
- (أعقلها وتوكل) ويضرب في أخذ الأسباب والاحتياط للمضي قدماً فيما يريد ثم الاتكال.⁽¹⁰⁷⁾
- (أخلف من بول الجمل) حيث أن العضو الذكري للجمل يتجه إلى الخلف عند التبول يضرب هذا المثل للشخص الذي يخالف الناس دائماً.
- (لا في العير ولا في النفير) وهو من الأمثلة العربية القرشية في الإبل ويضرب مثلاً للرجل يحتقر لقلّة نفعه أي ليس له شيء في العير ولا النفير، والعير هي إبل قريش التي حملت التجارة وخرج الرسول لأخذها والنفير موقعة بدر فكل من تخلف عن العير وعن النفير من أهل مكة مستصغراً.
- (الجمل الأبيض موش كله شحم) يقال في المظهر الخادع الذي ينطوي على باطن مختلف.
- (الحوار ما تضره عفسه امه) يقال في كون قسوة الوالدين على الولد تفيده ولا تضره مهما بدت في الظاهر قاسية وموجعة.
- (أمه في الإبل) يقال في الإنسان الذي يلقي الرعاية والدلال، تشبهاً له بالحوار الذي يحظى برعاية أمه وحليها.
- (البل خفافها يورن) يقال في العلامات والمؤشرات التي تدل على اتجاه الحوادث ومآلها.
- (ضحك الجمل مرة في عمره، انشق شاربه) يقال في تعيس الحظ الذي إن ضحكت له الدنيا مرة لقي وراء ذلك العنت والمرارة.⁽¹⁰⁸⁾

- (قولة حاه تلم لبل).
- (إذا سلمت أنا وناقتي ما على من رفاقتي) يضرب هذا المثل عندما يكون الإنسان أنانياً ويفضل نفسه ومصالحة الشخصية على الآخرين.
- (حوار ربيع إن رفع راسة رضع، وأن وطاه شيع) وطاه: أي انزل وخفض رائسه، يضرب هذا المثل كدليل على كثرة النعم والخير⁽¹⁰⁹⁾

ومن أقوالهم المأثورة: (ما خلق الله شيئاً من الدواب خيراً من الإبل، إن حملت أثقلت، وإن سارت أبعدت، وإن حلبت أروت، وإن نحرت أشبعت، ولذلك فهم يكرمونها ويعزونها وقد بلغ من تقديرهم للإبل أن جاء في أمثالهم الشعبية التي تعكس التشابه بين البدو والإبل في الصبر على مشقات الحياة، كما استلهمت من الإبل الكثير من الأمثال الشعبية المتداولة في الموروث الشعبي الليبي نذكر منها على سبيل المثال: (الجمال مايشوف عوج رقبته)⁽¹¹⁰⁾ (يرك بركت الجمل وينوض نوضت قعود)، (قولة حاه تلم لبل)، (وتي جمالك ورجالك)، (الجمل عينه في الكرمة)، (مراح لبل اتجيه الخيل)، (ما تحن الناقة غير علي حوارها)، (حمل الجمل ماترفعاش الناقة)، (رفقة الثور للجمل)، (صبر جمال) (الي يركب على الجمل ما يغطي رأسه)، (الي تلمه النملة في عام يشيله الجمل في خفه)⁽¹¹¹⁾ وهكذا صاغوا صفاتها في أسلوب رصين لتتناقل على الألسن جيلاً بعد جيل وغيرها من الأمثال.

3- الأمثال التي قيلت في الوسوم:

الأنسان أبن بيئته التي يعيش فيها ويتأثر بها ويؤثر فيها، فهو يردد الأمثال والأقوال الشعبية حسب ملاءمتها للحياة التي يعيشها والظروف التي يمر بها ومن أهم الأمثال التي قيلت في الوسوم: (وسومها على خشومها) (وسمك هو أصلك) (تتغير الرسوم ولا تتغير الوسوم) (وسمه اسمه) (لا يسم وسمي ولا يرسم رسمي) ويضرب هذا المثل للمبالغة في بعد النسب) (ما عليها قدحه بنار ويضرب هذا المثل للإبل الغفل التي لا وسم عليها)⁽¹¹²⁾ ومما سبق يمكن القول إن الإبل لم تكن مشهورة في الأدب العربي فقط، بل على العكس من ذلك؛ فكانت شهرتها في الأدب الشعبي أوسع حيث أستمروا الشعراء الشعبيين يتحدثون عنها إلى يومنا هذا، وهذا ما يوضح أهمية الإبل لدى الشعراء الشعبيين وفي الحياة العامة.

الخاتمة:

تأتي هذه الدراسة كمحاولة لتوثيق جانب من تراثنا الأصيل وتدويننا لأثر من أرثنا العتيق وليسد فجوه في الذاكرة الاجتماعية المتعلقة بالإبل ووسومها ، وأرجو أن تكون هذه الدراسة قد أسهمت ولو بجزء ضئيل في التعريف ببعض خفايا الإبل في التراث الشعبي الليبي ،الإبل من أهم الحيوانات التي رافقت القبائل العربية وإن تاريخ الصحراء الليبية لا يمكن تناوله بمنأى عن الإبل التي كانت من أهم محرركاته، حيث ساهمت في خلق حركية اجتماعية أدت إلى نتائج عميقة على صعيد الروابط القبلية ،و رسم الملامح العامة للحياة السياسية والعسكرية للمنطقة، وتقوية جيوش ودحر أخرى وتقوية كيانات قبلية وتنحية كيانات أخرى كما أن مناطق الصحراء الليبية قد شهدت طفرة تجارية احتلت بموجبها مكانة متقدمة في تجارة العبور فكانت الإبل عصب هذه التجارة وشرائها الرئيسي حيث انسابت السلع والبضائع والعبيد عبر بلدان جنوب الصحراء عابرة مناطق صحراء الجنوب الليبي نحو موانئ البحر المتوسط وأروبا ، كما كان للإبل دوراً في

إحداث حركية ثقافية كبيرة على مستوى الإنتاج العلمي والفكري من فتاوى واجتهادات فقهية، ناهيك عن الطفرة الثقافية التي أحدثتها بفعل انخراطها المباشر في رحلات طلب العلم والمعرفة، فكانت الإبل بحق سفن الصحراء التي نقلت الناس والجيوش والبضائع والمعرفة في أكبر عمليات مثاقفة شهدها تاريخ مناطق الصحراء الليبية.

النتائج:

1. بناء على ما سبق فإننا قد توصلنا لجملة من النتائج من أهمها:
تلعب تربية الإبل دوراً اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً بالمناطق الصحراوية في ليبيا، فهي أحد العناصر الهامة في المنظومة الصحراوية ومدعاة للفخر والاعتزاز الاجتماعي، وتساهم في تزويد السوق المحلية باللحوم والحليب، وبعض الصناعات التقليدية بالمواد الخام كالجلود والوبر، فتعتبر حيوان الأمن الغذائي والرصيد الإستراتيجي لحياة أبناء الصحراء، وأن تربيتها وتنميتها يعد ضرورة اجتماعية واقتصادية.
2. الوسم تقليد عربي قديم يدل على ذكاء ودهاء العرب في حفظ حقوقهم المالية، ويعتبر بالنسبة لقبائل الصحراء الليبية، الوسيلة المتفق عليها لتمييز الأملاك عن بعضها، ويعد من الناحية العرفية والقانونية من وسائل إثبات الملكية، ومن دلائل وحدة النسب والترابط الاجتماعي وأصبح شبه ماركة مسجلة متعارف عليها لدى أهل الإبل.
3. الإبل رمز وأيقونة لبيئتنا الصحراوية وتراثنا الذي عاش عليه أجدادنا وتغنوا به، فهي جزء من تراثهم وثقافتهم، ويعتبر المأثور الشعبي الشفوي والذي ينتقل من جيل إلى آخر مشافهة جزءاً من الذاكرة المحلية، بل يعد أهم المرويات الشفهية عند جميع قبائل الصحراء الليبية وحضوره في الحياة اليومية للناس، فهو سجل ذكرياتهم والذي يعكس طبيعة علاقاتهم الاجتماعية، وعاداتهم وتقاليدهم.
4. يعد الشعر الشعبي وثيقة تاريخية لمعرفة جوانب من التاريخ الاجتماعي والسياسي والثقافي للمجتمع الصحراوي وقد منح الشعراء أهمية خاصة للماضي موطن ذكرياتهم الاجتماعية وملهم خيالهم، فجاء شعرهم عن الإبل جميلاً وفي انسجام بديع يدل على ملكة وذوق رفيعين وبالتالي فهو تراث شفهي غني، يستدعي جمعه وتدوينه وحمايته، لأنه الأكثر انتشاراً وتداولاً.

التوصيات:

1. إنشاء مركز لبحوث الإبل، وتشجيع البحث العلمي والتأليف والترجمة في مجال الإبل وأنشطتها، وإثراء المكتبة العربية بالكتب والتراجم عن الإبل ودعم الدراسات والبحوث والمؤلفين وعقد المؤتمرات العلمية والدورات والندوات.
2. العمل على مشاريع تنمية الإبل في ليبيا وتحسين وضعها، ورفع إنتاجيتها من اللحوم والألبان وزيادة الفائدة من هذه المنتجات عن طريق تصنيعها لتأخذ دورها في الإسهام في حل مشكلة الفجوة الغذائية من البروتين الحيواني، وأن تستغل إمكانياتها بطريقة اقتصادية وتطبق عليها نتائج الدراسات والبحوث مما يجعلها حيواناً اقتصادياً.

3. العمل على أعداد قاعدة بيانات للدراسات والبحوث المنشورة في علوم الإبل والتعاون والتنسيق مع المؤسسات العلمية المهتمة بالإبل في ليبيا وخارجها للوقوف على المشكلات التي تواجه مربّي الإبل.
4. إقامة المزارع الرعوية لتنمية وإنتاج الإبل في ليبيا، بحيث تطبق في هذه المزارع أحدث ما توصل إليه العلم في حل مشاكل الإنتاج بالأسلوب العلمي للارتقاء بمستوى الإنتاج كما ونوعاً وبأداء اقتصادي جيد.
5. تعد مناطق الصحراء الليبية حقلاً للتناول البحثي والدراسة من كافة الجوانب الاجتماعية والثقافية والتراثية والاقتصادية الأمر الذي يقضي ضرورة تشجيع الباحثين من أبناء مناطق واحات الجفرة للعب دورهم الأكاديمي الرائد في جمع وتوثيق التراث الشعبي الشفهي بطرق علمية، حفاظاً عليها من الاندثار والضياع ولأنها تكشف عن جوانب مهمة وغامضة في التاريخ الاجتماعي والثقافي والتراثي للمجتمع الصحراوي تمكن الباحثين من الاستفادة منه في المستقبل.

الملاحق

جدول رقم (1) الأسماء التي يطلقها العرب على الإبل حسب مراحل العمر.

ت	الاسم	العمر	بعض الصفات المميزة للعمر
1	الحوار	منذ الولادة - 6 أشهر	يعتمد في غذائه على لبن الأم
2	المخول	6-12 شهر	بدأ شرب الماء وأكل الأعلاف
3	المفرودة	سنة - سنتين	بدأ الاعتماد على نفسه في الأكل
4	لقي	2 - 3 سنوات	التقى مع أخيه في ولادة الثانية للأم
5	الحق	3-4 سنوات	يبدأ في حمل الأثقال
6	الجدع	4-5 سنوات	-
7	الثني	5-6 سنوات	بدل الزوج الأول من القواطع
8	رباع	6-7 سنوات	بدل الزوج الثاني من القواطع
9	سداس	7-8 سنوات	أتم تبديل الزوج الثالث من القواطع
10	فطر	8-10 سنوات	بدأ نابه في الظهور
11	مخلف	10 - 14 سنوات	-
12	عود	14 - 18 سنوات	-
13	ثلب	18 - 20 سنوات	أنكسر نابه
14	الفحل	أكثر من 20 سنة	بدأ سن الشيخوخة وهرم وبدأ يهزل

المصدر: الحسين النور يوسف، الإبل في التراث، مجلة العلوم والتقنية، ص5

جدول رقم (2) المقاسات (التقريبية) والغير ثابتة للبعير المكتمل النمو والمتوسط الحجم.

ت	وصف أجزاء البعير	حجم المقاس
1	من ذروة السنام إلى الأرض	2.35م
2	من الغارب إلى الأرض	2.05م
3	من الغارب إلى الكوع	80سم
4	من الكوع إلى الركبة	60سم
5	من الركبة إلى الفرسن	60سم
6	من مفصل الفرسن إلى مقدمة الخف	25سم
7	من مقدمة الفرسن إلى مؤخرته (باطن الخف)	25سم
8	من المردف إلى الشفنة	80سم
9	من الشفنة إلى العرقوب	80سم
10	من العرقوب إلى الفرسن الخلفي	60سم

ت	وصف أجزاء البعير	حجم المقاس
11	من مقدمة الرأس إلى خلف الأذن (المعذر)	60سم
12	ارتفاع الأذن	10سم
13	سعة العين	8سم
14	طول الرقبة	1.50م
15	من زر الكتف إلى زر الورك	1.50م
16	طول الذيل	60سم
17	ارتفاع الخف	5.سم

المصدر: علي محمد الجبروتي، الإبل. (الخبر، المملكة العربية السعودية: دار الجبرتي للنشر والتوزيع، 1980م) ص55.

الجدول رقم (3) نماذج لبعض وسوم الإبل عند قبائل مناطق واحات الجفرة:

القبيلة أو العائلة	اسم المنطقة	اسم الوسم	شكل الوسم	موضع الوسم
قبيلة أولاد اخريس	زله	الجابية	رله	على الرقبة من اليمين
قبيلة الزيادين	زله ، الفقهاء	زيدان	يزدان	على الرقبة من اليمين
قبيلة الرياح	زله، سوكنه، الفقهاء	العطوف	///	على الرقبة من اليمين
عائلات أولاد وافي	زلة	النعالة	ن\	على الخد من اليسار
قبيلة الجماعات	زله، ودان، هون	جماعة	ح\	على الرقبة من اليمين
عائلات الفواخر	زله	الماليف	X\	على الرقبة من اليمين
عائلات المغاربة	زله	قائم السيف	I	على الورك من اليسار
عائلات المواجر	زله ، ودان	حمد	ح\	على الرقبة من اليمين
عائلات الزاوية	زله	العكوز	ك\	على الفخذ من اليسار
عائلات أولاد سليمان	زله	الشبور	ش\	على الخد من اليسار
عائلات ورفلة	هون ، ودان ، سوكنه	المذرة	م\	على الرقبة من اليمين



الهوامش:

- (1) واحات الجفرة: تقع ما بين خطي طول-15-13° -17-15° شرقاً ودائرتي عرض 40، 28، 30، 29 شمالاً وتبعد عن البحر في خط مستقيم حوالي 260 كلم، وتضم مجموعة واحات مهمه هي: (سوكنه، هون، ودان، زلة، الفقهاء) والتي تشكل في مجموعها واحات الجفرة وبذلك تعتبر هذه الواحات جزءاً من مجموعة واحات خط عرض 29 شمالاً، التي تمتد من واحة غدامس غرباً حتى واحة الجغبوب شرقاً. وأما مدلول أسم الجفرة فهو يعنى في المعاجم اللغوية: سعة من الأرض مستديرة، ويقال: جفره بمعنى أتسع، أما من الناحية الاصطلاحية: فقد أطلقت التسمية على هذا المنطقة بسبب طبيعة أرضها لأن كلمة الجفرة مشتقة من الجوف وتعنى البطن، أطلقها الجغرافيون العرب على المنخفض أو الحفرة، لأن المنخفض ليس حقيقياً بل هو كذلك بالنسبة للجبال التي تحيط به. أبو القاسم السنوسي قننه. (2017م)، واحات الجفرة في العهد العثماني الثاني 1835-1911م، أطروحة دكتوراه (غير منشورة) جامعة النيلين جمهورية السودان، ص15.
- (2) عبدالعزيز بن سعد الدغيث. الإبل في أحاديث خير الرسل (أربعون حديثاً عن الإبل واحكامها)، بحث منشور في مهرجان الملك عبد العزيز للإبل، 2023م، ص3. <http://saaaid.org/Doat/aldgithr/d56.docx>
- (3) الحسين النور يوسف، الإبل في التراث، مرجع سابق، ص8.
- (4) رواه مسلم (1926). معنى «أعطوا الإبل حظها من الأرض» أي: ارفقوا بها في السير لترعى في حال سيرها، وقوله: «نقيها» هو بكسر النون وإسكان القاف وبالياء المثناة من تحت وهو: المخ، معناه: أسرعوا بها حتى تصلوا المقصد قبل أن يذهب مخها من ضنك السير. و «التعريس»: النزول في الليل.
- (5) أخرجه ابن ماجه (2305) وأبو يعلى في «مسنده» (4/ 1614)، وقال الألباني: إسناده صحيح على شرط الشيخين.
- (6) رواه أبو داود برقم (4541)، النسائي (8/ 42)، ابن ماجه برقم (2630)، أحمد (2/ 178)، (186).
- (7) أبن منظور. لسان العرب، إبل، ج13، الهيئة العامة المصرية للكتاب (د.ت) 312.
- (8) محمد فريد وجدي. موسوعة القرن العشرين، مج 1، ط3، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1971م، ص320.
- (9) الحسين النور يوسف، ((الإبل في التراث))، مجلة العلوم والتقنية، مجلة فصلية تصدرها مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، العدد الثامن والستون، ديسمبر 2002م، ص4.
- (10) عبد الرحمن الهواذي. الجمل العربي، ط1، (الرياض: 1405هـ) ص8.
- (11) منير مصطفى البشعان. ((أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت))، المجلة العربية، العدد 297، ص111.
- (12) المرجع نفسه، ص 17، 18.
- (13) احمد محمد الضيب، على مرافئ التراث، ص76.
- (14) المرجع نفسه، ص 78.
- (15) أمراجع السحاتي. الإبل ودورها في الموروث الشعبي الليبي، ص1. [https:// www.noor-book.com](https://www.noor-book.com)
- (16) صلاح عبد الستار محمد الشهاوي. ((الإبل في التراث العربي والإسلامي)) مجلة الداعي، العدد3، دار العلوم، فبراير 2012م، ص1.

- (17) حمدي محمد قنديل. الإبل تربية وإنتاج، القاهرة: مكتبة أوزيريس للكتب العلمية، 2009م، ص 2.
- (18) صلاح عبد الستار محمد الشهاوي. «الإبل في التراث العربي والإسلامي» مجلة الداعي، العدد 3، دار العلوم، فبراير 2012م، ص 9. كذلك انظر: عبد الحكيم عبد الله غالب جهدون. ((من ألفاظ الإبل قديماً وحديثاً)) رسالة ماجستير (جامعة أم القرى، السعودية، 1988م) ص 4.
- (19) النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ط1 (دار الكتاب المصرية، 1351هـ)، ص 115-10. كذلك أنظر: الموسوعة العربية-موسوعة العلوم والتقانة، الإبل [/http://arab-ency.com.sy/\(tech](http://arab-ency.com.sy/(tech))
- (20) صلاح عبد الستار محمد الشهاوي. «الإبل في التراث العربي والإسلامي» مرجع سابق، ص 1.
- (21) عبد الحكيم عبد الله غالب جهدون. ((من ألفاظ الإبل قديماً وحديثاً)) رسالة ماجستير (جامعة أم القرى، السعودية، 1988م) ص 1.
- (22) أنور عليان أبو سويلم، الإبل في الشعر الجاهلي، ط1 (الرياض: دار العلوم، 1983م)، ص 15-1.
- (23) احمد محمد الضيب. على مرافئ التراث، ط1 (الرياض: دار العلوم، 1401هـ) ص 72.
- (24) www.afriqatenews.net. كذلك أنظر: عبد الكريم سليمان رمضان. وصف الإبل «في الشعر العربي القديم والشعر الشعبي، ج 1، (سرت: منشورات جامعة سرت، 2021م)، ص 223.
- (25) مصطفى فايز، هدى الله حاتم، الإبل العربية نظره في إعجاز خلقها وجمال أخلاقها، ط1، (القاهرة: دار الكتاب الحديثة، 2000م)، ص 314.
- (26) أيمن الحسيني. معجزات الشفاء بألبان الإبل، (القاهرة: مكتبة القرآن الكريم للطباعة والنشر والتوزيع، 2006م)، ص 5.
- (27) www.mosoah.com-animals-pets-the-stages-of-camel-life
- (28) أمراجع السحاتي. الإبل ودورها في الموروث الشعبي الليبي، مرجع سابق، ص 21.
- (29) أيمن الحسيني، مرجع سابق، ص 5.
- (30) مرزوق محمد العكنة ((التناسل في الإبل))، مجلة العلوم والتقنية، مجلة فصلية تصدرها مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، العدد الثامن والستون، ديسمبر 2002م، ص 10.
- (31) أيمن الحسيني، مرجع سابق، ص 6.
- (32) منير مصطفى البشعان ((أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت))، المجلة العربية، العدد 297، ص 110.
- (33) أمراجع السحاتي، الإبل ودورها في الموروث الشعبي الليبي، مرجع سابق، ص 17.
- (34) ماذا تعرف عن أسماء وأعمار الإبل في ليبيا. <https://www.afriqatenews.net>
- (35) الحسين النور يوسف. «الإبل في التراث» مرجع سابق، ص 6.
- (36) أمراجع السحاتي، الإبل ودورها في الموروث الشعبي الليبي، مرجع سابق، ص 13.
- (37) عارف عواد باير. الوسم عند القبائل الأردنية، ط1 (عمان: وزارة الثقافة، 2018م) ص 19.
- (38) يونس عمر فنوش. الإبل في الشعر الشعبي، (سرت: مجلس الثقافة العام، 2008م)، ص 133.
- (39) <https://www.afriqatenews.net>
- (40) يونس عمر فنوش. الإبل في الشعر الشعبي، مرجع سابق، ص 170، 123.

- (41) أبي سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي. كتاب الإبل، ت. حاتم صالح الضامن (دي: دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، 2003م) ص 161.
- (42) الأمام أبي منصور الثعالبي. فقه اللغة، (ليبيا-تونس: الدار العربية للكتاب، 1981م)، ص 191. كذلك أنظر: أُمراجع السحاتي، الإبل ودورها في الموروث الشعبي الليبي، مرجع سابق، ص 25.
- (43) عصام نورالدين. النحو المسر، ج 2، ط 1، (طرابلس: منشورات الجامعة المفتوحة، 1991م)، ص 475، 476.
- (44) مصطفى فايز. الإبل العربية «نظرة في إعجاز خلقها وجمال أخلاقها»، مرجع سابق، ص 32.
- (45) الإبل في الأمثال العربية. [http: www.albdoo.com](http://www.albdoo.com)
- (46) أسماء وأوصاف الإبل عند البدو. [http: www.alahavwat.blogspot.com](http://www.alahavwat.blogspot.com)
- (47) أسماء وأوصاف الإبل عند البدو. [http: www.alahavwat.blogspot.com](http://www.alahavwat.blogspot.com)
- (48) www.en.wikipedia.org Retrieved 07-10-2019. Edited
- (49) حمدي محمد قنديل. ((الإبل تربية وإنتاج))، القاهرة: الإدارة العامة للثقافة الزراعية، ص 13.
- (50) [http: www.sotor.com](http://www.sotor.com)
- (51) البشير البونوحي ((الإنسان الصحراوي بين التراث والمجال))، مجلة جيل للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المغرب، العدد 71، يناير 2021م، ص 126.
- (52) أُمراجع السحاتي، الإبل ودورها في الموروث الشعبي الليبي، مرجع سابق، ص 2.
- (53) المرجع نفسه، ص 2.
- (54) بكر محمد إبراهيم، من عجائب خلق الإبل، ط 1 (القاهرة: مركز اليا للناشر والإعلان، 2005م) ص 26
- (55) المرجع نفسه، ص 43.
- (56) علي محمد الجبروتي، الإبل. (الخبر، المملكة العربية السعودية: دار الجليلي للنشر والتوزيع، 1980م) ص 118
- (57) انور عليان ابوسويلم، مرجع سابق، ص 3.
- (58) [http: www.arab-ency.com](http://www.arab-ency.com).
- (59) أيمن الحسيني. معجزات الشفاء بألبان الإبل، مرجع سابق ص 26.
- (60) الموسوعة العربية-موسوعة العلوم والتقانة، الإبل [http: www.arab-ency.com.sy/tech](http://www.arab-ency.com.sy/tech)
- (61) الباحثون المسلمون العلاج بأبوال وألبان الإبل بين العلم والخرافة. ط 3 (قسم الأعجاز العلمي في القرآن والسنة، 2016م)، ص 26. كذلك أنظر: محمد محمود حامد. موسوعة الإبل، ط 1 (عمان: دار دجلة، 2009م) ص 241.
- (62) علي محمد الجبروتي، الإبل، مرجع سابق، ص 118.
- (63) حمدي محمد قنديل ((الإبل تربية وإنتاج)) الإدارة العامة للثقافة الزراعية، مصر: مركز بحوث الصحراء، ص 1.
- (64) عارف عواد باير الهلال. الوسم عند القبائل الأردنية، مرجع سابق، ص 32.
- (65) ابن منظور، لسان العرب، ط 2، القاهرة: دار المعارف، ص 48388.
- (66) أحمد الشايب أحمد رفة الجماعي: من قبيلة الجماعات ولد في مدينة زلة وترعرع بها وتنقل في مناطق فزان والجفرة... قال الشعر في مناسبات عديدة و له قصائد عديدة في الغزل وامتاز شعره بجودة الوصف ودقة التصوير وقصيدة (مرادي) و (إيش السبب)، معركة تاقرفت الشهيرة تعتبر من اجمل قصائده وهذه القصيدة تغنى بها الكثير من الفنانين الشعبيين في ليبيا ومصر واشتهرت وانتشرت بشكل واسع. توفي الشاعر أحمد الشايب في يوم 22 يوليو 1989.

- (67) محمد علي عبد الله العبدلي الترهوني «وسوم الإبل عند بدو ليبيا قبائل ترهونة أنموذجاً» مجلة الثقافة الشعبية، العدد 30، السنة الثامنة، صيف 2015م، ص 109.
- (68) علي محمد الحبرتي، الإبل، مرجع سابق، ص 106.
- (69) رواه مسلم برقم 5518.
- (70) رواه البخاري برقم 1502 ومسلم برقم 5523.
- (71) محمد علي عبد الله العبدلي الترهوني، «وسوم الإبل عند بدو ليبيا قبائل ترهونة أنموذجاً» مجلة الثقافة الشعبية، العدد 30، السنة الثامنة، صيف 2015م، ص 111، 112.
- (72) العزيلة: سميت عزيلة لأنها تعزل إبل كل بيت عن الآخر. ويسمونها أهل الخليج العربي (الشاهد)، وأهل السودان وتشاد (فرزة).
- (73) علي محمد الحبرتي، الإبل، مرجع سابق، ص 106.
- (74) مقابلة أجراها الباحث مع، المهدي عبد الرحمن سليمان، زله، بتاريخ 28/3/2023م.
- (75) مقابلة أجراها الباحث مع مسعود الاسعد الرياحي، سوكنه، بتاريخ 12/12/2022م.
- (76) مقابلة أجراها الباحث مع، السنوسي الهادي الزيداني، زله، بتاريخ 22/4/2023م.
- (77) مقابلة أجراها الباحث مع، علي امحمد عصيدة الوافي، زله، بتاريخ 20/7/2023م.
- (78) مقابلة أجراها الباحث مع، حمد اسويكر، زله، بتاريخ 28/3/2023م.
- (79) مقابلة أجراها الباحث مع، أبراهيم موسى امنيسي الماجري، زله، بتاريخ 28/7/2023م.
- (80) مقابلة أجراها الباحث مع، مفتاح فرحات، زله، بتاريخ 28/7/2023م.
- (81) مقابلة أجراها الباحث مع، احمد عبد السلام بركوس، هون، بتاريخ 19/7/2023م.
- (82) مقابلة أجراها الباحث مع، عبد السلام محمد الشوك، زله، بتاريخ 28/7/2023م.
- (83) مقابلة أجراها الباحث مع، السنوسي الامين الشيباني، ودان، بتاريخ 17/7/2023م.
- (84) مقابلة أجراها الباحث مع، محمد عبدالحفيظ الغزالي، سوكنه، بتاريخ 18/7/2023م.
- (85) مقابلة أجراها الباحث مع محمد علي ارحومه الربيعي، زلة، بتاريخ 12/7/2023م.
- (86) مقابلة أجراها الباحث مع، المهدي عبد الرحمن سليمان، زله، بتاريخ 28/8/2023م.
- (87) مقابلة أجراها الباحث مع حسن بدر محمود، زلة، بتاريخ 12/7/2023م.
- (88) محمد محمود حامد. موسوعة الإبل، مرجع سابق، ص 39. كذلك أنظر: محمد علي عبد الله العبدلي الترهوني، مرجع سابق، ص
- (89) مع بداية طلوع نجم سهيل الذي يوافق نهاية أشهر الصيف وبداية أشهر الخريف تنكسر حدة الحر ويبدأ الطقس في الاعتدال.
- (90) عارف عواد باير الهلال. الوسم عند القبائل الأردنية، مرجع سابق، ص 33.
- (91) مصطفى يعلي، ا لقصص الشعبي بالمغرب دراسة مورفولوجية، شركة النشر والتوزيع المدارس، ط1، 2001م، ص 18.
- (92) البشير البونوحي ((الإنسان الصحراوي بين التراث والمجال))، مجلة جيل للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المغرب، العدد 71، يناير 2021م، ص 125.

- (93) صلاح عبد الستار محمد الشهاوي، مرجع سابق، ص10.
- (94) <http://1620/zapress/www.maqhress.com>
- (95) حسن لقطع: هو حسن الفاخري الشهير باسم (حسن لقطع) بسبب فقداه لأصبعين من يده اليمنى. من بيت المهابات من قبيلة الفواخر، توفي سنة 1952م عن عمر تجاوز الثمانين عاماً كان أمياً لا يعرف القراءة والكتابة ولكنه كان بارعاً في الشعر، عاش متنقلاً بين المناطق واتخذ من مدينة اجدابيا مركزاً له، وقد تفوق وأبدع في فني الغزل والهجاء.
- (96) يونس عمر فنوش. الإبل في الشعر الشعبي، (سرت: مجلس الثقافة العام، 2008م)، ص134.
- (97) أمراجع السحاتي، الإبل ودورها في الموروث الشعبي الليبي، مرجع سابق، ص46.
- (98) عبد المطلب طرشلو الجماعي: ولد في العقد الثاني من القرن الماضي. كان يحفظ القرآن الكريم وأمتن تربية الإبل، تجول الشاعر في مناطق فزان وبني وليد وسرت وبرقة ثم رحل إلى مصر وبقي فيها فترة ثم عاد وأستقر في مدينة ودان وتوفي في منطقة بشر بالقرب من منطقة العقيلة ودفن فيها سنة 1980م.
- (99) يونس عمر فنوش. الإبل في الشعر الشعبي، مرجع سابق، ص56.
- (100) محمد محمود حامد. موسوعة الإبل، مرجع سابق، ص25.
- (101) يونس عمر فنوش. الإبل في الشعر الشعبي، مرجع سابق، ص186.
- (102) نفسه، ص190.
- (103) خالد آدم رميلة الفاخري: من بيت بوعوسة من قبيلة الفواخر. ولد سنة 1866م بمدينة اجدابيا في بيت علم حيث كان والده عالماً وفقهياً فحفظ عليه القرآن ودرس التفسير والفقه وعندما شب عن الطوق امتن تربية الإبل وشارك في حركة المقاومة ضد الاحتلال الإيطالي وتولى مهمة مأمور في قوة المجاهدين المسماة (دور قجة عبد الله) المجاهد التشادي واعتقل أكثر من مرة ونفي إلى منطقة براك التي بقي فيها لمدة عام ثم عاد إلى مدينة اجدابيا، وتوفي بها سنة 1938م.
- (104) أمراجع السحاتي، الإبل ودورها في الموروث الشعبي الليبي، مرجع سابق، ص22.
- (105) عبد الكريم البراهيمي، ((الجميل في الأمثال الشعبية التونسية))، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 54، ص1.
- (106) عبد الحكيم عبد الله غالب جهدون، من الفاظ الإبل قديماً وحديثاً، مرجع سابق، ص70، 76.
- (107) الإبل في الأمثال العربية <http://www.albdoo.com>
- (108) يونس عمر فنوش، الإبل في الشعر الشعبي، مرجع سابق، ص126.
- (109) سالم زايد الطنيجي. دراسات في التراث الشعبي الإماراتي، ط3 (الشارقة: معهد الشارقة للتراث، 2018م) ص ص 128، 129.
- (110) أمراجع السحاتي، الإبل ودورها في الموروث الشعبي الليبي، مرجع سابق، ص52.
- (111) مقابلة أجراها الباحث مع احمد علي عبد الله بوزيد، زله، مهتم بالتاريخ والتراث، بتاريخ 15/12/2021م.
- كذلك انظر: أمراجع السحاتي، الإبل ودورها في الموروث الشعبي الليبي، مرجع سابق، ص53.
- (112) عارف عواد باير. الوسم عند القبائل الأردنية، مرجع سابق، ص13. مقابلة أجراها الباحث مع المهدي عبد الرحمن، زله، مهتم بالتاريخ والتراث، بتاريخ 15/12/2021م

الحركة المهدية في السودان بين مفهوم الخلافة والسياسة

باحث- جمهورية مصر العربية

د. محمد عبدالرحمن عريف

مستخلص:

هي الحركة المهدية حضرت في بداياتها كحركة إصلاحية، ثم تحولت إلى ثورة ضد حكم الأتراك، وخاض المهدي عدة معارك ضد الأتراك في السودان. في عام 1884 أصبح المهدي سيّدًا على السودان ما عدا الجنوب، ثم أسس المهدي دولته في 26 يناير عام 1885. نجح المهدي في إقامة دولته، وأدخل فيها العنصر الأسود، وبعد مرحلة الإصلاح الديني، ثم مرحلة النضال ضد الأتراك، جاءت مرحلة الصراع مع بريطانيا. وتتمتع وقائع الثورة المهدية وحروبها بالإثارة. في هذه الدراسة نعرض للحركة المهدية في السودان بين مفهوم (الخلافة والسياسة).

الكلمات المفتاحية: المهدية، الحركات، الخلافة، السياسة، الثورة.

The Mahdist movement in Sudan between the concept of caliphate and politics Preparation

Dr.Mohammad Abd El Rahman Arif

Abstract::

It is the Mahdi movement that attended its beginnings as a reformist movement, then it turned into a revolution against the rule of the Turks, and the Mahdi fought several battles against the Turks in Sudan. In 1884, the Mahdi became master of Sudan except for the south, then the Mahdi established his state on January 26, 1885. The Mahdi succeeded in establishing his state, and he introduced the black element into it, and after the stage of religious reform, then the stage of struggle against the Turks, came the stage of conflict with Britain. The facts of the Mahdist revolution and its wars are exciting. In this study, we present the Mahdist movement in Sudan between the concept of (caliphate and politics).

مقدمة:

المهدية واحدة من الحركات الثورية التي ظهرت في العالم العربي والإسلامي مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الميلادي، وهي ذات مضمون ديني سياسي. المؤسس هو محمد أحمد المهدي (1845 - 1885م)⁽¹⁾، وُلد في جزيرة لبب جنوب مدينة دنقلة، يقال بأن نسبه ينتهي إلى الأشراف. حفظ القرآن وهو صغير ونشأ نشأة دينية متعلمًا على الشيخ محمود الشنقيطي، سالگًا الطريقة السمانية القادرية الصوفية، متلقيًا عن شيخها محمد شريف نور الدائم. وفي عام 1870م استقر في جزيرة أبا⁽²⁾. تعاطف مع حركته مفكرون عرب واسلاميون بارزون منهم جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده⁽³⁾.

لأن الإسلام هو الدين الخاتم الذي ارتضاه الله لعباده ليُنظَّم علاقتهم به سبحانه وتعالى، وينظم علاقتهم ببعضهم، وينظم علاقتهم بالكون كله^(٤). فقد أنزل الله كتاباً مفصلاً تضمن قصص السابقين من الأمم، وأرسل رسوله الخاتم سيدنا محمد بن عبدالله ليبليغ رسالة ربه ويشرح ويبين ما أُجمل في القرآن الكريم، وكان أصحابه «رضوان الله عليهم» على درجة عالية من الفهم الواعي لتفتح مداركهم وسعة آفاقها ولطهر سرائرهم ونور بصائرهم^(٥)، ففهموا منهجه واستوعبوا أسلوبه في التعامل مع النص والواقع^(٦).

الواقع أن الشريعة الإسلامية استطاعت أن تفي بحاجات المجتمعات التي حكمتها، وأن تعالج كافة المشكلات في كافة البيئات التي حلت بها بأعدل الحلول وأصلحها^(٧)، ويعود ذلك لعوامل أهمها، سعة منطقة العفو^(٨) المتروكة قصداً حيث تبرز أدلة التشريع فيما لا نص فيه (كالقياس، والاستحسان، والاستصلاح، والعرف)^(٩). فالاجتهاد في كل عصر ضرورة ملحة تُحتّمه حاجة الناس إلى الأحكام الشرعية^(١٠).

الحادث أن الثورة الدينية هنا لا تحظى بالمكانة المناسبة في الوعي العربي، وهي لا تكاد تكون حاضرة في دوائر التفكير السياسي النظري في العالم العربي. ربما لأنها بعيدة بحكم المكان. فهي في السودان الذي تبدو أحداثه بعيدة عن المشرق العربي وكذلك المغرب. وبين زماننا وزمانها الكثير من الأحداث والخرائط. وربما -أيضاً- لأنها بدأت بعيداً، وبقيت بعيداً^(١١). ذلك مع النشأة الدينية للمهدي، الذي ساح في السودان ورأى كثيراً من الظلم والانحرافات عن الإسلام في أنحاء البلاد.

تعود البداية إلى الربع الأول من القرن التاسع عشر حيث تطور مهم في علاقة العثمانيين بالسودان وذلك عندما طلب محمد علي في تلك الفترة من السلطان العثماني إصدار فرمان/قرار يخول له دخول السودان وضمه باسم الدولة العثمانية. ورغم عدم رضا السلطان العثماني بذلك إلا أنه أصدر هذا فرمان لمحمد علي^(١٢). وإن كانت تطورت الأحداث وظهرت هذه الأهداف فيما بعد بصورة واضحة، ففي عام 1839 تمكن جيش محمد علي من هزيمة الجيش العثماني في موقعة نزيب في (24 يونيو 1839)^(١٣).

بحلول منتصف القرن التاسع عشر، حكم الخديوي إسماعيل مصر^(١٤). وعين الجنرال تشارلز غوردون حاكماً على الأقاليم السودانية عام 1873. وبعد تخلي الخديوي إسماعيل عن العرش، وجد غوردون أن الدعم ينخفض بصورة دراماتيكية. وفي نهاية المطاف تخلى عن منصبه عام 1880، بعد أن استنفدته تماماً سنوات العمل وتركه في وقت مبكر من العام التالي.

تطورت الأحداث فيما بعد فأرسل الحكمदार رؤوف باشا سريتين من العساكر بقيادة القومندان محمد بيك أبو السعود للقبض على المهدي، رست الباهرة ليلاً وانطلق العساكر في فوضى ولدها التسابق على اعتقال المهدي طمعاً في ترقية وعدّها الحكمदार لأول من يقبض عليه. فيما بعد اعتبرت موقعة الجزيرة أبا في 12 أغسطس 1881 بداية الثورة المهديّة.

التقى جيش المهدي بجيش غوردون في الخرطوم، وفي 26 يناير 1885م اشتدت المعركة وقُتل غوردون الذي جُرَّ رأسه وُجِعَتْ به إلى المهدي الذي كان يأمل إلقاء القبض عليه حيّاً ليبادل به أحمد عرابي الذي أُجبر على مغادرة مصر إلى المنفى. وكان سقوط الخرطوم بين يدي المهدي آنذاك إيذاناً بانتهاء العهد العثماني على السودان. من يومها لم يبق للمهدي منافس حيث قام بتأسيس دولته مبتدئاً ببناء مسجده الخاص الذي تم إنهاء بنائه في 17 جمادى الأولى 1305هـ.

إزاء هذا الكيد النصراني للإسلام والمسلمين، وأمام الكثير من الأحداث التي دلت على حقد متأصل في نفسه على الإسلام والمسلمين، قامت الثورة المهدية، داعيةً إلى بعث الأمة من جديد، وإحياء مجدها، وتطبيق نظامها الإلهي. وكان زعيم هذه الثورة ومفجر شرارتها، محمد أحمد المهدي، وأطلق صيحته الأولى (لا إله إلا الله والله أكبر والله الحمد)، فتجاوب معه الكثيرون⁽¹⁵⁾.

لقد جاءت ثورة المهدي في بداياتها حركة إصلاحية، ثم تحولت إلى ثورة ضد حكم الأتراك، وخاض المهدي عدة معارك ضد الأتراك في السودان. في عام 1884 أصبح المهدي سيّداً على السودان ما عدا الجنوب، ثم أسس المهدي دولته في 26 يناير عام 1885. نجح المهدي في إقامة دولته، وأدخل فيها العنصر الأسود، وبعد مرحلة الإصلاح الديني، ثم مرحلة النضال ضد الأتراك، جاءت مرحلة الصراع مع بريطانيا. وتمتّع وقائع الثورة المهدية وحروبها بالإثارة⁽¹⁶⁾. خلفه الخليفة عبدالله بن السيد محمد التعايشي والذي قاوم جيوش الاحتلال البريطاني أيضاً⁽¹⁷⁾.

أهداف الدراسة:

- التحديات الدينية التي واجهت المهدي في ثورته الدينية قبل السياسية.
- بيان أن نظام الخلافة عند المهدي لم يكن اقتباساً مما وضعه النبي (صلي الله عليه وسلم) وإنما كان تطبيقاً لقاعدة ظهرت فيما بعد، وبذلك فإن أسس ترتيب خلفاء المهدي لم يتقيد بنظم ذلك العهد، وتعيين اشخاص معينين عند المهدي يخالف ما كان عليه في العصرين الأموي والعباسي.
- تشريح نظام الخلافة وولاية العهد في كل الجوانب في مقارنة جيدة وقراءة متأنية بين العهدين النبوي والخلفاء الراشدين وبين عهد المهدي ولتداخل المصطلحات والتشابه والتعارض.
- توضيح أن فكرة الولاية لم تضمن في الخلافة، ولقب خليفة المهدي الذي نأخذه علي علاته دون تفكير في بداية استعماله الذي لم يعرف في حياة المهدي، وإنما استعمله الأنصار بعد وفاته، بدلاً من الخليفة أو خليفة أو أمير جيش المهدي.. الخ.

اشكالية الدراسة:

الخلافة عند المهدي، وموقع الخليفة، يكتنفه بعض الغموض، وذلك لتعارض النصوص أحياناً. فالمهدي يميز (بين الخلافة بمكانها الوظيفي فهو يصفه بالخليفة أو خليفة الصديق عندما يقصد مرتبته في المهدي ومكانته الاجتماعية وسماته الشخصية، بينما يصفه بالنائب عنه أو الوزير عندما يقصد وظيفته في الدولة).

الدراسات السابقة:

في بحثي لهذا الموضوع اطلعت على بحوث متعددة حسب ما سمح به الزمن وتيسر، ناقشت الإصلاح الديني، ومن هذه البحوث، التجديد والمجددون في أصول الفقه دراسة موسعة لجهود المجددين (أبي الفضل عبدالسلام بن محمد بن عبدالكريم)، وكذلك أحكام النوازل الفقهية المعاصرة (مسفر القحطاني)، وتجديد الفقه الإسلامي (جمال عطية ووهبة الزحيلي)، وبيان أثر التجديد والاجتهاد في تنمية المجتمعات الإسلامية المعاصرة (أحمد بن حمد الخليلي)، ونحو فقه ميسر معاصر (يوسف القرزاوي)، والتجديد في أصول الفقه: مشروعيته وتاريخه وإرهاصاته المعاصرة (خليفة بابكر حسن).

تحديات بداية المهديّة الدينيّة: نشأة وتعليم المهدي الدينيّة :

لقد انتقلت أسرة محمد أحمد وهو طفل إلى بلدة كرري شمال أم درمان حيث توفي والده بعد وصولهم بقليل ودفن في وادٍ عُرف باسم «وادي سيدنا» نسبة لوالدهم⁽¹⁸⁾.. وبعد وفاة والده كفله شقيقاه محمد وحامد واللذان استمرا في تجارة صناعة المراكب كشأن والدهما. ثم انتقلت الأسرة للإقامة بمدينة الخرطوم لوقت وجيز حيث توفيت والدتهم زينب بنت نصر ودفنت في الضريح القائم اليوم بالقرب من مستشفى الشعب التعليمي.

أبان محمد احمد عن شغف مبكر ونبوغ في تلقي العلم والتبحر في علوم الزهد والتصوف وشجعه علي ذلك شقيقاه ويسرا له السبيل فالتحق بخلوة الشيخ الفقيه الهاشمي بكرري وحفظ القرآن الكريم وهو في سن مبكرة. ومن ثم انتقل الي خلوة الشيخ الأمين الصويلحي بمسيد ود عيسي بالجزيرة حيث اصاب قَدْرًا من العلوم الشرعية. ودفعه شغفه للمزيد من التحصيل إلى الالتحاق بخلأوي الغبش بمدينة بربر (مدينة) فالتحق بالشيخ محمد الخير عبدالله خوجلي تلميذاً وهو دون العشرين⁽¹⁹⁾.

تقدم بسرعة في مسالك الطريق. ثم انتقل ليعيش حياة الزهد بقرية الجزيرة أبا بمنطقة النيل الأبيض، واسس مسجدًا وخلوة او مدرسة لتحفيظ القرآن الكريم وتعليم الفقه والعلوم الاسلامية واشتهر بين سكان المنطقة بالاستقامة والورع فتدافع نحوه المريدون ومنهم الشيخ علي ود حلو والذي سيصبح احد خلفائه الثلاثة فيما بعد وشقيقه الاصغر الشيخ موسي ود الحلو. كما توافدت وفود من قبائل منطقة النيل الأبيض كقبائل دغيم وكنانة والكواهلة والحسنات والهبانية والحسانية. يقيمون معه يتعلمون من علمه. وجاء اشقائه الثلاثة محمد وحامد وعبدالله للإقامة معه وعملوا علي الاستفادة من خشب غابات المنطقة في تجارة صناعة المراكب التي برعوا فيها⁽²⁰⁾. وعلي الرغم من اختلاف الشيخ محمد شريف نور الدائم مع المهدي الا انه لم يكن يشكك ابداً في ورعه وزهده واستقامته وقد عاش محمد شريف نور الدائم طويلاً بعد انتهاء الدولة المهديّة وشهد عودة الاحتلال الانجليزي للسودان فلم يغيب تلميذه عن ذاكرته. وبعد خلافه مع شيخه التحق بالشيخ القرشي ود الزين بمنطقة الحلاويين في الجزيرة وهو منافس للشيخ محمد شريف في الطريقة السمانية وكان يتفوق عليه بأنه اخذ الطريقة السمانية مباشرة من الشيخ احمد الطيب البشير. رحب الشيخ القرشي بتلميذه الجديد ورد علي مطالبة الشيخ محمد شريف له بطرده من الطريقة بالعبرة التالية : « انني رأيت الشيخ محمد احمد مستحقاً ومنع المستحق ظلم»⁽²¹⁾.

في أثناء عمله ببناء قبة علي قبر شيخه التقى الخليفة عبد الله بعبدالله التعايشي ونشأت بينهما صداقة وثيقة وفيما بعد سيكون خليفته في الدعوة المهديّة.. كما جمعته ديار الحلاويين بالشيخ عبدالرحمن القرشي ود الزين والشيخ محمد الطيب البصير والشريف احمد الكوكلي والشيخ عبد القادر امام ود حبوبة، وقيل فيها التقى ايضا بعبدالرحمن النجمي ومحمد عثمان ابوقرجة وعدد اخر مقدر من الرجال الذين سيصبحون القوام المبكر للثورة المهديّة⁽²²⁾. وصفه أورفالدر: من خلال الزهد والتعلم المستمر اكتسب مقدرة على الخطابة حببته إلى الناس وقد كان يتحدث بطريقة لطيفة للغاية وله ابتسامه هادئة. رغم انه قد يكون قاسياً أحياناً. وقد اعتكف في كهفه في الجزيرة أبا لمدة طويلة اصبح فيها محطة للمسافرين يزورونه ابتغاء البركة. و يمنحونه بعض الهدايا⁽²³⁾.

الجدور الفكرية والعقائدية للمهدية:

تبدأ مأساة السودان مع الإنجليز كما أسلفنا، عندما وصل إسماعيل إلى حكم مصر، فعهد إلى ضابط انجليزي يدعى صموئيل بيكر لتنفيذ أغراضه، ونسي أن بيكر لا يمكن أن يكون فيه خير لمصلحة الإسلام. ولما لم يؤد بيكر المهمة المكلف بها من قبل إسماعيل وإلما أدى المهمة الملقاة على عاتقه من قبل انجلترا، اختار إسماعيل ضابطاً آخر كما أسلفنا هو غوردون، فعمد غوردون إلى بث الفوضى وإثارة الاضطرابات، والإساءة إلى زعماء القبائل في المنطقة، والتفرقة بين المصريين والسودانيين⁽²⁴⁾.

لما عرض على المهدي الجنرال غوردون إمارة كردفان وفتح طرق الحج وحقن دماء المسلمين، فأجابه: «أما فتح طريق الحج، فإنها خديعة منك وتظاهر بحماية الدين الإسلامي مع أنك لا تؤمن بحرف مما جاء في هذا الدين، وإنك لمن معشر عرفوا بعدائه وكرهه. فإن كنت ممن يشفق على المسلمين، فأولئك بك أن تشفق على نفسك وتخلصها من سخط خالقها، وتحملها مع أتباع الدين الحق»⁽²⁵⁾. ولما جاء إلى الخرطوم ضابط مصري، أخبر أن رسل الكاثوليك في تلك المدينة تحت كنف محمد أحمد المهدي على حرية تامة، تجري عليهم الأرزاق من طرفه للواحد منهم في كل شهر خمس ريالاً ونصف، وأن كنيسة مفتحة الأبواب⁽²⁶⁾. لم يلق المهدي تأييداً من مشايخ الطرق الصوفية عندما كانت دعوة المهدية في مراحلها السرية، وإحجام المشايخ عن المهدية في أطوارها الأولى جعل المهدي يبتعد منهم روحياً فعمل مسجده وغاراً للتعبد 1879م في جزيرة أبا وأصبح له أتباع كثيرون⁽²⁷⁾.

عندما انتصر كتشبير في معركة أم درمان عام 1898م، وقام في وحشية بربرية لا مثيل لها بإخراج رفات المهدي الذي دفن في قبر عميق في ذات الغرفة التي مات فيها لكي ينتقم ويتشفى في عوده⁽²⁸⁾، بعد أن انتصر على خليفة المهدي عبد الله التعايش⁽²⁹⁾، وكان من أكبر مستشاري الإمام المهدي المقربين، وظل بعد وفاته وفيّاً للخليفة التعايش. ولما حلت الهزيمة بجيش المهدي وقتل الكثير من أتباعه، قام الشيخ عبد القادر بالثورة، وحرك أبناء الأمة، وقاتل الانجليز بضراوة حتى قبض عليه⁽³⁰⁾.

تحرير العقل الديني:

لا خلاف حول أن الدعوة المهدية في السودان قد انطوت على محتوى سياسي طاغي، عبرت عنه ايديولوجيا ثورية تحريرية كان هدفها الرئيسي هو تحرير الأرض من المحتل الأجنبي وتحقيق الإستقلال السياسي الوطني. وهنا يكمن أيضاً أحد الأبعاد التجديدية أو على الأقل غير التقليدية في المهدية، بمعايير القرن التاسع عشر. وذلك لسبب رئيسي، وهو أن الأتراك الطرف الآخر في الحرب الذي أعلن المهدي «الجهاد» ضده لم يكن فقط طرفاً مسلماً وإلما كان يمثل شرعية دولة الخلافة الإسلامية في تركيا، التي يوجب الفقه السني التقليدي طاعتها ويجرم الخروج عليها مهما كانت الأسباب. ومن هذه الزاوية يمكن النظر لرؤية المهدي السياسية باعتبارها سابقة للإرهاصات الأولى لبزوغ الوعي القومي لعرب الشام الذي عبرت عنه الحركات والجمعيات القومية السرية في بلاد الشام الخاضعة حينها للسيطرة التركية.

هاجم المهدي «علماء» الدين الرسميين هجوماً عنيفاً، وبهجومه هذا وضع إصبعه على بيت الداء. ولن نستغرب أن ترسل القاهرة العثمانية غردون باشا للخرطوم لإطفاء ذلك اللهب الإسلامي وإرجاع المسلمين في السودان سيرتهم الأولى وهي الخنوع للأجنبي. ويعتبر دراسة خطابات المهدي مع غردون باشا

قمة في الدرس التكتيكي والاستراتيجي في كيفية معاملة العدو، رغم أن غردون أقي بتمثيلية إخلاء المصريين والبريطانيين من السودان تكتيكيًا، وتسليم الحكم للسودانيين، ولكن هذه الحيل لم تفت على المهدي ووزرائه المؤمنين بثوابتهم.

رغم أن إعلان محمد أحمد المهدي قد يباعد بينه وبين ما دعا إليه الشيخ محمد بن عبد الوهاب، إلا أن المتتبع لسيرته سواء منذ بداية دعوته وبعد إعلان المهديّة ومن خلال تراثه الفكري بعد المهديّة المتمثل في منشوراته ومجالسه وخطبه بالإضافة إلى حكومته الإسلامية التي أقامها في السودان، وسياسته الخارجية التي حملت التوجيه الإسلامي الخالص، يلاحظ مدى عمق العلاقة بين المهديّة في السودان ودعوة محمد بن عبد الوهاب السلفية⁽³¹⁾.

تأسى محمد أحمد المهدي بمحمد بن عبد الوهاب منذ بداية دعوته فقد ظل فترة من الزمن يدعو سلماً بالمواظب والكتب والرسائل والوفود، للعودة إلى منابع الدين الأولى وترك البدع ومظاهر الشرك، وإحياء سنن الشريعة، والزهد في الدنيا والإقبال على الآخرة، ومحاربة الفساد.. وهذا يتفق مع ما جاء في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية منذ بدايتها أيضاً وحملات رسائله بالدعوة إلى بعض بلدان وإمارات نجد⁽³²⁾. ثم نلاحظ أسلوبه الجهادي وعقيدته السلفية ومنهجه السلفي في الإصلاح في معظم مناشيره التي تغطي الفترة منذ إعلانه المهديّة في "أبا" حتى فتح "الخرطوم" ونهاية الحكم القائم وعموم دعوته، مثل محمد بن عبد الوهاب لتبليغ الدعوة وإزالة مظاهر الشرك والبدع وإقامة مجتمع إسلامي في حكمه، وظهرت عقيدته السلفية بوضوح في تلك المناشير وأيضاً منهجه السلفي للإصلاح ونلاحظ الاتفاق في المضمون فيما دعا إليه الاثنين من العودة بالإسلام إلى عصوره الزاهرة وترك البدع والمنكرات وإن اختلفا في الأسلوب لأن كل واحد منهما كان يخاطب قومه باللغة التي يفهمونها وكان هم كل منهما منصراً إلى المعاني لا إلى العبارات⁽³³⁾.

جاء اتخاذ موقف وقرار فكري بالغاء جميع المذاهب الإسلامية بإعتبارها إجتهااد بشري غير ملزم للمسلمين ليمثل حدثاً على درجة من الخطورة بحيث لا يقوى الكثيرون (حتى في عصرنا الراهن) على مجرد التفكير فيه. ولا شك ان المهدي كان مدرّكاً كامل الإدراك لمدى خطورة قراره. ويمكن ان نرى بعض علامات هذا المشروع التجديدي المبكرة في بعض منشوراته وبشكل أكثر وضوحاً في بعض قراراته السياسية الجريئة وغير التقليدية. يمكن المحاجة بأن هذه «الثورة الفقهيّة» التي إبتدراها المهدي بقرار العودة للنص الديني الأصلي لا يمكن ان تعني شيئاً اخر غير مشروع إصلاح ديني (غض النظر عن حدوده ومداه)، يهدف الى تحرير العقل المسلم من إستعمار الشروح وشروح الشروح السلفية، مثلما نجح الشق السياسي من ثورته في تحرير التراب السوداني من الإستعمار الأجنبي. وأي مشروع إصلاح ديني يستلزم بالضرورة الإبتداء بتجاوز التفسيرات التقليدية القديمة للنص الديني الأصل، كمقدمة تمهيدية ضرورية لتدشين عملية إعادة قراءة وتفسير جديدين للنص على ضوء المعارف والحقائق الواقعية الجديدة التي تشكل عصر المصلح ومصادر وعيه. وجد المهدي نفسه حراً في تبني (وكذلك إستبعاد) أي أراء فقهية او معتقدات تنتمي لمذهب معين وفي ان يعمل على غرسها في فضاء ينتمي تاريخياً لمذهب آخر مختلف. وهذا يقودنا لنقطة هامة جداً تتعلق بجوهر المشروع المهدي، فالذي لا خلاف عليه ان فكرة المهدي المنتظر نفسها تنتمي في الأساس للفقه والتراث الشيعيين. ولكن المهدي نجح نجاحاً لا نظير له في أن يغرسها وأن يستقطب لها آلاف «الأنصار»⁽³⁴⁾. والشرط المطلوب توفره

في المصلح المجدد، بالإضافة طبعاً للمؤهلات المعرفية المعيارية المطلوبة في كل منخرط أو متخصص في موضوعه، هو الشجاعة الفكرية التي يولدها الإفتتاح العقلي وعبقورية الروح الثورية المتمردة التي تنفر بطبيعة تكوينها من قيود التقليد والعادة وتنزع للتحرر وللتجديد والتجاوز. هذه الدرجة العالية من الإفتتاح العقلي وإتساع الرؤية والتحرر من قيود الإنتماءات الأولية وتجاوزها يصعب ان نجد لها نظيراً في مثل ظروف زمان المهدي وبيئته التقليدية التي نشأ وترى وتلمذ فيها. بل انها تتفوق لحدود كبيرة على تكوين وعقلية العديد من القيادات والتي شهدت الأمة في عهدها عودة العصبيات الدينية والطائفية والعرقية والجهوية بقوة طاغية، بشكل مزق ويمزق النسيج الإجتماعي الذي كان المهدي أحد الرموز التاريخيين الذين صاغوا لحمته وسداه.

كثير من الكتابات تحاول تركيب وتقديم تأويل أصولي للمهدية لتقديهما كأحد جذور المشروع الأصولي السلفي. وهم يعتمدون في ذلك على الممارسة السياسية والتشريعية والقضائية في دولة المهدي. التي تميزت بالحروب الجهادية والنزاعات الأهلية والسياسة الحصرية القابضة وتطبيق بعض أحكام الحدود. يجب الإعتراف هنا بأن هذا الجانب يشكل أيضاً موضوعاً جدالياً تتنازعه جهات نظر متعددة ومتضاربة. مع ذلك يجب التمييز بين الثورة الفكرية (الفقهية) التي ناقشناها من جهة والثورة السياسية للمهدية ثم دولة المهدي من جهة أخرى. وأن رؤية المهدي الإصلاحية التجديدية التي اشرت اليها هي أقرب لمرحلة الثورة المهدية التي قادها المهدي منها لمرحلة الدولة المهدية التي غاب عنها.

إن شخصية المهدي القوية، والمعتقد الديني الذي يدعو إليه، والسخط العام الذي كان سائداً ضد الولاة الذين كانوا يفرضون الضرائب الباهظة على الناس، وتفشي الرشوة والمظالم، وسيطرة الأتراك والإنجليز، كان ذلك كله دور مهم في تجمع الناس حول هذه الدعوة بهدف التخلص من الوضع المزري الذي هم فيه إذ وجدوا في المهدي المنفذ والمخلص.

لقد دعا المهدي إلى ضرورة العودة مباشرة إلى الكتاب والسنة دون غيرهما من الكتب التي يرى أنها تبعد بخلافاتها وشروطها عن فهم المسلم البسيط العادي. وأوقف العمل بالمذاهب الفقهية المختلفة، وحرّم الاشتغال بعلم الكلام، وفتح باب الاجتهاد في الدين، وأقر كذلك كتاب كشف الغمة للشعراني، والسيرة الحلبية، وتفسير روح البيان للبيضاوي، وتفسير الجلالين!! وألغى جميع الطرق الصوفية وأبطل جميع الأوراد داعياً الجميع إلى نبذ الخلافات والالتفاف حول طريقته المهدية مؤلفاً لهم ورداً يقرءونه يومياً، ومن هذا الباب دخلت مرة أخرى في بوتقة الصوفية وانصهرت فيها.

كان يلح على ضرورة التواضع وعدم البطر وتشديد النكير على الانغماس في الملاذ والبذخ والنعمة، ويعمل على التقريب بين طبقات المجتمع. ومنع البكاء على الأموات، وحرّم الاشتغال بالرقي والتمايم، وحارب شرب الدخان وزراعته والاتجار به، وشدد في تحريره. وأقام حدود الشريعة في أتباعه كالقصاص وحياسة خمس الغنائم ومصادرته أموال السارقين والخمارين، وصك العملة باسمه ابتداء من فبراير 1885م جمادى الأولى 1302هـ. أقام في المنطقة التي امتد إليها نفوذه نظاماً إسلامياً، ونظم الشؤون المالية وعين الجباة لجمع الزكاة، وكانت مالية الدولة التي أقامها مكونة مما يجبي من زكاة وجبايات.

مفهوم المهدي للخلافة :

ظهر أن المهديّة أول نظام إسلامي استعمل هذا اللفظ علي مراكز متميزة ومختلفة، لأن هذا اللقب من قبل كان خاصاً برأس الدولة فقط ولدلالات مفهوم الخلافة الكثيرة، ونعالج هذا الجانب ونحاول أن نزيل غموضاً، لأنه يُنظر إلي هذا الموضوع من منظور الواقع الاجتماعي والواقع السياسي. والانتقال إلي وظيفة نائب المهدي وفكرتها وبداية تطبيقها وتطورها، واقتصر لفظ الخليفة على قادة الرايات دون غيرهم، واستعمال لفظ الأمير بدل الخليفة كلقاب لهؤلاء. وما وضعته المهديّة من تعريفاً جديداً للقب الأمير وظهور وظائف دينية وإدارية مثل قاضي الاسلام وأمين بيت المال بصلاحيات واسعة.

بداية فقد وضع الإسلام نظاماً غير مسبوق للخلافة، جعله دستوراً للمسلمين للعمل علي ضوئه وكان بذلك أعظم تشريع بالقياس إلي ما كانت عليه الأمبراطوريتان الرومانية والفارسية، واستمر هذا النظام في عهد الخلافة الراشدة الذي ارتكز علي الشوري، والتقيّد بما كان سائداً في عهد النبوة⁽³⁵⁾. وتبعاً لأسباب كثيرة تحول هذا النظام الشوري إلي ملك عضوض في عهد بني أمية وما تلاه من عصور، وما حدث عقب سيدنا معاوية، لهو بحث عن مسوغ شرعي لهذا التغيير، ولعله أول دعاء سياسي تبريراً لما سيسير عليه في سياسته نحو الرعية. وجاء العباسيون وادعي الخليفة ابو جعفر المنصور أنه مفوض من الله، وهو خليفته في الأرض وأنه يستمد أي تشريع أو قرار يصدره من الله، وكان هذا دعماً لسياسة الغاية تبرر الوسيلة، وفهم الناس من هذا الشعار عدم شرعية المعارضة لسياسته فاستكانوا علي مضض حماية كرامتهم. ومروراً بادعاء الفاطميين وابن تومرت إلي عصرنا الحاضر في ظلال هذه الدعوة ملازماً للدول الإسلامية، وكانت السلفية تعلن شعار العودة إلي مجتمع الرسول(صلي الله عليه وسلم) مع اختلاف واتفاق في اسلوب الدعوة، وشهد العالم الاسلامي حركات التجديد والإصلاح في الحجاز واليمن ومصر وغرب أفريقيا والسودان الذي شهد ميلاد دعوة وموامة بين النظرية والتطبيق.

كان لكبار الأعوان والمساعدين للمهدي في أمور الدولة والدعوة معاً، وظهر مركز يليه شمل صغار المساعدين من قادة عسكريين كاداريين للأقاليم وقد تطور هذا المركز إلي إمارة وجاء المركز الرابع خاصاً بخليفة خليفة المهدي الذي تولاه الخليفة عبد الله بعد المهدي.

بهذا تعتبر المهديّة أول نظام إسلامي استعمل هذا اللفظ علي مراكز متميزة ومختلفة، لأن هذا اللقب من قبل كان خاصاً برأس الدولة فقط ولدلالات مفهوم الخلافة الكثيرة، أن بحيث يقتصر علي بيان علاقة المركز الثاني خلافة الخلفاء الكبار - بالمركز الرابع مركز الخليفة نفسه، وقد عالج المؤلف هذا الجانب وأزال غموضاً ونظر إلي هذا الموضوع من منظور الواقع الاجتماعي والواقع السياسي. وبالانتقال إلي وظيفة نائب المهدي وفكرتها وبداية تطبيقها وتطورها، واقتصر لفظ الخليفة على قادة الرايات دون غيرهم، واستعمل لفظ الأمير بدل الخليفة كلقاب لهؤلاء. ووضعت المهديّة تعريفاً جديداً للقب الأمير وظهرت وظائف دينية وإدارية مثل قاضي الاسلام وأمين بيت المال بصلاحيات واسعة.

الواقع أن نظام الخلافة عند المهدي لم يكن اقتباساً مما وضعه النبي(صلي الله عليه وسلم) وإنما كان تطبيقاً لقاعدة ظهرت فيما بعد، وبذلك فإن أسس ترتيب خلفاء المهدي لم يتقيد بنظم ذلك العهد، وتعيين اشخاص معينين عند المهدي يخالف ما كان عليه في العصرين الأموي والعباسي، ففيهما كان ترتيب أولياء العهد غير مقيد وغير ثابت علي خلاف الأمر عند المهدي.

بتشريح نظام الخلافة وولاية العهد في كل الجوانب في مقارنة جيدة وقراءة متأنية بين العهدين النبوي والخلفاء الراشدين وبين عهد المهدي وتداخل المصطلحات والتشابه والتعارض أنتهي إلى أن فكرة الولاية لم تضمن في الخلافة ثم يناقش لقب خليفة المهدي الذي نأخذه علي علاته دون تفكير في بداية استعماله الذي لم يعرف في حياة المهدي، وإنما استعمله الأنصار بعد وفاته، بدلاً من الخليفة أو خليفة أو أمير جيش المهدي.. الخ. ويجب وضع مفهوم المصطلح عند المهدي - وهو القول الفصل، فالمهدي يميز (بين الخلافة بمعناها الوظيفي فهو يصفه بالخليفة أو خليفة الصديق عندما يقصد مرتبته في المهدي ومكانته الاجتماعية وسماته الشخصية، بينما يصفه بالنائب عنه أو الوزير عندما يقصد وظيفته في الدول. ولقد لفت رسائل المهدي أنباه الكثيرين، فهي من العمق والثقافة الدينية واللغوية والتاريخية متقدمة بشكل مذهش عما نقرأه في هذه الأيام من الحركيين الإسلاميين وقياداتها. ما يكتبه الإسلاميون اليوم، خاصة السلفيون ومشتقاتهم فهو تقليدي. عموماً، تقييم رسائل المهدي نقطة مهمة جداً لكي تفهم شخصية المهدي أو تحللها، خاصة أن الإمام المهدي الذي بشرنا به الرسول (صلى الله عليه وسلم) ليس هو الإمام محمد أحمد المهدي. فكيف يمكننا فك الاشتباك أو هذه المشكلة أو حل هذا التناقض؟⁽³⁶⁾.

الإمام محمد أحمد عبد الله «المهدي» كان يعرف أنه ليس المهدي المنتظر الذي ذكرته كتب الحديث والسير لدى السنة والشيعة الامامية، فذلك المهدي الذي ذكره رسولنا الكريم (صلى الله عليه وسلم) لم يخطر في عقله قط. أقصى ما عزم عليه الامام السوداني أنه استخار ربه في استخدام كلمة «مهدي» في مدلولها اللفظي. وحقيقة، يمكن إطلاق لفظة «مهدي» على كل من هداه الله، خاصة إذا كان جديراً بها، فحتى كتب الحديث تشير إلى ذلك: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين»، وهو حديث طويل⁽³⁷⁾. وكذلك لم يستطع الأنصار لاحقاً تجاوز نقطة الحرج أن محمد أحمد المهدي ليس هو المهدي الحقيقي، رغم أنه من السهولة تفسير الأساس الشرعي والديني الذي أنطلق منه المهدي، فلم يكذب، ولم يخرج عن الشرع السني قيد أنملة، فهو لا تنقصه الهداية بنص قول الرسول (صلى الله عليه وسلم) عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين⁽³⁸⁾. والحق أن أمر خلافة المهدي، وموقع الخليفة شيء يكتنفه بعض الغموض والنصوص تتعارض أحياناً، ولكن ما نراه مدخلاً أو مخرجاً عندما نتأكد أن الخليفة عبد الله لم يتول الخلافة بعد المهدي مباشرة وإنما وصلها بعد نزاع طويل وهنا نتساءل لنقرب المعنى عن سبب نزاع الأشراف والمطالبة بخلافة العهد إذا كان المهدي ينص علي أن يلي الخليفة عبد الله بعده، ولكن للأنصار رأي آخر يسوقون تبريراً له ما جاء في حضرة نبوية تعين الخليفة عبد الله بالاسم لتولي هذا المنصب وهم لم يقدموا مستنداً آخر غير هذه الرؤيا. لعل وفاة المهدي دون تعيين خليفة كان سبب الخلاف مما يؤكد أنه ليس هناك نص من المهدي بخلافة الخليفة عبد الله. مما أعطي مجالاً للمطالبين بالخلافة.

نهاية المهدي وأهم ما قيل عنه:

خاطب الامام المهدي احمد ود سليمان بالإسراع في تجهيز الجيش المتجه لتحرير سنار وذكر عدم تمكنه من الحضور لتوديع الجيش بنفسه لمرضه.. ولعلها اولى الوثائق التي يتحدث فيها المهدي عن مرضه⁽³⁹⁾. وعلي الرغم من اشتداد المرض علي المهدي الا ان ابراهيم فوزي باشا الضابط والاداري المصري الذي وقع في اسر الثوار بعد تحرير الخرطوم يذكر ما يفهم منه انه صلي خلف المهدي صلاة ليلة النصف من شعبان حين

يقول: «وصلي المهدي بالناس في ليلة النصف من شعبان مائة ركعة بالقرآن كله رافعاً صوته بالقراءة باكياً»⁽⁴⁰⁾. وفي اليوم الأخير من شعبان 1302هـ عاد المهدي عودته الأخيرة الي مدينة ام درمان من الخرطوم التي زارها لتفقد احوالها فازعجه ميل بعض الانصار عن التقشف والزهد وإيثارهم لحب الدنيا وسكنهم في قصور أعيان الخرطوم وباشواتها من المستعمرين.. فخطب خطبة الجمعة الاخيرة في مسجدها وقرع ذلك المسلك تقريباً عنيقاً.. وتلي قوله تعالي (وَسَكَنْتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ) (41). وستكون تلك اخر صلاة له بمسجد مدينة الخرطوم قبل وفاته⁽⁴²⁾.

عند ثبوت هلال رمضان 1302هـ وبعد صلاة المغرب طلب الامام المهدي من الناس العفو وذاكرهم في فناء الدنيا وخير الآخرة⁽⁴³⁾. ويتوافق ما تقدم ذكره تماماً مع مضمون اخر منشور للمهدي والذي صدر في (اخر شعبان 1302هـ) الموافق بالتقريب (14 يونيو 1885م)⁽⁴⁴⁾.

في ثاني ايام رمضان اشتدت الحمي علي الامام المهدي الي ان انتقل الي رحمة مولاه في ثامن ايام رمضان 1302هـ الموافق 22 يونيو 1885م فدفن في ذات الحجرة التي توفي فيها.. وهي ذات المكان الذي يوجد فيه ضريحه الحالي ولم يتخطى عمره آنذاك الثانية والاربعين بعد.

لقد شكلت وفاة المهدي حدثاً بارزاً علي خارطة الاحداث العالمية آنذاك فكتبت صحيفة «Sheffield Daily Telegraph» البريطانية بعد وفاة المهدي تحقيقاً صحفياً تحت عنوان «How the Mahdi died» او «كيف توفي المهدي».. وخلصت الي انه توفي بالحمي «رجحت انها حمي مرتبطة بمرض الجدري» والتي اشتدت عليه منذ 19 يونيو حتي توفي في 22 يونيو 1885.. كما ذكرت ان اخر وصايا المهدي كانت مواصلة حرب التحرير ضد الغزاة وشارت الي ان الخليفة عبدالله قد خلفه في إدارة الدولة.. وفي نهاية التحقيق اشارت الصحيفة الي ان خبر وفاة المهدي قد تناولته عدد من ابرز صحف العاصمة النمساوية «فيينا» ونقلت بدورها تهانياها الحارة عن خبر موت المهدي للحكومة البريطانية⁽⁴⁵⁾.

اما صحيفة «Hartlepool Mail» البريطانية والتي تصدر من مدينة درم بأقصى شمال إنجلترا فقد نشرت تحقيقاً بعنوان «Russia and the Mahdi s death» او «روسيا ووفاة المهدي».. اشارت فيه الي اهتمام الصحف الروسية بخبر وفاة المهدي وذكرت تحديدا صحيفة Novo Vermya الروسية الشهيرة واهتمامها بنشر هذا النبأ. كما اشارت لقلق روسيا من النتائج المترتبة علي ذلك لأنها ستعطي بريطانيا شعورا بالراحة من خطر الثورة المهدية علي مستعمراتها مما سيطلق يدها في منطقة اسيا الوسطي وهو ما تخشاه روسيا⁽⁴⁶⁾.

اما صحيفة «Western Daily Press» الانجليزية الواسعة الانتشار فقد ذهبت الي آفاق ابعد من غيرها حينما أوفدت مراسلاً صحفياً الي مدينة سواكن لتغطية اثار وفاة المهدي علي السودانيين هناك ونوهت في تغطيتها انه من الصعب تماماً تحديد اثر وفاة المهدي علي الناس وذكرت ان مشايخ القبائل والامراء قد عمهم الحزن والكرب لموت قائدهم ولكن ذلك لم يفت من عضدهم بل يبدو انه زادهم تصميمًا ، فهم يصلون صباحا ومساء للموت او الجنة «praying night and day for death and heaven».. كما وصفت الصحيفة الامير عثمان دفنة بالقائد الرائع «Wonderful man» الذي استطاع تثبيت قلوب المئات من اتباعه وعلي الرغم من ان اتباعه لا يفوقون المئات الا انه قادر تماماً علي محاصرة 10 الآلاف من القوات

البريطانية في أمانهم⁽⁴⁷⁾. وفي الذكرى الخامسة عشر لوفاة المهدي كتبت صحيفة «York Herald» البريطانية تحت عنوان «The Sudanese Views of the Mahdi».. خلصت الصحيفة الي انه كان رجلاً عظيماً «He was a great man».. كما اشارت الي انه لم يُهزم في معركة قط طوال حياته «He never saw a defeat» ويذكر صاحب المقال البريطاني ان هذه الحقيقة قد جابهه بها احد الذين استطلعهم من السودانيين وقد أوقعته صحة المعلومة التي كان يعرفها سلفاً في حرج بالغ اضطر معه الي تغيير الموضوع مع الشخص المستطلع رأيهُ This was so true that I changed the subject⁽⁴⁸⁾. وعلي مستوي المؤرخين البريطانيين فقد كتب ونستون تشرشل رئيس وزراء بريطانيا الأسبق.. في معرض تقييمه لأحداث الثورة المهدية والتي عاصر أحداثها كمراسل حربي ومؤرخ.. كتب معلقاً علي إنجازات المهدي قبل وفاته: «مهما قيل عن المهدي، فيجب ان لا ننسي انه القائد الذي بث روح الحياة والامل في قلوب بني وطنه. لقد كان هو الزعيم الذي حرر بلاده من الحكم الأجنبي وحول شعبه من حياة بائسة بلا أمل الي حياة مفعمة وملينة بالروعة. لقد أشعلت روح المهدي بين صدور السودانيين المتواضعة شعلة الوطنية والانتماء للدين. وصارت الحياة مليئة بالمخاطر المبهجة والمثيرة فعاش السودانيون في عالم جديد رائع ألهم خيالهم.. فهم ان عاشوا في هذه الدنيا، فسيقومون بجلال الاعمال.. وان لقوا حتفهم في اثناء اشتباكهم مع مربعات الجيش البريطاني او القوات المصرية، فمصيرهم جنة السماوات عندها».. ثم يستطرد في حديثه الي ان يقول «ولذلك فإنني اعتقد انه في سنوات المستقبل القريب ان هبت رياح التقدم والازدهار وأعقبها قطار الوعي والتعليم في ذات المسار لشعب وادي النيل، فعندها لن ينسي اول مؤرخ عربي يود ان يوثق لتاريخ تلك الامة.. لن ينسي.. ان يكتب اسم محمد احمد المهدي في مقدمة ابطال شعبه»⁽⁴⁹⁾. وفي ذات السياق علق استاذ التاريخ البريطاني البروفيسور ثيوبولد A.B.Theobold علي وفاة المهدي وانجازاته في حياته القصيرة.. من خلال سفره القيم «The Mahdiya» حينما كتب قائلاً: «كانت شهرة محمد احمد المهدي كقيلة بان تحفظ اسمه للأجيال القادمة من بني وطنه.. في خلال اربع سنوات.. صنع مجده من العدم.. وانتصر انتصاراً كبيراً علي قوتين دوليتين تفوقانه عدة وعتادا (بريطانيا وتركيا).. قام بوضع أسس الدولة الوطنية الجديدة.. كما قام بدعوة إصلاحية استهدفت إصلاح ما فسد من دين شعبه.. وخذ السودانيين.. وغير طريقة وأسلوب حياتهم للأفضل.. ومنحهم ثقة وإيماناً اكبر بمقدراتهم وبأنفسهم.. وقادهم نحو الحرية والانعتاق.. ومع كل هذا.. اكتسب طاعة شعبه الكاملة واحترامهم وتقديرهم اللامحدود.. هنالك عدد محدود من الرجال علي مر التاريخ الإنساني ممن يستطيعون ان يفعلوا مثلاً فعل المهدي في السودان»⁽⁵⁰⁾.

اما فيما يختص باستمرار كاريزما القائد بعد وفاته فقد تعرض لهذا الامر بالتفصيل البروفيسور الامريكي ريتشارد ديكيميجان استاذ العلوم السياسية بجامعة جنوب كاليفورنيا من خلال بحثه الأكاديمي بعنوان «كاريزما القيادة في الاسلام، مهدي السودان».. حيث قام بإجراء دراسة أكاديمية اشتملت علي 140 من القادة والامراء الذين ساندوا المهدي.. مستنداً علي مصادر تاريخية متعددة ومتنوعة.. فخلص الي انه علي الرغم من وفاة المهدي المبكرة الا ان 126 منهم.. اي ما يعادل (90٪)، منهم قد واصلوا علي ولائهم واخلصهم لمبادئه حتي النهاية.. بينما تراجع عن مبادئ الثورة (10٪)، فقط من قادتها ووفقاً لدراسته فقد استسلم معظم هؤلاء او تراجعوا عن المقاومة حينما صارت الهزيمة وشيكة.. ويقرر ديكيميجان ان تلك النسبة تعبر

بوضوح عن استمرار كاريزما القائد في تحريك الجماهير حتي بعد وفاته.. بل ويذكر ان المهدي لو عاش قليلا لشكل تهديدًا حقيقيًا علي سيطرة بريطانيا علي مصر ومستعمراتها في افريقيا.. ويعبر دكيمجيان عن اعجابه بكاريزما القائد حين يقول: «لقد كانت مقدرة المهدي علي مخاطبة وتحريك الجماهير افضل مثال للبساطة والوضوح المطلوب.. في مجتمع معقد ومتعدد الأعراق والثقافات كما هو حال السودان في القرن التاسع عشر.. كانت الثورة المهديّة تمثل نقطة التقاء لمطامح وامال عريضة لقوي قبلية واجتماعية وسياسية مختلفة قاومت الاحتلال الأجنبي. لقد كان لكاريزما القيادة عند المهدي الدور الأكبر في تجاوز تقاطعات تلك القوي واسترضاء اشتاتها المختلفة وتحقيق التجانس والانصهار بينها ثم الوحدة الوطنية ومن ثم الانتصار للثورة»⁽⁵¹⁾. صفوة القول ان الامام المهدي قد عاش حياة قصيرة بحساب الزمن والارقام.. كما لم تتعدي فترته في القيادة الأربع سنوات الا انها كانت حياة حافلة بالعديد من الوقائع والاحداث التي أسهمت بقدر كبير في تشكيل ملامح السودان الحديث.. ولم يخلف ورائه إرثًا هائلًا من الادبيات المكتوبة في الذاكرة الوطنية والغربية وحسب بل خلف ورائه دولة وطنية متكاملة الأركان.. كانت الدولة الوحيدة المستقلة في افريقيا القرن التاسع عشر.. وبقيت تقاوم الاستعمار البريطاني بشراسة حتي نقطة النهاية.

الخاتمة:

لقد استطاعت الثورة المهديّة أن تصهر السودانيّين في بوتقة واحدة، وجعلت منهم شعبًا واحدًا جاهد مع قائده وزعيمه الروحي وحقق انتصارات باهرة على أعدائه، وقد أسقطت المهديّة المذهبية وألغت الطرق الصوفية، وقد اعتبرت الجهاد ضد الكفار مقدم على الفرائض الأخرى. وما يزال للمهديّة أنصار كثيرون يجمعهم حزب الأمة الذي يسهم في الأحداث السياسية الحالية في السودان. كما أن لهم تجمعاً وأنصاراً في أمريكا وبريطانيا يعملون على نشر أفكارهم ومعتقداتهم بين أبناء الجاليات الإسلامية بعامّة والسودانيين بخاصة.

أن مشروع الإصلاح او الثورة الفقهيّة الذي كان يحمله المهدي هو مشروع لم يتبلور بالكامل لرحيله السريع والمفاجيء. وكل المتحقق منه هو إعلانه إلغاء المذاهب زائدًا بعض القرارات والمواقف والتي تدل بوضوح على انها كانت تصدر عن خلفية ومنهج تفكير منفتحين ومتحررين مقارنة بالعقلية الفقهيّة التقليدية-القبلية السائدة حينها. والمؤكد أن المهدي لو عاش حتى ولو لسنوات قليلة بعد فتح الخرطوم، لكانت الصورة أكثر وضوحًا في هذا الجانب ولربما ورث السودانيون عن الإمام المهدي ليس فقط تاريخ أول دولة مستقلة في أفريقيا في القرن التاسع عشر، ولكن أيضًا البذور الجينية لمشروع إصلاح ديني سوداني مبكر. ويجب ان نضع في الاعتبار أيضًا السياق التاريخي وإستحالة ان يتمكن المهدي او أي مصلح اخر في زمانه وظروفه من تقديم تفسير جديد للنص الديني يتجاوز بالكامل كل عناصر الأحكام السلطانية والحدود الشرعية في الفقه الإسلامي التقليدي⁽⁵²⁾.

النتائج والتوصيات:

- أن موضوع الإصلاح والتجديد والاجتهاد، ظل محل إهتمام منذ عصر الخلافة الراشدة وإلى يومنا هذا، فالقضايا التي استجدت في حياة الناس أوجبت البحث عن حلول تستنبط من المصادر الشرعية للتعامل بها، صحيح أن الموضوع يتقدم حينًا ويتراجع أحيانًا، ولكنه لم يغيب عن بال أهل الشأن من

العلماء الذين يرجع إليهم عامة المسلمين، لمعرفة حكم الشرع في القضايا التي تواجههم، «على الرغم من شيوع فكرة إغلاق باب الاجتهاد في أواخر القرن الرابع الهجري ومابعده إلى عصرنا الحاضر، بين أهل السنة، من الناحية النظرية»⁽⁵³⁾.

- أن دوافع الاجتهاد تتلخص في الحوادث التي تواجه المسلم فيسأل عنها المجتهدين، أو المتعلقة بالكياليات الخمس، مع الموازنة بين الطرق الخاصة بالاجتهاد التي تسع المجتهدين لتحقيق الغرض من مشروعية الاجتهاد، وهو إيجاد الحلول الشرعية على ضوء الأدلة من الكتاب والسنة ومقاصد الشريعة الإسلامية⁽⁵⁴⁾.

- أن الاتجاه الذي يدعو إلى الاجتهاد والإصلاح والتجديد صار غالباً بل ملحاً لدى عدد من العلماء الذين يعتقد برأيهم، والضرورة البالغة في حياة الأمة إلى وجود العلماء المجتهدين، الذين جمعوا من علم المعقول والمنقول ما يجلي لهم خفايا الأمور، ويصرهم بحكم الأحكام وعلل التشريع ومقاصد الشرع حتى ينزلوا كل أمر منزله، ويعطى كل حادث حكمه⁽⁵⁵⁾، إلا أنه مع بروز الحديث عن أهمية الاجتهاد وضرورته إلا أن الجهود المبذولة لتجديد أصول الفقه ظلت محدودة، ومع محدوديتها، فإنها تتناول الموضوع على استحياء⁽⁵⁶⁾.

- بلغ المد الإسلامي ذروته في السودان خلال القرن الثامن عشر الميلادي حتى إذا ما أطل القرن التاسع عشر كانت العقيدة الإسلامية قد استقرت في الجزء الأعظم من سودان وادي النيل ضاربة بجذورها في أعماق ذلك المجتمع، وفي الوقت ذاته احتفظت العناصر الأخرى التي لم تنصهر في المجتمع الإسلامي العربي بإرثها من المعتقدان واللغات والتقاليد والأعراف وظلت تؤدي طقوسها وشعائرها الدينية في رحاب السماحة التي أضفاها الإسلام على المجتمع الكبير الذي تفاعلت معه. أن الثورة المهدية «رداً إسلامياً» على الوصاية الدولية وعلى محمد على وذريته والقوي التي مكنت له في وادي النيل كما كانت اقتلاعاً لحكم «علماني» فرض على أهل السودان بقوة السلاح وإيذاناً بعودة الشريعة الإسلامية، بغض النظر عن فكرة المهدية، بعد غيبة جاوزت الستين عاماً تجاوز خلالها محمد على وأحفاده تعاليم الإسلام في شؤون الحكم والإدارة والقانون والاقتصاد وحصر شمول الإسلام وحيوته في دائرة ضيقة لا تجاوز «الأحوال الشخصية» أي أن محمد علي فصل الدين عن الدولة وأدخل في السودان -أول مرة- فكرة «الإسلام الرسمي» و«العلماء الموظفين» وثنائية التعليم فابتدعت فكرة التعليم المدني والتعليم الديني المقتبسة من نظم التربية الأوربية⁽⁵⁷⁾.

- أن رصانة أسلوب المهدي وجمال بلاغته وخطابه السهل الممتنع يؤهلانه عن جدارة لاحتلال المكانة الرفيعة التي وضعه فيها بعض المؤرخين. والمقصود هنا أولئك الذين اعتبروه أفضل كتاب العربية في عصره. هذه المعرفة الفقهية الموسوعية والتمكن من علوم وفنون اللغة العربية والبيان، من شخص لم يكن قد جاوز الأربعين حين أشهر دعوته، يدلان على أن الرجل كان يعد نفسه لما هو أكبر بكثير من مجرد أدوار القيادة الدينية والسياسية التقليديين، في مجتمع تقليدي كالمجتمع السوداني في القرن التاسع عشر.

هذه دعوة للدراسة والنظر الفكري والتاريخي في سيرة الإمام محمد أحمد المهدي من زاوية مختلفة قليلا. وهي اقرب للتأمل الذاتي في سيرة الإمام المهدي الدينية، منها للدراسة الملزمة بالشروط الأكاديمية. وإن كانت دعوة للدراسة العلمية والتاريخية الجادة من قبل المختصين من مؤرخين واختصاصي تاريخ الأفكار والنصوص والإسلاميات، للنظر في المشروع المهدي السوداني من زاوية مختلفة وجديدة نسبياً، وهي زاوية المهدي المفكر والمجتهد والمصلح الديني. والمتفحص لغالب الكتابات العديدة حول المهدي والمهدية يجد انها قد ركزت اهتمامها، في الغالب الأعم، على المهدية كثورة سياسية جهادية، وكذلك على المواهب الحربية الاستراتيجية والتكتيكية للمهدي كقائد عسكري استثنائي. واهملت لحدود كبيرة جوانبها الفكرية خاصة التجديدية والإصلاحية. فالإمام المهدي مثلما هو قائد لثورة سياسية هدفت لتحرير التراب الوطني من الاحتلال الأجنبي، يوجد ما يحمل على الاعتقاد انه كانت أيضاً لديه تصورات (ولو أولية) لثورة فقهية تهدف لتحرير العقل الديني من اسر العصبية المذهبية والتقليد⁽⁵⁸⁾.

الهوامش:

- (1) عبد المحمود أبو شامة، من ابا الي تسلهاي، المطبعة العسكرية، ام درمان 1987، ص115.
- (2) شوقي إبراهيم عثمان، محمد أحمد المهدي وفك الاشتباك، صحيفة الروابكة، 2011-1-7.
- (3) علي شلش، جمال الدين الافغاني بين دارسيه ، دار الشروق ، القاهرة 1987، ص 122.
- (4) عبد المحمود أبوشامة، المرجع السابق، ص117.
- (5) أحمد بن حمد الخليلي، بيان أثر الاجتهاد والتجديد في تنمية المجتمعات الإسلامية، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ص18.
- (6) محمد عبدالرحمن المرعشلي، اختلاف الاجتهاد وتغيره وأثر ذلك في الفتيا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى 1424هـ - 2003 م بيروت - لبنان، ص9.
- (7) عبد المحمود أبو، الندوة الرابعة عشر تطور العلوم الفقهية- فقه العصر مناهج التجديد الديني والفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عُمان، 5- 8 أبريل 2015م، مسقط.
- (8) وإنما سميت كذلك من لفظ حديث «ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو...» الحديث رواه الحاكم في المستدرک (2/375)، عن أبي الدرداء وقال الذهبي في «التلخيص» صحيح، والمقصود: المنطقة التي تبرز أدلة التشريع فيما لانص فيه. أنظر، محمد عبدالرحمن المرعشلي، مرجع سابق، ص11.
- (9) المرجع السابق ص 11.
- (10) أحمد الخليلي المرجع سابق، ص8-7.
- (11) أحمد المسلماني، صحيفة الوطن، الثلاثاء 2015-06-16.
- (12) محمد سعيد القدال، تاريخ السودان الحديث 1955-1820، الطبعة الثانية، مركز عبد الكريم ميرغني، الخرطوم، 2002، ص. 36.
- (13) كمال بكديلي، «الدولة العثمانية من معاهدة قينارجة الصغرى حتى الانهيار»، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، الجزء الأول، اسطنبول، 1994، ص. 101-102.
- (14) أحمد المسلماني، مرجع سابق 16- 6- 2105.
- (15) أنظر: التاريخ الإسلامي، لشاكر. 513 - 8/502.
- (16) أحمد المسلماني، صحيفة الوطن، مرجع سابق.
- (17) عصمت زلفو، كرري-تحليل عسكري لمعركة ام درمان، المطبعة العسكرية ام درمان، 1973، ص570-566.
- (18) كلمة «سيدنا» تطلق في الأدب الشعبي السوداني علي الشيخ او الفقيه صاحب الخلوة الذي يعلم طلابه القرآن الكريم والعلوم الاسلامية. أنظر، موسى عبد الله حامد، تبصرة وذكري، سياحة في راتب الامام المهدي، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، 1997، ص120.
- (19) موسى عبد الله حامد، تبصرة وذكري، سياحة في راتب الامام المهدي، الدار السودانية للكتب، الخرطوم 1997، ص23-22. كذلك عبد الودود شلبي، الاصول الفكرية لحركة المهدي السوداني ودعوته، دار المعارف، القاهرة 1979، ص121.

- (20) الصادق المهدي، يسألونك عن المهديّة، دار القضايا، بيروت، 1975، ص132.
- (21) عبد الرحمن إبراهيم الحلو، الخليفة علي ود حلو صاحب الراية الخضراء، شركة مطابع السودان للعملة، الخرطوم 2012، ص175.
- (22) عصمت زلفو، الخليفة (السنوات الاولى 1846-1885)، دار كرري للطباعة والنشر، ام درمان 1994، ص187.
- (23) جوزف اورفالدر، عشرة سنوات من الاسر في معسكر المهدي، ترجمة عوض أحمد الضو، 2008، ص191.
- (24) أنور الجندي، «الاستعمار والعالم الإسلامي»، ص 270. كذلك، الإسلام وحركات التحرر، ص 123.
- (25) محمد عمارة، "تيارات الفكر الإسلامي"، ص275. جريدة الأهرام المصرية في عددها بتاريخ 20/10/1967م. والعروة الوثقى، ص 259.
- (26) «العروة الوثقى»، ص243.
- (27) شوقي إبراهيم عثمان، المرجع السابق، ص196.
- (28) الإسلام وحركات التحرر. ص133.
- (29) «الإسلام وحركات التحرر». ص131 - 133. و«الموسوعة الميسرة». ص 1/311.
- (30) صديق محمد أحمد البادي، لمحات من حياة وثورة ومدايح الثائر البطل عبد القادر ود حبوبه، دار الأيام للطباعة والنشر، ص185.
- (31) عمر سالم عمر بابكور، الدعوة في السودان وتأثيرها بالدعوة السلفية، دراسة تاريخية وثائقية "، جامعة أم القرى - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - قسم التاريخ الإسلامي، 189.
- (32) المرجع السابق، 191.
- (33) المرجع السابق، 192.
- (34) ناصف بشير الأمين، المرجع السابق، 188.
- (35) محمد إبراهيم ابو سليم، مفهوم الخلافة وولاية العهد في المهديّة، مركز ابو سليم للدراسات، الخرطوم، 1989، عرض، يحي محمد ابراهيم، ص211.
- (36) شوقي إبراهيم عثمان، المرجع السابق، 193.
- (37) المرجع السابق، ص194.
- (38) المرجع السابق، ص195.
- (39) أحمد ود سليمان، خطابات المهدي، بتاريخ اوائل شعبان 1885 الموافق مايو 1885، أنظر كذلك ابو سليم، مصدر سابق ص 183.
- (40) ابراهيم فوزي، السودان بين يدي غردون وكنتشنر، مطبعة الآداب والمؤيد، القاهرة، ص 26.
- (41) سورة إبراهيم، الآية 45.
- (42) أوراق السيد علي المهدي، نسخة بخط يد الشيخ سليمان اديب، دار الوثائق السودانية، ص 89.
- (43) علي المهدي، مصدر سابق، ص 89.
- (44) أبو سليم، المرجع السابق، نص المنشور كاملاً في «الاثار الكاملة للإمام المهدي»، ص 207.

- (45) Sheffield Daily Telegraph, عدد السبت 1 اغسطس 1885, ارشيف الصحافة البريطانية.
- (46) Hartlepool Mail, عدد 30 يوليو 1885, ارشيف الصحافة البريطانية.
- (47) صحيفة Western Daily Press, عدد 19 اغسطس 1885, ارشيف الصحافة البريطانية.
- (48) صحيفة York Herald, عدد 30 يونيو 1899, ارشيف الصحافة البريطانية.
- (49) ونستون تشرتشل: حرب النهر.. الناشر.. Mau Publising, نسخة الكترونية بتاريخ 2013, ص 52-53.
- (50) اي. بي. ثيوبولد, المهدي.. تاريخ السودان الانجليزي المصري 1881-1899, THE MAHDIYA: A HISTORY OF THE ANGLO-EGYPTIAN SUDAN, 1881-1899, الناشر : Longman & green, 1965, لندن, ص 130.
- (51) ريتشارد ديكميحيان ومارغريت وزموريكي: كاريزما القيادة في الاسلام: مهدي السودان, جامعة نيويورك, الولايات المتحدة, 1972, ص 115.
- (52) Richard H. Dekmejian and Margaret J. Wyszomirski (1972). Charismatic Leadership in
- (53) Islam: The Mahdi of the Sudan. Comparative Studies in Society and History.
- (54) ناصف بشير الأمين, المرجع السابق, ص 115.
- (55) وهبة الزحيلي, تجديد الفقه الإسلامي ص 220.
- (56) محمد أحمد الشامي, بحوث ندوة الاجتهاد في الإسلام التي نظمتها وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بسلطنة عمان, ص 311.
- (57) أحمد بن حمد الخليلي, بيان أثر الاجتهاد والتجديد في تنمية المجتمعات الإسلامية المعاصرة, ص 46-447.
- (58) أبو الفضل عبدالسلام بن محمد بن عبدالكريم, التجديد والمجددون في أصول الفقه - دراسة موسعة لجهود المجددين من علماء الأصول تنتهي إلى استخلاص منهج إصلاحي سديد, ص 43, الطبعة الثالثة 1428هـ-2007م مكتبة المسجد النبوي الشريف رقم الكتاب 109709, تاريخ التسجيل 1431/20/5هـ.
- (59) محمد الخير عبدالقادر, نشأة الحركة الإسلامية الحديثة في السودان 1946م - 1956, الدار السودانية للكتب - الخرطوم, ص 211.
- (60) ناصف بشير الأمين, المرجع السابق, 196.

المصادر والمراجع:

- (1) ابراهيم فوزي، السودان بين يدي غردون وكتشنر، مطبعة الآداب والمؤيد، القاهرة.
- (2) أبو الفضل عبدالسلام بن محمد بن عبدالكريم، التجديد والمجددون في أصول الفقه - دراسة موسعة لجهود المجددين من علماء الأصول تنتهي إلى استخلاص منهج إصلاحي سديد، الطبعة الثالثة 1428هـ- 2007م مكتبة المسجد النبوي الشريف رقم الكتاب 109709 تاريخ التسجيل 20/5/1431هـ.
- (3) أحمد المسلماني، صحيفة الوطن، الثلاثاء 2015-06-16.
- (4) أحمد بن حمد الخليلي، بيان أثر الاجتهاد والتجديد في تنمية المجتمعات الإسلامية المعاصرة.
- (5) أحمد ود سليمان، خطابات المهدي، بتاريخ اوائل شعبان 1885 الموافق مايو 1885.
- (6) الصادق المهدي، يسألونك عن المهدي، دار القضاء، بيروت، 1975.
- (7) "الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة". 1/310. ط الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض. 1424هـ.
- (8) جوزف اورفالدر، عشرة سنوات من الاسر في معسكر المهدي، ترجمة عوض أحمد الضو، 2008.
- (9) ريتشارد ديكيميحيان ومارغريت وزموريكي، كاريما القيادة في الاسلام: مهدي السودان، جامعة نيويورك، الولايات المتحدة، 1972.
- (10) شوقي إبراهيم عثمان، محمد أحمد المهدي وفك الاشتباك، صحيفة الرواكية، 2011-1-7.
- (11) صديق محمد أحمد البادي، لمحات من حياة وثورة ومدائح الثائر البطل عبد القادر ود حبوبه، دار الأيام للطباعة والنشر.
- (12) عبد الرحمن إبراهيم الحلو، الخليفة علي ود حلو صاحب الراية الخضراء، شركة مطابع السودان للعملة، الخرطوم 2012.
- (13) عبد المحمود أبو شامة، من ابا الي تسلهاي، المطبعة العسكرية، ام درمان 1987.
- (14) عبد المحمود أبو، الندوة الرابعة عشر تطور العلوم الفقهية- فقه العصر مناهج التجديد الديني والفقهي، وزارة الأوقاف والشئون الدينية، سلطنة عُمان، 5- 8 أبريل 2015م، مسقط.
- (15) عبد الودود شليبي، الاصول الفكرية لحركة المهدي السوداني ودعوته، دار المعارف، القاهرة 1979.
- (16) عصمت زلفو، الخليفة (السنوات الاولى 1846-1885)، دار كرري للطباعة والنشر، ام درمان 1994.
- (17) _____، كرري: تحليل عسكري لمعركة ام درمان، المطبعة العسكرية ام درمان، 1973.

- (18) علي شلش، جمال الدين الافغاني بين دارسيه، دار الشروق، القاهرة 1987.
- (19) عمر سالم عمر بابكور، الدعوة في السودان وتأثيرها بالدعوة السلفية، دراسة تاريخية وثائقية "، جامعة أم القرى - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - قسم التاريخ الإسلامي.
- (20) كمال بكديلي، الدولة العثمانية من معاهدة قينارجة الصغرى حتى الانهيار، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، الجزء الأول، اسطنبول، 1994.
- (21) محمد إبراهيم ابو سليم، مفهوم الخلافة وولاية العهد في المهدية، مركز ابو سليم للدراسات، الخرطوم، 1989، عرض، يحي محمد ابراهيم.
- (22) -محمد أحمد الشامي، بحوث ندوة الاجتهاد في الإسلام التي نظمتها وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بسلطنة عمان.
- (23) محمد المصطفى موسي، في الذكرى 130 لوفاة الامام محمد احمد المهدي.. قائد الثورة المهدية في السودان.. وثائق غائبة ام مغيبة!، الحوار المتمدن، العدد 4844، 2015/6/21.
- (24) محمد سعيد القدال، تاريخ السودان الحديث 1820-1955، الطبعة الثانية، مركز عبد الكريم ميرغني، الخرطوم، 2002.
- (25) محمد عبدالرحمن المرعشي، اختلاف الاجتهاد وتغيره وأثر ذلك في الفتيا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى، بيروت 2003.
- (26) محمد عمارة، «تيارات الفكر الإسلامي». جريدة الأهرام المصرية في عددها بتاريخ 20/10/1967.
- (27) موسى عبد الله حامد، تبصرة وذكرى، سياحة في راتب الامام المهدي، الدار السودانية للكتب، الخرطوم 1997.
- (28) ناصف بشير الأمين، الثورة المهدية الأخرى: او الإمام المهدي الذي مازال غائبا، في رحاب الذكرى 130 لرحيل الإمام المهدي، صحيفة الرواكية، 2015-23-06.
- (29) Sheffield Daily Telegraph، 1 اغسطس 1885، ارشيف الصحافة البريطانية.
- (30) Hartlepool Mail، عدد 30 يوليو 1885، ارشيف الصحافة البريطانية.
- (31) صحيفة Western Daily Press، عدد 19 اغسطس 1885، ارشيف الصحافة البريطانية.
- (32) صحيفة York Herald، عدد 30 يونيو 1899، ارشيف الصحافة البريطانية.
- (33) ونستون تشرتشل: حرب النهر، الناشر.. Mau Publising، نسخة الكترونية بتاريخ 2013.

(34) اي. بي. ثيوبولد، المهديّة.. تاريخ السودان الانجليزي المصري 1881-1899، THE MAHDIYA: A HISTORY OF THE ANGLO-EGYPTIAN SUDAN, 1881-1899، الناشر: Longman & green، 1965، لندن.

(35) -Richard H. Dekmejian and Margaret J. Wyszomirski (1972). Charismatic Leadership.

(36) Islam: The Mahdi of the Sudan. Comparative Studies in Society and History.

تقاليد الفن والاختيار: بيت اللعبة في أمدرمان 1920 - 1940م

قسم الفولكلور - معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية
جامعة الخرطوم

د. عفاف عبد الحفيظ محمد رحمة

ملخص:

تقدم هذه الورقة لمحة من ملامح الثقافة السودانية. وتسعى لأن تبين أن الثقافة لا تموت لكنها تدخل في مراحل من السبات. وأنه عندما تتعرض المجتمعات للمحن أو الانهيار في نقاط مختلفة من التاريخ، فإن الجوانب الأكثر أهمية في حياة الشعوب - وأعني بها (التقاليد الشعبية) - تبقى على قيد الحياة. وذلك لأن الأفراد يسلمون أو ينقلون هذا الجانب المهم من المعارف من الآباء إلى الأحفاد، حيث يمثل هذا الانتقال للثقافة قلب الفولكلور. كما تسعى هذه الورقة لأن تبين أن للفولكلور وظائف يمكن أن تشمل على إعادة بناء المجتمعات، والمحافظة على ثقافتها وقيمها وتقاليدها، ولملمة شتاتها، ومساندتها خلال الأوقات الصعبة. تتعرض هذه الورقة لتاريخ وطبيعة دولة المهديّة الدينية التي منعت كل أشكال الغناء فدخلت هذه الأشكال في حالة من السبات لمدة من الزمن. ثم تتعرض لأكبر محنة حاقت بمجتمع مدينة أمدرمان وهي معركة كرري 1898م التي أنهت وجود دولة المهديّة في السودان. لقد كانت معركة كرري أقرب إلى الإبادة الجماعية منها إلى معركة. حيث استشهد فيها الآلاف من سكان المدينة في بضع ساعات دفاعاً عن أوطانهم وقيمهم. وتعرض مجتمع مدينة أمدرمان نتيجة لذلك لمحنة إنسانية تمثلت في الفقد الإنساني والبشري الذي هز أركان مجتمعها. بعد عشرين عاماً من واقعة كرري طور مجتمع مدينة أمدرمان تقاليداً للفن شملت مولد أغاني فريدة من نوعها عرفت فيما بعد باسم أغاني (الحقيبة). اعتبرت هذه الأغاني امتداداً لتاريخ الغناء والأنشطة الموسيقية والتقاليد الاحتفالية في السودان في الفترة التي سبقت المهديّة (والتي كانت المهديّة قد حظرتها) فانبثقت مرة أخرى وعادت الظهور في أمدرمان بعد انهيار المهديّة. تميزت هذه الأغاني بلهجتها العربية الدارجة والتي عكست التنوع السكاني للمدينة. كما اهتمت بقيمة النص المكتوب وجماليته اللغوية. كانت هذه الأغاني تؤدي في بيت العرس التقليدي والذي أطلق عليه (بيت اللعب أو اللعبة، يعنى الحفل/ الحفلة). ووظفت هذه الأغاني لخلق تقاليد وطقوس فريدة للفن والاختيار. كان الهدف من هذه التقاليد تشجيع الشباب على اختيار الشريك المناسب، والتغلب على الكارثة الإنسانية الكبرى التي حاقت به جراء معركة كرري والمضي في تعمير مجتمع مدينة أمدرمان من جديد. كان السياق العام لحفل الزواج التقليدي ومسرح تقديم هذه الأغاني والمغني والأداء والجمهور والأدوار كلها معدة وموزعة بعناية. وقد دامت هذه التقاليد طالما كان المجتمع في حوجة لها ثم بدأت بالاندثار والانزواء بعد أن أدت الغرض منها وانتفت الحوجة إليها.

Traditions of Art and Choice: La‘bah House in Omdurman 1920-1940
Dr. Afaf Abdelhafeez Mohamed Rahma - Department of Folklore - Institute of African and Asian Studies - University of Khartoum

Abstract:

This paper provides an overview of features of Sudanese culture. It seeks to show that culture does not die, but rather enters stages of hibernation. And when societies experienced ordeals or collapse at different points of history, the most important aspects of peoples' live i.e., folk traditions survive because individuals pass this knowledge on from parents to descendants. This transmission of culture is the heart of folklore. It also seeks to show that folklore has functions that can include rebuilding societies, preserving their culture, values and traditions, and healing and supporting them during difficult times. This study reveals the history and nature of the Mahdia State, which prohibited all forms of singing, so these forms fell into a state of hibernation for a period of time. Then it is examined the greatest ordeal that befell in the society of Omdurman, that is the battle of Karri in 1898 AD, which ended the existence of the Mahdist State in Sudan. Karari battle was more of a genocide than a battle in which thousands of Sudanese were killed in a few hours in defense of their homelands and values. As a result of this horrible battle, the community of Omdurman was exposed to human ordeal, that is the shocking death of its men and the human loss that shook its pillars. Twenty years after Karri battle, Omdurman community developed art traditions that included the birth of unique songs later known as ḥaqībah Songs. These songs considered an extension of singing and musical activities before Mahdia and which re-emerged after the fall of Mahdia State. These songs were performed in the house where traditional wedding celebrations were held, which named (la‘bah) house, means the house in which party were held. These songs were distinguished by their local Arabic dialect which reflected the city's population diversity. It also paid attention to the value of the written text and its linguistic esthetic. These songs were employed to create unique traditions of performance aimed to encourage youth to choose their partner so the community could blossom again and overcome the great ordeal of Karari battle. The general context, the per-

former, the theater, the performance, the audience, and roles of all participants were all carefully set and prepared in unique traditions of art and choice that remained as long as community needed it, then it began to disappear after it fulfilled its purpose, and the community no longer need them.

مقدمة وخلفية تاريخية ضرورية:

يعكس الفولكلور معلومات عن الخلفية الاجتماعية والتاريخية لمجتمعه تتجاوز ما يمكن أن توفره السجلات التاريخية العادية. فهو وسيلة المجتمعات التي تفصح بها عن رغباتها ومكنوناتها. وكما يعلق (دنديز) فإن في إمكان الفولكلور أن يجد وسائل تعبر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عما ترغب فيه الجماعة أو المجتمع. ولذلك فهو يعتبر مصدرا فريدا للمعلومات للباحثين الذين يرغبون في دراسة تلك الجماعة أو المجتمع. ذلك أن في إمكان الفولكلور أن يجد إجابات عن الأسئلة التي إذا ما طرحت بشكل مباشر ربما لم تجد إجابة.⁽¹⁾ ومن المؤكد أن دور الفولكلور لا يقتصر على التسلية والترويح على النفوس كما قد يتبادر إلى أذهان البعض. لكن له دورا تنمويا وتقدما وتحريرا تهدف وظيفته إلى المحافظة على ذات الفرد والجماعة في إطار مواطنة عزيزة تكفل الحياة الكريمة. وإن دراسة الفولكلور مثل دراسة التاريخ التي لم ترد في كتب التاريخ؛ لأن الفولكلور شخصي ومجتمعي. ويمكن أن يظهر الكثير عن من أين أتينا على المستوى الفردي والوطني. كما أنه يساعد في إنشاء روايات وطنية تشرح الماضي على نطاق أوسع. حيث يمكن أن يساعدنا النظر إلى هذا الماضي غير الرسمي في فهم حاضرا ورؤية مستقبلنا بسهولة أكبر. فالفولكلور يشبه الذاكرة الطويلة المدى للمجتمع البشري؛ لا يمكن للمجتمع البشري أن يعمل - ولا يعمل - بدونها. وللفولكلور علاقة حميمة مع الناس وأحلامهم وتطلعاتهم كما هو الحال مع هويتهم. فهو الثقافة التي صنعها الناس بأنفسهم ولأنفسهم. وهو إبداع نابع من مجتمع ثقافي وقائم على التقاليد التي تعبر عنها جماعة أو أفراد معترف بأنهم يصورون تطلعات المجتمع؛ وذلك بوصفه تعبيرا ملائما عن الذاتية الثقافية والاجتماعية لذلك المجتمع. ويلعب الفولكلور هذا الدور لأنه ينمو من الأرض. إنه تعبير عفوي عن مشاعر الناس يشكلونه بأنفسهم ليعبروا به عن حاجاتهم. وهو يتجلى فيما أنتج الشعب بأفراده وجماعاته خلال الأجيال وفي مختلف المجالات، وبه أكد وجوده وحقه في الحياة وصراعه من أجل الأحسن والأفضل. وبه أثبت قدرته على ممارسة العقل والروح والعطف والذوق. وهو بهذا يعد الوثيقة التي يقدم بها الشعب نفسه مبرزاً مجموع مكتسباته ومبرزاً كل ما يشكل معتقداته الذهنية وروابطه الروحية.⁽²⁾ وللفولكلور وظائف عديدة في مجتمعاتنا منذ سنوات مضت وحتى اليوم؛ وهي وظائف متعددة وتختلف باختلاف الثقافات والتقاليد. ويحدد (وليام باسكوم) أربع وظائف للفولكلور بقوله: «من بين أكثر وظائف الفولكلور شيوعا والتي تتضمن المساعدة في تعليم الشباب هي: تعزيز شعور (الجماعة) بالتضامن، وتوفير طرق معترف بها اجتماعيا تصنف الأفراد بالنسبة لآخرين، أو تسمح للأفراد بتوجيه اللوم أو الإدانة لآخرين، كما يعمل كوسيلة للاحتجاج الجماعي، ويتيح هروبا ممتعا من الواقع، ويحيل العمل الممل الى متعة».⁽³⁾ ويبدو (باسكوم) هنا كأحد الفولكلوريين الذين يقدرون القوى الاجتماعية والفنية الكامنة في الأجناس الفولكلورية. وقد عبرت (بيتي وانغ) عن نفس

هذا الاتجاه عندما كتبت: «إحدى أهم وظائف الفولكلور هي أنه يعمل كوسيلة للاحتجاج الجماعي، فعندما يكون هناك ظلم وقهر يمكن للمرء أن يكون أكيدا أن الضحايا سيجدون السلوى في الفولكلور»⁽⁴⁾ ويمكنني هنا أن أضيف أن وظائف الفولكلور يمكن أن تشمل بالإضافة إلى ذلك مساندة المجتمعات خلال الأوقات الصعبة. فالناس يلجأون خلال الأوقات الصعبة إلى موروثاتهم التي تعبر عن هويتهم الثقافية ويتشبثون بها. ويجدون فيها الملاذ والمأوى لأحزانهم، ويعبرون من خلالها عن آلامهم ويتأملون عبرها في غد أفضل. فتعزز شعورهم بالتماسك والتضامن وتساندهم خلال أوقاتهم الصعبة. وتجدد لديهم القوة والعزم لخلق واقع أفضل.

تعرض هذه الدراسة لطقوس فريدة للفن واختيار الشريك ظهرت في مدينة أمدرمان في مستهل عشرينات القرن الماضي. انبثقت تقاليدها من أشكال من الفن كانت قد قمعتها الدولة المهدية (-1885م) لكنها سرعان ما عاودت الازدهار بعد سقوط المهدية. ووظفت هذه التقاليد في تشجيع الشباب على اختيار الشريك والزواج والمساهمة في نمو وازدهار مجتمع مدينة أمدرمان بعد الكارثة الإنسانية التي حاقت به في معركة كرري في العام 1898م. ولأؤسس لخلفية تاريخية مهمة لهذه الدراسة سأستعرض بعض ملامح من تاريخ السودان خلال فترات الاستعمار التركي (1885-1821م) والدولة المهدية (1898-1885) والحكم الثنائي (1898-1956م) بإيجاز شديد. وذلك لأبين الظروف المختلفة التي خضعت لها نفوس السودانيين خلال تلك الفترات التاريخية التي كانت تمر بأحداث متباعدة مضطربة. ولأن هذه الفترات بزخمها المتواصل هي التي أسهمت في خلق هذه التقاليد من الفن.

كانت فترة الحكم التركي فترة بغیضة في تاريخ السودان عانى فيها السودانيون الأمرين من حاكم ظالم، وضرائب باهظة، وانعدام القيم الأخلاقية، وانتشار تجارة الرقيق. وشهدت فترة الحكم التركي المصري وخاصة في سنيها الأخيرة ازدهار متزايد لتجارة الرقيق. وكان فساد الأخلاق في الخرطوم الغارقة إلى حد بعيد في هذه التجارة هو أحد الأسباب التي أشعلت ثورة المهدية في عام 1881م والتي دعت إلى العودة إلى روح الإسلام.⁽⁵⁾ وتنادي الناس لنصرة الثورة المهدية (1885-1881م) وإمامها محمد أحمد المهدي (1885-1843م) من كل أنحاء البلاد. وانتصرت الإرادة الشعبية وتمكنت الثورة المهدية من اقتلاع الحكم الأجنبي من البلاد وأسست لدولة إسلامية استمرت نحو من سبعة عشر عاما.

بعد الانتصارات التي حققتها الثورة المهدية وطردها للمستعمرين من البلاد وما تبع ذلك من احتلال المهدي للخرطوم عاصمة النظام التركي المصري في عام 1885؛ قرر المهدي ألا يسكن مكانا دنسه الكفار. وبسبب شجبه لطبيعة الحياة في الخرطوم اختار أمدرمان لتكون عاصمة له وأطلق عليها (البقعة المباركة) (وأرض الهجرة). وذلك في تعريف محدد لوظائفها كعاصمة لدولة دينية من شأنها حشد المسلمين للقتال من أجل دينهم. كانت أمدرمان حين اختارها الإمام المهدي لتكون عاصمة لدولته قرية صغيرة مقارنة بالخرطوم التي كانت قد ازدهرت خلال فترة الحكم التركي المصري كعاصمة للإدارة التركية المصرية.⁽⁶⁾ وكان سكانها خليطا من المصريين والأوروبيين والشوام والسوريين وبعض الجنسيات الأخرى التي كان لها قنصلياتها ومجتمعاتها ومدارسها ونواديها.⁽⁷⁾ وخطط المهدي للحياة في أمدرمان لاستكمال مبادئ الثورة المهدية. وليؤسس فيها لمجتمع وقيم الإسلام التي نادى بها والتي عمل خليفته بعد وفاته على تحقيقها. وفي السنين

اللاحقة هاجرت العديد من القبائل من جميع أنحاء السودان إلى هذه العاصمة الجديدة بدعوة من المهدي للانضمام إلى حركة الجهاد.

بعد استقرار الأمور في العاصمة الجديدة حاول المهدي أن يجعل مجتمع عاصمته في أمدرمان يخضع لبرنامج إصلاح ديني شامل. وتطبيقاً لهذا البرنامج نهى المهدي عن التفاخر في المأكّل والملبس. وقيد عادة تملك العبيد. وعاقب أولئك الذين ينغمسون في المبالغة في استعراض ممتلكاتهم الدنيوية. أمر المهدي الرجال بلبس الجبة (وهي رداء قطني فضفاض بسيط ومتواضع)؛ وألا يقلدوا الأجانب أو يتشبهوا بهم في الزي. وأمرت النساء بتقليل زينتهن الشخصية وارتداء الحجاب الإسلامي. وقد منع أيضاً استعمال الآلات الموسيقية بما في ذلك الدلوكة والنحاس.⁽⁸⁾ على الرغم من أن الأخير كان أداة لإظهار سيادة القبائل وقوتها.⁽⁹⁾ وقد منع المهدي أيضاً النياحة على الميت الشيء الذي أدى إلى اندثار تقاليد (المناحة) بما يشمل الأشعار والمرثي والتي كانت تؤدي على إيقاع القرع (حيث توضع كمية من نباتات القرع المجوفة الجافة بأحجام مختلفة في إناء كبير من الماء فتطفو عليه وتطرق بعصى خشبية فتصدر أصواتاً منمغة تنشد على إيقاعها المرثي للميت). نهى المهدي أيضاً عن الهوس التقليدي بمدح قادة الطرق الصوفية. وقام بحل جميع الطرق الصوفية، ودعاهم للانضمام إلى ثورته لتوحيد المسلمين وللمشاركة في الجهاد. كما منع العروض التقليدية للطرق الصوفية في احتفالاتهم الدينية معتبراً إياها عناصر تشتت انتباه الناس عن الجهاد وتشوه معتقداتهم. واصل خليفة المهدي (الخليفة عبد الله 1899-1846) الحملة ضد الغناء ومختلف أنواع الملهيات. وأمر أن تقتصر احتفالات الزواج على النساء فقط وفي أضيق الحدود.⁽¹⁰⁾ نتيجة لذلك توجه الإنتاج الإبداعي في فترة المهدي إلى مدح النبي (ﷺ)، ومدح المهدي، ومدح البطولة لتشجيع الرجال للمشاركة في الجهاد.

عانى المغنون في هذا الجو من البطالة. وأُجبروا على العيش في عزلة في عهد المهدي.⁽¹¹⁾ ويمثل منع المغنية (شريفة بت بلال، توفيت في أواخر عشرينات أو أوائل ثلاثينات القرن العشرين) من الغناء مثلاً على رقابة دولة المهدي القوية على الغناء والأنشطة الموسيقية. كانت (شريفة) قد اشتهرت بصوتها الرائع في فترة الحكم التركي المصري في مجتمع (الخرطوم). حيث اعتادت أن تحيي حفلات الزواج والحفلات الخاصة.⁽¹²⁾ وكانت تشيد بالجيش التركي المصري وتصف رجاله وبطولاته. وقد كرمها عبد القادر حلمي، حاكم دارفور عام السودان (1882-1883) تقديراً لفنها وحسها القومي.⁽¹³⁾ بعد فتح مدينة سنار وقعت (شريفة) في أسر الخليفة عبد الله. وأمرت باعتزال الغناء فاعتزلت الغناء ولزمت الصمت خلال فترة المهدي ولم تعد إليه إلا بعد زوال دولة المهدي في 1898. على أن هناك أدلة تشير إلى أن منع المهدي للغناء في أمدرمان (نجح فقط في جعله نشاطاً سرياً). فقد دون بعض الباحثين في التقاليد الشفوية التي تعود لتلك الفترة نصوص أغاني ذكرها لهم رواة من أمدرمان قالوا: إنها تعود لفترة المهدي وإنها وصلتهم من آبائهم وأجدادهم. وقد أخبر كبار السن من الآباء والأجداد هؤلاء الرواة أن تلك الأغاني كانت تؤدي في تجمعات سرية بعيداً عن عيون سلطة المهدي. وهكذا انتقلت هذه التقاليد من الآباء إلى الأبناء بشكل سري؛ لأنه كان من المتعذر نقلها في سياقها العادي. وقد اعتبر بقاء هذه النصوص دليلاً على جوهر ثقافة المدينة ونظامها والذي نجح في الحفاظ على حيويته بطريقة أو بأخرى خلال فترة المهدي.⁽¹⁴⁾

على أية حال وعلى الرغم من أن المهدية كانت ضد الأنشطة الغنائية إلا أنها ساهمت في جعل أمدرمان موطناً للعديد من القبائل والجماعات البدوية. والتي أدى تنوعها وتفاعلها وتجاربها المشتركة إلى تنغم اجتماعي وتبادل ثقافي. لقد جاءت هذه الجماعات، من جميع أنحاء البلاد ومن خلفيات إثنية وعرقية مختلفة، وجلبت معها أنماط حياتها وعاداتها وتقاليدها وحتى أنماطها المعمارية في البناء. وقد أعطى هذا المزيج من الناس والثقافات التي انصهرت في بوتقة واحدة مدينة أمدرمان إحساساً مجتمعها الفريد. ولهذا السبب توصف مدينة أمدرمان بأنها بوتقة انصهرت فيها الثقافات والتقاليد السودانية المختلفة.⁽¹⁵⁾ كان لكل مجموعة عرقية خصائص وتقاليد ثقافية فريدة شملت الأغاني والرقصات واللهجات والآلات الموسيقية.⁽¹⁶⁾ وما يستفاد من هذا أن المهدية وبخلفها لهذا المجتمع الجديد ساهمت في دمج المجموعات العرقية المختلفة، والتي أصبحت مهياة لتجربة إبداعية مشتركة.

انقضى عهد الدولة المهدية بدخول جيش الحكم الثنائي الغازي في 1898م. وما تبع دخوله من سقوط مدينة أمدرمان بعد معركة كرري الفاصلة في صبيحة 2 سبتمبر 1898م بين قوات المهدية السودانية والقوات البريطانية في منطقة (كرري) شمال أمدرمان. كان قوام القوات المهدية في معركة كرري يقارب الستين ألف جندي مسلحين بالأسلحة البيضاء وعدد محدود من البنادق. بينما بلغ تعداد الجيش الإنجليزي حوالي ستة آلاف جندي كانوا مسلحين بالبنادق الرشاشة والمدافع الأوتوماتيكية الحديثة تدعمهم البواخر الحربية. وقد انتهت المعركة في ساعتين من الزمن بسبب التفوق في الأسلحة. فاستشهد أكثر من 18 ألف سوداني من قوات المهدية الذين دافعوا عن مبادئهم وبلادهم حتى الرمح الأخير. إضافة إلى سقوط أكثر من 30 ألف جريح. وقد قُتل الأسرى والجرحى بعد انتهاء المعركة لأن الجيش الغازي تفاجأ بمقاومة صلبة من كل جريح. كان الجرحى في الميدان يهبون من رقدة الموت فجأة فيفرغون آخر طاقاتهم في إطلاق طلقات أو تسديد طعنات لعساكر الغزو؛ وهو الشيء الذي استغله الجيش الغازي للقضاء على جميع الأسرى والجرحى.⁽¹⁷⁾

في ذلك الوقت كان الخليفة عبد الله قد ملم بقية قواته وانسحب جنوباً. بينما اندفعت مئات العائلات بأطفالها ومنازلها هاربة من أمدرمان على الطريق الموازي للنيل.⁽¹⁸⁾ دخل الجيش الغازي أمدرمان بعد المعركة فأطلق نيرانه الكثيفة على المدينة الخالية من الرجال فلم يخلُ بيت واحد من الجرحى. وشوهت الجثث المتكدسة في الشوارع وفي كل مكان. وقامت استباحة المدينة لمدة ثلاثة أيام قام الجيش الغازي خلالها بضرب قبة المهدي والمدافع فهدمها. وفي أرض المعركة تكدست الجثث فوق بعضها البعض لدرجة أنه أحصيت 400 جثة في قطعة من الأرض لا تتجاوز مساحتها مائة ياردة مربعة. وظلت شمس الصيف تسلط أشعتها على من تبقى من الجرحى في ميدان المعركة؛ والذين حاول بعضهم الوصول إلى النيل زحفاً ليتزودوا بضع قطرات من الماء فمات بعضهم وعيونه ترنو إلى النيل.

أما نساء أمدرمان فقد ظلن يتسللن في كل ليلة وقد تلفحن بالظلام، وهن يحملن الماء والطعام لعلاج الجرحى ودفن أعزاهن من الموتى. لقد كتمت الجبال الساكنة سرهن كل ليلة وهي تستمع لعويل الثكالي وهن يدفن موتاهن، والهمس المتقطع عبر الدموع المتساقطة الممتزجة بماء الشرب.⁽¹⁹⁾ كانت معركة كرري إذن بمثابة كارثة إبادة جماعية حلت بمدينة أمدرمان. حيث استشهد الآف الرجال ولم يبق بالمدينة إلا النساء والأطفال وكبار السن وفقدت العائلات كل معيل. كانت الخسارة في كرري قاصمة الظهر للمهدية

ونهاية عهدها. ومثلت ختام المقاومة الباسلة التي قام بها السودانيون لمقاومة الاستعمار الأجنبي. وبعد هذه المعركة الفاصلة دخل السودان في فترة الحكم الثنائي والذي استمر حتى العام 1956م. ومثلت معركة كرري كذلك خاتمة لفترة صعبة من تاريخ السودان شهد فيها السودان توترات وحروب، إضافة إلى ظروف إنسانية غير مؤاتية أخرى. أشار المؤرخ البريطاني ثيوبولد إلى ذلك في كتابه (المهدية: تاريخ السودان الإنجليزي المصري) معلقاً على نهاية دولة المهدي قائلاً: «لقد ظل السودان ثمانية عشر عاماً في حروب متواصلة تقريباً (يعنى منذ حروب المهدي وحتى إعادة فتح السودان ومعركة كرري)، وكان الشعب السوداني الذي فقد نصفه من جراء الحروب والمجاعة والأمراض والقهر يحتاج قبل كل شيء لسنوات طويلة من السلم والحكم الرشيد المنظم حتى يتمكن من إعادة بناء موارده المحطمة وإعادة تعمير الأرض وزيادة النسل.»⁽²⁰⁾ وربما أعطى تعليقه هذا فكرة حقيقية عن الأحوال العامة في البلاد في تلك الفترة مترافقة مع ما شهدته الفترة من أمراض ومجاعة وتوترات وحروب.

بعد استقرار الأمور للمستعمر الجديد، تم تهيمش مدينة أمدرمان عمداً لصالح الخرطوم والتي كانت تحت الانقراض طوال فترة المهدي. وكان سكان الخرطوم من الأجانب قد هجروها وفروا منها عندما غزاها جنود المهدي ونهبوا المنازل ودمروها.⁽²¹⁾ وقد رأينا كيف تجنب المهدي الخرطوم وتركها تنداعى وتُهجّر عن طريق نقل عاصمته إلى أمدرمان. أما البريطانيون فعلى العكس منه عندما أعادوا احتلال السودان فقد تعمدوا أن تدفع أمدرمان الثمن باعتبارها ضريح عدوهم المكروه (المهدي) وقاتل قديسهم (غوردون باشا). وجعل البريطانيون قبة المهدي وقبره هدفاً لمدافعهم بعد المعركة. وقد هدفوا إلى تحطيم معنويات الناس عن طريق ضرب القبة وإذلال إمامهم وبطلهم. وحتى بعد حصولهم على النصر الكامل على الدولة المهديّة، قرر البريطانيون أن تغلق المتاجر في أمدرمان وأن يتم إخلاء المدينة من سكانها. وقد اضطر سكان أمدرمان إلى تقديم التماسات إلى السلطات البريطانية لتراجع عن قرارها، فوافق البريطانيون على مضم.⁽²²⁾

بحلول منتصف العشرينات من القرن الماضي، تحولت أمدرمان إلى ما يمكن أن نطلق عليه مدينة (قومية)؛ على عكس الخرطوم التي تطورت لتشبه المدن الأوروبية ولتكون عاصمة للنظام البريطاني. والخلاصة فقد بدت أمدرمان مدينة من صناعة وطنية، في مقابل الخرطوم التي كانت من صناعة الأجانب. فقد تشكلت أمدرمان كمدينة سودانية حقيقية لم يسكنها الأجانب أبداً، وانصهرت فيها جميع أنواع الثقافات السودانية، وخلقت بدورها ثقافتها الخاصة. وقد صور الكاتب والصحفي (محمد حسين هيكل - 1888- 1956) والذي زار السودان في العام 1927 الحياة في مدينة أمدرمان خلال تلك الفترة فكتب التالي: (رأيت أمدرمان ورأيت مدينة سودانية حقيقية وحياة سودانية حقيقية. وعلى عكس الخرطوم فقد جعلت هذه المدينة ساكنيها يشعرون بأنهم يعيشون في وطنهم وجعلت ضيفهم يشعر بأنه سيكون في ضيافتهم وحمائهم).⁽²³⁾

طقوس الفن والاختيار: بيت اللعبة في أمدرمان 1920-1940م:

ظهرت أمدرمان في بداية القرن العشرين كقرية صغيرة تعوزها أماكن الترفيه العامة أو الحدائق أو دور السينما.⁽²⁴⁾ ولم يتم إدخال الكهرباء إلى المدينة حتى العام 1928. وكانت العلاقات بين السكان وتشاركتهم في مناسباتهم وتجمعاتهم الاجتماعية هي المتنفس الحقيقي لهم. كان الاحتفال بالزواج في

أمدرمان خلال العشرينات والثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي من أبرز مساحات الفرح التي ينفس فيها المجتمع عن نفسه. وكانت هذه الاحتفالات تتكون من سلسلة من المناسبات المترابطة التي تقيمها أسرنا العروسين ويشترك فيها الأهل والأصدقاء والجيران. وكانت الاحتفالات تستمر لمدة طويلة يمكن أن تتجاوز الأسبوعين بل إنها يمكن أن تستمر لمدة تصل إلى أربعين يوما.

كانت المراسم والتحضيرات تبدأ بمجرد حصول الموافقة على الزواج بين الأُسرتين. كانت النساء المتزوجات من أقارب العروس يتولين أمر التجهيزات في منزل العروس بما في ذلك تحضير الطعام الذي يستمتع الضيوف بتناوله طوال أيام المناسبة. إضافة إلى إعداد العطور التقليدية للعروس، وتحضير العروس نفسها لتكون جاهزة ليلتها الكبيرة. وكان أهم ما في هذه التحضيرات هو حمام (الدخان) الذي يجب أن تواظب عليه العروس لمدة تصل إلى شهر أو تزيد قبل الزواج.⁽²⁵⁾ وحمام الدخان هو عبارة عن تعريض جسم العروس للدخان المتصاعد من حرق أعواد عطرية معينة بعد مسحه بالزيوت والتدثر بغطاء ثقيل. ويجب أن تواظب العروس على هذا الحمام في الصباح والمساء لمدة يمكن أن تصل إلى شهر أو أزيد قليلا ولمدة تتراوح ما بين ساعة إلى ساعتين يوميا. ويسهم هذا الحمام في شد وتنظيف البشرة. فبعد إزالة آثاره يكتسب الجسم نعومة فائقة لا يمكن أن تتأتى إلا بالصبر على هذا الحمام الحار من الدخان. كما انه يسهم في تطيب الجسد بشكل يدوم لمدة شهور. فكلما لامس الماء الجسد انبعثت منه رائحة جميلة؛ الشيء الذي يسهم أيضا في بقاء ودوام العطور التقليدية التي تستخدمها العروس للتطيب في جسدها أو ملابسها.

أما أسرة العريس فتقوم بدعوة الأقارب والأصدقاء لحضور الاحتفالات التي تسبق يوم الزفاف الفعلي. وأهم ليلة في هذه الاحتفالات هي الليلة التي تسبق يوم الزفاف وتسمى بليلة (الحنة). وفيه تطبق الحناء على أيدي وأرجل العريس. ويتم ذلك بحضور أصدقائه والذين يقومون في تلك الليلة بمساهمة مادية بقصد المشاركة في تكاليف الزواج؛ وللتعبير عن مشاركتهم ودعمهم للعريس على أعتاب حياته الجديدة. وتجلس أخوات العريس وقربياته من النساء حوله في تلك الليلة وهن يغنين أغاني خاصة تجمد أصوله النبيلة وكرمه وخلقه المثالي وشهامته.⁽²⁶⁾ عشية ليلة الزفاف يذهب أهل العريس إلى منزل أهل العروس في رحلة تسمى (السيرة) (من الفعل سار). وكان العريس خلال هذا الموكب يمتطي ظهر فرس ويتقدم الموكب أصدقاؤه وأقاربه الرجال وبعدهم قربياته من النساء. وتغني في هذا الموكب امرأة محترفة تسمى (الغنائية: من الفعل غنى) أغاني السيرة والتي ألقت خصيصا لهذه المناسبة، وتشاركها في أداء الأغاني مجموعة النساء. ولأن (السيرة) تكون عادة بعد المغيب تحمل النساء مصابيح زيتية ذات قبة زجاجية تسمى (الرتينة) في أيديهن. في نهاية المطاف يصل الموكب إلى بيت العروس. فيستقبله أهلها باحترام وكرم كبيرين حيث تقدم المأكولات والمشروبات لهم.⁽²⁷⁾ وفي ذات الليلة تبدأ الاحتفالات التي يحييها الفنانون في بيت العروس وسوف تستمر هذه الاحتفالات لعدة ليالي لاحقة. كان الحفل في هذا السياق يسمى (لعبة) (من الفعل: لعب)، وهكذا كان البيت الذي تقام فيه احتفالات الزواج يسمى (بيت اللعبة).

أُطلق على الأغاني التي كانت تقدم في هذه الاحتفالات فيما بعد أغاني (الحقيقية). ويشير مصطلح (الحقيقية) إلى أغاني العشرينات والثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين في السودان. وتعرف هذه الأغاني أيضا بأغاني ما بين الحربين أو أغاني أمدرمان في إشارة إلى المدينة التي شهدت ميلاد هذه الأغاني. وقد أطلق

على هذه الأغاني اسم (الحقيقية) في بداية الستينات من القرن الماضي عندما بدأت إذاعة أمدرمان في بث برنامج يقدم هذه الأغاني إلى جمهور جديد. وقد أطلق المنتجون على هذا البرنامج اسم (حقيقية الفن). وهكذا أصبحت هذه الأغاني التي تعود إلى عقود من الزمان تعرف بأغاني (الحقيقية). وقد تميزت هذه الأغاني بأشعارها الغزلية، والأداء الذي صاحبها، والوظيفة الاجتماعية والفنية التي ارتبطت بها. وتكشف دراسة الأنشطة الغنائية والفنية قبل عصر الحقيقية علاقة قوية لهذه الأغاني مع ما سبقها من الأنشطة الموسيقية والغنائية. على وجه الخصوص علاقتها بتقاليد فن المديح النبوي⁽²⁸⁾ وتأثيرها بفن الدوبيت⁽²⁹⁾ وبعض الأغاني التقليدية الأخرى مثل أغاني السيرة والذلوكة التي كانت تؤدىها النساء في مناسبات الأفراح. فعلى سبيل المثال أثر فن المديح النبوي على أغاني الحقيقية في لغتها، وفي الآلات المصاحبة لها، وفي جودة النص، وفي طرق الأداء. فقد قلد شعراء الحقيقية فن المديح النبوي في استخدامه مزيجا لغويا من اللغة العربية واللهجات المحلية. واستخدمت هذه اللغة لعكس الواقع المحلي بطريقة أحاطت بنجاح بالصور الاجتماعية والثقافية لزمانها. وأظهر كلاهما (الحقيقية والمديح النبوي) تشابها مع الشعر العربي القديم في استخدام الأساليب البلاغية والزخرفية.⁽³⁰⁾ واستخدم في أداء كلٍّ من النوعين (الرق)⁽³¹⁾ و(العصي الخشبية) وحتى التصفيق بالأيدي.⁽³²⁾ ومن التأثير الذي خلفه فن المديح النبوي في فن الحقيقية الاعتماد الحصري على مقدرات المؤدي الصوتية. حيث كان الاعتماد على قوة صوت المؤدي الرئيسي في أداء أغاني الحقيقية هاما وأساسيا.

بالنسبة لتقاليد الأداء المصاحبة لأغاني الحقيقية فقد ورثت أغاني الحقيقية أيضا تقاليد الفنون الأدائية في محيط المدن والتي بدأت في التشكل في الخرطوم أثناء فترة التركية السابقة (1821-1881). حيث كانت الخرطوم موطنًا للعديد من المجتمعات الأجنبية والتي جلبت معها فنونها وآلاتها الموسيقية.⁽³³⁾ حتى أن الاحتفالات المستمرة كانت قد أصبحت سمة من سمات مدينة الخرطوم في أواخر عهد الحكم التركي المصري. وكانت تحيي هذه الاحتفالات فرق أجنبية تتكون من فنانين مصريين كان (الخدوي عباس 1874-1944) قد أعدهم عن مصر. وقد وصف الرحالة والمستكشفون هذه الاحتفالات بما في ذلك وصف هذه الفرق وأساليبها وأزيائها ورقصاتها وتسريحات الشعر. وكان من المعتاد دعوة هذه الفرق المصرية للأداء في احتفالات الزواج أو في المناسبات الرسمية أو الاجتماعية. وضمت هذه الفرق الراقصات المصريات اللاتي ارتدين أزياء الحرير اللامعة؛ والراقصات السود اللاتي ارتدين الرحط (تنورة تصنع من شرائط جلدية). وأما الرقصات فقد شملت الرقصات المصرية والتركية وحتى الإسبانية. بينما كان المغنون يؤدون الأغاني السودانية والمصرية وأحيانا الأثيوبية. وقد أدت هذه الفرق أحيانا بعض المسرحيات القصيرة وبعض الاسكتشات الضاحكة في بيوت كبار المسؤولين والتجار الموسرين. وشملت تقاليد الأداء هذه وجود المسرح والجمهور.⁽³⁴⁾

بعد أن حظرت المهدية كل أنواع الغناء والتعبير الموسيقي انزوت هذه التقاليد ودخلت في حالة من السبات. لكنها عادت وانبثقت مرة أخرى بعد انهيار المهدية في 1898 وبعد أن استقرت الحياة في المراكز الحضرية. فعادت هذه التقاليد الظهور على وجه الخصوص في مدينة أمدرمان واستمرت في التطور والتشكل. وهكذا فقد استمرت هذه التقاليد من التداخل الاجتماعي، واحتفالات الزواج بشكلها الاجتماعي وحضورها، والأداء المميز للغناء والرقص، والمسرح بوظائفه المتعددة، والجمهور، كلها استمرت وانتقلت إلى فترة أغاني الحقيقية وساندت أداءها. فأديت أغاني الحقيقية في مناسبات الأفراح وبوجود المسرح والجمهور والتقاليد المميزة للرقص والغناء.

كانت نساء أمدرمان خلال عصر الحقيبة (1920-1940) يعشن في عزلة عن مجتمع الرجال؛ محكومات بتقاليد مجتمع ذكوري ورث الكثير من تقاليده وقيمه من فترة الدولة المهديّة. لم يكن مسموحاً للنساء بمغادرة منازلهن ما لم يكن ذلك ضرورياً. وكانت احتفالات الزواج هي المساحة الوحيدة المسموح لهن فيها بالحضور والمشاركة في الأنشطة الاجتماعية؛ حيث كان مسموحاً لهن بحضور الحفلات والمشاركة في الرقص تبعاً لتقاليد معينة. بالنسبة للشباب من الذكور كانت احتفالات زواج أحدهم هي الفرصة الوحيدة التي يمكن أن يتواجد فيها الشباب من الجنسين في مشهد واحد؛ والتي يمكن من خلالها أن يختار أحدهم عروسه المستقبلية. وربما المحت تسمية الحفل (باللعبه) إلى أن التقاليد تبدو وكأنها تسمح بمساحة من الحرية تؤذن بالوقوع في الحب واختيار شريكة المستقبل. ويبدو وكأن العقل الجمعي يعترف بأنه سيكون هناك نوع من الترفيه في مناسبة معينة. بما في ذلك الرقص والغناء الشيء الذي يتعارض مع طبيعة المجتمع المحافظة؛ والتي تضع ضوابطاً على الغناء والرقص والاختلاط العلني للرجال والنساء.⁽³⁵⁾ وهكذا نفهم أن (بيت اللعبه) كان هو المكان الوحيد الذي يمكن أن يلتقي فيه الشباب من الجنسين. وكان هو الفرصة التي ينتظرها المجتمع للترويح عن نفسه والاسترخاء. كان الناس في ذلك الوقت يتوقون ويتقربون لهذه الحفلات التي كانت تقام بين الفينة والأخرى.

لم تكن مناسبة الزواج اذن هي السبب الوحيد للاحتفاء والاحتفال، إذ كان هناك وظيفة نفعية لبيت اللعبه. فقد أدرك الناس أنه في هذا السياق حيث تتباهى الفتيات في الرقص، سيكون متاحاً للشباب رؤية الفتيات عن قرب واتخاذ خيارات بشأن زوجات المستقبل. والأبعد من ذلك فإن مناسبة زواج أحدهم كانت هي الفرصة الوحيدة لغيره من الشباب لاختيار زوجاتهم المستقبليات من بين الشابات الحاضرات.⁽³⁶⁾ كان الكل مدعواً للحفل. ولم يكن من الضروري الحصول على دعوة فعلية. ولهذا السبب بالذات لم يكن هناك غبار من أن يغشى الشباب بيوت (اللعبه) حتى ولو تربطهم علاقة فعلية بالعريس. وفي الواقع فقد كانت مشاركة المجتمع كله متوقعة وفي الحسابان. كان يتم الترحيب بالضيوف من الشباب في (بيت اللعبه) حيث تقتضي التقاليد أن يتأكد العريس من حصول الشباب على أماكن جيدة للجلوس لمشاهدة الفتيات في أثناء الرقص.

كانت الأغاني التي تقدم وطريقة صياغتها وتقديمها وأدائها هي الإبداع الاستثنائي لهذه المناسبات. كانت بنية الأغاني، والأداء، ومشاركة الرجال والنساء في طقس الرقص، والحدود والقواعد التي تحكم هذه المشاركة وتضبط تداخل الرجال والنساء كلها واضحة ومفهومة للجميع. وكان المشهد الاجتماعي وترتيب أنشطته كلها موصوفة وتحت المراقبة. ويعني كل ذلك أن (بيت اللعبه) مثله ومثل أي لعبة أخرى لديها قواعد تحكم الانضمام إليها والمشاركة فيها. كان بيت اللعبه اذن شأنًا مجتمعيًا يخضع لقواعد معينة. فكل بيت لعبة كان مسرحاً لمجتمعه الذي أبدعه ووضع له قواعد وتقاليد تحكمه. فعلى سبيل المثال خلال الحفل كان مسموحاً للفتيات أن يبدن زينتهن وجمالهن في أثناء الرقص أمام الجمهور؛ الشيء الذي لم يكن مسموحاً به في حياتهن العادية.⁽³⁷⁾

الحفل والمسرح والسبّاتة:

يبدأ الحفل بشكل جدي بعد منتصف الليل. حيث يبدأ المغنى في أداء الأغاني أمام الضيوف. كان واجباً أم العروس يقتضي أن تقوم بتحضير المسرح للمغني وفرقته؛ والذي يكون عادة في فناء البيت. وتقوم

أيضا بتحضير العديد من الأبسطة الملونة والمنسوجة يدويا من سعف النخيل وتسمى (السبابة). وكانت هذه الأبسطة تمّ في ساحة المنزل الداخلية حيث يقام الحفل⁽³⁸⁾. كانت الفتيات في هذا المشهد يجلسن على السبابة وهن يواجهن الحائط وقد اعطين ظهورهن للحضور. ولا يكشفن عن وجوههن إلا إذا تمت دعوتهن للرقص أمام الحضور. لقد تكررت الإشارة الى مشهد الفتيات وهن جالسات في السبابة بهذه الهيئة كثيرا في نصوص أغاني الحقيبة. ووصف هذا المنظر أحد شعراء الحقيبة وهو الشاعر محمد أحمد الرضي (-1884 1982) في أغنية نالت الكثير من الشعبية وأصبحت فيما بعد شعارا لبرنامج (حقيبة الفن) الإذاعي؛ الذي يحتفي بهذه الأغاني والذي بدأ بثه في العام 1954 ومازال يبث حتى الآن من إذاعة أمدرمان. لقد قدّر الشاعر في هذا النص مجرد حضورهن للحفل وجلوّسهن على السبابة قائلا:⁽³⁹⁾

جلسن شُوف يا حلاتن

فُرّز في ناصلاتن

قالوا لي جن هوى يا الله

الحبايب حباين

التأعسات كاحلاتن

والله بريد غلاتن

قالوا لي جن هوى حباين يا الله⁽⁴⁰⁾

وأما الشاعر مصطفى بطران (1904-1939) فهو مفتون بمشاهدتهن وهن داخلات للحفل. إنهن أقمار سافرة وجمالها مهيب. ويصف جلوسهن في السبابة مقاربات كأنهن قطيع من الإوز أو الحمام:

جأت البُذور تختال مجلية سافرة لثام

لابسة السكينة وشاح لابسة الفضيلة وسام

عزت على الإدراك صعبت على الرسام

مهما يجيني خيال ما يكون لدى الإمام

أرسل خيالي يغوص ويرجع لي ما هو تمام

أصف المناظر صيد واصف السبابة تمام

وارجع أقول ده النيل الفيهو وز وحمّام.⁽⁴¹⁾

ويصفهن علي محمود التناقري (1918-1968) في جلستهن بعد الدخول المهيب بقوله:

جلسن بي أدب

ضوى الكون جبينهن والقمر احتجب

كلّ من رآهن ما بعشق سواهن

سلبن قلبي منى في داخل خباهن⁽⁴²⁾

الرقصات وأغانيتها:

في الوضع النموذجي لحفل العرس يبدأ المغني بالغناء وهو جالس. ويبتدئ الغناء بمقدمة

بسيطة للأغنية تسمى (رمية: وهي مقدمة قصيرة للأغنية تتكون من بيتين من الشعر المغنى). تقوم واحدة

من قريبات العريس من كبار السنة بدعوة فتاة واحدة للرقص في كل مرة. إن الغرض من مقدمة الأغنية (الرمية) هي أن تمنح الفتاة المختارة للرقص الفرصة الكافية للنهوض من السباتة والاقتراب من المسرح. تحاول المرأة التي تدعو الفتيات للرقص واحدة بعد الأخرى اختيار مجموعة متقاربة في الحسن في كل مرة؛ حتى لا تطغى الجميلات على الأقل جمالا. وحتى تعطينهن فرصا متساوية للحصول على زوج المستقبل من بين جمهور الرجال.⁽⁴³⁾ يقف المغني مع اقتراب أول الراقصات من المسرح ويلقي نظرة سريعة إليها، فيختار بحس سليم أغنية تتناسب مع السمات الجمالية للراقصة. فالأغاني تصف الجمال بطرق عديدة، وتبرز جمال مظهر كل واحدة: فالنحيفة والممتلئة والطويلة والقصيرة والسمراء والسوداء لكل واحدة نصيب من المدح والثناء. وتقع على عاتق المغني مهمة اختيار الأغنية المناسبة التي تصف نوع الجمال الذي تتمتع به الراقصة.⁽⁴⁴⁾ إن اختيار الأغنية المناسبة التي تصف نوع الجمال الذي تتمتع به الراقصة يعتبر نجاحا لكليهما: المغني الذي أثبت ذكاه وسرعة بديهته، والفتاة التي منحت الفرصة المناسبة لإظهار حسناتها والتي تزيد فرصة حصولها على الخطاب في المستقبل.

كانت الرقصة المصاحبة لأغاني الحقيبة تسمى برقصة (الحمامة).⁽⁴⁵⁾ في أثناء تأدية هذه الرقصة، تثنى الراقصة ظهرها وتدفع بصدرها الى الأمام لتكشف عن بنيتها وليونة جسدها. وتقترب من المسرح تدريجيا في خطوات منغمة. فتعطي بذلك الحاضرين الفرصة كاملة للنظر إليها مليا. بينما يكون في إمكانها أيضا استراق نظرات سريعة للحاضرين. تستمر الفتاة في الرقص طوال مدة الأغنية. ثم يبدأ المغني في التمهيد لنهاية الأغنية. فيبدأ في إنشاد خاتمة قصيرة متكررة (يا ليلي هوى يا ليل) وهي بمثابة إشارة للراقصة بأن تنهيا لإنهاء رقصتها والرجوع بلياقة وأناقة لمجلسها في السباتة⁽⁴⁶⁾. ربما عبرت رقصة الحمامة بشكل ما عن رغبة الاختيار. الشيء الذي نلاحظه في سياقات أخرى من التقاليد الاجتماعية والقبلية. فعندما يقفز راقص من (جبال النوبة) في جنوب كردفان خلال رقصه عاليا في الهواء، فإنه يقصد أن يعرض مقدراته الجسمانية أمام الحاضرات من نساء القبيلة. ونفس الشيء ينطبق على الراقصات حين يؤدين رقصة الحمامة مع أغاني الحقيبة. فعندما ترقص الفتاة فإنها تكشف عن محاسنها وتزيد من فرصها للحصول على زوج المستقبل.⁽⁴⁷⁾

لم يتمكن معظم رواة فن الحقيبة الذين إستطاعهم من تحديد مصدر أو تاريخ معين لظهور رقصة (الحمامة). وعلى كل حال فإن أحدهم والذي يصف أنه مهتم بالحياة البرية في السودان وبالصيد في سهول البطانة وغابات جنوب السودان؛ يعتقد إن هذه الرقصة ربما نسخت الحركات الطقسية التي تؤديها الحيوانات في موسم التزاوج. وعلى وجه الخصوص الحركات التي يؤديها ذكر النعام والتي يظهر فيها جمال ريشه الملون بينما يتهدأ أمام إناث النعام.⁽⁴⁸⁾ ويقترح عبد الله الطيب (1921-2003) الباحث السوداني المجيد في الأدب العربي وجهة نظر أخرى قريبة من هذه، فيقول: «تمثل المرأة في رقصة الحمامة الفريسة بينما يمثل الرجل الصياد»⁽⁴⁹⁾ إن العلاقة بين الرقص والبيئة المحلية ربما كانت هامة، لأنها تحتفي بالأبعاد الأصلية في تشكيل تقاليد الرقصة التي صاحبت أداء أغاني الحقيبة.

المصور الفوتوغرافي موثق أحداث الحفل وإلهاماته:

كانت التقاليد تقتضي أن يدعو العريس الشعراء لحضور حفلات الأعراس. وكان الشاعر الذي يكتب كلمات الأغاني هو في الواقع المصور الفوتوغرافي الذي يوثق أحداث كل حفل زواج.⁽⁵⁰⁾ لم يكن مطلوباً من

الشاعر/ المغني في عصر الحقيقة أن يرفه عن الجمهور في الحفل فحسب؛ بل كانت مهمته تتطلب أيضا ترك سجل بأحداث ومشاهد الحفل للأجيال القادمة. كانت التقاليد تقتضي أن يضطلع كل شاعر بمهمة تصوير وتوثيق أحداث حفل زواج معين. وذلك من خلال تخليد الأحداث في قصيدة شعرية. حيث لم يكن هناك من طريقة أخرى لحفظ تلك الأحداث إلا في الذاكرة. ويقوم الشاعر عادة بوصف الأحداث التي عاشها الجمهور. ويصف الضيوف والرقصات وأحداث السيرة وجمال الفتيات الراقصات. وعلى عكس شعراء المديح النبوي الذين اعتادوا أن يدرجوا أسماءهم الشخصية في نصوص قصائدهم كنوع من إثبات الملكية أو نسبة القصيدة إليهم؛ فقد اهتم شعراء الحقيقة بذكر اسم العريس بشكل محدد مع أمنياتهم الشخصية له بالسعادة. فنجحوا بذلك في جعل كل قصيدة تذكارا عزيزا لمناسبة معينة. ويمكن أن يشير الشاعر إلى حقيقة ملكيته للقصيدة وذلك بذكر اسمه في النص. كما يمكن أن يشير أيضا إلى أسماء أعضاء من الفرقة فيمتدحهم أو يبدي تقديره لهم. لكن ذكر هذه المعلومات كان المقصود منه أن يُعرف عن كل قصيدة والمناسبة التي قيلت فيها، وأنها خلدت حفل زواج شخص معين.⁽⁵¹⁾

كان بيت اللعبة مصدرا كبيرا للإلهام الشعراء لأنه كان يوفر نافذة على السبابة، والتي يرى الشعراء من خلالها الجمال الذي لم يكن من الممكن أن يروه في الحياة اليومية بسبب عزلة المرأة عن مجتمع الرجال. ويستطيعون أن يتحدثوا عنه في قصائدهم. لقد أشار الشاعر حديباي (1903-1981) أحد شعراء الحقيقة إلى أن أحداث حفل الزواج كانت مصدرا للإلهام الشعراء. فهي بالنسبة لهم (أسواق الأدب) التي كانت تغري الشعراء بقرض الشعر والانخراط في المجازاة⁽⁵²⁾ فيه؛ حيث يحاول كل منهم أن يظهر مقدراته في وصف الحفل ببلاغة وفصاحة. يقول في قصيدته التي ألفها في العام 1928:

أسواق الأدب راجت أقدح يا ذهن سَاهِم

أظهر غالى مكنونك وشرح لاتكن واهم

أيام الزمان جادت حلت قبضة الجاهل

نارت ظلمة الجاهل وزادت خبرة الفاهم.⁽⁵³⁾

دعي شعراء الحقيقة لحفلات أكثر العائلات المحافظة في أمدرمان ليقوموا بتوثيق هذه الحفلات في كلمات تتناولها الأجيال. وكانت هذه العائلات تعاملهم باحترام وتقدير كبيرين. وقد بذل هؤلاء الشعراء مجهودات كبيرة ليسعدوا هذه العائلات.⁽⁵⁴⁾ لقد منح الشعراء أفضلية أن يُسمح لهم بامتداح جمال الفتيات الشيء الذي لم يكن مسموحا به في الحياة العادية. حيث النساء يعشن في عزلة عن مجتمع الرجال، وحيث يعتبر حديث الرجال عن جمالهن نوعا من المحرمات. لقد كانت معظم الأوصاف في قصائدهم أوصافا حسية لا مرأى فيها. ولكن (رخصة الشاعر) إن شئت هي التي صنعت المعجزات وجعلت في إمكانهم أن يتخطوا الحدود التي ما كان مسموحا بتخطيها في العادة. وسوف ينغمس الناس في التمتع بهذه الخيالات الفنية لمدة من الزمن. ولن يقال المزيد عن جمال هؤلاء الفتيات في الحياة الواقعية إلى أن يجتمع الناس في (بيت لعبة) آخر. وفي واقع الأمر يبدو التناقض واضحا ومحيرا في ذات الوقت ما بين تقاليد المجتمع وعزلة النساء، وهذه الأوصاف الحسية لجمال النساء في شعر الحقيقة. لكن السماح بهذه الأوصاف قد يكون أكثر قابلية للفهم إذا أخذنا في الاعتبار التعليق الذي أفادني به أحد روائي والذي أخبرني أنه استخلص التفاصيل

التالية من الشاعر عبد الرحمن الريح (1922-1991) أحد شعراء الجيل الثاني من شعراء الحقيبة والذي أخبره بالتالي: «إن الوصف الحسي لجمال الفتيات في شعر الحقيبة كان مقصودا منه أن يوفر فرصا مناسبة لأولئك الفتيات ليتم اختيارهن من أجل الزواج من خلال مدح جمالهن في حضور الرجال الشباب من مجتمعهم⁽⁵⁵⁾». وفي اعتقادي فإن التناقض بين القيم الاجتماعية المحافظة في أمدرمان في ذلك الوقت، وبين السماح بهذه الأوصاف المادية لجمال الفتيات في بيوت اللعبة، كان مرتبطا بالظروف التاريخية التي ظهرت فيها أغاني الحقيبة. لقد سمح المجتمع بهذه الأوصاف (والتي لم يكن مسموحا بها في الحياة العادية اليومية) كنوع من آلية دفاع عن النفس مارسها المجتمع للتغلب على الكارثة الإنسانية التي حاقت به في معركة كرري في عام 1898.

كانت معركة كرري هي الحدث الحاسم الذي أنهى عصر المهديّة في السودان. حيث استشهد الآلاف من السودانيين والذين كانوا يؤمنون بالمهديّة إيمانا قاطعا. قتلوا وهم يدافعون عما آمنوا به حتى آخر قطرة من دماهم. وقد عانى مجتمع أمدرمان بسبب هذه المعركة نوعا من الإبادة الجماعية. حيث قتل الرجال بأعداد كبيرة وفقدت النساء والأطفال من كانوا يعيلونهم وتشتت الآف العائلات إلى الأبد. لقد خلّد القول الشعبي هذه المذبحة والإبادة الجماعية لرجال أمدرمان بقولهم: (الرجال ماتوا في كرري)، يعني أن خيرة الرجال ومن يوصفون حقا بالرجولة استشهدوا في ذلك اليوم المشؤم. وشهد الاستيلاء على أمدرمان أعمالا وفضائح غير أخلاقية بما في ذلك قتل الرهائن، وتدنيس المدينة، ونبش القبور. كانت أمدرمان بعد أسرها غارقة في حزن مرير. وأخبرني أحد روائي والمولود في العام 1947 والذي عاصر جدته التي شهدت سقوط أمدرمان، أخبرني ما أخبرته به على لسانها حيث قالت: «كانت النساء غارقات في الحزن والغم، وكان في إمكاننا حتى بعد مرور ثلاثة أشهر على انقضاء المعركة أن نشم رائحة البارود الذي قتل أزواجنا وأبائنا وأولادنا يفوح من ثياب (القنجة)⁽⁵⁶⁾ التي نلبسها».⁽⁵⁷⁾

كانت معركة كرري إذن يوما لا ينسى في تاريخ السودان. وجرحا لم تثرئه السنوات. لكن كان على المجتمع في أمدرمان أن ينهض وأن يواصل المسير. وبعد مرور سنوات على هذه المعركة بدأت الحياة تعود مرة أخرى للمدينة الجريحة، والناس يحاولون الاستمرار والتغلب على ذكرى المعركة المريعة. وقد سمح للشعراء بأن يتحدوا جمال الفتيات في سياق معين. وسمح للفتيات أن يظهرن أمام الرجال في سياق معين أيضا. وذلك بهدف لتشجيع هؤلاء الشباب على الزواج وبناء المزيد من الأسر وتعمير مجتمعهم من جديد. كان هذا السماح في نظري هو آلية الدفاع عن النفس التي مارسها المجتمع أمام الإبادة التي واجهها خلال معركة كرري. وأنه هنا وعبر هذه الأغاني وسياق أدائها تجلّى دور الفن الذي انبثق من تحت أقدام الناس العاديين بعد عقدين من الزمن من واقعة كرري الشهيرة. والذي شجع به المجتمع من نجا من المعركة الرهيبة وبلغ مبلغ الشباب أن يواصل المسير وأن يسهم في عودة المجتمع لحياته الطبيعية، فيزيد وينمو ويزدهر. وذلك عبر تقاليد فريدة للفن واختيار الشريك عاشت طالما كانت لها حوجة في نفوس صانعيها؛ وبدأت بالاندثار والانزواء بعد أن أكملت وظيفتها وانتفت الحوجة إليها. وهذه في الواقع ميزة فريدة من ميزات الفولكلور. فالفولكلور ينتقل من مكان إلى مكان بانتقال من يحملونه معهم. وهو يتكيف مع بيئاتهم ومحيطهم الجديد في كل مرة. وهو يدخل في حالات من السبات، ويعود ينبثق من جديد إذا ما واثته

الفرصة. ويدوم هذا التراث ما دام محتفظاً بإغرائه وسطوته على أهله، أي ما دامت في نفوس أصحابه حاجة نفسية أو اجتماعية أو روحية له، وما دام هذا التراث يلبي احتياجات بيئتهم الاجتماعية. فإذا ما اختلفت حياة الناس وتبدلت البنى الاجتماعية وتغيرت القيم، فإن هذا الفولكلور أو التراث ينحسر ويزول شيئاً فشيئاً. وربما أصبح تاريخاً، وكُف عن كونه تراثاً حياً نابضاً؛ تاركاً الحياة الاجتماعية لألوان جديدة من المعارف والعادات والظواهر.

لقد ازدهرت أغاني الحقيقة في تلك الفترة لأنها عبرت عن مضامين وحوجه مجتمعية محددة. وقد أسهمت من جهة أخرى في خلق تقاليد في أدائها وفي الرقص المرتبط بها ووظيفته المجتمعية. كما أسهمت في خلق تقاليد معينة في صياغة الشعر. والأهم من ذلك أنها أسهمت في رفع مكانة الشاعر والمغني في المجتمع. لقد كان من غير المقبول بشكل قاطع قبل عصر الحقيقة أن يشارك رجل ينتمي إلى عائلة محترمة في الغناء. وكان الغناء مقصوراً على النساء والرقيق وأولئك المنتمين إلى أصول اجتماعية متواضعة. وقد أمضى الرجال الذين شغفوا بأداء الأغاني قبل عصر الحقيقة أوقاتهم في البحث عن بيوت الأفراح للمشاركة فيها بدون توقع أي أجر. وحيث إن المال أو الشهرة لم يكونا متوقعين من الانخراط في الغناء في ذلك الوقت فقد كان (الشغف) هو السبب الوحيد الذي دعاهم إلى ركوب ذلك المركب الصعب. كان المجتمع المحافظ في أمدرمان يطلق على المغني الذكر قبل عصر الحقيقة لقب (صايغ)، وتجمع على (صَيَّاع؛ بمعنى فاشلون لا يفعلون الكثير لجني أرزاقهم). وقد أطلق هذا اللقب على الرجال الذين كانوا يشاركون في الأداء في بيوت الأفراح قبل عصر الحقيقة.⁽⁵⁸⁾ وهو لقب ربما عكس تأثير مبادئ المهديّة التي عارضت الغناء بهدف إحياء التعاليم الإسلامية والدعوة إلى الجهاد.⁽⁵⁹⁾ وعلى كل حال فإن هذا الحكم السلبي يشير إلى عدم احترام المجتمع للمطربين إلى الحد الذي كان يجعل الآباء محجّمين عن تزويج أحدهم من إحدى بناتهم.

لكن أغاني الحقيقة حققت طفرة في رفع الغناء إلى مستوى جعله فناً راقياً ومحترماً. ومع أن الاسم المهين الذي وصم المغنيين قبل الحقيقة (صَيَّاع) لم يطلق على مبدعي الحقيقة بالضرورة؛ إلا أن هناك شواهد إضافية على أن رواد الحقيقة نجحوا في تغيير وضعهم في نظر المجتمع وخلقوا واقعاً جديداً يحترم فهمهم. وكان أهم تطور أحدثه هو أنهم جعلوا القصيدة الغنائية عالماً في حد ذاتها. وحقق شعر الأغاني مستوى أعلى من اللغة التعبيرية، حيث بدأ في معالجة تجارب الحياة وملس حياة الناس العاديين. وبسبب تطور اللغة الشعرية أصبحت الأغاني في عصر الحقيقة ذات مغزى، وبدأت في مرحلة لاحقة في المشاركة في الشواغل الحياتية والنقد الاجتماعي والحراك ضد المستعمر البريطاني. يقول (خضر حمد) وهو أحد خريجي كلية غوردون التذكارية وهو كاتب وشاعر وكان أحد البرلمانيين السودانيين (1953-1958) في فترة ما بعد الاستقلال في مذكراته التي نشرت في عام 1980: « كان شعراء الحقيقة يقدرون قيمة أعمالهم الفنية، لأن شعرهم أصيل ويعبر عن المشاعر والفضيلة والفروسية. ولم يكن المغنون يطلبون أجراً مقابل أدائهم. وكانوا يظهرون على الجمهور متأنقين. وكانوا يغنون للنساء باحترام كما لو كانوا يغنون لسلطان من السلاطين».⁽⁶⁰⁾

إن دراسة السياقات الثقافية والاجتماعية لعصر الحقيقة تشير بوضوح إلى أن الوضع الاجتماعي لفنانها وشعرائها وصورتهم ووضعهم في المجتمع قد تغيرت بطرق إيجابية. وتشير علامة الثقة تلك التي منحها المجتمع لشعراء الحقيقة بالسماح لهم بامتداح الجمال في أشعارهم، تشير بوضوح إلى أن المجتمع

يحمل الكثير من الاحترام والتقدير لهؤلاء الشعراء ولفهم؛ والذي تقبله كأداة للتغيير والإصلاح الاجتماعي. وأن المجتمع احتفى بأغانيهم مما أتاح الفرصة للتعبير عما كان ممنوعاً في الحياة العادية. باختصار فقد خضع المجتمع في أمدرمان لتغيير جوهري في موقفه تجاه الغناء كمهنة. وترك لقب (الصيّاع) الذي كان يصم به الفنانين وراءه. واحتضن هذا المجتمع الذي شغف بأغاني الحقيقة فنانها وأمطهرهم بالثناء والمدح. لقد خلقت هذه الأغاني واقعا جديدا للشاعر والمغني والمؤدي منذ ذلك العصر وحتى الآن. ومازالت هذه الأغاني عزيزة على الذوق السوداني تقام لها المنتديات الراتبية؛ ويعاد تقديمها مرارا وتكرارا بأشكال وتوزيعات موسيقية جديدة. والآن وبعد مرور ما يقارب القرن على فترة الحقيقة أصبحت أمدرمان هي العاصمة الوطنية والروحية للسودانيين. فهي المدينة التي انصهرت فيها كل إثنيات السودان بثقافتهم المختلفة، وخلقت بدورها ثقافتها الخاصة. وهي المدينة التي ماتت في معركة كرري 1898 وعادت للحياة مرة أخرى، وكافحت لتبقى على قيد الحياة. وهي المدينة التي خلقت وطورت تقاليد (بيت اللعبة)، وكانت مسرحاً لأداء أغاني الحقيقة. كان معظم شعراء ومبدعي الحقيقة يعيشون في أمدرمان. وكانت بالنسبة لهم هي الوطن. وقد كتب هؤلاء عن أمدرمان غالباً، وعبروا عن تقديرهم لهذه المدينة. وكانوا في كثير من الأحيان يختزلون الوطن في هذه المدينة، ويعبرون عن توقعهم إليها عندما يرحلون عنها لفترة من الزمن. وعادةً ما ارتبط هذا التوق برمزيته كعاصمة وطنية للسودانيين ارتبطت بتراثهم وفخرهم وتاريخهم. وحتى أوائل العشرينات من القرن الماضي، كانت قلة قليلة من النساء في شمال السودان قد حصلن على فرصة في التعليم. وبالتالي، لم تتمكن النساء من المشاركة في الكثير من الأنشطة التي نتجت عن الحراك الثقافي والاجتماعي الذي كان آخذاً في التصاعد في البلاد أوائل العشرينات. وأعادت التقاليد النساء عن الانخراط في مجتمعهن.⁽⁶¹⁾ وقد بدأ المتعلمون السودانيون لاحقاً في الانتباه للفجوة الثقافية المتسعة بين الجنسين؛ حيث كان عالم الرجال المتعلمين يتغير نتيجة للتحديات الثقافية في المدارس والمكاتب والسينما وصفحات المجلات والكتب والمطبوعات. في حين لم يكن أي من ذلك لم يكن متاحاً للنساء.⁽⁶²⁾ وبدأ المتعلمون السودانيون بالدعوة لتعليم المرأة. حيث عكست دعواتهم الإصلاحية هذه طموحهم لجعل المرأة السودانية جزءاً من الحداثة التي كانوا يتطلعون إليها. لكن في الوقت نفسه، ظلوا يشجعون النساء باستمرار على الحفاظ على أخلاقهن ومواصلة لعب أدوارهن كزوجات وأمّهات صالحات.

نتيجة لهذا التنوير بدأت الدعوة لتعليم المرأة تثار في الكثير من المناسبات والصحف والمجلات. ومع ذلك كان الخلاف في وجهات النظر مشهوداً حول هذا الموضوع. كان معارضوه هم المحافظون الذين كانوا يخشون أن التعليم سوف يفسد النساء إلى ما هو أبعد من التدارك. بينما نظر المناصرون لتعليم المرأة إلى المرأة على أنها إمكانات قومية تنتظر أن يُستثمر فيها بعناية من أجل أمة حديثة.⁽⁶³⁾ وبالنسبة لهم كانت المرأة السودانية (أيقونة). وعلى العكس من التقليديين، لم ير هؤلاء أي تناقض بين تعليم النساء والتمسك بمجتمع فاضل. لقد لخصت (هيثر شاركي) التي كتبت عن القومية والثقافة في عهد الحكم البريطاني في السودان وجهات نظرهم بشكل مفيد فكتبت: «كان المتعلمون يريدون أن يكون تاريخ أمتهم قديماً وبالتالي موقراً ومهيماً ومبرراً بشكل واضح. في نفس الوقت، أرادوا أن يبدو مجتمع أمتهم حديثاً، وقالوا: إنه تقدمي، يتغير إلى الأفضل وأنه معاصر».⁽⁶⁴⁾

لقد شارك شعراء الحقيبة في مرحلة لاحقة في الدعوة إلى تعليم المرأة مثلما طالب بذلك المتعلمون. واتفقوا على أن تعليم المرأة هو الطريق إلى أمة متنامية ومزدهرة في المستقبل. وحيث كان الإصلاحيون ينادون بهذه الدعوات في مقالات الصحف والتي تقرأها النُخب؛ اتخذ شعراء الحقيبة موقفاً آخر في توظيف الأغاني والتي كانت تغنى في الأماكن العامة، وحتى في مناسبات الزواج في بيوت اللعبة لهذه الدعوة الجديدة: (تعليم المرأة). ويجب أن نتذكر أيضاً أنه حتى في بيوت اللعبة لم يكن مسموحاً للنساء بالظهور العلني. حيث كن يعطين ظهورهن للحضور ووجوههن للجدار. وكن يصحن جزءاً من الحفل إذا دعين للرقص فقط. وحتى في رقصاتهن كن يغلقن أعينهن حتى يفرغن من رقصهن ويعدن ثانية لمواجهة الجدار. كان هؤلاء الشعراء حاملين متحمسين في رؤيتهم للمرأة في أمة المستقبل. وفي التوفيق بين التعليم والتحرير كانوا يسعون إلى (تمكين المرأة). وكانوا يريدون للمرأة أن تنخرط في التعليم كشكل من أشكال التحرر. وكانوا يعتقدون أن النساء هن من يجب أن يتقدمن وينتزعن حقهن في التعليم بأيديهن.

لقد ساهمت الخطوات السريعة التي خطاها التعليم الحديث في عقود الثلاثينات والأربعينات في تغيير نظرة المجتمع للقيود المفروضة على المرأة. وشهدت فترة الأربعينيات نشوء العديد من مدارس البنات الابتدائية في مختلف أنحاء القطر. وشهدت إنشاء أول مدرسة ثانوية للبنات في أمدرمان العاصمة الوطنية. كما شهدت التحاق أول امرأة سودانية بكلية غردون التذكارية (جامعة الخرطوم الآن). لقد تغيرت بالطبع طرق وأساليب اختيار الزوجة والمحبة بانقضاء ذلك الزمن، بعد أن عمرت أمدرمان وازدهرت من جديد. وبينما لاحت تباشير الاستقلال في خمسينات القرن الماضي، كانت المرأة السودانية قد خرجت للمشاركة في الحياة العامة. فساهمت في شتى الوظائف واقتحمت العديد من المجالات. ولم تعد أبداً إلى جلسة (السبابة) إلا في خيال شاعر أو غزل حبيب ما زال يناجيها بمقاطع خالدة من نصوص أغاني الحقيبة.

الهوامش:

- (1) Dundes, Alan (edt), The Study of Folklore, New Jersey, Prentice-Hall, Inc, 1965, P278
- (2) عمار محمد النهار، التراث الثقافي غير المادي وآلية فهم اليونسكو 2003م من اجل تحقيق تنمية مستدامة، مجلة دراسات تاريخية، العدد 137، يوليو 2018م، الصفحات (399-428)، ص 414
- (3) Bascom, William, 1965, 'Four Functions of Folklore' in: Dundes, Alan (ed.), The Study of Folklore, New Jersey, Prentice-Hall, Inc, P277
- (4) Wang, Betty, 'Folklore as Regulators of Politics' in: Dundes, Alan (ed.), The Study of Folklore, New Jersey, Prentice-Hall, Inc, 1965, P 308
- (5) التيجاني عامر، أمدرمان، أمدرمان: مركز محمد عمر بشير، 2012، ص 13
- (6) سليمان كشة، سوق الذكريات، أمدرمان: شركة الطبع والنشر 1963، ص 10
- (7) أحمد أحمد سيد احمد، مدينة الخرطوم تحت الحكم المصري (18821-1885)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 2005، ص 155
- (8) الدلوكة والنحاس: الدلوكة هي أداة إيقاعية مصنوعة من جسم أسطواني من الفخار له نهايتين دائريتين غير متساويتين واحدة منهما أكبر من الأخرى وتكون مغطاة بقطعة من جلد الماعز. ولها أيضا فتحات إضافية على جوانبها لتضخيم الصوت. ويصاحب النقر على الدلوكة في معظم الأحوال بالنقر على طبل اخر صغير يسمى (الشتم). والدلوكة أداة تقليدية تستخدمها النساء بشكل كبير في أداء الأغاني في حفلات الزواج وفي أغاني السيرة في كثير من أنحاء السودان حتى زمننا الراهن. أما النحاس فهو طبول ضخمة كانت من أدوات إظهار القوة والسلطة عند القبائل في السودان ويطرق في مناسبات خاصة منها إعلان الحرب.
- (9) محمد إبراهيم أبو سليم، أدوات الحكم والسلطة في السودان، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر 1990م، ص 28
- (10) نادر احمد الشريف الحبيب، ملوك أم در، الخرطوم: شركة مطابع العملة السودانية 2012، ص 6
- (11) خالد ادم ابن خياط، حول تاريخ الغناء السوداني، مقال بمجلة الإذاعة والتلفزيون، 28 مارس 1968، ص 22
- (12) مقال بعنوان شريفة بت بلال، جريدة الصراحة الجديدة، 19 فبراير 1962، ص 8
- (13) الفاضل احمد السنوسي، الدور الوطني لفن الغناء والموسيقى في السودان، أمدرمان: مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، 2014م، ص 86
- (14) بقيع البدوي، الطاقة: التشكيل في أعمال الإبرة في أمدرمان، الخرطوم: مطبوعات معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية 2008، ص 39-40

- (15) نفس المرجع، ص 46
- (16) معاوية حسن يس، من تاريخ الغناء والموسيقى في السودان منذ أقدم العصور وحتى 1940م، أمدرمان: مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، 2005، ص 64
- (17) عصمت حسن زلفو، معركة كرري، تحليل عسكري لمعركة أمدرمان، الخرطوم: مطابع التوحيد، 1995، ص 545-546
- (18) نفس المرجع، ص 548
- (19) نفسه، ص 551-550
- (20) ثيوبولد (أ. ب)، المهدي (تاريخ السودان الإنجليزي المصري 1881-1898م)، ترجمة محمد المصطفى حسن بد الكريم، أمدرمان: مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي 2010م، ص 345
- (21) Morehead, Alan, The White Nile, London, Penguin Books 1973, P 65
- (22) سليمان كشة، مرجع سابق، ص 133
- (23) حسن نجيلة، ملامح من المجتمع السوداني، الخرطوم: دار عزة للطباعة والنشر 2005، ص 261
- (24) سليمان كشة، مرجع سابق، ص 95
- (25) حمام الدخان: يتعارف عليه في السودان باسم (الدُّخان) فقط. وهو عادة سودانية قديمة ومتأصلة تمارسها النساء على وجه الخصوص في شمال ووسط السودان بشكل يومي وهو عادة حصرية للمتزوجات، حيث تبدأ العروس في ممارستها بعد تحديد موعد العرس كنوع من الاستعداد لحياتها الزوجية المقبلة. وحمام الدخان هو عبارة عن تعريض الجسم للدخان المتصاعد من حرق أعواد عطرية معينة بعد مسحه بالزيوت. والغرض منه هو توحيد لون الجسم وترطيبه وتعطيره إضافة الى انه يعمل كما تعمل حمامات الساونا في الحصول على الاسترخاء الجسدي والذهني.
- (26) مقابلة مع السيدة حواء جاه الرسول محمد الطائف، بمنزلها في بحي الضباط في أمدرمان، 2011، مودعة بأرشيف الفولكلور، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، شريط رقم 4508.
- (27) حسن نجيلة، مرجع سابق، ص 35
- (28) المديح النبوي: هو قصائد مغناة في مدح الرسول (ص)، ظهرت تقاليد فن المديح النبوي في السودان منذ عهد دولة الفونج في سنار (1405-1821) في سياق عربية وإسلامية هذه الدولة وازدهر بانتشار الطرق الصوفية خلال هذه الفترة. وقد قلد شعراؤه الأساليب والتقنيات التي استعملها الشعراء الإسلاميون القدامى من الأساليب البلاغية كالجناس والطباق والاقتباس من السيرة النبوية وقصص الصحابة ومن تاريخ الإسلام ومن قصص القرآن الكريم. ولعب المديح النبوي في فترة الحكم التركي المصري دورا هاما في مجابهة النظام وفي التعليق على الواقع السياسي والاجتماعي. وشهدت فترة الدولة المهديّة انتعاش هذا الفن.

- (29) **الدوبييت:** وهو شعر ريفي مغنى يتكون عادة من أربعة أبيات يعتقد انه دخل الى السودان مع الهجرات العربية وكان شائعاً بكثرة بين القبائل البدوية في وسط السودان وأصبح مع بداية القرن العشرين واحداً من أهم أنواع الشعر الشفوي في أمدرمان.
- (30) حليم اليازجي، **السودان والحركة الفكرية**، بيروت: دار الثقافة 1985، ص356
- (31) **الرق:** بكسر الراء وتسكين القاف، وهو آلة تقليدية إيقاعية تتكون من إطار خشبي مع حلقات معدنية مثبتة عليه وغطاء جلدي على أحد جوانبه قابل للنقر عليه ويستخدم لحفظ الإيقاع.
- (32) قرشي محمد حسن، **مع شعراء المديح النبوي**، ج2، الخرطوم: مطبوعات وزارة الثقافة 1974، ص34-35
- (33) نادر احمد الشريف الحبيب، مرجع سابق، ص5
- (34) أحمد أحمد سيد احمد، مرجع سابق، ص295
- (35) مقابلة مع بروفييسور محمد سيف ياسين، بمكتبه بكلية الموسيقى والدراما، شعبة الموسيقى السودانية في جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا بالخرطوم، 2011م، مودعة بأرشيف الفولكلور، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، شريط رقم 4517.
- (36) مقابلة مع السيد إدريس البنا بمنزله في الخرطوم بحري، 2011م، مودعة بأرشيف الفولكلور، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، شريط رقم 4510.
- (37) مقابلة مع السيد عوض بابكر بمباني الإذاعة السودانية في أمدرمان، 2012م، مودعة بأرشيف الفولكلور، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، شريط رقم 4524.
- (38) حسن نجيلة، مرجع سابق، ص 54-55
- (39) الطيب الرضي، **المجموعة الكاملة للشاعر ود الرضي**، الخرطوم: دار عزة 2013، ص255
- (40) **معنى الأبيات:** ما أجمل منظرهن وهن جالسات في السباتة. أخبروني بقدومهن فأهلا بهن وسهلا فهن الغاليات كحيلات الأعين.
- (41) **معنى الأبيات:** جاءت الفتيات يتهادين كأنهن بدور تختال في أنوارها وقد أسفرت عن وجهها (ذلك إن البنات كن يخفين وجوههن بثيابهن في العادة)، كن هادئات متوشحات بالسكينة والفضيلة. إن منظرهن وهن داخلات الى مكان الحفل لمما يصعب على الشاعر وصفه وعلى الرسام رسمه. وعن نفسه يقول الشاعر لم يستطيع خيالي أن يحيط بجمالهن فكلما أرسلته لوصفهن يرجع وهو عاجز. لكنني أستطيع أن أصفهن بأنهن في جلستهن على السباتة يشبهن مجموعة من الغزلان تجمعت وسط الشجيرات أو قطع من الإوز والحمام يتهاذى على صفحة مياه النيل.

(42) **معني الابيات:** يشير الشاعر الى جلسة الفتيات في السبابة بأدب وكياسة وقد أشرق جمالهن حتى احتجب القمر خجلا من نورهن، وملكن قلوب الحاضرين حتى إنهن سلبن قلب الشاعر فأخذنه معهن الى داخل خبائهن والخباء: هو بيت من شعر أو وبر أو صوف يكون على عمودين أو ثلاثة وربما قصد به الشاعر منازلهن أو مخادعهن.

(43) ميرغني عبد القادر ابن عوف، **أمدرمان عبر الزمان (1885-1956م)**، أمدرمان: مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي 2005م، ص25

(44) مقابلة مع السيد على مصطفى الملقب بالدكشنى بمباني اتحاد فن الغناء الشعبي بأم درمان، 2012م، مودعة بأرشيف الفولكلور، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، شريط رقم 4513

(45) محمد احمد عبد القادر، **شيء من الفن**، مقال بجريدة الثورة، 26 أغسطس 1964، ص7

(46) مقابلة مع بروفييسور محمد سيف ياسين، مرجع سابق

(47) نفس المرجع.

(48) مقابلة مع السيد محمد الحسن الجقر، بمنزله بحي ود البنا في أمدرمان، 2011م، مودعة بأرشيف الفولكلور، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، شريط رقم 4518.

(49) عبد الله الطيب، **المُرشد الى فهم أشعار العرب وصناعتها**، الجزء3، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للطباعة والنشر 1992، ص910

(50) مقابلة مع السيد عوض بابكر، مرجع سابق.

(51) نفس المرجع.

(52) **المجارة:** تعنى المجارة أن يكتب شاعر قصيدة غنائية استجابة أو إعجابا بقصيدة أغنية كتبها شاعر قبله الشيء الذي كان ينتج عنه إبداع أغنيتين بنصين شعريين مختلفين يتشاركان نفس القوافي والألحان. لقد عبرت هذه القصائد عن زخم المناخ الفني وروح المنافسة بين شعراء تلك الفترة كما هدفت الى الكشف عن أهمية النص الشعري ومعناه وجودته.

(53) **معنى الابيات:** يشبه الشاعر الشعر كأنه بضاعة حان أوانها وراجت فكثر طالبيها ويطلب من قريحته أن تعينه ليساهم بدوره في هذا السوق الرائج فيظهر أغلي ما عنده من المعاني المكونة ولا يتأخر في ذلك ولا يتردد فالزمان قد جاد بأيامه الجميلة التي أنارت ظلمة الجاهل وزادت خبرة العالم فحق للشاعر فيها أن يشعر.

(54) محمد الحسن الجقر، **من روائع حقبة أمدرمان**، الخرطوم: دار عزة للطباعة والنشر 2005، ص 30

(55) مقابلة مع السيد حسين خوجلي، بمباني قناة أمدرمان الفضائية في الخرطوم، 2012م، مودعة بأرشيف الفولكلور، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، شريط رقم 4522.

- (56) القنجة: ثوب تقليدي من القطن المنسوج يدويا كانت ترتديه النساء في أمدرمان في عصر الدولة المهديّة.
- (57) مقابلة مع السيد محمد الحسن الجقر، مرجع سابق.
- (58) صلاح الدين المليك، فصول في النقد والأدب، الخرطوم: مطبعة التمدن 1978م، ص10
- (59) مقابلة مع السيد حسين خوجلي، مرجع سابق
- (60) خضر حمد، مذكرات خضر حمد: الحركة الوطنية السودانية (الاستقلال وما بعده)، الخرطوم: مطبعة صوت الخليج 1980م، ص58
- (61) بقيع البدوي، مرجع سابق، ص 53
- (62) Sharkey, Heather, living With Colonialism: Nationalism and Culture in the Anglo-Egyptian Sudan, California, University of California Press 2003, P 130.
- (63) عبد المجيد عابدين، تاريخ الثقافة العربية في السودان، بيروت: دار الثقافة 1967م، ص 166-167
- (64) Sharkey, Op. Cit, p 129