



Thèse Présenté

**par CHOKRI,
Ahmed**

UNIVERSITE de Maroc

**L' Islam et la société soudanaise:
empire du Mali, 1230-1430**

Le 21 novembre 1991

CHOKRI

ATTIET

21 NOV. 1991

1989

05.04.03

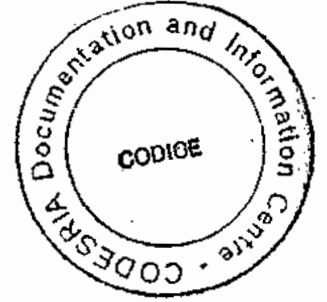
CHO
3023

جامعة محمد الخامس
كلية الآداب والعلوم الانسانية
شعبة التاريخ
الرباط

الاسلام والمجتمع السوداني

امبراطورية مالي

« 1430 - 1230 / 834 - 628 »



رسالة تيل دبلوم الدراسات العليا

اشراف الاستاذ :

الدكتور محمد حجي

انجاز الطالب :

الشكري احمد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

لا شك أن قلة المصادر تعقد مهمة الباحث ، لكن الاكيد كذلك ،
أن ضالة المنهج الموظف يمكننا أن تأتي على جل مجهوداتنا
وتعصف بما .

إننا أمام خلاصة تعكس عمق إشكالية تاريخ بلاد السودان خلال
العصر الوسيط .

وبالنظر لضالة وفقر الدراسات العربية المتوفرة عن هذا
الحقل التاريخي ، فإن الاقدام عليه من قبل أي دارس مغربي أو عربي ،
مع مراعاة شروط البحث العلمي ، عمل يمثل في حد ذاته خطوة هامة
وليجابية .

وحيثما نضع نتائج وخلصات الدراسات الاعجمية على المحك ،
وهي التي تملك الريادة في تاريخ غرب افريقيا بمختلف عصوره ،
فلننا بدهون شك نخامر في مجاهر تكتنفها صعوبات جمة . لكن إذا كانت
الغاية تستهدف تأسيس درس عربي أصيل حول تاريخ المنطقة ، فكل
شيء يهون في سبيل تحقيق هذه الغاية النبيلة .

يكفينا إذن هذين الطافزين ، لكي يتبين القارئ مدى أهمية موضوع
دراستنا . على أن البقية الآتية من الامور الدقيقة ، ستخريتنا أكثر
بالاقبال عليه ومعالجته .

كما المعنا ضمناً ، فقد سبقنا الباحثون الاعاجم - خاصة الفرنسيون
(*)
منهم - الى معالجة موضوع الاسلام وعلاقته بالمجتمع السوداني خلال

(*) نقول "المجتمع السوداني" نسبة الى "بلاد السودان" . وهذه المنطقة
يطلق عليها كذلك "غرب افريقيا" أو "افريقيا الغربية" أو
"السودان الغربي" . ونرجو من القارئ أن لا يشغل طأ بهذه الاستعمالات
الاصلاحية ، لاننا سنعالجها في أول فصل من هذه الدراسة .

العصر الوسيط، وأشبعوه بالدرس والتقصي الدقيقين.

فما الذي يدعونا لتناول ومعالجة موضوع مستهلك؟
 لذا أشحنا الطرف عن الخلفيات الذاتية - التي لن يجد القارئ
 صعوبة في اكتشافها لاحقاً - فلن أهم الاعتبارات الموضوعية التي
 دفعتنا لخوض هذه التجربة، تتمثل في كون التراكم المعرفي الذي
 أنتجه الاعاجم عن قضية الاسلام ببلاد السودان، مرصع بالفجوات
 الفادحة سواء على المستوى المنهجي أو الموضوعي. وعليه، فقلنا
 لا نتنكب الصواب إذا قلنا ان الموضوع ما يزال يمثل حقلًا عذريًا
 أمام الباحثين. ولعل في المستجدات التي ستقدمها دراستنا ما يزكي
 رأينا، كما ان استفهاماتنا المتواصلة، تؤشر على شساعة الآفاق
 التي تنتظر الدارسين مستقبلاً.

وليس في قولنا هذا أي جنوح أو نزوع للتقويض من مجموعات
 وأعمال الأوربيين وغيرهم من الباحثين الذين سبقونا الى الموضوع،
 بل على العكس من ذلك، إنما محل تقدير واحترام. بيد انفسه إذا
 اكتشفنا ان النظرة التاريخية تمثل السمة الطاغية التي تحكم
 انتاجاتهم، ثم وضعنا أيدينا على الثغرات المنهجية الخطيرة التي
 تحيل بها دراساتهم، نفهم كيف انحرفوا في تناول الموضوع وكيف
 تم فهمهم له بطريقة سلبية عجزت عن استكناه الاعماق وظلت منشغلة
 بالأمور السطحية. ومن شمة كان طبيعياً أن تنصرف توجهاتهم عن جادة
 البحث العلمي بإطلاق الاحكام القيمية.

لذا، لا نستغرب حينما نقف على استنتاجات مجانية للواقع
 التاريخي، وهفوات منهجية لا يعقل ان ننتظرها من مؤرخين طلائعيين،
 لهم تجربة ودراية رائدتين في تاريخ بلاد السودان الوسيط. هكذا،
 يمكن ان نجد منهم من يحاكم أصحاب مصادرنا بقيم ثقافية معاصرة،
 وآخر يصرح علناً أو تلويحاً بانتمائه لمدرسة المادية التاريخية
 وشغفه بها، وفي آن الوقت يصدر في دراسته عن تصورات تعتبر قمة

في النظرة الغيبية الأهوئية. وثالث يعتقد أن لعبة التأويل حكرا عليه، فيثمن رواية مصدرية على حساب أخرى لحاجة في نفس يعقوب، أو يأخذ في تخدير القارئ حتى لا ينتبه إلى أن الإسلام ظاهرة حياتية وتاريخية. الشيء الذي يسمح له بتمرير مواقف تخجل مكانته العلمية من الافصاح عنها صراحة.

والكل يعرف أن الإسلام واحد، وأن الشعوب التي اعتنقته متعددة ومتمايزة بخصوصياتها المحلية. لذلك، يتحتم علينا من باب المنطق التاريخي - خاصة إذا كنا لا ننتمي إلى العقيدة والثقافة الإسلاميتين - مقارنة تجارب الإسلام بعضها ببعض في المناطق التي وصلها أو على الأقل، نقوم بمقارنة تجربته في منطقتين أو ثلاث، بهدف تحقيق فهم أعمق لنفسية الإسلام، ولوضع أيدينا على الثوابت والمتغيرات في تاريخ مسيرة الرسالة المحمدية. ومما لا شك فيه، أن اتباع هذا المنهج له فائدة عظيمة، إذ أنه سيساعدنا في تجاوز القضايا السطحية والمشاكل المفتعلة، كما أنه سيمنحنا فرصة ذهبية، تتيح لعملائنا إمكانية تجنب الانحرافات المجانية.

وبجملة واحدة، يتعين علينا عند معالجة موضوع مثل موضوعنا، اعتماد الدراسة المقارنة. لكن للأسف الشديد، حتى أولئك الذين يعرفون الإسلام حق المعرفة، ويأخذون بالمنهج المستجدة في علم التاريخ، يجمعون عن توظيف المنهج المقارن. ولست أدري الحكمة في هذا النفور، فهو مقصود للتخلص من وزطة موضوعية ومنهجية، أم هو اكتفاء بشيء مفهوم؟

لقد اتينا على رصد نماذج من المفوات المنهجية التي صادفها في أعمال أقطاب المؤرخين المهتمين. والحالة هذه، علينا أن نتوقع وضعاً أكثر مأساوية في دراسات الباحثين الذين لا يملكون تجربة الرواد وخبرتهم، فتجدهم لسبب أو لآخر يتهافتون على اقتناص نتائج أعمال الأقطاب، ويستملكونها دون التحقق من خلفياتها وكيفية انبثاقها وابعادها.

والواقع ، أن السلطة السحرية التي تتمتع بها الاسماء اللامعة تضي على استنتاجاتهم مهما كانت قيمتها ، مصداقية تؤبدها وتخلدها . من شمة ، نفهم شيوعها وتداولها بين الكثير من الباحثين وكأنها حقائق بديهية وموضوعية .

يمكننا الآن ، أن نستقبل بهدوء واطمئنان موضوعيين أهم النتائج الراضجة في الدراسات الاعجمية الراضدة ، والخلصات التي تدفعنا دفعا للاقتناع بها عن تاريخ الاسلام ببلاد السودان خلال العصر الوسيط .

1. صنهاجة الصحراء المسلمون (المرابطون) ، هدموا مملكة غانسة السودانية الوثنية . لذن الاسلام همجي .

2. الاسلام لم ينتشر في مجموع بلاد السودان ، وإنما اقتصر على المدن دون البوادي ، وعلى الطبقة الحاكمة دون بقية الرعية . لذن ، هنا خلق لنا مشكلا اجتماعيا وسياسيا ، ذلك أنه باعد ما بين الحاكم المسلم والرعية الغارقة في تقاليدهما الوثنية ، والمتأرجحة بين تلك التقاليد والتعاليم الاسلامية .

3. حينما اعتنق السودانيون الاسلام ، تجد الواحد منهم يقوم بأداء جميع الشعائر الاسلامية ، ومع ذلك يلجأ الى الساحر وأوثانهم القديمة عندما تلم به مصيبة أو حينما يريد الاقدام على عمل لا يعرف مصيره فيه . لذن الاسلام فشل في احتواء الذهنية السودانية ، وبالتالي علينا أن نسجل عجزه عن كسب مصداقية لدى السودانيين .

مجموع هذه الاستنتاجات المجانية للواقع التاريخي ، وغيرها كثير . قادتنا لاختيار موضوع دراستنا :

الاسلام والمجتمع السوداني
(امبراطورية مالي)

834_628 / 1430_1230م

ولا يظن أننا بصدد الدفاع عن الاسلام ، فتلک قضية اخرى لها رجالها واعلامها المبرزين ، وانما نحن امام قضية تاريخية غامضة - لاسباب مختلفة - نريد ان نخدمها .

وكما يمكن ان يتبدى من صيغة العنوان ، فلن الاشكالية الاساسية او سؤال الاسئلة الذي يطرحه موضوع دراستنا هو : ما هي طبيعة علاقة الاسلام بالمجتمع السوداني قبل منتصف القرن التاسع الهجري؟ ومقاربتنا لهذه الاشكالية ، تستدعي معالجة ثلاث قضايا جوهرية :

1. كيف دخل الاسلام الى بلاد السودان ، وما هي العوامل التي ساعدت او عرقلت مسيرته بالمنطقة؟

2. كيف انفعَل المجتمع السوداني قبل ولربان عهد مالي مع الرسالة المحمدية ، وما هي مظاهر اخذه بالعقيدة والثقافة الاسلاميتين؟ وما هي مظاهر تعثر الاسلام لديه؟

3. كيف انبنت الاسس والمرتكزات التي قامت عليهما علاقة امبراطورية مالي المسلمة مع الاقطار الاسلامية الاخرى؟

ولاننا بلزاء قضية مسترسلة في الزمن ، يصعب فهم اللاحق منها قبل تقعيد السابق ، فقد قسمنا دراستنا الى شطرين او بابيين . وممدنا لها بمقاربة تقييمية للمصادر والمراجع المعتمدة .

- هكذا ، استعرضنا في الباب الاول حدود المجال الجغرافي السوداني يعني دراستنا ، ثم وقفنا لتبيين الدلالات التاريخية لبعض المصطلحات الاساسية في عملنا ، والمتداولة لدى اصحاب مصادرنا ومراجعنا ، مثل مفهوم "بلاد السودان" و "المجتمع السوداني" ، وغيرهما . وفي نفس السياق لم نناول التعريف بالاسلام ، إذ لذلك مظهره .

بعد هذه التوطئة ، تناولنا قضية حضور الاسلام ببلاد السودان ، وتدرجنا بها من الجذور الى نهاية القرن السادس الهجري (12 ميلادي) .

وبالنظر الى العلاقة الوثيقة التي جمعت منهاجة الصحراء بأهل بلاد السودان، وما كان لتفاعلهما من دور في انتشار الاسلام بين السودانين، فقد قمنا بمراجعة شاملة ومستفيضة لطبيعة ونوعية علاقتهما. وأشمرتب محاولتنا هاته، نتائج مستجدة، أهمها دحض الرأي الواثق من الغزو المرابطي لمملكة غانة.

وفي الباب الثاني والآخر، تابعنا مسيرة الاسلام لدى أهل مالي، ومختلف التطورات السياسية التي أدت الى ظهور ونشأة امبراطورية مالي المسلمة. وحينئذ سيتبين لنا أن تحديدنا للمساحة الزمنية لموضوعنا (628_834هـ/1230_1430م)، كان مبني على معطيين أساسيين: أولهما أن الفترة المعينة توافق قيام وبرز أول وحدة سياسية اسلامية قوية في بلاد السودان. ثانيهما: أن سنة 628هـ/1230م، تمثل بداية التأسيس الحقيقي لامبراطورية مالي، فحين تصادف سنة 834هـ/1430م، اللحظة الحاسمة في انهيارها.

وعلى امتداد هذين القرنين (628_834هـ/1230_1430م)، انصب اهتمامنا على القضية الثانية والثالثة من القضايا الجوهرية الثلاث التي أشرنا لهما آنفا. وقد حاولنا جهد استطاعنا - ونحن نتتبع ونعالج المظاهر الايجابية والسلبية في كيفية انفعال المجتمع السوداني على عهد مالي مع الاسلام، وعلاقات امبراطورية مالي مع الاقطار الاسلامية الاخرى - أن لا نحرط أنفسنا متاهات الاحكام القيمية، وفضاءات التخمينات والتكهنات المجانية.

أخيرا، ختمنا دراستنا برصد أهم المعوقات التي وقفت فسي وجه تجربة الاسلام ببلاد السودان قبل منتصف القرن التاسع الهجري (15 الميلادي).

وعلى المستوى المنهجي، فقد حرصنا كل الحرص على متابعة المادة الاخبارية بالاستقراء والتطيل والمقارنة. ولم نعتمد على غير

الشهادات المصدرية في تأكيد أي خبر كان. بموازاة مع ذلك ،
اجتهدنا في توثيق الخبر المصدري ، وكلما دعت الضرورة الى مناقشة
مدى مصداقيته ، قمنا بذلك قبل تحديد موقفنا منه أو استغلاله في
تزكية اجتماعاتنا واقتراحاتنا .

وحيثما استشهدنا بنص تاريخي في قضية هامة ، تستأثر الدلالة
اللغوية والشحنة التاريخية للمصطلحات الاساسية الواردة في النص
باهتمام بالغ . كما ان السياق التاريخي للشهادة المصدرية وظرفية
انتاجها ، يحظيان بعناية فائقة ، كلما كان لذلك داعي في فهم القضية
التي ندرسها .

وفي إطار ممارسة النقد الذاتي ، لم نجد غمضة في اطساع
القارئ على بعض النصوص التاريخية الهامة ، المعاكسة لتصوراتنا ،
أو تلك التي عجزنا عن قراءتها واستنطاقها ومساءلتها .

لقد كان همنا الاساسي في هذه الدراسة ، هو ان نفهم ونتفهم
واقع الاسلام ببلاد السودان كما تطرحه وتستبطنه المصادر ، وليس
التأكيد على فشله أو نجاحه . من شمة جاء متن الدراسة مسكونا
بالسؤال والاستفهام المتواصلين ، وهووسا بالخيال التاريخي الذي
يرهف السمع لاحاديث الصمت ويدفع الدارس لتوظيف حواسه أو
حدسه العرفاني لقراءة البياض .

وقد يواخذنا البعض على كثرة تعاملنا - أخذنا ونقدا ومناقشة -
مع الدراسات الاعجمية دون غيرها . لكن هذا التوجه له ما يبرره ،
ذلك انه فضلا عن ريادتها كما قلنا سابقا ، فلن اهم الاعمال التي
انجزت حول تاريخ الاسلام ببلاد السودان خلال العصر الوسيط ، كتبها
باحثون فرنسيون أو افارقة نشأوا في ظل الثقافة الفرنسية .

وإذا حدث ان لاحظ القارئ نوعا من الحدة في بعض المناقشات
التي سنشيرها ، فنرجو تقدير الحالة بسبب حساسية الموضوع وحساسنا

له مع قلة خبرة وتجربة دارس مبتدئ. على أن تلك الحدة في النقاش كانت تستهدف إخصاب القضايا المطروحة لا غير، وهذا النزوع لا يعني مطلقا، أننا ننكر أفضال تلك الدراسات التي ننتقد نتائجها. فأهميتها في تكويننا أو بالأحرى مكانتها العلمية هي التي جرتنا للتطور والنقاش معها، وليس العكس كما يمكن أن يعتقد.

لقد واجهتنا صعوبات جمة إبان إنجاز هذه الدراسة، أهمها قلة المصادر وعدم توفر بعضها في الخزانات العامة، وندرة المراجع العربية وصعوبة الوصول إليها شأن الكثير من الدراسات الاعجمية.

ولسد هذه الثغرة، التجأنا لطلب مساعدة بعض زملائنا الباحثين القاطنين في فرنسا أو السنغال، فأمدونا مشكورين ببعض ما كنا محتاجين إليه. وأذكر هنا بكبير تقدير واحترام العلامة سيدي محمد المنوني والاستاذة فاطمة الزهراء طموح ورئيس شعبة التاريخ بكليتنا الأستاذ محمد المنصور على ما أبداه الثلاثة من استعداد لمساعدتي، وكذا على تشجيعاتهم.

وفي محاولة منا لتعميق فهمنا بتاريخ غرب إفريقيا، ومواكبة المستجدات في هذا الحقل، راسلنا عددا من الباحثين والمؤرخين الافارقة، غير أنه للأسف الشديد لم يستجب لمبادرتنا أي واحد منهم على الرغم من إلحاحنا المتواصل. وتصادف أن جاء المغرب المؤرخ المالي الأستاذ محمود الزبير الذي يعمل حاليا مديرا عاما لمعهد أحمد بابا التنبكتي للوثائق والمخطوطات، الموجود بتننكت - مالي، فاستقبلنا الفرمة وزرناه في مقر إقامته، فاستقبلنا مشكورا، وكان لنا معه حوار طويل وخصب بمدينة الرباط يوم 2 أبريل 1990. وقصد استشرناه في إمكانية السفر إلى مالي بهدف الاطلاع على الوثائق التي يحتوي عليها معهد أحمد بابا. غير أنه نصحنا بعدم الاقدام على هذه المغامرة، وأكد لنا أن الوثائق المتوفرة في المعهد - وعددها 5000 - لا توجد منها واحدة لها علاقة بفترة موضوعنا.

وفي إطار اجتهادنا للحصول على دعم مادي، راسلنا عدداً من المنظمات وانهيئات الثقافية، العربية - الاسلامية منها والدولية. وكان من حسن حظنا ان انتخب موضوع بحثنا لاستحقاق منحة تشجيعية من قبل المؤسسة الافريقية الثقافية المعروفة تحت اسم كوديسرييا (CODESRIA). ولا يسعني بهذه المناسبة إلا ان اتقدم لهما بأحر شكراتي على مساعدتهما لي مادياً ومعنوياً. وتجدر الإشارة ان الاستاذ عبد الواحد بنداود قيديم كليتنا حالياً، كان له دور بارز في تسميل اتصالاتي بتلك المؤسسات الثقافية. واغتتم هذه الفرصة لأعبر له عن كامل امتناني وفاقك تقديري واحترامي، وكذا الى الأستاذي أحمد توفيق مدير معهد الدراسات الافريقية، على ما بذله وببذله من مجهوداتك لتنشيط وتنوير الباحثين المهتمين بتاريخ افريقيا.

لقد عانينا الكثير في سبيل إنجاز هذه الدراسة، وحاولنا بخبرة الباحث المبتدئ ان نمهد ونلدل ما واجهنا من مصاعب سواء منها المنهجية او الموضوعية. ولذا كنت قد وفقت في عملي واجتهاداتي، فإن الفضل كل الفضل يرجع لاساذي الجليل الدكتور محمد حجي، الذي سهر على تقويم انحرافاتني بتوجيهاته النيرة والهادئة. ولم يبخل علي بوقته الثمين كلما طرقت بابه لاستشارته في امر لم افهمه او لطلب مساعدته في تدليل قضية ما. أما تشجيعاته فكان لها اثر واثري في اخراج هذا العمل الى النور.

ويكفيني من كل هذا انه تعهد هذه الاطروحة برعايته الكريمة، وقبل الاشراف على تسييرها برحابة صدره المعمودة. وليجد استاذي الجليل محمد حجي في هذا العمل الذي اقدمه اليوم، ثمرة تتلمذي على يديه، واكبر تعبير عن مكنين تقديري واحترامي العميقين لشخصه العلمي والروحي.

مشاركة تقييمية للمصادر والمراجع المعتمدة

يجمع الباحثون على أن تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط هو قبل كل شيء قضية مصادر. ذلك أن قلة المادة الاخبارية المتوفرة وفقرها ، يمثل عقبة كاداء ، أرهقت المؤرخين ، ودفعت بالكثير منهم الى الاستئناس والاستشهاد - دون حرج - بكتابات متأخرة جدا ، ترجع للقرنين 18 و 19 للميلاد .⁽¹⁾

مكذا ، نجد الكثير من الباحثين يوظفون تلك الكتابات المتأخرة ، وكأنها تملك الكثير من المصداقية لجزاء المجتمع السوداني الوسيط .⁽²⁾

إننا أمام مفارقة يصعب استساغتها من قبل الباحث المختص في الفترة الوسيطة من تاريخ بلاد المغرب ، أو غيره من مناطق حوض البحر المتوسط .

لكن الامر يتجاوز حدود المؤلف ليعلم عن واقع متميز بخصوصية قضايا المنهجية والتاريخية . ويكفي أن نعلم اعتماد الدارسين للرواية الشفوية المعاصرة - بجانب الكتابات المتأخرة - كأحد مصادر تاريخ بلاد السودان الوسيط ، لكي يتمييز الدارس المبتدئ المغامر في مثل هذا الحقل التاريخي .

(1) نقصد أساسا مذكرات الرحالة الاوربيين الذين زاروا غرب افريقيا بهدف الاستكشاف أو التمهيد للاستعمار ، وعدد هؤلاء الرحالة كثير ، نخص بالذكر منهم : هنري بارث (H.Barth) ، وفليكس دوبوا (F.Dubois) ، وأوسكار لانز (O.Lenz) .

(2) في كثير من الاحيان لا يكون اعتماد الكتابات المتأخرة بريئا من بعض الخلفيات الذاتية ، خاصة لدى مؤرخي الفترة الاستعمارية . فهذه الفئة حينما تأخذ بالكتابات الاوربية المتأخرة ، تتوود التأكيد - ضمنا أو صراحة - أن المجتمع السوداني على امتداد تاريخه لم يعرف تغييرات جذرية إلا مع الاستعمار . وتأخذ المسألة دلالات أخرى عندما نصادفها في دراسات بعض المؤرخين الافارقة ،

كما المحننا ، فلن سبب هذا الواقع يرجع الى قلة وفقـــــر
المادة الاخبارية التي تطرحها الشهادات المصدرة المدونة . وفضلا
عن ذلك ، فلننا نادرا ما نجد إشارة تاريخية تفصح عن دلالتها
بوضوح ، وتعفي الدارس من عملية معالجتها على عدة مستويات قبل
الاقدام على استغلالها .

وحتى بالنسبة للقرن الثامن الهجري (14م) ، الذي يوافق أوج
معلوماتنا عن تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط ، نستطيع بالكاد
أن نجيب عن بعض الاسئلة التاريخية ذات الطابع الحداثي أو
الوقائعي مثل تحديد فترة حكم ملك أو رصد بعض أعماله وغزواته
أو سنة حجه .

والحالة هذه ، يصعب على الدارس الانخراط في اركيولوجيا
الحياة اليومية السودانية . ويبقى الانصات الى نبضات المجتمع
السوداني ، ومحاولة الكشف عن تاريخه العميق طالما بعيد المنال
لدى المتحمسين لنظرية التاريخ القاعدي للمجتمعات ، أو "الزمن
الطويل" كما يجب أن يسميها المؤرخ الفرنسي ف. بروديل (F. Braudel)

فما هي إذن حدود المساحة التاريخية التي تكشف عنها المصادر
والمراجع المتوفرة ، وكيف يمكن تقييمها ؟

٣. المصادر العربية .

عندما أعلن الفونسو جويي (A. Gouilly) ، أنه بالاسلام يبدأ
العصر التاريخي لافريقيا السوداء ، فإنه لم يكن يقصد ، كما اعتقد
ابراهيم طرخان ، ارتباط ازدهار الحضارة السودانية بالاسلام فقط ،
ولنما قصد أساسا أنه بمجيء العرب المسلمين الى شمال افريقيا
واتصالهم بافريقيا السوداء جنوب الصحراء ، بدأ تدوينهم لتاريخ

== حيث يصبح الداعي لاعتمادها ، تابعاً من رغبة حادة بضرورة كتابة
التاريخ الوطني ، مهما كانت التنازلات المنهجية .

(3)

المنطقة ، وبذلك دخلت مرحلة التاريخ المكتوب .

ونستخلص من ذلك ، أن الفترة السابقة عن مجيء العرب المسلمين ، أي فترة ما قبل القرن الثاني الهجري (8م) ، لم تخلف لنا شيئاً ذا بال عن بلاد السودان . وقد امتد جهل أوروبا المسيحية بمناطق وشعوب افريقيا حتى بداية عصر الكشوفات الجغرافية خلال القرن التاسع الهجري (15م) .⁽⁴⁾

هكذا ، نجد المصنفات العربية قد احتكرت جل معلوماتنا عن تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط ، وشكلت خير دليل وأهم مصدر نملكه عن تاريخ المنطقة . وهذه الظاهرة لا تنسحب على منطقتنا فحسب ، وإنما على عدد غير قليل من المناطق الأخرى التي تعرفنا عليها المسلمون . يقول المستعرب الروسي أ.يو. كراتشكوفسكي في معرض تقييمه للأدب الجغرافي العربي خلال العصر الوسيط : "لا يقتصر محيط الأدب الجغرافي العربي على البلاد العربية وحدها بل يمدنا بمعلومات من الدرجة الأولى عن جميع البلاد التي بلغها العرب أو التي جمعت لديهم معلومات عنها ، وذلك بنفس الصورة المتنوعة التي صفوا بها بلاد الإسلام . وقد يحدث أحياناً أن تمثل المادة الجغرافية العربية إما المصدر الوحيد أو الأهم لتاريخ حقبة معينة لقطر ما" .⁽⁵⁾

وعندما نحاول رصد أصناف المصادر العربية التي تضمنت إشارات عن بلاد السودان ، يمكننا أن نصادف المؤلفات التاريخية ، والمصنفات الجغرافية ، وكتب الأدب والفقه والتراجم والمعاجم⁽⁶⁾

(3) طرخان (ابراهيم علي) ، امبراطورية مالي المسلمة ، مصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1973 ، ص.7 .

(4) Mauny R, Tableau Géographique de L'Ouest Africain au Moyen Age.. , I.F.A.N, N° 60, Amsterdam, 2e ed, 1967, P.24.

(5) كراتشكوفسكي (أغناطيوس يوليانوڤيتش) ، تاريخ الأدب الجغرافي العربي ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، 1987 ، ط.2 مصححة ومنقحة ، ص.19 . [نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم] .

(6) نقصد أساساً الجغرافية الفلكية والوصفية ، وقد اصطلح العرب على

والنوازل. وقد يخري هذا التنوع في مصادر معلوماتنا ، بإمكانية تصنيف أو ترتيب المادة الاخبارية حسب كل صنف معين من هذا التراث . بيد أن قلة معلوماتنا ، وتداخل اهتمامات صاحب المصدر ، وصعوبة تحديد نسبة معلوماته لجن معين الخ ، يحول دون استيفاء الغرض المتوخى. (7)

لهذه الاسباب يبقى الترتيب الزمني أفضل وسيلة تقربنا من الشهادات المصدرية ، بحيث يقدرنا على رصد تطورها ، واستجلاء خصائصها الثابتة ، وبالتالي يسمح لنا باستيعابها في شموليتها . ويمكننا في هذا الاطار ، تمييز ثلاث محطات أساسية في سيرورة تطور الرواية العربية المتعلقة ببلاد السودان قبل منتصف القرن التاسع الهجري (15م) .

1. من الفزاري الى ابن حوقل: القرن 2 - 4هـ / 8 - 10م .

(8)
على امتداد القرنين المنصرين فيما بين الاشارة الاولى للفزاري وانتهاء ابن حوقل من تحرير مؤلفه "صورة الارض" سنة 378هـ/988م ، تطرح المصادر العربية ، مجموعة من المعلومات تشترك في عدد من الخصائص التي تميزها .

نسجل بدءا أن جل المادة الاخبارية المتوفرة في هذه الفترة ، مشرقية الاصل. وبالنظر الى حداثة التواصل ما بين العرب والسودان طغت المادة الجغرافية في الكتابات العربية . وهذه الحالة تشهد على التطلعات العربية الاولى لاكتشاف مجاهل افريقيا ، وذلك على اعتبار مجاورتها لدار الاسلام .

== تسمية الاولى بعلم "الاطوال والعروض" أو علم "تقويم البلدان" ، أما الجغرافية الوصفية فقد أطلق عليها اسم "المسالك والممالك" ومضمونها يتقاطع مع أدب الرحلات في عدة أوجه .
(7) نجد عند صاحب المصدر الواحد ، معلومات تاريخية وجغرافية وفقهية الخ .
(8) مفادها : "عمل غائبة بلاد الذهب ألف فرسخ في أربعين فرسقا . انظر المسعودي : مروج الذهب ، ج 2 ، ص 377 .

ولذا استثنينا ابن حوقل الذي زار أودغشت ، فلن أحدا ممن
 أساء الفترة المعينة ، لم يذهب لبلاد السودان ليسجل لنا مشاهداته
 وملاحظاته المباشرة . فكان أن تم الاكتفاء بتسجيل الاصداء التي كانت
 تصلهم عن جوف افريقيا ، أو نقل الحكايات الاسطورية عنها ، الموروثة
 عن العصر القديم . لذلك ، اختلط الواقع بالخرافة وجاءت معلوماتهم
 غامضة ومضطربة . وفضلا عن حازر الصحراء ، فقد ساهم البعد الجغرافي
 للمشرق الاسلامي عن المنطقة ، في تكثيف حالة الضبابية التي تكتنف
 المعلومات المتوفرة .

وهذه الحالة ، لا تماثل اللوحة التي خلفوها لنا عن الحضارات
 القديمة (الفرس ، اليونان ، الرومان) التي استأثرت باهتمامهم ،
 وبلغت معلوماتهم عنها مستوى رفيعا عند نهاية القرن الرابع
 الهجري (10م) .⁽⁹⁾

كما أن التزام أساء الفترة المعينة بضرورات منهجية في
 تصنيفاتهم ، جعل بلاد السودان خارجة عن دائرة اهتماماتهم . من ثمة
 كانت إشاراتهم عن المنطقة عارضة غير مستهدفة ، ولم يشكل الكلام
 عن بلاد السودان قط ، موضوعا قائما بذاته في أعمالهم .

وهذا الالتزام المنهجي ، عبر عنه غير واحد في مقدمة مؤلفه ،
 وتواضعوا عليه . يقول الاصطخري حوالي سنة 340هـ/951م : "أما بعد فلنبي
 ذكرت في كتابي هذا أقاليم الارض على الممالك وقصدت منها بلاد
 الاسلام بتفصيل مدنها وتقسيم ما يعود بالأعمال المجموعة ليهما [...] .
 ولم نذكر بلد السودان في المغرب والجزيرة والزنج ومن في أعراضهم من
 الامم لان انتظام الممالك بالديانات والآداب والحكم وتقويم
 العمارات بالسياسات المستقيمة وهؤلاء مهملون لهذه الخصال ولا حظ
 لهم في شيء من ذلك فيستحقون به أفراد ممالكهم بما ذكرنا بسببه

(9) كراتشكوفسكي ، ص. 192 .

(10)

سائر الممالك".

على ضوء هذه المعطيات ، يمكننا قراءة اللوحة التي تقدمها المصادر العربية عن بلاد السودان إبان الفترة الأولى .

وعندما يسجل يوسف كيوك (J.Cuoq) ظاهرة الانتحال ، ويأخذ أصحاب مصادرها عليها ، ثم يدعوننا الى ضرورة اتباع منهج الاسناد للوصول الى صاحب الخبر الاصلي ، فإنه يسجل ملاحظة دقيقة . لكنهم لا تأخذ بعين الاعتبار الظروف التي أدت الى النقل (الانتحال) ، وإلا سنفهم بأن العملية مقصودة في حد ذاتها ، وهذا أمر اجتهد أصحاب مصادرها في تجنبه .⁽¹²⁾

(10) الاضطخري؛ كتاب الممالك : الممالك ، ليدن ، 1927 ، ص. 2-4 .
[تحقيق دي كوجي (M.J.De GOEJE)].

ونفس الفكرة نجدها عند المقدسي وابن حوقل وغيرهما . وقد استغل عدد من الباحثين (مثل R.Mauny و J.L.Triaud) هذا النقص للتدليل على مدى احتقار العرب المسلمين للسودان . ولو أدركوا أن العبارة "ومن في اعراضهم" تنسحب حسب المسعودي على الصقالبة والفرنجة ومن جاورهما من الامم ، لذهبت بهم أهواؤهم ونزعاتهم العصبية بعيدا . وقد لانحتاج الى كبير جهد لاقتناع أصحاب هذا التوجه اللاتاريخي ، أن فكرة عالمية الانسان وشمولية التاريخ ، فكرة ابتدعتها ثقافة القرن العشرين وليس العاشر . وأنه الى بداية القرن العشرين ، كان اقطاب الفكر الاوربيسي - وما يزال البعض منهم الى حد الآن - يعتقدون في مركزية الحضارة الاوربية . على هذا الاساس لا يليق بنا كمؤرخين أو باحثين أن نحاكم الاضطخري أو ابن حوقل بمكتسبات عصرنا . انظر :

- Triaud (J.L), Islam et sociétés soudanaise Au Moyen Age.
Recherche Voltaïques 16.Paris-Ouagadougou, 1973, P.58.

(11) Cuoq.J, Recueil des sources Arabes concernant L'Af .Occi-
dentale, du VIIIe au XVI (Bilād Al- Sūdān), ed.de C.N.R.S.
2e ed, Paris, 1965, P.31 - 33.

(12) انظر قولة بهذا الخصوص للمقدسي ، أوردها كراتشكوفسكي ، ص. 230 .

معطى القول، فإن السياق الذي أفرز لنا معلومات المرحلة الأولى، يعلل ضالتها وامتزاجها بحكايات أدب العجائب والغرائب. لذا، فليس من الغرابة في شيء أن تكون مسيرة أرض الحبشة والسودان سبع سنين، وأن تكون لعنة نوح (عليه السلام) على ابنه كوش سبب تعمير بلاد السودان، وأن ينبت الذهب في غانة مثل الجزر. أما أصل نيل السودان، فتلك قصة ظلت منذ بطليموس غاية في الغموض، ولم تعرف حلها النهائي إلا مع ظهور المستكشفين الأوربيين خلال القرن التاسع عشر للميلاد.

لقد أحصى يوسف كيوك في مدونته عن المصادر العربية المتعلقة ببلاد السودان خلال العصر الوسيط (Recueil..., 37)، قرابة أربع وعشرين رسماً عربياً، تضمنت مؤلفاتهم إشارات عن المنطقة فيما بين القرن الثاني والرابع الهجري (8-10م). وإذا أشحنا النظر عن المعلومات الغامضة أو تلك التي ترتبط بأدب العجائب والغرائب، فإن حصيلة معلوماتنا، تبقى رهينة أربعة أسماء:

* ابن عبد الحكم: عبد الرحمن بن عبد الله المصري صاحب المؤلف التاريخي "فتوح مصر والمغرب" (17)، توفي بالفسطاط عام 871/275م. وعنوان مصنفه يدل على موضوعه، في هذا الإطار أشار إلى فتح عقبة بن نافع الفهري لكوار سنة 46هـ/666م، وألمح إلى حملة عبيد الله بن أبي عبيدة (وهو أحد القواد في عهد الولاة بالمغرب) لسوس وأرض السودان سنة 116هـ/734م.

(13) ابن خرداذبه: المسالك والممالك، ليدن، 1889، ص. 93.

[تحقيق: دي كوجي].

(14) انظر موقف ابن خلدون الذي يعرض لهذه الفكرة وينتقدتها.

مقدمة العبر، بيروت، 1968، ص. 141-142.

(15) ابن الفقيه: مختصر كتاب البلدان، ليدن، 1985، 87. [حقيقه دي كوجي].

(16) منذ بطليموس الفلكي والجغرافي اليوناني (القرن II م) إلى القرن IX م، كان الاعتقاد السائد هو أن نهر النيل والسينغال هما قرعان لنيل مصر الذي منبعه منطقة ما جنوب خط الاستواء حيث جبال القمر.

(17) ابن عبد الحكم: فتوح مصر والمغرب، مصر، لجنة البيان العربي

1961 [تحقيق عبد المنعم عامر]

وما تين الاشارتين ، تسجلان لنا اول احتكاك مباشر بين العرب
الفاحين و"فريقييا السودان جنوب الصحراء .

* اليقوبي: الجغرافي والمؤرخ أبو العباس أحمد بن يعقوب ،
اختلف المؤرخون في تاريخ وفاته ، إلا أن أغلبهم يرجع سنة 284هـ/
897م . مكنته سياحته في بلاد الاسلام شرقا وغربا من جمع مادة "كتاب
البلدان" ، الذي انتهى من تأليفه سنة 278هـ/891م .
(18)

مع اليقوبي نحس الرغبة العميقة للعباسيين في التعرف على
الغرب الاسلامي المستقل عنهم ، والمناطق المجاورة له من الجنوب .
فكان أن عكس صاحبنا - الذي عمل كوظف في جهاز الدولة - هذه
الرغبة ، وقدم شبكة من المعلومات تتخللها إشارات طبغرافية
وإثنوغرافية عن الصحراء وبلاد السودان ، لكنه لم يتجاوز حدود
الإشارة المقتضبة .

(19)

وفي مصنفه التاريخي "تاريخ اليقوبي" ، تأخذ إشارات عمن
الصحراء وبلاد السودان طابعا سياسيا واجتماعيا ، وتدين له بهذا
الصدد بأول إشارة عن ملل ، وهي التي ستعرف لاحقا بامبراطورية مالي .

* ابن الصغير: لا نعرف عنه شيئا سوى ما ورد عرضا ضمن مؤلفه
(20)

"أخبار الأئمة الرستميين" . استوطن تيهرت في الربع الأخير من
القرن الثالث الهجري (9م) ، وعاش بها فترة طويلة ، مكنته من
استيعاب وتدوين أخبار الدولة الرستمية منذ قيام إمامها الأول عبد
الرحمان بن رستم (160-171هـ) الى سنة (290هـ/903م) . والتاريخ الأخير

(18) اليقوبي: كتاب البلدان ، النجف ، المطبعة الحيدرية ، 1377هـ /
1955م . [طبعة ثالثة]

(19) اليقوبي: تاريخ اليقوبي ، بيروت ، دار العراق ، 1375هـ/1955م

(20) ابن الصغير: أخبار الأئمة الرستميين ، بيروت ، دار الغرب
الاسلامي ، 1406هـ/1986م . [تحقيق وتعليق محمد ناصر وابراهيم
بحاز] .

يمثل السنة التي أنشأ فيها مؤلفه ، أي قبل أقل من عشر سنوات من انهيار الامارة الرستمية بتيهمرت على يد الفاطميين .

وتنهض نصوص ابن الصغير ، دليلا على قدم العلاقات بين بلاد المغرب وبلاد السودان . كما أنها تكشف لنا عن أول سفارة رسمية في تاريخ العلاقات بين المنطقتين .

* ابن حوقل : ظل أبو القاسم بن حوقل البغدادي يضيف وينقح مؤلفه "صورة الارض" الى حين سنة وفاته (379هـ/988م) . وقد اختلف الدارسون في تحديد الحوافز الحقيقية التي كانت وراء تجواله في البلاد الاسلامية وغيرها . ويرى البعض ان دور التاجر المتجول ، لم يكن سوى قناع اتخذته جغرافيمنا للتستر على مهامه التجسسية في الغرب الاسلامي لحساب الفاطميين .
(21)
(22)

وفي سنة 340هـ/951م ، زار ابن حوقل مدينة سجلماسة ، ومنها دخل الصحراء وتوغل فيها الى ان وصل مدينة اودغشت القريبة اوالمجاورة للسودان . من شمة اكتسبت اقواله عن الصحراء وبلاد السودان اصاله ومصداقية بالغتي الالهية ، ولم تجد المصادر اللاحقة بدا من تأكيدها ومسايرتها . وليس احسن من ان نعتمد وثيقة يقول صاحبها : "شاهدت وعانيت ...".
مع ابن حوقل أخذت بلاد السودان تخرج من منطقة الظلال والما مش بالمعنى الاصطلاحي والجغرافي .

2. من البكري الى ابن خلدون : القرن 5_8هـ/11_14م .

ترسم مرحلة ما بعد ابن حوقل منعظا حاسما في سيرورة تطور الرواية العربية المتعلقة ببلاد السودان .

(21) ابن حوقل : صورة الارض ، بيروت ، مكتبة الحياة ، 1979 .
(22) في نفس الاطار ، كان القائد الفاطمي جوهر الصقلي قد بعث سليم الاسواني الى بلاد النوبة في مهمة دبلوماسية عند ملكها عام 365هـ/975م . انظر : كراتشوفسكي ، ص . 210 ، 221 .

ولن يحتاج الدارس الى كبير جهد ليلاحظ احتكار مصنفات الغرب الاسلامي لجل وأهم معلوماتنا عن المنطقة خلال الفترة المعنية .
وليس شمة شك في أن القرب الجغرافي والتفاعل البشري الطويل والايجابي فيما بين الغرب الاسلامي وبلاد السودان ، يغسر الى حد بعيد هذه الوضعية الجديدة .

لكن العوامل المتقدمة لا تفسر لنا كيف أمكن للمنطقة (بلاد السودان) أن تصبح موضوعا قائم الذات ، ومستهدفا غير عارض فسي مصنفات الغرب الاسلامي . فهل نحن أمام تجاهل للقواعد المنهجية التي كان يصدر عنها - كما رأينا سابقا - أصحاب مآدرنا المشاركة ؟ أم أن الضرورة التي دعت لهما أصبحت منتفية نتيجة اعتناق السودانين للاسلام ؟ أم أن الامر يتجاوز ذلك ليعكس تطورا في الذمنية والثقافة العربية الاسلاميتين ، مما حدا بهما الى الانفتاح على افريقيا جنوب الصحراء ، بنفس القدر الذي استأثرت به دار الاسلام والمناطق الشمالية والشرقية المجاورة لها ؟

قد يكون في انتماء بلاد السودان لدار الاسلام - وهي حقيقة - تردد بعض أصحاب مآدرنا في إعلانها - وكثافة العلاقات البشرية والثقافية والاقتصادية بين بلاد المغرب وبلاد السودان في خلال هذه الحقبة (القرن 8^م) ، جواب جزئي على أسئلتنا .

وتجدر الإشارة هنا ، أن مسألة انتشار الاسلام كقضية تاريخية ، لم تكن مغرية بالقدر الذي يستفز التفكير الموضوعي لأصحاب الحوليات القرسطويين . وتصبح المسألة - لأسباب مختلفة - أكثر تعقيدا بالنسبة لبلاد السودان .

لذا ، نعتقد أن كل محاولة تستهدف تتبع سيرورة انتشار الاسلام ببلاد السودان بالصيغة التي تطرحها المصادر المتوفرة ، ستكون عاجزة عن استجلاء الحقيقة التاريخية الى نود الاقتراب منها .
(23)

(23) نستحضر بهذا الصدد مطولة ج . ل . ترييو (J.L.Triaud) وغيره ممن

فقد تسجل مصادرنا المبتدأ والخبر لقضيتنا ، لكنها بحكم استيلاها بالتاريخ الحديث ، تغفل ما بينهما . ويرجع سبب ذلك الى ان انطلاقاتهم في تناول القضية ، استهدفت اساسا رسم حدود الاقطار او المجتمعات التي مستها ظاهرة الاسلام ، بغاية إبراز عظمة الرسالة المحمدية . ثم ثمة نفهم تجاهل اصحاب مصادرنا في غالب الاحيان لكل محاولة او نزوع الى تتبع سيرورة كيفية انفعال تلك المجتمعات مع الاسلام ، بموازاة مع ذلك نلاحظ تماقتهم على تقرير النتيجة ، أي نجاح الاسلام .

ولمواجهة هذا القصور ، علينا عدم الاكتفاء بما يفصح عنه ظاهر الوثائق التاريخية . ولربما يصبح استكناه المسكوت عنه في النص التاريخي ، أكثر فائدة من منطوقه في بعض الاحيان .

فعندما يحدثنا البكري - مثلا - عن مدينة نول ويعتبرها "آخر بلد الاسلام" ، ثم يطلعنا في الباب الخاص بالسودان عن حدث اسلام أهل التكرور وسلي وغيرهما ، فهل يعني ذلك ان الاسلام مر الى السودان في قنوات باطنية لا علم لصانحة اللثام بها ، وهم الذين خبروا حبات رمل الصحراء بعيون تكاد تكون منطفئة ؟ ثم ما هو المقياس الذي جعل البكري يخرج بلاد صنماجة وعدد من إمارات السودانية المسلمة من دار الاسلام ؟

== اتبعوا نفس النهج ، فكان ان اعتقدوا خطأ ان اسلام صنماجة اللثام تم ابان قيام حركة المرابطين . ونعتقد ان القضية في اساسها منهجية ، وليست قصورا من قبل اولئك الباحثين في معلومااتهم . لاذ هم كذلك اعتمدوا على روايات البكري وابن سعيد وابن خلدون ، ونصوص هؤلاء تؤكد تحريحا او تلويحا ان اسلام صنماجة كان في القرن 3هـ / 9م ، وليس 5هـ / 11م . انظر :

Triaud(J.L), Islam .., P.21 , 39, 65.

(24) من الظواهر الغريبة والطريفة في تاريخ الصحراء ، ان الدليل او التأكيد (أي قائد القافلة فيما بين بلاد المغرب وبلاد السودان) غالبا ما يكون اعور العين الواحدة او ضعيف البصر . انظر: ابن بطوطة ، ج 2 ، ص 774 .

والظاهر أن إغراق البكري في بيئة وحضارة الأندلس جعله لا يهتم كثيرا بالحالة الثقافية لهؤلاء البربر والسودان على اعتبار تدني وضعيتهم الحضارية أو لكونهم في الدرج الأول من تطور العمران حسب المفهوم الخلدوني.

وهذا المشكل لا يرتبط بنصوص البكري فحسب ، بل يتعداه لينسحب - بدرجات متفاوتة - على أهم الشهادات المصدرية التي نملكها عن موضوع دراستنا .

هكذا ، نجد رحلتنا ابن بطوطة الذي اكتسب تجربة إنسانية عميقة وخصبة نتيجة احتكاكه بعادات وتقاليد الشعوب والمجتمعات التي شملتها رحلاته ، نجده عاجزا عن التخلص من حالة الدهشة وهو يتحدث عن بعض التقاليد السودانية التي عاينها أثناء زيارته لمملكة مالي. (25)

تدفعنا هذه الملاحظات للتساؤل عن الامكانيات التي توفرها لأصحاب مصادرنا في اقتناء معلوماتهم عن بلاد السودان .

باستثناء ابن بطوطة ، فإن أحدا من أصحاب مصادرنا فيما بين القرن الخامس والثامن الهجري (11-14م) ، لم يسافر إلى بلاد السودان حتى يتمكن من مراقبة معلوماته في أرض الواقع . ومع ذلك فإن محاولة رصد مصادر رواياتهم تكشف لنا عن مدى الجهد الذي بذله بعضهم في اقتناء المعلومات واستقصاء الحقيقة مثل البكري والادريسي وابن سعيد والعمرى وابن خلدون . وهذه الاسماء لم تكن تقبل أقل من مهادة رجل (فقيه أو تاجر أو موظف) موثوق به ومنزه عن الزلل واللغو ، يكون قد ارتاد بلاد السودان أو سمع من السودانيين أنفسهم .

(25) كما سنرى فإن ابن جزى هو الذي دون رحلة ابن بطوطة ، فمثل ذلك التعجب وتلك الدهشة لجزء بعض التقاليد السودانية ، همما لابن بطوطة أم لكاتب الرحلة .

(26) وفي مطلع القرن العاشر الهجري (16م) سيقوم ليون الأفريقي برحلة لبلاد السودان .

إن الظاهرة العامة التي نلاحظها بهذا الصدد، هي أن أصحاب مصادرنا كانوا يعتمدون على مخبرين غير سودانيين، وقلة منهم ممن اعتمد الشهادات السودانية في تحقيق معلوماته. ويظهر أن الذين خلدوا وحده حقق هذا الامتياز، حيث استجوب فقيه أهل غاندة، واستعان به في تحقيق بعض الأحداث والاسماء.

فلماذا تم إهمال هذا المصدر الثمين الذي كان قريبا من أصحاب مصادرنا وفي متناولهم؟

نقول في متناولهم لاننا نعلم أن موسم الحج كان يمثل مناسبة للالتقاء بالحجاج السودانيين، كما أن المراكز الثقافية مثل فاس وتلمسان والقيروان والقاهرة، كانت تستقطب عددا من الطلبة السودانيين الراغبين في تكوين ديني وثقافي معتبرين. بموازاة مع ذلك، هناك موظفين كبار في دولة مالي قادوا سفارات مالية إلى بعض العواصم الإسلامية خاصة فاس أيام المرينيين، وأخيرا هناك التجار السودانيون والجبيد والاماء الذين كانوا يصلون إلى أسواق العالم الإسلامي.

إن الاستفهام الذي طرحناه يستلزم بحثا دقيقا ومفصلا، سنعمل على مقاربتة في الفصل الأول، غير أننا سنسابق خطوات البحث لنسجل حالا، بعض الخلاصات التي انتهينا إليها.

كما قلنا فلن بعض أصحاب مصادرنا حاول استغلال الشهادات السودانية، غير أن محاولتهم تلك كانت محتشمة وخجولة، وربما لم يفكروا فيها قط وإنما ساقطتهم ودفعتهم إليها الصدفة حينما دعتهم الضرورة للكلام عن بلاد السودان.

ونرى أن حرص أصحاب مصادرنا على تحقيق شروط اعتماد الخبر، بالإضافة إلى ضعف انفتاح ذهنية المجتمع الإسلامي على بلاد السودان كمعطى جغرافي وبشري، قد حال دون إمكانية استغلال الشهادات السودانية.

(27) هناك نص هام للمؤرخ والجغرافي أبو الفدا (ت 732هـ/1331م) يعبر فيه عن قصور معرفة العرب ببلاد السودان. انظره عند كراتشكوفسكي، ص 863.

إننا أمام واقع محكوم بمعطيات موضوعية لا علاقة لها
بالاعتبارات الذاتية: مثل احتقار العرب المسلمين للسودانيين،
التي يروج لها الكثير من الباحثين الاعاجم.

وإهتمامنا ببعض المشاكل المنهجية التي تطرحها مسألة قراءة
النصوص العربية الوسيطة ببلاد السودان، لا ينسف صداقيتها بقدر ما
يساعدنا على فهمها وسبر أغوارها في حدود الذهنية والظرفية اللتين
تحكما في إنتاجها. وفضلا عن ذلك، هل يمكن الاستعانة عنها؟

* البكري: أبو عبيد عبد الله ابن عبد العزيز البكري، عاش
بقرطبة في عصر أمراء الطوائف، وتوفي عام 487هـ/1094م. وقد أهدته
مواهبه الأدبية المتنوعة للعمل كوزير لأمير المرية، وعلى الرغم من
أنه لم يغادر الأندلس، فقد ترك لنا مصفا جغرافيا على غاية من
الأهمية: "المسالك والممالك". والكتاب في عدة أجزاء لم يصلنا
منها سوى الجزء الخامس، الذي يحمل عنوان "كتاب المغرب في ذكر
بلاد إفريقية والمغرب". ونصادف فيه لوحة أصيلة عن بداية الحركة
المرابطية ومملكة غانة، ومعلومات أخرى متنوعة عن بلاد السودان.

ونظرا لأهمية وأصالة معلومات البكري عن بلاد السودان، لم
يتردد أصحاب مصادرنا اللاحقون عليه في الأخذ عنه، أو حتى احتمال
جل ما كتبه عن المنطقة مثلما فعل صاحب الاستبصار⁽²⁸⁾.

وحسب تصريح البكري نفسه، فإنه فرغ من تحرير مؤلفه عام
460هـ/1068م، لكن يظهر من خلال بعض المؤشرات أنها السنة التي
وضع فيها اللمسات الأخيرة لكتابه. أما تاريخ التأليف أو
التحرير، فيعود حسب المحقق إلى ما قبل سنة 453هـ/1062م. وإذ نوافق

(28) البكري: كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، باريس،
ميزونوف، 1965، [حققه وترجمه للفرنسية دوسلان (De Slane)].

(29) مجهول: كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، الدار البيضاء، دار
النشر المغربية، 1985، ص. 217 وما بعدها. [نشر وتعليق: سعد
زغلول عبد الحميد].

دوسلان (De Slane) مبدئياً على هذا الاستنتاج ، فهذا لا يعني أننا
(30)
مطمئنون إليه كل الاطمئنان.

* الادريسي: أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله الادريسي.
ولد بسبته عام 493هـ/1100م ، وفي سنة 533هـ/1138م استقدمه روجر
الثاني ملك صقلية ، فأُنجز في ظل رعايته "نزهة المشتاق في اختراق
الآفاق" . ويسود الاعتقاد عند مؤرخي الجغرافيا ، أن "النزهة" ما هي
إلا شرح وتعليق على الخرائط التي صنعها الادريسي لولي نعمته .
وقد انتهى جغرافينا من عمله هذا سنة 548هـ/1154م ، وذلك بعد 15 سنة
من البحث .

ويحفل القسم الخاص بوصف "المغرب وأرض السودان ومصـر
(31)
والاندلس" وهو الذي يهمننا من "النزهة" ، بمعلومات فريدة عن الصحراء
وكيفية اجتياز القوافل لها ، كما يتضمن إشارات تاريخية واثنوغرافية
هامة عن بلاد السودان .

وليس هناك اتفاق حول مكان وتاريخ وفاة الادريسي ، والمرجح
أن وفاته كانت بعد بضع سنوات من عام 560هـ/1164م .

وموقع الادريسي ضمن لائحة الاسماء التي تحدثت عن بلاد السودان
مهمش كثيرا ، بسبب شك جل المؤرخين في رواياته . وسنتعرف عند
إثارتنا لقضية الغزو المرابطي لمملكة غانة على الاسباب الموضوعية
والذاتية التي أدت الى هذا التوجه المجهف .

* ابن سعيد: أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد ، ولد قريبا من
غرناطة حوالي سنة 610هـ/1214م ، قضى معظم حياته في الاسفار والبحث

(30) نرى أن القضية تحتاج لدراسة نقدية دقيقة ، لأن انعكاسات النتيجة
التي سنخرج بها ، لها أهمية بالغة بالنسبة لتطور الحركة
المرابطية وعلاقتها ببلاد السودان . انظر: الفصل III من الباب I .

(31) الادريسي: المغرب وأرض السودان ومصر والاندلس: مأخوذ من
كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، ليدن ، 1968 .
[تحقيق دوزي ودي كوجي (R.Dozy et M.J.De Goeje) .]

وارتياد المكتبات في مختلف عوام المشرق والمغرب الاسلاميين.

ويميل اسما عيل العربي الى ان ابن سعيد وضع مؤلفه: "كتاب الجغرافيا" في غضون الخمس عشرة سنة الاخيرة من حياته، ويرجع ان وفاته كانت عام 885هـ/1286م.

احتفاظ ابن سعيد بشذرات من رحلة ابن فاطمة الضائعة، يجعلنا امام ثروة من المعلومات المتعلقة بالوضعية الدينية لافريقيا جنوب الصحراء، عدا المعلومات الجغرافية.

* ابن ابي زرع: أبو الحسن علي بن ابي زرع صاحب "الانيس المطرب بروض القرطاس في اخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينته فاس". وحسب أحمد بن القاضي فقد توفي ابن ابي زرع في واقعة طريف سنة 741هـ/1341م.

استعرض في مؤلفه تاريخ المغرب ومدينة فاس منذ بدايات دولة الادارة الى سنة 726هـ/1326م. وكان حديثة عن الدولة المرابطية مناسبة لاثارة نشأتها التي تعرفنا عليها مع البكري، إلا أنه استدرى عليه التطورات التي عرفت الحركة المرابطية بالصحراء وبالسودان بعد السنة (460هـ/1068م) التي توقف فيها البكري.

(34)

ويلتقي ابن ابي زرع مع ابن عذاري وعبد الواحد

(32) ابن سعيد، كتاب الجغرافيا، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، 1970. [حققه اسما عيل العربي].
ويحمل الكتاب عنوانا آخر هو "كتاب بسط الارض في طولها والعرض"، وبهذا العنوان نشره خوان ثرنيط جنيس Juan Vernet Gines، تطوان: معهد مولاي الحسن، 1958. ويظهر - بعد المقارنة - ان نسخة بيروت افضل من نسخة تطوان.

(33) ابن ابي زرع: الانيس المطرب بروض القرطاس في اخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، الرباط: دار المنصور للطباعة، 1973.

(34) ابن عذاري: البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب، الاجزاء 1-3، بيروت، دار الثقافة، ط.3، 1983. [تحقيق ومراجعة ج. س. كولان و. ل. لثي بروثنسال]. وصدر الجزء الرابع من نفس الدار

(35)

المراكشي وغيرهما من أصحاب الحوليات في تجاهلهم للاحداث التي عرفتھا بلاد السودان بعد القرن الخامس المجري (11م).

* العمري: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يحيى العمري، ولد بدمشق سنة 700هـ/1301م وتوفي بها عام 749هـ/1349م. ولكنه شب وتعلم بمصر. وقد ارتبط اسم أسرته برئاسة ديوان الانشاء - بمصر والشام - للدولة المملوكية لمدة قرن من الزمان، وهذا ما ساعده على تولي نفس الوظيفة في بلاط الملك الناصر محمد بن قلاوون (693 - 741هـ / 1293 - 1340م).

ويعتبر الباب العاشر من موسوعته الضخمة: "مسالك الابصار

(36)

في ممالك الامصار" من اخصب النصوص التاريخية التي نملكها عن مملكة مالي. وعلى الرغم من أنه لم يسافر الى بلاد السودان، فقد جاء وصفه لاحوال المملكة فريدا وغنيا بالمعلومات التاريخية. ويرجع سبب ذلك الى اتصاله واستخباره لموظفي الدولة المصرية والتجار المصريين، وغيرهم من الرجال الذين كان لهم احتكاك مباشر مع ملك مالي وحاشيته أيام مرورهم على القاهرة في طريقهم الى الحجاز برسم الحج عام 724هـ/1324م.

(37)

وكما يخبرنا العمري في مسالك الابصار، فإنه بدأ تأليف

= وفي نفس السنة [تحقيق ومراجعة لإحسان عباس]. أما القسم الخاص بالموحدين من البيان المغرب، بيروت: دار الغرب الاسلامي والدار البيضاء: دار الثقافة، 1985. [تحقيق: محمد ابراهيم الكتاني، محمد زنيبر، محمد بن تاويت، عبد القادر زمامة].

(35) عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص اخبار المغرب، الدار البيضاء، دار الكتاب، ط. 7، 1978 [ضبطه وصححه: محمد سعيّد العريان ومحمد العربي العلمي].

(36) العمري: مسالك الابصار في ممالك الامصار: من الباب 8 الى الباب 14، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1409هـ/1988 [تحقيق وتعليق: مصطفى أبو ضيف أحمد].

(37) العمري: مسالك الابصار، الباب 6 في مملكة مصر والشام والحجاز، بيروت: المركز الاسلامي للبحوث 1986 [دراسة وتحقيق: لاوروتيسا كراقولسكي].

موسوعته منذ سنة 738هـ/1339م. وحوالي هذا التاريخ كتب الباب العاشر المتعلق بمملكة مالي. وفي سنة 739هـ/1339م اعتقله الملك الناصر وأودعه السجن، ثم أطلق سراحه بعد تسعة أشهر وعينه في كتابة السر بدمشق عام 741هـ/1340م. وبعد ثلاث سنوات عزل من منصبه، غير أنه استمر في كتابة "المسالك" إلى حين وفاته.

* ابن بطوطة: محمد بن عبد الله بن محمد اللواتي المعروف بابن بطوطة. ولد بطنجة سنة 703هـ/1303، وخرج منها وهو شاب بقصد الحج عام 725هـ/1325م، فلم تكتب له العودة إلى وطنه إلا بعد ربع قرن من الزمان، جال خلاله عددا من أقطار المعمور، واستحق بذلك لقب رحلة عصره و"من قال رحلة هذه الملة (الاسلامية) لم يبعد".⁽³⁸⁾

وفي سنة 759هـ/1352م، سافر رحلتنا إلى بلاد السودان، وأقام بمملكة مالي زهاء سنتين، ووفد خلالها على السلطان منسا سليمان بعاصمة ملكه نياني، كما زار عددا من مدن وقرى المملكة.

وقد احتفظ لنا ابن بطوطة في مذكرات رحلته بشهادة حية عن بلاط سلطان مالي، وحياة المجتمع السوداني. ولم ينس رحلتنا لرحاف النظار بغرائب وعجائب بلاد السودان.⁽³⁹⁾

وحسب الحسن الشاهدي، فقد كانت وفاة ابن بطوطة سنة 779هـ/1379م، فحين يرى آخرون أن وفاته كانت قبل ذلك التاريخ بحوالي عشر سنين.⁽⁴⁰⁾

(38) العبارة لابن جزي، مدون رحلة ابن بطوطة.

(39) ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الاسفار، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، 1405هـ/1985م.

[حقيقه وقدم له علي المنتصر الكاني] في جزئين.

(40) الحسن الشاهدي: أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، الرباط منشورات عكاظ، 1990، الجزء 1، ص. 256. وتجدر الإشارة أن مؤلف الحسن الشاهدي هذا، يحتوي على آخر وأهم دراسة صدرت عن ابن بطوطة، حيث تقدم تعريفا شاملا وواقيا عن رحلتنا ورحلاته. انظر وقارن مع كراتشكوفسكي، ص. 460.

لأن نصوص ابن بطوطة - شأن نصوص العمري - لها قيمة قصوى بالنسبة لتاريخ مملكة مالي وبلاد السودان بصفتها عامة، إلا أنها تطرح قضايا ومشاكل عويصة لا نملك القول الفصل فيها، منها:

- كيف يمكن أن نفهم الموقف المتشكك لابن خلدون وابن الخطيب من روايات رحالتنا، ولماذا أهمل أصحاب التراجم التعريف بابن بطوطة؟

- هل كانت رحلة ابن بطوطة إلى بلاد السودان بأمر من السلطان أبي عنان لأغراض تجسسية، أم أنها مبادرة شخصية من رحالتنا كسابقاتها؟

- إلى أي مدى احتفظ ابن جزي الذي دون رحلة ابن بطوطة - بأمر من السلطان أبي عنان - بروح لغة ومضمون روايات ابن بطوطة؟ وهل الفارق الزمني بين فترة الرحلة إلى بلاد السودان وبين توثيق تدوينها (وهو قرابة سنتين) لها تأثير سلبي على مصداقية رواياته وعلى كمية ونوعية المعلومات التي أمدتنا بها رحالتنا.

- ومقارنة هذه المشاكل أو جوانب منها كما سنرى، يتيح للدارس اتفاقاً أرحب لفهم روايات ابن بطوطة عن بلاد السودان.

* ابن خلدون (عبد الرحمن): يتواضع المعنيون بالدراسات الخلدونية على أن المرحلة الأساسية من تأليف "العبر" (41) انعزال عبد الرحمن بن خلدون في قلعة ابن سلامة بالمغرب الأوسط سنوات 776-780هـ/1375-1379م. وظل مؤرخنا يضيف وينقح مؤلفه سواء أثناء عودته إلى أفريقية (780-784هـ) أو أثناء إقامته بالقاهرة التي هاجر إليها عام 784هـ/1383م، وبقي فيها إلى حين وفاته بمصر عام 808هـ/1406م.

(41) ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1968. 7 مجلدات.

ونعتقد أن الفصل التاريخي الذي خصه للكلام عن مملكة مالي (42) وبلاد السودان، قد كتبه بمصر وانتهى من صياغته سنة 792هـ/1390م - وهو تاريخ آخر حدث يذكره عن مالي - وليس في نهاية القرن الثامن الهجري كما تصرح بذلك أحد إشاراتة .

ويظهر أن قلة مصادر ابن خلدون عن مملكة مالي - وهي شفوية أساسا - ، وعدم معرفته بالمنطقة من الناحية الجغرافية والبشرية ، جعله عاجزا عن التحكم في معلوماته أو التصرف فيها بحسب التاريخي المحمود. وهذا ما يفسر التزامه الحرفي بالفاظ مخبريه ، وصياغته للاحداث بوثيرة متسارعة ، كأنه يود التخلص من موضوع لا يريد أن يتهم فيه بالتطفل وابتداع الاوهام .

نقول ذلك ، ربما لاننا كنا ننتظر منه الشيء الكثير ، لكن خيبة أملنا هاته ، سرعان ما ستلاشى عند تقييم مادته التاريخية المتعلقة ببلاد السودان ومقارنتها بما جاءت به المصادر السابقة عليه . ويكفي أنه تفرد بالاعلان عن نهاية غائبة على يد الموصو ، واحتفظ لنا بلائحة ملوك مالي ، وغير ذلك من المعلومات التي ندين له بها .

هكذا ، وكما يمكن أن نلاحظ ، فإن القرن الثامن الهجري (14م) مع العمري وابن بطوطة وابن خلدون ، يمثل الفترة الذهبية لمعلوماتنا عن موضوع بحثنا . ولن نحصل على نصوص عربية توازيها أصالة وقيمة إلا في نهاية القرن التاسع الهجري وبداية القرن الموالي ، وذلك مع نصوص المغيلي (ت 909هـ/4_1503م) والسيوطي (ت 911هـ/1506م) والحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الأفريقي (ت بعد 957هـ/1550م) . (44)

(42) م . س ، ج 6 ، ص 419 .

(43) يسند ابن خلدون بعض رواياته عن بلاد السودان لاحد لفقهاء السودانين ويذكر أنه التقى به في مصر عام 799هـ . انظر م 6 ، ص 413 .

(44) المغيلي (محمد بن عبد الكريم) ، أسئلة الاسقيا وأجوبة المغيلي ، الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، 1974 . [تقديم وتحقيق : عبد القادر زبادية] .

وعلى الرغم من أن هذه المصادر متأخرة عن فترة موضوعنا بقرن من الزمان، إلا أنها تكتسب أهمية بالغة، بالنظر لاعتمادنا واهتمامنا بقضايا ذات صبغة اجتماعية وثقافية يصعب اندثارها في فترة قصيرة، مما يعني أن روايتها تستبين ملامح المرحلة السابقة.

3. المصادر السودانية .

عندما تؤكد الدراسات التاريخية على أهمية المصادر العربية في كتابة تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط، فلأنها لا تجد أمامها من المصادر السودانية المحلية أو غيرها ما يمكن الاعتماد عليه باطمئنان. وتأخذ المسألة صبغة خاصة بالنسبة لزمان وموضوع بحثنا. ذلك أن أول المصادر السودانية العربية يرجع تاريخ تأليفها إلى بداية القرن العاشر الهجري (16م)، ولم تعقبها سوى كتابات قليلة. ويبقى "تاريخ الفتاش" و "تاريخ السودان" أهم مصدرين سودانيين بالنسبة لموضوعنا.

واعتمادها يطرح مشاكل عميقة بدءاً من عملية التحقيق إلى القراءة والتأويل.

== السيوطي (جلال الدين): التحدث بنعمة الله، القاهرة: المكتبة العربية الحديثة، 1975 [تحقيق إليزابيث ماري سارتن (E.M Sartin)] - الحاوي للفتاوي، القاهرة، مكتبة القدس، 1351هـ/1933م.

الوزان (الحسن بن محمد)، وصف أفريقيا، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت: دار الغرب الإسلامي والرباط: الشركة المغربية للناسرين المتحدين، طبعة ثانية 1983 [ترجمه عن الفرنسية: محمد حجي ومحمد الأخضر].

(45) كعت (محمود) وأحد حفدته: تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس، أنجي: بريدن، 1930 [حققه وترجمه لفرنسية هوداس ودو لافوس].

السعدي (عبد الرحمن): تاريخ السودان، أنجي، بريدن، 1898م. [حققه وترجمه لفرنسية هوداس وبنوة]

لقد كانت عملية تحقيق هذين المصنفين بمثابة فتح جديد في ميدان الدراسات الافريقية ، ولا ينكر أحد المجهود الكبير الذي بذله المستعربون؛ هوداس ودو لافوس وبنوة (O.Houdas, M.Delafosse, EDM) في إخراجهما ، وحل الكثير من التعقيدات التي تكتنف المتنين.

بيد أن القراءة المتأنية لـ"تاريخ الفتاش" على الخصوص ، تدفعنا إلى الاقتناع بأن العديد من الروايات التي يطرحها ، ليست لصاحب التأليف الأصلي. ونرى أن ليس للمحققين يد في ذلك ، لانمما اعتمدا على ما توفر لديهما من النسخ المخطوطة ، ويمكننا أن نرصد عدداً من المؤشرات التي تثير شكنا ، نخص بالذكر منها :

- تفكك فقرات الكتاب في الكثير من الصفحات .
- التكلفة الفاضح لعدد من الجمل .
- انعدام وحدة الاسلوب .

وهناك بعض الباحثين المهتمين بتاريخ غرب افريقيا ، الذين قاموا بدراسة دقيقة للتأليف ، وأكدوا وجود معلومات به تتعلق بالقرن 19هـ/19م ، لا علاقة لها بما كتبه المؤلف الأصلي لتاريخ الفتاش .⁽⁴⁷⁾

وعلى الرغم من مجهودات المستعربين في تحقيق المصنفين السودانيين ، واجتاهدهم في فك الكثير من الالغاز التي تكتنفهما ، فقد بقي عملهم محدودا بسبب استعمال المصدرين للكثير من المصطلحات

(46) عند لقائنا بالرباط (2 ابريل 1990) بالمؤرخ المالي محمود الزبير مدير معهد أحمد بابا للدراسات والوثائق - تنيكت ، عبرنا عن هذا الموقف ، فشاطرنا الرأي ، وأكد لي توفر نسخة أخرى مخطوطة من "تاريخ الفتاش" ، تختلف عن تلك المنشورة ، وأنه يعمل نسخة أحد فقهاء مالي على تحقيقها .

(47) انظر على الخصوص دراسة ليقتزيون ودراماني:

- Levtzion Nehemia, A seveneenth century chronicle by Ibn al-Mukhtar: a critical study of Ta'rikh al-Fattash, B.S.O.A.S, Vol XXXIV, 1971, P.571 - 593.

انظر على الخصوص صفحات ، 576 - 573 .

- Issifou. Z. D, L'Afrique Noire dans les relations internationales au XVIIe siecle, ed. Karthala, Paris 1982, P.27-32.

(48)

السودانية والكلمات الدارجة، التي يصعب فهمها. وترتبط عن ذلك أن ظلت مجموعة من أسماء الاعلام والقبائل والالقباب والمواقف الجغرافية غامضة لدينا.

ولقد يبدو أن عنواضي المصدرين السودانين مغريان بالنسبة للباحث في التاريخ الوسيط لمنطقتنا، غير أن هذا الاغراء لا يصبح مثيرا إلا عند المهتم بفترة ما بعد القرن الثامن الهجري (14م)، أي بعد فترة موضوع بحثنا (628_834هـ/1230_1430م). وستملكنا دهشة كبيرة حينما نلاحظ اقتضاب واختصار كلامهما عن مملكة غانسية (49) وامبراطورية مالي. في المقابل نجد كفا على غاية الاهمية من المعلومات المتعلقة بالفترة الممتدة فيما بين منتصف القرن التاسع ومنتصف القرن الحادي عشر الهجري.

وقد احتلت شخصية سلطان سنغاي الطنج أسكيا محمد (898_934هـ/1493_1528م) مكانة بارزة في المصنفين، الى درجة يمكن معها اعتبار "تاريخ الفتاش" و"تاريخ السودان"، مؤلفين في ترجمة وتقريظ هذا الحاكم.

ولا شك أن قلة المعلومات المدونة عن الفترات المتقدمة من تاريخ بلاد السودان هي التي دفعت صاحب "تاريخ الفتاش" و"تاريخ السودان" للاستعانة بالرواية الشفوية، فاستندا عليهما في تأريخ بعض أخبار فترة ما قبل منتصف القرن التاسع الهجري. لكن يظهر أنما رواية ضعيفة ومضطربة جدا، ولته لذو دلالة أن يشك فيما محمود كعت نفسه عند كلامه عن أصل ملوك غانة وحج منسا موسى، (51)

(48) تاريخ الفتاش، ص. 43، 161 الخ. تاريخ السودان، ص. 92، 173، 224 إلى

(49) بالنسبة لمملكة غانة فلا أحد منهما أخبرنا حتى عن كيفية سقوطهما ولا على يد من، وحده ابن خلدون أنقذنا من هذا المشكل.

(50) يتضمن لنا ذلك بجلاء عند محاولة السعدي التعريف بشخصيات عاشت خلال القرن الثامن الهجري وأدركت مستهل القرن الموالي (مثل

كاتب موسى ويحيى التادلي وعبد الرحمن التميمي). انظر:

تاريخ السودان، الباب 10 و 11.

(51) تاريخ الفتاش، ص. 34، 42.

كما أن اعتماد عبد الرحمن السعدي على إحدى روايات ابن بطوطة بخصوص حج منسا موسى يدلنا على عدم ثقته في الرواية الشفوية ،
(52)
واطمئناؤه لرواية رحالتنا المدونة .

وخلاصة القول ، فإن كلا المصنفين السودانيين ، قد تم تأليفهما في زمن متأخر عن فترة موضوعنا ، بموازاة مع ذلك فإنهما لا يتضمنان سوى معلومات قليلة - وبعضها غير أصيل - بالنسبة لفترة ما قبل منتصف القرن التاسع الهجري (15م) .

وضرورة اعتمادنا عليهما تتأسس على غدة اعتبارات ، أهمها أن مؤرخي تنبكت يقرباننا من وجهة نظر السودانيين أنفسهم فسي ماضيهم وكيفية تصورهم لتاريخهم . الشيء الذي يساعدها في مقاربة الذهنية السودانية بأقل السقطات : نجد مثلا أن الاسطورة تشغل حيزا هاما في المصنفين السودانيين ، إذ كثيرا ما تُؤطر الأحداث التاريخية البارزة . فهل نعتبرها مجرد هراء وكلام غير معقول ونمر عليهم ؟
(53)
إن مثل هذا الموقف غير علمي ولا تاريخي .

* محمود كعت : ولد سنة 872هـ/1468م ، كان الكاتب الخاص للسلطان أسكيا محمد ، وقد حج معه سنة 902هـ/1495م . بدأ في تحرير مؤلفه "تاريخ الفتاش" عام 926هـ/1519م ، توفي ودفن بتنبكت عن سن يناهز 125 سنة .

ولم يأخذ "تاريخ الفتاش" صياغة النماشية إلا في القرن 11هـ/17م ، وذلك مع أحد حفدة محمود كعت ، الذي لم يذكر لنا اسمه . ويظهر أن الحفيد قد تصرف في أسلوب جده ، بحيث يصعب علينا في بعض الأحيان إسناد الخبر لأحدهما ، وتصبح المسألة أكثر عسرا إذا ما

(52) تاريخ السودان ، ص 8 .

(53) يمكن للدراسات اللسانية والانتروبولوجية أن تقدم لنا مساعدة قيمة في قراءة وفهم أبعاد تلك الاساطير التي نجدها عند مؤرخي تنبكت . انظر : تاريخ الفتاش ، ص 25-29 ، 66 .

تاريخ السودان ، ص 10-11 ، 74 .

لم يتم تأريخ زمن الحدث . وحتى إذا ما اتخذنا من تاريخه وفساة محمود كعت (1002هـ/1593م) كحد فاصل ما بين مرويات الجد والحفيد ، فلن استغلال هذا المؤشر وإن كان سيسهل مهمتنا فإنه لاينهي المشكل .

وفضلا عن الرواية الشفوية ، يعتمد صاحب "تاريخ الفتاش" على مصادر معاصرة له منها مؤلف "درر الحسان في أخبار بعض ملوك السودان" لصاحبه باب كور بن الحاج محمد بن الحاج الامين كانوا - وهذا الاسم مجهول لدينا - ، ومؤلفات أحمد باب التنبكتي خاصة "كفاية المحتاج في معرفة ما ليس في الذيباج" . (54) (55)

وتكمن أهمية "تاريخ الفتاش" بالنسبة لموضوع بحثنا ، في كونه يمدنا ببعض المعلومات عن مملكة مالي خاصة فيما يتعلق بحدودها وأقاليمها ، وبعض الاشارات عن حج منسا موسى ، كما يمكن استغلال كلامه عن الوضعية الدينية والثقافية للمجتمع السوداني في عهد سنغاي (872_999هـ/1468_1591م) ، كمؤشر يحمل في طياته معالم المرحلة السابقة التي لم يتحدث عنها .

* عبد الرحمن السعدي: صاحب "تاريخ السودان" ، اسمه الكامل عبد الرحمن بن عبد الله بن عمران بن عامر السعدي . ولد بالعاصمة الثقافية لبلاد السودان (تنبكت) عام 1004هـ/1596م ، عامر حفيد محمود كعت الذي اتم "تاريخ الفتاش" . وقبل ان يوليه الباشا محمد بن محمد بن عثمان كاتباً له سنة 1056هـ/1646م ، كان يعمل كراماً في مسجد سنكري بتنبكت . وقد سمح له منصبه الرسمي هذا (كاتباً)

(54) ترددت الاحالات عليه في تاريخ الفتاش غير ما مرة (ص. 52، 85 ، 126 الخ) وهذا المصدر السوداني مفقود ولا نعرف عنه شيئاً .

(55) اسند تاريخ الفتاش عدداً من الروايات لأحمد بابا ، الواردة في "كفاية المحتاج" وكثيراً ما كان يقارن رواية أحمد بابا برواية باب كور فيفضل الاولى على الثانية . انظر كنموذج ، ص. 52 و 92 . وعن حيات ومؤلفات أحمد بابا ، ينظر :

- Zouber, A. Mhmoua, Ahmad Baba de Tombouctou (1556 - 1627) sa vie et son oeuvre, Paris, Maison neuve et Larose, 1977.

بالتجوال في عدد من مناطق بلاد السودان، الشيء الذي يفسر لنا دقته في توثيق الاحداث التي عاشها . وهذه الدقة نفتقدها كثيرا فـ في إشاراتهِ عن فترة ما قبل منتصف القرن التاسع الهجري، حيث تتميز بنوع من الاضطراب كما قلنا سابقا .

ومثل "تاريخ الفتاش" اعتمد "تاريخ السودان" على كتابات أحمد بابا التنبكتي، وربما يكون قد اعتمد على كناشات معايرة له أو قريبة من عصره، لِمَحِّ إليها دون أن يعرفنا بها . وآخر حدث ذكره عبد الرحمن السعدي في مؤلفه يعود لسنة 1065هـ/1655م، ويحتمل أن تكون هي سنة وفاته .

مع السعدي نتعرف على كيفية انهيار مالي خلال العقود الاولى من القرن التاسع الهجري (15م)، هذا الانهيار الذي كان ابن خلدون قد رصد لنا بعض مؤشراتهِ منذ نهاية القرن الثامن الهجري (14م). وعلى الرغم من تأخر شهادته ذات الصبغة الثقافية والحضارية، يمكن الاستعانة بها لتمثل ومقاربة الحالة السابقة لعهد عبد الرحمن السعدي .

II. المصادر المسيحية .

لقد كان من بين نتائج الكشوفات الجغرافية الاوربية فـ في المحيط الاطلنطي خلال القرنين التاسع والعاشر الهجري (15-16م)، ظهور عددا من التقارير التي كتبها الرحالة البرتغاليون وغيرهم عـ الشواطئ المغربية لافريقيا .

(56) انظر الباب العاشر من "تاريخ السودان" وجله منقول عن أحمد بابا .

(57) يقول عبد الرحمن السعدي (ص. 15): "ورأيت في خط بعض المختبرين من الطلبة" .

(58) نخص بالذكر منها : =

وتمثل تلك التقارير سجلا حافلا بالمعلومات عن القبائل الصحراوية والسودانية القريبة من الشاطئ الاطلسي: تقاليدهم ومعتقداتهم، وكيفية تعاملهم مع التجار البرتغاليين، وغير ذلك من المعلومات ذات الصبغة الاقتصادية والثقافية.

- وهذه الشهادات البرتغالية بشأن المصادر السودانية، متأخرة عن زمن موضوع بحثنا، بموازاة مع ذلك فإنها لا تقدم لنا معلومات هامة عن فترة ما قبل منتصف القرن التاسع الهجري. ولا يعزب عن البال هنا، أن الملاحين البرتغاليين لم يغامروا داخل بلاد السودان، لذلك فإن المعلومات التي تطرحها تقاريرهم لا تتم سوى القبائل السودانية المخاضية للشاطئ الاطلسي، وهي القبائل التي تعرف عليهما البرتغاليون وتعاملوا معها تجاريا.

وإذا علمنا أن منطقة الحوض الاوسط لنهر النيجر قد شكلت القركز أو القلب النابض للدول السودانية الوسيطة خاصة أيام امبراطوريتي مالي وسنغاي، وأن المناطق الساحلية كانت مهمشة كثيرا في حياة تلك الدول، فإنه يصبح من باب المغالطات سحب أو إسقاط شهادات الملاحين البرتغاليين على الحالة الداخلية لبلاد السودان، وإنه لذو دلالة بهذا الصدد أن نلاحظ ابتعاد عواصم الدول السودانية عن الساحل الاطلسي كلما تقدمنا نحو نهاية الحوض الوسيط.

أمام هذه المعطيات، فإننا لا نستغرب اعتماد تلك الكتابات البرتغالية على أقوال بطليموس وغيره من جغرافيين العالم القديم، وذلك حين كلامهما عن المناطق السودانية الداخلية. وليس من قبيل

- Zurara (Gomes Eanes De), Chronique de la Guinée, Memoire de l'IFAN, N° 60, Dakar, 1960.
- Fernandes (Valentin), Description de la côte d'Afrique de ceuta au Sénégal: 1506 - 1507, in Bul. du Comité d'etudes Hist. et Sc, de l' Af. Occ. Fr, Paris 1938.
- Description de la côte occidentale d'Afrique: de sénégau au Cap de Monte, Archipiles, Centro de Estudos Da Guiné Portuguesa, n° 11, Bissau, 1951.
- Pereira (Duarte Pacheco), Esmeraldo: Côte Occ. d' Af, du Sud Marocain au Gabon (Vers 1506 - 1508), Bissau, 1956.

الصدفة إذن، أن يحدثنا فيرنانديز (Fernandes.V) عن ممارسة أهل تنبكت للتجارة الصامتة في مطلع القرن العاشر الهجري (16م)، هذا مع العلم أن مثل تلك الممارسة قد انقرضت في منطقة الحوض الاوسط
(60) لنهر النيجر، قبل أكثر من ثلاثة قرون من ذلك التاريخ .

لأنه لمن الضحالة الفكرية أن ينكر باحث أهمية المصادر البرتغالية أو المسيحية المتعلقة بتاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط، لمجرد أنه مسلم أو حاقد على الاوربيين بسبب الاستعمار .

وما كنا لنشير مجموع الملاحظات المتقدمة، لولا مبادرة ونزوع بعض الباحثين الاوربيين الى محاولة نسف مصداقية المصادر العربية بأساليب ملتوية، وعملهم على تدعيم موقع المصادر المسيحية . كذلك، ما كنا لنهتم إطلاقاً بهذا السلوك، لو تبناه مؤرخون غير ملمين بالقضايا الدقيقة المنهجية منها والموضوعية، التي يطرحها تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط.

حقيقة إن الكتابات البرتغالية صالحة لرصد عدد غير قليل من المظاهر التي لم تتغير في المجتمع السوداني منذ قرون. وقد يكون كذلك صحيحاً ما قاله ريموند موني (R.Mauny) من أنسب المعلومات التي حصلنا عليها من قبل الملاحين البرتغاليين في حوالي نصف قرن (1450-1500م) تفوق من حيث الكم والنوع، ما أفادتنا
(61) به المصادر العربية طيلة ثمانية قرون (من ق 7 الي 15م) .

ليس لاحد أن يعترض على مثل هذه الاقوال، بيد أنها تبقى صحيحة بالنسبة للمناطق الساحلية، وليس الداخلية التي لم يكتشفها الاوربيون إلا مع بداية القرن التاسع عشر للميلاد من خلال عدد من

(60) Fernandes.V, Description.., 1938, P.115.

(61) Mauny R, Tableau Geographique .., P.45.

وانظر تقييمه للمصادر العربية والمسيحية، ص. 24-47، وقارن بما جاء عنده في صفحات : 265 ، 393-394 ، 447 .

رحالتهم. ويكفي للدلل على هذا الواقع، أنه في الوقت الذي كانت فيه امبراطورية سنغاي تعرف أوج قوتها أيام الحاج أسكيا محمد (1493-1528م)، كانت الكتابات البرتغالية عن نفس الفترة تحيلنا على حالة من الفوضى السياسية والاجتماعية لدى القبائل السودانية الساحلية، وفي آن الوقت تحدثنا عن التجارة الصامتة داخل بلاد السودان كما رأينا سابقاً بقا.

لرنا أمام لعبة مشبوهة ولا صلة لها بالبحث العلمي، وتجدد الإشارة بهذا الصدد، أنه في الوقت الذي يتعامل فيه الباحثون الاوربيون بحذر شديد مع الشهادات المصدرة العربية، ويعملون على التشكيك في مصداقيتها وأهميتها، نجدهم في آن الوقت لا يمارسون نفس المنهج العلمي الصارم لزاء المصادر البرتغالية والاوربية بصفتها عامة، المتعلقة بتاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط. هكذا، نجدهم يستملكون الشهادات البرتغالية حتى دون مناقشتها، أكثر من ذلك نجدهم يبحثون لها عن مبررات واهية لاضفاء المصداقية عليها، ويجمدون أنفسهم كل الاجهاد لبناء اهرامات فوق كل إشارة مصدرة مسيحية حصلوا عليها. ولعل تصنيفهم لمؤلف الحسن بن محمد الوزان "وصف افريقيا" ضمن المصادر المسيحية المتعلقة ببلاد السودان، يحمل أكثر من دلالة في هذا الاتجاه.

وإذا أردنا أن نتفهم الاسباب الموضوعية لهذه الحالة، يمكننا القول أن جهلمهم باللغة العربية - وهي لازمة لكل باحث في تاريخ بلاد السودان الوسيط - قد ساهم بشكل فعال في صياغة وبلورة هذا التوجه.

(62) - Fernandes V, Description ..., 1951, P.31.

(63) أما بالنسبة للخلفيات الذاتية، فنرى أن ظاهرة الاستعمار قد شكلت عبئاً نفسياً ثقيلاً على الباحثين الاوربيين إبان وبعد استقلال الدول الافريقية (1960)، وحتى يبينوا أن علاقة أوربا بافريقيا لا ترتبط بالجوانب السلبية (تجارة الرقيق والاستعمار الخ)، حاولوا تغطية تلك الجوانب بشتى الوسائل.

٧٧٧. الرواية الشفوية .

قبل أن يتواضع المعنيون بتاريخ غرب افريقيا خلال العقدين الاخيرين على اعتماد الرواية الشفوية كأحد مصادر تاريخ المنطقة الوسيط والحديث ، كان قد مضى وقت غير قصير في مناقشة قيمتها المصدرية ومدى مصداقيتها . ولم يعد الآن ما يثير دهشة أو قلق الدارس وهو يلاحظ المكانة الرفيعة التي أصبحت تحتلها الرواية الشفوية ضمن لائحة مصادر تاريخ افريقيا الوسيط .

ومما زاد في تعلق الباحثين بها - فضلا عن قلة وغقر الشهادات المصدرية العربية - ، فشل الاعمال الاركيولوجية في إسعاف الدراسات التاريخية .
(64)

والمقصود بالرواية الشفوية ، تلك الاخبار المتواترة عن أحداث تاريخية ماضية غير مدونة ، يتناقلها الاحفاد عن الاجداد ، وتتداولها فئة خاصة من المجتمع الافريقي ، يطلق عليها بصفة عامة اسم " الرواية Les Griots " . ونجد لدى كل شعب من الشعوب الافريقية قبيل خاص يحتكر هذه المهنة ، وبالنسبة لشعب الماندينغ مؤسس امبراطورية مالي ، يطلق على الفئة التي تحتكر الرواية الشفوية اسم " الجلا " (جمع جالي) .
(65)

وحسب ج . ت . نيان (D.T.Niane) ، فإن هذه الفئات المتخصصة في الرواية الشفوية منذ عهود قديمة ، لها نظام خاص وقواعد مضبوطة

(64) جل الابحاث الاركيولوجية التي أجريت لحد الآن في غرب افريقيا لم تقدم لنا نتائج ذات أهمية بالغة ، وما توصلت لـه لا يزيد في أحسن الاحوال عن تأكيد ما جاء في المصادر العربية . انظر على سبيل المثال :

Devisse(J) et Robert(D.S), TEGDAOUST I:Recherche sur Aoudagost
T.I, Paris, 1970.

- POLET, (J), TEGDAOUST, T IV, Paris, 1985.

- CHAVANE(B.A), Villages de l'Ancien Tekroure:Recherche Archéologique dans la moyenne Vallée du fleuve
Sénégal, Paris, Karthala, 1985.

(65) ابن بطوطة : تحفة السطار ، ج 2 ، ص . 787 .

تحكم مهنتها ، الشيء الذي يضي نوعا من المصادقية على رواياتهما .
ويترتب عن ذلك ضرورة التمييز بينها وبين الرواية الشفوية العادية أو الشعبية المتداولة بين أفراد المجتمع ، والحلبى
بالخرافات والاساطير الخيالية . (66)

وفي خلال العقود الاخيرة تبرز عدد من الباحثين المتخصصين في
الرواية الشفوية ، منهم ينتمون لافريقيا . نذكر منهم هامباتي بسا
(A.Hampaté Bâ) من مالي ، و ج . ت . نيان (D.T.Niane) الغيني
الاصل والعامل حاليا بالسنگال ، وبوبو هاما (Boubou Hama) من
النيجر . ومن الاسماء الاوربية أصبح المؤرخ البلجيكي ج . فاسينا
(J.Vansina) طلعة في هذا الميدان . ويبقى جبريل نيان الأنف
الذكر من أكبر المختصين حاليا في الرواية الشفوية المتعلقة
بالعصر الوسيط لبلاد السودان ، خاصة المتعلقة منها بامبراطورية مالي . (67)

لقد حاولت هذه الاسماء الالامعة من الباحثين المتخصصين - التي
تمثل الجيل الجديد - ، تعميق وعينا بأهمية الرواية الشفوية
بالنسبة لتاريخ افريقيا الوسيط والحديث . وذلك بإجراء دراسات
حولها ، استهدفت إبراز المشاكل المنهجية والموضوعية التي تطرحها
مسألة استغلالها ، كما استهدفت طرح الآفاق الخصبة والامكانيات
التي تتيحها للباحث كمصدر لا يقل أهمية وقيمة عن المصادر المدونة
المختلفة . (68)

(66) - Niane(D.T), Recherche sur l'Empire du Mali au Moyen Age
Presence africaine, paris, 1975, P.7.

(67) له عدة أعمال تاريخية اعتمد فيها - حسب زعمه - على الرواية
الشفوية أساسا ، وأهمها - فضلا عن مؤلفه الوارد في الهامش
السابق - :

- Sounujata ou L'épopée Mauding, Presence africaine, Paris, 1960.
- Le Soudan Occidental au temps des grands empires XI-XVIIe S,
Presence Af, Paris, 1975.

(68) كثيرة هي الدراسات حول الرواية الشفوية آخرها صدر ضمن العمل
الذي سهرت على إنجازه منظمة اليونسكو :

- Histoire Générale de l'Afrique, Vol I: Methodologie et préhistoire
Africaine, UNESCO, Paris, 1986.ch.7 et 8.

ومثل هذا الدم العلمي بالمشاكل والآفاق التي تطرحها الرواية الشفوية ، لا نجدده بنفس الحدة عند الجيل السابق من المؤرخين مثل م . دولا فوس (M. Delafosse) و ر. كورن فان (R. Cornovin) وغيرهما ، حيث نجدهم قد وظفوا الرواية الشفوية في أعمالهم كمصدر موثوق ، ولم يشغلوا أنفسهم بمشاكلها .

ولذا كان الجيل الاول قد اعتمد الرواية الشفوية في بعض الاحيان لا سباب لا صلة لها بالبحث العلمي ، فلن الباحثين الافارقة - اربان الاستعمار وخاصة بعد استقلال دولهم (بعد 1960) - ، كانت تحفزهم عليها هموم موضوعية - تعرفنا عليها سابقا - واخرى ذاتية ، تتمثل اساسا في ضرورة كتابة تاريخهم الوطني مما بلغت التنازلات المنهجية . هكذا ، اختلطت الاعتبارات الموضوعية بمشكل الهوية الافريقية والبحث عن الذات ، فاندفع المؤرخون الافارقة بقسوة للدفاع ومناصرة المعتقدين في أهمية الرواية الشفوية ، ووظفوا جميع الاساليب العلمية والادبية المؤثرة لاستقطاب جمهور الباحثين ولقناعهم بموقفهم منها .

ونذكر بهذا الصدد ، ان هامباتي با (A. Hampati Bà) اثناء مقاربته للمشاكل التي تطرحها قضية اعتماد الرواية الشفوية ، ادعى ان الحالة مشابهة عند المهتمين بمشاكل تدوين الاحاديث النبوية . ونرى انها مقارنة بين وضعيتين او حالتين مختلفتين تمام الاختلاف ، ولا يعقل بالنسبة للمتحمس للرواية الشفوية ، العارف بمقاييس اثبات صحة نسبة الحديث النبوي ، ان يقدم على مثل هذه المقارنة او يفكر فيها لطلاقا . ذلك انه سيضر بهدفة وهو يبغى صلاحه ، ابي تدعيم (69) موقع الرواية الشفوية .

(69) المرجع السابق ، ص. 90. وهامباتي با من الباحثين المختصين في الرواية الشفوية كما قلنا سابقا ، وكان قد اعتنق الاسلام غير انه ارتد وفضل الانتماء للديانة المسيحية .

نفس الاسباب الموضوعية التي جعلت الباحثين يلتجئون للرواية الشفوية ، تدعونا للاستعانة والاستئناس بها ، شرط مقاربتها بالشهادات المصدرية العربية التي نمتلكها عن موضوع بحثنا . ونعتقد ان ائيسة مطولة تعمل على نفس هاته القاعدة أو قبلها ، هي - في احسن تقدير - (70) ضرب من الهذيان العلمي.

- إن ذاكرة الانسان الافريقي التي لا يقهرها الزمن ، فكرة لا يمكن للبحث العلمي ان يطمئن اليها . ولعل في إلما عنا لضعف واضطراب روايات "تاريخ الفتاش" و "تاريخ السودان" عن فترة ما قبل منتصف القرن التاسع الهجري (15م) ، ما يحد من جموح واندفاع المطمئنين للذاكرة الافريقية أو الرواية الشفوية .

فلذا كان محمود كحت وعبد الرحمن السعدي يشككان في الروايات الشفوية الرائجة في عصرهما عن مملكة غانة وحج منسا موسى، ويضطربان في تناول أحداث قريبة من عصرهما ، فعمل نأتي بعد أربعة قرون من ذلك لنؤكد على القوة الخارقة للذاكرة الافريقية!؟ (71)

نعترف انه من الصعوبة بمكان الالمام بجميع المشاكل التي تطرحها قضية استغلال الرواية الشفوية في كتابة تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط. بيد ان هذا العائق لن يقعدنا عن طرح بعض الملاحظات التي تأتت لنا من خلال تعاملنا مع الرواية الشفوية كمتن مستقل أو كمقطع استشهادي ضمن الدراسات التاريخية التي اطلعنا عليها . وهي ملاحظات يمكن ان تساعدنا في تقييم اهميتها ، وحصص إمكانات أو آفاق استغلالها ، وربما تكشف لنا في آن الوقت عن بعض الخلفيات الكامنة وراء تهافت ، بعض المؤرخين عليها :

(70) قد توحى لنا دراسة يوسف كيزيربو عن الرواية الشفوية برأي مخالف لما سجلناه ، غير ان مفاد كلامه ينتهي بنا لوضع نفس الاعتبار الذي اشترطناه . انظر :

- Ki-Zerbo J., Histoire de l'Afrique Noire: D'Hier à Demain, ed. Hatier, Paris, 1978, P.17.

(71) راجع ما قلناه بهذا الصدد ، ص. 33 وما مش 50.

الاولى: تداخل الاسطورة مع الحقيقة التاريخية في الرواية الشفوية .
والحالة هذه ، يصعب علينا الفصل بينهما دون الاستناد الى ما يمكن
ان تقدمه المادة المصدرية العربية المتعلقة بموضوع بحثنا . بموازاة
مع ما تقدم ، فلن الرواية الشفوية لا توظف الاحداث التي تذكرها
بالبعدين: الزماني والمكاني . (72)

ولذا حاولنا تقريب القارئ من الرواية الشفوية بهنـــــــ
المعطيات ، يمكننا القول ان مضمونها قريب جدا مما يروج حاليا
في الثقافة الشعبية لدى المجتمع العربي الاسلامي عن الخليفة
العباسي هارون الرشيد . (73)

ان مثال الصورة التي ننحسها الرواية الشفوية لشخصية سنياتا
وأعماله الخارقة ، هي بعيدة عن الواقع التاريخي ، لكن ذلك لا يعني
انها لا تحتوي على مؤشرات دالة عليه . وتقدم لنا الروايات
الاسطورية التي حامت حول شخصية يعقوب المنصور الموحيدي (580_595هـ)
نموذجا مشابها لقضيتنا . ذلك ان بعض الروايات تؤكد ان الخليفة
الموحيدي ، قد زهد في الحياة ، وتخلّى عن الملك ، وساح في الارض بقصد
العبادة ، وان قبره في المشرق . ان هذه المعطيات غير صحيحة كما
نعلم ، لكنها تدلنا او بالاحرى تؤشر على العديد من الجوانب
الحقيقية في شخصية الرجل . (75)

(72) يمكن ان نأخذ ملحمة واكادو كنموذج واضح عن قضيتنا :

La Legende du Wagadou: texte Soninké de Malamine Tandyán,
retranscrit, traduit et annoté par Abdoulaye Bathily,
B.IFAN, T. XXIX, n° 1 - 2, 1967, PP. 135 - 149.

(73) كراتشكوفسكي ، ص . 146_147 .

(74) يعتبر سنياتا المؤسس الحقيقي لامبراطورية مالي ، وقد حامت
حول شخصيته العديد من الاساطير التي ما تزال تعمل في مخيلة
المجتمع السوداني . انظر الفصل الاول من الباب الثاني .

(75) زنيبر (مخمد) : حفريات عن شخصية يعقوب المنصور ، في مجلة
كلية الآداب والعلوم الانسانية ، جامعة محمد الخامس ، الرباط .
العدد 9 ، 1984 ، ص . 23_52 .

الثانية: عندما يتم اعتبار الرواية الشفوية مصدرا موثوقا ، يملك مصداقيته من ذاته ، ثم نعمل للارتقاء بها الى درجة يمكن معها نسخ مضمون المصادر العربية ، فلن ذلك ينتهي بنا الى صياغة عمل ينتمي للادب الروائي أو علم الانتروبولوجيا ، فحين نبقى بعبيدين عن الدراسة التاريخية التي تتوخى توثيق الخبر قبل كل شيء .

الثالثة: إن الأهمية البالغة التي تكتسيها الرواية الشفوية لدى الباحثين ، إنما ترجع أساسا الى كون الرواية الشفوية قد مكنتنا من التعرف على تاريخ بعض الشعوب الأفريقية (مثل الدا هومي والموسي والاشانتي والبمبرة) التي لم تعرف بها المصادر العربية والمسيحية الوسيطة . أما بالنسبة لتاريخ بلاد السودان ، فلن الرواية الشفوية تحتل درجة ثانوية جدا بالمقارنة مع المصادر المدونة ، عربية كانت أو مسيحية ، أكثر من ذلك فلننا لا نستطيع في كثير من الأحيان فهم تلك الروايات الشفوية دون الاستناد على المصادر المدونة .

الرابعة: تنطلق جل الدراسات من معادلة تفترض تعارضا وتناقضا مضمون الرواية الشفوية مع مضمون المصادر العربية . فيسمح الداعي (76) لاعتماد الرواية الشفوية ، كونها تعبر عن الواقع السوداني بتقاليد ومعتقداته الاصلية ، فحين تلج المصادر العربية على الملامح الاسلامية التي اكتسبها المجتمع السوداني بعد تعرفه على الاسلام .

ويجد هذا التعارض ترجمته في إرشادة المصدر الاول بشخصيات حافظت على أصالة الانسان السوداني مثل سنياتا وسني علي ، فسني المقابل يشيد المصدر الثاني بشخصيات سودانية اشتهرت بتدينها

(76) كما سنرى لاحقا فلن هذه المعادلة خاطئة تماما ، ولا تسندها أية معطيات صلبة . لان المصادر العربية اشادت باللامح الاسلامية للمجتمع السوداني ، كما أنها احتفظت لنا بالكثير من التقاليد السودانية الاصلية . ونفس الشيء نلاحظه مع الرواية الشفوية . ولست أدري لماذا يستهلك جل الباحثين تلك المعادلة (الخاطئة) وكأنها معطى بديهي وموضوعي !!

(77)

وتقواها مثل منسا موسى والحاج أسكيا محمد.

الدين	المعتقدات السودانية الوثنية	الاسلام
طبيعة المصدر	الرواية الشفوية	المصادر العربية
النموذج	سندياتا - سني علي	منسا موسى - اسكيا محمد

إن هذا الاختلاف الموجب لاعتماد الرواية الشفوية، ينطلق من فكرة مفادها أن المؤرخ ملزم بتحري الصدق والتزام الموضوعية في التعامل مع قضيته، وبالتالي عليه أن يوظف جميع المصادر خاصة إذا كانت تطرح وجهات نظر متباينة.⁽⁷⁸⁾

شيء جميل، لكن الأمر يفترض ضمناً عدم الشك في مصداقية الرواية الشفوية، ومساواتها من حيث الاصلية والاهمية بالمصادر المدونة. إننا، كما نلاحظ، أمام معادلة مؤسسة على منطق صوري لا علاقة لها بمنهج البحث التاريخي.

وحتى إذا سايرنا الباحثين الذين ينطلقون من هذه المعادلة، فإننا نستغرب عدم اعتمادهم على الرواية الشفوية في جميع القضايا التي ألمحت إليها. ذلك أننا نلاحظ اهتمامهم بما وتهاغتهم عليها كلما تعلق الأمر بالحالة الدينية، بينما نجدهم يهملونها

(77) سندياتا ومنسا موسى من ملوك امبراطورية مالي، في حين سني علي وأسكيا محمد من ملوك امبراطورية سنغاي.

(78) انظر موقف مؤرخ مغربي من الرواية الشفوية عن أحداث قريبة منا جداً: توفيق أحمد: المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر: اينولتان 1850-1912. منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية - الرباط، طبعة ثانية، 1983، ص. 39-42.

ولا يلتفتون إليها، حينما تنطرق لقضايا سياسية مثل قضية أصل نشأة مملكة غانة أو غير ذلك من العادات الاجتماعية السودانية التي تطورت بفعل انفعالها مع الاسلام.

ونتساءل بهذا الصدد عن مقاييس اعتبار أو اقضاء مصداقية الرواية الشفوية: هل الامر رهين بضرورات منهجية واعتبارات موضوعية، أم هو رهين بمواقف وتصورات مسبقة تجاه الاسلام؟

هكذا، يتبين لنا أن حماس وتعلق بعض المؤرخين بالرواية الشفوية، إنما هو محاولة خجولة ومحتشمة لتثمين تصورات ومواقف، تخجل مكانتهم العلمية من الافصاح عنها صراحة.

(79)

٧. الاعمال والدراسات التاريخية.

تشغل الدراسات والابحاث الاوربية حيزا كبيرا في اللوائح البيبليوغرافية المتعلقة بتاريخ غرب افريقيا الوسيط، ويرجع سبب ذلك الى طول مدة اهتمامها بهذا الحقل التاريخي.

ويمكننا اعتبار سنة 1960، التي توافقت استقلال دول غرب افريقيا الفرنسية، كحد فاصل ما بين فترتين متميزتين. الاولى تمثل بداية اهتمام الاوربيين بتاريخ المنطقة، وجل المهتمين لذاك كانوا تابعين لادارة الاستعمارية إما كضباط عسكريين أو كموظفين مدنيين أو كمتجسسين. فلا غرابة إذن، أن يتسم إنتاج المرحلة الاولى بنزعة استعمارية فاضحة، نلمسها بوضوح عند أسماء مثل م. دولافوس

(79) لن نغرق في تفصيل الكلام عن خصائص التراكم المعرفي حول تاريخ غرب افريقيا خلال العصر الوسيط. ونحيل لمن أراد مقاربة المسألة على:

- Mauny.R, Tableau Geographique..., pp.21 - 168.
- Niane.D.T, Le Soudan Occidental..., pp.7 - 12.
- Ki-Zerbo.J, Histoire de l'Afrique Noire, pp.9- 37.

(M.Delafosse) وهوداس (O. Houdas) و ر. كورنوكان (R.Cor)
 (novin) وغيرهم . على أن البعض من أهل هذه المرحلة كان يتمتع
 بقدر كبير من الروح العلمية والموضوعية مثل المؤرخ ت . مونسود
 (Th.Monod) .

حقيقة أن إنتاجات الجيل الأول قد عفى عنها الزمن وأصبحت
 متجاوزة ، لكن ذلك لا يمنعنا من تقدير المجموعات التي بذلنا
 في إخراج أعماله ، ويكفي أنه تجشم متاعب البداية ، التي كانت
 غاية في الصعوبة . ولا ينبغي عنا بهذا الصدد تلك المجموعات
 الجديرة بالتقدير التي بذلها الباحثون الأوائل في تحقيق وترجمة
 عدد من المصادر العربية وغيرها من المصادر المسيحية أو الأفريقية
 الشفاهية المتعلقة بتاريخ بلاد السودان .

إن التشطيب على أسماء مؤرخي الفترة الاستعمارية بالاحمر ،
 لمجرد طغيان النزعة الاستعمارية على كتاباتهم ، عمل سمل للغاية ،
 لكنه في آن الوقت عمل ساذج . وسيمر علينا لاحقا من الطالات
 والنماذج ، ما يبين مدى قوة السلطة المعرفية والمعنوية التي
 تمارسها أسماء مثل م . دولافوس و ش . مونتيل (Ch.Monteil) في
 الدراسات المتأخرة .

(80)
 وياتي صدور مؤلف ر. موني (R.Mauny) : "لوحه جغرافية ."
 عام 1961 ، ليعلن عن بداية مرحلة جديدة لدى المهتمين الاوربيين ،
 تميزت بتحكم الحوافز العلمية والموضوعية أكثر من غيرها فسي
 دراساتهم . والحق أن ر. موني قد رسم بمنهجه الجديد في التعامل مع
 تاريخ المنطقة ، طريقا متميزا سار على هديه جل الباحثين الذين
 جاءوا بعده .

(80) - Tableau Géographique..., 1961.

وعلينا أن نسجل تزامن صدوره مع استقلال دول غرب افريقيا
 الفرنسية .

وزاد من إشراق المرحلة الثانية ، أن ظهرت وبرزت مساهمات الباحثين الافارقة بجانب زملائهم العرب . وخلفت هذه الحالة نوعاً من التفاؤل في اوساط المهتمين ، وهذا ما عبر عنه أحد المؤرخين الافارقة حينما رسم العهد الجديد بـ "الربيع التاريخي الافريقي" .⁽⁸¹⁾

ومنذ ذلك الوقت ، تكاثفت جهود المؤرخين والمنظمات الثقافية الدولية والاقليمية والوطنية للتعريف بتاريخ هذا الجزء من افريقيا ، الذي ظل مجهولاً الى عهد قريب جداً . وآخر هذه الجهود تتمثل في مشروع منظمة اليونسكو الساعف الى إنجاز موسوعة فسي ثمانية مجلدات عن تاريخ افريقيا ، كما أن إقامة معهد الدراسات الافريقية بالمغرب يمثل خطوة هامة في هذا الاتجاه .⁽⁸²⁾

إن التراكم المعرفي المتوفر حالياً حول تاريخ غرب افريقيا الوسيط ، تتجاذبه ثلاث خطابات تاريخية :

- خطاب من خارج افريقيا وهو أوروبي أساساً .
- خطاب افريقي .
- خطاب عربي - اسلامي .

ولكل واحد منها مميزات خاصة ، الاول اكتسب تجربة طويلة في التعامل مع تاريخ المنطقة ، وتمكن من تطوير دراساته وأبحاثه سواء على المستوى المنمجي أو الموضوعي ، وذلك بفضل تمكنه - نسبياً - من مناهج البحث التاريخي ، بموازاة مع ذلك فإنه حقق تمييزاً آخر على مستوى كمية الانتاج . ومجموع هذه المعطيات أهلته لان يحتل كرسى الريادة بدون منازع .

أما الخطاب الافريقي فإنه بحكم حداثة ما يزال يتخبط في مشكل الهوية والبحث عن الذات ، وقد تأخذ المسألة صبغة حادة عند بعض المؤرخين الافارقة ، فيطالبون بالرجوع الى التقاليد الوثائقية

(81) القولة لاليون ديوب (Alioune Diop)

(82) مركزه بالرباط ، ويديره حالياً المؤرخ أحمد التوفيق .

السودانية القديمة . وذلك للتأكيد على أن الحضارة السودانية قادرة على العيش والابداع بدون مساعدة أو تأثير عميق من الحضارات الأخرى لسلامية كانت أو مسيحية أو غيرها . بيد أن المشكل لا يأخذ مثل هذه الحدة عند الباحثين الأفارقة المسلمين أو المسيحيين ، حيث نجدهم معتدلين في آرائهم غير متطرفين ، ومنهم من برهن على نضج كبير جدا في التعامل مع التاريخ الأفريقي كقضية معرفية علمية وكقضية تهم هوية الإنسان الأفريقي . ولعل يوسف كيزيربو (J.Ki - Zerbo) ، يمثل قنطرة هذا الاتجاه الأخير .⁽⁸³⁾

ومن أهم المشاكل التي تعاني منها أبحاث المؤرخين الأفارقة والاعاجم بصفة عامة ، مشكل اللغة العربية . ذلك أن عدم الماهم بما يعوق عملهم بشكل جدي ، الشيء الذي يعرضهم إلى انحرافات مجانية .

أخيرا نجد الخطاب العربي - الإسلامي ، وهو - شأن الأفريقي - ما يزال يافعا . وفي بداية الأمر كان همه الأساسي الدفاع عن الإسلام والرد على مزاعم الأوربيين بهذا الشأن . إلا أن عدم تخصص المؤرخين العرب في تاريخ غرب أفريقيا ، وعدم الماهم بالمشاكل المنهجية والموضوعية التي يطرحها تاريخ المنطقة ، جعل الجيل الأول منهم ، غير قادر على مساهمة ومناقشة نتائج الأبحاث والدراسات الأوربية والأفريقية المتخصصة والمتطورتين . لهذا كنا نجدهم في غالب الأحيان يستهلكون قراءات ونتائج الدراسات الأوربية ويرددونها أقوالها . على أن ذلك لا ينبغي أن ينسينا الجهود الجادة التي بذلها الرواد الأوائل مثل حسن إبراهيم حسن وزاهر رياض وحسن أحمد محمود . وهذه الأسماء وغيرها ، على الرغم من عدم تخصصها ، تركت لنا أعمالا قيمة مهدت لنا الطريق .

(83) انظر مقدمة مؤلفه "تاريخ أفريقيا السوداء" التي عقدها للحديث عن مهمات التاريخ في أفريقيا :

- Ki-Zerbo J, Histoire de l'Afrique Noire, 1970, pp. 5 - 39.

وقد تطورت الحالة عما كانت عليه في أعوام عشرة الستين من قرننا هذا، وظهرت عدد من الدراسات العربية الجديدة في خلال العقدين الاخيرين، نذكر منها أعمال عصمت دندش وفاطمة الزهراء طموح و ابراهيم طرخان وعبد القادر زبادية ومصطفى ناعمي وعبيد العزيز الحلوي. ولنتائج هؤلاء الباحثين نافست الدراسات الاعجمية على جميع المستويات، بل وأجبرتها على إعادة النظر في الكثير من القضايا الهامة.

إن الظاهرة العامة التي تسم بميسمها الخطابات التاريخية الثلاث، هي أن جلما يجنح - بدرجات متفاوتة - نحو التعبير عن موقف معين، يترجم خلفيات واعتبارات ذاتية أكثر منها موضوعية. وقد لا نتكذب الصواب إذا قلنا إن الكتابات التاريخية حول أفريقيا، هي كتابات مواقف أكثر منها دراسات تحليلية وموضوعية. (84)

وقد كان طبيعيا أن يتأثر الانتاج التاريخي حول افريقيا بهذا التوجه، لذلك نجده في كثير من الاحيان، يأخذ صبغة سجالية عنيفة. وهذه الصبغة أو الظاهرة قلما تخلو منها أي دراسة صدرت عن افريقيا. وعلى الرغم من وعينا بخطورة المشكل، وحرصنا على ضرورة تجنبه، فقد وجدنا أنفسنا - ربما لحساسية موضوعنا - متورطين بعض الشيء في هذا الاتجاه.

لقد اطلعنا على عدد من الدراسات المتعلقة بتاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط، ولتقريب القارئ من بعض النماذج، سنحاول تقييم أعمال أربعة مؤرخيين كان لهم فضل كبير في مساعدتنا على تناول موضوع بحثنا وهم: ريموند موني والاب يوسف كيوكس، وجبريل تمسير نيان، و ابراهيم طرخان.

(84) إن أي كتابة في العلوم الانسانية هي تعبير عن موقف معين، وذلك نتيجة تداخل الذات والموضوع في هذا الصنف من العلوم. لكن المشكل بالنسبة لتاريخ افريقيا السوداء، يأخذ طابعا حادا، يتجاوز حدود المؤلف المتواضع عليه في المغرب أو أوروبا مثلا.

* ريموند موني (Raymond Mauny) : يعتبر من أكبر المختصين في تاريخ غرب افريقيا القديم والوسيط. تتلمذ على يد المؤرخ ت. مونود (Th. Monod) ، وخلفه في إدارة المعهد الرئيسي لافريقيا السوداء (IFAN) .

له العديد من الدراسات ، غير أن مؤلفه "الوحة جغرافية ... " (Tableau Géographique) يبقى من أهم إنجازاته ، وهو ثمرة عشرين سنة من البحث والتنقيب . وعلى الرغم من مرور ثلاثة عقود على صدوره (1961) ، ما يزال يحتفظ بقيمة علمية بالغة الأهمية عند المعنيين بالدراسات الافريقية .

يعالج القسم الاول من الكتاب مختلف المصادر المتوفرة عن غرب افريقيا الى نهاية القرن العاشر الهجري (16م) . ويتناول القسم الثاني المعطيات المناخية والطبيعية للمنطقة ، أما القسم الثالث والرابع فأوردتهما للحديث عن الجغرافية الاقتصادية والبشرية للصحراء وبلاد السودان الى نطاق الغابات الاستوائية .

والكتاب من حيث تجميع المعلومات وتصنيفها ومعالجتها يعتبر عملاً رائداً وتحفة نادرة ، غير أن الصفحات الاخيرة التي خصصها مؤرخنا لاستنتاجاته النهائية ، تكاد تعصف بكل المجموعات الجبارة التي بذلها في إخراج مؤلفه . ذلك أنه بدأ في خلاصته أكثر تحرراً من المنهج العلمي الصارم ، وسمح لدواخله بأن تتفجر بدون رقيب ، فجاءت استنتاجاته هشة وحلى بالمتناقضات ، وبالتعامل على الاسلام .

ونعتقد أن ريموند موني لذاك ، كان عاجزاً عن التخلص من ضغط نظريات وطروحات موريس دولافوس التي مارست تأثيراً بالغاً على تصوراتهِ ، فظل مؤرخنا حبيساً بين أبعادها وخاضعاً لسيطرتها . كما يمكن أن نجد في قصور إلمامه بتاريخ الحضارة والثقافة الاسلاميتين ، فضلاً عن عدم معرفته باللغة العربية ، سبباً من بين الاسباب العميقة التي أدت الى هذه الحالة .

بعد زهاء عشر سنوات من رسمه للوحة الجغرافية عن افريقيا الغربية ، أصدر مؤلفا آخر بعنوان "القرن المظلمة (أو الخامسة)" (85) لافريقيا السوداء . وعلى الرغم من أنه لا يضيف لمعارفنا شيئا ذو أهمية بالمقارنة مع مؤلفه السابق ، فقد استطاع في تجربته الجديدة أن يهتزل تاريخ افريقيا السوداء في نظرية تملك الكثير من الاصلة والمصداقية ، استوحاها من فكرة "التواصل" .

وهذه النظرية الجديدة ، مكنته من قراءة عميقة وموضوعية لتاريخ المنطقة ، وخلصته من الطبقات الرسومية الموروثة عن زمن الحروب الصليبية . (86)

ونظرا لكون الكتاب ، كما قلنا ، لا يضيف معلومات جديدة لمعارفنا ، فلن جل الباحثين لا ينتبهون له ، ولا يقدرّون التطوير الكبير الذي عرفته النظرة التاريخية لمؤرخنا .

* (الاب) يوسف كيوك (Joseph Cuok) : وتمثل أعماله آخر وأهم الدراسات التاريخية التي أنجزت عن قضية الاسلام بافريقيا جنوب الصحراء خلال العصر الوسيط .

ويبدو أن انتماءه للكنسية المسيحية ، لم يؤثر كثيرا على قلمه ، فجاءت انتاجاته أكثر تحررا من النزعات العصبية ضد الاسلام ، التي تعودنا مصادفتها في جل الدراسات الاعجمية . وليس من المفالة

(85)- Les siècles Obscures de l'Afrique Noire, Histoire et archéologie, Fayad, Paris, 1970.

(86) وللعنوان - المسجل أعلاه - صياغة قد تكون معاكسة لتقييمنا ، إذ ماذا يعني رء موني بالقرن المظلمة : هل الامر يتعلق بظلامية ناتجة عن قلة وفقر ومصادرنا ، أم يقصد ظلامية الفترة التي يعالجها (العصر الوسيط) . وفي الحالة الاخيرة ، يمكننا أن نقف على الحالة الايوائية الناتجة عن العلاقة بين كلمتي "الظلام" و"السواد" . والحقيقة أن زئبقية صياغة العنوان تحول دون مناقشته بموضوعية .

في شيء إذا قلنا أن يوسف كيوك قد توفق أكثر من غيره في فهمهم وتفهم المجتمع السوداني وعلاقته بالاسلام .
(87)

قد نختلف مع يوسف كيوك في كثير من النتائج التي توصل إليها في دراسته لقضية الاسلام ببلاد السودان ، لكن علينا أن نعترف له بالمجهودات الجادة التي بذلها في إخراج أعماله ، والتي أهلتها لان يصبح قطبا لدى المعنيين بقضية الاسلام في افريقيا جنوب الصحراء خلال العصر الوسيط . كما ينبغي أن نشيد بقدرته على الارتفاع فوق النزعات والامواء الذاتية ، الشيء الذي مكنه من تحقيق قدر كبير من الموضوعية إزاء قضيته .

ونرى أنه يشترك في هذه الخصلة الحميدة الى حد كبير مع المؤرخ جون دوفيس (J. Devisse) . كما أنهما يلتقيان في عدد من النقاط ، أهمها ضرورة امتلاك الباحث لتصور تاريخي تأسر على استيعاب المادة الاخبارية الموظفة في الدراسة .

ندين ليوسف كيوك بمؤلف أصبح منذ صدوره عام 1975 ، من أدوات العمل الاساسية بالنسبة للباحثين في تاريخ بلاد السودان الوسيط . ونقصد مؤلفه " مدونة المصادر العربية .. " ، الذي وفّر ظهوره جهودا كثيرة على الباحثين خاصة الذين لا يعرفون اللغة العربية .

وإذا كان البعض قد أخذ على " المدونة " اكتفاءها بطرح الترجمة الفرنسية للنصوص العربية دون إثبات المتن الاصلي للنص المترجم ،
(89)

(87) انظر موقفه - كمسيحي ينتمي للفاثيكان - من الاسلام والمسلمين في: سوزرن (رينشارد) ، صورة الاسلام في أوروبا في العصور الوسطى بيروت : معهد الانماء العربي ، 1984 ، ص. 7 . [ترجمة وتقديم : رضوان السيد . سلسلة كتاب الفكر العربي . V.]

(88) - Recueil des sources Arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIIe au XVIe Siecles: Eilad Al-Sudân, C.N.R.S, Paris - 1985 (2e ed).

(89) - Boulègue J, Notes Bibliographique, B. IFAN, T 56, n° 3, 1976, p. 710.

فلرنا لا نرى في ذلك مشكلا خطيرا ، ما دام يوسف كيوك يحيلنا بأمانة بالغة الدقة على المصادر التي انتخب منها نصوص مدونته .

ونعتقد أن عدم إدراجه لنصوص "وصف افريقيا" للحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الافريقي ، يمثل الانتقاد الاساسي الذي يمكن أن نوجهه لمؤرخنا . وتجدر الاشارة هنا ، أن جل الباحثين الاوربيين والافارقة يصنفون "وصف افريقيا" ضمن المصادر المسيحية ، وفي أحسن الاحوال يتحدثون عنه بمعزل عن المصادر العربية .

لن نجهد أنفسنا في تعليل الانتقاد الذي طرحناه ، ويكفي هنا اعتماد نفس المقاييس التي وضعها يوسف كيوك نفسه لانتخاب نصوص مدونته ، لكي نصبح ملزمين بإتقان المادة الاخبارية للوزان ضمن لائحة المصادر العربية المتعلقة ببلاد السودان خلال العصر الوسيط .

ذلك أنه إذا كان عدم إدراج نصوص الوزان ، يعود لكون "وصف افريقيا" كتب في روما تحت رعاية البابا ليون العاشر ، فينبرغي علينا والحالة هذه ، ونظرا للظروف المشابهة ، أن نقصي "نزهة المشتاق" ⁽⁹⁰⁾ للادريسي .

لما إذا كان السبب راجعا الى كون "وصف افريقيا" كتب بالغة الايطالية ، فهذا الاعتراض مردود كذلك ، لان الكتاب ألف أصلا بالغة العربية . فضلا عن ذلك فإن يوسف كيوك أورد وترجم في مدونته نصوصا فارسية وعبرية لمجرد أنها كانت تصدر في معلوماتها عن الادب الجغرافي العربي . ⁽⁹²⁾

(90) راجع ما قلناه عن الادريسي ، ص 25 .

(91) انظر مقدمة الترجمة العربية ل"وصف افريقيا" ، ص 14 . وقد أكد المترجمان (محمد حجي ومحمد الاخضر) من خلال عدد من المؤشرات الصريحة الواردة في "وصف افريقيا" على أن الوزان ظل متشبثا بإسلامه وبالثقافة الاسلامية أثناء إقامته بروما . انظر على الخصوص ص 11-12 .

بعد قرابة عشر سنوات من إصداره للمدونة ، طلع علينا يوسف كيوك بمؤلف تحت عنوان: "تاريخ إسلام غرب أفريقيا: من الجسدور الى نهاية القرن XVI م". ويمكننا القول إنه أحسن إنجاز لحد الآن عن قضية الاسلام بالمنطقة خلال العصر الوسيط؛ سواء على المستوى المنهجي أو التحليلي. وقد استفدنا منه كثيرا وكان له الفضل في توعيتنا بالعديد من القضايا الدقيقة في تاريخ بلاد السودان.

* جبريل تمسير نيان (Djabril Tamsir Niane): تقدم كتابات المؤرخ الغيني الاصل ج. ت. نيان ، نموذجا فريدا وطريفا في آن الوقت. عاش المرحلة الاخيرة من الاستعمار ، وعانق لحظة الاستقلال ، فجاءت دراساته وأبحاثه حبلى بالردود على الخطاب التاريخي الاستعماري أو غيره من الخطابات التاريخية التي تحاول أن تنال من شخصية افريقيا السوداء وماضيها . إنه يمثل مع عدد من المؤرخين الافارقة جيل رد الاعتبار للتاريخ الوطني الافريقي.

وعندما يحاول ج. ت. نيان حصر الاساس الاقتصادي للممالك السودانية القرسطوية في الفلاحة وتربية الماشية ، مغلدا بذلك الاطروحة السائدة التي ترجع سبب ازدهارها للذهب ، فلنما يريد التأكيد على أن الانسان السوداني لم يحقق وجوده ولم يشيد حضارته بناء على هبات طبيعية مثل الذهب ، وإنما تأتي له ذلك بفضل جهوده وإبداعاته الذاتية قبل كل شيء . (94)

كل أعماله تريد أن تقول: "لنا نحن الافارقة - كذلك - تاريخ حافل مثل باقي الشعوب والحضارات". ونرى أن هذه الفكرة قد تحكمت الى حد بعيد في توجيه كتاباته .

إننا خلفيات ينبغي استحضارها عند قراءة ومناقشة آرائه ، وحينئذ يمكننا أن نفهم ونستفهم مواقفه . وليس لدينا شك في أن

(93)- Cuoq J, Histoire de l'Islamisation de l'Afrique de l'Ouest: Des origines à la fin du XVIIe Siecle, GEUTHNER, Paris, 1985.

(94)- Niane D.T, Le Soudan Occidental..., p.32 et 101 - 102.

تعلق ج. ت. نيان بالرواية الشفوية ، يستند الى نفس الخلفيات . من ثمة نفهم لماذا اتخذت التبريرات التي يدفع بها لتوضيح موقفه من الرواية الشفوية ، صبغة عاطفية أكثر منها موضوعية .
(95)

لا ريب في أن ج. ت. نيان مؤرخ محترف ومبرز ، لكن الشيء الذي يعطي لكتابه موقعا متميزا ، هو العشق الكبير الذي يحمله في قلبه لأفريقيا ، وتاريخ امبراطورية مالي ومؤسسا سدياتا .
(96)

هل يمكن أن نفسر تعلق نيان بالرواية الشفوية ، لكونها استطاعت أن تمده بالالوان الزاهية لرسم صورة راقية عن الحضارة السودانية خلال العصر الوسيط؟

قد لا نلزم أنفسنا بمنهج وأسلوبه التاريخي ، وما يترتب عن ذلك من نتائج ، لكن جدية وطرافة محاولاته تجعلنا منشدين إليها .

* ابراهيم طرخان : من أبرز المؤرخين العرب الذين اهتموا بتاريخ الممالك السودانية القرسطوية . له عدة مؤلفات بهذا الصدد ، وقد تعبنا كثيرا من أجل الحصول عليها ، لكننا لم نظفر سوى بمؤلفه حول "دولة مالي الاسلامية" ، وهو الذي يهم موضوع بحثنا .
(97)

ونظن أن ابراهيم طرخان نظرا لفقر المكتبة العربية من الدراسات المتعلقة بتاريخ بلاد السودان الوسيط ، كان يرغب في أن يجد القارئ العربي بدراسة تحترم شروط البحث التاريخي ، لكن دون الاغراق في التفاصيل الدقيقة المنهجية منها والموضوعية . لقد كان همه الاساسي التعريف وليس التحليل .

(95) راجع ما قلناه عن الرواية الشفوية (ص 40) . وتجدر الاشارة أن ج. ت. نيان وإن كان يدافع عن أمالة الرواية الشفوية ، فإنه لا يلزم نفسه بمناقشة مدى مصداقيتها .

(96) - Le Soudan Occidental..., p.241 - 243.

(97) طرخان ، ابراهيم علي : دولة مالي الاسلامية : دراسات في التاريخ القومي الافريقي ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973 .

في هذا الاطار يمكننا ان نفهم ابتعاده عن معالجة المسألة الاخبارية قبل استملاكها ، وارتكابه في كثير من الاحيان لقراءات الدراسات الاعجمية للنصوص العربية ، ثم اخذه بنتائج تلك القراءة .

وقد يؤاخذ البعض على هذا التوجه ، لكن علينا ان لا نبالغ في تقدير الحالة ، بل الواجب ان ننوه بأعماله على اعتبار خطورة منعرجات البحث في هذا الحقل التاريخي . ومما يزيد في تعقيد مهمة الباحث العربي انه لا يجد امامه تراكما معرفيا سابقا ، وجل مما امامه من دراسات جادة ، مكتوب باللغة الفرنسية أو الانجليزية . لذا ، يكون الباحث العربي في موقف صعب كمبتدئ أولا ، ثم كمدارس عليه ان يواجه الكثير من المشاكل التي يطرحها تاريخ المنطقة ، وهي مشاكل ثقيلة ينوء بحملها أي دارس تجراء على مواجهة البعض منها لوحده فبالاخرى مواجعتها كلا . وأخيرا . عليه ان يخلق لغة عربية علمية قادرة على ترجمة أفكاره ومسايرة تحليلاته .

ولذا نلتمح الى ضرورة خلق لغة عربية علمية في كتابة تاريخ بلاد السودان ، فلاننا نحس بمدى ثقل وخطورة المشكل لدى الباحثين العرب . وفي هذا الاطار حققت كتابات ابراهيم طرخان وعبد القادر زبادية ومصطفى ناغمي قفزة بالغة الاهمية ، قد لا يقدر ابعادها إلا من عانى الكتابة في هذا الحقل التاريخي .

(98) نلتمح الى الصعوبات الجمة التي عانى منها كل من يوسف نصر ودولت أحمد صادق في ترجمة أعمال رولاند أوليثر وجون فينج . انظر :

- أوليثر (رولاند) و فينج (جون) : موجز تاريخ افريقية ، السدار المصرية للتأليف والترجمة 1965 . [ترجمة : دولت أحمد صادق] .
- فينج (جي.دي) : تاريخ غرب افريقيا ، القاهرة : دار المعارف 1962 . [ترجمة وتقديم وتعليق : السيد يوسف نصر] .
لاحظ ان العنوان الاول يستعمل "افريقية" عوض "افريقيا" وشتان بين دلالة كل واحد منهما .

الباب الأول

تجربة الاسلام في بلاد السودان

الفصل الأول

الأرض التاريخية

إن الأثر التاريخي المدون عن بلاد السودان ما قبل القرن الخامس الهجري (11 م) ، يكاد يقترب من العدم ، والعلوم المساعدة مثل الأركيولوجيا واللسانيات وغيرها ، محتاجة إلى ثورة حقيقية حتى تتمكن من مساعدة البحث التاريخي في تناول الفترة السابقة عن القرن المذكور .

على هذا الأساس ، لم نر فائدة في الكلام عن القرون الماضية من تاريخ المنطقة . وما يروج حالياً في الدراسات التاريخية عن العصور القديمة لبلاد السودان ، هو مجرد تأويلات نظرية محضة ، والكثير منها بعيد عن التطيل التاريخي الرصين وقريب من الرياضة الذهنية .⁽¹⁾

لذلك ارتأينا أن نوجه اهتمامنا في هذا الفصل إلى قضايا تكتسي صبغة هامة في فهم الشهادات المصدرية العربية لآراء بلاد السودان . وسنحاول في هذا الاطار مقارنة الجوانب التالية : ما إذا يعني مفهوم " الصحراء " و " بلاد السودان " عند اصحاب المصطلح العربية ؟ وكيف كانوا يتمثلون هذين المجالين ؟ ولماذا تفوقت الشهادات الجغرافية عن الشهادات ذات الصبغة الأدبية في التعريف بما ؟ وهل يحق لنا أن نتحدث عن المجتمع السوداني قبل القرن الخامس الهجري ؟

(1) ما يزال الجدل قائماً لحد الآن حول الفترة التي تعرف في خلالها المجتمع السوداني في غرب أفريقيا على الحديد . وحينما تلاحظ الأقدار بالمؤرخين الأوربيين والافارقة ، ويتفقون على تحديدها الفترة ، يتأجج الصراع بينهما حول مسألة هوية مكتشفه . بمعنى آخر هل اكتشفه السودانيون لوحدهم ، أم تعرفوا عليه من خلال تعاملهم مع شعوب أخرى . انظروا

- Maury R, Les siècles Obscures..., p.68 - 76.76.
- Suret J.C., Afrique Noire Occidentale et Centrale, Ed.Sociales, Paris 1961, P.69 et 141.
- Histoire Générale de l'Afrique, UNESCO, Vol II, p.438.

Z - بلاد السودان بين الدلالة التاريخية والفضاء الجغرافي.

* الدلالة التاريخية *

(2) يطلق جغرافيو الغرب الاسلامي بعد القرن الرابع الهجري (10م) على المنطقة الممتدة من المحيط الاطلسي الى بحيرة كوري⁽³⁾ شمال خط الاستواء وجنوب الصحراء، يطلقون عليها "بلاد السودان". وهذه المنطقة تمثل المجال الموازي لبلاد المغرب، تغطيها الصحراء الكبرى.

وتداولهم للمصطلح يقوم اساسا على الاعتبارات الاثنائية وخاصة الجغرافية. بيد ان جغرافيين المشرق الاسلامي قبل القرن الرابع الهجري وبعده، يستعملون نفس الاصطلاح: بلاد السودان، لكن للدلالة على كل المنطقة الممتدة من المحيط الاطلسي الى النيل المصري او البحر الاحمر. وهم يراعون في استعمالهم ذلك، العامل الجغرافي وخاصة العامل الاثني. ذلك انهم يطلقون اسم "السودان" على كل القبائل المنتشرة في ذلك المجال، من ثمة تاثير الاصطلاح الجغرافي لديهم بالبعد الاثني اكثر من ابي بعد آخر.

والعامل المشترك في تمييز الفضاء الجغرافي لبلاد السودان سواء عند المشاركة او المغاربة، يتمثل في عامل اوعنصر لون البشرة.⁽⁵⁾ ذلك ان المصادر العربية بما فيها السودانية، تستعمل اصطلاح "بلاد السودان" للدلالة على المنطقة التي يقطنها "السودان"، وهي

- (2) مثل البكري والادريسي وابن سعيد.
 (3) المقصود بما بحيرة تشاد. وقد اشار اليها الادريسي (النزهة، ص 40) دون تسميتها، وابن سعيد هو اول من اعطاها ذلك الاسم، ابي بحيرة كوري (كتاب الجغرافيا، ص 93)، وعنه اخذه الجغرافيون اللاحقون.
 (4) مثل الاصطخري والمقدسي.
 (5) مقدمة العبر، ص 141 - 142.
 (6) تاريخ الفتاش، ص 42. تاريخ السودان، ص 9.

بذلك تميزها عن منطقة الصحراء حيث مجال البربر "البيضان" أو "البيض".

وتتداول المصادر العربية اصطلاحاً ثانياً وهو "بلاد التكرور" أو "أهل التكرور"، ومرة أخرى فإن الشهادات الشرقية والمغربية تختلف في المدلول، حيث لا تتفق في التوطين.

(7)

وكما لاحظ يوسف كيوك، فإن المصادر المغربية والسودانية بعد البكري، كانت توظف تعبير "بلاد التكرور" كمقابل لمفهومها عن بلاد السودان، بينما نجد المصنفات الشرقية بما فيها بعض نصوص ابن خلدون وأحمد بابا التنبكي، تتحدث عن التكرور كأحد طوائف السودان (جنس = أمة = أهل)، وتوطنهم فيما بين نهر النيجر والنيل المصري، أي المنطقة التي تعرف في الدراسات التاريخية بـ "السودان الأوسط" (10).

وعلى هذا ننتبه هنا، ليس فحسب - كما أشار كيوك - إلى اختلاف المشاركة والمغاربة في توطين "التكرور"، وإنما كذلك إلى اختلافهما في صياغة الاصطلاح. ذلك أن المغاربة يتداولون اصطلاحاً "بلاد التكرور"، فحين يوظف المشاركة اصطلاحاً "أهل أمة التكرور" ورصد الاختلاف على المستوى الثاني له أهمية قصوى - كما سنرى لاحقاً -

(7) Cuoq, J., Recueil..., p.4 - 5, p.90 note 6 et p.185 note 1.

(8) كان البكري (ص. 172) أول من ورد عنده اسم "تكرور"، وقد أطلقه على مدينة توجد على الضفة اليسرى من نيل السودان (نهر السنغال)، ثم تطورت شحنة الاسم في المصادر اللاحقة المغربية منها والسودانية، حيث أصبح يدل على كل منطقة بلاد السودان بالمفهوم المغربي، انظر: ابن سعيد، كتاب الجغرافيا، ص. 91. تاريخ السودان، ص. 64. الولاتي، فتح الشكور، ص. 26.

(9) الدمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص. 297.

(10) القلقشندي، صبح الاعشى في صناعة الأتيا، ص. 286 و 718.

والقلقشندي. مثل الدمشقي زينقلان وياخذان عن سابقيهما. وإذ نحيل عليهما فلأنهما يختزلان تصورات المشاركة، التي توطن أهل التكرور شرق مدينة كوكو (كاغ) الموجودة على نهر النيجر.

في فهم الاضطراب الحاصل في دلالة الاصطلاح ، عند اصطاب المصادر العربية ذات الصبغة الادبية .

هكذا ، يبدو جليا أن الشهادات المصدرية في توظيفها لتعبير " بلاد السودان " أو " بلاد التكرور " ، فإنها لا تتفق حول الموقع ، كما أنها لاتعين لنا حدودا واضحة ومتفق عليها .

لنقفز على هذا المشكل الذي سنعود اليه وشيكا ، ونسجل هنا أن الاضطراب الحاصل في مسألة تعيين حدود المنطقة المعنية ، لا يدعوا للاستغراب أو الدهشة . ذلك أن مفهوم الحدود إذاك ، لم يكن متداولاً بالصيغة التي نعرفها اليوم . ويمكننا أن نقف أمام عينين الظاهرة ، إذا ما حاولنا مثلا حصر حدود " بلاد المغرب " بالابعاد التي تطرحها المصادر العربية الوسيطة ؛ فقد يقتصر المفهوم على إفريقية والمغربيين الاوسط والاقصى ، كما يمكن أن يشمل في حالات أخرى - فضلا عن ما تقدم من الاقطار - الاندلس أو طرابلس ، أو كلاهما معا . بل إن مفهوم ابن سعيد لـ " بلاد المغرب " ، يشمل الاندلس وكل شمال افريقيا باستثناء مصر .⁽¹¹⁾

وحتى لانجتر ذلك الاضطراب الحاصل في المصادر حول موقع وحدود " بلاد السودان " أو " بلاد التكرور " ، فإننا سنوظفهما لدلالة على المجال الممتد فيما بين المحيط الاطلسي غربا وبحيرة تشاد شرقا ، شمال نطاق الغابات الاستوائية وجنوب الصحراء .

وهذه المنطقة هي التي تعني موضوع بحثنا ، والتي تواضعت الدراسات التاريخية على تسميتها بـ " بلاد السودان " أو " السودان " الغربي " أو " افريقيا الغربية " . وهي تنحصر فيما بين خط عرض 11 و 17 شمالا . ويوافق هذا الشريط ، المجال الذي تعاقبت فيه الدول السودانية الوسيطة ؛ غانة ، مالي ، سنغالي .

(11) هذا يؤكدُه اسماعيل العربي في مقدمة تحقيقه لمؤلف ابن سعيد ، كتاب الجغرافيا ، ص 18 . هامش 1 .

* الظواهر الجغرافية *

ليس في نيتنا تقديم وصف أو توطئة جغرافية للصحراء وبلاد السودان ، لأنه منذ صدور أعمال ج. ك. سوري (J.C.Suret) ورو. موني (12) (R.Maury) ، لم تعد هناك ضرورة لاجراء مثل هذا العمل كمدخل للدراسات التاريخية عن المنطقتين . ويمكننا بهذا الأمد أن نكتفي بالملاحظتين التاليتين :

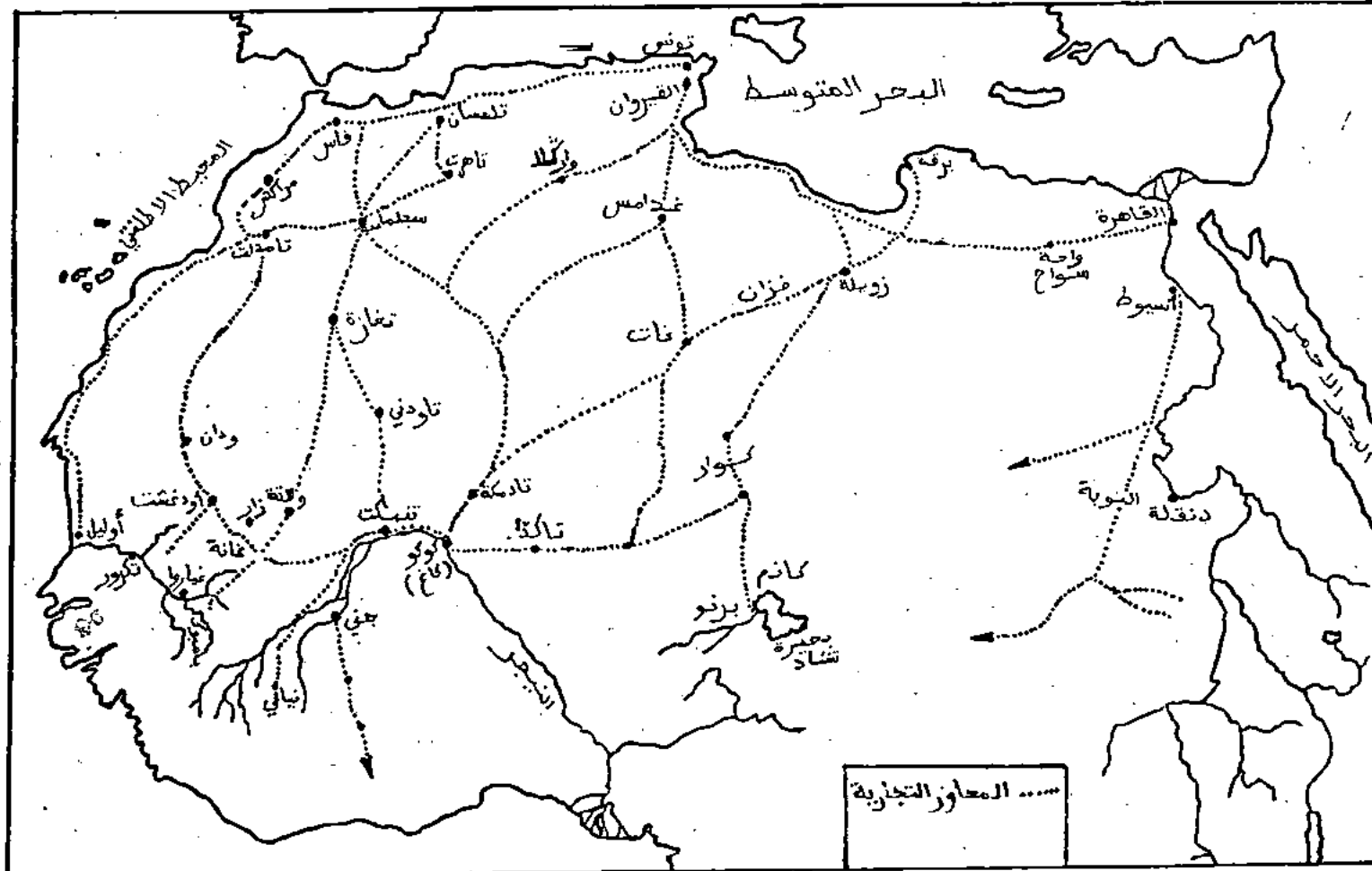
الاولى - طغيان ظاهرة الانبساط في المنظر الطبيعي لبلاد السودان ، حيث لانجد انكسارات عميقة وواسعة ، أو مرتفعات تضاريسية تحجب مناطق بلاد السودان بعضها عن بعض . وأهم المرتفعات ، نجد لها في منطقة الفوتا جالون (Fouta Djallon) ، حيث لاتتعدى أعلى قمة 1500 م (جبل مالي) . وهذه المنطقة الجبلية التي توجد بالقرب من الساحل الاطلنطي ، كانت مهمشة سياسيا في تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط . والخلاصة التي نتأدى لنا ، أن ظاهرة الانبساط شكلت عاملا ايجابيا في عملية التواصل بين السودانين .

الثانية - تعتبر الشبكة الهيدروغرافية أهم عنصر يكسر المنظر الطبيعي لبلاد السودان ، وتتمثل أساسا في نهري السنغال والنيجر وروافدهما التي تسري تقريبا في كل الاتجاهات . وهما معا يصبان في المحيط الاطلنطي ، يبلغ طول الاول 1700 كلم ، أما نهر النيجر فيصل طوله الى 4200 كلم . وقد كان لهما دور هام في تاريخ بلاد السودان ، نظرا لصلاحيتهما للملاحة والصيد ، وامكانية استغلال مياهما في الفلاحة . (13)

(12) Mauny.R, Tableau Géographique..., p.189 - 225.

Suret.J.C, Afrique Noire Occidental..., Oh 1, p.15 - 46.

(13) راجع ص 6 ، هامش 16 . ولان اصطب محاذنا قبل القرن العاشر (16 م) ، يطلقون على نهري السنغال والنيجر " نيل السودان " ، فسنعلم كلما أمكننا ذلك على توضيح مقصودهم ، لنتبين ما إذا كان اصطلاحهم ناكه ، يعني نهر السنغال أو نهر النيجر . وفي طائفة ما إذا كان القصد يعينهما معا ، فلن نتدخل .



(خريطة رقم 1)

المعابر التجارية الهامة من القرن 4 إلى 10 الهجري (10-16 م)

نقلا عن يوسف كيوك بتصرف (Histoire de l'Islamisation... p 27)

نبقى في الاطار أو الفضاء الجغرافي ، ولنحاول مقارنة السؤال التالي : كيف كان أصطاب مصادرنا المنتمين للغرب الاسلامي يتمثلون مفهوم " الصحراء " و " بلاد السودان " ؟

ولذا نركز على أصطاب مصادرنا المنتمين للغرب الاسلامي ، فلانهم كما رأينا سابقا ، يحتكرون جل واهم معلوماتنا عن بلاد السودان قبل منتصف القرن التاسع الهجري (15 م).⁽¹⁴⁾

1. الصحراء .

لاشك ان الصحراء شكلت القنطرة الفعالة التي وصلت ببلاد السودان بالعالم الخارجي طيلة العصر الوسيط ، فمن خلالها وعبرها كانت تمر السلع والافكار . ولاهمية دورها ذاك ، يستحيل علينا فهم تاريخ بلاد السودان دون ربطه بها . والطامة هذه ، فلن اهمية دور الصحراء بالنسبة لمنطقتنا لا يقل في شيء عن دور البحر المتوسط بالنسبة للدول القرسطوية المطلة عليه .

وحيثما تسجل الدراسات التاريخية هذه المعطيات والملاحظات ، تنتمي الى استنتاج مفاده ان الصحراء لم تشكل قط عائقا في تواصل بلاد السودان ببلاد المغرب ومصر .

نسجل بدءا ، ان الدراسات التاريخية منذ نهاية القرن 19 م

- وهي اوروبية اساسا - ، كانت تعتقد في عكس الاستنتاج المتقدم . ذلك ان المستعمرين اثناء تمهيدهم للصحراء ، اُحسوا بخطورة المعطيات المناخية والطبيعية للمنطقة ، من ثمة تولد لدى الباحثين المنتمين لإدارة الاستعمارية اذاك ، قناعة بصعوبة اجتياز الصحراء . بيد انهم حينما اطلعوا على المصادر العربية ، وجدوها تتحدث عن التجارة القافلية فيما بين ضفتي الصحراء . هكذا ، أخذت قناعة الباحثين تميل تدريجيا الى الرأي المعاكس ، الى ان ترسخ لديهم في منتصف

هذا القرن ، الرأي القائل بأن الصحراء لم تعرقل بشكل خطير - مثلما تصوروا في بداية أمرهم - علاقات بلاد السودان مع بلاد المغرب ومصر خلال العصر الوسيط .

وفي خلال العقود الثلاثة الاخيرة ، أصبح بعض الباحثين يستملكون تلك القناعة بالكثير من الثقة التي تدل على سطحية الفهم ، ومنهم من افتقد الحس التاريخي لرزاء القضية ، وأخذ يتحدث عن علاقات بلاد المغرب كما لو أن الصحراء تقرب بينهما وتسهل علاقاتهما .

هكذا تسلم البعض بأفة الطسوب وأخذ يتكلم عن ملايين العبيد وملايين الاطنان من السلع التي كانت تمر بين ضفتي الصحراء والغريب في الامر أنه لو أخذنا بتلك الارقام التي تطرحها الدراسات الاقتصادية منها على الخصوص ، فإن القناعة التي سنخرج بها ، هي أن تلك السلع كان ينقلها فيما بين بلاد المغرب وبلاد السودان شياطين الصحراء الذين تحدث عنهم ابن بطوطة . وبعبارة أوضح ، كانت تلك السلع تذهب لوحدها دون أن ينقلها انسان .

دعونا نتصنت جيدا لاقوال الجغرافيين ، والرحالة المغاربة الذين اجتازوا الصحراء . وسيساعدنا ذلك في تقييم الاستنتاجات الاقتصادية والثقافية المتعلقة بتاريخ بلاد السودان ، وتاريخ علاقات المنطقة ببلاد المغرب قبل القرن العاشر الهجري (16 م) .

(15) يمكننا أن نأخذ من كلام موريس دولافوس عن الصحراء ودورها في علاقات بلاد السودان مع بلاد المغرب ، كنموذج للباحث الذي صدمته الصحراء بطبيعتها أول الامر ، وبعد اطلاعه على المصادر العربية أصبح يؤمن بأنها لم تعرقل التواصل بين الشمال والجنوب بشكل خطير . ونشدد هنا أن م . دولافوس كان يعطي للقضية حجما تاريخي الحقيقي . انظر :

= Delafosse M. Les Relations du Maroc avec la soudan à travers les Ages, Hesperis, T.IV, 1924, p.153.

(16) يقدر ر. موني عدد العبيد الذين كانت تجلبهم أسواق بلاد المغرب ومصر من بلاد السودان طيلة العصر الوسيط ب 20 000 سنويا . وقد دحض عبد العزيز الطوي هذا الاستنتاج المبالغ فيسه =

يقول الادريسي عن صحراء نيسر التي كان يمر بها أو على
 هامشها تجار سلطنة القاصدون غائبة: " [وهي] 14 يوما لا يوجد فيها
 ماء [..] وفي هذه الصحراء المعروفة بصحراء نيسر حيات كثيرة
 طوال القدود غلاظ الاجسام [..] وهذه الصحراء يسلكها المسافرون في
 (17)
 (18)
 زمان الخريف وصفة السير بها أنهم يوقرون أجمالهم في السحر الاخير
 ويمشون الى أن تطلع الشمس ويكثر نورها في الجو ويشتد الحر على
 الارض فيحطون أجمالهم ويقيدون أجمالهم ويعرسون امتعتهم ويخيمون
 على انفسهم ظلالا تكنهم من حر الهجير و سموم القائلة [..] هكذا
 سفر التجار الداخليين الى بلاد السودان على هذا الترتيب لا يفارقونه
 لان الشمس تقتل بحرهما من تعرض للمشي في القائلة عند شدة القيظ
 (19)
 وحرارة الارض".

ويسجل لنا ابن بطوطة بعض ذكرياته عن الطريق الصحراوي الذي
 أخذه من سلطنة آلي ولاتة (ايوالاتن) ،يقوله: " ومنها يقصد
 تغازي يرفع الماء لدخول الصحراء التي بعدها وهي مسيرة عشرة
 لأماء فيها إلا في النادر [..] وكنا في تلك الايام نتقدم أمام
 القافلة ، فلذا وجدنا مكانا يلجأ للرعي رعيينا الدواب به . ولم
 نزل كذلك حتى ضاع في الصحراء رجل يعرف بابن زيري ، فلم تقدم

== ونعتقد أن موني في تقديره ذلك ، كان يحاول اقناعنا أن تجارة
 الرقيق البرتغالية مع بلاد السودان خلال القرنين 9 و 10م/16.15م،
 هي امتداد لتجارة الرقيق الاسلامية مع المنطقة . والواقع أن
 هذه الفكرة الملغومة لا تملك أية مصداقية . انظر:

- Mauny R, Tableau Géographique .., p.336 - 343 et 379.

- Abdelaziz A, Le Maghrib et la commerce transsaharien.., 1983,

P.96 - 101.

(17) كانت الحيات والثعابين تشكل تهديدا خطيرا على حياة المجتازين
 للصحراء . انظر: ابن سعيد ، ص . 112 ، 114 . ابن بطوطة ، ج 2 ، ص 775 .
 ليون الافريقي ج 2 ، ص 148 . وقارن مع كلام الشنقيطي عن
 أنواع الحيات بشنقيط ومدى خطورتها ، الوسيط في تراجم ادباء
 شنقيط ، ص 536 .

(18) كما يذكر الادريسي (ص 32) فإن قلة شدة الحر هي سبب سفر التجار
 في فصل الخريف ، بيد أن هناك سبب آخر ذكره ليون الافريقي
 (ج 1 ، ص 81) ويتمثل في كون الصحراء خلال فصل الخريف تشهد
 تساقطات تسمح بظهور مراعي ، فتستغلها القوافل الصحراوية في
 رعي اربلها .

(19) الادريسي ، ص 31-32 . وقارن مع اقوال ابن سعيد عن نيسر ، ص 113 .

(20)

بعد ذلك ولا تأخرت [....] . ثم وطننا الى تاسرها [....] ومن هنالك
يبعث التكتشيف الى ايالاتن [....] وربما هلك التكتشيف في هذه
الصحراء فلا يعلم أهل ايالاتن بالقافلة ، فيهلك أهلها أو الكثير
منهم [بسبب قلة الماء] . وكنا نرحل بعد صلاة العصر ونسري الليل
كله ونزل عند الصباح ، وتأثني الرجال من مسوفة وبردامة وغيرهم
بأحمال الماء للبيع " (21) (22)

ويذكر ليون الأفريقي عن صحراء صنهاجة ، أن الماء بها لا يوجد
إلا على مسافة كل مائة ميل أو مائتي ميل ، وأنه لا يتوفر إلا في
آبار عميقة جدا ، وفوق ذلك مالح ومره لهذه الأسباب ، كثيرا
ما يموت الناس عطشا في هذه الصحراء من شدة الحر ، ويضيف جغرافينا
عن آبار الطريق المؤدية من سلجاسة الى تنبكت ، أن بعض تلك
الآبار المكسوة في داخلها بجلد الأبل أو المبنية بعظامها ، قد
لا يعثر عليها التجار في غير فصل الشتاء ، " لأنه تمب في غير هذا

(20) ويساير ليون الأفريقي كلام ابن بطوطة ذاك ، حيث يقول عن
رحلته من ولاتة الى القاهرة : " كنا تارة نزل الطريق الى مكان
الماء بسبب خطأ الدليل [التكتشيف] ، فنضطر الى ادخار
الماء لنكتفي منه طوال عشرة أيام باستعمال ما كنا أعدناه
لخمسة أيام " ، انظر وصف افريقيا ، ج 1 ، ص 77 .

(21) انظر قصة التاجر الذي اشترى بصحراء أزواد قنطارا من الماء
بعشرة آلاف مثقال ، وعلى الرغم من ذلك مات مع الذي باعه
لرياء . وصف افريقيا ، ج 1 ، ص 76 .

(22) ابن بطوطة ، تحفة النظار ، ج 2 ، ص 773 - 776 .

(23) ليون الأفريقي ، وصف افريقيا ، ج 1 ، ص 144 - 149 . والمييل ؛
(الف ذراع عند العرب ، والف خطوة عند الرومان) يساوي
نحو 1.340 ميتر . انظر تنبيه المترجمين في نفس المصدر

ج 1 ، ص 24 . وهو خاص بتحقيق بعض المقاييس والمكاييل .

هذا الفصل رياح قبلية تحمل معها من الرمال ما يغطي الآبار ، حتى
أن من يذهب مؤملا أن يجد الماء في الأماكن المعتادة لا يعثر للآبار
التي غطتها الرمال على رسم ولا أثر ويكون مضطرا إلى أن يموت
(24) عطشا.

وحيثما نقف على هذه الشهادات ونضعها نصب أعيننا ، سوف
نتريث كثيرا ، وكثيرا جدا ، قبل أن نطلق العنان لاستنتاجاتنا
تقديرية حول كمية السلع الواردة والمادة فيما بين ضفتي الصحراء
وعدد العبيد المجلوبين من بلاد السودان ، وسنلزم الكثير من الحذر
والحيطة ، قبل أن نحسن عن فشل الإسلام في احتواء الذهبية السودانية ،
وغير ذلك من الاستنتاجات التقديرية السطحية والتمهاتية .

إن الفرد في بلاد المغرب خلال العصر الوسيط ، سواء كان
تاجرا أو فقيها أو مسافرا عاديا ، كان يفكر ألف مرة قبل أن يقرر
اجتياز الصحراء . وعندما يتخذ القرار يتجه للسفر طيلة عدة أشهر
حتى يتسنى له اتخاذ جميع الاحتياطات اللازمة لسفره : شراء الأبل
وترويضها على العطش ، توفير المال اللازم لقضاء الحاجات الخاصة ،
ولدليل القافلة ، ولشراء الماء في الصحراء ، وللظروف الطارئة
(25)
مثل مهلك الراحلة في الطريق الصحراوي .

(24) ليون الأفريقي ، ج 1 ، ص 76 ، وهذه الرياح يمكن أن تغطي
مدينة بأكملها ، ويمكنها أن تلحق أضرارا بالغة باعتدائها
على القوافل (الأدريسي ، ص 35 ، 42) . كما يمكنها أن تخرق كل
الماء الذي تستعين به القافلة على الطريق ، وحينئذ يضطر
أصحاب القافلة إلى نحر بعض جمالهم لاستخراج الماء من
بطونها بهدف استهلاكه ، وذلك في انتظار العثور على بئر أو
يملك المسافرون عطشا (ليون ، ج 1 ، ص 76) . وقارن مع أقوال
ابن بطوطة عن خطورة هذه الرياح ، وشياطين الصحراء ، تحفة
النظار ، ج 2 ، ص 77 .

(25) انظر كيفية استعداد ابن بطوطة قبل إقدامه على اجتياز الصحراء
في طريقه إلى مملكة مالي ، تحفة النظار ، ج 2 ، ص 772 - 773 .

وعلى الرغم من اتخاذ جميع هذه الاحتياطات الدقيقة ، تبقى
امكانية الهلاك في الصحراء اثناء السفر واردة ، وخطوطها قوية .
ذلك انه اذا كان دليل القافلة بخبرته وتجربته الطويلتين ، مؤهلا
لان يضيع في الصحراء كما اخبرنا ابن بطوطة واكده لليون الافريقي ،
فماذا يمكن ان ينتظر ذلك المسافر العادي او حتى اولئك التجار
المعتادين على سلوك الطرق الصحراوية ؟
(26)

لقد ان لنا الآن ان نتحسس الخوافز النفسية العميقة ، التي
دفعت ابن بطوطة - اثناء توقفه باحد محطات الصحراء - للتعبير عن
رغبته في العودة الى المغرب وهو بعد لم يصل الى بلاد السودان .
ويحدونا احساس قوي ان رحلتنا حينما عبر عن رغبته تلك ، فلانه
ادرك بعد مجاهدته لجل الطريق الصحراوي ، ان لا شيء يمكن ان
يغري الانسان باجتياز الصحراء حتى ولو كان ذهب السودان في انتظاره
(27)
مجانا .

(26) من المخاطر التي لا تأتي على ذكرها المصادر الوسيطية ، اودية
الرمال ، حيث يمكن ان يغوص فيها السراجل براطته ، وحينئذ يهلك
ماله . ينقده احد . انظر : البشنقيطي ، الوسيط . . . ص 427 . ونسبه
هنا اننا لم نلتفت الى المشاكل البشرية في الطرق الصحراوية
مثل اعتداء قطاع الطرق والمرتزة على القوافل ، وقد برز
هذا المشكل بشكل خطير بعد القزن 8 هـ / 14 م . انظر ، لليون
الافريقي ، ج 1 ، ص 77 و ج 2 ، ص 112 .

(27) المحطة الصحراوية المقصودة هي ولاتة . انظر : ابن بطوطة ، ج 2 ،
ص 776 . وهناك معطيات متعددة سنعرض لها لاحقا ، تحملنا
على الاعتقاد في ان رطة ابن بطوطة الى بلاد السودان (مملكة
مالي) عام 752 هـ / 1352 م ، كانت بامر من السلطان ابي عنان
ولذا علمنا ذلك ، وافترضنا صحته ، يمكننا ان نتحسس
مدى خطورة الصحراء في ذهنية المجتمع آنذاك حينما نرجح
كفة خطورتها على كفة هيبة اعظم سلاطين بني مرين .

وليون الافريقي الذي مر بنفس التجربة بعد قرابة قرن ونصف من رحلة ابن بطوطة الى بلاد السودان ، يشارك رحلتنا في احساسه ذلك ، حيث عبر لنا عن حسرة تدعونا للاعتقاد في ان الرجل كان ⁽²⁸⁾ يتمنى لو انه لم يقدم على اجتياز الصحراء .

لقد كانت لدى المسافر خلال العصر الوسيط ، قناعة عميقة بان اجتيازه للصحراء ، لن يكون باية حال رحلة سياحية ، كما هو الشأن بالنسبة للمسافر من فاس الى سجلماسة او قرطبة او القيروان . حقيقة ان احساسات مرهفة تجاه الصحراء عند شخصيات حضريية مثل ابن بطوطة وليون الافريقي ، قد لا نجد ما بنفس الحدة عند تجار الصحراء او اهل الغمات وسجلماصة وتاهرت او بصفة عامة عند القبائل البربرية والعربية المتحركة على الضفة الشمالية للصحراء ، بيد ان ذلك لا يعني انهم سيستميئون بمماعب الصحراء واهوالها ، والتقاليد القديمة التي ارسوها وتواضعوا عليها في اجتيازها ، تدلنا على مدى وعيهم بمخاطرها ، وعدم استخفافهم باهوالها .

ولا مشاحة لذن ، في ان المقبل على السفر الى بلاد السودان مرورا بالصحراء ، لا بد وان تحفزه اغراءات قوية وجذابة جدا ، حتى

(28) كانت رحلة ليون الافريقي الى بلاد السودان عام 917 هـ / 1511 م . والعبارة التي تدلنا على حسرته تلك ، جاء فيها : " ولذا اردنا ان نذكر تفاصيل سفرة واحدة [من تلك التي قمنا بها في الصحراء] فلابد ان نكتب مجلدا من مائة صفحة " . وصف افريقيا ج 1 ، ص 77 .

(29) بعد القرن الرابع الهجري (10 م) تتوفر لدينا معلومات غلى غاية الاهمية حول النظام الذي يحكم المواصلات القافلية فيما بين ضفتي الصحراء ، بيد ان ابن حوقل في احدي اشاراته العرضية ، يقدم لنا رواية تفيدنا بأنه كانت هناك تقاليد قديمة تحكم نظام القوافل ، تعود لفترة ما قبل القرن 2 هـ / 8 م . انظر : صورة الارض ، ص 96 . وتجد في نفس المصدر (ص 65 و 143) توضيح ابن حوقل لاسباب اندثار الطريق الصحراوي بين مصر وغانسة خلال القرن 4 هـ / 10 م .

يمكنه أن يقبل الخوض في مثل هذه المغامرة ، ويقدم عليها . ولولم يكن الملح يقايض وزنا بوزن مع الذهب السوداني ، ما ظطرت تجار بلاد المغرب ومصر بأنفسهم لجلب الذهب السوداني .

وكذلك الفقيه المسلم ، لاشيء يمكن أن يدفعه لاجتياز الصحراء بهدف نشر الاسلام بين البربر في الصحراء أو السودانيين الذين وراءهم ، إلا زهده في الحياة الدنيا . على أن الاسلام لا يطلب من المسلم أن يعرض نفسه للهلاك وضياع النفس ، لذلك نجح قلة من الفقهاء والدعاة المسلمين من تجشموا مصاعب الصحراء وظطروا بأنفسهم ابتغاء مرضاة الله . وحينما رفض طلبه أبي عمران الفاسي الذهاب مع يحيى بن ابراهيم الجدالي إلى الصحراء إشفاقا على أنفسهم من دخولها ، فعطينا أن نقدر الموقف في إطار المعطيات التي طرحناها ، حتى لا يزل لساننا باتهام أولئك الطلبة في (31) دينهم . ثم إن موقفهم ذاك ، لا يمثل حالة استثنائية ، بل قاعدة عامة ومتواضع عليها لدى أهل بلاد المغرب وغيره من مناطق الاسلام . ولنتأكد من هذه الطلة ، يكفي أن نستعرض الشهادات المصدرية لمنتبين كم لدينا قبل القرن التاسع الهجري (15 م) من فقيهه - في مستوى عبد الله بن ياسين أو الامام الحضرمي أو ابو الحسن النحوي - تحدى عواصف الصحراء وشطف عيشها ؟ سوف نأتي على تحميل الحميلة عند نهاية هذا البحث ، ولاريب أن القارئ قد بدأ يستشعر ملامح النتيجة منذ أن علم بأن شخصيتين فقط من أصحاب مصادرنا فيما بين القرن الثاني ومطلع العاشر الهجري ، تمكننا من السفر إلى بلاد السودان .

(30) البكري ، ص. 174. ابن ظيدون ، مقدمة العبير ، ص 706 - 707 .

(31) انظر تفصيل القضية في الفصل الثالث من الباب الاول .

(32) نقصد ابن بطوطة وليون الافريقي ، ويمكن أن نضيف اليهما الفقيه المغيلي الذي كانت له تقلبات في بلاد السودان عند مطلع القرن 16 م . والمغيلي لم يخلف لنا كتابة تاريخية حول بلاد السودان وإنما فقط فتاوي تهم أهل المنطقة .

لا غرو، والحالة هذه، أن تصبح الصحراء عند أهل بلاد المغرب
 حكاما ورعية، مجالا للنفي السياسي والاجتماعي. وقد لا نتنكب الصواب
 (33)
 إذا قلنا أن نظرة المجتمع المغربي خلال العصر الوسيط لآراء الصحراء،
 كانت تماثل نظرتهم وتصورة عن بحر الظلمات (المحيط الاطلنطي)، وهي
 (34)
 نظرة تهيب وخوف.

وخلاصة القول، نعتقد أن تناول موضوع العلاقات بين بلاد
 المغرب وبلاد السودان، تفرض علينا أن نقيم اعتبارا كبيرا، وكبيرا
 جدا، للصحراء، سواء كمعطى جغرافي أو كمعطى ثقافي في ذهنية المجتمع
 الوسيطي.

وشرى أن كل محاولة لا تراعي أو لا تلتفت إلى هذا الاعتبار،
 وتستمين بالحجم التاريخي للصحراء، فإنها لن تتمكن من استكناه
 تاريخ بلاد السودان وعلاقته ببلاد المغرب، وسوف تضييع وراء
 لغراءات النظريات الاقتصادية والتحليلات النظرية السطحية.
 وبتوجهها هذا، فإنها لا تفعل أكثر من تغطية فقر وضحالة حسمها
 التاريخي.

(33) ابن عذارى: البيان المغرب، ج 1، ص. 258. وقسم الموحدين، ص 130
 ابن خلدون، ج 5، ص. 47، 109-110.
 (34) ابن سعيد: ص. 90. ابن خلدون، ج 6، ص. 194-195.

— مدلول مصطلح "الصحراء" لدى أصحاب مصادرنا : —

كما رأينا ، فلن نصوص الجغرافيين والرحالة ، تدلنا على معرفتهم بالصحراء ومعطياتها الواقعية ، لكن ماذا عن أصحاب المصادر ذات الصبغة الأدبية من مؤرخين وأدباء وأصحاب تراجم ومعاجم الخ ؟

إذا غضنا الطرف عن ابن خلدون المؤرخ الموسوعي ، الذي اطلع على الأدب الجغرافي العربي (البكري ، الإدريسي ، ابن سعيد الخ) وكانت له تقلبات بين القبائل القريبة من الصحراء ، فلن أسماء مثل ابن عذاري وعبد الواحد المراكشي وابن أبي زرع والحميري والمالكي والتادلي وغيرهم ، كانت تقتصد كثيرا في إشاراتهما للصحراء والاحداث التي مجالها الصحراء .

ونرى أن ضعف معرفتهم بمعطياتها الجغرافية والبشرية ، شكّل السبب الأساسي في اقتحامهم ذاك . ولذا ، ما هي شحنة أو دلالة مصطلح "الصحراء" في كتاباتهم؟

نسجل بدءا ، أن معالجة مثل هذه القضايا السيميولوجية ، تتطلب تأملا ناضجا في علم اللسانيات . ولذا نغامر في هذا المجال ، فإنما لاثارة الانتباه ولفت الانظار الى المساعدة القيمة والهامة ، التي يمكن أن يقدمها لنا علم السيميولوجيا (SEMIOLOGIE) في دراسة ومعالجة النصوص التاريخية .

ولذا جاز لنا أن نطرح مقاربة أولية للسؤال ، يمكننا القول أن مصطلح "الصحراء" كان يأخذ عند أصحاب المصادر ذات الصبغة الأدبية ، دلالة أدبية رمزية (= النفي) أكثر منها جغرافية واقعية . بمعنى آخر أنهم كانوا يدركون خطورة الصحراء من خلال اعتبارهمها كمجال للنفي ، وليس من خلال اعتبار ظواهرها الطبيعية والمناخية التي يجهلون عنها الشيء الكثير .⁽³⁵⁾

(35) انظر - مثلا - ابن عذاري في كلامه عن زعيم الحركة المرابطية (ج 4 ، ص 117) ، حيث نجدّه يشير الى بعض المناطق المغربية

36) إن المتمرس بالمادة المصدرية المتعلقة ببلاد السودان ، سيلاحظ الأهمية البالغة والمكانة الرفيعة التي تحتلها نصوص الجغرافيين في كتابة تاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط ، بموازاة مع ذلك ، سيسجل فقر المعلومات التي تطرحها المصنفات ذات الصبغة الأدبية بما فيها التاريخية ، مقارنة مع المعلومات التي تحتويها المصنفات الجغرافية .

ولذا اشحن النظر عن ابن بطوطة ، وليون الأفريقي اللذين كانت لكل منهما رحلة الى بلاد السودان ، يمكننا القول أن مصدر معلومات الفئتين معا (الجغرافيين وأهل الأدب) ، يتمثل في الرواية الشفوية وكتابات مدونة سابقة عليهما منها ما هو مندثر الآن . بمعنى آخر أن أحدا من أصحاب مصادرنا سواء كان جغرافيا أو أدبيا بمفهوم العصر الوسيط ، لم يسافر لبلاد السودان ليُسجل لنا معاناته وملاحظاته الشخصية .

هكذا ، فإننا حينما نتناول نصوص الجغرافيين : البكري ، الإدريسي ابن سعيد ، نلاحظ أن طبيعة عملهم تفرض عليهم التعامل مع مفهوم

التي مر منها عبد الله بن ياسين إبان عودته من الأندلس ، وهذه المناطق مثل تامسنا يعرفها ابن عذاري . ولأن مؤرخنا يجهل الشيء الكثير عن الصحراء ، لذلك نجده ينتقل فجأة بزعم المرابطيين إلى أعماق الصحراء بين ظهرائي جدالة ، دون طرح أي معطى من المعطيات الجغرافية للمجال الذي انتقل بنا إليه . أما ابن أبي زرع ، كما سنرى لاحقا ، فلم يكن يهمل المكان كثيرا في تأطير الواقعة التاريخية .

(36) كما قلنا سابقا ، فسكتفي بمعالجة المادة الإخبارية التي يقدمها لنا أصحاب مصادرنا المنتمين للغرب الإسلامي . وتجدر الإشارة أننا سنعتمد بنفسنا التقسيم السابق :

- الفئة الأولى : تضم أصحاب المصنفات الجغرافية وكتابات الرحالة .
- الفئة الثانية : تضم أصحاب المصنفات ذات الصبغة الأدبية : تاريخ ، أدب ، تراجم ، معاجم ، الخ .

(37) نستثنى الجغرافي الزهري ، حيث يظهر أن كفاءاته في علم الجغرافيا تبدو ضعيفة جدا مقارنة مع الأسماء التي ذكرنا . فهو مثل الحميري بالنسبة للفئة الثانية .

"المكان" سواء كمعطى مجرد: تقسيم الارض الى الاقاليم، أو كمعطى جغرافي: رصد مواقع ومدن ومسالك بلاد السودان. وفي خضم ذلك يستوقفهم عملهم لاعطاء بعض التوضيحات حول القبائل السودانية التي تشغل المجال المقصود، فيشيرون عرضا الى بعض تقاليدهم ونظمها السياسية والاجتماعية، وغير ذلك من المعلومات المختلفة والمتنوعة، والقراءة التي تتأدى لنا عن معلوماتهم الجغرافية والتاريخية العارضة، تكون واضحة - بالنسبة لعصرها - وفي أسواء الاحوال لا يكتنفها غموض بالثقل الذي نلاحظه عند الفئة الثانية. لهذا السبب نجد شهادات الجغرافيين عن بلاد السودان تجول وتتصل لوحدتها ضمن الدراسات التاريخية، خاصة منها المهمة بفترة ما قبل القرن الثامن الهجري (14 م).

في المقابل، نجد شهادات الفئة الثانية بما فيها المصنفات التاريخية، عاجزة عن مسايرة أو منافسة شهادات الجغرافيين. هذا مع العلم أن الفئتين معا، توفرت لديهما نفس الحظوظ تقريبا لاستقبال المعلومات حول بلاد السودان. ومن فضل القول هنا، أن نؤكد على أهمية شهادات البكري والادريسي وابن سعيد عن غابطة وتكسرور (38) وملل.

ونرى أن الامتياز الذي حققه أصحاب المصنفات الجغرافية، يعود أساسا الى قدرتهم على تمثيل مفهوم "المكان" كمعطى مجرد ثم كمعطى واقعي. لذلك تيسرت لديهم امكانية التصرف في المعلومات التي حصلوها عن بلاد السودان، وتأتى لهم - بالتالي - القدرة على الكلام حول المنطقة بحرية.

ننتقل الآن الى شهادات الفئة الثانية، ونختار منها على الخصوص أسماء المؤرخين وأصحاب التراجم: ابن عذارى، عبد الواحد

(38) سوف نأتي لاحقا على استغلال وتوثيق شهادات أصحاب مصادرنا، التي نقصدها في هذا الفصل، على هذا الاساس، لم نر داعيا لاثقال الهوامش هنا بالاحاطات التوثيقية إلا في الحالات التي نراها ضرورية.

المراكشي ، ابن أبي زرع ، ابن خلدون ، المالكي ، التادلي ، وحينما نتناول شهادات هؤلاء ونستعرض نصوصهم ، نجد أن استملاك جهم لمفهوم "بلاد السودان" يكاد لا يتجاوز الدلالة الاصطلاحية اللغوية .

نبدأ بالمؤرخ ابن خلدون الذي تميز عنهم جميعا . وكما نعلم ، فالمعنيون بالدراسات الخلدونية يشهدون بعقريّة هذه الشخصية ، ونحن لا نملك إلا تزكية شهاداتهم . ذلك أن صاحب "العبر" حسبما يظهر لنا ، قد استشعر بحسه التاريخي المعهود المشكل الذي يطرحه مفهوم المكان في الكتابة التاريخية .

وإحساسه الحدسي بهذا المشكل ، هو الذي يفسر لنا اختزاله لتاريخ مملكة غانة في بضعة أسطر ، وهو الذي جعله شديد الحرص على عدم التورط في الكلام عن مالي . وتناول ابن خلدون لآحداث بلاد السودان بوثيرة متسارعة ، يعطينا إحساسا قويا بأنه كان يكتب ما يفتى عليه ، أي دون التصرف في معلومات مصادره شكلا ومضمونا . ولا شك أنه قصد ذلك حتى لا يورط نفسه ، ونحس منه هذه الرغبة بشكل واضح ، خاصة أثناء استعراضه لتاريخ امبراطورية مالي . وغني عن التذكير هنا ، أنه طيلة كلامه عن مالي ، كان المكان غائبا إلى حد كبير جدا ؛ لا حديث عن المدن أو المواقع أو الحدود .

على أن الإحساس الحدسي لمؤرخنا ابن خلدون بهذا المشكل ، وما ترتب عن ذلك من اتخاذه لبعض الاحتياطات ، لم يسعفه في تجاوزه بسهولة أو بدون سقطات . هكذا ، نجده يخلط ما بين تادمكة (السوق) وتاكدا ، هذا مع العلم أنه يعرف المدينتين معا . بموازاة مع ذلك ، نجده يوطن "التكرور" - مثل المشارقة - شرق مدينة كوكو ،

(39) نذكر هنا مرة أخرى أن جل المعلومات التاريخية التي كتبها ابن خلدون عن بلاد السودان ، أخذها من أفواه الرجال ، أي أنه اعتمد على الرواية الشفوية ، لذلك قلنا أنه كان يكتب ما يفتى عليه .

أي في السودان الاوسط ، وبذلك جعل المنطقة - حسب يوسف كيوك - بعيدة عن موطنها الاولي بأكثر من 1000 كلم .
(40)

وهذا التوطين كما رأينا سابقا مشرقيا ، وسنتفهم خطأ ابن خلدون عندما نعلم أنه كتبه لربان اقامته بمصر ، مما يعني انه استهلك مفهوم " التكرور " متأثرا بنظرة المشاركة . لكننا عندما نعود لمقدمة " العبر " التي كتبها في قرية ابن سلامة قبل هجرته للديار المصرية ، سوف نجده يشير الى مدينة تكرور بتوطينها الاولي ، الذي وضعه البكري اول الامر . أكثر من ذلك نجد ابن خلدون في نص آخر ينقل فيه عن ابن سعيد ، يوطن " التكرور " في موقعها الصحيح ، أي بمفهوم أهل الخرب الاسلامي (= بلاد السودان) .
(42)

والاشارتين الاخيرتين لم يادتفت اليهما يوسف كيوك ، ربما سموا ، لذلك لم يتمكن من استغلالهما في تقييم خطأ ابن خلدون بخصوص توطينه للتكرور . مهما يكن من هذا الامر ، فلن الخلاصة التي تتأدى لنا بهذا الشأن ، هي أن صاحب " العبر " كان يعرف الدلالة

(40)

- CUOQ.J, Recueil...p.5.

(41) نعتقد أن خطأ توطين المشاركة لمنطقة " التكرور " يعود أساسا الى ضعف علاقات مصر ببلاد السودان ، وتجدر الاشارة هنا ان العلاقات بينهما قد انقطعت في خلال القرن 4 هـ / 10 م ، نتيجة اندثار الطريق الصحراوي الذي كان يربط مصر بغانة (ابن حوقل ، صورة الارض ، ص: 65 و 143) . ثم أفتتحت هذه الطريق في خلال القرن 8 هـ / 14م ، وهي نفس الطريق التي أخذها ليون الافريقي في بداية القرن 10م / 16م (وصف افريقيا ، ج 1 ، ص: 77) . ولأن العلاقات مصر استمرت مع مملكة كانم بونو- التي توجد في السودان الاوسط - ولم تنقطع ، فقد اعتقد أهل مصر أن كل السودانين الذين يمرون بهم في طريقهم الى الحجاز يرسم الحج ، هم من تلك المنطقة .

(42) ابن خلدون ، مقدمة العبر ، ص 93 ، والمجد ج 6 ، ص 412 .

المغربية والمشرقية لمفهوم " التكرور " ، وقد وظفهما معا ، لكن دون اعمال فكره في القضية .

ما الذي جعل ابن خلدون مضطربا بهذا الشكل ، غير قادر على التنسيق بين " التكرور " كمعنى جغرافي و " التكرور " كمعنى بشري . هل هو إهمال أو سهو من مؤرخنا ، أم عجز عن استيعاب مفهوم بلاد التكرور أو بلاد السودان كمعنى جغرافي - مكاني وما يرتبط بذلك من معطيات بشرية ؟

إن القدرة الخارقة التي برهن عليها في التنسيق بين الافكار السابقة واللاحقة ، خاصة في مقدمة العبر ، تجعلنا نستبعد مسألة الإهمال أو السهو . فضلا عن ذلك فإن عبقرية ابن خلدون يمكن أن ننتظر منها بعض الأخطاء العادية ، لكنها لا يمكن أن تنحدر إلى درجة يمكن معها الخلط بين " سلي " القريبة من نيل السودان (نهر السنغال) وسلا الموجودة عند مصب ابي رقراق ، مثلما فعل الحميري . (43)

لهذه الاسباب نرى أن مشكلته كانت تكمن في عجزه عن استيعابه مفهوم بلاد السودان كمعنى جغرافي - مكاني وما يرتبط بذلك من معطيات بشرية ، أي معرفة الاجناس القائمة فوق هذا المجال ، تقاليدهما ، دياناتهما ، نظمها السياسية والاجتماعية التي تحكمها .

وعلىنا أن نتساءل هنا ، لماذا كان ابن خلدون يطول اقتناعنا بأهمية امبراطورية مالي كوحدة سياسية في بلاد السودان ، وفي الوقت لم يطول تعريفنا بعاصمتها أو ببعض مدنها الهامة مثل كوكو وتنبكت وجني ؟

(43) مثل اعتقاده في أن بداية الحركة المرابطية كانت 440 هـ وليس 430 هـ . انظر توضيحا للاسباب التي دفعتة الى هذا الاعتقاد الخاطئ ، ص. 149 ، هامش : 51 .

(44) الحميري ، الروض المعطار في أخبار الاقطار ، بيروت : مكتبة لبنان ، 1975 [حققه احسان عباس] . انظر مادة سلا ، ص 319 .

لا نطاول بهذا السؤال ان نحمل مؤرخنا اكثر من طاقته ، وانجعله يشارك هموم المختصين في الدراسات الافريقية لراء هذه القضايا ، ولكننا نطاول من خلاله ان نفهم ونتفهم العقلية والظرفية اللتين تحكما في انتاج الشهادات المصدرية العربية . فضلا عن ما تقدم فإنه حتى لوضغطنا على ابن خلدون بذلك النوع من الاسئلة ، فلن مطولة مقاربتها بناءا على شهادته والشهادات المعاصرة له ، سوف يزكي اتفاق الجميع حول عبقرية مؤرخنا ، وقدرته على المعاصرة المعرفة باقل السقطات .

وسنتبين أهمية نصوص ابن خلدون عن بلاد السودان بوضوح ، عندما يتأكد لنا ان بلاد المغرب كانت لها صلات وثيقة ببلاد السودان ، ومع ذلك نجد مثقفي الغرب الاسلامي خلال العصر الوسيط ، لا يمدوننا بمعلومات توازي من حيث القيمة والاصالة ما قدمه صاحب العبير . ولا يعزب عن البال هنا ، ان إمكانية حصولهم على المعلومات حول المنطقة ، كانت متكافئة ، او على اقل تقدير ، لم تكن الحظوظ متفاوتة كثيرا . ولتحسس الابعاد العميقة لهذه الحالة ، تبقى مسألة مقارنة انتاجه بانتاج غيره ، افضل وسيلة تقربنا من هدفنا .

هكذا ، نجد ان عبد الواحد المراكشي لا ينسب باية كلمة عين بلاد السودان ، وكأني به يأخذ بالقول المأثور : " سلم تسلم والسلام " . وابن عذاري اصطدم مع " السودان " في كلامه عن بعض الهدايا الصادرة منهم الى بعض حكام بلاد المغرب ، كما اصطدم معهم في حديثه عين بداية الحركة المرابطية . غير ان عجزه عن التعريف بهم ، وععدم قدرته على تحديد موقعهم ، جعله شديد التهميب والحرص في استعمال مصطلح " السودان " ، الشيء الذي يدلنا على انه لم يكن يرغب في

(45) عبد الواحد المراكشي ، المعجب في تلخيص اخبار المغرب ، 1978 . والاشارة الوحيدة عنده ، وردت في إطار كلامه عين معادن الاندلس . ذلك انه حينما اراد الكلام عن ذهب الاندلس قال : " فاما الذهب فمسوق اليها من بلاد السودان " ، ص . 511 .

المظاهرة المعرفية مثل ابن خلدون.

أما ابن أبي زرع ، فإنه وظف كلمتي " السودان " و " بلاد السودان " بجرأة تحملنا على الاعتقاد في أنه يعرف كل شيء عن دلالة المفهومين. لكننا كما سنرى لاحقا ، فقد كان توظيفه للأصطاحيين يكاد يكون فارغاً أي محتوي تاريخي أو جغرافي. أكيد أنه كان يعرف أو بالأحرى يسمع بوجود الذهب في بلاد السودان ، ونكاد نجزم بأن هذه المعلومة ، كانت الوحيدة من بين معلوماته الصحيحة ، التي أطرت ذهنه حين توظيفه لدينيك المظلمين. فلاغربة إذن ، أن يبسط الغموض والضبابية في كلامه عن " جبل الذهب " الواقع في بلاد السودان ، بحيث لا نتبين في تعبيراته ما يحيلنا على أنه عارف بمقاصد كلامه .

ونفس الشيء يمكننا ملاحظته أثناء تناول روايات أصحاب المعاجم والتراجم ، فالحميري كما المعنا سابقا ، كان عاجزا عن التمييز بين سلا المغربية وسلي السودانية . أما المالكي والتادلي وهما من أصحاب التراجم ، فقد وظفا مصطلح " بلاد السودان " ، بيد أن معرفتهما بدلالة الاصطلاح لا تتجاوز المستوى اللغوي ، كأن نقول العجم تمييزا لهم عن العرب ، دون أن ندرك ونحدد موقعهم الجغرافي وتاريخهم الخ . وتوظيف ابن أبي زرع لمصطلحي " السودان " و " بلاد السودان " ، يسير في نفس الاتجاه .

هل يمكننا أن نرى في هذا الواقع نوعا من الإهمال من قبل مثقفي الغرب الإسلامي لآراء بلاد السودان ، أم أنه قصور في بنية ثقافتهم وعجزهم عن الانفتاح حول العالم المحيط بهم ، ثم المي أي مدى يعكسون في اهتمامهم ببلاد السودان ، نظرة مجتمعهم؟

(46) روض القرطاس ص 136. انظر وقارن مع مطولة كل من الادريسي وابن سعيد للتعريف بـ " جبل الذهب "، نزهة المشتاق ، ص 16 .
كتاب الجغرافيا ، ص 28 - 29 .

(47) راجع احالتنا في هامش 44. وانظر في مقدمة التحقيق ، تقييم إحصان عباس لمؤلف الحميري ، خاصة صفحة التي تحمل حرف ص .

نعتقد أن توجيه الاهتمام الى مثل هذه القضايا ، له فائدة
قصوى في قراءة وفهم الشهادات المصدرية المتعلقة ببلاد السودان
خلال العصر الوسيط. وما لا شك فيه أن مثل هذا التوجه سيجنبنا
بطريقة تلقائية ، تلك السقطات الذاتية التي تدفع الباحث لتصيد
الفرص ، بقصد مطاكمة أصاب مآدرنا على ضوء مكتسبات عصرنا
الاخلاقية والثقافية .
(48)

والاسئلة التي طرحناها تتطلب بحثا مستقلا ومستفيضا . لذا ،
سنكتفي منه بمقارنة أولية تقف بنا عند الملاحظات التالية :

الاولى - إن القدرة على تمثيل مفهوم " المكان " كمعنى واقعي
(جغرافي) لها أهمية قصوى في فهم ذلك التباين بين خصوبة معلومات
الجغرافيين وفقر معلومات المصادر ذات الصبغة الادبية .

ولا يغرب عن البال هنا ، أن البكري والادريسي وابن سعيد مثل
ابن عذاري وابن ابي زرع وابن خلدون ، لم يسافر أحد منهم الى
بلاد السودان ، بيد أن قدرة الجغرافيين كانت أقوى من حيث التحكم
والتصرف في المعلومات التي كانت بين أيديهم حول المنطقة . وهذه
الميزة لا نجدها حتى عند المؤرخين ، لان طبيعة عملهم لا تجعلهم
- مثل الجغرافيين - يصطدمون بوعي أو بغير وعي منهم ، بمفهوم " المكان " .

وعلى ضوء هذه الملاحظة ، يمكننا إقامة مقارنة بين نصوص ابن
بطوطة ونصوص ليون الافريقي عن بلاد السودان . وكما نعلم ، فكلاهما
زار المنطقة ووقف بأمر عينه على الوقائع التي دونها ، غير أن
شهادات ومعلومات الثاني كانت أكثر خصوبة ودقة من معلومات
الاول . ويكفي أن نشير الى أن ابن بطوطة أقام في عاصمة امبراطورية

(48) راجع ماقلناه في صفحة 16 هامش 10 . ونضيف هنا أن يوسف كيوك
طالب ابن بطوطة بضرورة التمييز بين مفهوم " الدين " ومفهوم
" الثقافة " انظر :

مالي عدة أشهر ، ومع ذلك لم يطاول أن يعرفنا بها أو يطرح بعض المؤشرات الدالة على موقعها . فقد كان كلامه عنها خافتا وذاتيا ، فحين كان بإمكانه أن يمدنا بأضعاف المعلومات التي أتى بها ، لو كان له المام - مثل ليون الافريقي - بالأدب الجغرافي ومقوماته . ذلك أن علم الجغرافيا كان يتيح لصاحبه فرصة إقامة مساحة بينه وبين الموضوع ، فيأتي كلمة ⁽⁴⁹⁾ يعيدا عن النزعة الذاتية قريبا الى الموضوعية . وهذا العامل يسمح لصاحب الشهادة بإقامة تواصل واضح ومفهوم الى حد كبير مع موضوعه .

- الثانية : إن مصداقية الخبر عند الجغرافيين ، لا تستند الى نفس الاعتبارات التي يأخذ بها أصحاب المصادر ذات الصيغة الادبية . فلا وائل يمكنهم أن يعتمدوا بدون تحرج على شهادة تاجر كان قد ارتاد بلاد السودان ، غير أن أهل الفئة الثانية لن يكتفوا بذلك ، ولا شك أنهم سيحترزون كثيرا من أقوال ذلك التاجر ما لم يكن من أهل الورع والتقوى . في هذا الاطار يمكننا أن نفهم لماذا لم يلتجئ ابن عذاري وابن أبي زرع وابن خلدون الى تاجر تلمسان وسجلما سنة وفاس وغيرها من المراكز التجارية الوثيقة الصلة ببلاد السودان ، لتحقيق معلوماتهم عن المنطقة .

إن الخبر أو الرواية بالنسبة لأهل الفئة الثانية ، تكتسب مصداقيتها من خلال صفات وأخلاق صاحبها وليس من خلال موضوعيتها . فلا غرابة إذن ، أن نجد ابن خلدون لا يعطي أهمية لأقوال ابن سعيد فيما يخص توطين "التكرور" ، حيث ينقلها ويذكرها منسوبة لصاحبها بصراحة

(49) يقول ليون الافريقي: "ولا يخفى علي ما يضييبي من خجل عندمنا اعترف و(كشف عيوب الافارقة [...]) لكن عذري عند الجميع هو ما

أضطلع به من دور المؤرخ الذي يلزمه قول الحق الواقع دون أي اعتبار ، ولا لرضا رغبات أي كان". انظر وصف افريقيا ، ج 1 ، ص 89 .
(50) انظر نما واضحا عن القضية أورده ليون الافريقي . وصف افريقيا ، ج 1 ، ص 33 .

حتى يخلص ذمته ، وفي آن الوقت يتبنى الرأي الخاطئ الراجح في مصر دون أن ينسبه لاحد ، ربما لانه سمعه من أحد فقهاء النيل المصري . والمثال الثاني يتجلى في تعلق ابن خلدون بأقوال فقيه أهل غانسة ، حيث يحيلنا عليه كلما أراد أن يوثق قضية ما بصراحة .
(51)

إن هذا المنهج الصارم عند أهل الفئة الثانية ، وهو وثيق الصلة بعلم الاسناد عند أهل الحديث ، قد وفر لنا بعض المعلومات التي يمكن أن نطمئن إليها ، لكنه حرماننا من الشيء الكثير عن بلاد السودان .

ويترتب عن هذه الملاحظة ، أن دراسة مسألة مدى ارتباط بلاد المغرب ببلاد السودان خلال العصر الوسيط ، لا تجد تعبيرها الواضح في كتابات مثقفي المجتمع . ويرجع ذلك كما تبين لنا ، إلى مشاكل منهجية مثل حرصهم على الامانة في تبليغ الخبر ، وضعف إلمامهم بالادب الجغرافي ومقوماته ، وغير ذلك من المشاكل التي يمكن أن يقف عليها البحث الدقيق بهذا الشأن .

على أن هذه المشاكل المنهجية لا تفسر لنا كل شيء ، إذ هناك من برهن على عدم اهتمامه نهائيا بأخبار بلاد السودان ، مثل ابن مرزوق الذي كان يعمل في البلاط المريني . ووظيفة صاحبنا كانت تسمح له بتصيد بعض الاخبار عن المنطقة وأهلها ، وذلك من خلال استجواب أو استفسار أعضاء السفارات الذين أرسلهم ملوك مالي إلى البلاط المريني . غير أن ابن مرزوق لم يكلف نفسه مثل هذا العناء ، والظاهر أنه لم يهتم بالأمر بتاتا . أكثر من ذلك ، نجده غير راغب في تفصيل

(51) لقد أثار غير واحد من الباحثين قضية شك ابن خلدون في روايات ابن بطوطة . ونعتقد أن المسألة لها علاقة وطيدة بتطور ثقافة ابن خلدون وتدرجها في الانفتاح على العالم . ولو قدر لصاحب العبر أن يعيد النظر في موقفه المتشكك بعد هجرته إلى مصر ، التي أتاحت له فرصة التعرف على حضارات الشرق الأقصى ، لتخلص عن شكه ذاك ، الذي عبر عنه في مقدمة العبر ، أي قبل انتقاله لمصر . انظر : الحسن الشاهدي : أدب الرحلة .. ص 277 .

الكلام عن الهدية التي أرسلها السلطان أبو عنان إلى أحد ملوك مالي، حيث أطلعنا على هدية السلطان المريني إلى أحد ملوك مصر - وكان قد تحدث عنها بتفصيل -، ثم طلب منا عقد مقارنة بين الهديتين. هذا مع العلم أن الهدية المرسله إلى ملك مالي، كانت على حدد تعبیر ابن مرزوق نفسه، أكثر أهمية من حيث القيمة من ملك التي أطلعنا عليها لعقد المقارنة. (52)

ونحن نستحضر ابن مرزوق، يمكننا أن نضيف إليه ابن جزي الذي دون رحلة ابن بطوطة، والذي كان هو الآخر يعمل في جهاز الدولة المرينية. والواقع أن القارئ لرحلة ابن بطوطة لابد أن ترتسم أمامه علامات استفهام كبيرة، حينما يلاحظ تبرم ابن جزي من التعليق على روايات ابن بطوطة حول بلاد السودان. هذا مع العلم أن مكانته في البلاط كانت تقدره بسهولة على اقتناص الكثير من المعلومات التوضيحية، من ابن بطوطة نفسه ومن بعض رجال الدولة المرينية مثل الفقيه أبو القاسم بن رضوان صاحب العلامة، الذي كان له اتصال مباشر بأعضاء أحد السفارات المالية. (53)

(52) ابن مرزوق: المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص 454 [دراسة وتحقيق: ماريا خيسوس بيغرا]. وقد يقال أن "المسند" قد ألف في أغراض لا تسمح لابن مرزوق بالحديث عن السودان أو غير ذلك، لكن الباب 51 الذي خصه للكلام عن هدايا أبي الحسن كان يسمح بهذه الالتفاتة منه. ولست أدري ما إذا كان السلطان أبو فارس قد أشفق على ابن مرزوق ورد له ثروته وجاهه فسي البلاط المريني، هل كان ابن مرزوق سيرحم المختصين في تاريخ بلاد السودان، ويمدهم ببعض المعلومات عن المنطقة.

(53) لابن جزي 44 تعليقا على رحلة ابن بطوطة المسماة "تحفة النظارة". غير أنه لا يخص القسم الخاص ببلاد السودان سوى بتعليقين أنظرهما في ج 2، ص. 827. ورقمهما على التوالي 42 و 43. وعن الأشكال الذي تطرحه رحلة ابن بطوطة إلى بلاد السودان، وموقفنا من القضية، ينظر الفصل الثالث من الباب الثاني. وحينئذ سنتفهم نوعا ما خلفيات تبرم ابن جزي.

II. المجتمع السوداني قبل تعرفه على الاسلام.

كيف كان المجتمع السوداني قبل تعرفه على الاسلام؟ سؤال لا تطرحه الدراسات التاريخية لاسباب منهجية وموضوعية، بيد ان بعض المؤرخين حاولوا الاجابة عن السؤال خاصة في جانبه المتعلق بالحالة العقائدية لكن دون طرح السؤال صراحة. هكذا أخذوا يتحدثون عن المعتقدات السودانية القديمة (الارواحية) ويلوحون بوصول اليهودية أو المسيحية الى بلاد السودان قبل وصول الاسلام للمنطقة.

وهؤلاء المؤرخون يتناولون القضية، دون مناقشتها من الوجهة التاريخية، لانهم يدركون جيدا، ويعرفون مسبقا، ان لا شيء يمكن ان يدعم اقوالهم وادعاءاتهم. فيكتفون بالتلويح والاشارة الى وصول تينك الديانتين الى المنطقة على امل اقناع القارئ الافريقي خاصة، بان (اجدادهم) المجتمع السوداني قد تعرف منذ عموده الاولى على اليهودية والمسيحية قبل تعرفه على الاسلام. وانه اذا كان الاسلام قد انتشر في بلاد السودان خلال العصر الوسيط بفضل قوة وازدهار الحضارة الاسلامية لذاك، فلن المسيحية عليهما ان تنبعث من جديد مع سيطرة الحضارة الاوربية المتنامية منذ عصر النهضة.

وان ترسل الكنيسة المسيحية بعد القرن VIII مبشرين لاقنناع اهل افريقيا بان اجدادهم كانوا يعتنقون المسيحية منذ اكثر من الف عام، سيكون له - بدون شك - اثر بالغ في تسميل ممة الكنيسة ومبشرها.

(54) الارواحية، مصطلح حديث مبتدع، يستعمل حاليا للدلالة على المعتقدات السودانية الوثنية القديمة. وهو ترجمة للكلمة أو الاصطلاح الفرنسي: (Animisme) أو (Fetichisme). انظر عن التطور التاريخي للاصطلاح الاخير ومعناه:

- Monteil.V, L' Islam Noir, ed. du Seuil, 3e ed, Paris 1980, p.39.

(55) هذا التوجه نجده عند المؤرخين الاوربيين من م. دولافوس الى الاب كيوك.

- Cuoq.J, Histoire de l' Islamisation., p.IX - X.

معطى القول فلن التأكيد على وصول أي معتقد كان لاي منطقة كانت يبقى من الوجه التاريخية شيئاً ثانوياً وغير ذو أهمية قصوى ما لسم نبرز كيفية استقبال وتفاعل المجتمع مع تلك المعتقدات ومسئولياتها في حياتها بأبعادها المختلفة. (56)

إن المصادر العربية تكاد لا تجيبنا على السؤال - الأول - الذي طرحناه. وأن يتمكن الباحث من اختزال المعلومات المتوفرة عن تاريخ المجتمع السوداني قبل القرن الخامس (11م) في جدول فوق صفحة واحدة - كما سنرى - يحيلنا على حدة عمق المشكل.

أكثر من ذلك فلن الشهادات المصدرية المدونة، لا تسمح لنا بتوظيف مفهوم "المجتمع السوداني" لأننا لا نعرف ماهيته قبل القرن المذكور، إلا على سبيل التخيل والمقارنة مع مجتمعات أخرى. فقلة وفقر المعلومات التي توفرها لنا المصادر، لا تدلنا على وحسب مجتمعية بأبعادها المختلفة، وإنما فقط على بعض العادات الاجتماعية والمعتقدات الدينية لا غير. الشيء الذي لا يؤهلنا للحديث عن مجتمع سوداني مثلما نتحدث عن المجتمع العباسي أو الكارولانجي.

على هذا الأساس، فلن استعمال الدراسات والأبحاث التاريخية لمفهوم "المجتمع السوداني"، لا يدلنا على محتوى تاريخي معين، بقدر ما يحيلنا على الدلالة النظرية لمفهوم "المجتمع" في علم الاجتماع (السوسيولوجيا).

أمام هذا الواقع المحفف بالنسبة للباحثين، نجد بعض المؤرخين غضاة في الاعتماد على كتابات الرحالة الأوربيين الذين اكتشفوا أفريقيا خلال القرنين VIII و VII م، ونتائج الأبحاث

(56) انظر مضمون الاحالة في المامش السابق، ولاحظ الطريقة الذكية التي اثار بها يوسف كيوك قضية المسيحية ببلاد السودان، وكيف تخلص منها بأسئلة سلبية حول الاسلام بالمنطقة.

الانثروبولوجية والاشنولوجية الحديثة عن افريقيا ، فضلا عن الرواية الشفوية . فعملوا على خلق الصورة الحديثة للمجتمع السوداني على حالته التي كان عليها قبل القرن الخامس (11م) .
(57)

ومثل هذه المغامرة تفترض مبدئيا ، المصادقة على فكرة ضمنية ، مفادها ان المجتمع السوداني ، مجتمع بدون زمن ، أي انه لم يعرف تطورات تاريخية منذ العصر القديم الى حين دخول الاستعمار .

لإلا ان الحاح عدد من الباحثين المهتمين بالعصر الوسيط على ضرورة كتابة تاريخ المنطقة قبل القرن الخامس ، جعلهم يقبلون كسل التنازلات لتحقيق هدفهم ، فاعتمدوا تلك الشهادات الحديثية بموازاة مع المعلومات القليلة التي توفرها المصادر العربية . وكانت الحيلة بدون الهوية المقصودة من عملهم . إذ انتجوا أبحاثا لا يمكننا تصنيفها داخل علم التاريخ . ويظهر عجزهم واضحا في عدم قدرتهم على توحيد معنى الأدوات المفاهيمية التي يتداولونها في دراساتهم .

نجد مثلا عند المؤرخ السنغالي ج . ت . نيان (D.T.Niane) الذي الذي اقدم على مثل هذه المغامرة في دراسته عن المجتمع السوداني خلال العصر الوسيط ، نجد عنده توظيفا لمفهوم "الثقافة" ، وعندما نتتبع عمله نلاحظ انه كلما ارتبط بمعلومات المصادر العربية ، كلما اعطى للمفهوم دلالة التاريخية ، وعندما يستند الى كتابات ما بعد القرن XVIII م ، يأخذ المفهوم دلالة انثروبولوجية محضة . ونفس الشيء نلاحظه عند عدد غير قليل من الباحثين ، الذين سلكوا هذا النهج .
(58)

(57) يعتبر العمل الضخم الذي قام به موريس دولافوس (أعالي نمري السينغال والنيجر) نموذجا لهذا التوجه ، وقد سايره . موني في كتابه "لوحة جغرافية .." الى حد كبير .

- Delafosse.M, Haut sénégale-Niger, 1972, (3.T)

- Mauny.R, Tableau Géographique .., 1961.

(58) Niane.D.T, Le soudan Occidental .., p.221 - 222.

مثل ر. موني في استعماله لمفهوم "الدولة" عند معالجته لخصائصها ومميزات الدولة السودانية في العصر الوسيط. (59)

بناء على ما تقدم، ونظرا للاضطراب الذي يمكن أن تؤدي إليه عملية الاستناد الى الكتابات الحديثة ونتائج الدراسات المتعلقة بالانثروبولوجية والاشنولوجية، سوف نقتصر في مقاربة المجتمع السوداني قبل القرن الخامس على شهادات المصادر العربية لاغير. وحضيلة معلوماتنا قليلة جدا وفقيرة. وما تتفق حوله المصادر يمكن أن نجمله في الجدول التالي: (60)

(61)

ان نجمله في الجدول التالي:

(59) انظر مناقشتنا لتصور ر. موني حول قضية اصل نشأة الدولة السودانية، ص. 135.

(60) نقصد بفقر المعلومات كون المصادر مثلا تتفق على ان السودان كانوا "كفارا" (= مجوس = وثنيون) وتشير الى عباداتهم للاصنام، لكنها لا تتحدث عن كيفية ممارسة السودان لطقوسهم الوثنية، ولا عن مضمون معتقداتهم.

(61) سوف نؤجل الاشارة الى بعض الخصائص الاخرى المميزة للمجتمع السوداني، والتي استمرت حتى بعد تعرفه على الاسلام، وسنأتي على ذكرها اثناء استعراضنا لتاريخ المنطقة او خلال مناقشتنا.

معلومات مختلفة	معتقدات دينية (*)	عادات اجتماعية
<ul style="list-style-type: none"> - مشاركة الملكة للملك في الحكم - وراثة الحمد تكون في ابن أخت الملك . - تحكم الملك في رقاب رعاياه بحيث يمكنه أن يفعل بهم أي شيء ، في أن الوقت نجده عادلا في سلوكه ، في المقابل نلاحظ تقديس الرعايا للملك - مجتمع شفاهي ولا يعتمد الكتابة - توفر البلاد على الذهب وممارسة السودان للتجارة الصامتة . 	<ul style="list-style-type: none"> - وثنيون يعبدون الاصنام ويقدسون مظاهر الطبيعة ، وحاكمهم (الملك) . ولا يعرفون الديانات السماوية - الاعتقاد القوي في السحر ، والقوى الغيبية ، وإيمانهم بقدرتها على التأييد الباطن في حياتهم . 	<ul style="list-style-type: none"> - عدم استعمال اللباس - مشاعية المرأة - حرية كبيرة للمرأة في حياة المجتمع - حرية الجنس وعدم تقنينه - الام هي الاصل في الانتساب - توريث ابن الأخت - كى أعضاء الجسم خاصة في الوجه - أكل لحوم البشر - أكل لحوم الجيف

(*) ملحوظة : الكتابات التي تتحدث عن ما يسمى "الارواحية" ، هي مجرد اجتهادات معرفية لا تستند على شهادات مصدرية . ويظهر أن ما كتبه المفكر السينغالي عبد القادر محمد سيلا عن المعتقدات الوثنية لدى السودان أقرب الى الواقع لذا حاولنا تخيل الحالة . انظر مؤلفه : المسلمون في السينغال ، قطر : سلسلة كتاب الامة ، الطبعة الاولى 1406 هـ ، ص 37-46 .

الفصل الثاني

سيرورة انتشار الاسلام ببلاد السودان

ما كاد القرن الخامس الهجري ينتصف ، حتى ظهر عدد من الامارات المسلمة في قلب بلاد السودان. وكان حضور الاسلام اذاك ، مثل الواحات في الصحراء ، لا يتعدى حدود الامارة ، وقد يقتصر على الامير السوداني وحاشيته دون بقية رعيته أو العكس .

ولم يكن أبو عبيد البكري الذي انتهى من تسويد مؤلفه سنة 460هـ /1068م - وهو يدون لنا الحدث بروح جغرافية جافة - ، قادرا على استيعاب مقدمات الحدث أو التنبؤ بمصير هذه الحالة الجينية .

لقد استلزم حضور الاسلام الى بلاد السودان بهذا الشكل البسيط غير الكثيف ، زمنا يزيد عن القرنين ، لم تتوقف خلاله العلاقات والتفاعلات البشرية بين السودانيين والمسلمين الآتون من الشمال .

وتشير قرائن الاحوال ، أن تجار بلاد المغرب ، وعدد من الفقهاء والدعاة المسلمين ، قد قاموا بدور بالغ الأهمية في عملية نقل الاسلام الى بلاد السودان .

كما أن بربر الصحراء بعد إسلامهم ، وبحكم موقعهم ، ساهموا بفعالية في تنشيط هذه العملية . ويمكننا في هذا الاطار أن نميز بين أربع مجموعات بربرية كانت تجوب الصحراء الموازية لبلاد السودان ، وهي من الغرب الى الشرق : صنهاجة ، زناتة ، لمطة ، هوارة . وقد كان المجال الجغرافي لهذه القبائل يتجاوز الصحراء شمالا الى بلاد المغرب وتلامس بعض بطونها سواحل البحر المتوسط . إلا أن دراستنا استقتصر على مواقع التماس مع بلاد السودان .

وإذا كانت معلوماتنا عن صنهاجة الصحراء الغربية تؤهلنا - ولو بشكل عام - لمقاربة التطورات التي عرفتتها هذه المجموعة قبل قيام

الحركة المزابية ، فإن المصادر لا تمدنا سوى بالنزر اليسير عن
 (1)
 المجموعات الأخرى.

فما هي وضعية صنماجة الصحراء قبل قيام الحركة المزابية ؟
 وما هي البوادر الأولى لظهور الإسلام بين السودانيين ؟

١٣٠

(1) فيما يخص المعطيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتعلقة
 بصنماجة ، يمكننا أن نسحبها على المجموعات الأخرى ، أو نأخذها
 كنموذج .

II. القبائل الصنهاجية قبل قيام الحركة المرابطية .

في الجزء الغربي من الصحراء على طول المحيط الاطلنطي ، فيما بين نهر السينغال جنوبا ومنطقة سوس ودرعة شمالا الى منطقة الادرار الموريطانية شرقا ، يمتد مجال صنهاجه اللثام ، الذين قامت ⁽²⁾ على اكتافهم الدولة المرابطية . واهم القبائل التي كان لها حضور بارز في تاريخ المنطقة ، هي : مسوفة ، ولمتونة ، وجدالة .⁽³⁾

1. نمط عيشهم .

إن المعطيات الطبيعية والمناخية لهذا الموقع الصحراوي لا تساعد على قيام زراعة ، وبالتالي إمكانية استقرار العناصر البشرية حولها . من شمة كان الترحال اهم سمة تميز نمط عيش بربر الصحراء . ويبقى الرعي اساس اقصاد القبائل الصنهاجية ، لذلك تجدها دائمة الصدور والورود بحثا عن الماء والكليل لماشيتهما ، التي تتكون اساسا من الابل .

وبالنظر الى استعماله المتعددة ، وارتباطه الوثيق بالحياة اليومية للانسان بالصحراء ، يصعب علينا ان نتصور الحياة في الصحراء بدون الابل . والامر ينسحب حتى على العقود الاولى من القرن العشرين .⁽⁴⁾

لقد شكل الجمل اهم وسيلة للمواصلات ، وجعل البضائع والاثقال . وكان يستعمل كمطية اثناء الحروب ، وفي بعض الاحيان يستغل في الحرث

(2) لقد جرى نعتب المرابطين بالملثمين ، وكان اللثام ظاهرة خاصة بهم وحدهم . والامر غير صحيح ، إذ تمتد مجالات الملثمين في الصحراء الكبرى "من ساحل البحر المحيط الى ساحل النيل بالمشرق" . انظر ابن خلدون ، ج 6 ، ص 407 . وابن حوقل ، ص 99 . وقد ارتبط استعمال اللثام عند صنهاجة الصحراء بعدد من المعتقدات تبررسيا اتخذهم له ، تجدها في جل المصادر الوسيطية التي تعرضت للدولة المرابطية .
(3) يذكر ابن ابي زرع (ص 120) ان مجال صنهاجة الصحراء يمتد من "نول لمطة الى قبلة القيروان من بلاد افريقية وهي ما بين بلاد البربر وبلاد السودان" ويصل باعدادهم الى "سبعين قبيلة" .
انظر ابن حوقل ، ص 101 .

(4) الشنقيطي ، الوسيط . . ، ص 459 ، 521 ، 535 .

بالواحات ، كما كانت البانـه ولحومه تمثل المادة الاساسية في الغذاء اليومي لبربر الصحراء . أما وبره فكان يستغل في بعض الصناعات اليدوية مثل صناعة الخيام .⁽⁵⁾

ويختزل ابن حوقل نسلا عيش سنسابة الصحراء في وصف شتيرا مما تردد في المصادر اللاحقة ، جاء فيه : "لا يعرفون البر ولا الشعير ولا الدقيق ، وفيهم من لم يسمع بنمما إلا بالمثل . وأقواتهم الالبان وفي بعض الاوقات اللحم" . ويضيف جغرافينا ، أنهم كانوا مخرقون في البداوة ومنهم من لم يتميا له رؤية حاضرة .⁽⁶⁾
⁽⁷⁾

وعلى اعتبار مرور بعض المسالك التجارية التي تربط فيما بين بلاد المغرب وبلاد السودان ، بمجال صنـاجة ، فقد حاولت الاستفادة من هذه الوضعية ، وذلك بفرض الاتاوات على القوافل التجارية مقابل ضمان أمنها وتسهيل مهامها : خفارة القافلة ، وإرشادها لنقاط الماء ، وتقديم خدمات اجتماعية مختلفة . وكانت هذه الوظيفة ، تدر عليهم أربا حامة ، الشيء الذي يفسر تجمعهم وتمركزهم في المناطق الحساسة من المسالك الصحراوية خاصة نقاط الماء . أكثر من ذلك نجدهم يعملون جاهدين لاختراع المسالك والمحطات التجارية لنفوذهم ، ويأخذ الطريق في بعض الاحيان اسم القبيل الذي يحتكره مثل الطريق المتونسي ، الذي يربط جنوب المغرب بمنطقة الادرار الموريطانية .⁽⁸⁾

ولذا كان الرعي والمساهمة في التجارة الصحراوية يمثلان النشاطين الاساسيين ، اللذين يقوم عليهما اقتصاد صنـاجة الصحراء ،

(5) - Abdelazize A, Le Magrib et le commerce transsaharien.., P.63-66.

(6) ابن حوقل ، ص. 97.

(7) م. س. ص. 98. البكري ، ص. 164. ابن أبي زرع ، ص. 164.

(8) ابن حوقل ، ص. 97-98. وانظر :

- Mauny R, Une Route préhistorique à travers le Sahara Occidental; IFAN, B, IX (1947), p.353.

(9) - De la chapelle, Esquisse d'une histoire du Sahara Occidental, Hesperis, T. XI, 1930, p.64.

فكيف يمكن لهذه القبائل أن تدافع عن وجودها في حالة تقلص واردات التجارة، وتعرض الماشية للهلاك نتيجة التقلبات المناخية التي تعرفها الصحراء؟

نطرح السؤال، ليس للاجابة عليه، فذلك شيء حتى ولو لم تتوفر لدينا النصوص التاريخية الصريحة بارزائه، يمكننا التكهن بإجابته. ذلك أن لغارة القبائل بعضها على بعض أو على الاقوام القريبة منها والمجاورة لها في بلاد السودان، يصبح سلوكا مفروضا عليهما. ولذا نطرح السؤال فلنما، لمقاربة استنتاج يجدر واجا وشيوعا في الادبيات التاريخية، ومفاده أن الاغارة، كسلوك عدواني، يمثل قاعدة اجتماعية ثابتة، وسمة ملازمة للبربر الرحل في الصحراء. ويكفينا لتففيذ هذا الاستنتاج الشاذ، أن نسجل ارتباط سلوك الاغارة بظروف غير عادية (من نوع الكوارث الطبيعية: مجاعات، أو بيئة، اضطرابات سياسية الخ). وفضلا عن ذلك فإن أي مجتمع مهما بلغت درجة رقيه الحضاري، يمكنه أن يصدر عن مثل هذه العدوانية كلما استهدف في مصادر عيشه.

وحتى إذا سلمنا - تجاوزا - بصحة هذه الأطروحة، كيف يمكننا

أن نفهم تطور وازدهار التجارة الصحراوية في العصر الوسيط أو على الأقل فيما بين القرن الرابع والثامن الهجري (10-14م). ذلك أنب صماجة اللثام ماداموا عدوانيين أصلا كان بإمكانهم أن ينسفوا التجارة الصحراوية دون أن يلحقهم ضرر بالغ سواء من الوحدات السياسية المغربية أو السودانية. لكن واقع الحال يشهد على مساهمتهم الفعالة والايجابية في التجارة الصحراوية، وذلك من خلال توفير الامن لها - وهو عنصر ضروري لتطورها - أو من خلال تسميل مهام القوافل في ذهابها واريابها بين ضفتي الصحراء.

(10) هذا التصور يأخذ به غير واحد من الباحثين. انظر:

- De la chapelle, Esquisse..., p.36 et 64.

- Tableau Géographique ..., p.218.

(11) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص.294.

معطى القول ، فقد اعتمد اقتصاد صنمهاجة الصحراء على الرعي ،
والمساهمة في التجارة الصحراوية ، والاغارة في بعض الحالات . ولم
يلحق نمط عيشهم هذا ، تغييرات عميقة ، وذلك طيلة العصر الوسيط ،
حيث نكاد نصادف نفس الاوصاف عنهم في جل المصادر العربية
الوسيطة من ابن حوقل الى ليون الافريقي .

إن التحديتات الطبيعية والمناخية للصحراء قد تجاوزت قدرة
الانسان على مواجهتها ، فحاول التأقلم والتكيف مع ظروف الصحراء ،
بيد أنه لم يتمكن من إخضاعها أو التغلب على جبروتها . من ثمة نفهم
التطور البطيء ، والبطيء جدا للمجتمع الصحراوي .

2. الوضعية الدينية .

قد يكون من باب المغالطات المنهجية ، عدم استحضار الوضعية
الدينية لصنمهاجة الصحراء قبل اعتناقهم للاسلام ، وكيفية انتشار الدين
الجديد بينهم . حقيقة ، فالمعلومات المتوفرة لدينا لا تعمق معرفتنا
بهذه القضية ، بيد أن الامر ينسحب - وبفداحة - على وضعية السودانين .
فلماذا نفمض السؤال بخصوص صنمهاجة ونلح عليه بالنسبة للسودانيين ،
وفي آن الوقت نؤكد على عمق ثقافت العناصر البربرية والسودانية ،
وعلى خصوبة التفاعلات البشرية بينهما سواء قبل أو بعد مجيء الاسلام ؟

مهما يكن من هذا الامر ، فلن تميمش تساؤلنا لن يمنح الباحث -
ولن لاحقا مع تطورات الحركة المرابطية - من اكتشاف الطريق
السلمية التي انتشر بها الاسلام بين صنمهاجة الصحراء ، ولن يمنعه كذلك
من الوقوف على عمق التغييرات التي أحدثها الاسلام في حياة صنمهاجة .

يجمل ابن خلدون ما انتهى إليه من أخبار البربر قبل اسلامهم
بقوله : " وكان منهم من تهود ومن تنصر وآخرون مجوسا يعبدون الشمس
والقمر والاصنام " . بيد أن صاحب العبر عندما خرج من هذا التعميم
(12)

وخصى كلامه للحديث عن لمتوثنة ببطونها المتعددة ، أكد أن هذا القبيل كان على دين المجوسية شأن برابرة المغرب . ونستخلص من الشهادتين معا : انحصار اليهودية والمسيحية بين فئات قليلة في بلاد المغرب ، وأن المعتقدات المجوسية كانت شائعة لدى البربر سواء في بلاد المغرب أو في الصحراء . بموازاة مع ذلك ، نسجل غربة اليهودية والمسيحية في الصحراء (14)

هكذا نلاحظ أن المعتقدات الوثنية (المجوسية) ، هي التي كانت تؤهل ذهنية صنمجة اللثام ، وأن ما عداها لم يكن له أثر في حياتها . وهذه الحالة ، تماثل ما كان عليه الوضع لذاك بالنسبة للقبائل والاقوام المنتشرة شمال وجنوب صنمجة . (15)

3. تحول القبائل الصنمجية الى الاسلام .

يقول صاحب العبر : "كان هؤلاء الملثمون في صاريهم كما قلنا وكانوا على دين المجوسية الى أن ظهر فيهم الاسلام لعهد المائسة الثالثة" . (16)

ويبدو جليا ، أن ابن خلدون لا يرصد لنا سيرورة وتطور الاسلام بين صنمجة ، وإنما يقرر نتيجهما . وقد كان بإمكانه أن يشير الى الروايات التاريخية التي تتحدث عن حملة عقبة بن نافع الفهري (سنة 43هـ) الى بلاد السودان مرورا بمجال صنمجة ، أو تلك التي تزعم

(13) العبر ، ج 6 ، ص 371-373 .

(14) م. س. ج 4 ، ص 186 . ابن عذاري : البيان ، ج 1 ، ص 26 . وعن كيفية اعتناق البربر في بلاد المغرب للمجوسية والمسيحية واليهودية انظر ابن خلدون ، ج 6 ، ص 212-214 .

(15) في إطار كلام البكري عن الطريق الرابط بين أغمات والسوس ، أشار الى تمسك أحد القبائل البربرية هناك بالمعتقدات الوثنية وذلك حتى منتصف القرن 5 (11م) ، حيث كانوا يعبدون كبشا . الشيء الذي يؤكد سيطرة المجوسية قبل مجيء الاسلام . ونفس الشيء نلاحظه بالنسبة للسودان جنوب صنمجة . انظر البكري ، ص 161 ، 172 .

(16) العبر ، ج 6 ، ص 373 .

لإسلام بعض القبائل الصنهاجية (مثل بني واث) على يد هذا القائد العربي إبان فتوحاته، لكنه لم يعرّها اهتماماً، ويظهر أنه لم يكن مطمئناً إليها.⁽¹⁷⁾

(18)
ونحن لا نملك إلا أن نسايره، ذلك أنه مهما بلغت مصداقية تلك الروايات ذات المسحة الأسطورية، فلن أهم شيء يمكن استخلاصه منها، هو أنه منذ نهاية القرن الأول الهجري، بدأت تتردد أصوات الدعوة الإسلامية بين ظهرازي صنهاجة الصحراء، نتيجة احتكاكهم بالبربر المسلمين في بلاد المغرب.

وفي خلال القرن الثاني الهجري (8م)، تلاحق انتشار الإسلام بين القبائل الصنهاجية، بحيث ما كاد أن يظل القرن الموالي حتى تتمكن الإسلام من نفوسهم.

لكن أي إسلام نقصد؟ هل الإسلام كعقيدة أم الإسلام كحقيقة وثقافة وحضارة؟

سواء كان ابن خلدون يميز بين المستويين أم لا؟ فلن تجربسنة الإسلام بالمنطقة، تحملنا على حصر مدلول روايته في المستوى الأول. بهذا المعنى، يمكننا القول أن حدود إسلام صنهاجة خلال القرن الثالث الهجري (9م) تتمثل في نبيهم وتخليهم عن المعتقدات الوثنية كخلفية

(17) عن الاشارات التاريخية المتعلقة بوصول عقبة بن نافع الفهري الى بلاد السودان ينظر:

- ابن الاثير: الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1965، ج 5، ص. 419. - ابن عذارى: البيان، ج 1، ص. 28. - ابن أبي زرع، ص. 121.

(18) جل المؤرخين المعاصرين منذ ر. برونشفيك (R. Brunschvig) يميلون الى الاعتقاد أن جولة وغزوات عقبة بالمغرب بالصيغة التي تطرحها المصادر، تدعونا للشك فيها، وكثير منهم يرون أن عقبة لم يتجاوز نهر ملوية. انظر:

- ش. 1. جوليان: تاريخ افريقيا الشمالية، ج 2، ص. 21.
- ع. اللم العربي: مجمل تاريخ المغرب، ص. 110-111.
- محمود حسن أحمد: الإسلام والثقافة العربية في افريقيا، ص. 91.

عقائدية، بموازاة مع ذلك أخذوا يعبرون عن رغبتهم في تبني العقيدة الإسلامية والانتماء للإسلام. وأولى الخطوات في هذا الاتجاه تستلزم قراءة القرآن واستيعاب أركان الإسلام.

وعلىنا أن لا نتستهين بمثل هذه النقطة التي استلزمت أكثر من قرن ونصف، وذلك بالنظر إلى الظروف المعاكسة التي تمت فيها. ذلك أن المنطقة لم تتعرض للفتح الإسلامي، وقلّة من المسلمين الدعاة من وصلوا إليها للتعريف بالدين الجديد والدعوة له بين صنماجة.⁽¹⁹⁾

ويمكننا أن نجمل العوامل التي دعمت موقع الإسلام بين صنماجة، وساعدت على انتشاره بينهم في العناصر التالية:

- انفتاح جنوب المغرب الأقصى على صحراء صنماجة اللشام، بحيث لا نجد سلاسل جبلية أو حواجز طبيعية تمنع من تواصلهما عبر منطقة سوس. والحالة هذه، ليس من محض الصدفة أن تنطلق من سوس الجادة المعروفة بالطريق اللمتوني، والتي تصل جنوب المغرب ببلاد السودان مرورا بمجال صنماجة.

- يمثل صنماجة الصحراء امتدادا عرقيا ولغويا (وعقائديا قبل القرن الثاني/8م) لبربر بلاد المغرب. الأمر الذي يلغي الحواجز النفسية التي يمكن أن تعرقل وتعوق تواصلهما وتفاعلهما بشكل إيجابي. ولعل أفصح تعبير يعكس لنا هذه الحالة، يتمثل في الطريقة السليمة التي انتقل بها الإسلام إلى الجنوب، كما يتمثل في طلب زعماء صنماجة من إخوانهم في الشمال لإمدادهم بفقهاء يعلمونهم أمور دينهم، بل ويخضعون لهم سياسيا كما سنرى لاحقا.

- قيام إمارات إسلامية على الضفة الشمالية للصحراء منذ منتصف القرن الثاني الهجري (8م)، وأهمها: إمارة بني مدرار في سجماسة، وإمارة بني رستم في تيهرت. وقد كان للامارتين دور بارز في نشر الإسلام

(19) علينا أن نستحضر هنا ما قلناه عن الصحراء في الفصل الأول من الباب الأول.

بالصحراء وبلاد السودان، وذلك بحكم ارتباطهما تجاريا بالمنطقتين، وتشدهما في نشر الدعوة الاسلامية. أما الادارة، فلن ضعف امكانياتهم لم تكن تسمح بوصول نفوذهم الى الصحراء وبالتالي الاهتمام بنشر الاسلام في المنطقة. ويمكننا بهذا الصدد ان نأخذ من تأسيس عبد الله ابن ادريس بن ادريس لمدينة تامدلت في منطقة سوس خلال النصف الاول من القرن الثالث الهجري، مؤشرا على اهتمام الادارة بالصحراء. (20)

- يشير ابن حوقل والبكري الى عدد من رباطات الصالحين المنتشرة من طرابلس الى انجوات وسوس بالمغرب الاقصى. ويبقى الكشف عن نشاطها وارشاعها الديني في بلاد المغرب والصحراء خلال القرنين الاول والثاني من الهجرة، رهين بتحقيق تاريخ ظهورها وتمييز طبيعتها وظيفتها.

(22) مهما يكن من هذا الامر، فلن احتمال ظهورها في الفترة المذكورة لا يمكن الا ان يساهم في تكوين دعاة مسلمين، ونشر الدعوة الاسلامية في المناطق المجاورة لها والناشئة عنها بطريقة منتظمة نوعا ما.

- يبدو ان العامل الطاسم، الذي كان له اثر بالغ في تقدم الاسلام الى صنماجة الصحراء، قد تجلى في دور التجارة الصحراوية بين بلاد المغرب وبلاد السودان. بيد ان كثافة التجارة خلال الفترة المعنية (القرن 2-3هـ) كانت ضعيفة، وقد شكل المجرور التجاري المعروف بالطريق اللمتوني اهم قناة لتسرب الاسلام اليهم. (23)

(20) البكري، ص. 163.

(21) ابن حوقل، ص. 74، 82، 116. البكري، ص. 7، 36، 80، 86، 161.

(22) تذكر المصادر ان عقبة بن نافع ايام غزواته بنى عددا من المساجد بعضها في درعة وسوس، كما تشير الى انه ترك بعض اصحابه يعلمون الجرب القرآن والاسلام ومنهم شاكر صاحب الرباط الموجود على وادي تانسيفت. انظر: ابن عذارى، ج 1، ص. 27، 42. والاستبصار، ص. 208. والتشوف، ص. 51، 315.

(23) كانت مدينة اودغشت الواقعة في مجال صنماجة والخاضعة لسيطرتهم المحطة الاساسية والاخيرة في الطريق اللمتوني الواصل بين سجلماسة وغانة، كما كانت اودغشت على اتصال بافريقية. انظر:

ولقد كانت الطاعة الى التعاون بين التجار المسلمين القادمين من الشمال وبربر الصحراء، تكتسي أهمية بالغة بالنسبة للطرفين، ولم يكن بالإمكان أن تحقق التجارة الصحراوية أهدافها بدون توفير هذا العنصر. فمنهاجة تملك الطريق وكان عليها أن تضمن حماية القوافل وتخفرها في الطريق، وترشدنا لنقاط الماء والكلأ، فضلا عن الخدمات الاجتماعية المتنوعة التي ينبغي أن تقدمها لتاجر ترك بيته ليعسود لليه بعد خمسة أشهر على أقل تقدير. في المقابل كان لصنهاجة "الوازم على المجتازين عليهم بالتجارة من كل حمل وحمل ومن الراجعين بالتبر من بلاد السودان وبذلك قوام بعض شؤونهم".⁽²⁴⁾

إنها دينامية اقتصادية واجتماعية جعلت من التاجر المسلم، من خلال سلوكاته وتفاعلاته يبشر بالاسلام ويعرف صنماجة به.

وقد مهد هؤلاء التجار الطريق للدعاة المسلمين لنشر الاسلام بالمنطقة، ويظهر أن رمال الصحراء غمرت أسماءهم، ولم تتمكن المصادر من تتبع خطواتهم ورصد دورهم خلال القرنين الثاني والثالث الهجري، في المقابل نجدها قد احتفظت لنا بذكرى وصول عقبة بن نافع الفهري، ويسعد أي مسلم أن يكون أجداده قد أسلموا على يد هذا القائد العربي.⁽²⁵⁾

مجموع هذه العوامل تمكنا من مقارنة التفاعلات التي أدت - كما سجل ابن خلدون - الى ظهور الاسلام بين صنماجة لعهد المائنة الثالثة. وقد استمرت تمارس تأثيرها في خلال القرون اللاحقة لتبرز واقعا أكثر انفعالا مع الاسلام، يتجاوز حدود الايمان بالعقيدة، ومطالبة استيعاب مبادئها، ليستشرف نموذج المجتمع الاسلامي.

(24) ابن حوقل، ص. 90.

(25) الوسيط، ص. 477.

- De la chapelle, Esquisse ..., p.55 - 57.

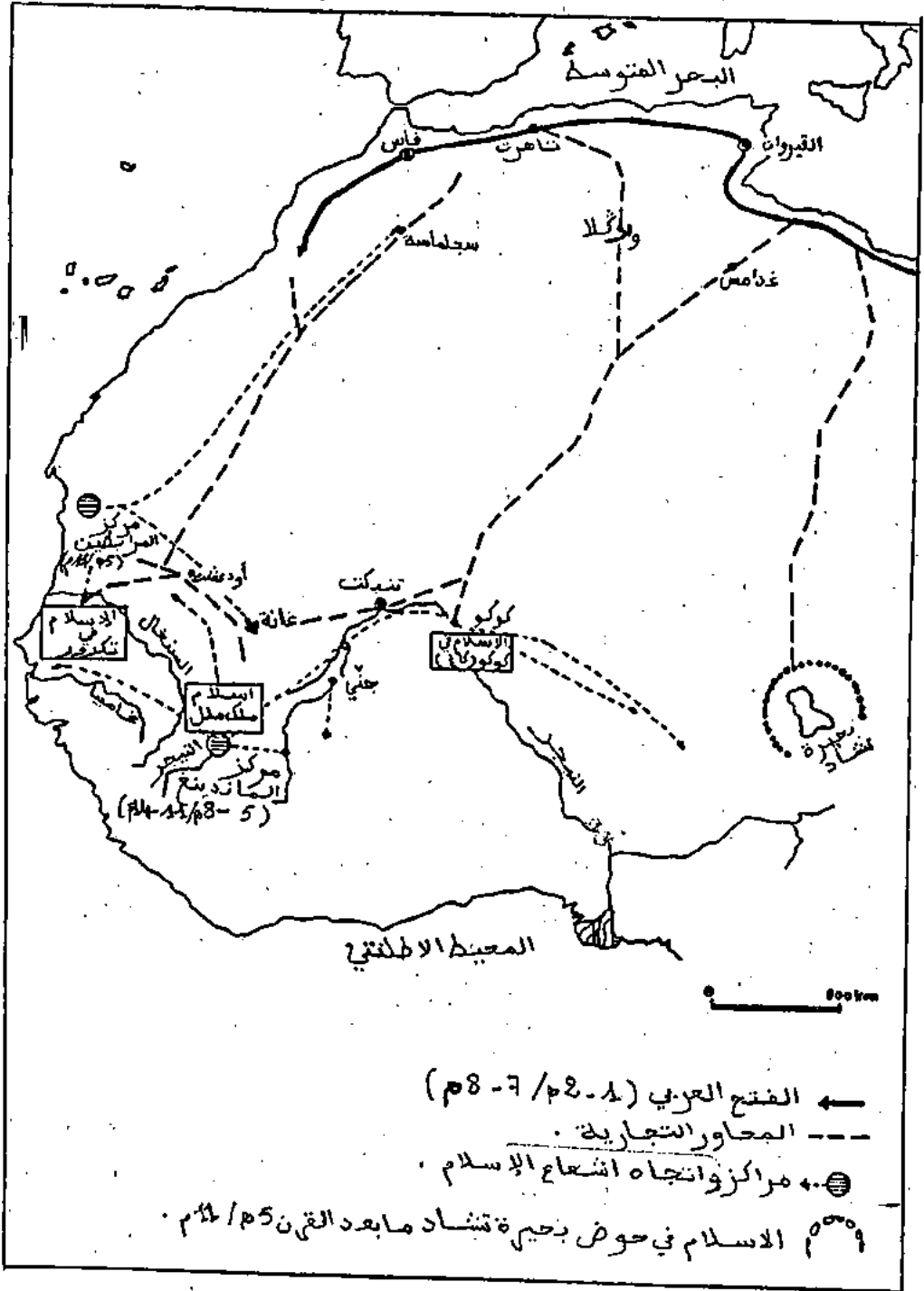
(26) لاني عنبرة بما جاء عند صاحب الاستبصار (ص. 209) من أن صنماجة الصحراء قد أسلموا سنة 435هـ/1043. وربما تكون هذه الإشارة هي التي جعلت تريبو يعتقد خطأ في كون لمتونة قد أسلمت بعد قيام الحركة المرابطية سنة 1058/450م. انظر:

- Triaud. J.L, Islam et sociétés Soudanaises..., p.21, 39, 65.

(خريطة رقم 2)

التمثيلات الجغرافية للإسلام ببلاد السودان (5م/11م)

نقل عن ج. ل. تريبو بتصرف (Islam et Société, p. 14)



4. الوضعية السياسية.

لأن علاقة الاسلام بتشكيل الاحلاف القبلية الصنهاجية يعد من القضايا البارزة التي تلح عليهما المصادر العربية الوسيطية المتعلقة بتاريخ صنهاجة الصحراء.

ونحن لا نستبعد دور العوامل الاقتصادية في هذه القضية، لكن ماذا يعني تزامن قيامها مع ظهور الاسلام بين صنهاجة؟ مهما يكن من هذا الامر، فلن وحدة العقيدة لا يمكن إلا أن تساهم في بلورة فكرة الوحدة السياسية.

هكذا، نجد صنهاجة اللثام، قد تمكنوا منذ نهاية القرن الثاني الهجري من تكوين أول حلف سياسي لهم، بزعامة يتلوتان بن تلاكاكين المتوفى سنة 222هـ/836م. واستمر الحكم في أسرته الى سنة 306هـ/918م، حيث تفكك الحلف على إثر ثورة قام بها أشياخ صنهاجة على ملكهم تميم بن الأشير وقتلوه. (27)

واستتبع انفضاض هذا الحلف، مرحلة من الاضطرابات والفوضى السياسية، استمرت حتى بداية القرن الخامس الهجري حسب ابن أبي زرع. مما يعني أن المنطقة عرفت فراغاً سياسياً طيلة القرن الرابع الهجري (10م). إلا أن ابن خلدون، الذي ينقل عن صاحب القرطاس، الكثير من أخبار صنهاجة، استدرى عليه حدثاً، مفاده أن أشهر وأقوى ملك صنهاجي حكم الملتهمين عاش في المائة الرابعة، وطال عهده لمدة تزيد عن نصف قرن. (28)

ولذا كان كل من ابن حوقل والبكري يتفقان مع صاحب العبر في تأكيد قوة هذا الملك، فإن الثلاثة يختلفون في تحقيق اسمه، وسنحتفظ برسم البكري له: تين بن يروتان ابن ويسنو بن نزار. (29)

(27) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص. 121.

(28) ابن خلدون: العبر، ج 6، ص. 372.

(29) كذلك يسميه البكري (ص. 159). ورسم الاسم يقترب من الذي سجله ابن حوقل (ص. 98): تنبروتان. ونعتقد أنه اسم لشخصية واحدة،

لأن الشيء المثير في روايات المصادر بخصوص عهد تين يروتان ، هو قوة النفوذ السياسي للطف الصنهاجي ، وهي قوة تستند على اعتبارات اقتصادية - كما سنرى - ولكن كذلك على القوة الديمغرافية المائلة للقبائل الصنهاجية في جنوب غرب الصحراء . فقد كان قبيل الملك وحده يتكون من ثلاثمائة ألف بيت ما بين نواله وخصه ، عدا القبائل الصنهاجية الأخرى الخاضعة له . كما كانت تحركات الملك وغزواته قادرة على استنفار مائة ألف نجيب . وهذا ما يفسر قدرته على استرجاع مدينة أودغشت وإزاحة سلطة مملكة غانة السودانية عنها . (30)

ولا غرو والظلة هذه ، أن يمتد مجال سيطرته مسيرة شهرين في مثلها وأن يدين له "أزيد من عشرين ملكا من ملوك السودان كلهم يؤدي إليه الجزية" . وهؤلاء الملوك السودانيون ليسوا في الواقع سوى مجموعة من الأمراء يحكمون قبائل سودانية توجد ما بين مجال صنهاجة ومجال مملكة غانة . وتأديتهم للجزية ، يدلنا على أن القوة العسكرية الصنهاجية إذاك ، لم يقتصر دورها على تأمين حدودها من هجمات مملكة غانة ، والسهر على أمن المسالك والمحطات التجارية ، وإنما ساهمت كذلك في الدعوة للسلام بين السودانيون الوشنيين .

== وأن الخلل ناتج عن تحريف من النسخ . أما ابن خلدون فلا يعرف ما إذا كان هذا الملك يحمل اسم "تينزوا بن وانشيق بن بيسزا" أو "برويان ابن وانشيق ابن يزار" . انظر : العبر ، ج 6 ، ص 372 . (30) هل تترجم هذه الكثافة الديمغرافية للقبائل الصنهاجية خلال القرن الرابع الهجري (10م) ، تمركزا بشريا حول المراكز التجارية مثل أودغشت ، وعند نقاط الماء ، ومواقع التماس مع بلاد السودان ، أم أنها تمثل نمو ديمغرافيا قويا حقيقيا ؟ وعلينا أن نسجل توافق الظاهرتين مع التطور العام الذي عرفته التجارة الصحراوية ، خلال القرن الرابع الهجري (10م) . ومثل هذه الكثافة أو القوة الديمغرافية ، لن نلاحظها في خلال القرون اللاحقة مع ابن بطوطة وليون الأفريقي .

(31) ابن حوقل ، ص 97 . البكري ، ص 159 .

(32) البكري ، ص 159 .

والخلاصة التي تتأدى لنا من مجموع هذه المعطيات، هي أن القرن الرابع الهجري، لم يشهد بكامله اضطرابا وفوضى سياسية كما أوهمنا ابن أبي زرع، وإنما اقتصر على بضعة سنوات من بدايته، أعقبتهما فترة حكم تين يروتان القوية، التي دامت حتى سنة 360هـ/971م. بعد ذلك وفي ظروف لا تفصح عنها المصادر، تشتت الحلف الصنهاجي، لتدخل البلاد مرة أخرى فترة من الاضطرابات السياسية دامت حتى العقد الثالث من القرن الخامس الهجري.

ليست لدينا معلومات عن الظروف التي اكتنفت إزاحة تين يروتان، وكل ما نعلمه، هو أن مملكة غانة-التي كانت تعيش إذاك أوج قوتها - تمكنت من السيطرة على مدينة أودغشت عاصمة الصنهاجيين وذلك بعد سنة 360هـ/971م. ومن المحتمل أن يكون الغزو الغاني قد تم بمساعدة العناصر الزناتية، التي برزت قوتها خلال هذه الفترة، خاصة بعد تخلصها من مظليقة الفاطميين.

منذ ذلك الوقت سيستقر الزناتيون بمدينة أودغشت وسيعملون على ازدهارها في إطار هيمنة وسيادة ملك غانة الوثني.

ويمكننا رصد عدة اعتبارات، تفسر لنا صراع صنهاجة مع مملكة غانة حول مدينة أودغشت خلال القرن الرابع الهجري. فقد كانت المدينة تمثل مركزا تجاريا هاما، نظرا لوقوعها في الطريق الصحراوي التجاري الذي يربط ما بين سجلماسة وعاصمة مملكة غانة. وبذلك كانت

(33) لا نستبعد أن تكون رواية ابن أبي زرع مجرد إسقاط للوضع السياسية المتدهورة بمغرب القرن الرابع، على وضعية صنهاجة الصحراء خلال نفس الفترة.

(34) ما نجده عند دولافوس وغيره من أن الغزو الغاني لمدينة أودغشت كان سنة 990م أو سنة 971، ليس سوى اجتهاد منهم، وكل ما يمكن أن نؤكد به هذا الصدء، هو أن مملكة غانة سيطرت على أودغشت بعد سنة 360هـ/971م. انظر:

- Cuoq, J., Histoire., p. 10

- De lafosse M., Haut-Sénégal-Niger(H.S.N), T. II, p. 32

(35) ابن عذاري: ج 1، ص. 221 و 230 وما تلاها. ابن خلدون: ج 6، ص. 50.

(36) البكري، ص. 168.

(37) تنافس إمارة بني مدرار في نشاطها التجاري، وربما تفوقت عليها .
ومن أودغشت كان الملح يصدر الى مملكة غانة ، ونحن نعلم الأهمية
البالغة لهذه المادة في الحياة الغذائية للسودانيين ، الشيء الذي
جعلهم يقايضونها بما يوازي وزنها ذهباً .
(38)

وسيطرة ملوك صنماجة على مدينة أودغشت يعني احتكارهم لتجارة
مادة الملح مع بلاد السودان . من ثمة كانت رغبة ملوك غانة قوية
للسيطرة على أودغشت وذلك بهدف ضمان توريد المملكة بهذه المادة
الحيوية ، وبالتالي التخلص من حاجتهم الماسة الى ملوك أودغشت
من أجل الملح .
(39)

(40) أما القبائل الصنماجية التي كان مجالها يتوفر على عدة مملحات،
فقد كانت تسعى لضم المدينة (أودغشت) بهدف الاستفادة من الرسوم
المفروضة على القوافل التجارية الداخلة إليها والخارجة منها . وبالتالي
يمكنها ضمان مورد مالي يقوي مركزها السياسي ويعوضها عن
الخسارات التي يمكن أن تلحق قطيعها من الماشية إبان التقلبات
المناخية ، ويغنيها عن الأغارة . والأهم من هذا كله هو أن المنطقة
التي توجد بها المدينة هي صحراوية صنماجية ، وتقدم لصنماجة أحسن
موقع من الناحية المناخية والطبيعية والاقتصادية لإقامة تمركز حضري
مستقر، يسمح بالاستفادة من التجارة الصحراوية .

مجموع الاعتبارات المتقدمة، كانت كافية لاغراء كل من التحالف
الصنماجي ومملكة غانة للتسلط على مدينة أودغشت ، الشيء الذي أوجج

(37) نلمح الى رواية ابن حوقل حول الصك الذي بلغت قيمته 42 ألف
دينار ، مما يدل على ارتفاع قيمة العمليات التجارية بين سلطنة
وأودغشت . انظر ابن حوقل : صورة الأرض ، ص . 65 ، 96 .

(38) البكري ، ص . 174 .

(39) ابن حوقل ، ص . 98 .

(40) نخص بالذكر مملحتي أوليل وتاننتال (تغارة) . انظر : البكري
ص . 171 . والادريسي ، ص . 2 ، وقارن بما جاء عند :

الصراع بينهما ، وانتهى كما رأينا بسيطرة مملكة غانة عليهما
وتشتت الحلف الصنهاجي الثاني.

على أن الصراع حول المصالح الاقتصادية ، لم يؤد إلى قطيعة
ثقافية ، بل شكل عنصرا مساعدا في تزايد احتكاك وثقافة البربر
المسلمين من جهة والسودانيين من جهة أخرى. الشيء الذي أدى إلى
اعتناق عدد من الامارات السودانية للإسلام في هذا الوقت المبكر.

إن التطورات التي عرفتھا الطلة السياسية في صحراء صنهاجة
اللتام تدفعنا للتساؤل حول الاسباب أو العلل الكامنة وراء الاحباطات
المتوالية في سيرورة الوحدة الصنهاجية .

لأنه سؤال مثير وطموح ، لكنه يصطدم بإكراهات لا قبل للندارس
بها ، تتمثل أساسا في النقص الفادح لمعلوماتنا تجاه القضية .

نقفز على هذه الصعوبة لنسجل ملاحظة أو ظاهرة ثابتة في تاريخ
صنهاجة الصحراء ، وهي أنه على الرغم من الأهمية القصوى للمنطقة في
التجارة الصحراوية ، لم يقدر لها طيلة العصر الوسيط أن تقيم دولة
أو حكما مركزيا ثابتا وقويا . ويبقى نظام الاحلاف القبلية ، أرقص
نظام توصلت إليه القبائل الصنهاجية .
(41)

هل نحن بمحض حتمية جغرافية مناخية ؟

(41) قد يحتج علينا بالحركة المزابية ، لكن يكفي أن نعلم مسددة
لقامتها في الصحراء (أقل من عشر سنوات) لنتخلى عن اعتراضنا .
ويرى دولشابيل أن قصر أفق نظرة القبائل الصنهاجية ، شكّل
السبب الأساسي الذي حال دون تطور بنية نظامهم السياسي .

- De la chapelle, Esquisse..., p.83.

٧٧. التمثلات الجنينية للإسلام ببلاد السودان.

يرجع تاريخ اعتناق أول إمارة سودانية للإسلام إلى القرن الرابع الهجري (10م)، منذئذ تلاحق تحول عدد من الإمارات والحواضر السودانية للدين الجديد.

وقد كان لانتظام المسالك التجارية بين ضفتي الصحراء في خلال نفس الفترة أثر بالغ في تحقيق هذا التحول، ذلك أنه ساعد ومهد السبيل أمام الفقهاء والدعاة المسلمين لارتداد المراكز السودانية بهدف نشر الدعوة الإسلامية. إلا أن قلة عدد الدعاة وجهلهم بمناطق وأحوال البلاد فضلا عن اختلاف لغة التواصل، حد من فعاليتهم وأعاق مهمتهم. الشيء الذي يفسر اقتمار انتشار الإسلام في بداية أمره على بعض الحواضر السودانية وهوامشها وربما اقتصر على الأمراء والطاشية دون بقية الرعية أو العكس.

وإذا كانت المصادر المتوفرة، تمكننا من رصد هذه المرحلة المتقدمة من مسيرة الإسلام بالسودان على المستوى الزمني، وتتيح لنا إمكانية استكناه وتقييم أهمية الدور الذي قام به التجار والفقهاء والدعاة، فإننا غالباً ما لا تفصح بوضوح عن الظروف التي اكتنفت عملية تحول السودانيين للإسلام. فالذي كان يشد المصادر هو النتيجة (43) ليس إلا.

في المقابل علينا أن ندرك ونعي، ماذا يعني أن يكون لهم مصدر يتحدث عن هذه الفترة المتقدمة - وهو للبكري - ينتمي لكتاب المسالك والممالك (الجغرافية الوصفية) وليس لكتب التاريخ أو تاريخ الإسلام.

(42) Devisse, J., Routes de commerce..., Rev. d'Hist. écon. et soc. I, (1972), p. 49.

(43) نستحضر كلام ابن خلدون عن إسلام صنماجة.

متى وكيف ظهر الاسلام بتكرور وغانة وملل وكوكو؟ وإذا كنا سنتتبع التطورات التي عرفها الاسلام بكل من تكرور وكوكو التي نهاية القرن السادس الهجري (12م)، فلننا سنقف مع ملل وغانة عند رصد الطلة كما جاءت عند البكري (القرن 5هـ/11م)، على أن نتابع التطورات التي لحقتها في الفصول اللاحقة.

1. الاسلام في تكرور.

الواقع أن البكري لا يتحدث عن تكرور سوى كمدينة، بيد أن المعطيات التي يطرحها، توهي بأن الامر يتعلق بإمارة سودانية صغيرة، كانت مدينة تكرور مستقر أميرها. (44)

وحسب نفس المصدر، يمكننا توطين إمارة تكرور على الضفة اليسرى لنهر السنغال، وهي بذلك تقابل مجال صنهاجة اللثام على الضفة الأخرى، خاصة قبيلة جدالة "آخر الاسلام حطة" وأقربها لببلاد السودان. (45)

وكان بديهيًا بحكم القرب الجغرافي من المسلمين، أن تكون تكرور من أولى المناطق السودانية التي أخصبها الاسلام. فمل تم ذلك عن طريق الفقهاء والدعاة المسلمين، أم أنه جاء كنتيجة لاحتكاك وتفاعل أهل تكرور مع صنهاجة المجاورين لهم من الشمال؟

لا نملك شهادة صريحة بهذا الصدد، على أن توفر كل من أودغشت، وغانة (العاصمة) على المساجد والفقهاء وحملة العلم والمعلمين للقرآن، يهملنا على الاعتقاد في أن تكرور كانت تعرف نفس الوضعية وذلك على اعتبار قربها من المدينتين. (46)

(44) البكري، ص. 172.

(45) م. س. ن. ص.

(46) البكري، ص. 158 و 174.

كما أن تحالف رئيس تكررور مع يحيى بن عمر اللمتوني ضد جدالة عند مخالفة هذه الأخيرة لعبد الله بن ياسين سنة 448هـ/1057م،⁽⁴⁷⁾ يحيلنا على عقد الزوابط التي تجمع بين تكررور ولمتونة. وإذا كنا لا نستبعد بحكم هذه العلاقة، أن تكون لمتونة وراء إسلام أهل تكررور، فلننا نعتقد أن دور جدالة في هذه القضية، شكل العامل الحاسم، وذلك بالنظر إلى قربها من التكررور وتفاعلهما اقتصاديا وبشريا.

ويرجع تاريخ اعتناق أهل تكررور للإسلام، إلى الثلث الأول من القرن الخامس الهجري، أي قبل قيام الحركة المرابطية. وهذا ما نستخلصه من كلام البكري عن مدينة تكررور: "وأهلها سودان وكانوا على ما سائر السودان عليه من المجوسية وعبادة الدكاكير والدكور عندهم الصنم حتى وليهم ورجابي بن رابيس فأسلم وأقام عندهم شرايع الإسلام وحملهم عليها وحقق ببايرهم فيها وتوفي وارجابي سنة اثنتين وثلاثين وأربع مائة (432هـ/1040-1041م) فأهل تكررور اليوم مسلمون".⁽⁴⁸⁾

بعد إسلام أهل تكررور، عمل وارجابي بن رابيس على الدعوة للإسلام في مدينة سلي القريبة منه. ونحن لا نعلم حقيقة العلاقة التي تربطهما، على أن قبول ملك سلي لدعوة وارجابي بدون تردد، يدفعنا إلى القول أن المدينة كانت خاضعة لامارة تكررور أو متحالفة معها.

(47) البكري، ص. 168-169.

(48) م. س، ص. 172.

(49) كثيرا ما تُلَقَّب الممادير حاكم مدينة سودانية بـ "الملك" وتجعل من المدينة "مملكة". وقد آثرنا الاحتفاظ بهذه المصطلحات مع توضيح دلالتها كلما أمكننا ذلك. ونعتقد أن المشكل ليس في المصطلح وإنما في دلالاته التي يكتسبها. ونستحضر بهذا الصدد ميل المؤرخين العرب إلى جد الآن إلى استعمال وتوظيف عبارة "ملوك الطوائف" في حق حكام لم تكن سلطة الواحد منهم في كثير من الأحيان، تتجاوز أسوار المدينة التي يحكمها. انظر: عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص. 102-105.

ولا ريب أن الفقهاء والدعاة والتجار المسلمين كان لهم دور أساسي في تهييء أهل سلي لقبول الإسلام واعتناقه. ولما كان الأمر يتم بتلك السرعة والبساطة أكثر من ذلك، نجد أهل سلي مباشرة بعد إسلامهم، يعملون على نشر الإسلام في القرى والمدن الوثنية القريبة منهم والتابعة لمملكة غانة، خاصة في مدينة قلنبوا التي لا تبعد عن سلي سوى بمسيرة يوم واحد. (50)

ويقدم لنا نموذج عملية انتقال الإسلام من صنهاجة إلى تکرور ومنها إلى سلي والمناطق المجاورة لها، صورة حية عن دينامية الإسلام بالمنطقة، وبذلك يمكننا القول أنه بمجرد ما تمس ظاهرة الإسلام منطقة معينة، تصبح مسألة عن نشره في هوامشها. على هذا الأساس فإن سيرورة انتشار الإسلام ببلاد السودان لا ترتبط فحسب بالموجة العربية ثم الموجة البربرية كما اعتقد يوسف كيوك، وإنما كذلك بالموجة السودانية. وحينما نتحقق من هذه الظاهرة يصبح الكلام عن الموجات شيئاً غير ذي معنى. (51)

نعود لتتبع ورصد وضعية الإسلام بالمناطق المجاورة لامسار تکرور، حيث تكشف لنا قصة المهاداة بين ملك الغروييين الوثنيين وأحد الملوك المسلمين المجاورين له - وكلاهما من السودان - أتى الملك الوثني كان له إمام ببعض القواعد التشريعية في الإسلام، مثل تحديد الإسلام لعدد الزوجات الشرعيات. (52)

ونرى أن مثل هذه الطلة، يمكننا أن تتيسر بوجود فقهاء يعملون بجانب الملك (= أمير) الوثني في تسيير شؤون مقاطعته،

(50) البكري، ص. 172.

(51) CuoQ.J, Histoire de l'Islamisation..., p.4 - 6.

(52) مفاد القصة، أن الملك المسلم أرسل هدية لملك الغروييين الوثني فهاداه هذا الأخير بمادة نباتية مقوية للجماع، كان لها وقع عند الملك المسلم الذي أرسل يطلب الاستزادة منها، فكان جواب الملك الوثني: "إن المسلمين لا يحل لهم من النساء إلا القليل وقد خفت عليك إن بعث إليك الدواء أن لا تقدر على إمساك نفسك فتأتي بما لا يحل لك في دينك" نظر البكري، ص. 174.

من ثمة أمكنه التعرف على الاسلام ومبادئه . واستعانة المحكام
السودانيين الوثنيين بالفقهاء لا يشكل حالة استثنائية في بلاد
السودان، ذلك أننا سنصادف نماذج مماثلة في الامارات الاخرى، مما
يعني أن الطائفة تمثل ظاهرة عامة .

- امارة التكرور بين البكري ودولافوس :

من التأثيرات السلبية المتولدة عن الاعتقاد في الغزو المرابطي
لمملكة غانة ، كون الباحثين لم يتمكنوا من النفوذ الى عمق نصوص
الادريسي عن بلاد السودان . والسبب في ذلك أنهم كانوا يقرؤونه
بتصور مسبق - سطره موريس دولافوس ورسخه يوسف كيوك - ، مفاده أن
مملكة غانة قد انهارت منذ هجوم المرابطين عليها سنة 469هـ/1076م .
هكذا ضاع تاريخ غانة كما ضاع تاريخ تكرور ولم يعد أحد يتحدث
عنها أو يلتفت إليها بعد القرن الخامس الهجري (11م) ، أي بعد
(53) شهادات البكري .

ولعل إدوارد كار كان على حق عندما استشهد بقوله أو كوشوتس :
"التاريخ هو تجربة المؤرخ إنه ليس من صنع أحد باستثناء المؤرخ"
وكتابة التاريخ هي الطريقة الوحيدة لصنعه" . وقد صنع لنا دولافوس
هذا التاريخ ، وتمالك على تصوراته وقراءاته للنصوص العربية ،
باحثون عرب وأعاجم ، فهل يخف لأحد ، بعد هذا ، أن يستهين بسلطة
وعبقرية الكتابة التاريخية الاستعمارية ؟ (55)

إن مدينة تكرور التي حدثنا عنها البكري سنة 460-1068م ستتطور

- (53) انظر مناقشتنا لقضية الغزو المرابطي في الفصل الثالث من هذا الباب
(54) كار (ادوارد) : ما هو التاريخ ؟ بيروت : المؤسسة العربية
للدراسات والنشر ، الطبعة الثانية ، 1980 ، ص. 23 [ترجمة ماهر
كيالي وبيار عقر] .
(55) نلصق الى الدراسات التي تستخف بكتابات دولافوس بنوع من
الاستمراء وفي آن الوقت تعبدها وهي لا تعي حالتها .

كثيرا في عهد الادريسي، فقد أصبحت عبارة عن سلطنة إسلامية على غاية الأهمية من الناحية السياسية في بلاد السودان، إذ امتد نفوذها جنوبا في اتجاه مناجم الذهب بحوالي 400 كلم (12 مرحلة)، وبذلك أصبحت مدينة بريسي خاضعة لسلطتها. وقد كانت بريسي (= برهني) التي توجد غرب غياروا تابعة لمملكة غانة في عهد البكري. أما مدينته سلي التي لم تكن نعرف طبيعة علاقتها بالتكور، فقد أصبحت - في عهد الادريسي - من عمالة السلطان التكروري.

(56)

وتدلنا هذه المعطيات على مدى انتشار الاسلام في المناطق الجنوبية التي أصبحت تابعة لسلطنة التكرور، وهذا المجال محادي ومتصل بمجال قبائل لملم (الماندينغ). كما تؤكد لنا نفس المعطيات حدة الصراع والتنافس بين مملكة غانة وسلطنة التكرور على مناجم الذهب والمسالك المؤدية إليها. وقد امتد التنافس بينهما ليشمل الجانب الديني، وهذا ما نلمسه من خلال رغبة ملك غانة في الانتساب لآل البيت، واتخاذ أمير أو ملك التكرور لقب السلطان. الشيء الذي يعكس لنا مدى تطور الاسلام في الجزء الغربي من بلاد السودان، فيما بين عهد البكري وعهد الادريسي. وستطور هذه الحالة في خلال القرن السابع الهجري (13م)، حيث يذكر ابن سعيد: "وأما في عصرنا [سنوات 670-685هـ] فما على شاطئ النيل [نهر السينغال] من بلاد التكرور مدينة لا وقد دخلها الاسلام وجميعها لسلطان التكرور".

(59)

مؤدى القول، فقد شكلت سلطنة التكرور المسلمة إحدى الوحدات السياسية الهامة في بلاد السودان، لا تقل في شيء عن مملكة غانة على

(56) الادريسي، ص. 3-4.

(57) يذكر البكري (ص. 177) والادريسي (ص. 4)، أن أهل تكور كانوا يتصلون بقبائل لملم ويسترقونهم، ولكن أساسا لشراء الذهب منهم.

(58) الادريسي، ص. 3-4.

(59) ابن سعيد، ص. 91. وسنعود لمناقشة نص ابن سعيد هذا في الفصل الاول من الباب الثاني.

المستوى السياسي. وقد كان لها دور هام في نشر الاسلام بين قبائل
لملم - او الماندينخ حسب الاصطلاح الحديث - التي ستؤسس
امبراطورية مالي.

- الاسلام في مملكة غانة :

غير بعيد عن منطقة تكرور في اتجاه الشرق ، تقع عاصمة مملكة
غانة . وعلى الرغم من ان الدراسات التاريخية والاركيولوجية لم تمتد
بعد لقول فصل في تحديد موقعها ، فلن جها يجنم نحو مطابقة مدينة
غانة التي تتحدث عنها المصادر العربية بمدينة قومي صالح التي
توجد جنوب شرق موريطانيا الحالية .⁽⁶⁰⁾

كثيرا ما تم ربط اسلام مملكة غانة بالفتح المرابطي لعاصمتها
سنة 469هـ/1076م ، بيد ان كلام البكري عن حضور الاسلام والمسلمين
بالعاصمة وغيرها من مناطق المملكة قبل الغزو المرابطي المزعوم ،
يزحزح هذا الرأي السائد .

ذلك ان جل المؤشرات التي تطرحها الشهادات المصدرية تؤكد
لنا ان البلاد كانت تعيش في خلال الثلث الثاني من القرن الخامس
المجري (11م) مرحلة انتقالية ، تمهد لتعميق وترسيخ الاسلام بين اهل
غانة .

فعلى مستوى السلطة الحاكمة ، نجد سلوكا يعبر بوضوح عن موقفها
من الاسلام والمسلمين . يقول البكري عن الملك بسي الذي توفي عام
455هـ/1063م : "كان محمود السيرة محبا للعدل مرشدا للمسلمين" .⁽⁶¹⁾
ابن اخته الذي خلفه في الحكم ، فقد كان يعتمد على المسلمين اساسا
في تسيير دواليب الحكم ، حيث كان يتخذ تراجمته وصاحب بيت ماله

(60) Mauny.R, Les Siecles Obscure...., p.147-8.

(61) البكري ، ص. 172.

(62) التقليد السوداني يجعل من ابن اخت الملك هو المرشح لولاية
العهد . وقد تعددت الاشارات المصدرية لهذه الظاهرة . انظر ابن
هوقل ، ص. 161 . البكري ، ص. 175 . ابن خلدون : ج 6 ، ص. 414 .

(63) وأكثر وزارته منهم.

بموازاة مع ذلك ، كان ملوك غانة يعفون المسلمين - احتراماً وتقديراً لهم - من التزام المراسيم التقليدية في التحية والسلام أثناء الاستقبالات الملكية : "فلذا دعا أهل دينه منه [الملك] جثوا على ركبهم ونشروا التراب على رؤوسهم فتلك تحيتهم له أما المسلمون فلنما سلامهم عليه تصفيقا باليدين". (64) (65)

ولا يختلف سلوك الحكام عن سلوك المجتمع الغاني لزاءع الاسلام والمسلمين. ويبقى وصف البكري لمدينة غانة العاصمة ، نموذجاً وشفادة فريدة عن تعايش المسلمين والسودانيين ، كما أنه يدلنا عن دينامية الفقهاء في نشر الاسلام ، ورغبة أهل غانة في التعرف على الدين الحنيف . يقول جغرافينا : (66)

"ومدينة غانة مدينتان سمليتان أحدهما المدينة التي يسكنها المسلمون وهي مدينة كبيرة فيها اثني عشر مسجداً أحدهما يجتمعون فيه وللمسألة الأيمة والمؤذنون والراتبون وفيها فقهاء وحملة علم [..] ومدينة الملك على ستة أميال [11 كلم] من هذه وتسمى بالغابة والمسكن

(63) البكري ، ص. 175.

(64) لقد استمر هذا التقليد عند السودانين في تحية ملوكهم طيلة العصر الوسيط ، أي حتى بعد قيام الإمبراطوريات السودانية المسلمة . وجل المصادر العربية أشارت لهذه الظاهرة . ويذكر محمود كعت أن أحد الفقهاء السودانين قد أعاب على السلطان السنغيين أسكيا داوود (955-991م) احتفاظه بهذا السلوك فسي بلاطه . انظر تاريخ الفتاش ، ص. 114.

(65) البكري ، ص. 176. وهو لا يميز لنا ما إذا كان هؤلاء "المسلمون" من السودان أصلاً أو من البيضان (العرب أو البربر) .

(66) لأن تشكل الحاضرة السودانية من مدينتين يعتبر من الظواهر المتميزة في التاريخ الحضري لبلاد السودان ، فضلاً عن غانسة هناك مدينة كوكو ، وصنغانة ، وسلي وغيرها . انظر البكري ، ص. 172 ، 178 ، 183.

(67) تدلنا الاختبارات الأركيولوجية (كربون 14) (C14) على أن أقدم المساجد في غانة العاصمة تعود إلى نهاية القرن 9م. انظر :

- Cuoq, J, Histoire de l'Islamisation... p.43, note 108.

بينهما متصلة [...]. وفي مدينة الملك مسجد يصلي فيه من يفد عليه
(68)
من المسلمين".

ولذا كانت الظروف قد ساعدت على استقرار المسلمين في
العاصمة وغيرها ، فلان مدنا ومناطق أخرى ، لم تعرف نفس الوضعية ،
بيد ان أهاليها كانوا يتطلعون لرؤية المسلمين بين ظهرانيهم ، ونلمس
ذلك بوضوح من خلال سلوك أهل بلد غرنتيل ، حيث كانوا يحتفون
بالمسلمين و"يكرمونهم ويخرجون لهم عن الطريق إذا دخلوا بلادهم".
(70)

والسؤال الذي يفرض نفسه في مثل حالتنا هاته : كيف يمكن أن
نفهم الموقف المزدوج لملوك غانة ؟ إذ في الوقت الذي نجدهم
يفتحون صدرهم للمسلمين ويمكنونهم من المناصب السامية في إدارة
الدولة ، ويسمحون بتشديد المساجد ، حتى يتسنى للمسلمين إقامة
شعائرهم الدينية بعلانية وبكل حرية ، ويشجعون الفقهاء وحملة العلم
على ممارسة نشاطهم بين السودانيين ، في نفس الوقت كان الملكين
الغانيين (بسي وتنكامنين) ما يزالان يحتفظان ويتمسكان بالمعتقدات
الوثنية ، ولم يعتنقا الاسلام بعد.
(71)

ودون أن نقطع في الامر ، فإننا لا نشك في أن المسلمين
المتواجدين بالعاصمة أو البلاط لابد أنهم قد عرفوا بسي وتنكامنين
بالاسلام ودعوهما لاعتناقه . فما الذي حال دون الاستجابة لدعوة المسلمين
هل كانا ينتظران من الفقهاء والدعاة أن يهيئوا المجتمع الغاني
أولا ، ثم يأتي اعلانهما عن اعتناق الاسلام بعد ذلك ؟ ربما ، لان ذلك
سيجنب الملك في حالة اعتناقه للاسلام علانية ، الاصطدام بالتقاليد

(68) البكري ، ص. 175.

(69) مثل مدينة غيارو أو بيرسني. انظر البكري ، ص. 177.

(70) م. س. ن. ص.

(71) عن المعتقدات الوثنية لدى ملوك وأهل غانة ، ينظر البكري ، ص. 174-180.

(72) قارن مع تساؤلات يوسف كيبوك حول هذه القضية ، حيث يبدو أن
آله التحليلية قد استنفدت قوتها ، أو أجبرت على ذلك . انظر :

— Cuoq. J., Histoire..., p. 12.

الوثنية التي تمثل المرجع الشرعي فيما يتمتع به الملك من سلطة مادية ومعنوية. والتخلي عنها يعني حرمانه من المكتسبات التي تخولها له، ومنها حرمان ابن أختنه من الملك. (73)

لأنستبعد هذا الطرح، أكثر من ذلك، ربما يكون بسي وتكامنين قد اعتنقا الاسلام بالفعل، وهذا ما يبرر تعاطفهما مع الاسلام والمسلمين، لكنهما كانا يخفيان أمرهما. ومثل هذه الحالة يتطرق لها البكري في كلامه عن قنمر بن بزي ملك (أمير) مدينة الوكسن السودانية، حيث يقول عنه: "لأنه مسلم يخفي لسلامه". (74)

ومما يكن من هذا الامر، علينا أن لا نتغافل دور العامل الزمني في قلب الافكار والمعتقدات، وأن نقدر هذا المعطى في معالجة القضية. ولا حاجة للتذكير أننا ما زلنا نعيش المرحلة الجينية لحضور الاسلام بالسودان.

- اسلام ملك ملل:

حسب البكري يوجد بلد ملل جنوب مملكة غانة، والمسافة الفاصلة بين عاصمتيهما - يضيف الادريسي - نحو 12 مرحلة. قبل مسافة... واستنطاق نص البكري نتركه يفصح عن الظروف التي اكتنفت لسلام ملك ملل (امارة):

"وملكهم [يقصد ملك بلد ملل] يعرف بالمسلماني وإنما سمي بذلك لان بلاده اجديت عاما بعد عام فاستسقوا بقرا بينهم من البقر حتى كادوا يفنونها ولا يزدادون للاقحط وكان عنده ضيف من المسلمين يقـ..."

(73) وتسير رواية تاريخ الفتاش التي اشرنا سابقا (هامش 64) التي تتعلق بانتقاد الفقيه لاسكيا داوود سلطان السنغيين في نفس الاتجاه. ذلك انها تبين أن السلطان لكي يحتفظ بهيبته أمام رعيته، كان مجبراً على التمسك ببعض التقاليد الاجتماعية السودانية.

(74) البكري، ص. 179.

(75) البكري، ص. 178. الادريسي، ص. 6.

القرآن ويعلم السنة فشكا لوليّه الملك ما دهمهم من ذلك فقال ليه
أيها الملك لو آمنت بالله تعالى وأقررت بوحدانيته وبمحمد عليه
الصلاة والسلام وأقررت برسالته واعتقدت شرايع الاسلام كلما لرجوت
لك الفرج مما أنت فيه وحل بك وأن تعم الرحمة أهل بلدك وأنك
يحسدك على ذلك من عاداك وناواك فلم يزل به حتى أسلم وأخلص
نيته وأقرأه كتاب الله ما تيسر عليه وعلمه من الفرائض والسنن
ما لا يسع جهله ثم استنابه في ليلة جمعة فنامره فتطمر فيما طمرا
سابقا واليه المسلم ثوب قطن كان عنده، وبرز الى ربة من الارض
فقام المسلم يصلي والملك عن يمينه يأتهم به فصليا من الليل ما شاء
الله والمسلم يدعو والملك يؤمن فما انفجر الصباح إلا والله قد
أعمهم بالسقي فأمر الملك بكسر الدكاكير وإخراج السحرة من بلادهم
وصح لإسلامه وإسلام عقبه وخاصته وأهل مملكته مشركون فوسموا ملوكهم
منذ ذاك بالمسلماني". (76)

(77)
حتى وإن شككنا في صياغة أو حبكة القصة، فلن الوقائع التي
تستعرضها تساير ما رأيناه سابقا سواء في حديثنا عن الاسلام بتكرور
أو مملكة غانة.

(78)
وأول ما يثير انتباهنا، تواجد الضيف المسلم في البلاط وذلك
قبل إعلان الملك عن إسلامه. وسواء كان مجيء الفقيه للمنطقة (بلد
مل) برغبة شخصية بهدف الدعوة للاسلام، أم جاء بطلب من الملك

(76) البكري، ص. 178.

(77) لان اسم ابن خلدون يمارس سلطة سحرية على الباحثين، فعلينا أن
نؤمن رواياته ونخطي ما عداها، وجل الباحثين اليوم يشكون في
رواية البكري هاته. انظر:

- Triaud, J. L., Quelques remarques sur l'islamisation du Mali des
origines à 1300, B. IFAN, T. XXX, n° 4, 1968.

- Cuoq, J., Recueil ... , p. 103, note 1.

(78) النص لا يشير الى ذلك صراحة، لكننا نرجح على اعتبار استعمال
البكري لكلمة "ضيف" بموازاة مع ذلك فلن اقتصار انتشار
الاسلام على الملك وحاشيته يدلنا على أن الفقيه الضيف كان
يعمل أساسا في البلاط.

نفسه ، ففي كلتا الحالتين ، نسجل اطمئنان السودانين له ، ولا مـا كان للملك ان يلتجئ اليه لحل المعضلة التي اُلمت ببلاده .

ونستحضر بهذا الصدد ، دور المسلمين في ادارة شؤون مملكة غانة وحضورهم الكثيف - نسبيا - بين اهاليها ، والنموذج الذي نعالجه يقدم صورة مشابهة ، لا تختلف عنها في شيء ، سوى في عدد حضور المسلمين . اذ ، النص لا يشير سوى لفتيه واحد ، وفوق ذلك ما يزال يعتبر ضيفا ، الشيء الذي يفسر وقوف الاسلام عند باب قصر الملك لا يتجاوزه ، فحين بقي اهل المملكة مشركون .

لقد اكدنا سابقا على ضرورة اعتبار العامل الزمني في قلب الافكار والمعتقدات ، ونضيف هنا عامل العدد ، اذ هو الآخر ، يساعدنا في فهم انحصار الاسلام بين جدران القصر ، وعدم انتشاره بين رعايا الملك .

بناء على ما تقدم ، فلن احدث القصة سواء كانت صحيحة او متكلفة ، فالامر لا ينطوي على اهمية قصوى بالنسبة للدلالة التاريخية للرواية . فكما ابصرنا ، كان الفقيه متواجدا في بلاط الملك "يقرا" القرآن ويعلم السنة" قيل وقوع الطائفة التي شكلت السبب المباشر - حسب النص - في اعتناق الملك وعقبه وخاصة للاسلام .

على هذا الاساس ، فلن عناصر رواية البكري تملك مصداقية معتبرة ، ولا نرى ضرورة لنفيها حتى ولو كان بناء الرواية ينزع بنا نحو عالم الاسطورة .

وبالنسبة لزمن الحدث ، يظهر من صياغة البكري التي تحيلنا على الماضي ، وكذا من خلال بعض العبارات التي استعملها (يعرفنا بالمسلماني ، لان بلاده اُجدبت عاما بعد عام ، وكان عنده ضيف الخ) ، ان اسلام ملك ملل يعود بالتقريب الى النصف الاول من القرن الخامس المجري ، ولا داعي للتعلق بالتاريخ الذي حدده م . دولاغوس وهو

(80)

سنة 442هـ/1050م ، وتبناه بعده المؤرخون.

لقد عالجتنا نص البكري من الناحية الشكلية (التوثيقية) ،
وأبرزنا مدى مصداقية الرواية . وسنعود لمناقشة واستغلال مضمون
النص من الوجهة التاريخية عند حديثنا عن امبراطورية مالي المسلمة .

(81)

- الاسلام في كوكو:

تقع مدينة كوكو عند بداية التنية الثانية لنهر النيجر ،
وهي لا تبعد عنه سوى 6 كلم ، وتعتبرها الابحاث الاركيولوجية مسن
أقدم الحواضر السودانية . ومثل مدينة غانة تتكون كوكو من مدينتين ،
ما تزال بعض آثارها قائمة الى حد الآن . ونظرا لموقعها المتميز
فقد اتخذها السنغيون عاصمة لامارتهم - بعد كوكيا - وذلك منذ القرن
الرابع الهجري (10م) على الاقل . وستظل المدينة كذلك الى حين
انهيار الامبراطورية السنغائية التي قامت في بلاد السودان على انقاض
امبراطورية مالي في خلال القرن التاسع الهجري (15م) .

وتفيدنا المصنفات الجغرافية ، أن منطقة الحوض الاوسط لنهر
النيجر (حيث توجد كوكو) كانت ترتبط بافريقية عبر الجادة الصحراوية
التي تصل كوكيا بالقيروان مرورا بتادمكة السوق .
(83)

من ثمة كان لافريقية الدور الاساسي في انتقال التأثيرات
الاسلامية الى هذا الجزء من بلاد السودان .
(84)

(80) Delafosse.M, Haut-Sénégal-Niger, (1972), T.II, p.175.

(81) تتفق المصادر العربية في رسم شكلها ، وتستعمل المصادر السودانية
اسمين آخرين للدلالة على مدينة كوكو: گاو ، وهو الاسم الذي
تداوله الابحاث الاعجمية ، والثاني "كاغ" او "كاغ" . ويضيف
"تاريخ الفتاش" ، ص.45: "وفي اسم كاغ لغتان كاغ وكوكو".

(82) انظر: Mauny.R, Tableau..., p.112 - 113.

- Rouch.J, Contribution à l'Histoire des souhay, Mémoire de
L'I.F.A.N, n° 29. p.172.

(83) البكري ، ص.181.

(84) المالكي: رياض النفوس ، ج 1 ، ص.182 ، 185 ، 282 ، 449.

ج 2 ، ص.102 ، 284.

ذلك أنه منذ القرن الثالث الهجري (9م)، كان تجار ودعاة
وفقهاء أفريقية المالكيون يرتادون إمارة كوكو ومنهم من كان يستقر
بها. الشيء الذي يدل على الفعالية الايجابية التي كانت تطبع
علاقات المسلمين بأهل كوكو. وفي خلال القرن الموالي يطلعنا الممليبي
(ت 990/380م) على ثمره هذا التفاعل حيث تدلنا روايته على أن
الاسلام انتشر بين أكثر أهل كوكو وأصبح ملك البلاد يظهر رعيته به.

(86)

أكثر من ذلك صار البزركانيون لا يملكون عليهم أحدا من غير
المسلمين، ويضيف البكري أنه: "إذا ولي منهم ملك دفع إليه خاتم
وسيف ومصحف يزعمون أن أمير المؤمنين بعث بذلك إليهم".
(87)

قد يكون اتصالهم بأمير المؤمنين هذا، مجرد زعم كما يذكر
البكري، بيد أننا وإن صدقنا الرواية، لا يمكن إلا أن نخمن هويته:
هل المقصود به الخلافة الاموية بالاندلس أم الخلافة الفاطمية؟

نترك المسألة جانبا، ونسجل الحضور المبكر للاسلام هي كوكو،
وسبق البزركانيين الى اعتناقه قبل غيرهم من القبائل السودانية.
لأن يمكننا انطلاقا من شهادتي الممليبي والبكري، أن نصد بالظاهرة،
الى النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (10م).

بيد أن بعض المؤرخين، وآخرهم يوسف كيوك، لا يأخذون
بالشهادتين الآتيتين، ويرون أن بداية انتشار الاسلام بين أهل كوكو
(البزركانيين)، يعود الى الزبح الاخير من القرون الخمس الهجري (11م).

(85) آثار الممليبي ضائعة، وقد وردت إشارته تلك عند: يا قوت الحموي:
معجم البلدان، بيروت: دار صادر 1976، ج 4، مادة: كوكو، ص 495.

(86) البزركانيون هم أهل كوكو. انظر البكري، ص 183.

(87) م. س. ن. ص. نعلم أن محمد بن يوسف الوراق شكل أحد مصادر البكري.
وعلى الرغم من أنه لا يصرح لنا بأنه نقل عنه بخصوص كوكو،
نعتقد أن البكري كان يصدر في كلامه عن المدينة عن نصوص الوراق
الذي عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري.

ويستند كيوك - الذي أظهر حماسا وقدرة على التحليل أكثر من غيره في معالجة وتبرير هذا الطرح - على الرواية الشفوية التي دونها عبد الرحمن السعدي، وأخرى لمؤرخ مجهول من القرن 11هـ/17م. (88)

تستعرض الرواية الأولى شجرة ملوك سنغاي قبل الاسكيين، ويضيف مؤرخ تنبكت، أن الملوك الاوائل منهم لم يعتنقوا الاسلام (وعددهم أربعة عشر)، الى أن جاء زاكسي "يقال له مسلم دم معناه اسلم طوعا بلا إكراه رحمه الله تعالى وذلك سنة أربعمائة [400هـ] من هجرة النبي صلى الله عليه وسلم". (90)

وحتى تصبح الرواية مساندة للتصور كيوك، ينبغي أن نجعل من مؤرخ تنبكت غير قادر على التمييز بين السنة والقرن. وبذلك فحيد الرحمن السعدي يقضيا القرن الخامس المجري وليس سنة أربعمائة كما ورد في النص. وثأتي الرواية الشفوية الثانية التي ترجمها للفرنسية كل من دولافوس وهوداس والحقلا كذيل على "تاريخ الفتاش"، لتدعم موقف الاطروحة. ومفادها أن اسلام أول ملك سنغاي، قد تم في العقود الاخيرة من القرن الخامس الهجري. (91)

نعم، إن عبد الرحمن السعدي مؤرخ سوداني "محلي"، لكن ذلك لا ينهض دليلا منهجيا كافيا على مصداقية روايته، ويكفي أن نعلم

(88) انظر: Cuoq J., Histoire de l'Islamisation..., p.133-134.

(89) تعاقب على حكم السنغيين ثلاثة أسر: أسرة "زا" التي حكمت خلال الفترات السابقة عن سنة 1275م، وأسرة "سن" (1275-1493م) وأسرة الاسكيين (1493-1591).

(90) عبد الرحمن السعدي: تاريخ السودان، ص.3.

(91) Cuoq J., Histoire..., note 316 et p.133.

(92) TARIKH EL-FETTACH, deuxieme appendice p.332 - 341.

انظر على الخصوص ص.332 و333. وتجدر الاشارة الى أن هذا الذيل هو لمؤلف مجهول كتبه فيما بين 1657-1669م، إلا أن محققني ومترجمي "تاريخ الفتاش" لم يثبتا متن النص العربي الاضلي لظروف خاصة حسب قولهما.

أما متأخرة عن الحدث بأكثر من ستة قرون لكي نشكك في قيمتها .
وقد لمحا سابقا أن جل الروايات الشفوية التي دونها السعدي ،
والمعلقة بتاريخ بلاد السودان خلال القرنين الثامن والتاسع من
الهجرة (14-15م) ، تتسم بنوع من الاضطراب والغموض ، فما ادراكنا
بما سبقهما !

لنتجاوز هذا الاعتراض العام ، ولنعتبر رواية السعدي ، وهي غير
بعيدة عن الواقع . لكن أن نقراء مضمونها بما نريده له وليس بما
تفصح عنه فذلك شيء يتجاوز حدود لعبة التأويل ، وصناعة التاريخ .
وليس في "تاريخ السودان" ما يحملنا على الاعتقاد في أن صاحبها
يقصد القرن الخامس وليس سنة أربعمئة للهجرة . فمؤرخ تنبكتش
(93) يميز جيدا بينهما .

أما الرواية الشفوية التي دونها دولا فوس وهوداس مترجمة إلى
اللغة الفرنسية دون توثيق للنص الأصلي ، فيمكن - تجاوزا - الاستئناس
بها ، إلا أن الاستناد إليها يصبح عملا مرفوضا على الأقل منهجيا .

ومعنى القول ، فلننا نستغرب كيف أمكن ليوست كيوك وغيره ،
اعتماد مثل هذه الروايات الشفوية ، وبقراراتهم لها الخاصة ، في
المقابل تم تهميش كلام المهلبي والبكري المعاصرين للحدث .
(94)

مع أن المسألة ، لا تتطلب كل هذه التمحكات بالرواية
الشفوية ، فنحن نعلم أن وصول الاسلام ورسوخه بأفريقية ، متقدم من

(93) نعتقد أن المؤرخين الذين شككوا في قدرة السعدي على التمييز
بين السنة والقرن قد نسوا أو تناسوا بأنه كان كاتباً في عهد
الباشوات وأنهم كتب "تاريخ السودان" بالعربية وليس الفرنسية .
(94) تجدر الإشارة أن جل المؤرخين مثل (J. Rouch) و (R. Maury)

و (J. L. Triaud) و (J. Guog) ، كانوا يقدسون نصوص البكري عن
بلاد السودان ويهملون الروايات الشفوية لأنها كانت تتحدث فقط
عن جوانب اجتماعية وسياسية ، لكن بمجرد ما ظهرت روايات شفوية
عن الجانب الديني نفصوا أيديهم من البكري وأصبحوا يشككون في
رواياته .

الناحية الزمنية مقارنة مع المخربين الاوسط والاقصى اللذين ساهما في اسلام تكرر وغائنة وغيرهما من المناطق المتصلة بهما. وبحكم ارتباط واتصال افريقية ببلاد كوكو، فقد كان طبيعيا أن يعتنق البزركانيون الاسلام قبل غيرهم من السودانيين.

ففي الوقت الذي تم فيه تحول صنماجة اللثام للاسلام (القرن الثالث هـ/9م) كما اخبرنا ابن خلدون، كان دعاة وفقهاء افريقية - المالكيون وغيرهم من اصحاب المذاهب الاخرى - يمارسون نشاطهم بين اهالي بلاد كوكو. وكان لمدينة تادمكة في هذا الاطار دور يوازي الدور الذي لعبته مدينة اودغشت في تقدم الاسلام نحو تكرر وغائنة، ذلك أنها لم تكن تبعد عن كوكو سوى بتسعم (9) مراحل.⁽⁹⁵⁾

إننا بمعالجة القضية من الناحية الزمنية، نكون قد أبرزنا الوجه الظاهر منظاراً، وهو غير كاف لاستكناه عمق التصور الذي يطرحه يوسف كيوك ومن جرائه. إذا ماذا يعني أن ثبتت تاريخياً، أن البزركانيين اعتنقوا الاسلام في نهاية القرن الرابع الهجري أو نهاية الذي يليه؟ لا شيء ذو أهمية بالغة، خاصة وأننا ما نزال نعيش المرحلة الجينية لحضور الاسلام ببلاد السودان، حيث المعتقدات الوثنية ما تزال تتحكم بقوة كما تشهد على ذلك نصوص البكري نفسه. بموازاة مع ذلك، فإننا بصدد معالجة ظاهرة (الاسلام ببلاد السودان) لا يرتبط تطورها ورسوخها بالزمن فحسب، وإنما بعوامل كثيرة ومتنوعة، سنأتي على رصدها لاحقاً.

لهذا، سواء اعتنق جل سكان كوكو الاسلام في نهاية القرن الرابع أو بعد قرن من ذلك، فالمسألة لاتحمل في طياتها دلالات ذات أهمية بالغة في تاريخ مسيرة الاسلام ببلاد السودان.

(95) - Lewicki.T, Quelques Extrait inédites Relatives aux voyages des commerçants..., Rev. Folia. Orient. T. II. 1960, p. 6 - 7.

(96) يقول البكري (ص. 183) في كلامه عن كوكو: "وهي مدينتان مدينة الملك ومدينة المسلمين وملكهم يسمى قندا وزيم كزي السودان [..] وهم يعبدون الدكا كير كما تفعل السودان ويضرب بجلوس الملك الطبل ويرقص النساء السودانيات".

ولذن ، ما الذي يمكن أن يلغى استغرابنا أمام تفضيل كيوك وغيره
لرواية الشفوية على علاتها - كما رأينا - ، وعدم التفاته للمصادر
الأخرى في قضية تحديد زمن إسلام أهل كوكو؟

إن تعلق كيوك بالرواية الشفوية في هذه القضية لا يستهدف
تأخيرا زمنيا مقداره مائة ستة كما يمكن أن يعتقد ، وإنما أساسا ،
محاولة تمهيد القارئ لاستقبال تصور آخر ، ما فتئت الدراسات
الاعجمية والعربية (للسف) تتداوله بسذاجة ، مفاده أن الإسلام ببيلاد
السودان اقتصر على الفئات الطائفة دون بقية الرعية .

ذلك أننا عندما نقارن نصي المهلبى والبكري ، بالرواية الشفوية
التي دونها السعدي ، نلاحظ أن الجغرافيين العربيين يتحدثان عن إسلام
ملك كوكو وأكثر أهل البلاد ، فحين يفصح نص السعدي عن شجرة ملوك
سنغاي قبل مجيء الاسكيين ، والقصد الاساسي عنده هو ترتيب تعاقبهم
لا غير ، وفي خلال استعراضه ، أشار عرضا الى أول ملك سنغاي اعتنق
الإسلام . وتسير الرواية الشفوية التي دونها دولافوس وهوداس في نفس
الاتجاه ، إذ هي الأخرى لا تتحدث سوى عن أول ملك سنغاي اعتنق الإسلام ،
وذلك فيما بين سنة 471 و 475هـ / 1079-1082م .

ومهما يكن من أمر هذه المسألة ، فإن الإسلام سيعرف تطورا ملحوظا
بين أهالي كوكو في خلال القرنين الخامس والسادس من الهجرة . وتقدم
لنا شواهد قبور كاغ (كوكو) الملكية ، شهادة بالغة الدلالة على مدى
تأثير الإسلام في حياة البزركانيين . ذلك أن جل تلك الشواهد تحمل
أسماء عربية لملوك سنغائيين ، حكموا المنطقة فيما بين سنة 494 و 663هـ
/ 1100-1266م . أكثر من ذلك نجد البعض من أولئك الملوك انتحل
(97)
أسماء الخلفاء الراشدين ، مثل أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب .

أخيراً ، نسجل أن البكري في خلال استعراضه للحالة الدينية ببلاد السودان ، كان واضحاً في كلامه ومقاصده ، وهو عندما يشير إلى تحول أمير أو ملك سوداني للإسلام ، فإنه لم يكن قط يقصد أن رعاياه قد أصبحوا بالضرورة مسلمين ، عملاً بالقول المأثور : "الناسل أو العامة على دين ملوكها" .⁽⁹⁸⁾

فالبكري يميز بين الأمرين جيداً ، ويدرك متى يمكن استهلاك ذلك المأثور. والنصوص التي قدمنا له عن إسلام تكرر وغاثة وملل وكوكو ، تنهض شهادة واضحة على ما نذهب إليه .⁽⁹⁹⁾

(98) يمكن الاستئناس هنا ، بإثارة وتفسير ابن خلدون لهذا القول المأثور. انظر : مقدمة العبير : ص. 29 ، 147 .

(99) يبدو واضحاً أن يوسف كيوك كان يصدر عن هذا القول المأثور في الثقافة الإسلامية ، وذلك أثناء تقييمه لنصوص وروايات البكري ، الشيء الذي جعله يستخلص ملاحظة مناقضة لما أثبتناه أعلاه . ورأيه ذاك ، لا يجانب الصواب فيما يتعلق ببعض شهادات أصحاب مصادرتنا ، لكنه لا ينسحب البتة على شهادات البكري كما اعتقد كيوك . انظر :

- Cuoq. J., Histoire de l'Islamisation..., p.43 et 134.

- Recueil..., p.17 note 1.

الفصل الثالث

مملكة هانغ وعلاقتها بالحركة المراهبية

شكلت مملكة غانة أول تنظيم سياسي متطور عرفته بلاد السودان خلال العصر الوسيط، وإذا كنا نجمل الشيء الكثير عن أصولها التاريخية فلن الكتابات العربية - خاصة خلال القرن الخامس الهجري (11م) - استطاعت أن تنتشلها من أعماق التاريخ المظلم إلى حيزه المضاء، الشيء الذي مكنا من الوقوف على بعض التطورات التي عرفتتها المملكة خاصة في خلال القرنين الأخيرين من حياتها .

وبعد أقل من عشر سنوات على وصف البكري (460هـ/1068م) لاحوال المملكة ومظاهرها المثيرة - دون أن يلوح لنا بأي مؤشر عن قريب نهايتها -، أعلن الباحثون رسميا عن سقوط مملكة غانة في يد المرابطين وبذلك تم إجماع أول تجربة سياسية سودانية متطورة على يد صنماعة اللثام سنة 469هـ/1076م .

كيف تتناول الدراسات قضية نشوء مملكة غانة؟ وما هي الأبعاد الحقيقية لوصف البكري؟ وهل توافقت المصادر المتوفرة على الانهيار المزعوم لمملكة غانة على يد المرابطين سنة 469هـ/1076م؟ أخيرا ما هي طبيعة علاقة الحركة المرابطية بمملكة غانة وبلاد السودان بصفة عامة؟

٧. غانة بين المصادر العربية والتصورات التاريخية

1. الموقع وإشكالية النشأة.

باستقراء ومقارنة المعطيات التي تطرحها المصادر العربية والرواية الشفوية، تمكن الباحثون من تحديد الإطار الجغرافي العام لمنطقة أوكار التي تقوم عليها المملكة. وتم توطينها فيما بين نهر السينغال غربا والنيجر شرقا، وعلى حدودها الشمالية كانت تتحرك القبائل البربرية الصحراوية. وفي الفترة التي بلغت فيها مملكة غانة أوج قوتها تمكنت من مد نفوذها جنوبا لكنها لم تلامس قسما (1) مقدمة الغابات الاستوائية.

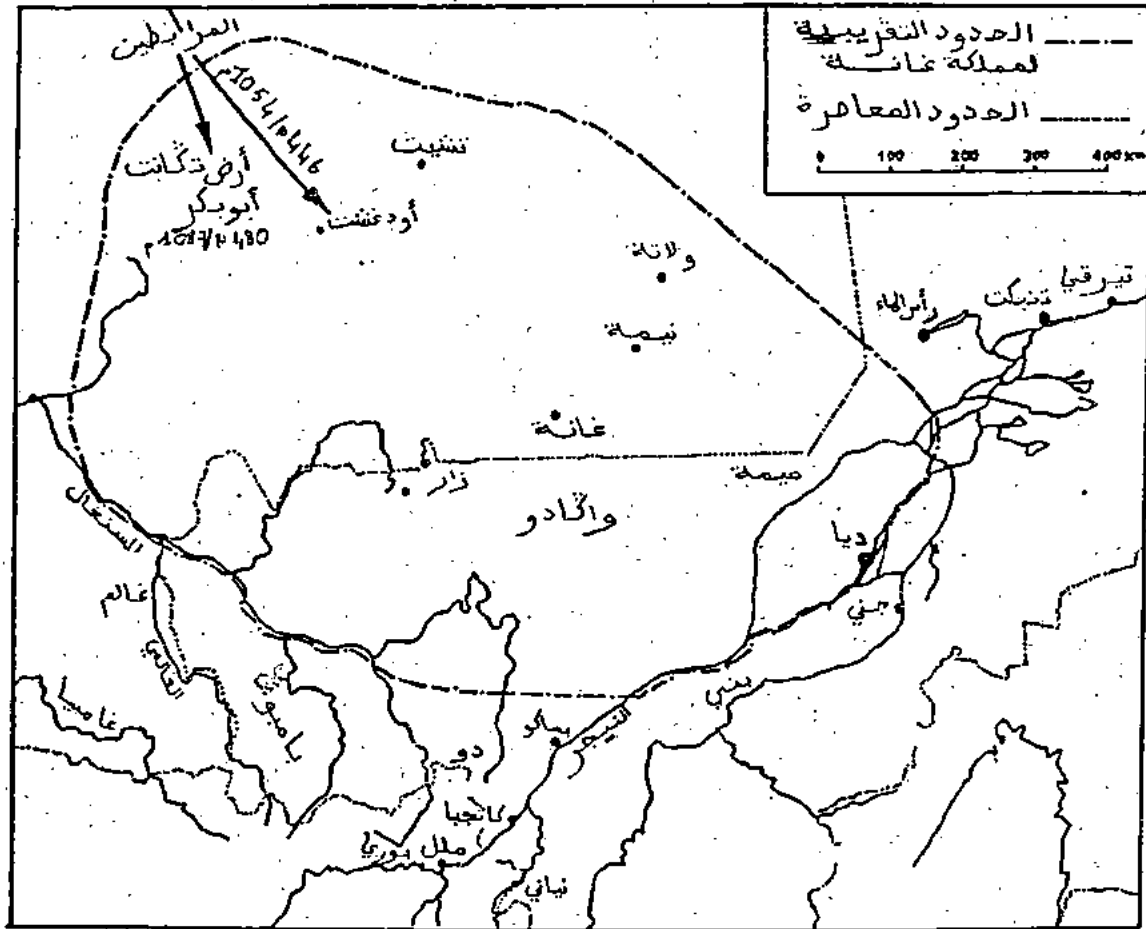
إنها حدود تقريبية لمنطقة أوكار، أي مجال انتشار شعبي السراكولي حاليا، ولا ينبغي مطابقتها بالحدود الفعلية للمملكة أو لسلطة الملك الغاني لئلا. ذلك أن الحدود كانت دون هذه المساحة، ولحقتها تغييرات جوهرية فيما بين منتصف القرن الخامس ومنتصف السادس للهجرة، كان من بين إفرزاتها إقتران مساحات هامة خاصة في المناطق الشمالية الغربية، تكاد تعادل نصف المساحة التي رسما ر.موني لمملكة غانة. (2)

لا نعرف على وجه الدقة، تاريخ نشأة مملكة غانة، ولا مؤسسيها الأوائل، غير أن الروايات التاريخية التي أوردها كل من محمود كعت في "تاريخ الفتاش" وعبد الرحمن السعدي في "تاريخ السودان" فضلا عن الرواية الشفوية المحلية، شكلت منطلقا لعدد من التأويلات والتصورات، أشهرها تلك التي اقترحتها موريس دولافوس وطورهما

(1) انظر الخريطة رقم: 3، وقارن بما جاء عند ر.موني في كلامه عن الحدود: - Mauny R., Tableau..., p.509 et Les siècles Obscures, p.144-146.

(2) لاشك أن ر.موني بذل مجهودا جبارا في إخراج الخرائط المتطقسة بالوحدات السياسية السودانية (غانة، مالي، سنغالي)، لكنها ما تزال تحتاج إلى تدقيقات لها أهمية بالغة من حيثة التثاقف المترتبة عنها.

(خريطة رقم 3)



مملكة غانه في بداية القرن الخامس الهجري (11م)

نقلا عن ريموند موني بتصرف (Tableau Geographique, p. 92)

فيما بعد ريموند موني. (R. Mauny)

يعتقد دولافوس أن المؤسسين الأوائل لمملكة غانة ، هم بيض من أصل سوري يهودي ، نزحوا في منتصف القرن الثاني للميلاد من ليبيا إلى منطقة أوكار في إطار مجرات سلمية ، جاءت نتيجة الاضطهاد الروماني لهم . وبعد استقرارهم بجانب السكان الأصليين (قبائل السوننكي) ، استطاعوا استيعاب عاداتهم ، وتكيفوا مع تقاليدهم ، ثم أخذوا تدريجيا في بسط نفوذهم إلى أن أصبحوا الأسياد الحقيقيين للبلاد . وبذلك تم لهم تأسيس مملكة غانة حوالي سنة 300 ميلادية .

ويستبعد هذا التصور أن يكون الملوك الأوائل لمملكة غانة من

(4)

أصل صنهاجي ، على أساس أنه لو كان الأمر كذلك لأكده لنا عبد الرحمن السعدي باعتباره من أبناء المنطقة ، ويضيف دولافوس أن ابن خلدون الذي يعتبر من أكبر علماء أنساب البربر ، لم يكن له أن تفوته مثل هذه المسألة ، إذ لو صح انتسابهم لصحاح ، لسجله لنا في معرض حديثه عن غانة . لكن صاحب العبر لم يشر إلى القضية ، واكتفى بنفسه ما أثبتته الأدريسي بخصوص انتساب ملوك غانة لعلي بن أبي طالب .

ويستدل دولافوس في تفسيراته موضحا ، أن هذه الأسرة البيضاء

السورية اليمودية ، قد استمرت في الحكم إلى نهاية القرن الثامن

(3) يؤكد مؤرخي تنبكت أن ملوك غانة الأوائل هم بيضان في الأصل . انظر:

تاريخ الفتاش ، ص 42 . تاريخ السودان ، ص 9 . أما السكان الأصليين فيسميهم عبد الرحمن السعدي (ص 9) "وعكريون" ، وحسب دولافوس وهوداس فلن صاحب "تاريخ الفتاش" عندما يستعمل نفس الكلمة "وعكري" فإنه يقصد بها قبائل السوننكي . انظر التعليق رقم 3 ، ص 5 من الترجمة الفرنسية لتاريخ الفتاش .

(4) المصادر العربية بما فيها السودانية تنعت البربر المنتشرين

في الصحراء بالبيضان أو "البيض" ، وبما أن مؤرخي تنبكت يؤكدان أن ملوك غانة الأوائل هم بيضان ، لذلك أثار دولافوس مشكل صنهاجة . راجع ما قلناه في الفصل الأول من الباب الأول ، ص .

الميلادي، حيث استطاعت أسرة سوننكية سوداء من السيطرة على الحكم مستفيدة من الاوضاع المضطربة التي بدأت تعرفها البلاد آنذاك، ومستعينة بكثرة الجيوش التابعة لها.

مع هذا الانقلاب، بدأت مرحلة جديدة من تاريخ مملكة غانة، وأهم ما ميزها هو سعي القيادة السوداء الى توسيع مناطق نفوذها على حساب الجيران. (5)

وقد استمرت نظرية دولافوس هاته تمارس تأثيرها على الدراسات التاريخية لعشرات من السنين، ثم أخذت تدريجيا تفقد جاذبيتها مع تطور الابحاث الاركيولوجية، ولكن اساسا بسبب خلفيتها السلبية التي تجعل من الانسان السوداني عاجزا عن تحقيق أي مكسب حضاري دون تأثير عميق من الخارج. فالسوداني - شأن البربري في الكتابات الاستعمارية - سلبي، غير أصيل فيما ينتجه، دائما في حالة انفعال، وقاصر عن الابداع.

وتجنب جل الدراسات حاليا، الى رفض مثل هذه التصورات والطروحات، مكتفية بالتاكيد على الاصل السوداني لحكام غانة الاوائل، أو ترديد رأي محمود كعت في القضية: "وقد بعد زمانهم ومكانهم علينا ولا يتأتى لمؤرخ في هذا اليوم أن يأتي بصحة شيء في أمورهم يقطع بها ولم يتقدم لهم تاريخ فيعتمد عليه". (6)

(5) - Delafosse. M, Haut-Sénégal-Niger, T. I. p. 207-226, T. II, p. 22-25.

وتجدر الاشارة الى أن دولافوس عند إصداره لمؤلفه هذا عام 1912، لم يكن "تاريخ الفتاش" متوفرا لذاك، ذلك أن تحقيقه لم يتم إلا بعد ستة من ذلك. وعلى الرغم من أن دولافوس شارك في تحقيقه عام 1913، فقد تمسك بنظريته حول أصل ملوك غانة الاوائل. انظر التعاليف المرفقة بالترجمة الفرنسية لـ "تاريخ الفتاش"، رقم 4، ص. 42، ورقم 1، ص. 75، ورقم 2، ص. 78.

(6) تاريخ الفتاش، ص. 42.

ونظرا لثافت تصور دولافوس ، وحساسية خلفيته المثيرة للقلق والانزعاج ، لم يعد المؤرخون يأتهمون به ، ومنهم من لم يكلف نفسه عناء الالتفات إليه أو حتى الإشارة له . وقد عبر عن هذا الموقف بكل وضوح الاب يوسف كيوك ، وذلك عندما تجاهل كل ما قيل عن نشأة مملكة غانة ، مؤكداً بذلك ، تداعي التصور المطروح ، ولكن كذلك عدم جدوى الرواية الشفوية .⁽⁷⁾

وبعد قرابة نصف قرن من تأليف دولافوس ، طلع علينا ر. موني بأطروحة تلقي بعض الضوء على قضيتنا (نشأة مملكة غانة) ، لكن من زاوية مغايرة وفي إطار أكثر شمولية . ذلك أنه عوض أن يتساءل عن جنسية ودين ملوك غانة الاوائل مثلما فعل زميله دولافوس ، تساءل عن الاسباب الجوهرية الكامنة وراء نشأة الدول السودانية (غانة ، مالي ، سنغالي) . وانتهى - بعد أن اغرق نفسه في تحليل المعطيات التاريخية - الى ما ساهب "الاصل العسكري للدولة السودانية" .⁽⁸⁾

وينطلق ر. موني في تصوره ذاك هي المقولة المشهورة ، التي تعتبر تجاور الرحل (البربر) والمستقرين (السودان) محكوم بعلاقة يبطعها العنف . فالبربر الرحل - حسب زعمه - كانوا يخزون باستمرار السودانيين المستقرين على الحافة الجنوبية للصحراء ، بهدف استعبادهم والاستيلاء على ثرواتهم . وكجواب على هذا التهديد المستمر ، اضطر السودانيون لتنظيم أنفسهم في إطار نظام سياسي قوي ، قادر على حمايتهم من غزوات بربر الصحراء . من ثمة ظهرت في بلاد السودان ، دول ذات طابع عسكري في جوهرها . وهذه الظاهرة - يضيف ر. موني - تسم بميسما جميع الوحدات السياسية التي عرفت في بلاد السودان خلال العصر الوسيط ،

(7) كما أكدنا فإن دولافوس قد اعتمد على الرواية الشفوية بموازاة مع المصادر المدونة في تأسيس تصوره ذاك ، خاصة ملحمة واكادو :

- La légend du Wagadou, IFAN, LXXIX, n° 1 - 2, 1967, PP.134-149.

(8) Mauny R., Tableau..., pp.218 - 222 et p.505.

Les siècles Obscures..., p.15 et 142.

بحيث لا تدوم الدول والامبراطوريات السودانية الا بدوام السلطنة
(9)
العسكرية .

حتى لا نناقش غير التاريخ :

نسجل بدءا من اطروحة ر.موني تستقي جذورها من كتابات دولافوس
والدراسات الانثروبولوجية . مما يعني انه على الرغم من ادعاء الكثير
من الباحثين ، تماقت نظريات دولافوس ، فلن قلنا منهم من يتخلى
مساحة حقيقية بينه وبين هيمنة سلطة نظريات دولافوس المتعلقة
بتاريخ بلاد السودان .

وبلما كنا ، اعتمادا على التحليل التاريخي ، نقض هذه الاطروحة ،
بيد اننا لن نكلف انفسنا مثل هذا العناء مادام الاعتراض المنهجي
كاف لاستيفاء الغرض .

نعتقد ان الشجرة الفادحة التي ترصع تصور مؤرخنا تتمثل في
اعتقاده بان السمة العسكرية للدولة السودانية ، ظاهرة خاصة بالمنطقة
فقط ، ولو اظهر استعدادا فطريا لا غير ، لادرك ان الظاهرة عامة في
تاريخ المجتمعات البشرية ، وليست ميزة قاصرة على دول بلاد
السودان . وان المسألة في جملتها تتعلق بالانثروبولوجيا السياسية
وليس بعلم التاريخ . ومن ثمة ، لا نرى اى داع يدفعه لان يقدم لنا
اطروحة كقضية تاريخية .
(10)

مؤدى القول ، فلن نشأة مملكة غانة ما تزال مطاة بالغموض ،
وكل ما يمكن ان نؤكد به هذا الصدد ، هو ان اسمها اصبحت مرسوما في
المصادر العربية منذ القرن الثاني الهجري (8م) .

(9) عرفت اطروحة ر.موني هاته انتشارا وشيوعا بين المهتمين بتاريخ
بلاد السودان ، وممن اخذوها كمسلمة بديمية :

— Nicolas Guy, *Dynamique de l'Islam au Sud du Sahara*, Paris. 1981,
p.54 et p.61.

(10) إذا كان العمل التاريخي يشدد على التمايزات بين مجتمع وآخر،
فلن العمل الانثروبولوجي يسعى الى رصد العناصر العميقة والثابتة

2. مملكة غانة من خلال وصف البكري.

تركنا مملكة غانة وقد استولت على مدينة أودغشت بعد سنة 360هـ/971م. ثم استغرقتنا صمت عميق الى ان جاء البكري، فأطلعنا على بعض احوال المملكة وهي تعيش اعوام منتصف القرن الخامس الهجري. فما هو واقع حال المملكة كما يفصح عنه جغرافينا؟

1) سياسيا :

يحيينا وصف البكري لعاصمة مملكة غانة على وضعية سياسية مركزية، حيث يباشر الملك سلطته انطلاقا من العاصمة غانة (= قوميبي صالح)، ويساعده في مهامه عدد من الوزراء والموظفين جلهم مسلمين.

ولا نعرف شيئا عن التقسيم الاداري للمملكة، وكيفية تسيير البلاد، لكن اذا تحدثنا عن العاصمة كنموذج، يمكننا القول ان الملك كان يحكم البلاد من خلال ولاة ينوبون عنه في تسيير شؤون الجهات والاقاليم.

= لدى المجتمع البشري ككل. وعن النظريات المختلفة المتعلقة بأصل نشأة الدولة، التي تتداولها الانتروبولوجيا السياسية، ينظر مقال: زوبيرت كارنيرو، "نظرية في نشأة الدولة"، في: مجلة الفكر العربي عم 22، ص 3، 1981، ص 21-7 [ترجمة رضوان السيد].

(11) ترجع أول إشارة لغانة في المصادر العربية الى النصف الثاني من القرن الثاني (8م) حيث أشار إليها الفلكي الفزاري (انظر هامش رقم 8 ص 14) ثم تلاحت الشهادات العربية المصدرية لكنما كانت فقيرة في مضمونها. ولن نتمكن من التعرف على غانة إلا مع البكري وهو يرسم مسالك وممالكه سنة 460هـ. وأول ما يوضح لنا جغرافينا (ص. 184) هو أن اسم غانة يطلق على عاصمة المملكة، كما أنه يمثل سمة أو لقباً للملك، وأن اسم البلاد "أوكار" وفي محاولة لتفسير المصطلح (غانة)، يقول ج. ت. نيان أن "غانة" تعني في لغة الماندينج "الرجل القوي الذي يتمتع بقدرات خارقة" انظر: - Niane. D. T, Le soudan occidental..., P. 32 et 4.

(12) البكري، ص. 175-176.

وبجانب الوالي، نجد القاضي أو "الامين" كما يسميه البكري،
 (13) وإليه يحتكم أهل غانة في قضاياهم ومختلف مشاكلهم اليومية. وفي
 إطار التسيير الجهوي، لا نستبعد مشاركة الزعامات المحلية في الحياة
 السياسية، وحتى يضمن الملك ولاءها وعدم عصيانها، كان يأخذ أبناءهم
 (14) كرهاً، يقيمون عنده في القصر معززين مكرمين.

ويظهر أن علاقة السلطة الحاكمة بالرعايا، كانت مدعمة بقيم
 اجتماعية - ثقافية أصيلة، تتمثل أساساً في العدل الذي يطبع سلوك
 الملوك الحاكمين تجاه الرعية، يقابله صدق الولاء للملك. وتمتد
 هيمنة هاته الخلفية الاجتماعية الثقافية لتشمل مصداقية النظام
 (15) السياسي، وضمانة لاستمراره.

ويجد الملك الغاني في قوته العسكرية، وسيلة مادية، لتدعيم
 سلطته في البلاد وحماية مجال نفوذه. وبهذا الصدد يذكر البكري أن:
 "ملك غانة إذا احتفل ينتهي جيشه مايتي ألف منهم رماة أزيد من
 (16) أربعين ألفاً". لاشك أنه تقدير مبالغ فيه، وإذا جاز لنا مقاربة
 القوة العسكرية لمملكة غانة، يمكننا القول أنها كانت كافية
 لاستيفاء الغرض منها خاصة في العاصمة والمراكز التجارية والطرق
 الزابطة بينهما، والمحطة الجنوبية (غيارو) التي كانت تستقبل
 الذهب. أما المناطق الماشية أو القليلة الأهمية اقتصادياً، فلم
 تكن تهم ملك غانة بنقل القدر.

ويتجسد لنا هذا التوجه بوضوح، في السياسة العسكرية لمملكة
 غانة وهي في عز أوجها. إذ في الوقت الذي نجدها تسيطر على أودغشت

(13) البكري، ص. 179.

(14) م. س. ص. 186.

(15) م. س. ص. 174. وظاهرة العدل لدى الحكام السودانيين تجاه رعيتهم
 تعتبر من المظاهر التي شددت انتباه جل أصحاب المصادر العربية.

(16) ص. 177. وعندما نقارن عدد جيش أسكيا إسحاق أثناء مواجهته
 لحملة المنصور الذهبي سنة 999هـ، بعدد جيش ملك غانة، نجد جيش
 أسكيا إسحاق لا يتجاوز عدده 45 ألفاً. انظر تاريخ السودان،
 ص. 140.

(بعد سنة 360هـ) في الشمال وعلى بعض مناجم الذهب في الجنوب ، في آن الوقت نلاحظ عدم التفاتهما للعمليات الجهادية التي كانت تقوم بها مدينة سلي المسلمة على الحدود الشمالية الغربية للمملكة .
(17)

ب) دينيا :

(18) كانت مملكة غانة في عهد البكري غارقة في تقاليد الوثنية ، بيد أن الحضور الاسلامي بالعاصمة وغيرها من مدن المملكة ، كان يؤشر بتحولات عميقة لاحقة .
(19)

ويبقى أهم ما يمكن أن نسجله بهذا الخصوص ، هو أن بدايات الاسلام في المملكة ارتبط بالمدن فحين ظلت الارياف بعيدة عن التأثير الاسلامي ، وهذه الظاهرة التي يشهد عليها البكري وغيره ، تمثل ظاهرة عامة في بلاد السودان ولا تخص مملكة غانة لوحدها .

نكتفي هنا ، بتسجيل هذه الظاهرة ، وعلينا أن لانتسرع في استغلالها لتأسيس أي استنتاج كان ، قبل إدراك طبيعة الظرفية التي تولدت عنها .

ج) في الاقتصاد :

لأن سيطرة مملكة غانة على المراكز التجارية وبعض مناجم الذهب جعلها تحتكر أهم السلع المتداولة في التجارة الصحراوية : الذهب والرقيق . وإذا أضفنا مداخيل الضرائب المفروضة على السلع الواردة والصادرة على من البلاد ، أمكننا تفهم الاسس التي قام عليها رخاء المادي للمملكة . رخاء يجد ترجمته في وصف البكري للبلاط الملكي ، حيث كان الذهب يموه كل شيء في القصر من سلاسل الكلاب وسيوف الغلمان

(17) البكري ، ص . 172 .

(18) م . س . ص . 175 .

(19) راجع ما قلناه عن الاسلام في مملكة غانة ، الفصل الثاني من الباب

الاول ، ص . 116 .

(20) البكري ، ص . 176 .

(21) والحرس، إلى ثياب الملك وظواهر شجر الامراء.

هكذا تتحدث دراسات الباحثين المهتمين بالجانب الاقتصادي، لكن ماهي قيمة الذهب في بلاد السودان - حيث مناجم إنتاجه -، وهل تداوله بين أهل غانة واستعماله بكثافة يدل على ازدهار اقتصادي واجتماعي؟ ثم ما هي قيمة مماريف الدولة الخانية؟

نترك تفصيل الجواب للمختصين، ونقتصر على بعض الملاحظات الأولية.

إذا نظرنا إلى مملكة غانة من الاندلس خلال القرن الخامس الهجري، فإن ذهبها - بالشكل الذي يقدمه البكري - سيثير بدون شك لعاب الاندلسيين والتجار المسلمين، وهذا ما قصده جغرافينا. على أن مملكة غانة كنظام سياسي وبنية اقتصادية - اجتماعية، كانت تبدو له متواضعة إلى درجة أنه لم يجد ما يصفه غير عاصمة المملكة وقوة جيش الملك وبعض العادات العقائدية والاجتماعية.

لأن انشداد وصف البكري للذهب في بلاد غانة، يعكس قيمة هذا المعدن بالنسبة إليه وليس بالنسبة للسودانيين، فهؤلاء كانوا يقايضونه وزنا بوزن بسلم لا قيمة لها تذكر (مثل الملح) في الأسواق العالم الاسلامي والمسيحي.

ويترتب عن ذلك، أن القيمة المرجعية لأي سلعة تدخل أو تخرج من بلاد السودان لا ترتبط بقيمتها بذاتها فحسب، وإنما أساساً بقدرتها على اجتياز الصحراء، وأهل غانة - في حدود معلوماتنا - لم يغامروا باختراقها إذاً.

حقاً، كانت مملكة غانة تتوفر على ثروات لها أهمية قصوى في التجارة العالمية آنذاك: الذهب والرقيق. بيد أنها لم تكن تتوفر

(21) البكري، ص. 175-176.

(22) انظر كلام ابن خلدون عن أرباح التجارة البعيدة المدى وقد ضرب لنا مثالا بالتجارة الصحراوية بين بلاد المغرب وبلاد السودان. مقدمة العبر، ص. 707.

على التآطير السياسي والاجتماعي - الثقافي، القادر على تنمية ثروات البلاد، أو على الأقل الكفيل بتحقيق استفادة مناسبة لقيمة سلعها .

وعلينا أن لا ننخدع بالصورة التي يقدمها كل من ابن حوقل والبكري عن ملك غانة وبلاطه، ولا بنتائج التحليلات التي توحي باننا أمام مملكة محكمة التنظيم وغارقة في الثروات . وحتى إذا كانت تلك الثروات قد تجمعت في يد الملك، فلان الدولة الغانية ليست لها مصاريف هامة لزاء الادارة والجيش. بموازاة مع ذلك لا نجد أثرا لفئات سودانية مغامرة، والمراكز الحضرية قليلة وعاجزة عمن احتواء ومواكبة التطورات التي كانت تعرفها التجارة الصحراوية خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة . وعقلية المجتمع في جميع أبعادها ما تزال تحكمها تقاليد نيوليتية .⁽²³⁾
⁽²⁴⁾

وقد كان حكام غانة، بحكم احتكاكهم بالتجار والفقهاء المسلمين واعون بحساسية الموقف، من ثمة نفهم محاولة استعانتهم بتجربة التجار والفقهاء المسلمين في تسيير شؤون البلاد.

وخلامة القول، إن ما يصطلح على تسميته بمملكة غانة - في عهد البكري - لا يحيلنا على نظام سياسي وهياكل إدارية واقتصادية محكمة التنظيم، ونسيج حضري كثيف، بقدر ما يحيلنا على تجربة مجموعة من القبائل، تحاول مستعينة بالاسلام أن تطور نفسها وتؤسس نظاما سياسيا أكثر تطورا .

(23) إذا استثنينا غانة العاصمة ومدينة أوغشت، فلننا لن نعثر في المملكة على مدن في مستواها الحضري والتجاري، والمراكز الأخرى التي أشار إليها البكري مثل سامقندى وطاقه وبيرسني الخ، يمكن أن نعتبرها كتجمعات قروية ليس إلا. وحتى بالنسبة لعاصمة المملكة فلنما كانت أقل بهاء معماريا من تادمكة، وذلك حسب شهادة البكري نفسه. انظر ص. 181.

(24) انظر بعض تقاليد القضاء عند أهل غانة . البكري، ص. 173، 179.

(25)
3. مملكة غانة كما انتهت الى الادريسي.

تؤكد جل الدراسات التاريخية، أن مملكة غانة التي وصفها البكري، قد انهارت كوحدة سياسية بعد الغزو المرابطي لعاصمتها سنة 469هـ/1076م. لن نأخذ بهذا الكلام الذي سنفنده قريبا. وسنتعبر مملكة غانة كوحدة سياسية قد استمرت في الحياة بنفس القوة التي عرفتها في عهد البكري، وربما أكثر.

حقيقة خرجت مدينة أودغشت عن سلطة غانة بعدما غزاها المرابطون سنة 446هـ/1055م، وربما تقلصت الحدود الغربية للمملكة نتيجة توسع سلطنة التكرور. لكن في المقابل علينا أن نسجل امتداد الحدود الشرقية لمملكة غانة. فقد تركها البكري على بعد ثلاثة أيام من العاصمة، بيد أنه مع الادريسي في منتصف القرن السادس، ستمتد لمسافة ستة أيام منها. (26)

وهذا التغيير في الخريطة السياسية لمملكة غانة فيما بين عهد البكري وعهد الادريسي، يعكس التحولات العميقة التي كانت تعرفها اتجاهات المطور التجارية الصحراوية. ذلك أن المحور الغربي - الذي يمر بأودغشت - أخذ يفقد أهميته لصالح المحور الاوسط الذي يمر بتغازة، نتيجة تنامي إنتاج مملحة تغازة، ونتيجة تغيير جدالة لطريق ملح أوليل في اتجاه بلاد السودان؛ حيث أصبحوا يصرفونه عبر نهر السينغال وليس عبر مدينة أودغشت. (27)

(25) يرى ف. مونتيل أن غانة التي وصفها البكري ليست هي نفسها التي انتهت الى الادريسي. ومن جانبنا لانرى داعيا لهذا الشك، ذلك أن مقارنة المعطيات التي يطرحها الجغرافيين، تؤكد بوضوح أنهما يتحدثان عن نفس الوحدة السياسية. انظر: (26) البكري، ص. 68.

(26) البكري، ص. 68.

(27) انظر الفصل الثاني من الباب الاول، ص. 114-116.

(28) كانت مدينة سفنقو آخر عمل غانة شرقا، وفي عهد الادريسي امتدت الحدود الى مدينة تيرقي. انظر البكري، ص. 161، والادريسي، ص. 8.

(29) - Devisse.J, Tegdaoust I..., T.I, p.116.

وتجد هذه التحولات في المفاور التجارية ، ترجمة واضحة في تطور علاقات مملكة غانة التجارية مع أهل وارجلان. وقد كان ج. دوفيس (30) (J. Devisse) محققا ، عندما أعلن في دراسة عن مدينة أودغشت ، أن الانهيار التجاري للمدينة ، لم يكن ناتجا عن الغزو المرابطي لها ، وإنما أساسا عن تحول اتجاه التجارة الصحراوية عنها .
(31)

وبانحدار الدور التجاري لاودغشت لم تعد المدينة تمارس إغراءها بالنسبة لمملكة غانة ، لهذا السبب لم تلتفت إليها حتى بعد أن خدمت التحركات العسكرية المرابطية في الصحراء سنة 1088_87هـ/م. وربما لنفس السبب (تحول اتجاه المفاور التجارية نحو الشرق) وجدت مملكة غانة نفسها مندفعة نحو الشرق ، ومديرة ظهرها للمناطق الغربية . الشيء الذي سهل تنامي وتطور القوة السياسية لسلطنة التكرور .

هكذا ، نلاحظ أن ما فقدته مملكة غانة في الشمال والغرب عوضته في الشرق ، أما الحدود الجنوبية فقد ظلت على ما كانت عليه في عهد البكري ولم تتمكن سلطنة التكرور من زحزحتها ، وقد كانت مدينته غياروا القريبة من مناجم الذهب ، آخر حدودها في الجنوب .

وعلى المستوى الحضري ، تطورت المملكة كثيرا فيما بين البكري والادريسي . ففي عهد الاول كانت مدينة تادمكة أحسن بناء من عاصمة المملكة ، بيد أننا عندما نعود للعاصمة مع وصف الادريسي نجد ما قد أصبحت من أكبر مدن بلاد السودان "قطرا وأكثرها خلقا وأوسعها متجرا وإليها يقصد التجار المياسير" . الشيء الذي يبرهن على التطور الكبير الذي عرفته غانة العاصمة فيما بين منتصف القرن الخامس ومنتصف السادس الهجري .

(30) الادريسي ، ص. 120 .

(31) - Devisse, Tegdaoust I., T.I, p.109 - 156.

(32) هناك إشارة غامضة وردت عند الادريسي (ص. 32) توحي أن مملكة غانة قد استردت مدينة أودغشت . لكن ماذا ستفعل بها بعد تحول المفاور التجارية عنها ؟

(33) الادريسي ، ص. 6 .

بموازاة مع ذلك تطورت مدن المملكة مثل مدينة تيرقي، وظهرت مراكز أخرى مثل ولاتة. (34)

وامتدت هذه التحولات لتشمل الجانب الديني، فبعد أن تركنا البكري أمام سلكة غارقة في الوثنية بملكها، وأهل العاصمة منقسمين على أنفسهم بين الوثنية والاسلام، أصبح الجميع في عهد الادريسي يعتنق الاسلام. ولم يكتف الملك الغاني بذلك، بل أراد أن تكون لديه صلة رحم بآل البيت، وفي هذا الاطار أعلن تبعية للخلافة العباسية. (35)

وإعلان الملك الغاني عن تبعيته للخلافة العباسية، لا يعني أنه كان يبحث عن مسوغ شرعي يدعم موقفه أمام شعب الصوصو الوثني كما اعتقد يوسف كيوك. ذلك أن شعب الصوصو لم يكن آنذاك يعرف الاسلام فبالأحرى أن يميز بين طبقاته. وأن يكون الملك الغاني تابعاً للخلافة العباسية أو الموحدية، فلن ذلك لا يعني شيئاً بالنسبة لشعب الصوصو الوثني. والدليل على ذلك أنه لم يمنعهم من الهجوم على غانة واستعباد أهلها فيما بعد. ونرى أن المسألة ينبغي النظر إليها في إطار التنافس الديني - خلال القرن السادس (12م) - فيما بين مملكة غانة وسلطنة التكرور المسلمين. (37)

إن الشيء الأكيد من خلال المعطيات الدينية التي يطرحها الادريسي عن بلاد السودان، هو أن الاسلام قد تعمق وترسخ بين السودانيين أكثر من ذي قبل، حيث أصبح يمثل المرجع الأساسي في حياتهم. وهذا مما يفسر تعلق ملك غانة بآل البيت والخلافة العباسية، واتخاذ أمير التكرور لقب السلطان.

(34) - Cuoq.J, Histoire de l'Islamisation..., p.62 - 63.

(35) الادريسي، ص.6.

(36) - Cuoq.J, Histoire ..., p.58 - 59.

(37) لقد انتقد ابن خلدون إشارة الادريسي المتعلقة بانتفاء ملك غانة لعلي بن أبي طالب. انظر: ج 5، ص.931.

ورواية الزهري بهذا الصدد، تملك الكثير من المصادقية، لانها تسير وتدعم أقوال الإدريسي، وتكشف لنا عن عمق إسلام أهل مملكة غانة: "وهم اليوم مسلمون وعندهم العلماء والفقهاء والقراء وسادوا في ذلك وأتى منهم إلى بلاد الأندلس رؤساء من أكابرهم وساروا إلى مكة وحجوا وزازوا وانصرفوا إلى بلادهم وانفقوا أموالا كثيرة في الجهاد"⁽³⁸⁾.

لقد عاشت مملكة غانة بعد الإدريسي عدة عقود، وربما امتد عمرها حتى مطلع القرن السابع الهجري (13م)، حيث انهارت واضمحت كوحدة سياسية هامة في بلاد السودان، وذلك على إثر هجوم الشعب الصومو عليها. فاخفت المملكة نهائيا تاركة المجال لبروز قوة سياسية إسلامية جديدة: امبراطورية مالي.

(38) الزهري: كتاب الجغرافية، نشر في:

- Bul.d'etudes orientales Institut de Damas, T.XXI, 1966.p.125.

[تحقيق محمد حاج صادق].

(39) في محاولة من دولافوس لتأريخ حدث هجوم الصومو على مملكة

غانة يذكر أن الحدث وقع سنة 1203م، بيد أننا لا نعرف مصدر

هذا التاريخ الذي حدده. حقا أشار ابن خلدون (ج 6، ص 431)

لهجوم الصومو لكنه لم يذكر تاريخا معيناً للحدث.

انظر:

- Delafosse.W, Haut-Sénégal-Niger, T.II.P.56.

(40)

١١. العهد المارابطي لعلاقة المارابطين ببلاد السودان.

إن المنتبج للتطورات السياسية التي عرفتتها صحراء صنهاجة اللثام طيلة العصر الوسيط ، سيلاحظ أخفاقا متواليا لكل محاولة تستهدف إقامة وحدة سياسية قوية ومستمرة بين القبائل الصنهاجية . ولا شك أن انتشار الاسلام بينهم في خلال القرن الثالث الهجري (9 م) ، قد هيا ظروفًا مساعدة لمثل هذه الوحدة ، إلا أنه كان غير كاف أمام التحديات القاهرة التي تفرضها طبيعة ومناخ الصحراء .⁽⁴¹⁾

وقيام الطف الصنهاجي الثالث ، الذي انبثقت عنه الحركة المارابطية سوف يخضع لنفس المنطق . لكن ما الذي جعل أجبروتس ، الصحراء يعترف باسم عبد الله بن ياسين ورفاقه ، هل لانهم خرجوا عن القاعدة واقاموا دولة في الصحراء ؟ أم لانهم استشهدوا في سبيل التحكم في المطاور التجارية الصحراوية والسيطرة على مناجم الذهب في بلاد السودان ؟

1. قيام الطف الصنهاجي الثالث وولادة الحركة المارابطية .

عند نهاية القرن الرابع الهجري (10م) ، كان الطف الصنهاجي الثاني قد انحل ، فأفترقت كلمة القبائل الصنهاجية وتفرقت —————
أهواؤهم ، بموازاة مع ذلك تمكنت مملكة غانة من السيطرة على —————
أودغشت .⁽⁴²⁾

(40) حتى لانعيد ما قيل عن الحركة المارابطية بالصحراء ، فلننا لنسن نتوقف سوى عند بعض القضايا المثيرة في تطور الحركة ، التي لما علاقة ببلاد السودان ، ونحيل لمن أراد النظر والمقارنة على :

- Cuoq.J, Histoire de l'Islamisation..., 1985.

2. عصمت عبد اللطيف دندش ، دور المارابطين في نشر الاسلام في غرب افريقيا ، بيروت : دار الغرب الاسلامي ، 1988 [السلسلة الجامعية .

(41) راجع ما قلناه عن الصحراء في الفصل I .

(42) انظر ص. 107 من هذا البحث .

وقد ظلت الوضعية السياسية لصنهاجة اللثام مضطربة البسي
 حين بداية العقد الثالث من القرن الخامس الهجري، حيث تمكنوا
 من توحيد صفوفهم تحت زعامة الامير ابو عبد الله محمد بن تيفاوتس
 المعروف بتارشتا اللمتوني. وتذكر المصادر ان الزعيم الصنهاجي
 الجديد، كان من اهل الفضل والدين والحج والجهاد .
 (43)

ويدلنا حجه وجماده للسودان على مدى تعمق وترسخ الاسلام بين
 صنهاجة، بعدما مر اكثر من قرن على انتشاره بينهم. على ان مسألة
 جهاده للسودان، تبقى غامضة ما لم نضعها في سياقها التاريخي،
 ونبرز معناها الحقيقي.

يمكننا القول ان العمليات الجهادية التي قادها تارشتا،
 كانت محدودة جدا في الزمان والمكان. ذلك انه بعد ثلاثة اعوام
 من قيام الامير بامر صنهاجة، استشهد في مكان محادي لقبيلة بني
 وارث الصنهاجية . مما يعني اننا مازلنا في الصحراء، او على
 مشارفها المطلية على بلاد السودان.

على هذا الاساس، فلن جهاد تارشتا للسودان - حسب البكري وابن
 ابي زرع - لم يشمل، وذلك على ابعد تقدير، سوى بعض القبائل
 السودانية المتواجدة على الهوامش الشمالية لمملكة غانة.

ويظهر ان مثل هذه العمليات العسكرية الصنهاجية ذات الصبغة
 الجهادية، لم تكن تشير مملكة غانة. بل اننا عندما نلاحظ تزامنها

(43) ابن زرع، ص 121 والبكري (ص. 164) يسميه محمد المعروف
 بتارشتي.

(44) حسب البكري (ص. 164) فإنه "هلك بموضع يقال له قنقارة من
 بلاد السودان وهم قبيل من السودان بغربي مدينة بانكلابين (أوهي
 مدينة يسكنها جماعة من المسلمين يعرفون ببني وارث من صنهاجة".
 انظر وقارن مع رواية ابن زرع، ص 121 والسؤال المطروح، متى
 تنتمي الصحراء وتبدأ بلاد السودان عند البكري؟

(45)

مع جهاد أهل مدينة سلي على الحدود الغربية للمملكة ، ونستحضر فسي
آن الوقت حضوة المسلمين عند حكام غانة وأهلها ، ينتهياً لنا أن ملوك
غانة - وهم في موقع قوة عسكرية وسياسية إزاء مدينة سلي والطف
الصنهاجي الجيني - كانوا يرغبون في تحول المجتمع الغاني للإسلام .
من شمة ، نفهم سكوتهم عن تلك العمليات الجهادية ، مادام القصد
منها هو نشر الإسلام ، وليس المساس بكيان المملكة .

وبعد ملك الأمير محمد بن تيفات اللمتوني حوالي عام 425 هـ /
1034 م ، تولى صهره يحيى بن إبراهيم الجدالي أمر صنهاجة من بعده .
وبذلك انتقلت رئاسة الطف الصنهاجي لأول مرة في تاريخه من
لمتونة إلى جدالة . ولا شك أن الأمر له دلالة عميقة بخصوص ترتيب
البيت الصنهاجي الجديد ، غير أننا لانعرف شيئاً عن طبيعة المعطيات
المستجدة ، التي سمحت بانتقال رئاسة الطف من قبيلة لمتونة إلى
جدالة بتلك السهولة . ودون أن نغرق في التخمينات لتفسير الحدث ،
يمكننا أن نسجل ملاحظتين تلقي بعض الضوء على القضية :

الأولى - إحساس ابن أبي زرع بأهمية الحدث ، لكنه - ربما - لم
يجد تحت يديه ما يسمح له بتفسيره وتوضيح حيثياته ، فارتكن إلى
أقوال النسابين ، واعتمدها كتفسير ملائم . لكن ماذا يجدي قولنا بأن
" جدالة ولمتونة أخوة يجتمعون في أب واحد " . مهما يكن من أمر
هذا التفسير ، نحفظ باهتمام صاحب القرطاس ، كدلالة على أهمية
الحدث .

الثانية - يدلنا تظاهر زعماء لمتونة مع زعماء جدالة على حالة
من الوفاق التام بينهما . والأهم من ذلك ، أن حالة الوفاق هاته

(45) البكري ، ص 172 .

(46) المصادر ألتحدث عن سنة 425 هـ ، وقد اعتمدنا ما بناء على سياق
الاحداث كما وردت عند البكري (ص 164) وابن زرع (ص 122) ،
وذلك على وجه الاحتمال والترجيح .

(47) ابن أبي زرع ، ص 122 .

تبرز كظاهرة متميزة في تاريخ الصنهاجة ، نلاحظها كلما وجه الطفـ
الصنهاجي اهتمامه نحو الجنوب في اتجاه بلاد السودان . مما يعني
أن جدالة " الصنهاجيين لبلاد السودان " مرتبطون بشريا واقتصاديا
بالجنوب أكثر منه بالشمال .

وفي عام 427هـ/1036 م ، استخلف الأمير يحيى بن إبراهيم الجدالي
ابنه إبراهيم على رئاسة الطف الصنهاجي ، وقصد المشرق برسـم
حج بيت الله الحرام . وفي طريق عودته ، توقف بالقيروان بهدف
الاخذ عن شيخ المالكية بالمدينة ، أبي عمران الفاسي .
(48)

وعندما توطدت العلاقة بين الرجلين في القيروان أخذ الفقيه
أبي عمران الفاسي في استجواب الأمير الصنهاجي عن واجبات دينه
" فلم يجده يعرف شيئا منها ولا يحفظ من الكتاب والسنة حرفا ، إلا
أنه حريص على التعلم ، صحيح النية والعقيدة واليقين جاهل بمنا
(51)

(48) كما لاحظنا مع تارشتا ، فقد وجدنا لديه اهتماما ببلاد السودان
(الجماد) ، وكذلك الأمر بالنسبة لعهدتين يروتان خلال القرن 4 هـ
(انظر البكري ، ص 159) . وكما سنرى لاحقا فإن الطف الصنهاجي
عندما سيتوجه بزعامة عبد الله ابن ياسين الى الشمال (المغرب)
فإن جدالة لن ترافقه .

(49) البكري ، ص 172 .

(50) البكري ، ص 164 . ابن أبي زرع ، ص 122 . ونسجل هنا أن الأمير
يحيى الجدالي كزعيم للطف الصنهاجي لم يكن يزيد البقاء دون
شرف الحج الذي ناله الزعيم الممتوني السابق (تارشتا) .

(51) أبو عمران موسى ابن أبي حاج الفاسي ، من أكبر فقهاء المالكية ،
أصله من مدينة فاس ، نزل بالقيروان حيث قضى بها بقية حياته
الى أن توفي سنة 430 هـ . انظر ترجمته في التشوف ص 87 وما مش 15 .
وتجدد الإشارة أن المصادر وكتب تراجم المالكية تتقف حول تاريخ
وفاة أبي عمران (430 هـ) ، وما يذكره ابن خلدون (ج 6 ، ص 373) -
سموا وليس خطأ من أن لقاء الأمير بالفقيه كان سنة 440 هـ ، نظن
أنه ناتج عن إشارة البكري التي بقيت عالقة في ذهن صاحب
العبر فكتب دون أن يحقق مليا في الأمر ، ومفاد الإشارة : " وهذه
القبائل [الصنهاجية] هي التي قامت بعد الأربعين وأربعمائة " .
البكري ، ص 164 .

(52) يعلم دينه". ثم سألته عن حال قومه - وما ينتظونه من المذاهب
فرد الأمير يحيى بن ابراهيم: " يا سيدي إن أهل بلادي قوم عمهم الجهل ،
وليس فيهم من يقرأ القرآن وهم مع ذلك يحبون الخير ويرغبون فيه". (54)

وقد استرسلت المصادر في تغطية الحوار الذي دار بين الرجلين ،
ويبدو أنها كانت تحيد تلك الصياغة التي سجلت بها الحوار. بموادة
مع ذلك ، يظهر أن اصحاب المصادر لم تكن لديهم رغبة في معرفة
اسباب تلك الحالة الدينية المزرية لصنهاجة وأميرها يحيى. وحتى
رواية ابي عبيد البكري المعاصرة للاحداث ، والتي حاولت تعليلا
تلك الحالة من وجهة نظر الأمير الصنهاجي ، فإنها لاتضيف شيئا
(55)
جديدا .

وبعد انتهاء الحوار ، طلب الأمير الصنهاجي من ابي عمران
الفاصي أن يوفد معه أحد تلامذته إلى الصحراء ، ليعلم صنهاجة
أحكام دينهم ويبصرهم فيها . إلا أن الطلبة اشفقوا على انفسهم مسن
دخول الصحراء ، فكان أن كتب ابي عمران رسالة إلى واجاج بن ولسو
شيخ رباط نفيس ، يوصيه فيها بالأمير ، ويطلب منه أن يحقق رغبته .

وفي أحد شهور عام 430 هـ / 1039 م ، وصل يحيى بن ابراهيم إلى
الرباط المذكور ، وسلم الرسالة لصاحبها . فقرأها واجاج على تلامذته ،
ثم انتدب منهم عبد الله بن ياسين لمرافقة الأمير لبلاد صنهاجة .
(56)

(52) ابن ابي زرع ، ص . 122 .

(53) العبارة للبكري (ص . 165) وهي ليست مجانية كما سئى .

(54) ابن ابي زرع ، ص 122 . قارن مع البكري ، ص . 164 - 165 .

(55) نفسه ، ص 165 .

(56) البكري ، ص . 165 ، وابن ابي زرع ، ص 123 .

(57)

مكذا تتحدث الشهادات المصدرية عن لقاء وحوار القيروان .
ويبدو واضحا أن شيخ المالكية ابي عمران الفاسي قد احتل مقعدا بارزا
في الرواية ، في المقابل تظهر القبائل الصنهاجية غارقة في الجهل
بواجباتها الدينية . وإذا اعتقدنا في هذه اللوحة التي ترسّمها
المصادر ، كيف لنا أن نفهم ونستوعب أقوال نفس المصادر عن
انتشار الاسلام بين صنهاجة منذ القرن الثالث المجري (9 م) ، وكيف
لنا أن نقبل ادعاءاتها المتعلقة بجهاد زعماء وشيوخ القبائل
الصنهاجية ؟ وتأخذ المسألة مظهرها مشيرا عندما نعلم أن الامير
الصنهاجي يحيى قصد المشرق برسم الحج ، وفي آن الوقت كان اميرنا
جاهلا بواجبات دينه ولا يحفظ من الكتاب والسنة حرفا . ولئن كيف
أدى الامير تلك الفريضة ؟

2. بلاد المغرب وانتشار المذهب المالكي .

إن التحول الشامل لاهل بلاد المغرب الى المذهب المالكي ، تم
بوثيرة بطيئة ، وجاء بعد صراع مرير لرجال المذهب لزراء المذاهب
والنحل الاسلامية الاخرى المنافسة .
(58)

ولا مشاحة في أن تاريخ افريقية خلال القرنين الثالث والرابع
للهجرة ، يختزل لنا بكيفية واضحة ومكثفة ، تلك التجربة المريرة
التي عاشها المذهب المالكي قبل أن يحقق انتشاره النهائي سواء على
المستوى الشعبي أو على مستوى السلطة الحاكمة .

(57) البكري، القاضي عياض ، صاحب الاستبصار ، ابن الاثير ، ابن عذاري ،
ابن ابي زرع ، ابن السماك ، ابن خلدون .

(58) يؤكد عباس الجراري أن المغرب الاسلامي قد تعرف منذ القرون
الهجرية الاولى على جل المذاهب والتيارات الفكرية السياسية
الاسلامية ، وذلك قبل أن يختار الاتجاه السني ، والمذهب المالكي
منه على الخصوص ، انظر .

الجراري عباس ، " اسباب انتشار المذهب المالكي واستمراره في
المغرب " في : ندوة الامام مالك ، المملكة المغربية . وزارة الاوقاف
والشؤون الاسلامية ، فاس ، ابريل 1980 الجزء 1 ، ص . 177 .

فبعد محنة قطب المالكية الامام سحنون بن سعيد مع الاغلبية وفقهائهم الاحناف في خلال القرن الثالث الهجري، دخل فقهاء المذهب المالكي بافريقية خلال القرن الموالي، في صراع طاد وعنيف مع الدولة الفاطمية الشيعية. وقد استغل الخلفاء الشيعة وفقهائهم قوة السلطة لارهاب وقمع المناوئين لهم سياسيا ومذهبيا .

على ان وقوف أهل افريقية وراء فقهاء المالكيين، حد من تسلط الشيعة، وخفف من ممارساتهم الارهابية، التي استهدفتهم فرض مذهبهم. ولم تقتصر المواجهات بين المالكيين والشيعة على استعمال العنف والسيف، بل امتدت لتشمل المناظرات الكلامية بينهما، وقد احتفظت لنا كتب طبقات المالكية بنماذج من تلك المساجلات، التي غالباً ما كانت تنتهي بشوف وانتصار فقهاء المذهب المالكي. (61)

وكما أكد حسين مؤنس في مقدمة تحقيقه لـ "رياض النفوس"، فإن السبب العميق الذي دفع الخلفاء الفاطميين الى نقل عاصمة ملكهم من افريقية الى مصر سنة 361هـ/972 م، كان يتمثل أساساً في خوفهم من التيار الشعبي الذي يقوده الفقهاء المالكيون ضدهم.

ولم يكن الصراع بين المالكية والفاطميين الشيعة بافريقية، سوى وجه من أوجه الصراع الدائر، الذي عرفته بلاد المغرب طيلة

(59) عن محنة فقهاء المالكية مع الاغلبية والشيعة. انظر:

- عياض السبتي، ترتيب المدارك، ج 4، ص 62.

- ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 268 - 269، 281 - 288.

(60) ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 368.

(61) المالكي، رياض النفوس، بيروت: دار الغرب الاسلامي 1983، ج 2 ص 57. [تحقيق البشير البكوش].

(62) المالكي، رياض النفوس، القاهرة، 1951 [الجزء 1 تحقيق

حسين مؤنس]. انظر مقدمة التحقيق، ص 18 - 19.

القرن الرابع الهجري. ذلك ان المنطقة ظلت خلال هذه الفترة مسرحا للنزاع العسكري والسياسي والمذهبي بين امويي الاندلس وتواليهم القبايل الزناتية، والفاطميين الشيعة المدعمين بالقبايل الصنهاجية.

وبعد رحيل الفاطميين واستقرارهم بالقاهرة عاصمة ملكهم الجديدة، مال ميزان القوة ببلاد المغرب لصالح امويي الاندلس (المروانيين) عسكريا وسياسيا خاصة بعد سنة 380 هـ/987 م. وعلى الرغم من ان المرwanيين لم يعملوا بصفة رسمية على نشر المذهب المالكي في بلاد المغرب، فإن فقهاء الاندلس كان لهم دور بالاسم الاهمية بهذا الصدد، حيث كان يقصدهم الطلبة المغاربة للاخذ عنهم. وكما سنرى لاحقا فإن عبد الله ابن ياسين امام صنهاجة ومؤسس الدولة المرابطية ليس سوى واحد من هؤلاء الطلبة.

ومع مجيئ آل زيري الصنهاجيين الذين تركهم الفاطميون كضوايا عنهم بافريقية، استمر الخناق على فقهاء المذهب المالكي، ولم يكن امام الولاة سوى تنفيذ اوامر القاهرة الشيعية، إن هم أرادوا احراز رضاها وإنعامها.

وقد كان آل زيري واعون بعمق المشكل الذي يطرحه الصراع المذهبي بين الشيعة والمالكيين. غير ان الموقف كان في غاية الاحراج، إذ جعلهم بين مطرقة اولياء نعمتهم (الفاطميين الشيعة) وسندان التيار الشعبي بقيادة فقهاء المالكية مثل ابي بكر بن اللباد

(63) ابن خلدون، العبر ج 7، ص 36 - 72. وهذه الصفحات تلخص حدة الصراع بين المرwanيين والفاطميين على المغرب الاقصى من سنة 310 هـ الى نهاية القرن الرابع الهجري.

(64) ابن خلدون، ج 7، ص 66.

(65) اكثر من ذلك، لم يجد المرwanيون حرجا في التعامل التجاري مع كل من امارة نكور في الريف وامارة برغواطة في تامسنا. وكلا الامارتين كما نعلم منحرفتين عن الاسلام، انظر:

ابن عذاري، البيان ج 1، ص 225، ج 2، ص 234.

ابن خلدون، العبر ج 6، ص 228، 435، 444.

(66) عن دولة آل زيري بن منا بافريقية (362 - 454 هـ)، ينظر: العبر ج 6 ص 317. وابن عذاري، البيان ج 1، ص 368 وما بعدها.

(67)

(ت 333هـ) وأبو محمد عبد الله التبان (ت 371هـ) وأبي عمرو الفاسي (ت 430هـ). الشيء الذي أثر على سياستهم اتجاه الرعية، فأصبحت متأرجحة بين المد والجزر، وذلك منذ عهد بلكين بن زيدي (362 - 373هـ). وهذا الأخير لم يكن سنياً مطلقاً ولا شيعياً صادقاً، وإنما كان رجل سياسة يبحث عن السبيل الذي ييسر له حكومة رعاياه. وتدرجياً أخذت قوة التيار المالكي تفرض نفسها على السلطنة وتستميلها، وبرز ذلك بوضوح منذ بداية دولة المعز بن باديس (406 - 454هـ)، الذي كان حسب تعبير ابن خلدون: "منحرفاً عن مذاهب الرافضة ومنتهلاً للسنة"⁽⁶⁹⁾. وفي سنة 437هـ/1045م، قاطع الكافي زيدي رسمياً دعوة الفاطميين الشيعة، وبذلك أصبحت إفريقية ملكاً لمالك قمة وقاعدة.⁽⁷⁰⁾

هكذا، ومنذ ^{تكملة} القرن الخامس الهجري، لم يعد مكان لغير المذهب المالكي في جل - إن لم نقل كل - مناطق الغرب الإسلامي، وارتبط مصيره بمصير ومستقبل المنطقة رعية وحكاماً. وقد كان لإفريقية والأندلس دور رائد في هذا التحول.

(67) القاضي عياض، ترتيب المدارك، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1965، ج 5، ص 286 - 295، ج 6، ص 248 - 257.
(78) العبارة لحسين مؤنس من مقدمة تحقيقية للرياض، طبعة القاهرة ص 20.

(69) ابن خلدون، العبر، ج 6، ص 325.

(70) م.س. ج 6، ص 29.

(71) وفي سنة 443هـ نبذ أمير وأهل برقة دعوة العبيديين الشيعة وأظهروا السنة (ابن عذاري، ج 1، ص 288). وقد كان آل حماد أصطاب قلعة أشير قد فعلوا نفس الشيء منذ سنة 405هـ (ابن خلدون، ج 6، ص 305). وحتى بالنسبة لمعقل المذاهب الخارجية مثل إمارة بني مدرار الصفرية في سجلماسة فقد تحولت للمذهب المالكي بعد سنة 321هـ، وذلك في عهد محمد بن الفتح بن ميمون الملقب بالشاكر لله (ابن عذاري ج 1، ص 288). ابن خلدون، ج 6، ص 270.

معطى القول ، فإن تمركز فقهاء المذهب المالكي بأفريقية ،
وتجربة رجاله مع السلطة الاغلبية والشيعية ، جعل مدينة القيروان
تكتسب شهرة واسعة في الغرب الاسلامي كقاعدة للمذهب المالكي ،
وذلك منذ القرن الثالث الهجري (9 م) . وهذا ما يفسر توقف الامير
الصنهاجي يحيى ابن ابراهيم الجدالي بالمدينة حوالي سنة 429 هـ / 1037م ،
للاخذ عن شيخ المالكية بها ، ابي عمران الفاسي . كما ان وجود مدينة
القيروان في طريق عودته من الحج ، وخضوعها لاسرة صنهاجية (ال زيري) ،
يضيف عاملين مشجعين على توقف الامير بها .

أما مدينة فاس الخاضعة للقبائل الزناتية (من مغراوة وبنسي
يفرن ومكناسة) ، فكانت (ذاك ما تزال في الظل مقارنة مع القيروان ،
ولم تكتسب بعد تلك الشهرة التي عرفتتها فيما بعد القرن الخامس
الهجري . ولعل في انتقال الفقيه ابي عمران الفاسي الى القيروان
واستقراره بها ، شهادة بيينة على هذا الواقع .

إن عنف ومراوغة تجربة المذهب المالكي بأفريقية سواء فسي
عهد الاغالبة وفقهائهم الاحناف ، أو في عهد الفاطميين الشيعة ،
زاد من تعلق أهل بلاد المغرب بالمذهب المالكي ، وجعل من أعلامه
- الذين امتحنتهم السلطة - ابطالا حقيقيين في نظر المجتمع ومثقفيه .
ولذن لا غرابة في شيء عندما نجد كتب طبقات المالكية تنزع عليهم
كل انواع التقدير والاجلال ، إكراما لهم ، ولعترفا بدورهم في نشور
المذهب المالكي وزيادهم عنه .
(72)

(72) عن اسباب تعلق أهل الغرب الاسلامي بالمذهب المالكي وكيفية
انتشاره انظر دراسة :

- عباس الجراري ، اسباب انتشار المذهب المالكي واستمراره في
المغرب ، ضمن اعمال ندوة الامام مالك (3 اجزاء) ، الجزء 1 :
ص 169 - 208 .

- عمر الجيدي ، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب
الاسلامي ، المغرب - الدار البيضاء ، منشورات عكاظ ، 1987 ،
ص 27 - 38 .

وفي هذا الاطار ، ينبغي ان نستحضر ذلك اللقاء بين شيخ المالكية ابي عمران الفاسي والامير الصنهاجي يحيى بن ابراهيم . والمصادر التاريخية المغربية على اختلاف انواعها - التي تناولت الحدث - كانت تصدر عن هذه الخلفية .

على انه اذا كان الفقيه ابي عمران الفاسي يحتل تلك المكانة البارزة عند اهل بلاد المغرب ومثقفهم ، وهذا ما نلمسه بوضوح في صيغة الحوار ، فإن ذلك لا يعني ان صنهاجة كانوا على تلك الحالة من الجهل التي ظنوها عليهم لقاء وحوار القيروان سنة 429 هـ . فقد كان تواضع وتودد الامير الصنهاجي امام ابي عمران بالشكل الذي سجلته المصادر ، تواضعا وتوددا يعكس - بوعي او بغير وعي - مكانة الفقيه لدى اصحاب مصادرنا ، اكثر مما يعكس جهلا فضيحا بتعاليم الاسلام وشرايعه لدى صنهاجة اللثام .

فكما ابصرنا سابقا ، كان الاسلام يحمل في صنهاجة منذ قرنين على الاقل قبل لقاء القيروان . وليس من محض الصدفة ان يثمر انتشاره بينهم في مستهل القرن الخامس الهجري ، سلوفا قارا وتقليدا مترسخا لدى شيوخ وزعماء صنهاجة ، والمتمثل في قيامهم باداء فريضة الحج .

والذي لا يعرفه ولا يحفظ من الكتاب والسنة شيئا ، كيف له ان يقصد فقيها من اعلام الفقه المالكي بافريقية ويعرفه ، وكيف له ان يقيم القيام بفريضة الحج ، وعلى اي اساس كان يمارس الجهاد ضد السودانيين الوثنيين؟ وسيعرض لنا لاحقا من الامور ما ينفي الانطباع الذي نخرج به عن صنهاجة من خلال لقاء القيروان كما اورده المصادر .

(73) حسب البكري وابن عذاري وابن ابي زرع ، فإن الامير يحيى بن ابراهيم الجدالي قد ادى فريضة الحج لوحده . والحقيقة غير ذلك . وهذا ما يتأكد لنا مع رواية ابن خلدون (ج 6 ، ص 373) ، وهي على الرغم من تأخرنا . تبدو اكثر دقة واقرب للواقع من غيرها . ذلك ان صاحب السعبر يشير الى ان الامير خرج لقضاء فريضته في رفقه من رؤساء قومه ، مما يعني ان ركبهم الحجي ، كان يضم عددا هاما من صنهاجة : شيوخ ، رؤساء ، خدم ، عبيد؟ ، ويفترض ان يصحبهم نفر للحراسة .

مما لاشك فيه ، أن معرفة صنمجة اللثام بالاسلام والثقافة
الاسلامية عند بداية القرن الخامس الهجري ، كانت متواضعة ، على هذا
المستوى يكون لقاء القيروان قد عكس جانبا مهما من القضية ، وربما
هذا ما ارادت المصادر ان تقنعنا به ليس إلا .⁽⁷⁴⁾

3 . عبد الله بن ياسين وانطلاق الحركة المرابطية .

بعد ما عرض واجاج بن زلو اللمطي شيخ رباط نفيس على طلبته
أمر يحيى بن ابراهيم ، انتخب منهم عبد الله بن ياسين الجـزولي
لمرافقة الامير لصحراء صنمجة . وقد قيل الطالب عرض شيخه بدون
تردد ، وربما اظهر حماسا كما يستشف من رواية صاحب القرطاس .⁽⁷⁵⁾
⁽⁷⁶⁾

(74) هناك عدة اسباب موضوعية حالت دون تطور الاسلام والثقافة
العربية الاسلامية بسرعة في المنطقة وجعلت مسيرتها بطيئة ،
وذلك على الرغم من مجهودات صنمجة بهذا الصدد (مثل علمم
على جلب الفقهاء لبلادهم وسفرهم للعلم الخ) . ونرى في قساوة
طبيعة الصحراء ، ونمط عيش أهلها (الترحال) واختلاف اللغة ،
وقلة الحواضر اسبابا رئيسية لهذه الحالة .

(75) جاء في التشوف انه " من أهل السوس الاقصى . رحل القيروان فاجد
عن ابي عمران ثم عاد الى سوس فبنى دارا سماها بدار المرابطين
لطلبية العلم وقراء القرآن وكان المصامدة يزورونه ويتبركون
بديعته وإذا ما بهم قحط استسقوا به " . انظر : التادلي ، التشوف ،
ص 89 . ويذكر المختار السوسي (المعسول ج 11 ، ص 30) ان نسبه
يرتفع لعلي بن ابي طالب ويضيف ان مدفنه باكلو (سوس) الاقصى
يمين ماسة . وأنه مشهور هناك بيزار . ورجع سنة 445هـ . كتاب ريب
لوفاة واجاج . وهو ترجيح يمكن قبوله على اعتبار انه لو عاش
بعد سنة 445هـ ، لكان له لقاء مع تلميذه عبد الله بن ياسين
خاصة بعد فتح المرابطين لسلماسة سنة 446هـ . انظر ابن خلدون :
ج 6 ، ص 376-377 .

(76) عن موقع رباط نفيس انظر الخريطة التي اجزها احمد توفيق ،
وارفقا بتحقيقه للتشوف ، وكذلك هامش 28 في صفحة 90 من
نفس المصدر .

(77) روض القرطاس ، ص 123 .

إن الشهادات المصدرية التي بين أيدينا لا تسمح لنا كفاية
باستكشاف شخصية عبد الله بن ياسين وتكوينه الثقافي. ويدلنا
انتماءه القبلي (جزولة) على أنه من أهل سوس ، وبحكم العلاقات
التجارية القديمة بين المنطقة وبلاد السودان ، يمكننا القول أنه
الصراع كمعنى جغرافي وبشري ليست غريبة عنه .⁽⁷⁸⁾

دخل الأندلس في عهد ملوك الطوائف (399 - 480 هـ) ، وأقام
بها سبع سنين ، حصل خلالها على علوم كثيرة حسب تعبير ابن عذاري .⁽⁷⁹⁾
ويظن أنه أخذ عن عدد من فقهاء المالكية بالأندلس ، بيد أننا لا نعرف
منهم أحدا .

ولا ريب أن فترة إقامته بالعدوة ، مكنته من الوقوف على
الوضعية المزرية التي أصبح عليها المسلمون بالأندلس ، وذلك
نتيجة الفوضى السياسية والاجتماعية التي عمت البلاد بعد انهيار
الحكم المرواني والعامري عند نهاية القرن الرابع الهجري (10 م) .

ونخال عبد الله بن ياسين قد وقف بالأندلس على جانب هام
من تلك الصراعات الدموية بين المسلمين ، ومؤامرات الأمراء وتنازعه
حول السلطة ، وتحالف بعضهم مع المسيحيين ضد إخوانهم المسلمين .
كما أنه لابد وأن يكون قد وقف على جانب من تلك المظاهر الاجتماعية
والاخلاقية المشيئة ، التي برزت بحدة في سلوك المجتمع الأندلسي
لذاك .⁽⁸⁰⁾

(78) العبر ج 1 ، ص 99 ، ج 6 ، ص 320 و 577 .

(79) البيان ، ج 4 ، ص 10 ، ابن السكك ، الطل الموشية ، ص 10 .

(80) البيان ج 1 ، ص 272 ، ج 2 ، ص 266 - 280 ، ج 3 ، ص 49 ، 81 ، 97 .

وهذه الحالة المؤلمة لواقع المسلمين بالاندلس ، التي عايشها عبد الله بن ياسين ، لابد وأن تترك في نفسيته - وهو الرجل المتمثل في دينه - آثارا عميقة . ويحق لنا أن نتساءل بهذا الصدد عما إذا كان ذلك الواقع الاندلسي برعونته ومعاناته ، قد شكّل الطافسز العميق الذي دفع عبد الله بن ياسين للانزواء في رباط نفيس بعد عودته للمغرب ؟

كما المعنا في تساؤلنا ، فإن عبد الله بن ياسين بعد عودته الى المغرب - الذي لم يكن بأحسن حال من الاندلس - ، التحق برباط نفيس وأصبح من تلامذة شيخ الرباط ومؤسسه واجاج بن زلو اللطفي . وكما يذكر التادلي فقد كانت " دار المرابطين " معسدة لطلبية العلم وقراء القرآن⁽⁸¹⁾ .

وبالنظر الى قرب رباط نفيس من مجال برغواطة ، وتجربة واجاج بن زلو في جماهم ، لا يستبعد أن تكون " دار المرابطين " معدة لطلب العلم ومجاهدة نطمة البرغواطين المنحرفة ، عن التعاليم الاسلامية .⁽⁸²⁾

(81) انظر هامش : 75 .

(82) يقع مجال برغواطة في منطقة تامسنا فيما بين وادي ابي رقراق شمالا ووادي ام الربيع جنوبا ، وقد ظهرت امارة برغواطة حوالي عام 125 هـ ، وتم القضاء النهائي عليها سنة 542 هـ . وكان أهل الامارة يأخذون بمعتقدات منحرفة عن الاسلام ، الشيء الذي جعلهم مستهدفين من طرف جل الوحدات السياسية الاسلامية في المغرب الاسلامي ، خاصة المرابطين . انظر الناصري الذي يلخص جمل الروايات التاريخية عنهم ، الاستقطاء ج 2 ، ص 14 .

(83) يبقى هذا الرأي الذي يأخذ به يوسف كيوك (Histoire... , p.36 - 40)

مجرد احتمال تسنده بعض التطورات التي ستعرفها الحركة المرابطية . ويظهر أن رباط نفيس - شأن رباط شاكر - يختلف في طبيعة دوره عن رباطات الساحل المتوسطي التي رصد لنا البكري الكثير منها في مسالكه ، أو رباط سلا الذي حدثنا عنه ابن حوقل (ص 32) . فالاولى كما يؤكد التادلي كانت لطلب العلم لا غير ، أما الثانية فقد كانت معدة للجهاد وحماية شغور الاسلام

مجموع الاعتبارات المتقدمة ، تفسر لنا عدم إشفاق الفقيه السوسي عبد الله بن ياسين على نفسه من دخول الصحراء . كما انهما تسلط الضوء على بعض الحوافز التي كانت تعتمل في نفسية الرجل وهو يرافق الامير الصنهاجي يحيى بن ابراهيم الجدالي الى الصحراء سنة 430 هـ / 1038 م ، وذلك بهدف تبصير صنهاجة في امور دينهم وتعميق معرفتهم بالشريعة الاسلامية . ولذا كان الفقيه السوسي قد لاحظ اثناء اقامته بالاندلس ، ان جل امراء البلاد كانوا من الفقهاء والقضاة ، فلماذا يرفض ان يكون لماما وامييرا لصنهاجة في ان الوقت .

ويبدو ان حماس عبد الله بن ياسين ، قد دفعه لمباشرة مهمته بمجرد وصوله لديار جدالة ، فكان اول ما لفت انتباهه ، زواج رؤساء وشيوخ القبيلة باكثر من اربعة حرائر ، فاستنكر ذلك ، وطالبهم بلزوم ما حمله الشرع . واستمر فقيهما بين جدالة يعلمهم ويبين لهم اصول دينهم ، وينهاهم عن ترك ما هم عليه من المنكرات . وتدرجيا اصبح الامام المصلح ، القيم على دينهم والمرجع في امور حياتهم . غير ان تشده في تطبيق التعاليم الاسلامية سيعرضه في بداية امره لنقمة فقهاء ورؤساء صنهاجة .⁽⁸⁴⁾

ويلخص البكري سبب الحادث وتبعاته بقوله : " انهم [يقصد صنهاجة] وجدوا في احكامه بعض التناقض فقام عليه فقيه منهم اسمه الجوهر بن سكم مع رجلين من كبارهم يقال لاحدهما ايثار ولاخر اينثكوا فعزلوه عن الرأي والمشورة وقبضوا منه ما لهم وطرده وهدموا داره " .⁽⁸⁵⁾

من هجومات المسيحيين . ويعضد هذا الرأي الاخير ، انه لم يكن لرباط نفيس الامكانيات المادية والبشرية التي تقدره على جهاد يرغواطة .

(84) البكري ، ص 165 ، ابن عذاري ، ج 4 ، ص 8 ، ابن ابي زرع ، ص 124 .

(85) ص ، 165 - 166 .

(86)

والمشير في الواقعة - التي نجهل تاريخ وقوعها - أن صنهاجة
بجملهم المزعوم كما صوره لقاء القيروان، قد أصبحوا بعد خمس سنوات
فقط من وصول عبد الله إليهم، متمكنين من أصول الفقه المالكي،
بل وأصبحوا قادرين على تتبع سقطات فقيه درسي بالاندلس سبعة
أعوام، وتعلموا في رباط نفيس على يد أحد أقطاب الفقه والتصوف
بالمغرب، وأجاج بن زلو تلميذ أبي عمران الفاسي شيخ المالكية
بإفريقية.

على إثر ثورة جدالة وما ترتب عنها، فزع عبد الله بن ياسين
إلى شيخه وأجاج، ثم عاد بأوامر مكنته من استرجاع هيئته وسلطته
على جدالة، والسؤال المطروح إذن، كيف أمكن لأجاج أن يصدر
أوامر من رباط نفيس، وتجد قبولا وخضوعا من قبل صنهاجة بتلك
السرعة؟

إننا أمام قضية تاريخية على غاية الأهمية. ويظهر أن لما علاقة
وثيقة بطبيعة وظيفه رباط نفيس، كما أن لما علاقة بدور دعاة وقضاء
المغرب في انتشار الإسلام بصحراء صنهاجة اللثام وبلاد السودان،
وكيفية تحصيل ذلك. غير أن البكري كجغرافي لم يكن يرغب في
مساعدتنا وتوضيح ملابسات وحيثيات القضية، والمصادر التاريخية
اللاحقة التزمت الصمت لزاءها.

(89)

ونستشف من خلال كلمات رسالة وأجاج بن زلو إلى رؤساء جدالة،
وصيغة خطابه إليهم، أن شيخ رباط نفيس كان يتمتع بمكانة رفيعة

(86) نرجح وقوعها حوالي سنة 435هـ/1043 م.

(87) البكري، ص 166، ويذكر ابن عذاري (ج 4، ص 9)، أن عبد الله بن
ياسين لم يتوجه بنفسه إلى شيخ رباط نفيس، وإنما كاتبه فقط،
واعلمه في الرسالة بما جرى له مع جدالة.

(88) نلتمح إلى عبارته: "إلى أن نلتمح عليه أشياء يطول ذكرها"، ص 165.

(89) البكري، ص 166. وخاصة نص البيان، ج 4، ص 9. "فشق على

الشيخ وأجاج الخ".

وسلطة روحية كبيرة لدى زعماء جدالة . ومثل هذه السلطة المعنوية ،
تترجم الى حد بعيد نوعية علاقة فقيهه بطلبته . الشيء الذي يوحى لنا
ان زعماء وشيوخ وطلبة صنهاجة كانوا يتتلمذون على يد واجاج . وان
شيخ الرباط كان يتعهدهم بالرعاية في امور دينهم ويرسل اليهم
تلامذته ليعلموهم ويفقهونهم . ولا نستبعد بهذا الصدد ان يكون بين
شيخ الرباط وقبيلة جدالة ، عهد ومواثيق ، تنظم علاقتهم التعليمية .
من ثمة نفهم التجاء عبد الله بن ياسين الى شيخه لتحكيمه فيما جرى
له مع جدالة ، ونتبين كذلك خلفيات ذلك التأثير البالغ الذي
تمارسه كلمة واجاج بين صنهاجة وخاصة جدالة .
(80)

(91)

وإذا كان البكري وابن عذاري يتفقان في تأكيد اتصال عبد الله
ابن ياسين بشيخه واجاج على اثر ثورة جدالة ، فإن صاحب القرطاس
وإن اتفق معهما في رصد الواقعة ، فإنه لا يثير مسألة اتصال عبد الله
بشيخه ، ويذهب بالاحداث في اتجاه آخر . حيث يذكر انه بعد نقمة
جدالة على امامهم وعزلهم له ، اعرض عنهم عبد الله بن ياسين ،
ورغب في الذهاب الى بلاد السودان لنشر الاسلام . غير انه تراجع في
آخر لحظة عن رأيه ، فابتنى رابطة قصد التعبد ، وانزوى فيها مع
(92)
(93)

(90) اختلاف الروايات التاريخية حول الشخص الحقيقي الذي جلب ابن
ياسين الى جدالة ، هل الجوهر بن سكم لميحيى بن ابراهيم الجدالي ،
يحمل في طياته دلالة تساير مذهبنا اليه من اتصال عدد من
شيوخ وطلبة صنهاجة بواجاج . انظر: البكري ، ص 164 ، ابن
عذاري ، ج 4 ، ص 7 . ابن ابي زرع ، ص 122 . ابن الاثير ، ص 74 .
وعدم إشارة القاضي عياض اثناء ترجمته لعبد الله بن ياسين
الى لقاء القيروان يحمل اكثر من دلالة في هذا الاتجاه .

(91) مسالك البكري كان من بين مصادر ابن عذاري عن بداية الحركة
المرابطية انظر على سبيل المثال : ج 4 ، ص 11 .

(92) ابن ابي زرع ، ص 125 - 127 .

(93) لقد اعنى الباحثين تحديد موقع رباط عبد الله بن ياسين ، انظر
مطولة عصمت بندقش ، ص 70 . وقارن مع الدراسة الميدانية
التي انجزتها بعثة عملية ، ارسلها محمد ايفان (I F A N)
للتحقيق في الموضوع :

- Moraes Farias, P.F, "The Almoravids: some questions concerning
the character of the movement during its period
of closest contact with the western sudan", IFAN,
B, XXX(1957), p. 794 - 917 .

نفر من جدالة . فتسامح الناس بأخباره ، وأخذوا يتواردون عليه .
وبعد ثلاثة أشهر وجدني عبد الله بن ياسين نفسه مطا بمآت الطلبة
(94) من اشراف صنماجة .

وانعزال الفقيه السوسي عن الناس في الرباط يذكرنا برباط
نفيس ، ويظهر انه اتخذ منه نموذجا احتدى به في تسيير امور رباطه .
هكذا ، أخذ يفقه المنثالين عليه ، ويشهد عزائمهم . ولما أحس في
نفسه القدرة على مواجهة من خالفه من القبائل الصنماجية ، خرج
بأصحابه المرابطين برباطته ، وتمكن في نهاية العقد الرابع من
القرن الخامس الهجري (10 م) - وربما بعد ذلك ببضع سنوات ،
من إخضاع جدالة وللمتونة ومسوفة على التوالي . وتمت مبايعته
(95) كإمام لصنماجة ، بينما احتفظ يحيى بن ابراهيم الجدالي بمنصبه
لإمارة الجند . وقد كان عبد الله بن ياسين في حقيقة الامر ، صاحب
السطر والعقد واليه ترد الامور الهامة في سياسة الطف .
(96)

ونرى ان السرعة والسهولة اللتين تمت بهما عملية استيلاء
ابن ياسين على بلاد الصحراء ، لاتعكس دهاء سياسيا من جانبه ، أو تقوفا
لقوته العسكرية عدة وعددا ، وإنما تعبر عن استعداد ورغبة القبائل
الصنماجية في الانضواء تحت زعامة روحية دينية . وهو استعداد
يستشرف إرشاع حسنا الديني المتعطر ، ويعكس لنا في ان الوقت ،

== انظر على الخصوص الفصل الثالث من البحث .

(94) يحدد ابن ابي زرع (ص 125) عددهم في نحو الف رجل وإذا أخذنا
بعين الاعتبار ، كونهم من اشراف صنماجة يجوز لنا ان نقدر عدد
التابعين لابن ياسين اثناء المرابطة بأضعاف ذلك العدد .

(95) ابن ابي زرع ، ص 125 - 126 .

(96) م . س ، ص 127 .

تطلعهما الدائم ورغبتهما العميقة في تجاوز الاحباطات المتتالية التي عرفتتها التجارب السياسية الصنهاجية .

وليس من محض الصدفة ، والاطالة هذه ، أن تسارع القبائل الصنهاجية الى التوبة ومبايعة عبد الله كلما م ، والاقرار له بالسبح والطاعة ، بمجرد بداية تحركاته العسكرية وخروجه بالمرابطيين من رابطته لتمهيد الصحراء . (97)

وبانقياد القبائل الصنهاجية للفقيه المصلح ، أمكننا تحقيق المطلب الاول (اشباع حسما الديني المتعطش) بدون كبير عناء ، غير أنها لم تتمكن من تحقيق وحدتها السياسية . ذلك أن ضعفه تجربة الامام في هذا المجال ، جعلته يتورط في النزاعات الجانبية بين القبائل الصنهاجية حول زعامة السطف ، فأظهر ميولا وانحيازا للمتونة على حساب جدالة . وكان طبيعيا أن يفقد مساندة ودعم قبيلة جدالة لمشروعه السياسي بالمغرب .

لاريب أن هناك اسبابا عميقة تفسر اختلاف موقف الامام من جدالة ولمتونة ، وهي قطعا غير تلك التي أوردها صاحب القرطاس . ولو راجع ابن ابي زرع ذاكرته ، لوجد أن تعليله الذي برر به انحياز عبد الله بن ياسين للمتونة ، ينسحب على جدالة أكثر مما ينسحب على لمتونة . فجدالة هي التي جلبت ابن ياسين لـ صحراء

(97) م . س . ص . 126 .

(98) يدعونا الموقف للتساؤل عن دور مسوفة في الاحلاف الصنهاجية بالصحراء . ذلك أن المصادر لا تتحدث عن زعامات مسوفية داخل الاحلاف ، ولن تبرز اسماؤهم إلا مع يوسف بن تاشفين أثناء تمهيدته للمغرب . انظر اشارة ابن ابي زرع (ص 138) للقائسد عمر بن سليمان المسوفي . ونعتقد أن المسألة لاعلاقة لها بقوتهم العددية ، وإنما بعدم تمركزهم في المجال ، الشيء الذي قلل من أهميتهم وشغلهم السياسي داخل السطف أو الاحلاف الصنهاجية .

(99) يعلل ابن ابي زرع انحياز عبد الله للمتونة ، بكونها كانت " أكثر قبائل صنهاجة طاعة لله وديننا وصلا " لذلك كان الامام " يكرمهم ويشرنهم على قبائل صنهاجة " . انظر ، ص 126 .

صنهاجة ، والرفاق (المزابيون) الاوائل للامام في الرابطة كانوا ممن جدالة . واخيرا وليس آخرا ، كانت جدالة من اولى القبائل الصنهاجية التي انقادت للامام لبيان تحركاته العسكرية لتمهيد الصحراء وعلى اكتافها تمكن من زعامة الطف .

ولذن ، علينا ان نقلب الصورة التي تطول المصادر لقنا عنها ، ولغمما يكفي ان نقول ، ان تلك الاعتبارات التي اتينا على رصدها ، كافية لتحفز امام صنهاجة للعمل على التخلص من جدالة وديونهم الشقيلة لرزاعه . وبذلك لن نخرجهم او تخايقه في اتخاذ القرارات .

ويبدو ان الحوافز والعوامل التي كانت تدفع الامام لاقصاء جدالة متعددة ومتداخلة ، فهو لم ينس ما فعلته به اثناء نقيمتها عليه وتشريدتها له في بداية امره عام 435هـ/1043م . بموزاة مع ذلك ، كان عبد الله بن ياسين مقتنعا من ان تطرف رؤساء جداليين حولته في زعامة الطف الصنهاجي ، لن يساعده في الاستبداد بالسلطة ، لذن بسبب هذا المشكل هجرته وشرده جدالة في بداية امره .

ونخال عبد الله بن ياسين قد انشق وراء نزواته في الاستبداد بالسلطة . وما تجمع حوله المصادر من لبيونة الامير يحيى بن عمر اللمتوني وتجريه الامام على ضربه وتاديبه ، يساعدا في تفهم موقف عبد الله بن ياسين من جدالة المتصلبة في دينها ، ولكن كذلك فهي امور دنياها .

وقد كان بإمكان جدالة ان تترك الامام يستبد بالامر ، وتنقاد له بدون عناء ، لو انهم اظهروا اهتماما ببلاد السودان ، ووجه سياسية الطف في هذا الاتجاه . ونعتقد ان السبب العميق في الخلاف بين زعامة

(100) البكري ، ص 166 ، ابن عذاري ، ج 4 ، ص 12 ، ابن ابي زرع ، ص 127 .

(101) راجح ملاحظتنا في ص 148 .

الطف الصنهاجي وجدالة ، انما يكمن في تباين وجهات نظرهما حول السياسة التي ينبغي ان ينهجها الطف تجاه جيرانه في الشمال والجنوب ، هل يوجه الطف اهتمامه لبلاد المغرب ام لبلاد السودان؟ وكما يتضح من خلال الشهادات المصدرية ، فقد كانت زعامة الطف الصنهاجي بقيادة عبد الله بن ياسين ، منشدة للشمال اكثر من الجنوب . ويبقى اهم عمل سياسي قام به الامام و خلفاؤه اتجاه مملكة غانة وبلاد السودان بصفة عامة ، هو استرجاعهم لمدينة اودغشت سنة (102) 446هـ/1054م . وعلى الرغم من انتصار المرابطين واسترجاعهم للمدينة ، نجدهم يتخلون عنها ويتوجهون - بدون جدالة - نحو الشمال ؛ سلجماسة وسوس وتامسنا .

ونعتقد ان عبد الله بن ياسين بتوجهه نحو المغرب الاقصى ، كان يريد ان يظهر لفقهاء المغرب ، خاصة منهم رفقاءه ايام التلمذ في رباط نفيس ، شجرة اعماله . وربما اراد ان يحقق حلم شيخه واجاج بن زلو ، المتمثل في القضاء على نطة البرغواطيين المنحرفة عن الاسلام . (104)

وعلى عكس ما توهمنا به الشهادات المصدرية ، فقد كبان (105) ابن ياسين يعرف برغواطة ومعتقداتها ، ويهي مدى قوتها العسكرية ،

(102) البكري ، ص 168 ، ابن عذاري ، ج 4 ، ص 13 . ابن ابي زرع ، ص 127 . - 128 . ابن خلدون ، ج 6 ، ص 376 .

(103) انظر نفس الاطلاات في الهامش المتقدم . ونشدد هنا انه ليس من قبيل الصدفة ان يقوم واجاج بن زلو وفقهاء سلجماسة بممرالبة عبد الله بن ياسين وحشه على فتح سلجماسة . كما انه ليس من قبيل الصدفة ان يخرج امام صنهاجة خمس ما استولى عليه سلجماسة عام 447م ، ويوزعه على فقهاء سلجماسة الذين راسلوه وغيرهم من فقهاء درعة .

(104) هذا ما ما شوي به شهادة ابن ابي زرع (ص 130) ، بيد ان الواقع غير ذلك ، فلبن عذاري (ج 4 ، ص 10) يذكر ان عبد الله بن ياسين عند عودته من الاندلس الى المغرب ، تربتا مسنا ثم ارف شيخه واجاج لايد وان يكون قد حدث طلبته بتجربته الجهادية ضد برغواطة ، فضلا عن ما تقدم فابن ياسين الجزولي ليس اصملا ولا مشرقيا او اعجميا حتى لا يعرف ما يجري حوله .

(105) يقدر ابن عذاري (ج 4 ، ص 10) قوة برغواطة العسكرية باكثر

لذلك نراه ينزل بكل ثقله العسكري لمواجهةهما - وذلك بعد فتحه
لسجلماسة وسوس - واستشهاده في جهادهم ، وهو الذي يؤمن بضرورة تخلف
الامير اثناء المواجهات العسكرية ، يعكس قوة وحدة المواجهة بين
المرابطين وبرغواطة .
(106)
(107)

مالم الذي جعل عبد الله بن ياسين وخلفائه اللمتونيين يوجهون
اهتمامهم للمغرب الأقصى ويديرون ظمهم لبلاد السودان؟

فضلا عن الاسباب الواضحة مثل انتمائهم للمنطقة (بلاد المغرب)
ثقافيا ودينيا وعرقيا ، او تلك التي المعنا اليها اعلاه . يبسطو
ان امام صنماجة حينما فكر في تمهيد المغرب الاقصى - واظهر رغبة
عميقة في القضاء على المعتقدات المنحرفة عن الاسلام ، وازاحة
العقائد او المذاهب الاسلامية التي تنافس المذهب المالكي في
المغرب - ، كان يعلم انه سيكون مساندا ليس فحسب من صنماجة
الصحراء الذين يتزعمهم ، وانما كذلك من قبل عدد كبير من الفقهاء
الما لكيين وماوراءهم من طبقة وقبائل .

كما ان قبوله ومخاطرته بمنازلة برغواطة ، وهي النحلة التي
طالما ازعجت المسلمين منذ القرن الثاني الهجري (8م) ، دون ان
يتمكنوا من القضاء عليها ، سيجعله يحض بدعم مادي او على الاقل
معنوي من طرف جميع المسلمين بالمغرب ، حتى اولئك الذين يمكن ان
يرفضوا زعامته السياسية .
(108)

من 23 الف ما بين فارس وراجل .

(106) نلمح الى قصة تاديبه للامير يحيى بن عمر اللمتوني ، تجدها
في احالات هامش 100 .

(107) ابن ابي زرع ، ص 132 .

(108) علينا ان نلاحظ الطريقة السلوية التي كسب بها ابن ياسين
قبيلة مدمودة ، وجعلها تسانده في حربه ضد برغواطة ، انظر ابن
عذاري ، ج 4 ، ص 15 .

والمسحة القدسية التي تأخذها شخصية عبد الله بن ياسين ورفقائه الذين جاهدوا معه ضد برغواطة ، إنما هي تعبير عن حقيقة مشاعر المغاربة إزاء الزعامة المرابطية . وستتضح تلك المشاعر في خلال القرون اللاحقة . على هذا المستوى تملك شهادتك ابن أبي زرع قيمة تاريخية قصوى .
(109)

ويمكننا أن ندرك عمق تلك المشاعر ، إذا ما حاولنا تمثيل الوضعية السياسية المتدهورة في المغرب خلال النصف الأول من القرن الخامس الهجري ، ثم حاولنا مقارنة موقف المغاربة من عبد الله بن ياسين ورفاقه ، وهم يرون رجلا قادما من الصحراء لهدم البدع والظلمات ومستعد للشهادة والتضحية بالنفس من أجل الإسلام ، فحين لم يكن للخلافتين الإسلاميتين الأموية بالاندلس والفاطمية بأفريقية عمل جاد في هذا الاتجاه .
(111)

ولا ريب أن عبد الله بن ياسين كان يحس بهذه المشاعر وهو يقصد برغواطة ، في المقابل فلن التزام أية سياسة من الزعامة المرابطية اتجاه مملكة غانة أو بلاد السودان بصفة عامة ، تستلزم قبل كل شيء ضمان مساندة جدالة . غير أن الامام سبق وأن فقدهم بتخليه عنهم . وأية محاولة تستهدف بلاد السودان ، سيُجبر الزعامة المرابطية على إعادة ترتيب البيت المنطقي حسب رغبة جدالة ، وإلا فإن أية حملة عسكرية مرابطية تقصد غانة ستذوب في الصحراء

(109) انظر تطيلنا لنصوص ابن أبي زرع المتعلقة ببلاد السودان ص .

190 .

(110) يلخص الناصري جل الروايات التاريخية المتعلقة بطالفة

المغرب الأقصى خلال هذه الفترة المضطربة . انظر ، الاستقما ، ج 1

ص 200 وما بعدها ، ج 2 ، ص 14 - 21 .

(111) يظهر أن أمويي الاندلس والفاطميين كانوا منشغلين عن برغواطة بمشاكلهم الخاصة وطموحاتهم السياسية والاقتصادية . راجع هامش

قبل أن تصل اليها . ولنا في ثورة جدالة سنة 448هـ/1056م ، وما ترتب عنها من سحق الجيوش المرابطية ، ومقتل أميرهم خلالها ، حجة واضحة على ما نذهب إليه .
(112)

وعلى افتراض استرجاع جدالة لمكانتها داخل الحلف الصنهاجي من يضمن موافقتها على العمل العسكري اتجاه غانة أو غيرها من مناطق بلاد السودان .

فمعلوماً لنا عن مستهل القرن الخامس الهجري وما بعده ، لا تشير إلى أية محاولة من جانبها في هذا الاتجاه . بل على العكس من ذلك ، تشهد على نشاط بشري واقتصادي دؤوب مع السودان المتواجدين على الضفة اليسرى من نهر السينغال ، وهذا ما سمح بتطور سلطنة التكرور سياسياً واقتصادياً ودينياً .
(113)

ويمكننا أن نؤكد ، أنه باعتبار القوة التي ظهرت بها جدالة عام 448هـ/1056م ، كان بإمكانها لو أرادت غزواً وفتحاً لمناطق من بلاد السودان لفعلت ، ولتمكنت من السيطرة - بسهولة ودون مساعدة من الحلف الصنهاجي - على تكرور وسلي وغيرهما من المدن السودانية القريبة من مجالها . غير أن ارتباطاً العضوي (بشريا واقتصادياً) بالمنطقة السودانية المجاورة لها يمنعها من تبني الحل العسكري ، بل إن مثل هذه السياسة لن تجلب لها سوى الدمار خاصة بعد اندحار مدينة أو دغشت كمركز تجاري .
(114)
(115)

(112) البكري ، ص 167 - 168 . وتجدر الإشارة أن المعركة دارت فوق أرض ومجال لمتونة ، بعيداً عن مجال جدالة .

(113) راجع الفصل الثاني عن الاسلام بتكرور خاصة ص 115 وما بعدها .

(114) أثناء ثورة جدالة سنة 448هـ تحالف رئيس التكرور مع المرابطين ضد جدالة ولا شك أنه لقي نفس المصير الذي لاقته الجيوش المرابطية . انظر البكري ، ص 167 - 168 .

(115) عندما اندحرت أو دغشت تجارياً وأصبح الطريق التجاري يمر عبر تغازة اضطرت جدالة إلى استغلال نهر السينغال لتصريف ملحها نحو السودان ، الشيء الذي وطد علاقاتها معهم . انظر الادريسي ، ص 2 عن كيفية تصريف ملح أوليل .

ولماذا يخامر عبد الله بن ياسين بمواجهة مملكة غانة ، فهسي
(116)
قوية بجيشها ، والانتصار عليها شيء مستعبد جدا ، وفوق ذلك فإن
حكام غانة منذ مطلع القرن الخامس الهجري كانوا مسالمين ، وكان
لديهم رغبة أكيدة في انتشار الاسلام بين رعاياهم بالدعوة والكلمة
الطيبة . (117)
ولما صناعته كان على علم بهذه الحالة ، وقد عبر عن
رغبته للمساهمة في الدعوة للاسلام بين السودانين حينما تم عزله
في بداية امره ، غير أنه عدل عن رأيه بعد نجاح امره للأسباب التي
ذكرنا .

كل ما تقدم يكشف لنا عن الظروف التي أحاطت بعبد الله بن
ياسين ، وهو يقود الجيوش المرابطية لفتح سلطنة وسوس وتامسنا
وغيرها من مناطق المغرب الأقصى ، التي يعرفها جيدا . ويظهر أن
جهد براغواطة كان يشغل باله أكثر من أي شيء آخر ، إلى درجة أنه
لم يتخذ الاحتياطات اللازمة التي أدب من أجلها يحيى بن عمر
اللمتوني ، فاستشهد في إحدى معاركه ضدهم سنة 450 هـ / 1058 م .
(118)

4 . أبو بكر بن عمر اللمتوني يتبرأ من غزو مملكة غانة .

بعد مقتل إمام صنهاجة ، خلفه الأمير أبو بكر بن عمر اللمتوني
في قيادة المرابطين ، فاستمر في جهاد براغواطة حتى " ادعوا إليه

(116) يقدر البكري (ص 177) . عدد جيش غانة آنذاك بـ 200 ألف .

(117) لو توجه المرابطون لغزو غانة كيف يمكن أن نتصور موقف
تجار بلاد المغرب من عبد الله بن ياسين وحملته ، وهل سيؤيد
الفقهاء والدعاة المسلمين الذين رحبت بهم غانة وسلمتهم
مقاليد الأمور السياسية والإدارية للمملكة ؟

(118) البكري ، ص 168 ، ابن خلدون ج 6 ، ص 376 . أما ابن عذاري (ج 4
ص 16) وابن أبي زرع فيتنفقان على سنة 451 هـ . والرواية
الأولى أرجح من الثانية .

(119)

بالطاعة واسلموا اسلاما جديدا". ويظهر أن حرب برغواطة قد استنزفت وانمكت قوة الجيوش المرابطية، فعاد الامير مسرعا الى اغمات سنة 452 هـ/1060 م ليسترجع انفاسه. ولم يكد يستقر بالمدينتين حتى وصلته الاخبار باختلال أمر الصحراء وقيام جدالة ضد لمتونة، فعقد لابن عمه يوسف بن تاشفين أمر المغرب سنة 453 هـ/1061 م، واقتسم معه الجيوش المرابطية، ثم توجه الى الصحراء لتهدهما وإصلاح ذات البين بين القبائل الصنهاجية.

(120)

لقد كانت عودة الامير الى الصحراء اضطرارية، ولاشعكس بأي حال اهتماما ببلاد السودان كما اعتقد يوسف كيوك، بقدر ما كانت تهدف الى مطاولة اجتماع قوة لمتونة التي انمكتها حرب برغواطة والعمل على الحد من مجموعات جدالة على مفاربهما. وما يذكره ابن عذاري من أن الامير عاد للصحراء لياخذ بثأر قومه (لمتونة) مسن اعدائهم جدالة يحيلنا على حساسية الموقف بين القبيلتين.

(122)

بيد أن الامير ابا بكر بن عمر اللمتوني، الرجل العارف بالصراعات بين لمتونة وجدالة، والذي ما يزال يتذكر الانهزام الساحق للمرابطين أمام جدالة عام 448 هـ، كان يعرف أن لاقدره له

(119) هذا ما يذكره ابن ابي زرع (ص 133)، بيد أن تراجع ابوبكر الى اغمات بعد مقتل ابن ياسين وسليمان بن عدو الذي خلف الامام في الامور الدينية للمرابطين، يدلنا على أن المرابطين لم يحققوا انتصار حاسما ضد برغواطة. وسيعود صاحب القرطاس وغيره للكلام عن تغزو عبد المؤمن الموحي لبرغواطة سنة 543 هـ. (120) ابن ابي زرع، ص 134 - 135. وانظر ص 191 هامش 163.

(121) Cuoq, J., Histoire..., p.41.

(122) البيان، ج 4، ص 20. ونشدد هنا أن استعمال ابن عذاري لكلمتي "شأر" و"اعداء" لم يكن مجانيا. تارن مع رواية ابن خلكان التي اوردتها الناصري، ج 2، ص 20.

على حسم الموقف لصالحه ، ولم يكن بإمكانه عند عودته للصحراء سوى
(123)
الدفاع عن قومه .

ولماذا لا يعمل على استمالة اشيخ وزعماء جدالة بتمهشنة
خواطرهم ، ويطول كسبهم الى صفه سليما ، فالمشهور عن الامير ابي بكر
بكر كما يشهد صاحب القرطاس وغيره ، انه رجل كثير الورع لا يستحل
قتال المسلمين وسفك دمهم ، ولا يقاتل على الدنيا ، وفوق ذلك كان
(124)
مرهف الحس .

الدفاع عن مغارب لمتونة ، والعمل على كسب جدالة سلميا ،
هو قصي ما كان بإمكان الامير ابي بكر ان يحققه اثناء عودته للصحراء
عام 453 هـ . وحتى ابن ابي زرع الفقيه المتحمس للمرابطين ، يدلنا
بخمود اسلوبه ، وابتعاده عن الكلمات النرجسية التي عودنا عليها في
التعبير عن انتصارات المرابطين ، يدلنا على هذا الواقع . ذلك انه لم يجد
ما يشفي غليله ، فبدأ ذلك واضحا في اسلوبه حين قال : " وسار الامير
(125)
ابو بكر الى الصحراء فهدنها وسكن احوالها " . وهذه الكلمات

(123) حتى وان اعتبرنا ان البكري قد انتمى من تأليف مسالكة قبيل
سنة 453 هـ كما استنتج دوسلان ، فستكون جدالة الى نهاية سنة
452 هـ ، ما تزال محافظة على القوة التي انتصرت بما اثناء
ثورتها عام 448 هـ . ذلك انه بعد انتصارها " لم تكن للمرابطين
بعد كرة الى بئر جدالة " ، انظر البكري ، ص 168 . وتجدر الاشارة
ان ابو بكر بن عمر شارك الى جانب اخيه يحيى في قيادية
المرابطين ضد ثورة جدالة (448 هـ) . البكري ، ص 167 . وراجع
ص 144 من البحث .

(124) البيان ، ج 4 ، ص 23 . روض القرطاس ، ص 134 . ونستشف رهافة
حسه من خلال الرويات التي تتداول سبب تطلقه لزوجته زينب
النفزاوية . ومفادها انه اشفق عليها من شدة حر الصحراء وشطف
البحيش بها . انظر روض القرطاس ، ص 134 .

(125) روض القرطاس ، ص 135 . وقارن مع رواية ابن خلدون ، العبر ،
ج 6 ، ص 377 .

المادة تضر أن الأمير لم يكن قادراً على قهر أو كسر شوكة جدالة ، ولو حدث ذلك ، لكان صاحب القرطاس سعيداً بتسجيله لنا .

لاغرو والحالة هذه ، أن يلتجئ الأمير إلى خاله ومؤملاته الشخصية لحل مشكل جدالة باللين ، حتى ينتهي شرمهم . وإذا كسبهم إلى جانبهم فسيكون قد نجح فيها فشل فيه شيخه عبد الله بن ياسين ، وسيجسج كلمة منهاج على أساس أكثر قوة ومتانة . وبتحقيق هذا الهدف ، حينئذ سيعود إلى المغرب بقوة وتجربة ستمكثانه من استئصال شائفة برغواطة وإخضاع زناثة المسيطرين على جل مناطق المغرب الأقصى .

على أن الإقامة الطويلة للأمير أبو بكر بالصحراء (453 - 465 هـ) ، وما آل إليه مصيره فيما بعد ، يحملنا على الاعتقاد في فشل مهمته بالصحراء . حيث يظهر أنه لم يتوقف في الحد من نزاعات وصراعات القبائل الصنهاجية خاصة فيما بين لمتونة وجدالة ، ولم يحالفه التوفيق في راب صدع الطف . وبينما هو منشغل بالسهموم المطيية لصنهاجة الصحراء ، بدأت الأخبار تنثال عليه باستبداد ابن عمه يوسف بن تاشفين بأمر المغرب ، وأحس بيد خفية تعمل على عدم نجاح أمره بالصحراء .

ذلك أن يوسف الذي جعله الأمير أبو بكر كخليفة له على المغرب سنة 453 هـ / 1061 م ، ونزل له عن زوجه زينب ، استغل فرصة غياب وانشغال الأمير بمشاكل الصحراء ، فأخذ يستبد بالامر ويؤلفه حوله قلوب صنهاجة بالحطايا والمنح . أكثر من ذلك ، أخذ يعمل

(126) لاشك أن التحركات العسكرية للأمير أبو بكر بالمغرب ، التي دامت زهاء ثمان سنوات (446 - 453 هـ) قد مكنته من الاطلاع والتعرف على أحواله ، وقوة وضعف قبائله . ومثل هذه التجربة ستجعله حريصاً على جمع كلمة صنهاجة ، وعدم استنزاف قوتها بالصحراء . وذلك حتى يعود بهم إلى المغرب ، وهو قادر على تمجيده . ولعل هذا ما يقصده ابن خلدون بقوله : " فخشي افتراق الكلمة وانقطاع الوصلة وتلافى أمره بالرحلة " . العبر ، ج 6 ص 377 .

في السر والخفاء على استقطاب الزعامات اللمتونية المحيطية
بالامير في الصحراء ويدعوها اليه ، " فومل منسجم جماعة كبيرة " . وفي
ان الوقت كان يوسف بن تاشفين يداهن الامير ابو بكر بالهدايا
(127)
والتحف .

لاربيب ان امير المرابطين ، قد اصبح في وضعية حرجة بالصحراء ،
فجدالة بارزة امامه بقوتها وعنادها وخليفته على المغرب يحمل في
السر على انخفاض صنماجة من حوله ، وفي نفس الوقت يحاول شراء
صمته بالهدايا والتحف . وحتى على فرض اختباء الامير ابي بكر لحيلة
ابن عمه يوسف ، وهو شيء لا نستبعده ، فهل كان بمقدوره ان يوقف
سير الزعامات اللمتونية وتابعيهم نحو مراكش وهي (المدينة)
(128)
تدعوهم للحياة الدنيا ؟

تحت ضغط هذه الظروف ، اتخذ الامير ابو بكر قرار العودة الى
المغرب ، وهو يضم عزل ابن عمه يوسف . ومثل هذا القرار سبق وان
اتخذه شيخه عبد الله بن ياسين - في ظروف مغيرة - خوفا على حركته
(129)
من ان تاكلها الصحراء .

(127) ابن عذاري ، ج 4 ، ص 22 - 23 .

(128) ابن عذاري ، البيان ، ج 4 ، ص 22 - 23 . ونسوق العبارة الاخيرة
في دلالتها الايطالية وشحنتها القرآنية ، ولا شأن لنا بمشكل
تاريخ تأسيس مراكش واختلاف الروايات حول القضية .

(129) سوف نتفهم اكثر في مناقشتنا لقضية الغزو المرابطي لمملكة
غانة ، لماذا لا يريد عبد الله بن ياسين وابو بكر بن عمر
كزعيمين للطف الصنهاجي ان يتوجها الى بلاد السودان عوض
المغرب .

ولذن ، كيف يمكننا في ظل هذه الظروف التي اكتنفت فترة
اقامة الامير بالصحراء (453 - 465 هـ) ، ان نتصور غزوا مرابطيا
لمملكة غانة او فسط لبلاد السودان مقداره مسيرة ثلاثة اشهر كما
يُزعم صاحب القرطاس ومن ولاء من الباحثين المعاصرين .
(130)

لان العبارة التي ختم بها البكري كلامه عن المرابطين وحوالهم
بالصحراء سنة 460 هـ / 1068 م : " وامرهم اليوم منتشر غير ملتئم " (131)
- والتي تدعمها اقوال ابن عذاري وتسايزها - تبدو لنا اقرب الى
الواقع التاريخي ، من تلك العبارات المجانية التي اطلقها ابن
ابي زرع في حق المرابطين واعمال اميرهم ابي بكر بعد عودته
للصحراء سنة 453 هـ / 1061 م .

هكذا نجد الامير ابي بكر قد اُحس بانفلات الامر من بين يديه ،
فاتجه صوب المغرب في مطولة يائسة لاقضاء وتنحية ابن عمه يوسف
بن تاشفين وذلك حوالي سنة 465 هـ / 1072 م .
(133)

على ان امر المغرب كان قد استوثق لابن عمه ، ولم يعد هناك
مجال لان يتطلى له عنه . وكان طبيعيا ان يصعب على يوسف بن تاشفين

(130) ابن ابي زرع ، ص . 135 .

(131) البكري ، ص . 170 وهو يقصد ان امرهم منشتر على المستوى الديني ،
وغير ملتئم على المستوى السياسي .

(132) البيان ، ج 4 ، ص 21 - 26 . وسنأتي لاحقا على تطيلها .

(133) ابن عذاري ج 4 ، ص 23 . وقد لاحظت عصمت دندش (ص 130) ان

زينب زوجة يوسف ، التي ساهمت بأفكارها في تنحية الامير
ابي بكر ، قد توفيت سنة 464 هـ كما يؤكد ابن ابي زرع (ص 135) ،
وعليه فلن عودة الامير ينجي ان تكون قبل السنة التي ذكرها
البيان (465 هـ) . على ان المطادر لا تتحدث عن مشاركة شخصية
لزينب في لقاء يوسف بابي بكر الجاهد من الصحراء ، وبالإضافة
لذلك فلن صاحب البيان (ج 4 ، ص 30) يذكر ان زينب ما تزال
بقيد الحياة سنة 469 هـ . ولذن لاشيء يدعو للاختلاف مع ابن
عذاري لذا اردنا تصديقه .

" مفارقة الملك بعد أن داف حلاوة رتب فيه ما رتب من الاجساد والضامة". في المقابل كان الامير ابو بكر على حد تعبير زينب النفزاوية " لا يقاتل على الدنيا " ، لذلك انسب الامير مجبرا ، وتطى (134) عن ملك المغرب ليوسف .

صحيح أن مسألة تنازل الامير عن ملك المغرب ، حكمتها اعتبارات موضوعية ، قد تنزع على موقف ابي بكر صبغة انهماجية . غير أن الاعتبارات الذاتية لم تكن غائبة ، وكان لها اثر وأي اثر على مستقبل المغرب المرابطي والمسلمين بالأندلس . ذلك أن رهافة حس الامير وتورعه عن سفك دماء المسلمين ، وفر ليوسف الكثير من الجنود المسلمين الذين كانت معركة الزلاقة سنة 479 هـ / 1086 م احوج اليهم من مثل تلك المواقف الظرفية .

بعد إقامة ترتيبات شكلية ، تزكي واقع حال الرجلين في كفة ميزان القوة (بيعة يوسف بن تاشفين) ، انصرف الامير ابو بكر بن عمر الى الصحراء مكسور الجناح من فعل ابن عمه . علم أن تحقله وورعه كانا يمنعا من ترجمة خيبة امله العميقة لزاء يوسف ، وهو الذي قاوم الزعامات اللمتونية وطاول لقناعا بشتى الوسائل ليكون يوسف خليفة له على المغرب اثناء عودته الاولى للصحراء سنة 453 هـ . (136)

وكان يوسف بن تاشفين يحس بما يفتلج ويعتمل في صدر الرجل ، وقد تأثر كثيرا لموقف ابن عمه ، فأراد أن يطح ما افسدته الايام بينهما ، هكذا نجده يرسل هدية لابي بكر ، و" كتب اليه رسالة

(134) ابن عذاري ، ج 4 ، ص 23 .

(135) ابن ابي زرع ، ص 145 وما تلاها .

(136) ابن عذاري ، ج 4 ، ص 20 . انظر سياق الحدث ، والدلالة التي تحملها قصة الطم في القضية .

يعتذر له من ذلك ويظف انه ما بقي له شيء مما ادخره واقتناه " .
وقد برهن يوسف بهذا السلوك المتواضع انه لا يريد من الحكم سوى
صلاح امر المسلمين ، اما الملك ، فإن الله يؤتية من يشاء .

كانت الرسالة بليغة ومؤثرة ، وكان أبو بكر بن عمر في مستوى
قراءتها وفهمها ، لذلك لم يجيد غضاضة في توجيه الشكر ليوسف على
هديته ، اما م وبمحضر الزعامات اللمتونية التي تتبعت كل تفاصيل
علاقة الرجلين ، فقال عن الهدية وهو يودع المغرب في اتجاه الصحراء
(138)
" خير كثير هذا من يوسف " .

- نهاية ابي بكر بن عمر في الصحراء حسب البيان والخراس .

لذا صدقنا رواية ابن عذاري فلن ابا بكر بعد عودته الاخيرة
للصحراء في نهاية سنة 465 هـ / 1072 م ، اقام بها ثلاثة اعوام " التي
ان قتلها السودان المجاورون للمتونة في الصحراء لانه كان يطاربهم ،
حتى قضى الله بوفاته بسهم [مسموم] اصابه كان فيه منيته ، وذلك
(139)
في سنة ثمان وستين واربعمائة [468 هـ] " .

ويتفق ابن ابي زرع مع صاحب البيان في كيفية استشهاد
الامير ، غير انه يؤجل تاريخ مقتله الى سنة 480 هـ / 1087 م ، ثم
سيستدرك على ذلك ويقول ، ان الحدث وقع بعد ان استقام لابي بكر

(137) ابن عذاري ، ج 4 ، ص 26 ، ويعطينا ابن السماك تفصيلات مدققة
عن الهدية ، انظر ، الطل الموشية ، ص 16 - 17 .

(138) ابن عذاري ، ج 4 ، ص 26 .

(139) م . س . ن . ص ، وكما لاحظنا سابقا فتا رشتنا هو الآخر قضى ثلاث
سنوات في الجهاد (راجع ص 147) .

(140)

"أمر بلاد الصحراء الى جبل الذهب من بلاد السودان".

وإذا طاولنا بما يتوفر لدينا من معلومات وخيال تاريخي ،
رصد واقع الامير عند عودته لصحرائه ، نجد انفسنا مدفوعين لاقصاء
شهادة القرطاس بخصوص فتح الامير لبلاد السودان . في المقابل
تشدنا رواية البيان اليها وتدعونا ببياناتها - في دلالتها اللغوية
والتاريخية - الى ترجيحها واعتمادها .

ونعتقد ان الامير ابا بكر المتوني بعد لقائه بيوسف ، عاد
لصحرائه في وضعية ضعيفة جدا من الناحية العسكرية ، مقارنة مع
الطلة العسكرية التي كان عليها عند ذهابه للقاء يوسف بهدف
استرجاع ملك المغرب . بعبارة اوضح ، فقد تظلى عنه الكثير من
رجاله ، حيث فضلوا البقاء في مغرب يوسف ، وبذلك التحق الامير
بالصحراء في قلة من اصحابه .

ولعبارة ابن عذاري تركيب يذهب بنا في هذا الاتجاه ، حيث
يقول : " ثم انصرف [الامير] بهديته بعدما اعطى منها بعض اخوانه
(141) ، وخاصة " . والجملة تؤدي عدة معان من بينها ان اولئك الاخوة والخاصة ،

(140) ابن ابي زرع ، ص 135 - 136 . ونرى ان لاسبيل لتفضيل رواية
على اخرى بخصوص سنة مقتل الامير . وما يذهب اليه بعض
الباحثين من ان استمرار وضرب السكة في المغرب المرابطي
باسم ابي بكر بعد سنة 469 ، يمكن اعتماده كحجة ترجح رواية
القرطاس ، قول مردود بالنسبة للعارفين بتاريخ المسكوكات
بالمغرب الوسيط (انظر : وصف افريقيا : ج 2 ، ص 81 ، هامش 58) .
وهناك ملاحظة يمكننا ان تساعدنا في القضية ، ذلك انه اذا
تتبعنا اعمال يوسف بن تاشفين من خلال البيان والقرطاس ،
نلاحظ ان الاول (ج 4 ، ص 22) يتحدث عن صنع يوسف لدار السكة
سنة 464 هـ ، حيث ضرب الدينار الذهبي باسم ابي بكر . وفي
سنة 473 هـ يذكر القرطاس (ص 143) ان يوسف قد بدل السكة في
جميع عمله وكتب عليها اسمه . فهل يعني ذلك مطاولة منحه
للتخلص من السلطة المعنوية لابي بكر ام ان يوسف سمع بوفاته
فأراد تغيير السكة باسمه ؟

(141) البيان ، ج 4 ، ص 26 .

والمقصود بهم الزعامات اللمتونية ، لم يرافقوا الامير ابا بكر بسن
عمر الى الصحراء .⁽¹⁴²⁾

فما الذي اغواهم حتى تخلوا عن اميرهم؟

بناء على رواية " البيان " و القرطاس " نعلم ان يوسف
والامير ابو بكر ، كان كل منهما يحرف مسبقا ما يضمه الواحد
اتجاه الآخر ، وذلك قبل سنة على الاقل من لقاءهما في موضع فحسب
البرنس الواقع بين اغمات ومراكش . ويضيف ابن عذاري انه بمجرد
وصول الامير من الصحراء - بهدف تنحية يوسف - ونزوله بجيشه في
مضارب خارج اغمات ، " تسابق اكثر اصحابه الى مراكش برسب
رؤيتها ورؤية بنائها والسلام على اميرها يوسف [. . .] ، فاجتمع اليه
من القادمين عليه خلق كثير ، فوصلهم على قدر منازلهم ومراتبهم
وأمر لهم بالكسي الفاخرة والخيول العتيقة وغير ذلك من المبررة
⁽¹⁴⁴⁾
والمكرمة " .

ويتأتى لنا من هذه المعطيات ان يوسف كان يتبع سياسة
استقطاب حول شخصه بين الزعامات اللمتونية ورعاياهم في الصحراء .
وكان يحمل على استمالتهم اليه على حساب الامير ، وذلك باحسانه
وانعامه على من والاه . وهذا ما يشير اليه ابن عذاري عند تفسيره
لسبب ذلك " التسابق نحو مراكش " بقوله : " وكانوا قد سمعوا عن
ضامة ملكه [يقصد يوسف] وجميل كرامته وجزيل احسانه وانعامه على
⁽¹⁴⁵⁾
اخوانه وقرابته [اللمتونيين] " .

(142) ابن السماك ، الطل الموشية ، ص . 17 .

(143) البيان ، ج 4 ، ص . 24 ، ابن ابي زرع ، ص . 135 ، ابن خلدون ، ج 6
ص . 377 .

(144) البيان ، ج 4 ، ص . 24 .

(145) م . س . ن . ص .

وقد نجح يوسف في سياسته ما ته ، وبالتالي فإن تمكنه من ملك المغرب لا يعود الى قوة جيشه أمام الامير اريان لقائهما بخصم البرنس فحسب ، وانما يعود كذلك الى عمله على انقضاء رجـال وخاصة الامير من حوله ، وجلبهم واستمالتهم اليه باحسانه وانعامه .
(146)

والطالبة هذه ، فلاننا لا نستبعد أن يكون يوسف - بعد خصم مسألة الملك لصالحه - قد حاول اقناع الامير ابو بكر بضرورة التخلي عن عدد هام من رجاله ، حتى يستعملهم - يوسف - في تمهيد وفتح المغرب ، ومطالبة يوسف لاقناع ابن عمه ببغيته ، ليست سوى مبادرة شكلية ، أو لنقل أنها لياقة أدبية اتجاه الامير ، لاغير . ذلك أن واقع الحال هو أن يوسف يخزي رجال وأصحاب الامير بالاموال والحياة الدنيا ، وهؤلاء يتسابقون اليها ، ولا يريدون العودة الى صحرائهم وشظف العيش بها .

فهل يمكن أن لا يقبل الامير طلب يوسف ، وهو لا يملك سسوى الرد بالإيجاب ؟ وحتى في حالة ما إذا رفض ، فإن رجاله وأصحابه لن يوافقوه الرأي . وفضلا عن ذلك فإنه لن يتوصل بالهدية ، وربما يقـح له ما لا تحمد عقباه . ثم لماذا يرفض الامير ابو بكر طلبا رخيما مثل هذا ، عرض عليه بأسلوب مؤدب ، وهو الذي تنازل عن ملك المغرب لمجرد أن يوسف - حسب المصادر - قد طلبه منه بأسلوب مؤدب ؟

هكذا ، سيعود الامير ابو بكر الى صحرائه رفقة قلة من اصحابه المؤمنين بقضيته ، وسيعرضهم يوسف عما فقدوه من رجال بالمال . وهذا المال ، سيوظفه العاشدون الى الصحراء في غزو قلوب السودان ببناء

(146) م . س . ج 4 ، ص 24 - 25 .

(147) هذا ما تلمح اليه رواية ابن خلدون : " [. . .] ففطن لذلك الامير ابو بكر وتطافى عن المنازعة وسلم له الامر ورجـح الى أرضه " . العبر ، ج 6 ، ص 377 .

المساجد وترسيخ كلمة الله ، وليس في غزو بلاد السودان ومناجسها
ذهبها كما أو همنا ابن أبي زرع .

فالقوة العسكرية التي عادوا بها إلى الصحراء لن تمكنهم حتى
من رد هجومات جدالة إن هي عادت لنحرتها وعنادها ، فبالإحدى غزو
مملكة غانة ، والاستيلاء على بلاد السودان مسافة مسيرة تسعين يوماً .

إن التجربة التي مر بها الأمير أبو بكر بن عمر سواء فسي
علاقته مع جدالة أو مع ابن عمه يوسف بن تاشفين ، ستحمق إيمانه
بضرورة التخلي عن السياسة ، التي لم تجلب له سوى المتاعب والفشل .
لقد كان الرجل برهافة حسه ، وروحه المتصوفة ، يريد أن يوظف
السياسة في ترسيخ كلمة الإسلام وصلاح أمر المسلمين ، لكن السياسة
لأدين ولا أخلاق لها .

وفي خضم هذه التطورات ، عاد الأمير إلى الصحراء وبلاد السودان
مصمماً العزم على تنفيذ مشروعه ، لكن ليس كزعيم سياسي له دولة
وجيش ، وإنما كإمام له مساجد وطلبة . لقد فهم الآن ، الحكمة الكامنة
وراء رغبة شيخه عبد الله بن ياسين في الذهاب إلى بلاد السودان
لنشر الإسلام وذلك عندما ثارت عليه جدالة في بداية أمره وعزلته
سنة 435 هـ . ونفس التجربة تتكرر الآن مع الأمير أبي بكر .
(148)

فالسياسة وإقامة الدولة كانت تشد الزعامات الصنهاجية إلى
الشمال : المغرب ، وحينما تقتصر زعامتهم على الجانب الديني
(كفقهاء وأئمة أو كمسلمين عاديين) يجدون أنفسهم مندفعين نحو
الجنوب : بلاد السودان .
(149)

(148) راجع ، ص. 160 وما بعدها .

(149) تجدر الإشارة أن عبد الله بن ياسين عندما استرجع زعامته
للطف الصنهاجي عدل عن رأيه ولم يتوجه إلى بلاد السودان
وإنما صعد لمواجهة برغواطة . كما أن سلوكه جدالة يدعم هذا
الطرح حيث نجدما تصعد إلى الشمال نحو جبل لمتونة لتلحق بأهل
هزيمة نكراء سنة 448 هـ ، لكننا لا تطارب السودان في الجنوب .

وليس من قبيل الصدفة أن يترك الأمير أبو بكر الجيوشن المرابطية في المغرب ليوسف صاحب الزلاقة، ويأخذ معه عند عودته الأخيرة للصحراء الفقيه الأصولي أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي (150) المعروف بالمرادي. وتأخذ المسألة دلالة عميقة عندما نلاحظ أن يوسف بن تاشفين يخلف الأمير في الشمال كملك على المغرب المرابطي، فحين يخلفه في الجنوب على الحدود الصنهاجية المتعاقبة لبلاد السودان، فقيه أصولي يعمل على تعميق معرفة صنهاجة بالإسلام ويكون الطلبة، وليس زعيما للطف الصنهاجي.

(151)

باستشهاد الأمير أبي بكر، انطفأت شعلة المرابطين كحركة سياسية بالصحراء، وكانت قد انتهت - على هذا المستوى - منذ صعود الأمير لاسترجاع ملك المغرب من يوسف عام 453 هـ. لكن على المستوى الديني ظلت شعلة المرابطين متوقدة من خلال طلبة وتلامذة الامام عبد الله بن ياسين والفقيه الحضرمي وغيرهما من الفقهاء الذين اكلت اسماهم رمال الصحراء.

ولان الامام عبد الله بن ياسين تلميذ واجاج بن زلو، كان سبب قيام دولة المرابطين، فقد تماهت المصادر على تدوين اسمه واعماله، بينما ظلت اعمال تلامذة الامام وغيرهم من الفقهاء الذين انتشروا في الصحراء وبلاد السودان للدعوة للاسلام، مهملة ولم يسجل منها شيء.

(150) توفي الحضرمي بمدينة أزكي من صحراء صنهاجة سنة 489 هـ. انظر التشوف، ص 106. وهامش رقم 71. والاعلام، ج 4، ص 120.

(151) يقول الشنقيطي: "البيبه" بلام مفخمة "هي جبل أزرق وبها قبر أبو بكر بن عامر أحد سلاطين مراکش، وهو عم يوسف بن تاشفين، وكان ثار عليه في مدة غيبته فتركه وذهب إلى الصحراء فمات بها وبينما (البيبه) وبين تيجكة يوم ونصف". انظر: الوسيط، ص 447.

(152) ومنهم الفقيه الجوهر بن سكم الذي اشار اليه اليكري (ص 165). كما أننا لا نعرف شيئاً عن دور الحضرمي في نشر الاسلام بالصحراء وبلاد السودان.

على أن انقلاب الوضعية الدينية لمملكة غانة وتحول جل أهلها - حكما ورعية - إلى الاسلام فيما بين منتصف القرن الخامس (البكري) ومنتصف السادس (الادريسي)، وتطور الاسلام بسلطنة التكرور فـنفس نفس الفترة، يدلنا على مجهودات أولئك التلاميذة والطلبة، ويحيلنا على نتائج اعمالهم.

وعندما يريد ملك غانة في عهد الادريسي أن ينتسب إلى البيت الأبيض، فليس لان المرابطين قد غزوا مملكته، وهدموا عاصمته وارغموه على الاسلام، بل لان تلامذة عبد الله بن ياسين والفقهاء الحضرمي قالوا له وهم يعرفونه بالاسلام، أن علي بن ابي طالب هو ابن عم وصهر رسول الاسلام، فأراد ملك غانة أن يحرز شرف الانتماء إلى البيت الأبيض، حتى يبرهن لهم على انتمائه العميق للاسلام ودار الاسلام. فافتتح الدعوة، وذهبوا إلى ما وراء بلاد غانة لدعوة أهلها، وكان ملك بلد ملل - الذي وراء غانة - قد أسلم قبل قيام الحركة المرابطية كما ابصرنا سابقا، غير أن أهله ما يزالون مشركون كما يؤكد البكري سنة 460هـ/1068 م.

(153) يعتقد عدد من الباحثين الاعاجم ومنهم ج. ل. ترييو (Triaud, *Islam et société, p*) أن استعمال عبد الله بن ياسين للضرب في تربيته الاسلامية لصنماجة، يعني أن صنماجة أسلموا تحت ضغط السيطر. ولأن هؤلاء الباحثين يجهلون المعنى التاريخي لمسألة ضرب الاستاذ لتلامذته في المجتمع الاسلامي الوسيط، كان عليهم أن ينتبهوا على الأقل إلى ما جاء في نفس الصفحة التي اعتمدها في استنتاجهم، حيث يقول البكري: "وهم [يقصد المرابطيون بعد وفاة ابن ياسين] الآن لا تقدم طائفة منهم احدا للصلاة إلا من ملن وراء عبد الله وإن كان في تلك الطائفة اقرا منه أو رعم ممن لم يصل وراءه". البكري، ص. 169. وكان بإمكانهم كذلك أن ينظروا ويتأملوا مضمون كلام البكري ويقارنوه بما جاء عند القاضي عياض في ترجمته لعبد الله بن ياسين، ج. 4، ص. 781.

الخلاصة .

كحركة دينية ، انتشر أمر المرابطين بالصحراء وترك صدى عميقا لدى القبائل الصنهاجية ، الشيء الذي يعكس رغبة صنهاجة اللثام في تعميق معرفتها بالاسلام ، ليس من موقع الجهل التام كما حاولت ان تقنعنا به بعض الشهادات المصدرية ، وانما من موقع العارفين الواعين بثغرات معرفته .

على هذا الاساس فإن رمال الصحراء بذاكرتها الضعيفة لزاء الزمن (= التاريخ) ، عند ما قررت الاحتفاظ باسم عبد الله بن ياسين واعمال تلامذته بالسودان ، كانت تعرف ان الامر يتجاوز قوة لهيب حرارتها ، التي تذيب جميع الاعمال وتحيلها للعواصف ترميها في زاوية النسيان .

لكن ، على المستوى السياسي ظلت الحركة المرابطية بالصحراء عاجزة - مثل سابقاتها من التجارب السياسية لصنهاجة - عن تحقيق وحدة القبائل الصنهاجية . وعض ان يعمل بن ياسين - الذي سلمته القبائل مقاليد امرها - على لطف نار الصراعات القبلية حول زعامة اللطف ، انغمس في اللعبة السياسية واخذ يقرب ويبعد من يريد . الشيء الذي عمق المشكل ولم ينفع معه ليونة ورهافة حس الامير ابو بكر . والواقع ان الموقف كان محتاجا لتلك السلطة الروحية لعبد الله بن ياسين ، وهذا ما يفسر تعلق صنهاجة بزعيمهم وامامهم بعد وفاته ، بيد ان الموقف كان محتاجا كذلك الى تجربة ودعاء سياسي عارف بوسائل تقعيد امور الدولة . وهذا الجانب الاخير افتقدناه في شخصية عبد الله بن ياسين وخلفه ابي بكر بن عمر كزعميين للطف الصنهاجي الثالث بالصحراء .

وإذا كان التاريخ لا يكرر نفسه على اعتبار أن شخوص المسرحية الثانية ينتبهون إلى أخطاء المسرحية الأولى، فإن إمام الموحدين المهدي بن تومرت بايمانه ودهائه السياسي، قد استطاع أن يقدم لنا صورة معبرة جدا على مدى استفادته من الدرس .

لكن هل كان بإمكانه أن يفعل نفس الشيء بالصحراء؟

III. مملكة غانة والانهيار المزعم على يد المرابطين.

بعد أن موه البكري أدق أجزاء القصر الملكي بالذهب ووصف لنا العاصمة ومنشأتها ، وقوة وعدل الملك الغاني ، وتركنا نطم بمملكة سودانية عظيمة ، بعد ذلك انقطع عنا حبل المعلومات التي أن جاء الادريسي ، فأطلعنا على ما استجد في احوال المملكة كما أبصرنا سابقا ، وذلك دون أن يلمح إلى الغزو المرابطي لمملكة غانة . غير أن معاصره الزهري أمدا بنص يحملنا على الاعتقاد في ذلك الغزو ، أكثر من ذلك فإنه حسب بعض الباحثين حدد لنا تاريخ الواقعة .

وما كان للدارسين أن يأخذوا كلام الزهري محمل الجد لولا شهادة ابن ابي زرع ، التي على الرغم من غموض تعبيرها ، رسخت الاطروحة والنسبما نوعا من المصادقية التاريخية .

إلى هذا الحد كان بإمكان المؤرخين والباحثين أن يترددوا قليلا أو كثيرا قبل الأخذ باطروحة الغزو المرابطي للمملكة . لكن رواية ابن خلدون جاءت - بثقل شخصية صاحبها - لتمتص ما تبقى من ترددهم وتقوي اعتقادهم في الواقعة ، فأطمئنا إليها دون أن يسبروا أغوارها . ولم يعلموا أن صاحب العبر وهو يتتبع القضية من البكري إلى ابن ابي زرع ، كان يعاني مثلهم من نفس المشكل .

بعد توثيق الخبر ، والتأكيد على وقوعه ، أخذ بعض المؤرخين يجهدون أنفسهم في البحث عن الادوات النظرية ، التي يمكن أن تزكي الاطروحة ، فاستحضروا نظرية العداء التاريخي بين (البربر) الرحل (السودانيين) المستقرين . وبذلك أحكم البناء التاريخي والنظري للاطروحة واكتملت معالمها ، وأصبح من المقول المقبول أن مملكة غانة السودانية الوثنية ، ذهبت ضحية هجمة المرابطين ، أولئك البربر المسلمين المتعصبين .

لإنها الصورة التي تطفح بها جل الدراسات التاريخية، وحتى تلك الجادة منها - على قلتها - وإن كانت تتعامل مع تاريخ المرابطين بموضوعية، فإنها لا تشك في غزوهم لمملكة غانة.

دعونا نعيد قراءة الشهادات المصدرية التي اعتمدت في صناعة حدث الغزو، لنرى ما إذا كانت الصورة التي ستفصح عنها هي نفسها التي تقدم رسمها.

نسجل بدءاً، أن أيًا من أصاب مصادرنا لم يقل لنا بصريح العبارة، أن المرابطين قد غزوا أو فتحوا مملكة غانة. وبذلك يبقى هذا الادعاء مجرد استنتاج للباحثين لا غير، سطره لهم دولافوس، وأخذه عنه من جاء بعده.

- روايات الجغرافيين، البكري، الادريسي، الزهري.

كما رأينا سابقاً، فقد تركنا البكري في مملكة مستقلة وشخصية مع حضور جنيني للإسلام، ثم جاء الادريسي فأكد لنا استقلالية المملكة، بموازاة مع ذلك أطلعنا على تحول أهل غانة حكماً ورعية للإسلام. وما حب النزعة كجغرافي غير مطالب بأن يخبرنا بما تقدم من

(154) أخيراً برز اتجاه لدى بعض الباحثين يشكك في الاطروحة، لكن دون معالجتها. والغريب في الأمر أنهم عندما يتناولون علاقة المرابطين بمملكة غانة، يعودون لاستهلاك الرأي السائد، وهذا ما فعله ج. ل. ترييو (Triaud, *Islam et société...*, p.40 et 78) وحسب معلوماتنا فإن ج. دوفيس وحده تخلص من ضغط الرأي السائد، حيث شكك في الغزو المرابطي وطالب بإجراء دراسة نقدية للشهادات المصدرية قبل إصدار أي حكم في هذا الاتجاه انظر:

- Devisse, J., *La Question d'Aoudaguste*, T.I, p.153.

(155) منذ أن نبه دولافوس إلى ضرورة الشك في نصوص الادريسي عن بلاد السودان والباحثون يجهدون أنفسهم لترسيخ هذه الفكرة. والتساؤل المطروح، لماذا يتم تبجيل نصوص البكري مقابل الارتياح من شهادات الادريسي؛ هل هناك شك في الكفاءة

تاريخ مملكة غانة ، لذلك لانستغرب انشاده اليها كمعطي جغرافي
(المكان) وليس تاريخي (الزمن).

بيد ان الجغرافي الزهري ابدى اهتماما بالجانب التاريخي،
فقال: "واهل هذه البلاد [يقصد اهل جناوة] كانوا يتمسكون فيما سلف
بالكفر الى تسع وستين واربعمائة [469 هـ] ، وذلك عند خروج يحيى
بن ابي بكر امير مسوفة واسلموا في مدة لمتونة وحسن اسلامهم وهم
اليوم مسلمون وعندهم العلماء والفقهاء والقراء".⁽¹⁵⁶⁾

والزهري معاصر لادريسي ، لكنه لا يتمتع مثله بالكفاءة
الجغرافية ، ولا بالدقة في ضبط الاحداث والمواقع واسماء الاعلام ،
على الاقل بالنسبة لبلاد السودان .

فتكرور حسب الزهري اسلمت بعد غانة ، فحين ان العكس هو
الصحيح ، ومدينة كوكو اصبحت عاصمة بلاد الحبشة ، فحين انها عاصمة
السنجيين الخ . لقد كان جغرافينا تائها وهو يتحدث عن بلاد السودان .⁽¹⁵⁷⁾

ويبدو واضحا ان المامه بتاريخ صحراء صنهاجة اللثام وبلاد
السودان كان ضعيفا جدا . ربما كان الزهري على علم بان الحركة
المرابطية ولدت بالصحراء ، لكنه لا يعرف تفاصيل تطورها هناك ،
ولا حتى اسماء زعمائها . ومن المحتمل جدا ان تصل اسماءه اخبار تفيد
بوجود ممالك اسلامية او وثنية ببلاد السودان ، غير انه لم يتمكن
من التعرف على اسمائها ومواقعها بدقة .

(=) الجغرافية لماحب النزهة ؟؟ ام ان ذلك راجع - ببساطة - الى
كون البكري يتحدث لنا عن مملكة غانة وهي في حالتها الوثنية
والادريسي يتحدث عنها وقد اصبحت مسلمة ؟؟
(158) الزهري ، كتاب الجغرافية ، ص 125 .

(157) Cuòq J., Recueil..., p.117 note 1.

وقد اختلط عليه الامر بخصوص غانة العاصمة وغانة المملكة ،
 فتعرف على الاولى إلا انه اعطانا اسما آخر للملكة ، وهو " جناوة"
 (158) عوضا عن اسمها الحقيقي ، و" جناوة" اصطلاح عامي اكثر منه جغرافي ،
 الشيء الذي يحملنا على الاعتقاد ، ان الزهري كتب ما كتب ، معتمدا
 (159) على ما يشاع بين العامة دون أي تدقيق في الامر .

بناء على ما تقدم ، صعب على الزهري تركيب سياقه تاريخي
 واضح عن علاقة المرابطين بمملكة غانة أو بلاد جناوة كما يسميها ،
 فجاءت روايته غامضة ومضطربة سواء من الوجهة اللغوية أو التاريخية .
 هكذا نجد يوظف (في النص) كلمة " خروج " ، ولو أراد ان
 يحدثنا عن استيلاء المرابطين على غانة ، لافصح في الكلام واستعمل
 كلمات اكثر تعبيرا في مثل حالتنا ، اقربها الينا ، فتح ، غزو ،
 استيلاء .

فهل كان الزهري لا يعرف هذه الاصطلاحات ؟

واضطراب لغة الزهري تعكس غموض معارفه الجغرافية والتاريخية
 عن المنطقة . ففي محاولة منه لتحديد سنة تحول أهل جناوة للإسلام ،
 يقول ان ذلك الحدث وقع " عند خروج يحيى ابن ابي بكر امير
 مسوفة " . لكن إذا كان المقصود به امير المرابطين سنة 469 هـ / 1076 م ،
 فلن يكون يحيى ذاك ، وانما ابو بكر بن عمر اللمتوتي كما رأينا .
 بموازاة مع ذلك لا تشير المصادر الى أي زعيم مسوفي للطف
 الصنهاجي الثالث .

(158) انظر المرجع السابق ، ص. 119 هامش 1 ، حيث يتحدث كيوك
 عن تاريخ كلمة " جناوة " .

(159) لاحظ ان ابن السماك ينقل حرفيا رواية الزهري التي سجلناها ،
 غير انه لم يستعمل كلمة " جناوة " وعوضها باصطلاح " بلاد
 السودان " . انظر الطل الموشية ، ص. 7 .

لأن رواية الزهري مضطربة شكلا ومضمونا ، ونحن غير متأكدين من
دلالتهما : هل كان يقصد استيلاء المرابطين على غانة سنة 469 هـ ، أم فقط
إسلام أهلها على أيديهم ؟

مهما يكن من هذا الأمر فإنه سيعود ليحدثنا عن تطالف ما بين
أهل غانة العاصمة والمرابطين بهدف الجهاد ضد الكفار ، مما يعني
أن كلاهما ما يزال محتفظا بكيانه السياسي . وهذا ما يؤكد الزهري
نفسه بإشارته لأمير غانة .
(160)

ويأتي صاحب الاستبصار ليمدنا بإشارة تاريخية فريدة ، تساير
التصور الأخير ، مفادها أنه أطلع على مراسلة رسمية جرت بين ملك
غانة ويوسف بن تاشفين الذي حكم من سنة 453 إلى سنة 500 هـ .
(161)

فهل يمكن بعد هذا ، أن نعتد رواية الزهري كشهادة على الغزو
المرابطي لمملكة غانة ؟

- روايات أهل التاريخ : ابن عذاري ، ابن أبي زرع ، ابن خلدون .

جرت العادة عند الباحثين المعتمدين في الغزو المرابطي ،
تفضيل رواية ابن أبي زرع على رواية ابن عذاري . وهم محقون في
ذلك ، نظرا للاغراءات التي يقدمها لهم صاحب القرطاس . أما صاحب
البيان فلا يمكنه أن يساعدهم بأي شيء ذوبال ، وربما أخرجهم .
(162)

(160) الزهري ، ص . 126 . والطالبة هذه ، كيف لنا أن نوقف ما بيننا

تطالف غانة مع المرابطين وهم يخضعون لهم ؟

(161) الاستبصار ، ص . 219 . لاسبيل إلى تحديد سنة أو تاريخ المراسلة

بالضبط . ونرجح - من خلال كلمات صاحب الاستبصار - أنها

تمت حوالي سنة 480 هـ أو قبلها .

(162) إذا اعتبرنا أن الزهري أخطأ في الاسم ، وأنه كان يقصد أبي بكر

بن عمر وليس يحيى ابن أبي بكر ، وقلنا مع الزهري أن فتح

غانة كان سنة 469 هـ . فلن ابن عذاري (ج 4 ، ص 26) سيخرج

المعتقدين في الأطروحة لأنه يخبرنا أن أبي بكر بن عمر قد

عام 468 هـ ، أي قبل الفتح المرابطي المزعوم .

يذكر ابن أبي زرع ، انه بعد اختلال أمر الصحراء نتيجة شورة جدالة عام 453هـ/1061 م ، ترك أمير المرابطين أبو بكر بن عمر أمير المغرب لابن عمه يوسف بن تاشفين ، وارتحل بنصف جيش المرابطين إلى الصحراء : " فمدنما وسكن احوالها وجمع جيوشها كثيرة وخرج إلى غزو بلاد السودان فجاهدهم حتى فتح من بلادهم مسيرة ثلاثة اشهر" .⁽¹⁶³⁾

وبعد ذلك عاد أبو بكر ليسترد ملكه المغرب من ابن عمه ، فلم يستطع ، وتوجه مرة أخرى إلى الصحراء ، حيث " أقام بها مدة يجاهد الكفرة من السودان إلى أن استشهد رحمه الله في بعض غزواته ، رمي بسهم مسموم فمات رحمه الله وذلك في شهر شعبان المكرم سنة ثمانين واربعمائة [نونبر 1087 م] بعد أن استقام له أمر بلاد الصحراء إلى جبل التنب من بلاد السودان وظل الأمر ليوسف بن تاشفين من بعده" .⁽¹⁶⁴⁾

والمتتبع لبداية الحركة المرابطية ، لا يمكنه أن يفصل كلام صاحب القرطاس عن مقاله البيكري . يذكر هذا الأخير أن جدالة قد خالفت عبد الله بن ياسين ، فأرسل اليهم سنة 448 هـ / 1056 م أمير المرابطين إناك يحيى بن عمر لمقاتلتهم ، ثم الحق به أخوه أبو بكر بن عمر رفقة عدد آخر من المرابطين . وعلى الرغم من تحالف القاضيين مع رئيس تكرر فإن قوتهم لم تستطع التصدي لجدالة نظرا لكثرة جيوشها (ثلاثين الفا) ، فانهزم المرابطون ، وقتل أميرهم يحيى فسي

(163) ابن أبي زرع ، 134 - 135 . ويذكر صاحب البيان (ج 4 ، ص 21) أن الأمير ذهب بثلاثي الجيش وترك الثلث ليوسف ، والباحثون عادة ما لا يلتفتون إلى استدراك وارد عند صاحب القرطاس (ص 138) - الشيء الذي يجعلهم يخرقون في الاحتمالات التقديرية لعبد الجيش الذي رافق أبي بكر إلى الصحراء سنة 453 هـ - مفاده أن عدد الجيوش التي رافقت أبي بكر هو 40 الف .
(164) ابن أبي زرع ، ص 135 - 136 .

نفس السنة ، ثم يضيف البكري: " ولم تكن للمرابطين بعد كرة السي
بني جدالة".

وبعد الاشارة الى مقتل عبد الله بن ياسين سنة 450هـ/1058 م .
واستعراض بعض اطوره مع صنماجة اللثام ، انتهى البكري الى القول:
" واميير المرابطين الى اليوم وذلك سنة ستين واربعمائة [460 هـ]
(165)
ابو بكر بن عمر وامرهم [المرابطين في الصحراء] منتشر غير ملتئم".

لقد اتينا بشهادة البكري لانها تتناول جزءا هاما من أحداث
الفترة الاولى لعودة الامير الى الصحراء (453 - 465 هـ) . وهي نفس
الفترة التي يحدثنا عنها ابن ابي زرع في روايته الاولى.

وكما نلاحظ ، هناك تناقض كبير بين الروايتين ، فما حب القرطاس
يتحدث عن فتوحات لا يمكن ان تتم الا بدولة مقعدة وجيش قوي .
اما رواية البكري فتظهر صنماجة في حالة سياسة مندهورة ، وهي ناتجة
عن الصراع بين زعامة الطف وجدالة .

نعود لرواية ابن ابي زرع ، وننتسأل في اي فترة فتح امير
المرابطين ابو بكر بن عمر بلاد السودان بما فيها مملكة غانة ؛ هل
تم ذلك اثناء عودته الاولى للصحراء (453 - 465 هـ) ام الثانية
(465 - 480 هـ) ؟ لن نخرج انفسنا بالجواب عن السؤال ، ونقول [جمالا
- مسيرين الاطروحة الشائعة - ان ابي بكر بن عمر قبل استشهاده سنة
480 هـ / 1087 م ، قد فتح من بلاد السودان " مسيرة ثلاثة اشهر"
(166)
وان الامر قد استقام له " من بلاد الصحراء الى جبل الذهب من بلاد
السودان".

(165) البكري ، ص 168 و 170 ، راجع هامش 123 .

(166) راجع ما قلناه عن جبل الذهب عند ابن ابي زرع ، ص 82 .

لنأخذ رواية ابن أبي زرع ولنطاول قراءتها أو ترجمتها
وفهم أبعادها :

على المستوى العسكري نهيب بالمعتقدين في الخوالمرايطي ،
أن يستفيدوا من إشارة صاحب القرطاس ، المتطقة بعدد الجيش السدي
رافف أبو بكر بن عمر إلى الصحراء ، لأنها تمثل شهادة يمكن أن تدعم
موقفهم . أما قولهم بأن عدد جيش الأمير المرابطي لم يتجاوز بضـ
آلاف أو مآت ، سيجعلهم يقوضون أطروحتهم بأيديهم ، وسيغرضهم
لانتقادات هم في غنى عنها لو دققوا في الأمر مليا .

ذلك أنه لا يعقل أن يكون ذلك العدد القليل الذي يتحدثون عنه
قادرا على هزم ثلاثين ألفا من جيوش جدالة ، ومائتي ألف من جيوش
غانة . وعليهم أن يتذكروا الهزيمة النكراء للمرابطين أمام جدالة
سنة 448 هـ / 1056م . أما فيما يخص عدة هذه الجيوش المرابطية
والغانية ، فيظهر من مقارنة النصوص أنها متكافئة ، ولا تميز لفئة
على الأخرى . (168)

ننزل إلى ساحة الميدان ، ونقول مع ابن أبي زرع - دون شك
في روايته ، أن المرابطيين قد فتحوا من بلاد السودان مسيرة ثلاثية
أشهر . نترجم العبارة إلى أرقام ، فنحصل على ملايين عن 3000 كلم . ننطلق
بهذا الرقم من عاصمة المرابطيين في الصحراء : أزكي ، أو من مدينة
أرتنني التي بناها عبد الله بن ياسين . وحينما نقطع المسافة
المذكورة ، فإننا بذلك لن نستولي على مملكة غانة فحسب ، وإنما
سنصل إلى آخر شجرة في الغابة الاستوائية . وبما أن الأمر قد استقام

(167) راجع هامش 163 .

(168) البكري ، ص 167 عن جدالة ، وص 177 عن غانة .

(169) الزهري ، ص 125 ، وقارن مع البكري ، ص 166 .

(170) المرحلة = اليوم = 30 إلى 40 كلم . وهناك معطيات مختلفة
ومتنوعة تتحكم في مسيرة اليوم الواحد لذلك اقتصرنا على
التقدير الأدنى .

(171) أرتنني قريبة من أزكي وماتة الأخيرة تبعد عن سجماسة بـ 13
مرحلة وعن تكرر بـ 25 مرحلة . انظر البكري ص 165 و 167 ،

لابي بكر كما يؤكد صاحب القرطاس : فهذا يعني ان الامير قد وضع يده على كل اوجل مناجم الذهب في بلاد السودان .

والطلة هذه ، ما الذي يمكن ان يثيره في ملك ابن عمه يوسف ، الذي اراد استرجاعه سنة 465 هـ : الجهاد ونشر الاسلام ام المال والجاه ؟

يذكر ابن ابي زرع ، ان ابا بكر بن عمر كان رجلا صالحا كثير الورع ولا يقاتل على الدنيا . على هذا الاساس يكون جهاد السودانيين الكفار والعمل على نشر الاسلام بينهم ، اولى له من محاربة قبائل (في المغرب) اسلمت قبل ان يعرف اجادته الاسلام .

اما اذا كان يطمع في المال والجاه ، فابو بكر بفتوحاته تلك ، يملك امبراطورية تفوق مساحة مملكة ابن عمه يوسف مرات عديدة . حقا ، انما غير متطورة حضريا وحضاريا مقارنة مع المغرب الاقصى ، لكن علينا ان لانسى انه اصبح يتحكم في عصب الحياة الاقتصادية العالمية اذاك : الذهب ، ويمكن لابي بكر ان يدعم اقتصاده بتجارة الرقيق والخشب ، هذا عدا الذهب الذي تركه له البكري في عاصمة مملكة غانة ، ومستنقعات ضرائب المرور بالصحراء الخ .

علينا ان نأخذ رواية صاحب القرطاس بما ته الابعاد ، حينما نقبل باطروحة غزو المرابطين لمملكة غانة . ومثل هذا الطرح لا يستقيم ونحن نرى امير المرابطين ابا بكر بن عمر عند عودته الثانية للصحراء ، يستقبل هدية يوسف بن تاشفين باستكبار ويقول (174) في حقها : " خير كثير هذا من يوسف " .

والادريسي ، ص 3 و 30 وخاصة ص 60 .

(172) ابن ابي زرع ، ص 128 و 134 ، ويتفق ابن عذاري في تلك الاوصاف ، ج 4 ، ص 23 - 24 .

(173) رصدنا بعض النتائج المحتملة المترتبة عن ذلك الغزو المحتمل ،

واللائحة طويلة جدا سواء على المستوي الديني او الاقتصادي او السياسي . ونرجو من القارئ ان يساعدنا بخياله في حصرها . وفصلنا بين رغبات ابي بكر ، لما في الجهاد والجاه والمال ، ويبقى مجرد عمل منهجي لا غير ، وللقارئ ان يوحدها في ضوء التصور الذي نطرحه .

(174) ابن عذاري ، ج 4 ، ص 26 ، وابن ابي زرع يشير للهدية ، ص 135 .

ولإقامة مقارنة بسيطة بين قيمة الهدية، وقيمة ما يمكن أن يحمل عليه أبو بكر من أموال وذهب في عاصمة مملكة غانة وحدها، كما في أن يدفعه إلى استعمار هدية يوسف، بل ورفضها لعدة اعتبارات، أقلها الطريقة غير اللائقة التي قابله بها بفحص البرنس. (175)

إننا ونحن نتتبع رواية القرطاس، لم نكن نهدف إلى توضيح موقفنا منها، بقدر ما كنا نرغب في قراءتها مع المعتقدين في الغزو المرابطي لمملكة غانة، ومناقشتهم بناء على تلك القراءة. وقد تبين لنا مدى هشاشة أطروحتهم. ونضيف هنا ملاحظة تتعلق بالتناقض الذي تتضمنه شهادة ابن أبي زرع، ذلك أنه في الوقت الذي يحدثنا فيه عن عجز الأمير أمام ابن عمه يوسف لإبسان لقاء فحص البرنس سنة 465 هـ - وما ترتب عن ذلك من تنازل أبي بكر مجبرا عن ملك المغرب -، في نفس الوقت نجد ابن أبي زرع يذهب بالأمير إلى الصحراء، ويجعله قادرا على تمهيد بلاد السودان مسيرة ثلاثة أشهر.

ونعتقد أن المشكل الذي تطرحه رواية القرطاس لا يمكن في مضمونها وإنما في صاخبها. فعندما نقرب من شخصية المؤلف وتكوينه الثقافي ومنهجه التاريخي، سنصبح في موقع يؤهلنا لقراءة لغته وأفكاره بأبعادها العميقة. وحينئذ، ستكون أكثر اقتدارا على فهم روايته شكلا ومضمونا.

وإذا كان لنا أن نتجرا على مثل هذه المطاوعة، يمكننا القول إننا أمام فقيه متواضع الثقافة. الاطار الديني عنده يلبس الواقعة

(175) قارن قيمة الهدية كما قدمها ابن عذاري (ج 4، ص 26) وما حجب الطل الموشية (ص 160 - 17) بما جاء عند البكري عن ذهب غانة (ص 174 - 178).

التاريخية ، فيصبح عبد الله بن ياسين وتلامذته مجرد نماذج مصغرة لعبة بن نافع الفهري بفتوحاته وكراماته .
(176)

وانتقارات المسلمين على الكفار السودان أو غيرهم ، تنسيه موقعه كمؤرخ ، فيندفع في تصويرها بنفس الشحنة القدسية التي ينبغي أن نستحضرها بها معارك الرسول (صلى الله عليه وسلم) ضد المشركين . تأخذ ه الطالبة ، فيطلق العنان للكلمات دون أي تقدير .
(177)
(178)

إن فقيمتنا لاثمه الحركة المرابطية ، كحدث تاريخي بقدر ما يثيره الجانب الديني منها ، الذي اعطى للحركة اشعاعا بيين المسلمين ، فوظف الحدث التاريخي للتأكيد على عظمة رجال خدموا الاسلام ونصروه .

وعلى ان نقدر موقف فقيمتنا المالكي ، ونحاول مقارنة لحظته التاريخية ومعاناته في التعبير عنها . وذلك حتى نتمكن من استكناه خلفيات كلامه عن فتوحات الامير ابي بكر في بلاد السودان .
فقد كان ابن ابي زرع يرى بألم عينيه في دروب وأزقة ومساجد مدينة فاس وغيرها من المدن المغربية ، خصلة اعمال عبد الله بن ياسين وتلامذته : رسوخ الاسلام في المجتمع المريني ، اشدكار البدع ، انتصار المذهب المالكي وتقهقر جميع المذاهب والنحل التي كانت تنافسه ، في أن الوقت كان عليه أن يقبل بجزء غير عادل لاؤلئك الرجال الذين خدموا الاسلام . فعبد الله بن ياسين قتله مجوس برغواطة ،

(176) انظر الاسلوب الجاف الذي قدم به البكري عبد الله بن ياسين (ص 165 - 170) مع الصورة التي أصبح عليها إمام المرابطين عند ابن ابي زرع (ص 123 - 133) . وقارن الصورة الاخيرة مع ما جاء عند ابن خلدون عن عبد الله بن ياسين . العبر ، ج 6 ، ص 374 - 376 .

(177) قارن اندفاع وحماس ابن ابي زرع في كلامه عن معركتي الزلاقة والاركة مع اقتصاد ابن عذاري في الكلام عن معركة الاركة . انظر : روض القرطاس ، ص 145 - 152 ، البيان ، قسم الموحدين ص 218-221 .
(178) صاحب القرطاس دائما يردد - وبطريقة تلقائية - كلمة الكفار بكلمة السودان . وهو لا يعرف أن أهل تكرر قد اسلموا قبل قيام

ويحيى بن ابراهيم توفي في ظروف غامضة ، ويحيى بن عمر اللمتوشي قتلته جدالة (سنة 448هـ) ، وابو بكر بن عمر عاجز عن تاليب جدالة او جمع كلمة صنهاجة ، وفوق ذلك يأتى ابن عمه يوسف ليغصبه الملك ، ويعمل على هدم بيته في الصحراء ، ليضيق الرجل ويقتل بدوره بسهم مسموم سنة 480 هـ .

فلماذا إذن ، لانواسي هؤلاء الرجال الذين خدموا الاسلام بنية وعزيمة صادقتين ، ونحقت آمالهم وطموحاتهم العسكرية على الاقل في واقع الخيال ، ونجعلهم يفتحون من بلاد السودان مسيرة تسعين يوما . وكل مسلم عميق الايمان - في المغرب المريني - سيغني الينا بجوارحه وكامل وجدانه وسيحمده الله على تلك النهاية السعيدة . ذلك انفس الوقت - المغرب المريني في مستهل القرن الثامن الهجري (14 م) - كان محتاجا لمثل تلك الملاحم والانتصارات البطولية ، كعزاء للنفس وتعويض عن ما فقده ويفقده المسلمون بالاندلس امام الضغط المسيحي المتراكم منذ هزيمة العقاب سنة 609 هـ / 1212 م .

لم تكن لفقيمتنا رغبة قوية لمعرفة حقيقة الاعمال التي قام بها عبد الله بن ياسين وتلامذته ، ربما اعوزته المصادر . لكن ذكرى هؤلاء الرجال ما تزال تعمل بقوة في مخيلة المغاربة عند بداية القرن الثامن الهجري ، فابى إلا ان يسجل لنا اصداء الذكرى كما تعمل في (179) المخيلة ، وليس كما كانت في الواقع . (180)

== الحركة المرابطية وان الاسلام قد كسب مواقع متعدد في بلاد السودان .

(179) لا يظن ان المخيلة تعمل انطلاقا من الفراغ ، فما تنتجه يكون مؤسسا على وقائع حقيقية ، ثم بلورتها في الاتجاه الذي يريدها .

(180) لاشك ان ابن ابي زرع كمؤرخ ، انطلق من المعلومات المتوفرة لديه عن بداية الحركة المرابطية ، وقد رصد لنا الكثير منها ، لكن طريقة توظيفها كانت تسير في الاتجاه الذي رسمناه .

وفي هذا الاطار يمكننا ان نفهم ما قلناه سابقا عن الشحناش
او المعاني التي يعطيها ابن ابي زرع لكلمتي "السودان" و"بلاد
السودان".

ذلك ان ابن ابي زرع بثقافته المحدودة ، كان يستعمل ذينك
الاصطلاحين كفضاء رمزي ، وليس كواقع جغرافي وتاريخي . ونكاد نجزم
ان المستوى الثاني لم يكن يعرف عنه اى شيء . من ثمة نفهم سكوتهم
المطبق عن الصحراء وبلاد السودان بعد استشهاد ابي بكر بن عمر سنة
480 هـ / 1087 م .

ولو كانت نه معرفة بالمنطقة (بلاد السودان : جغرافيا
وتاريخيا) لما تأخر لحظة في قطف ثمرات الحركة المرابطية : السلام
بلاد السودان . بل ان احداثا سودانية هزت المشرق الاسلامي وبلغت
اصداؤها اوروبا ، لم يسجل لنا عنها شيئا ، ونقصد اساسا حجاج اشهر
ملوك امبراطورية مالي منسا موسى ، الذي تم قبل سنتين على انتهاء
صاحب القرطاس من التأليف .⁽¹⁸¹⁾

ولذن ، علينا ان نحترز كثيرا ، قبل استملاك ذينك الاصطلاحين
(السودان ، بلاد السودان) بالصيغة التي استعملهما ابن ابي زرع ،
فهما فارغين من اي محتوى تاريخي او جغرافي .

قبل الانتقال لمعالجة رواية ابن خلدون عن قضية الغزو المرابطي
لمملكة غانة ، سيكون من المفيد جدا اقامة مقارنة بين روايتي
"القرطاس" ورواية "البيان" في تناولهما لجهاد ابي بكر بن عمر
في الصحراء وبلاد السودان .

(181) يقف ابن ابي زرع بأحداث مؤلفه (روض القرطاس) عند عام
726 هـ / 1326 م . وكان حج منسا موسى سنة 724 هـ / 1324 م . وعن
ترجمة ابن ابي زرع وبعض الملاحظات عن منهجية التاريخي ،
انظر مقدمة طبعة دار المنصور للروض ص 5 - 9 .

(182)

لقد تعرفنا على رواية ابن ابي زرع ، أما ابن عذارى فلأنه
 يذكر أن ابا بكر بن عمر اللمتوني عند عودته الاولى للصحراء لبيان
 ثورة جدالة ، قام بمطابقتها " حتى اخذ ثأره منهم " ، ثم التزم
 الصمت ، ولم يصف شيئا آخر عن اعمال ابي بكر في الصحراء خلال هذه
 الفترة . غير أنه عند العودة الثانية - والاخيرة - للامير سنة 465هـ /
 1072 م ، اشار ابن عذارى الى أن ابا بكر بن عمر اللمتوني " اقام
 بصحرائه ثلاثة اعوام [. . .] الى أن قتله السودان المجاورون للتمتونة
 في الصحراء لانه كان يطربهم ، حتى قضى الله بوفاته بسهم ابا بـه
 فيه منيته ، وذلك في سنة ثمان وستين وأربعمائة (468 هـ) " .
 (184)

وبمقارنة الروايتين يمكننا أن نسجل عددا من الملاحظات ،
 ولمساعدة القارئ على تتبعها ، نسجل أولا بعض الكلمات والعبارات
 الاساسية ، الواردة في كل رواية :

- ابن عذارى : ثأر ، صحرائه ، قتله ، السودان المجاورون للتمتونة ،
 كان يطربهم .
- ابن ابي زرع : بلاد الصحراء ، جماد ، غزواته ، الكفرة من السودان ،
 بلاد السودان .

- الملاحظة الاولى : صاحب القرطاس لا يهتم كثيرا مثل ابن عذري
 بذكر سنوات الاحداث ، ولا يسجل لنا سوى تاريخ العودة الاولى
 للامير (سنة 453 هـ) وتاريخ وفاته (480 هـ) . فحين يضيف ابن

(182) نقصد النصين اللذين سجلناهما لابن ابي زرع فيما تقدم ، راجع
 ص . 191 .

(183) هناك اختلاف بين القرطاس والبيان في تحديد تاريخ عدد من
 الاحداث المتعلقة بالحركة المرابطية . ومنها اختلافهما في
 تحديد العودة الاولى للامير . يذكر الاول انها كانت في سنة
 453 هـ ، فحين يسجل الثاني سنة 463 هـ . ونرجو من القارئ أن لا
 يقلق لهذا المشكل ، إذ ليس له أهمية بالغة فيما نحن الآن
 بمدده .

(184) ابن عذارى ، ج 4 ، ص 26 .

عذاري تاريخ العودة الثانية ويحدد لنا مدة اقامة الامير
بالصحراء (ثلاثة اعوام) .

- الثانية : في خلال العودة الاولى للامير ، نجده مع ابن عذاري
لا يفعل شيئاً غير الاخذ بثأره من جدالة ، وسنقدم لاحقاً لمساذاً
اقتصر صاحب البيان على ذلك ولم يحدثنا عن فتح لبلاد السودان
مثلما فعل صاحب القرطاس . كما نسجل ، اختلاف الروايتين
بخصوص العودة الثانية للامير . ذلك ان ابن عذاري لا يتحدث
سوى عن " حروب " للامير جرت له مع السودان ، وانتهت بمقتله .
وبالتالي فإنه لا يؤكد لنا انتصاراً وانهما في تلك الحروب .
- الثالثة : في خلال كلام ابن عذاري عن العودة الثانية ، نلاحظ
انه لا يتحدث سوى عن صحراء ابي بكر (صحرائه) ، أي مجال لمتونة .
وبذلك فإن الكلمة تضر ما سبقه ان أشار اليه من اختلاف امر
صهاجة ، وتحديد صراع جدالة مع لمتونة وهجوم الاولى على الثانية .
الشئ الذي استلزم عودة الامير اللمتوني للاخذ بثأر قومه . وصاحب
البيان عندما استعمل كلمة " صحرائه " ، يدلنا على ان امر
اختلاف لمتونة وجدالة ما يزال على حاله ، وان الامير اخذ
بثأره ، غير انه لم يتمكن من توحيد كلمة صهاجة . لذلك كان
من السهل ان يقتله السودان المجاورون لصحراء لمتونة . وتوظيف
ابن عذاري لكلمتي " قتل " و " يطاربهم = حروب " ، يبين هذه
القراءة التي يدعمها التطويل التاريخي كما ابصرنا سابقاً . ولذا
رفضنا علينا ان نحفظ بالموقف المحايد فلا نؤكد انتصاراً
ولا انهزاماً ونترك اميرنا في مجال صحراء لمتونة لا غير
لذ الذين قتلوه مجاورون له .

في المقابل نجد رواية ابن ابي زرع نتحدث عن " بلاد الصحراء " والمقصود صحراء صهاجة اللثام باكملها ، مما يوحي ان لا خلاف
بين القبائل ، وان كلمتهم مجتمعة ، بل ان صاحب القرطاس
يريدنا ان نقبل ايطاءه ذاك ، كمسلمة . ذلك انه لا يعقل ان

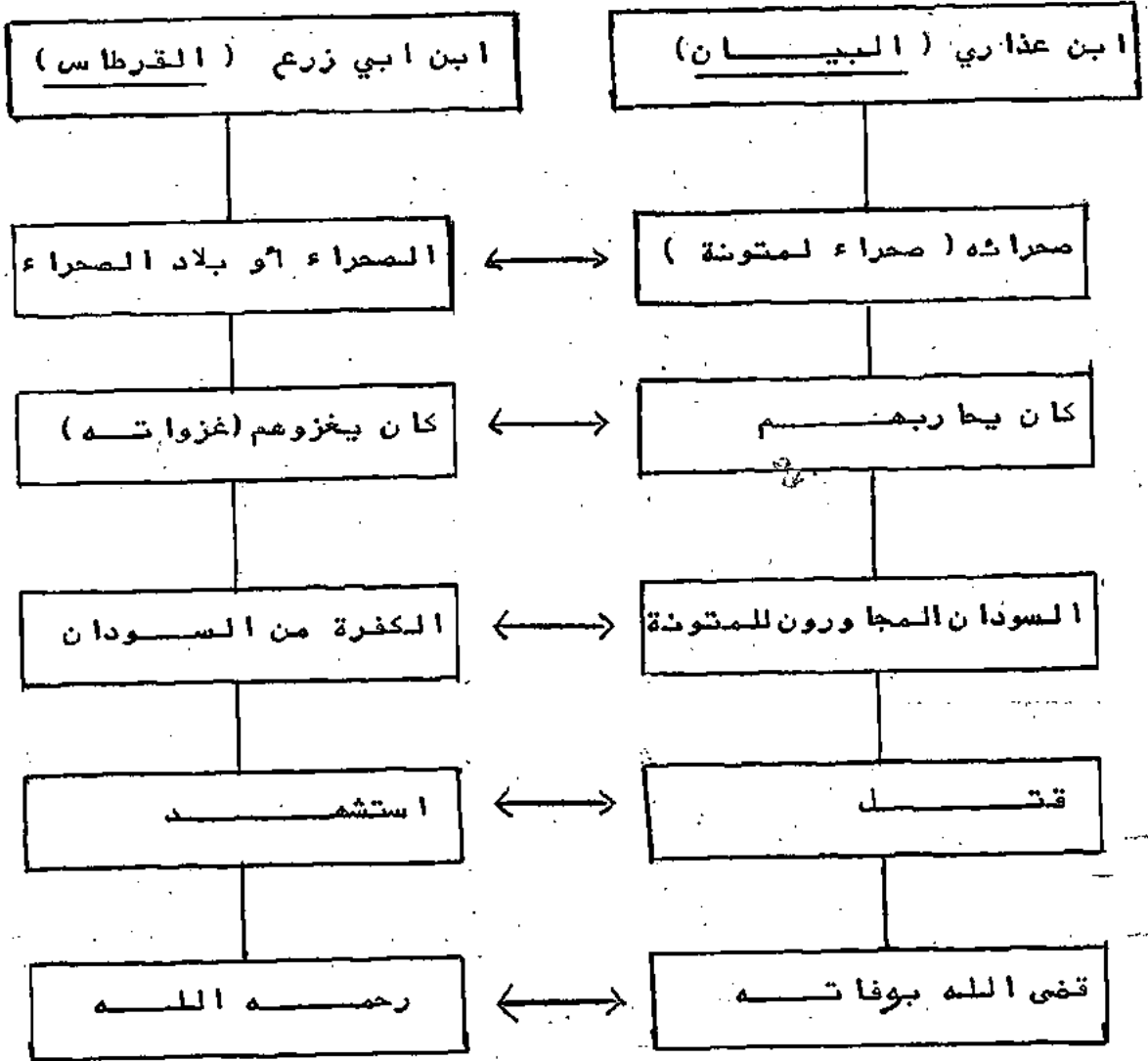
يكون الامير قد استولى على بلاد السودان دون ان يكون قد مهد جميع بلاد صنهاجة ، وجمع كلمة قبائلها تحت لوائه . وتأتي كلمة " غزواته " التي وظفها في النص لتشعرنا بمدى قوة وتفوق جيش ابي بكر من الناحية العددية والعسكرية وهاته الحملات المعنوية التي توحى بها كلمة " غزو " لئن نجدتها في كلمة " حرب " التي وظفها ابن عذاري . هكذا ، كان من السهل على ابن ابي زرع ان يوهم قراءه ، ان الامير ابا بكر بتفوقه العسكري ذاك ، بامكانه الاستيلاء على بلاد السودان مسافة مسيرة ثلاثة اشهر . وخذاد ثقة في اقواله / وهامه ، اذا قرأناها بموازاة مع رواية الزهري التي عالجناها سابقا .

- الرابعة : بمقارنة الدلالات اللغوية للكلمات والاصطلاحات الواردة في روايتي البيان و القرطاس ، نلاحظ حياد وموضوعية ابن عذاري . في المقابل نكتشف مع كلمات ابن ابي زرع ما سبق وان سجلناه من اجتهاده في التركيز على البعد الروحاني (الديني) للواقعة او الحدث التاريخي ، واهمال مادون ذلك .

ولذا اتخذت الواقعة التاريخية مظهرا دينيا بارزا يصبح الزمن - بالمعنى الفيزيائي للمصطلح - غير ذي أهمية بالنسبة اليه . وهذا ما يفسر الملاحظة الاولى التي سجلناها . (185)

(185) انظر: روض القرطاس (ص 124 - 127) ، حيث يظهر ان ابن ابي زرع قد انشد لشخصية الامام عبد الله بن ياسين بصلاحها وتقواها واعمالها الدينية ، فلم يعد عندئذ للزمن (الفيزيائي) أهمية امام الفضاء القدسي للحظة التاريخية التي يتناولها . هكذا نجد ابن ابي زرع لا يسجل لنا فيما بين دخول الامام لبلاد صنهاجة سنة 430 هـ الى سنة 447 سوى تاريخ واحد ، وهو سنة 434 هـ .

جدول مقابلة بعض الكلمات التي ولفها كل من ابن عذاري وابن
أبي زرع للتعبير عن أحداث العودة الثانية للاسيير



ابن خلدون وخطبة الغزو المرابطي لمملكة غانية .

جاء في العبرة:

"ثم إن أهل غانية ضعف ملكهم وتلاشى أمرهم واستفحل أمر
الملتزمين المجاورين لهم من جانب الشمال مما يلي البربر

كما ذكرناه ، وعبروا على السوان واستباحوا حماهم وبلادهم
واقترضوا منهم الإتاوات والجزى وحملوا كثيرا منهم على الاسلام
فدانوا به . ثم اضبط ملك اصحاب غانة وتغلب عليهم أهل
صوو وأما روههم في جملتهم" .
(186)

والمدقق في القضية ، لن يظلم باستهلاك الرواية أو معالجة
مضمونها قبل تحديد مصادر ابن خلدون عن غانة .

فصاحب العبر اطلع على عدد من الروايات المدونة عن غانسة
في فترات مختلفة ، وتمم معلوماته عنها بالرواية الشفوية ، اثناء
لقاءه بالقاهرة مع الشيخ عثمان فقيه أهل غانية ، الذي اخبره ان
اضطلال ونهاية امر مملكة غانة كان على يد شعب صوو . كانت تلك ،
هي المعلومة الوحيدة التي تمكن منها صاحب العبر اثناء لقاءه بالقاهرة
وهي لاتهم قضيتنا . ولا نستبعد في هذا الاطار ان يكون ابن خلدون
قد طلب الاستزادة عن تاريخ مملكة غانة ، غير انه لم يظفر بغير ذلك .
(188)

(186) العبر ، ج 6 ، ص 413 . واثناء كلام ابن خلدون عن المرابطين ،
قال : " ورفع [ابو بكر] ما كان بينهم [يقصد منها جنة
في الصحراء] من خرق الفتنة ، وفتح بابا من جهاد السودان
فاستولى على نحو تسعين مرطة من بلادهم " . العبر ، ج 6 ، ص 377 .
وهذه الرواية لم نجرها أي اهتمام ، لانها أصلا ليست لابن خلدون
وانما لابن أبي زرع .

(187) راجع ص 30 .

(188) هذا ما يريد ان يقنعنا به ابن خلدون . والواقع انه كسان
يملك معلومات أخرى - سودانية - لأصل ا - عن غانة ، ومنها
قوله : " وأهل غانة منكرين ان يكون عليهم ملك لحد غير صوو " .
العبر ، ج 5 ، ص 931 . والسؤال المطروح هنا : لماذا أهمل
ابن خلدون الرواية التي تنفي الغزو المرابطي لمملكة غانة ،
وأخذ برواية ابن أبي زرع في القضية ؟

على هذا الاساس ، ينبغي اقصاء الرواية الشفوية كمصدر لصاحب العبر عن قضية الغزو المرابطي لمملكة غانة ، التي يظهر انه يلتمس اليها في روايته .

ويترتب عن ذلك ، ان المصادر المدونة ، وحدها شكلت منسك مطومات ابن خلدون عن قضيتنا . وهي تتمثل اساسا في كتابات البكري والادريسي ، وقد استحضرت روايتهما مرة ثانية من خلال ابن سعيد . وهذا الاخير يطلعنا على انقلاب الوضعية الدينية في بلاد التكرور من الوثنية في زمن البكري ، الى الاسلام الشامل خلال القرنين السادس والسابع للهجرة (12 - 13 م) .

ويبقى المصدر الاساسي ، الذي كان ابن خلدون يصدر عنه وهو يختزل تاريخ مملكة غانة في ستة اسطر ، منحصرا في مؤلف ابن ابي زرع ، حيث استهلك الكثير مما جاء فيه بخصوص تاريخ صناعة اللثام وعلاقتهم ببلاد السودان . (190)

وتجدر الاشارة ، ان ابن خلدون ، وهو يقتبس من تلك المصادر ، كان يكتفي بالمعنى دون المبني ، كانه يروي ما علق بحافظته ، لا ما هو مكتوب امام عينيه ويديه .

نعود الآن لنص مؤرخنا ، وسنلاحظ ان الاضافة التي تميز بها عن الروايات السابقة - بخصوص ايائها للغزو المرابطي لمملكة غانة -

(189) ابن سعيد ، كتاب الجغرافيا ، ص . 91 .

(190) قارن ما جاء في العبر (ج 6 ، ص 370 - 377) بما جاء عند ابن ابي زرع (ص 119 - 136) ، ولاحظ كيف يحتفظ ابن خلدون بالمعنى دون ان يلزم نفسه تكرار نفس كلمات صاحب القرطاس . فهذا الاخير - مثلا يقول ان ابا بكر فتح من بلاد السودان " مسيرة ثلاثة اشهر " ، فحين يقول صاحب العبر ، انه استولى على نحو " تسعين مرطة " . والمرطة = اليوم .

تتمثل في قوله: " واستباحوا حماهم وبلادهم واقتضوا منهم الاتاواتب والجزى وحملوا كثيرا منهم على الاسلام فدأنوا به".

ولذا دققنا النظر في رواية ابن ابي زرع ، نكتشف ان ابن خلدون لا يضيف شيئا جديدا ، وانما يقرأ لنا بعقلية المؤرخ المحترف رواية صاحب القرطاس بما يفترض ان نتصوره من نتائج - منطقية - ونحن نتتبع حماس جهاد المرابطين لنشر الاسلام .

(191) فإذا كان ابن ابي زرع يتحدث بذلك الاندفاع والحماس عن المرابطين في جهادهم للسودان الكفار ، فإن الانتصار على هؤلاء يعني اولا وقبل كل شيء ، حملهم على الاسلام . وهذا ما يؤكد له الادريسي وابن سعيد . لكنه عندما لاحظ ان صاحب النزعة يتحدث له عن مملكة مسلمة ولكنها مستقلة ، حاول ان يتصور كيف كان ذلك الفتح المرابطي لبلاد السودان كما توحى به رواية القرطاس . وهاته الاخيرة كما ابصرنا سابقا لا تستعمل عبارة صريحة تفيدنا ان المرابطين قد غزوا او فتحو مملكة غانة ، فهي غامضة تبهم ولا تفصح .

وصاحب العبر مشهود له بالامانة العلمية وحدة طاسته النقدية . هكذا ، نجده قد الزم نفسه بروح رواية القرطاس ، ولم يستعمل كلمة " غزو " او " فتح " او " استيلاء " في كلامه عن علاقة المرابطين بمملكة غانة . في ان الوقت طوّل ان يؤدي لنا مفاد الرواية بنتائجها المحتملة منطقيا ، مجهدا نفسه لتجاوز ذلك الغموض الذي تطرحه رواية القرطاس ، فاستعمل كلمة " عبور " . والاصطلاح كما جاء قسي

(191) يظهر ان ابن خلدون كان مستلحا بتاريخ الموحدين ، ولم يستطيع لا المرابطون ولا المرينيون ان يثيروا وجدانه بنفس القدر . من ثمة نفهم عدم مسابرتة لابن ابي زرع في اندفاعه وحماسه وهو يتحدث عن المرابطين وزعيمهم عبد الله بن ياسين .

روايته ، يؤدي معنى الانتصار على السودانيين ، دون الاستيلاء على مملكتهم ، كمقابل لتلك " الاتاوات والجزية " التي أشار اليها فني (192) روايته .

هل اطلع ابن خلدون على رواية الزهري التي عالجتنا هنا ؟ لا نستبعد ذلك . ومهما يكن من هذا الامر ، نسجل تقارب مضمون روايتيها لغويا وتاريخيا . ولصدفة ما ، وظف الاول كلمة " عبور " والثاني كلمة " خروج " ، ثم اتفقا على ان لا يستعملا كلمة " غزو " و " فتح " او " استيلاء " .

معنى القول ، فإن معالجة مصادر ابن خلدون عن غانة ، يمنحنا الثقة ونحن نقصي شهادته بخصوص الغزو المرابطي المزعوم لمملكة غانة . ويصبح من باب التجاوزات ، الاعتداد بروايته كشماعة مصدرية عن قضيتنا . وبعبارة اذق ، فشهادة ابن خلدون لا تمثل بالنسبة لنا سوى مرجع في القضية . لكنه مرجع ممتاز ، سيتحسن الاستئناس به ، لانه على الاقل تفوق على الكثير من المراجع التاريخية المعاصرة في قراءة ابن ابي زرع وغيره .

فهل طان الوقت للتخلص من وهم الغزو المرابطي لمملك غانة ؟

(192) إذا كانت تحليلاتنا صائبة ، يمكن ان نسجل هنا تقارب مضمون رواية ابن خلدون مع التصور الذي طرحناه سابقا ، والمتعلق برصد النتائج المحتملة التي ينبغي استحضارها عند قبولنا لفكرة الغزو المرابطي لمملكة غانة ، راجع ص. 194 .

الباب الثاني

امبريا طوربية مالي في ظل الاسـلام

الفصل الأول

النشأة والتطورات السياسية

يستفاد من الشهادات المصدرة العربية والبرتغالية ، أن ملل
أو ملّاو مالي قد استمرت قائمة الوجود كوحدة سياسية من منتصف
القرن الخامس إلى مستهل الطادي عشر الهجري . على أن مرطنة
ظهورها على الساحة السياسية السودانية كقوة بارزة ، لا تتجاوز
الفترة المتراوحة ما بين 628 و 834 هـ / 1230 - 1430 م .

ففي خلال ذينك القرنين ، عرفت مالي نشأتها الحقيقية ،
واتسعت حدودها لتشمل جل الامارات والممالك السودانية ، مثل
لمارة كوكو وسلطنة التكرور ومملكة غانة . وبانحصار هذه الوحدات
في كيانها ، اصبح نفوذ امبراطورية مالي يغطي جل مناطق بلاد
السودان .

ولا مشاحة في أن امبراطورية مالي ، قد بلغت أوج عظمتها
وذروة مجدها ، خلال القرن الثامن الهجري (14 م) . ولعل في انفتاحها
الواسع على العالم الاسلامي آنذاك ، تعبير عميق وترجمة واضحة
على مدى تطور الامبراطورية وازدهارها . وقد كان لهذا الانفتاح
اثر ايجابي في التعريف بمالي ، وزيادة اهتمام المسلمين
والمسيحيين ببلاد السودان . لذلك لانستغرب تزامن أوج عظمة
مالي مع تراكم مطوماتنا عنها .

وباستهلال القرن التاسع الهجري (15م) ، بدأ الضعف يدب في
جسم الامبراطورية . وامام هجومات التوارق والموشي ، بموازاة مع
توسعات السنغيين ، اضطرت مالي لانكماش على نفسها في المنطقة
التي انطلقت منها عند بداية امرها . وبذلك تركت المجال لأمراء
سنغاي كي يمهّدوا بلاد السودان ، ويقيموا امبراطورية على انقاض
مالي في خلال الربع الاخير من نفس القرن .

كيف نشأت امبراطورية مالي؟ وما هي التطورات السياسية التي عرفتھا الى حين انهيارھا ؟ وما هو دور الاسلام في تحقيق هذه الوحدة السياسية في بلاد السودان؟

1. تمهيد في الاسم والموقع .

تطلق الدراسات التاريخية على القبائل التي استتـ (1)
امبراطورية مالي اسم "الماندينغ" (Manding)، وهذا المصطلح حديث اخذه المؤرخون عن المختصين في الدراسات الاثنوغرافية واللغوية المتعلقة بأفريقيا . أما المصادر العربية، فلم تعين لنا اسما خاصا بتلك القبائل، واقتصرت على تسميم باهل مالي او اهل التكرور، بموازاة مع ذلك كانت تشير الى اسم قبيل سوداني كبير، يختلف رسمه من مصدر لآخر، فهو مرة "لملم" وتارة "نمنم" واخرى "دمدم". (2)

وعلى الرغم من ان جل المصادر توحي لنا بانھا تتحدث عن ثلاث قبائل مختلفة، فلننا نعتقد انها كانت تقصد قبيلة واحدا لا غير، ولعل في اتفاقها حول الاوصاف التي تنعت بها تلك القبائل، ما يدعم رأينا ويرجحه . وبناء على ذلك، سنحتفظ باسم واحدة "لملم"، وهو الذي سنتداوله. (3)

(1) عن معنى كلمة "الماندينغ" باللغات واللغات السودانية ،

ينظر: - Monteil ch, Les Empires du Mali, P.297, 315 et 318-319
- Mauny R, Tableau Géographique..., p.65 et 360.

(2) البكري، ص 183، الادريسي، ص 4، 8، ابن سعيد، ص 91-92، له مشقي، ص 241 و268، ابن خلدون، ج 1، ص 93، ج 6، ص 410.

(3) هناك تاويل طريف اوردته ش. موختيل لمعنى كلمة "لملم"، حيث يعتقد انها تركيب مزدوج للكلمة العربية "لم" :لملم طلمم لم. انظر:

- Les Empires du Mali, p.331.

وجل الدارسين الذين تناولوا تاريخ امبراطورية مالي ،
 ينطلقون من المعادلة التالية : اهل مالي = لملم = الماندينغ .
 وعلى الرغم من ايمانهم بصوابها ، فلا احد منهم يعطى عن قناعته
 هاته بكل وضوح وصراحة . ويعود حرجهم هذا ، لكون المصادر العربية
 منذ البكري وهي تتحدث عن حضور الاسلام في مالي ، غير انها حينما
 تتناول لملم تفهم دائما - وذلك الى نهاية القرن الثامن (14 م) -
 بالوحشية والكفر او المجوسية ، وفي احسن الاحوال تعتبرهم مهملين
 غير مسلمين .⁽⁴⁾

بناء على ما تقدم ، تصبح المعادلة التي ينطلقون منها غير
 سليمة ، وذلك بالنظر لما تتضمنه من تناقض فاضح : اهل مالي
 (مسلمون) ؟ لملم (كفار) = الماندينغ .

اول ما يجدر الانتباه اليه بهذا الصدد ، هو ان المصـار
 العربية قلما اهتمت باسـاء القبائل السودانية ومواقعها . وكانت
 تكتفي بجمعها تحت اسم واحد : اهل السودان (السودان) او اهل
 التكرور (التكرارة ، التكروريين) ، ولذا ما حصل ان اثار رت التي
 بعض اسـاء القبائل ، فانها في غالب الاحيان تطرح الاسم كطلمس ،
 يصعب تحقيقه لغويا ، فبالاخرى توطين ذلك القبيل المشار اليه ،
 وتمييزه عن القبائل السودانية الاخرى .⁽⁵⁾

(4) انظر نفس الاطلاات في هامش رقم 2 .

(5) النماذج متعددة ، والتوقف عند حصيلة معلومتنا عن الونجرا،
 التي تعتبر من اهم القبائل التي عرفت بها المصادر العربية ،
 يفصح بكل وضوح عن عمق المشكل . ذلك ان المصادر تختلف في
 رسم الاسم وفي تحديد موقع القبيل ، بل منها من اعتبر الونجرا
 اسما لمنطقة جغرافية وليس اسما لقبيل سوداني . انظر :

وقد تفوقت المصادر البرتغالية على المصادر العربية فهي اهتمامها بالقبائل السودانية ، حيث مكنتنا من معلومات قيمة عنها ، سواء من حيث الكم أو النوع . بيد أنه وكما أكدنا سابقا ، فإن معلومات الملاحين البرتغاليين ، لا تنسحب سوى على القبائل السودانية القريبة من الشاطئ الاطلنطي ، لذلك يتعذر علينا (6) استغلالها في قضيتنا .

(7) ونعتقد ان نفس الاسباب التي عالجناها في الباب الاول ، هي التي كانت وراء عجز اصحاب مصادرنا العربية على التعريف بالقبائل السودانية ، والاطاعة بالجوانب المختلفة للموضوع : تصنيف القبائل وترتيبها حسب اهميتها العددية والسياسية ، رصد مواردها الاقتصادية ونمط عيشها ، وصف عاداتها وتقاليدها ومعتقداتها الخ .

وإذا كان عدم الاحتكاك المباشر لاصحاب مصادرنا ببلا د السودان ، قد شكل أهم هذه الاسباب ، فإن ذلك لا يفسر كل شيء ، فابن بطوطة الذي زار مالي ودخل عاصمتها ، لم يعرفنا بالقبائل المؤسسة لامبراطورية مالي أو تلك التي خضعت لها ، كما أنه لم يخبرنا باسم القبيل الذي ينتمي اليه حكام مالي ، ولا حتى باسم الاسرة التي ينتسبون اليها .

وأيضا يشد انتباهنا ونحن نستعرض مذكرات رحلتنا ، هو انه بمجرد اجتيازه للصحراء وتقدمه داخل بلاد السودان ، أصبح الكلام عن القبائل شيئا منسيا ومهمشا ، واختفت الاشارات العرضية عن الموضوع . ومن كثرة الطح ابن بطوطة على الالتقاء بالجاليات المغربية المقيمة في بلاد مالي ومشارته لها ، يملكنا احساس

(6) راجع تقييمنا للمصادر البرتغالية ، ص. 36-39 ، وانظر :

- Tableau Géographique ... , p.447 - 448 .

(7) انظر الفصل الاول منه .

أنه أخذ على نفسه ، أن لا يختلط إلا بالبيضان (فقهاء وتجار من بلاد المغرب والصحراء). الشيء الذي اعاقه اية محاولة للتعرف على السودانيين واحوالهم عن قرب ، وذلك على الرغم من اقامته بين ظهرانهم ، زهاء سنتين .

ومثل ذلك الاحساس لانشعر به مع الحسن بن محمد الوزان الفاسي ، الذي أبدى اهتماما بالشعوب والقبائل السودانية ، إلا أن إقامته القصيرة ببلاد السودان ، وتعذر زيارته للمناطق الجنوبية ، حيث مركز قبائل الماندينغ التي استت امبراطورية مالي ، حال دون تمكنه من معلومات دقيقة عنهم .

نعود للتناقض الذي تحبل به معادلتنا (أهل مالي مسلمون = لملم كفار) ، ونتوقف عند بعض المعلومات التي تتفق حولها المصادر العربية .

تجمع المصادر على أن لملم الكفار يوجدون جنوب مملكة غانة ، ونستخلص من كلام الادريسي ، أن مجال انتشارهم يمتد من جنوب مدينة غيارو الى خط الاستواء . ومدينة غيارو هاته ، تمثل آخر حد مملكة غانة من الجنوب ، كما أنها تشكل آخر موقع جغرافي عرف به اصطب مادونا ، وظلت المناطق التي توجد جنوبها مجهولة لديهم أو تكاد أن تكون كذلك .

(8) نرى ان جهله باللغات السودانية ، وصدمة في ولاته عند لقاءه الاول بالسودانيين ، حيث شعر بنوع من الاحتقار أمام حاكم المدينة ، بالاضافة الى بخل السلطان منسا سليمان في عطاياهم لرحالتنا ، كل هذه الاسباب يمكن أن تكون وراء نزوعه عن الاختلاط بالسودانيين . أخيرا هل للقضية علاقة بما ينسب لابن بطوطة من انه كان في مهمة رسمية ببلاد السودان؟

(9) ثم لا ننسى أنه كتب ، وصف افريقيا ، بعد أكثر من عشر سنوات على زيارته لبلاد السودان ، انظر مقدمة الترجمة العربية لوصف افريقيا ، ص 15 .

(10) البكري ، ص 176 - 177 ، الادريسي ، ص 4 ، 9 (غيارو) .

ويتضح مما تقدم أن الادريسي قد بالغ في تقدير مجال انتشار لملم ، وسيكون من الصعب علينا قبول كلامه ، حتى لو
(11)
اعتمدنا نفس تصور الجغرافية الوسيطة لاقليم الارض واقسامها .
وربما كان وعي الجغرافيين بهذا المشكل ، هو الذي جعلهم
(12)
يتحدثون عن دمدم ونمنم بجانب لملم .

ويظهر أن صاحب النزعة في وضعه لحدود لملم ، لم يكن يستند على معلومات مخبريه - التي كانت بدون شك قليلة وفقيرة - ، بقدر ما كان يعتمد على معرفته النظرية بعلم الاطوال والعروض (علم تقويم البلدان) .

ولذا كان ريموند موني (R. Mauny) ، قد نبه الى جهل اصحاب مصادرنا العربية بمنطقة الغابة الاستوائية .
(13)
ايا منهم لم يتحدث عنها للتعريف بها ، فيمكننا أن نضيف الى ملاحظته ، أن معرفتهم بالمجال المنحصر فيما بين غيارو والغابة الاستوائية ، كانت ضعيفة جدا ومضطربة . وهذا ما يفسر اعتقاد الجغرافية العربية الوسيطة في أن المنطقة مأهولة بأقوام ،
(14)
طبيعتهم أقرب الى الحيوان منه الى الانسان .

(11) كراتشكوفسكي ، ص 26 - 27 ، 75 .

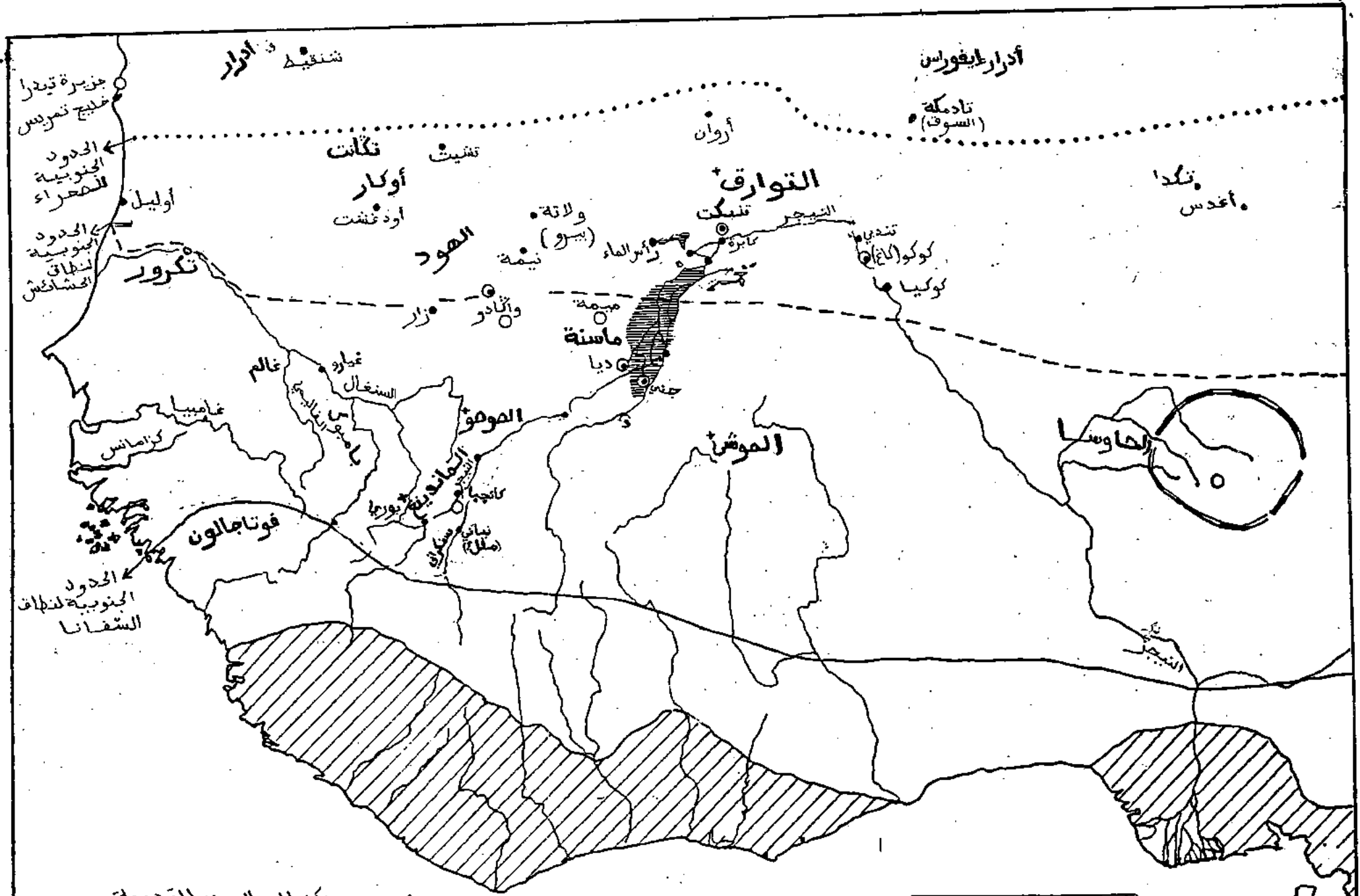
- Tableau Géographique ... , p.22 - 26 .

(12) الدمشقي ، ص 211 ، 241 . وقارن مع ما جاء في تعليق كيوكب على نصوصه :

- Recueil ... , p.240 note 1 .

(13) Tableau Géographique ... , p 214 - 216 et 225 .

(14) تجد عند ابن خلدون تلخيصا لاقوال الجغرافيين بهذا الصدد .
العبر ، ج 1 ، ص 93 . والدمشقي ، نخبة الدهر ... ، ص 241 .



شنيقة أدرار

أدرار إيفوراس

جزيرة تيدرا
خليج تمريس
الحدود الجنوبية للصحراء
أوليل
الحدود الجنوبية للصحراء
نكرو

نكانت
أوكار
أود غنفت

أروان

تادمكة (السوق)

نكدا
أعدس

التوارق

الصحود

ولاعة (بيرو)

رأس الماء

تنيكت

تندبي

كوكو (الغ)

والتادو

ميممة

ماسنة

ديا

غالم

غبارو

السنغال

الموهو

الموشري

الحاوسا

فوتاجالون

الحدود الجنوبية للصحراء الشفانا

○ أهم المراكز الإسلامية القديمة

+ القبائل التي صنعت أحداث القرون

وقد تحكمت هذه الفكرة في صياغة معلومات أصاب مادرتنا عن المنطقة وأهلها ، لذلك لا نستغرب وصف الأدريسي للمسلم بالوحشية (أكل لحوم البشر) والكفر ، ولا نستغرب اختفاظ الماد ر اللاحقة عليه بنفس الأوصاف . وتدفعنا هذه المعطيات لتلمس ومقاربة المشكل الثاني في قضيتنا .

ذلك أن المعلومات المتوفرة لدينا عن لملم بعد الأدرسي ، غير أصيلة أو لنقل غير معاصرة لزمن التأليف . فبالنسبة لابن خلدون ، لا يظننا شك في أن كلامه عن لملم إنما مصدره الأدريسي أو ابن سعيد . ومعلومات هذا الأخير عن لملم تعود للقرن السادس (12 م) على الأقل تقديراً ، وقد لانحتاج إلى كبير جهد لنبرهن على هذا الرأي الأخير .⁽¹⁶⁾

ذلك أنه في الوقت الذي كان قد مر أكثر من ثلاثة عقود على تأسيس امبراطورية آللي المسلمة ، وانصهار مملكة غانة في كيانها ، نجد ابن سعيد يتحدث عن مدينة ملل - عاصمة مالي - ويعتبرها من مدن الكفار المملمين ، ثم يشير إلى مملكة غانة كوحدة سياسية مستقلة .⁽¹⁷⁾

(15) عندما وصف الأدريسي لملم بأنهم من أكلي لحوم البشر ، فذلك لا يعني أن الخبر غير صحيح ، على الأقل بالنسبة للبعض منهم . والمهم لدينا ، أنه لم يكن يصدر في تسجيل ملاحظاته تلك عن معطيات حقيقية .

(16) يرجح اسماعيل العربي ، أن ابن سعيد وضع مؤلفه كتاب الجغرافيا في غضون الخمسة عشر سنة الأخيرة من حياته ، وقد كانت وفاته عام 685 هـ / 1286 م .

(17) ابن سعيد ، ص 92 .

قد يؤخذ علينا بهذا الصدد ، افعالنا لروايته التي تؤكد
 (18)
 دخول الاسلام الى جميع مدن شاطئ النيل من بلاد التكرور . وقد جرت
 العادة عند الباحثين اعتماد هذه الشهادة كحجة على اسلام اهل
 مالي ، وبالتالي فلان ابن سعيد كان على علم بالحالة الدينية لاهل
 مالي . لانا لا نساير هذا الرأي ، ليس لان الاسلام لم يصل الى مالي
 آنذاك (الثلث الاخير من القرن السابع / 13 م) . وانما لان ابن
 (19)
 سعيد كان يقصد بكلامه ، المدن المنتشرة على نهر السينغال لاغير ،
 وبصفة عامة يمكننا القول انه كان يقصد سلطنة التكرور المسلمة .
 أما بلاد مالي حيث مجال للم (الماندينغ) ، فنكاد نجزم انسه
 لم يكن يملك عنهما معلومات معاصرة له .

يتأدى لنا مما تقدم ، ان اللعنة التي لاحظت نصوص الادريسي
 عن بلاد السودان ، ودفعت الباحثين منذ م . دولا فوس وانتما عا بيوسف
 كيوك الى الشك فيها ، ليس لها ما يبررها ، خاصة بالنسبة
 لمعلوماته عن مملكة غانة وسلطنة التكرور . أما معلوماته الجغرافية
 والبشرية عن ما يوجد جنوبهما ، اي جنوب غيارو ، فتستحق الشك
 والارتياب ، لكن الامر لا ينسب على الادريسي وحده ، وانما يطال
 (20)
 اهم مصادر المدونة فيما بين القرن الخامس والتاسع هـ / 11-15م)

(18) م . س ، ص 91 .

(19) جل المؤشرات التي طرحها رواية ابن سعيد ، تحملنا على
 الاعتقاد انه باشارته للنيل ، انما كان يقصد نهر السينغال .
 (20) نستثني نصوص رحلتنا ابن بطوطة ، وقد المعنا سابقا لاسباب
 الذاتية والموضوعية التي جعلت الباحثين يشكون في نصوص
 الادريسي (راجع ص . 187 ، هـ : 155) واستحضرها مع الخلاصة التي
 انتهينا اليها الآن يبين مدى ثقل الدوافع الذاتية في شكهم .

مؤدى القول ، فإن جمل أصاب مادرتنا بالمعطيات الجغرافية والبشرية للمناطق التي توجد جنوب مملكة غانة ، هو الذي جعلهم يتناقلون تلك الاخبار عن لملم دون إمكانية تحقيقها ، ولذلك كانوا يصفونهم بالكفر كلما تعرضوا لهم . ولم يخطر ببالهم وهم يتحدثون عن مملكة مالي المسلمة خلال القرن السابع والثامن من الهجرة (13 - 14 م) ، أن موقعها الجغرافي يوجد في مجال لملم ، مما يبرهن على عجزهم عن التوفيق بين المعطيات الجغرافية والتاريخية . وظو كلام ابن خلدون عن مالي من الاشارات المتعلقة بقبايل المملكة ، والمواقع الجغرافية والمسافات بينها ، يعبر بكل وضوح عن طالة العجز ما ته .

بتوضيح هذا المشكل الذي تطرحه المصادر العربية ، يمكننا الآن أن نطمئن ، وبدون كبير إخراج ، الى تلك المعادلة التي تنطلق منها الابحاث الممته بتاريخ امبراطورية مالي :
 أهل مالي = لملم = الماندينغ .

إن الخلطة التي انتهينا اليها ، تعمق وعينا بضرورة الالتجاء للدراسات الاثنوغرافية واللسنية الحديثة ، إن نحن أردنا مقاربة قضية تحديد موقع الماندينغ . لكن هجرات القبائل السودانية وتحركاتها وانصهارها في بعضها البعض ، بالإضافة الى عدم توافق المعايير الاثنية مع المعايير اللسنية ، وتجاهل التقسيمات السياسية الحديثة لمجال الوحدات الاثنية ، كل ذلك يعوق عملية تحديد مجال انتشار الماندينغ ، ورصد مواقعهم الاصلية .

والاعتقاد السائد لدى الباحثين اليوم ، هو أن أهالي نهمري السينغال والنيجر ، شكلت منطقة تمركز قبائل الماندينغ عند بداية

(21) العبر ، ج 6 ، ص 413 - 419 .

(22) Viviana.P, Les peuples de l'Afrique, ed; Bordas-Paris.

1974, p.3.

(23)-

أمرهم . ويظهر أن انتظامهم في إطار وحدة سياسية قوية (امبراطورية مالي) ، وطموحهم في الحصول على جزء من ارباح التجارة الصحراوية ، قد دفع بهم خارج مجالهم في اتجاه الشمال وذلك على طول مجرى النيل السوداني وروافده . وليس هناك شك في أن انتشار الاسلام في بلاد السودان خلال القرنين السادس والسابع /12-13 م ، كان له اثر كبير في انفتاح الماندينغ وانتشارهم خارج مجالهم . وكما سنرى لاحقا ، فإنه بعد انهيار امبراطورية مالي خلال القرن التاسع الهجري (15 م) ، سوف تنزع قبائل الماندينغ نحو الغرب ، أي في اتجاه المحيط الاطلنطي ، وسينتشرون على ضفاف نهر غامبيا .

2 . مالي قبل تأسيس الامبراطورية .

(24)

إذا غضنا الطرف عن اشارة اليعقوبي الباهتة ، فإن أولسى أهم معلوماتنا عن بلد ملل (مالي) ، تعود لليكري . وقد استعرضنا كلامه عن كيفية اسلام ملك ملل الملقب بالمسلماني ، وانتهينا الى أن الحدث وقع إبان فترة حكمه ، أي خلال النصف الأول من القرن الخامس /11 م . وقد كانت ملل آنذاك ، عبارة عن امارة صغيرة مستقلة ، وحسب رواية " تاريخ الفتاش " ، يظهر أنها خضعت لمملكة غانة في إحدى الفترات من القرن الرابع أو الخامس الهجري (10 - 11 م) .

هكذا يكون المسلماني أول أمير لاهل مالي تناولته المصادر العربية المطصرة . غير أن ابن خلدون سوف يمدنا بمعلومات ، سجلها

(23) Baumann H, et Westermann D, Les Peuples et les Civilisation de l'Afrique. Payot, Paris 1962, p.389 et 393-400.

(24) تاريخ اليعقوبي ، الجزء 1 ، ص 219 .

(25) راجع ، ص 119 وما بعدها .

(26) تاريخ الفتاش ، ص 41 .

بكثير من الثقة ، مفادها ان اول ملك مسلم حكم اهل مالي برجماد ،
 اسم " برمندانة " . وقد ذهب م . دولافوس الى مطابقة المسلماني
 ببرمندانة ، واعتبرهما اسمين لشخصية واحدة . وبذلك فلان رواية
 ابن خلدون تتحدث عن نفس الملك او الامير الذي اثار اليأس
 البكري . (27)

ويميل اغلب الباحثين اليوم ، الى دحض تصور م . دولافوس
 وعدم الاخذ به . وسبب ذلك ، ان برمندانة امير ابن خلدون مسلم
 و حاج ، فحين لا تتحدث رواية البكري عن قيام المسلماني بغريضة
 الحج .

ولذا كان اجتهاد م . دولافوس ، مبني اساسا على ان المسلماني
 ليس سوى لقباً ، وبالتالي لا يستبعد ان يكون لقباً لنفس الشخصية
 التي تحدث عنها صاحب العبر ، فلان الرأي المعاكس - وفضلا عن
 السبب المتقدم - ، يرى في المصادقة على اجتهاد م . دولافوس ، ضرورة
 الاقتناع بفكرة سببية ، مفادها ان الاسلام قد حقق موقعا متميزا
 لدى اهل مالي منذ النصف الاول من القرن الخامس الهجري ، بدليل
 ان حج ملوك مالي منذئذ ، اصبح عادة جارية وسنة ماضية . (28)

(27) العبر، ج 6 ، ص 413 . وجاء عند المقرئزي : " سر مندانة ويقال
 برمندانة " . انظر : الذهب المسبوك ، ص 110 ، وما يذكره
 ابراهيم طرخان (ص 51) ، من ان برمندانة هو اول من حج
 وليس اول من اسلم من ملوك مالي ، غير صحيح . ويظهر انه
 سما عن اشارة ابن خلدون المثبتة اعلاه .

(28) Haut-Sénégal-Niger, T II.p.175.

(29) هذا ما تؤكدُه رواية ابن خلدون الآتفة الذكر .

اننا مقتنعون بموضوعية الرأي الاخير، ذلك ان المعطيات المتوفرة لدينا عن الطالة الدينية لبلاد السودان خلال نفس الفترة لا تسمح لنا بتبني اجتهاد م.دولافوس والنتائج المترتبة عنه. على ان قناعتنا هاته، لا يمكنها باي حال ان تدفعنا لمسايرة غلو ج.ل ترييو (J.L.Triaud) في تقديره للطالة، حيث اعتبر سندياتا (628 - 652 هـ / 1230 - 1255 م) اول من اسلم من ملوك مالي، وان منسا ولي (652 - 669 / 1255 - 1270 م) اول من حج منهم. ومثل هذا الادعاء غير مؤسس على اية شهادة مصدرية صريحة، كما انه يلزمنا - في حالة تبنيه - بضرورة اعطاء تفسيرات جديدة، كافية لانقاذ مصداقية روايتي البكري وابن خلدون عن المسلمانيين وبرمندانة.

ونرى ان الطاح الدارسين⁽³¹⁾ على نفي مصداقية رواية البكري لحساب التطويل المنطقي، لا يخدم قضية تحقيق تاريخ اسلام اولس ملك من حكام مالي، بقدر ما يضيف مشاكل جديدة اليها. ومالم نحصل على مصادر جديدة تدعونا للشك فيها او نقض ايدينا منها، فينبغي ان نظل متعلقين بها. ولذا كان سبب الطاحم، يعود الى خوفهم من امكانية اعتمادها كمؤشر على تطور الاسلام في بلاد مالي منذ منتصف القرن الخامس الهجري - وهو سبب او حافظ معقول -، فيمكنهم ان يطمئنوا لان البكري نفسه لن يوافقنا الرأي. ولذنب لماذا لا نريد ان يكون اسلام ملك مالي قد تم منذ ذلك التاريخ؟

ان الشيء المثير حقا في قصة المسلماني، هو اختفاؤها من المصادر اللاحقة عن البكري، وحتى صاحب الاستبصار الذي

(30) Quelques remarques sur L'Islamisation du Mali des origines a 1500. B.IFAN. T XXX, n° 4, 1968, p:1349 - 1351.

(31) Ibid, p.1333, Les Empires du Mali, p.324, Recueil..., p.104, note 1.

استملكه حرفياً جل مرويات البكري عن بلاد السودان ، لا نجد عند ه
إشارة اليها . ولاريب في أن هذا المشكل قد قدم حجة إضافية ،
عمقت شك الباحثين في رواية البكري . لكن لدينا عدد من المصادر
التي تفردت في تدوين بعض المعلومات عن بلاد السودان ، فمثل
يحق لنا أن نلجأ لاختصاصها من المصادر اللاحقة عليهم؟
(32)

لانبغي من وراء هذا الاعتراض الشكلي ، التقليل من أهمية
المشكل ، ذلك أن اختفاء قصة المسلماني من المصادر اللاحقة ،
ي طرح لغزا محيرا . واحتمالين القريبين منا بهذا الشأن، هما
كالتالي:

الاول - بناء على اجتهاد دو سلان (De Slane) ، نرجح
أن اصحاب مصادرنا الذين اعتمدوا على البكري ، انما كانوا
يتداولون النسخة الاولى من المسالك ، وليس النسخة التي نقمها
البكري فيما بعد وزاد فيها بعض الاضافات ، وإذا اعتبرنا قصة
المسلماني جزءا من تلك الاضافات ، نفهم لماذا تعذر على المصادر
اللاحقة الاطلاع عليها ، وبالتالي اختفاؤها . ومما يزيد في تعضيد
هذا الطرح ، أن الفرمة كانت سانحة امام ابن خلدون لعقد مقارنة
بين كلام البكري وبين معلوماته السودانية الاصل ، عن اسلام اول ملك
من ملوك مالي ، غير أنه لم يفعل.
(34)

(32) نذكر منهم صاحب الاستبطار نفسه ، في اشارته للرسالة الواردة
على يوسف ابن تاشفين من ملك غانة (ص ، 219) . وتجسد ر
الإشارة أن الدرجيني له رواية تتحدث عن اسلام ملك مالي
سنة 575 هـ ، على يد أحد الدعاة الاباضيين ، وهي مثابمة
لرواية البكري ، لكن هذا الاخير كما نعلم انتهى من تأليف
مسالكه سنة 460 هـ . انظر: الدرجيني ، كتاب طبقات المشايخ
بالمغرب ، الجزائر ، 1974 ، ج 2 ، ص 517 [تحقيق ابراهيم
طلاي] .

(33) راجع ص 24 .

(34) العبر ، ج 6 ، ص 413 . ومسالك البكري كما نعلم ، شكل أحد مصادر
ابن خلدون .

الثاني - هل يمكن ان نرى في جمل اصحاب مآدرنا بمناطق ما وراء مملكة غانة ، عائقا حال دون تجرؤهم على نقل او الاشارة لرواية البكري؟ ربما ، ذلك ان جغرافينا ، لا يحدد لنا موقعا امارا ملل ، واكتفى بطرح مؤشر واحد بهذا الشأن ، مفاده انما توجد جنوب مملكة غانة ، لكن اين؟

والخلاصة التي تتأدى لنا من هذه المناقشة ، هي ان الاسلام كان حاضرا في بلاد مالي منذ النصف الاول من القرن الخامس الهجري (11 م). غير ان بعد المنطقة وقلّة الدعاة بها ، جعل حظوظ انتشار الاسلام ضئيلة وضعيفة جدا ، وهذا ما يفسر ارتباطه بالامير وحاشيته دون بقية الرعية .

كيف تطور الاسلام في بلاد مالي خلال القرنين المواليين؟ ان السؤال لا يمتش الجانب السياسي الذي نحن بصدده ، بل انه يتضمنه . ذلك ان الشهادات المصدرية ربطت بين القضيتين ، والباحث مدعو - مجبرا - لمسايرتها .

لقد اكدنا في الباب الاول ، على ان الحركة المرابطية لم تكن لها اية خطة رسمية ، سياسية كانت او دينية اتجاها ببلاد السودان . وما يذكره ليون الافريقي من ان احد اعمام يوسف بن تاشفين قد حكم بلاد مالي عند بداية اسلام اهلها ، وان الحكم قد استمر في عقبه الى عهد اسرة الاسكيين ، لا يمكن الاعتداد به . ذلك ان المصادر المعاصرة للحدث والمتأخرة عنه ، لا تعضد هذه الرواية ، كما ان سياق احداث تطور الحركة المرابطية ، يجعلنا نستبعد

اية علاقة سياسية أو دينية للقيادة المرابطية مع تلك المنطقة
النائية من بلاد السودان (مالي) أو بأهلها .
(36)

يذكر ابن خلدون أن أهل مالي دانوا بالاسلام في المائة السابعة
(13 م) . وإذا أخذنا كلامه بموازاة مع إشارته لبرمندانة كأول من
اسلم وحج من ملوك مالي ، يمكننا القول أن القرن السادس الهجري
(12 م) ، شهد انتشارا واسعا للاسلام بين قبائل الماندينغ . حقا
ليس لدينا ما يمكن أن نعتمده كحجة صارمة بهذا الشأن ، إلا أن
التخلي عن هذا الطرح سوف يجعلنا أكثر ارتباكا ، إذ لا يعقل
أن نتحدث عن تأسيس امبراطورية مسلمة في بداية القرن السابع
الهجري (13 م) ، دون أن يسبق ذلك مرحلة تمهيدية .

والحالة هذه ، فإن ما تحت أيدينا من معلومات أصيلة عن
مالي خلال القرن السادس الهجري (12 م) ، تعاكس طرحنا وتجانبه .
ففي كلام الادريسي عن لملم (الماندينغ) يذكر انهم " يهود والغالب
عليهم الكفر والجمالة " ويضيف أن أهل لملم كانوا مدفعا لأغا راتب
الامارات السودانية المسلمة ؛ بريسي وسلي وتكرور وغانة ، حيث
كانت تسترقهم وتبيعهم للتجار .
(38)

وتدلنا هذه المعطيات على أن مالي كوحدة سياسية ، كانت
آنذاك (منتصف القرن السادس الهجري) ما تزال ضعيفة القسوة
إزاء جيرانها المسلمين في الشمال . ونجد لذلك ترجمة على مستوى
النسيج الحضري ، حيث يؤكد صاحب النزهة أنه لم يكن بأرض لملم

(36) وصف افريقيا ، ج 2 ، ص 164 - 165 . ويظهر أن ليون الافريقي يقصد
بذلك العم ، الامير ابوبكر بن عمر اللمتوني ابن عم يوسف
ابن تاشفين . وقد فندنا مزاعم المصادر التي تدعي انه فتح
بلاد السودان . وتريد الرواية الشفوية التي سجلها أيبولار في
تعليقه على رواية ليون تلك ، أن يكون ابوبكر بن عمر قد زوج
احدى بناته لعامل الماندينغ آنذاك . ويبدو أنها رواية
موضوعة ، والقصد منها هو التأكيد على قدم الاسلام ببلاد مالي
ليس إلا . انظر هامش رقم 13 من الترجمة العربية لوصف افريقيا
ج 2 ، ص 165 .

(37) العبر ، ج 1 ، ص 141 ، ج 4 ، ص 413 .

(38) الادريسي ، ص 4 .

سوى مدينتين صغيرتين. اسم احدهما ملل ، وقد كانت عبارة عن قرية لا سور لها - وملل هاته هي التي ستصبح فيما بعد اجسدى عواصم امبراطورية مالي - ، أما المدينة الثانية فاسما دو . (39)

قد يكون كلام الادريسي عن ضعف قوة مالي وقلّة حواضرها صحيحا، لرا انه لا يعكس بأي حال الوضعية الدينية لقبائل الماندينغ آنذاك . وقبل معالجة المسألة ، نسجل هنا ان اشارته لليهودية لا ينبغي ان تثيرنا . ذلك ان انتشارها في تلك البقاع النائية من بلاد السودان (ارض لملم) ، شيء مستبعد جدا .

ونعتقد ان الادريسي شأنه شأن بعض اصحاب مصادرنا الذين تحدثوا عن حضور الديانة اليهودية في بلاد السودان ، لا يقصدون المعنى الظاهر الذي تفصح عنه اشاراتهم ، وانما يرومون معنا مستبطننا . او هدفا (40) آخر .

فنحن نعلم ان اليهود سواء في المجتمع الاسلامي او المسيحي كانوا منبوذين ، وكانت مكائمتهم كاقليّة دينية داخل دينيكي المجتمعين ، مهمشة ومحترقة لاسباب متعددة ، يضيف بها مجال البحث هنا . (41)

ولان اهل السودان ، كانوا يتقاليدهم الاجتماعية والعقائدية يظهرون كاقوام متخلفين او في الدرک الاسفل من تطور الحضارة بالنسبة للمسلمين ، فقد كان طبيعيا ان ينعتوهم باليهودية ، ليس لانهم يعتنقونها ، وانما لانهم لمكانا في ابراز دونيتهم بالنسبة للمسلمين (39) م . س . ص . 60 .

(40) بالاضافة الى الادريسي ، هناك ابن سعيد ، ص 91 . الزهري ، ص 127 ، تاريخ الفتاش ، ص 62 - 64 .

(41) البكري ، ص 148-149 ، ابن عذاري ، قسم الموحديين ، ص 228 . ابن خلدون ، ج 7 ، ص 483 ، 496 .

عبد الواحد المراكشي ، المعجب ، م 203 - 204 . ابن زرع ، روض القرطاس ، ص 110 ، 322 .

- Fernandes V, Description de la cote d'Afrique, 1936, p.55, 73 et 97.

(42) العبري ، ج 1 ، ص 141 و . Fernandes V, 1951, p.9 et note 2 .

ليس إلا، وثوليف الادريسي لمسلحي " اليهودية " و" الجبل " بشكل مترادف، وكانهما كلمتين لمعنى واحد، يدلنا على ذلك التفسير المستطعن، وهو المقصود في روايته.

لقد بينا سابقا، الاسباب الكامنة وراء اضطراب معلوماتنا أصاب مصادرنا عن بلاد لملم، ونعتقد انه في الوقت الذي كان الادريسي يحدثنا عن جهل وكفر لملم (حوالي 548 هـ / 1154م)، كان الاسلام قد وصل اليهم بشكل كثيف نسبيا، وذلك من خلال التعامل التجاري للملم مع الامارات السودانية المسلمة في الشمال، خاصة مع سلطنة التكرور، ولعل في كلام الادريسي نفسه عن كيفية تصريف ملح اوليل في بلاد السودان، ما يؤشر على هذا الواقع، حيث يقول: " فاما جزيرة اوليل فهي في البحر وعلى مقربة من الساحل وبها الملاحه الهشهوره ولا يعلم في بلاد السودان ملاحه غيرها ومنها يحمل الملح الى جميع بلاد السودان وذلك ان المراكب تأتي الى هذه الجزيرة فتوقف بها الملح وتسير منها الى موقع النيل وبينهما مقدار مجرى فتجري في النيل الى سلي وتكرور وبريسي وغاثة وسائر بلاد ونقارة وكوغه وجميع بلاد السودان، واكثرها لا يكون لها منأوى ولا مستقر إلا على النيل بعينه أو على نهر يمد النيل".

(43) يوسف كيوك لا يوافقنا الرأي، وما يهمننا هنا هو تساهله المفرط في التعامل مع الروايات المتعلقة باليهودية في بلاد السودان، بموازاة مع ذلك نلاحظ صرامة بالغة، في تعامله مع الشهادات المصدرية المتعلقة بالاسلام في المنطقة

انظر:

- Recueil..., p.146 - 147. note 1. Les Empires du Mali,

332. Canale J.S, Af. Noire, p.125.

(44) انظر الباب الاول، الفصل الثاني، ص 111.

(45) الادريسي، ص 2. وملاحه أو مملحة اوليل توجد في مجال قبيلة جدالة الصنهاجية.

وأيهم ما يشدنا في كلام الادريسي ، هو الماعمه لاعالي نهمري السنغال والنيجر (النيل) وذلك في اشارة لرواغدهما . وكما قلنا سابقا ، فإن المنطقة شكلت المركز الاساسي لقبائل الماندينغ . والمعنى الثاني الهام الذي يطرحه النص ، هو اشارة لبلاد ونقارة . وعلى الرغم من ان جغرافيتنا يجعل بلاد ونقارة شرق بلاد الماسم ، والصحيح جنوبها ، فإن كلا المؤشرين - الذين نبهنا اليهما - يدلان على انه يقصد بلاد مالي حيث مناجم الذهب .

ومصطلح ونقارة اوونجرا ، من الكلمات التي تردت كثيرا في المصادر العربية والبرتغالية برسوم مختلفة . وقد استعمل الاسم لسدالة على منطقة مناجم الذهب الموجودة فيما بين اعالي نهمري النيجر ورافده الفالسي ، كما وظف لتعيين مجموعة اثنية سودانية . وفي لغة قبائل الطوسا ، يطلق اسم الونجرا على قبائل الماندينغ .

وهؤلاء الونجرا يشكلون احد اهم قبائل الماندينغ ، وهذا ما يؤكد لنا صاحب تاريخ الفتاش في كلامه عن مالي واهلها ، حيث يقول : " ان قيل مالفرق بين ملنكي وونكر فاعلم ان وونكر وملنكي من اصل واحد الا ان ملنكي هو الجندي منهم وونكر من يتجر ويسعى من افق الى افق" .

ونظرا لتعاطي الونجرا للتجارة ، فقد انتشروا في جل مراكز ومدن بلاد السودان . وادى احتكاكهم المستمر بالمسلمين في غائسة وتكرور وغيرهما الى اعتناقهم للاسلام ، ونعتقد ان طلبه عبد الله

(46) م . س ، ص 4 . ويضيف الادريسي : " وبلاد ونقارة هذه هي بلاد التبر " ص 8 .

(47) Recueil . . . p.135-136.note 2 . Les Empires du Mali, P.318, 325 et 334.

(48) ابراهيم طرخان ، ص 27 .

(49) تاريخ الفتاش ، ص 38 . وانظر الترجمة الفرنسية ، هامش رقم 40 و 65 .

(50) الشيء الذي يفسر كثرة الاشارات المصدرية اليهم ، انظر :

- Nicolas G, dynamique de l'Islam au Sud Sahara, p.64-65.

ابن ياسين والامام الحضرمي ، كان لهم دور هام في خلق هذا التحول .
ويمكننا ان نجد في جنوح اهل مالي الى التاكيد على علاقتهم
السياسية بالحركة المرابطية ، مؤشرا على اتصال اولئك الطلبة
باهل مالي سواء بطريقة مباشرة او عبر النونجرا .

هكذا ، وبفضل نشاطهم التجاري الدؤوب ، أصبح النونجرا رسل
الاسلام في بلاد مالي . وتمكنوا خلال القرن السادس الهجري (12 م) من
نشر الدعوة الاسلامية بالمنطقة . وبما ان الامر تجاوز نطاق العمل
الفردى المحدود ، وارتبط بفعالية القبيل بأكمله (ونجرا) ، فقد
انعكس ذلك ايجابيا على سيرورة انتشار الاسلام بين قبائل الماندينغ ،
حيث شملت الدعوة الاسلامية فئات واسعة منهم ، وعلاوة على ذلك
لم يتطلب انتشارها وقتا طويلا .

ولنا في كلام عبد الرحمان السعدي عن مدينة جني - التي توجد
في قلب مجال الماندينغ - ، لوحة معبرة عن هذه التحولات العميقة
التي شهدتها بلاد مالي في خلال النصف الثاني من القرن الثاني الهجري .
يقول مؤرخنا السوداني : " وفيها [يقصد جني] يلتقي ارباب الماس
من معدن تغاز وارباب الذهب من معدن بيط (52) . فوجد الناس
بركتهما في التجارة اليها [...] . ابتدأت في الكفر واسطال القرن
الثاني من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة والسلام ثم
اسلموا عند تمام القرن السادس . والسلطان كئبر هو الذي اسلمهم
واسلم اهلهما باسلامه ولما عزم على الدخول في الاسلام امر بحشور
جميع العلماء الذين كانوا في ارض المدينة فحصل منهم اربعمائة
الف ومائتان [4200] عالما فاسلم على ايديهم [...] ولما اسلمهم

(51) نلمح الى رواية ليون الافريقي الآفة الذكر ، راجع ص 223 .

(52) توجد بيط جنوب جني ، وتعتبر من اغنى مناطق الذهب في
بلاد السودان . انظر : ص 22 ، هامش : 3 - الترجمة الفرنسية
لتاريخ السودان ، و

(53)
 حرب دار السلطنة وحولها مسجداً".

بغض النظر عن سبالغة مؤرخنا التنبكتي في تقديره لعدد العلماء المتوفرين في المدينة ، فلن روايته تلمع ضمنياً السوى المجهود الكبير الذي بذله الونجرا في قلب الوضعية الدينيسية للماندينغ ، كما انها تعبر بكل وضوح عن مدى النجاح الذي لاقته الدعوة الاسلامية في المنطقة . وتأتي الرواية الشفوية لتعطي هذا الواقع ، صورة اكثر تعبيراً ، حيث تذكر احداها ، ان ملك مالي الذي تولى الحكم عند تمام القرن السادس المجري ، قام بإهداء فريضة الحج اربع مرات ، آخرها كانت سنة 610 هـ / 1213 م .

وما يغفله أو يتغافله الباحثون بهذا الشأن ، هو اهتمامهم لموقف السودانيين اتجاه الدعوة الاسلامية . إذ لولا تعلقهم بها وتعبيرهم الصادق عن هذه الرغبة العميقة لديهم ، ما أمكن للاسلام ان يكسب تلك المواقع في اعماق بلاد السودان ، وما كان بمقدوره ان يتقدم بتلك الوشيرة المتسارعة في بلاد مالي .

(53) تاريخ السودان ، ص 11 - 13 . يعتقد رموني ان المدينة تأسست في تاريخ لاحق عن ذلك الذي سجله السعدي (150 هـ / 767) . ويضيف دولافوس ان اسلامها كان حوالي سنة 1300 م . وبالمناسبة للرأي الاخير فلا نرى ما يحملنا على معاكسة اقوال السعدي وهذا ما سيتضح لنا لاحقاً . أما مشكلة تأسيس المدينة فترتبط أساساً بالمشاكل العويصة التي تواجه الاركيولوجيا السودانية انظر :

- Mauny R, Tableau Géographique ... 115, 134, 150, 171, 183, 494, et 499-500.

(54) Haut sénégal - Niger, T II, p.175 - 176.

(55)

3. سندياتا وثائقيين امبراطورية مالي.

كما اخبرنا ابن خلدون ، فإنه بعد اضمحلال ملك اصحاب غانة عام 600 هـ/1203 م ، " تغلب عليهم صوصو الميا ورون لهم من امام السودان واستعبدوهم واما روههم في جملتهم .

ويظهر من خلال الرواية الشفوية ، ان شعب الصوصو بقيادة " سوما نجورو" ، كانت له طموحات سياسية كبيرة في بلاد السودان . ذلك انهم بعد اخضاع مملكة غانة وربما كذلك سلطنة التكرور ، توجهوا نحو الجنوب للسيطرة على بلاد مالي حيث مناجم الذهب . وتمكنوا من بسط نفوذهم على قبائل الماندينغ لبضعة عقود ، اذ اقوهم خلالها مرارة القمر والتسلط .

وقد كان من بين نتائج سياسة العنف التي مارسها سوما نجورو لزاء الماندينغ والشعوب الاخرى الخاضعة له ، ان تعمق الاحساس لدى القبائل السودانية بضرورة توحيد صفوفهم وجمع كلمتهم ضد الصوصو . ولا ريب ان الاسلام قد لعب دورا كبيرا في بلورة وتحقيق هذا الهدف ، وفي بروز شخصية سندياتا كزعيم للماندينغ .

ان المصادر تعوزنا في تقييم هذه الحقبة الدقيقة من تاريخ مالي ، كما انها لا تسعفنا بمعلومات ذات اهمية عن سندياتا بطل مالي الاسطوري . وتبقى رواية ابن خلدون اهم ما نملكه عن هذه الفترة ، يقول مؤرخنا : " وكان ملكهم [يقصد ملك مالي] الذي تغلب على صوصو ، وافتتح بلادهم وانتزع الملك من ايديهم اسمه

(55) مالم نقدم اشارة مصدرية ، فإن جل التواريخ التي سنأتي على تسجيلها ، والمتعلقة بتعيين فترة حكم ملك اوسنة وقوع حادثة الخ ، هي من اجتمادات م. دولافوس (M. Delafosse) وش . مونتييل (Ch. Monteil) وقد درج الباحثون على اعتمادها تسميلا للفهم .

(56) العبر ، ج 6 ، ص 413 . وعن تاريخ الحدث انظر :

- Haut - Sénégal - Niger (H.S.N), T II, p.165.

(57) H.S.N, T II, p.162.

ماري جاطة [. . .] ولم يتصل بنا نسب هذا الملك . ملك عليم
(58) خمسة وعشرون سنة فيما ذكروه .

كما يتضح من الرواية ، فإن صاحب العبر لم يتمكن من
تحقيقه نسب سنديا ⁽⁵⁹⁾ أو ماري جاطة كما يسميه ، وبصيغة أخرى فإنه
عجز عن إيجاد علاقة نسبية فيما بين ماري جاطة وبرمندانة ، الذي
تحدث عنه سابقا ، واعتبره أول من اعتنق الاسلام وأدى فريضة
الحج من ملوك مالي . بموزاة مع ذلك ، فإن ابن خلدون لا يطرح
لنا أي مؤشر يساعدنا في تحديد فترة حكم ماري جاطة .
(60)

وإذا كانت حصيلة معلوماتنا المصدرية عن مرحلة تأسيس
إمبراطورية مالي ، قليلة وفقيرة ، فإن الرواية الشفوية سوف
تغرقنا في كم هائل من المعلومات عن هذه المرحلة التي ارتبطت
بشخصية ماري جاطة (سنديا) . وسيكون من الصعب علينا استعراض
ومعالجة مجموع الروايات الشفوية التي جمعها كل من م . دولافوس
(M. Delafosse) وج . فيدال (J. Vidal) ، وج . ت . نيان
(D.T. Niane) ، دون أن نخرج عن موضوع بحثنا .
(61)

تحتل شخصية ماري جاطة مكانة بارزة في الرواية الشفوية ، وهي
تكاد لا تعترف إلا بهذا الاسم . فهو قاهر الصوصو الأعداء ومحرر البلاد ،

(58) العبر ، ج 5 ، ص 413 .

(59) يضيف ابن خلدون : " ومعنى ماري عندهم الأمير الذي يكون من نسل
السلطان وجاطة الأسد " . انظر : العبر ، ج 6 ، ص 413 .

- Les Empires du Mali, p.357, 413.

(60) بناء على رواية ابن خلدون المتعلقة بحج السلطان منسا ولي في
عهد السلطان المملوكي الظاهر بيبرس ، يرجع م . دولافوس فترة
حكم سنديا فيما بين سنة 628 - 652 هـ / 1255 - 1255 م .

(61) H.S.N., T II, p.173, Soundjata ou l'epopée manding, Recherche
sur l'empire du Mali au Moyen âge, p.24 - 37, Les Empires
du Mali, p.361 - 364.

وعلاوة على ذلك تنسب له عددا من الاعمال وخوارق العادات ما يجعل منه شخصية اسطورية. انه بكلمة مختصرة ، يختزل كل تاريخ مالي. لنتركه الجوانب الخرافية في شخصية سندياتا - والتي شكلت مادة دسمة في حكايات الرواة (الجالا) - ولنطاول الاقتراب من بعض الوقائع التي قد لاتثير استغرابنا ودهشتنا .

تذكر الرواية الشفوية ، ان ماري جاظة هو سليل اسرة كيتا (63) (Kéita) التي حكمت مالي منذ بداية القرن السادس الهجري ، وكانت مقاطعة كانجابا (Kangaba) مركز حكمهم آنذاك . وعلى اثر خضوع المنطقة للصومو وما استتبع ذلك من اضطهاد سومانجور و لحكام مالي اضطر ماري جاظة للصروب الى ميمة ، وهي امانة سوننكية مسلمة ، كانت تابعة لغانة ثم استقلت عنها عند تلاشى (65) واضمحلال امر المملكة .

وفي بلاد ملك ميمة المسلم ، قضى ماري جاظة فترة من شبابه ، ثم اخذ يعمل على استقطاب زعامات القبائل الرافضة لسلطة الصومو . ونظرا لما ابداه من شجاعة وحماس ثاقبين بهدف تحرير البلاد ، سلمته قبائل الماندينغ مقاليد امورها ونصبته زعيما لها . وبعد مغامرات متعددة تمكن من جمع عدد هام من الجيوش واتجه بهم لتحرير مالي .

(62) منها قوة بنيته الجسمية الهائلة ، وقدرته الخارقة في الاعمال السحرية . وبفضل السحر شفي من الشلل ، وبفضله كذلك انتصر على سومانجور . انظر :

- Soundjata, p.32.

(63) اسرة كيتا هاته ، هي رابع اسرة تحكم مالي . انظر :

- Les Empires du Mali, p.320.

(64) تذكر احدي الروايات الشفوية ، ان سومانجور قتل في ظرف سنة واحدة ، جميع اخوة ماري جاظة الذين تولوا الحكم على التوالي بعد وفاة والدهم فامغان (1218-1230 م) ، وعدددهم احدى عشر . انظر :

- H.S.N, T II, p.176 - 177.

(65) اثناء سياحة ابن بطوطة في بلاد مالي ، سوف يزور مدينة ميمة ، انظر : تحفة النظائر، ج 2 ، ص. 792 وتاريخ الفتاش ، ص. 42-43 .

لا شك أن الصراع بين الصوصو والماندينغ كان قويا وعنيفا ، وعلى الرغم من أن الرواية الشفوية لا تفصم عن هذا الجانب بكل وضوح ، فإن تمجيدها لماري جاطة وإشارات المتعددة لقوة جيوش سومانجورو وبراعته في السحر ، كل ذلك يؤشر على قوة الاصطدام بينهما .

ونرى أن الرواية الشفوية عندما حاولت اقناعنا بأن انتصار الماندينغ على الصوصو ، جاء على اثر إرمابة سومانجورو بسمسم مسحور ، هيأة ماري جاطة قبل المواجهة الطاسمة ، فانما لم تكن ترغب في التقليل من حدة الاصطدام بين الشعبين بقدر ما كانت تود التعبير عن أهمية السحر ودوره في تحقيق ذلك الانتصار . والاعتقاد في السحر من الفعاليات التي تحكمت إلى حد كبير فني ذهنية المجتمع السوداني سواء قبل أو بعد اسلامه .

بعد انتصار ماري جاطة على الصوصو في معركة كيرينا (Kirina) الطاسمة سنة 633 هـ / 1235 م ، واستحوذته على الاقاليم التي كانت خاضعة لسومانجورو ، قام زعماء قبائل الماندينغ بتنصيب ماري جاطة كإمبراطور عليهم . وإبان حفل تنصيبه خلع زعيم الماندينغ لباس الصيادين وظهر في المنصة الشرفية أمام الزعماء لتقبل آيات الولاء والطاعة ، بلباس المسلم المؤمن (كندورة بيضاء) ، محاولا بذلك تمثيل نموذج الخليفة المسلم القوي .

إن هذا العمل وإن اتخذ شكلا رمزيا ، فإنه يدعونا للتساؤل عن الاسباب والحوافز السياسية التي جعلت حكام مالي - منذ تأسيس إمبراطوريتهم - يتلقون بالاسلام ويستقلون بظله في بسط نفوذهم .

== وراجع مقاله يوسف كيوك عن ميمة :

- Cuoq J, Histoire de l'Islamisation . . . , p.102.

(66) العمري ، مسالك الأبطار ، الباب العاشر (ب) 10 ، ص 64 .

- Niane D.T, Le Soudan Occidental, p.244 - 252.

عبد القادر محمد سيلا ، المسلمون في السنغال ، ص 45 هامش : 9 .

(67) H.S.N., T II, p.180. Soundjata, p.134.

لقد لعب الاسلام دورا جوهريا في توحيد قبائل الماندينينغ وغيرها من شعوب وقبائل السودان ، من شمة نفهم ارتكاز حكام مالي على الاسلام في بناء امبراطوريتهم . ولم يكن للمعتقدات الوثنية (الارواحية) ان تقدم لهم هذا الامتياز . فالارواحية بطبيعتها ، تجعل الفرد مدين لاسرته وعشيرته ولا شيء غيرهما . لهذا عقيدة تسعى دائما لتأكيد الخصومية المطية بهدف التمييز عن الآخر . وبذلك فهي لا تسمح للفرد بتجاوز الحدود الضيقة التي ترسمها الاعراف والتقاليد الخائفة . على هذا الاساس يمكن للارواحية ان تكون مألوفة لتلبية رغبات وتطلعات وحدة عرقية قليلة العدد في اقليتهم جغرافي محدود ؛ غير انها لا يمكنها ان تكون مألوفة بتاتا ، لاقامة مملكة تضم شعوبا وقبائل مختلفة في انتماءاتها وتقاليدها ، فبالاحرى ان تكون الارواحية مألوفة لاقامة امبراطورية في مثل شاعة امبراطورية مالي.

لن تأكيد الرواية الشفوية على التجاء ماري جاطة في بدايات امره لامارة وامير مسلمين (ميمية) ، ثم الطاحما على ابراز امبراطورية مالي الجديد في حطة تطول تمثل نموذج الخليفة المسلم . كذلك هذه المعطيات تساير ما سجلناه سابقا من ان انتشار الاسلام بيمين قبائل الماندينغ كان سابقا على تأسيس امبراطورية مالي . لذلك لانرى عبرة بما يذكره ابن بطوطة من ان سارق جاطة (ماري جاطة) قد اسلم على يد جد الفقيه مدرك بن فصوص . كما ان استغلال

(68) Monteil V., L'islam Noire, p.39 - 48, Cuq, J., Histoire de l'islamisation.., p.75 - 76. Canale J.S., Af. Noire.., p.120.

(69) تحفة النظار ، ليج 2 ، ص 889 . وقد تواضع الباحثون على اعتبار سارق جاطة (ابن بطوطة) وماري جاطة (ابن خلدون) اسمين لشخصية واحدة . وعلى الرغم من الغموض الذي يكتنف رواية رحلتنا خاصة فيما يتعلق بالدلالة المقصودة من توظيفه لكلمة " جِد " يمكننا قبول هذا التاويل . وما نود التأكيد عليه هنا ، هو ان ابن بطوطة لم يبرهن على اهتمام بتاريخ مالي ، وعلينا ان لانحول باطمئنان وثقة على اشاراته المقتضبة والفقير بهذا الشأن .

الباحثين لاشارة رخالتنا هاته ، للتلويم بتعشر الاسلام بين اهمـل مالي وملوكهم ، يعتبر تأويلا متمافتا وطرحا واهيا .
(70)

بعد تنصيب ماري جاظة كلمبراطور على مالي ، استمر قواده في تمهيد بلاد السودان ، وباستثناء إمارة كوكو ، يظهر أن الامارات السودانية المسلمة الاخرى ، لم تطول الوقوف أمام توسعات مالي . بل على العكس من ذلك ، فإن صمت المصادر المدونة والشاهية وعدم اشارتها لاي اصطدام بينهما ، يؤشر على أن تلك الامارات المسلمة ، سعت طواعية للانضواء تحت الزعامة الجديدة في بلاد السودان .

وفي خضم النشاطات العسكرية والسياسية لامبراطورية مالي الناشئة ، تقول احدى الروايات الشفوية ، أن ماري جاظة انشأ عاصمة جديدة لملكه . لكن أين توجد هذه العاصمة وما هو اسمها ؟ وهل هي نفس العاصمة التي زارها ابن بطوطة وتحدث عنها قبله البكري والادريسي؟ أخيرا هل كانت لمالي عاصمة واحدة أم عواصم متعددة ؟

أسئلة أسالت الكثير من الحبر ، واتارت الكثير من النقاشات بين الباحثين ، ولحد الآن ، لم يتمكن البحث التاريخي أو الاعمال الأوكيولوجية من طرح معطيات يمكن الاطمئنان اليها . والقضية تقدم نموذجا مشابها لاشكالية اسم وموقع عاصمة مملكة غانة .
(72)

والرأي السائد حاليا بين الدارسين ، هو أن امبراطورية مالي عرفت عدة عواصم فيما بين القرن الخامس والعاشر الهجري (11-16م) .

(70) Les Empires du Mali, p.358.

Quelques remarques sur l'Islamisation du Mali..., p.1349 - 1351.

(71) H.S.N., T II, p.180.

(72) Les Empires du Mali p.298 - 303, Les Siecles Obscures, p.161-163.

Recherche sur l'empires du Mali au Moyen Age, P.74 - 80.

Recueil..., p.26 note 2, p.285 note 2, p.298 note 4, P.299note 2, p.301 note 1.

ويكاد يجمع الكل على أن نيازي التي تحدث عنها العمري وزارها ابن بطوطة ، شكلت عاصمة مالي طيلة القرنين السابع والثامن الهجري (13- 14 م). وموقع نيازي ماته ، يوجد على أحد روافد نهر النيجر ، وهو رافد سانكراني (Sankarani) .

بعد وفاة ماري جاطة عام 652 هـ/1255 م ، استمر خلفاؤه في توطيد أركان الدولة وتوسيع حدودها . وقد امتدت مرحلة التأسيس ماته حتى نهاية القرن السابع الهجري ، تعاقب خلالها على الحكم سبعة ملوك . اشتمر منهم منسا ولي بن ماري جاطة (652- 669 هـ/1255 - 1270 م) ، وبتوليته تكون مالي قد قطعت صلتها بالتقليد السياسي الوثنى ، الذي يجعل من ابن أخت الملك المرشح الوحيد لخلافة الملك بعد وفاته . (73)

وقد تابع منسا ولي فتوحات والده في الجنوب وسيطر على بلاد الونجرا الغنية بالذهب . ويعتقد ش. مونتيل (Ch.Monteil) أنمفي عهد هذا السلطان بدأ نفوذ مالي يمتد نحو إمارة سنغاي (كوكو). وفي أواخر حياته قام منسا ولي بإداء فريضة الحج ، وذلك (75)

(73) انظر لائحة شجرة ملوك مالي ، ص 237 .

(74) ابن حوقل ، ص 161 . البكري ، ص 175 . ابن خلدون ، ج 6 ، ص 414 . ويتفق كل من ش. مونتيل وج. ت. نيان على أن الابن الأكبر هو الوريث الشرعي في أعرافه قبائل الماندينغ . وبذلك فلا علاقة للماندينغ بالتقليد السوداني الوثنى الذي يرشح ابن أخت الملك . إن هذا القول منافي لما جاء في المصادر ، ولاغلم لنا بالمصادر التي اعتمدها المؤرخين فيما يزعمونه . انظر :

- Les Empires du Mali, p.310, Recherche sur l'empire du Mali
p.15.

(75) Les Empires du Mali, p.365.

فترات حكم ملوك مالي حسب اجتهادات مونتيل (دولافوس و ش. مونتيل) (*)	لائحة ملوك مالي كما أوردتها ابن خلدون (*)
الربيع الاخير من القرن السادس/12 1255_1230/هـ 628_652م	1. برمندانة اول من أسلم وحج من ملوك مالي
1270_1255/هـ 652_669م	2. ماري جاظة حكم 25 سنة
1274_1270/هـ 669_673م	3. منسا ولي حج أيام الملك الظاهر (675_659هـ)
1275_1274/هـ 673_674م	4. واتي ؟
1285_1275/هـ 674_684م	5. خليفة ؟
1300_1285/هـ 684_700م	6. أبو بكر ؟
1305_1300/هـ 700_705م	7. ساكورة حج أيام الملك الناصر (741_682هـ)
1310_1305/هـ 705_712م	8. قسو ؟
1337_1312/هـ 712_737م	9. محمد بن قو ؟
1341_1337/هـ 737_741م	10. منسا موسى حكم 25 سنة (707_732)
1360_1341/هـ 741_761م	11. منسا مغا حكم 4 سنوات (736_732هـ)
1360/هـ 761م	12. منسا سليمان حكم 24 سنة (760_736هـ)
1374_1360/هـ 761_775م	13. قسا بن سليمان حكم 9 أشهر (761_760هـ)
1387_1374/هـ 775_788م	14. ماري جاظة II حكم 14 سنة (775_761هـ)
1388_1387/هـ 788_789م	15. منسا موسى II (ت: 789هـ) (789_775هـ)
1390_1388/هـ 789_792م	16. منسا مغا II (ت: 790هـ أو 791هـ) (791_790هـ)
1390/هـ 792م	17. صندكي حكم بضعة أشهر (792_791هـ)
	18. منسا مغا III استولى على الحكم سنة 792هـ

(*) العبير، ج 6، ص 413-419. وإذا أشعنا النظر عن أبي بكر (رقم: 6)، الذي تولى الحكم تبعاً للتقليد السوداني الوثني (تمليك ابن الاخت)، وساكورة (رقم: 7) الذي لا ينتمي للأسرة الحاكمة، فإن جميع الملوك الذين ذكرهم ابن خلدون، تولوا الحكم تبعاً للتقليد الإسلامي في ولاية العهد. ونلاحظ أن الملك كان يتداول بين الأخوة أكثر مما كان ينتقل بين الملك وابنه. H.S.N, T.II, p.176-207. Les Empires du Mali, p.357-435. Recueil... p.344 note 1.

وتجدر الإشارة أن ش. مونتيل (ص. 373)، أضاف شخصية أخرى في لائحة ملوك مالي، تحمل اسم أبي بكر (709_712هـ/1310_1312م). وهذا الملك، أشار إليه العمري ولم يذكره ابن خلدون في لائحته. ولأننا لم نقمعه، فقد وقع انقطاع لمدة سنتين فيما بين محمد بن قو (رقم: 9) ومنسا موسى (رقم: 10). والاقتراح الذي يمكن أن نتقدم به بموازاة مع اجتماع ش. مونتيل هو: بما أن العمري لا يقدم لنا الاسم الكامل للملك، فربما نستبعد أن يكون أبو بكر لقباً لمحمد بن قو الذي أوردته ابن خلدون.

في عهد السلطان المملوكي الظاهر بيبرس ، الذي حكم مصر سنوات (76)
658 - 1260/678 - 1277.

ويظهر من خلال رواية ابن خلدون أن مرحلة ما بعد منسا ولي ،
اتسمت بنوع من الاضطراب السياسي ، دامت زهاء عقدين وانتهت
بالاستيلاء ساكورة على الحكم . حقا ، أن ساكورة أو سبكرة من موالسي
الاسرة الطاكمة ، إلا أنه من غير المجدي أن يستمر الباحثون فسي
نعتهم بالمغتصب ، لان ذلك يمكن أن يحجب الاضواء عن أهمية الدور
الذي قام به في تشييد الامبراطورية .

فساكورة بشهادة الممادر ، يعتبر من أعظم ملوك مالي ، حيث
تمكن في فترة حكمه (684 - 700 هـ / 1285 - 1300 م) من استرجاع هيبة
الامبراطورية ، واستطاع بفضل فتوحاته العسكرية إحكام سيطرته
على الحوض الاوسط لنهر النيجر حيث بلاد كوكو (إمارة سنغاي) . وبذلك
رسم الحدود القصوى لامبراطورية مالي . يقول عنه ابن خلدون : "وكانت
دولته ضخمة اتسع فيها نطاق ملكهم وتغلبوا على الامم المجاورة لهم .
وافتتح بلاد كوكو وأمارها في ملكة أهل مالي واتصل ملكهم من البحر
المحيط وغانة بالمغرب الى بلاد التكرور في المشرق واعتز سلطانهم
وما بينهم أمم السودان وارتحل الى بلادهم التجار من بلاد المغرب
وأفريقية" (77)

(76) العبر ، ج 6 ، ص 414 . ويضيف ابن خلدون في نفس الصفحة "ومعنى
منسا السلطان ومعنى ولي بلسا نهم علي" . ويقول ابن بطوطة :
" ومنشئ معناه السلطان" . انظر الجزء 2 ، ص 781 .

(77) العبر ، ج 6 ، ص 414 . والعمرى يتحدث عن نفس الحدود تقريبا
في منتصف القرن الثامن الهجري . انظر : مسالك الابصار ،
الباب العاشر ، ص 60 ، 67 ، 74 . وتجدر الاشارة هنا أن دور
ساكورة في تشييد امبراطورية مالي يماثل دور عبد المؤمن
الكومي بالنسبة لامبراطورية الموحدية .

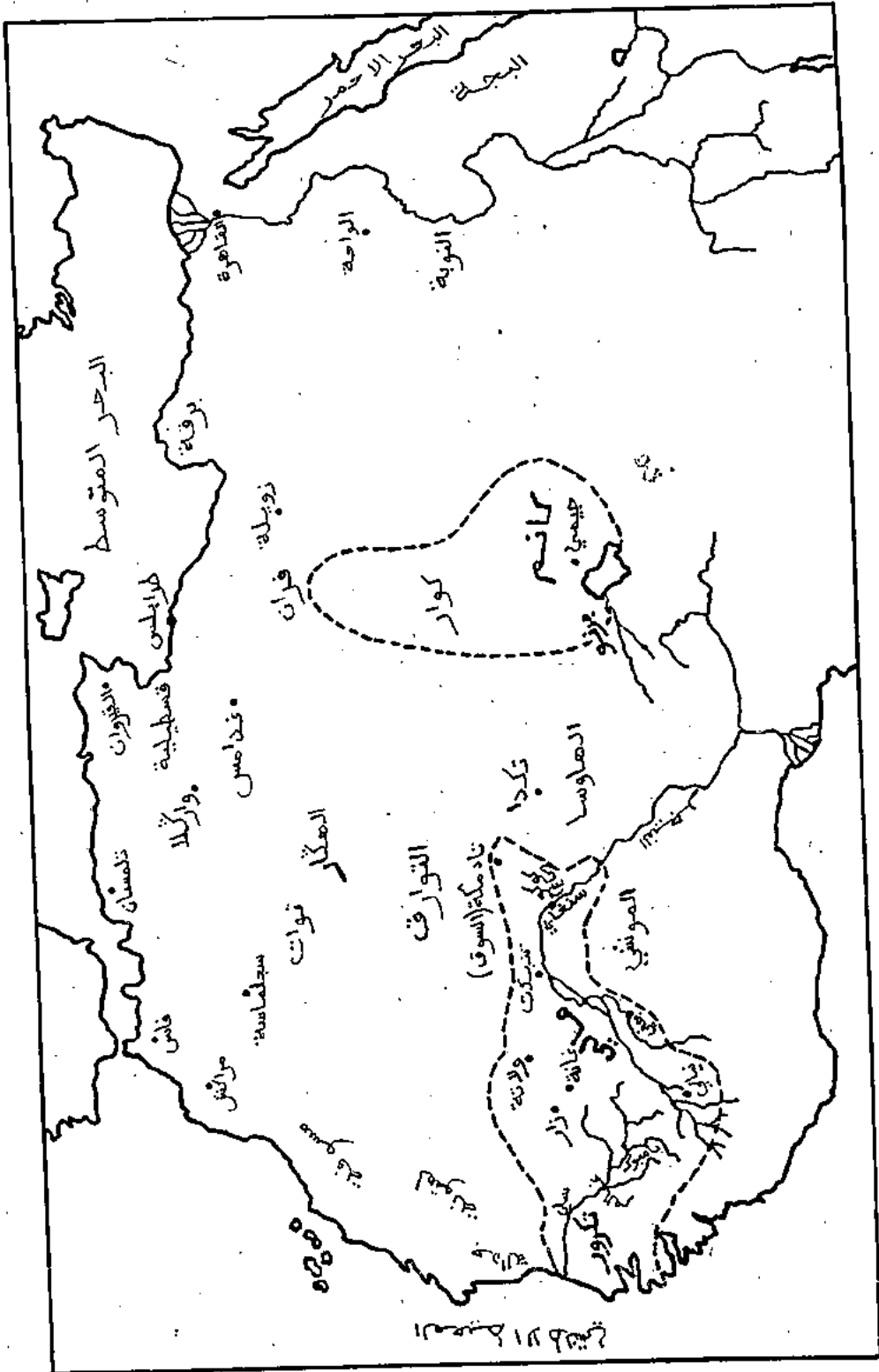
وفي المرحلة الاخيرة من ولايته ، شرق ساكورة برسما الحج ،
 وذلك في عهد دولة السلطان الناصر محمد ابن قلاوون (693 - 741 هـ /
 1293 - 1341 م). واثناء عودته من الحجاز ، قتل في تاجورة بالقرب
 (78)
 من طرابلس سنة 700 هـ / 1300 م .

لقد سيطرت هذه الشخصيات الثلاث (ماري جاطة ومنسا وليبي
 وساكورة) على القرن السابع المجري (13 م) من تاريخ امبراطورية
 مالي. واليهم يرجع الفضل في تأسيس الدولة وتقعيد امورها ، ومد
 حدودها القصوى ، وبذلك مهدوا الطريق لمنعطف جديد في تاريخ
 (79)
 الامبراطورية .

(78) العبر، ج 6 ، ص 414

(79) المؤرخ ابراهيم طرخان له رأي مثير جدا فيما يخص تقييمه
 لمرحلة التأسيس (القرن 7 هـ / 13 م). حيث يقول عنها : " ليس
 في عمود هؤلاء السلاطين ما يستحق الذكر فهي فترة اضطرابات
 وفتن" ، انظر: دولة مالي المسلمة ، ص 71 .

(خريطة رقم : 5)



لمبراطورتي-مالي و كانم- حوالي سنة 1350م

مقتلا عن يوسف كيوك بتصرف (77م. Histoire de l'Islamisation)

4. عهد الازدهار .

يعتبر عهد منما موسى (712 - 737 هـ / 1312 - 1337 م) وأخيه منما سليمان (741 - 761 هـ / 1341 - 1360 م)، المرحلة التي بلغت فيها امبراطورية مالي قمة ازدهارها وأوج عظمتها . وقد ظلت اصـداء هذه الفترة الزاهية عالقة بأذهان السودانيين ، وهذا ما تترجمه رواية محمود كعت : " وكنا نسمع من أعوام عصرنا يقولون سلاطين الدنيا أربعة ما خلا السلطان الاعظم سلطان بغداد و سلطان مصر و سلطان برن و سلطان مل" .⁽⁸⁰⁾

لقد كان طبيعيا بعد انتهاء مرحلة التمهيد العسكري التي اختتمت مع ساكورة أن يلتفت حكام مالي لتنظيم الشؤون السياسية والادارية لامبراطوريتهم . وقبل معالجة الجوانب التنظيمية يجدر بنا الالتفات الى قضية حدود الامبراطورية ، كما يترجم حالة الازدهار والقوة التي بلغتها مالي في خلال القرن الثامن الهجري (14 م) .

تجمع الشهادات المصدرية على أن المحيط الاطلنطي شكل آخر حد مالي من ناحية الغرب . وبعد دراسة دقيقة ، انتهت الباحثة مادينا لاي (Madina Ly) ، الى أن كل المنطقة الواقعة فيما بين نهري السينغال وغانبيا (La Sénégambie) ، كانت خاضعة لمالي منذ عهد ساكورة . وكما أخبرنا ابن خلدون فإن بلاد كوكو وهي الحد الاقصى لامبراطورية من ناحية الشرق ، قد خضعت لمالي في عهد نفس السلطان .⁽⁸²⁾

(80) تاريخ الفتاش ، ص 38 .

(81) Madina Ly, L'Empire du Mali a - t - il survécu jus qu'a la fin du XVIIe siècle ? B.I.F.A.N, T 38, n° 2, 1976, P.239.

(82) قد تحملنا روايتي العمري وابن بطوطة على الاعتقاد في أن الحدود الشرقية لمالي قد امتدت حتى مدينة تكدا ، حيث منا جم النطاس لكن بالنظر الى بعد المدينة عن عاصمة مالي وغموض رواياتها مصادرنا ، فإننا لانقر بخضوع المدينة لسلطة مالي مثلما اعتقد ر. كونورمان . انظره

وبالنسبة للحدود الشمالية ، فقد كان ابن بطوطة واضحا عندما
 (83)
 اعتبر ايولاتن (ولاتة) آخر عمل بلاد مالي في اتجاه الشمال . وليس
 في كلامه أو كلام غيره ما يدلنا على أن سلطة مالي ، تجاوزت ذلك
 الحد وشملت مملكة تغازة كما اعتقد ج . ت . نيان (D.T.Niane) .
 (84)
 وفي شرق ولاتة ، يظهر أن نفوذ مالي قد امتد بعيدا في اعماق
 الصحراء ، حيث كان قريبا من بلاد واركلا . والامر لا يدعو للاستغراب
 (85)
 إذا أخذنا بعين الاعتبار عدم وجود اية قوة سياسية فيما بين مالي
 وواركلا . وبالنظر الى تحول المطور التجارية الصحراوية نحو مصدر
 خلال القرن الثامن / 14 م ، ومرورها عبر واركلا ، فقد كان طبيعيا
 أن يتعمق نفوذ مالي في الصحراء القريبة من واركلا ، بهدف
 (86)
 ضمان سلامة الخطوط التجارية .

والسؤال المطروح ، كيف تمكنت امبراطورية مالي من مراقبة
 حدودها الشمالية المكثفة لمجال بربر الصحراء ؟

نحن نعلم انه بعد قيام الدولة المرابطية اللمتونية ، صدرت
 فروع كثيرة من صنهاجة الصحراء الى المغرب الاقصى والاندلس ، ويبدو
 أن مسوفة وخاصة جدالة ، لم يتأثرا كثيرا بهذه الهجرات . وبعد
 معركة العقاب 609 هـ / 1212 م ، التي كان من بين افرزاتها اختلال
 البنية الديمغرافية للمجتمع الموحد ، أخذت القبائل الزناتية -
 المؤسسة للدولة المرينية - ، تنزح نحو السمول الاطلنقية المغربية ،

== - مسالك الابرار ، الباب العاشر (10) ، ص 74 . تحفة النظار ،
 ج 2 ، ص 798 . وراجع :

- Cornovin R, Histoire des peuples de l'Afrique Noir, P.249.

- Tableau Géographique..., p.189. Recueil .., p.280 note 2.

(83) ابن بطوطة ، ج 2 ، ص 776 . وابن خلدون يدعم كلام رحالتنا
 انظر العبير ، ج 7 ، ص 118 و 644 .

(84) Le Soudan Occidental .., p. 41.

(85) العبر ، ج 6 ، ص 415 .

(86) Devisse. J, Routes de commerce et échange..., 2e partie ,
 p.366 et 371 - 374.

(87)

تاركة وراءها قصور الصحراء مقفرة أو تكاد أن تكون كذلك . وتزامن الحدث مع زحف قبائل بني هلال نحو سوس والصحراء الغربية انطلاقا من منطقة الجريد التونسية . وهذه التحركات والهجرات المتزامنة ، منحت قصور الصحراء نوعا من التوازن الديمغرافي ، بحث يمكننا القول أن بطون قبائل المعقل العربية ، عوضت قبائل البربرية في مجالاتها التي تركتها وراءها .

ويستشف من كلام ابن خلدون أن قصور توات وتا منطبت وواركلا وتيكورارين ، شكلت أعرق نقاط في الصحراء ، وصل إليها المعقل في مشاتيهم . وعلى ساحل المحيط الاطلنطي كانت الساقية الحمراء ، آخر منتجا تم . ويستفاد من هذه المعطيات ، أن زحف وانتشار قبائل بني هلال ، اقتصر على الضفة الشمالية من الصحراء ، وبذلك لم تتأثر حدود مالي الشمالية بهذه التقلبات ، وظلت على اتصال بصنهاجة الصحراء .

وبالنظر الى اندماج صنهاجة في التجارة الصحراوية ، فلم يكن هناك ما يدعو لالطاق الضرر بالتجارة أو بحدود مالي . بسبب على العكس من ذلك ، نلاحظ تعاونا وثيقا بين صنهاجة الصحراء والسودانيين ، على اعتبار ارتباط مطالعتهما . ويتجسد هذا التعاون بينهما ، في سماح حكام مالي لصنهاجة بالانتشار داخل بلاد السودان بدون قيود . وهذا التسامح ، هو الذي يفسر ذلك الانتشار الواسع لمسوفة خلال القرن الثامن الهجري (14 م) في بلاد مالي ، حيث تمركزوا في منطقة الحوض الاوسط لنهر النيجر ، بل إن عناصر منهم اتجهت الى اعماق بلاد السودان ، واستقرت في نياي عاصمة الامبرطورية . في المقابل نجد مسوفة تعترف بسلطة مالي في الصحراء ،

(87) ابن ابي زرع ، ص 282 ، ابن خلدون ، ج 7 ، ص 348 .

وراجع ما قلناه عن تطورات الحركة المرابطية بالصحراء ، وتجدر الاشارة أن القبائل الزناتية عرفت تحركات طفيفة اتجاه أو نحو المغرب الاقصى والاندلس منذ القرن الثالث 9م ، وتطورت هجراتهم نحو المنطقتين خاصة في عهد الطاجب ابن ابي عامر (القرن 4 هـ / 10 م) . انظر ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج 2 ص

272 ، 294 .

(88) روض القرطاس ، ص 340 . العبر ، ج 6 ، ص 119 ، 576 .

وهذا ما جعل ابن خلدون يتحسس نفوذ الامبراطورية بالقرب من
(89) وار كلاً .

أما الحدود الجنوبية فتطرح مشكلاً عويصاً ، ذلك أن غموض
الاشارات المصدرية وتعتميمها ، يحول دون تبين مداها . ومهما يكن
من هذا الامر ، يمكننا القول أن مالي أو نيايني العاصمة ، شكلت
آخر اقاليم الامبراطورية من ناحية الجنوب ، وبذلك فقد كانت
مناجم الذهب (بوري وغالم بامبوك) خاضعة لسيطرتها . في المقابل
لم تلامس امبراطورية مالي قط ، مقدمة الغلبة الاستوائية .
(90)

وما يلمح اليه عبد الرحمان السعدي ، من أن مدينة جني كانت
خارجة عن سلطة مالي ، يبدو أمراً مستبعداً جداً . والظاهر أن المدينة
قد قاومت سلطة مالي لفترة طويلة ، الشيء الذي جعل السلاطين يجهزون
اليها حملات تأديبية ، أزهقت خزينة الدولة . وعند إخضاعها
مرة أخرى في عهد منسا موسى ، انتصحت أزعها سياسة تنم عن القسوة
والاحتقار . وهذا ما يفسر مطاولة أهل جني للانتقام من نفس السلطان ،
عند عوته من الحج سنة 725 هـ / 1325 م . وعلاوة على ما تقدم ، لسم
(91)
يكن بالامكان أن تبقى مدينة جني خارجة عن السلطة المركزية ،
لان حدود مالي تحيط بها وتطاصرها من جميع الجهات .

(89) أما جدالة فيظمر انها قد حافظت على موقعها المطل على حوض
نهر السنغال ، انظر مسالك الابصار ، ب 10 ، ص 61 . تحفة
النظار ، ج 2 ، ص 783 ، 795 .
العبر ، ج 6 ، ص 408 ، وراجع :

- Hamet.I, Chronique de la Mauritanie Sénégalaise, p.29.

(90) Tableau Géographique ..., p.437 - 440, 506, 511 - 514.

(91) تاريخ السودان ، ص 11 ، 14 ، 21 . تاريخ الفتاش ، ص 37 .

ولاريب ان الموقع الجغرافي للمدينة ، هو الذي منحها تلك
(92)
الحصانة الطبيعية ضد محاولات الدول السودانية للاستيلاء عليها .
وسوف تعيش جني حصارا طويلا في عهد سني علي - مؤسس الامبراطورية
السنغالية - قبل ان تخضع له . غير ان سياسة اللين التي اتبعها
سني علي وخلفاؤه ازاء جني ، جعل اهل المدينة يقبلون سلطنة
السنغيين ، ولم يحاولوا الثورة عليها مثلما فعلوا مع حكام
(93)
مالي .

ان هذه الامبراطورية المترامية الاطراف ، بقبايلها المختلفة
و ثرواتها الغنية ومواردها المتنوعة ومراكزها التجارية النشطة ،
هي التي سيرتها عهد الازهار مع منسا موسى واخيه منسا سليمان .
فكيف استطاع حكام مالي ادارة وتنظيم شؤون امبراطوريتهم ؟

حسب الشيخ عثمان سعيد الدكالي ، وهو ممن سكن عاصمة مالي
وتقلب في ارجاء الامبراطورية مدة خمس وثلاثين سنة ، كانت مساحة
مالي " مربعة " طولها اربعة اشهر وازيد ، وعرضها مثل ذلك " .
ويضيف العمري ان مملكة مالي كانت تضم اربعة عشر اقليما ، منها
كوكو وكابرا في الشرق وغانة وتكزور وصنغانة في الغرب . وكل
اقليم كان يضم عددا من القرى والمدن ، يحكمه نائب عن الملك
يعرف تحت اسم " فاربا " . وقد احتفظ لنا ابن بطوطة باسماء
بعضهم ، مثل فربا حسين نائب السلطان على ايواتن ، وفربا موسى
(94)
حاكم مدينة تنبكت .

(92) بما ان جني تقع على احد روافد نهر النيجر ، فان فيضان النهر
في فصل الصيف ، يجعل المدينة مطصرة بالمياه ، وتصيب
المواصلات مستحيلة بدون استعمال القوارب . لهذا السبب شبهها
ر . موني بمدينة البندقية الايطالية ، انظر : وصف افريقيا ، ج 2
ص 163 . وراجع :
- Tableau Géographique ... 382-383 .
- Monteil ch, Une cité Soudanaise DJENNE, Paris, 1932. p.1, 5 et

(93) تاريخ السودان ، ص 14 - 15 . تاريخ الفتاش ، ص 11 ، 89 .

(94) مسالك الابصار ، الباب العاشر ، ص 60 . تحفة النظائر ، ج 2

وتتلخص مهمة الفاربا في السهر على حفظ الامن والنظر فسي الامور الادارية ، ويساعده في عمله كاتب ينفذ اوامره . وحسبما يظهر من كلام ابن بطوطة ، فلن هذا الكاتب ، غالبا ما يكون فقيما عارفا بشؤون الانشاء وقواعد الشريعة الاسلامية . وبجانب الفاربا ، نجد المحاسب او ما يعرف في الاصطلاح السوداني بـ " المنشاجو " ، وهو المشرف عن ضمان السير العادي للحركة التجارية .

أما الخطط الدينية ، فيظهر أن المدن الكبيرة مثل نيا نسي العاصمة وولاته وغاثة وكوكو ، كانت تتوفر على قاض وخطيب وعدد من الفقهاء . وكان القضاة يشرفون على الفصل في النزاعات التي تنشأ بين الناس ، ويسمرون على تطبيق قواعد الشريعة الاسلامية سواء في الامور الدنيوية او الدنيوية . وكما نبه يوسف كيوكسنت (J. Cuog) ، فلن توفر بعض المدن السودانية مثل ولاته على قاض في منتصف القرن الثامن / 14 م ، يدلنا على مدى تطور الحالة الدينية والتجارية للمدينة .

وقد كان اصحاب هذه الخطط الدينية ، يتمتعون بتقدير كبير واحترام عميق سواء من طرف المجتمع السوداني او السلطة الحاكمة مما يترجم تعلق اهل مالي بالاسلام ، وتطلع حكاهم لاعطاء دولتهم صبغة اسلامية محضة .

(95) تحفة النظائر ، ج 2 ، 788 ، 796 .

(96) م . س . ج 2 ، ص 776 ، 786 .

وبالنظر الى صمت وغموض المصادر العربية ، اعتقد المستمرون بقضية الاسلام في بلاد السودان أن المدن المالية الاخرى ، غير ولاته ونياني العاصمة لم يكن بها قضاة ، وسوف نشير المسألة في الفصل اللاحق .

ولحماية حدود الامبراطورية وفرض هيبة الدولة ، فقد كانت
 مالي في عهد الازدمار ، قادرة على استنفار جيش قدره الخمسمائة
 " مائة الف نفر ، منهم نحو عشر الاف فارس ، فرسان خيالة ،
 (98)
 وسائرهم رجاله " . ويضيف مؤرخ تنبكت انه كان لملك مالي " قائدان
 احد منهما صاحب اليمين يسمى سنقر زومح والآخر صاحب الشمال يسمى
 (99)
 قرن سرا وتحت يد كل واحد منهما كذا وكذا من القياد والجيش " .

وبغض النظر عن أهمية هذه القوة العسكرية في فرض النظام
 وترسيخ هيبة السلطان ، فلن الامن الذي كان يحم البلاد وينعم به
 العباد أيام الرخاء ، مدين في جزء كبير منه للسياسة العادلة للحكم
 مالي . يقول ابن خلدون عن منسا موسى : " كان رجلا صالحا وملكاً
 (100)
 عظيماً ، له في العدل اخبار تؤثر عنه " . وكان اخوه السلطان منسا
 سليمان ، شديد الحرص على تجنب ظلم الرعية ، ومما يؤثر عنه
 انه عزل منسا جوايواتن بعدما تأكد من ظلمه لاحد التجار
 المسوفيين . ومنسا سليمان هو صاحب تلك القولة المؤثرة التي
 خاطب بها وزيره ونوابه على الاقاليم ، جاء فيها : " انني بئس
 من الظلم ، ومن ظلم منكم عاقبته ، ومن علم بظالم ولم يعلمني به
 (101)
 فذنب ذلك الظالم في عنقه والله حسيبه وسأله " . ويظهر ان هذا
 السلوك العادل للحكام ، هو الذي جعل الرعية شديدة التعلق
 (102)
 والتذلل لملوكهم .

وقضية العدل في المجتمع السوداني سواء قبل او بعد اسلامه ،
 تعد من القيم الاجتماعية التي شدد انتباه اصحاب مبادئنا كثيرا ،
 بحيث يكاد لا يخلو مصدر من الاشارة اليها . والظاهرة ، تمثل

(98) مسالك الابصار ، ب 10 ، ص 66 .

(99) تاريخ السودان ، ص 10 .

(100) العبر ، ج 6 ، ص 415 .

(101) تحفة النظر ، ج 2 ، ص 788 .

(102) م . س . ج 2 ، ص 784 .

ارثا اجتماعيا ، عرف سلاطين مالي كيف يافظون عليهما ويدعمونهما بالقيم الاسلامية ، ولعل في قصة منشأ جو ايوالاثن مع التاجر المسوفي أبو حفص ، وكيفية معالجة السلطان منسا سليمان للقضية ، نموذجا واضحا على مدى تفاعل القيم الاجتماعية السودانية الاصلية مع التعاليم الاسلامية .
(103)

إن حرص سلاطين مالي على السلوك العادل في حكم رعيّتهم يبرر ر إلى حد بعيد ، حالة لإأ من والاستقرار التي شملت جميع أنحاء الامبراطورية . وقد كان ابن بطوطة شاهدا حيا على هذه الوضعية ، التي أثارت انتباهه أثناء سفره من ولاتة إلى عاصمة المملكة ، فكتب يقول : " ولما عزمنا على السفر إلى مالي (العاصمة) ، وبينما وبين ايوالاثن مسيرة أربع وعشرين يوما للمجد ، اكتريت دليلا من مسوفة ، إذ لا حاجة إلى السفر في رفقة لأمن تلك الطريق . وخرجت في ثلاثة من اصحابي " .
(104)

غير مجد في اعتقادي ، الاطاح على مركزية الحكم فني امبراطورية مالي ، إذ المسألة تبدو عادية في تاريخ البلاد القرسطوية ، وحكام مالي لم يخرجوا عن القاعدة ، فقد كانوا يتمتعون بجميع السلطات وإليهم ترد الامور الهامة في سياسة الدولة ، ويساعدهم في عملهم عدد من الوزراء والقضاة والكتاب . وللملك مجموعة من القواد العسكريين يستقرون معه في العاصمة ، ويسمرون على تنفيذ أوامره المرسله لحكام الاقاليم . وعلى الرغم من توفير السلطان على الكتاب ، فقد كان " في الطالب لا يكتب شيئا ، بل

(103) عندما اشكى التاجر المسوفي من المظلم الذي لحقه ، استدعي المنشأ جو للثول أمام السلطان ، ولم يبادر منسا سليمان بالبت في القضية ، وإنما عرضها على أحد قضاة ، وبينما على حكم القاضي ، قرر السلطان عزل المنشأ جو .

(104) تحفة النظار ، ج 2 ، ص 778 .

(105)

أمره بالقول غالباً".

ويتبين لنا من خلال منح منسا سليمان لقاضي ولاتة محمد بن عبد الله بن يومر من أداء فريضة الحج ، أن سلاطين مالي كانوا يتابعون نشاطات نوابهم وقضاةهم بحرص كبير. ولم يكن بمقدور أحد من خدام الدولة ، أن يقدم على عمل من شأنه أن يترك فراغاً سياسياً أو دينياً في إقليم ما ، دون استئذان من السلطان. (106)

ويشوب هذه المركزية في الحكم ، نوع من الغموض ، خاصة فيما يتعلق بعلاقة مالي بإقليم غانة ، حيث يظهر أن هذا الجزء من الإمبراطورية ، كان يحض بنوع من الاستقلال النسبي عن العاصمة . وهذا ما لاحظته العمري في كلامه عن صاحب إقليم غانة بقوله : "وليس في مملكة صاحب هذه المملكة من يطلق عليه اسم ملك ، إلا صاحب غانة ، وهو كالثاني له ، وإن كان ملكاً". (107)

لاريب أن استثاب الأمن والاستقرار ، قد هيا ظروفًا مواتية لازدهار اقتصاد البلاد وتطور المجتمع السوداني. ويمكننا أن نتلمس ذلك في التطور العمراني الذي شهدته مالي خلال القرن الثامن/14 م ، حيث أصبحت الإمبراطورية تضم أربع مائة مدينة على حد تعبير محمود كعت . مهما يكن من أمر هذا الرقم ، فإن حرص منسا موسى على جلب (108)

(105) العمري ، مسالك الأبطار ، ب 10 ، ص 67. ويطلق ابن بطوطة على أولئك القواد العسكريين القاطنين في العاصمة ، اسم "الفرارية" ، انظر: تحفة النظائر ، ج 2 ، ص 782.

(106) تحفة النظائر ، ج 2 ، ص 777.

(107) مسالك الأبطار ، ب 10 ، ص 61.

(108) تاريخ الفتاش ، ص 38. وتجدر الإشارة أن تقدير محمود كعت لعدد المدن في الإمبراطورية ، لا ينبغي أن نأخذه كنوع من المبالغة ، لأننا لانعرف على وجه الدقة مفهوم المدينة عنده .

المهندس المعماري الاندلسي ، ابواسحاق ابراهيم الساحلي المعروف بالطويجن ، بهدف إقامة بعض المنشآت العمرانية بمالي مسـن معاً جد ودور السلطان ، يؤكد لنا الثورة العمرانية التي أخذتـ (109)
تعم امبراطورية مالي آنذاك . ويذهب م. دولافوس (M.Delafosse) (110)
الى ان العمارة السودانية اتخذت صبغة مغربية محضة .

كما ان وصول التجار الماليين (الونجرا) لاسواقـ ومملكات الصحراء ، وهو سلوك لم نعهده قبل القرن الثامن / 14 م ، يدلنا على تطور المبادرة التجارية لدى الونجرا . ولم يكن ليتأتى لهم ذلك ، لولا قدرتهم على منافسة تجار الصحراء الآتون من بلاد المغرب ومصر . ويعتقد ج . دوڤيس (J. Dévisse) ، ان وصول تجار مالي لملحة تجازة ، جعل الامبراطورية تتخلص من الضغط الذي يمارسه عليها البربر - خاصة مسوفة - باحتكارهم لتجارة الملح مع بلاد السودان . وهذا ما يفسر انخفاض ثمن الملح خلال القرن الثامن / 14 م ، في اسواق مالي . ذلك ان ثمن حمولة جمل (= 150 كلغ) أصبحت لا تتعدى عشرة مثاقيل في ولاتة ، بينما كان ثمنها في عهد ابن حوقل ، يصل الى الف غرام من الذهب . (111)

ان توفر مالي على اراضي فلاحية خصبة ، وشروات معدنية على غاية الاهمية في المبادلات العالمية آنذاك ، مثل الذهب والنحاس

(109) العبر، ج 6 ، ص 417 .

(110) Delafosse M., Les Relations du Maroc avec le Soudan atraver Les Ages, Rabat, Hesperis, 1924, p.159. Tableau Géographique, p.503.

غير ان ج . ت . نيان ينفي ان يكون للعمارة العربية تأثير

بالغ في بلاد السودان انظر:

Le Soudan Occidental..., p.61.

(111) Devisse J., Routes de commerces et échange ..., 2e partie, p.359 - 361.

بإضافة الي توفرها على فئات تجارية نشيطة ومراكز تجارية تنعم بالامن والاستقرار ، مثل ولاتة وجني ونياني العاصمة و كل هذه المعطيات خلقت امبراطورية مالي تعيش فترة من الرخاء والازدهار المادي ، قل نظيرها في تاريخ بلاد السودان الوسيط. (112)

رخاء وازدهار يجدان اجهى تعبيرهما في الانفتاح الواسع لمالي على العالم الاسلامي (سياسيا وثقافيا واقتصاديا) ، وما حج مناسا موسى سنة 724 هـ / 1324 م - الذي ترك اهل القاهرة يعيشون على ذكراه لسنوات عديدة - والسفارات والهدايا التي اخذ سلاطين مالي يتبادلونها مع المرينيين ، سوى تعبير رسمي عن ذلك الانفتاح . (113)

(112) عن المعطيات الاقتصادية لمالي ودورها في ازدهار الامبراطورية ينظر المقال المتقدم الذكر خاصة القسم الثاني منه : ص 357 وما بعدها . و

- Tableau Géographique ..., p.227 - 410. Abdelaziz A. Le Maghrib et le commerce transsaharien..., p.67 - 103. Le Soudan Occidental..., p.174 - 179.

(113) انظر الفصل الثالث من هذا الباب .

5 . مرحلة الانهيار .

لن عمده الازدهار الذي بدأ باعتلاء منسا موسى عرش الامبراطورية، واستمر زهاء نصف قرن ، سوف يعرف اندحارا تدريجيا ، وذلك منذ وفاة السلطان منسا سليمان سنة 761 هـ / 1360 م ومع مطلع القرن التاسع المجري (15 م) ، أصبحت الامبراطورية تعاني من أزمة سياسية خانقة ، واكبتها تهديدات الشعوب الخاضعة لسلطتها أو المصاغبة لحدودها . وباستقلال منطقة الحوض الاوسط لنهر النيجر عن مالي ، تداعت اركان الامبراطورية ، وانكسرت شوكة الدولة .

لقد قيل الشيء الكثير عن الذهب السوداني وعلاقته الوثيقة بازدهار امبراطورية مالي ، بيد أن الباحثين سرعان ما يتناسون دوره بمجرد تعرضهم لمرحلة الانهيار . والطالة هذه ، فلن نفلس الباحثين يؤكدون - بالاستناد الى شهادات مصدرية صريحة - أن مناجم الذهب الخاضعة لسلطة مالي استمرت في انتاجها ، ولم تتوقف عن تمويل خزينة الدولة . ولست أدري كيف امكنهم التوفيقا بين تمويل المعطى الاول والثاني (114)

لاشك أن الذهب السوداني قد ساهم بقدر ما في ازدهار مالي ، إلا أننا عندما نجعل منه السبب الأساسي، الكامن وراء بلوغ مالي أوج عظمتها ، أو نتحدث عن الذهب كعامل يقيم ويسقط الحضارات . فذلك شيء بعيد كل البعد عن الحقيقة التاريخية . لن قيام وا زدهار أية حضارة ، لايتأسس على الذهب أو غيره من الهبات الطبيعية ، بقدر ما يتوقف على دينامية المجتمع ، وقد كان بإمكان المؤرخين - خاصة منهم الاوربيين - أن يعتبروا بتجربة اسبانيا مع

(114) إذا استثنينا المؤرخ الغيني ج . ت . نيان ، الذي يرى ازدهار مالي في تطور القطاع الفلاحي وليس الذهب (راجع ص . 56) فإن جل الباحثين يردون ازدهار مالي للذهب . انظر على سبيل المثال :

ذهب امريكا اللاتينية خلال القرن العاشر الهجري (16م) ، ليتبينوا ان الذهب لوحده غير كافي لتحقيق تطور المجتمع ، فالبالاحرى صناعة ازدهاره .

ولماذا نبتعد عن مالي ، فمدينة تغازة حيث يوجد معدن الملم كان يتعامل فيما " بالقناطير المقنطرة من الذهب " ، ومع ذلك فقد كانت مدينة ، بل قرية " لاخير فيما " ، ولم يتردد ابن بطوطة اثناء زيارته لها - في اعتبارها قرية محتقرة .
(115)

والوجه الثاني لقضية الذهب ، هو ان الدول السودانية القرسطوية (غانة ، مالي ، سنغالي) لم تكن تتحمل مصاريف مرهقة ، يمكن ان تثقل كاملها وتستنفذ ذخائر خزائنها . الشيء الساذي يفسر تراكم الذهب في ايدي السلاطين . وحتى بالنسبة للميراثية التي يمكن ان يمتصها الجيش ، فإننا غير متأكدين ما اذا كان لمالي جيش نظامي رسمي ، وحسب عبد الرحمان السعدي ، يظهر ان اسكيا الطاج محمد (898 - 934 هـ / 1493 - 1528 م) سلطان السنغيين ، هو اول من انشا جيشا نظاميا في بلاد السودان .
(116)

واقامة مقارنة ما بين مصاريف الدولة الميرثية كما يطرحها ابن مرزق في " المسند الصحيح " ، وبين مصاريف دولة مالي المعاصرة لها ، تسمح لنا باكتشاف الفرق الشاسع بين تحملات

(115) تحفة النظار ، ج 2 ، ص 773 .

(116) تاريخ السودان ، ص 72 . ويرى ج . ت . نيان ، ان مهنة الجندي أصبحت رسمية منذ عهد سني علي (1464 - 1491) مؤسس دولة سنغالي ، انظر وقارن ؛

- Le Soudan Occidental... , p.111 et 121. L'Afrique Noire dans les relations internationales, p.63 et 83.

(117) انظر على الخصوص الابواب 38 - 44 . وقارن مع ما جاء في مسالك الابعار الباب 13 ، ص 142 - 143 .

كل دولة . وتبين لنا بكل وضوح مدى خاكة مصاريف دولة مالي سواء تعلق الامر بالمنشآت العمرانية او واجبات الجيش وموظفي الدولة الخ .

وتفصي بنا هذه المعطيات ، لوضع ايدينا على احد العوامل الاساسية التي اادت الى انهيار امبراطورية مالي . ذلك ان الامتداد الواسع لحدود الامبراطورية ، واختلاف الوحدات الاثنية الخاضعة للسلطة المركزية ، كان يلزم سلاطين مالي بتوفير جهاز اداري كثيف في كل اقاليم الامبراطورية ، خاصة منها البعيدة عن العاصمة ، حتى يتسنى لهم ترسيخ نفوذ وهيبة الدولة . إلا ان القناعة التي نخرج بها عند استعراضنا للشهادات المصدرية ، تفصح عن خاكة عدد موظفي الدولة الموزعين على الاقاليم والمدن ، حيث كان عددهم ضعيفا جدا مقارنة مع شاعة الامبراطورية ، الشيء الذي ساعد القبائل الخاضعة بحد السيف ، على التطلع الدائم والمستمر للانفصال عن مالي .

ولذا استثنينا ثورة اهل جنبي على منسا موسى ابا ن عودته من الحج عام 725 هـ / 1325 ، نظرا لطابعها الخاص ، يمكننا القول ان اقليم كوكو وهو مجال قبائل سنغاي شكل منتج اهم الثورات التي قامت ضد السلطة المركزية . وكان من بين النتائج المباشرة لذلك ، ان تمهدت الطريق لتفتيت الوحدة السياسية للبلاد .

فمنذ خضوع امارة السنغيين - وعاصمتها كوكو - في عهد منسا ولي بن ماري جاظة (652 - 669 هـ / 1255 - 1270 م) ، وهي تعمل على التخلص من هيمنة الماندينغ . ويظهر ان ثوراتهم المتلاحقة قضت مآجج

(118) راجع ما قلناه عن الجهاز الاداري والخطط الدينيية .
ويستفك معنا بيان في تسجيل هذه الملاحظة ، غير انه
يوظفها في اتجاه آخر . انظر :

سلاطين مالي ، ودفعتم لتجميع حملات عسكرية متوالية الى المنطقة ،
(119)
إلا أنها لم تكن كافية لاحكام قبضتهم عليهما . فكان أن التجأ حكام
مالي الى اسلوب سياسي لبلوغ هدفهم ، ويتمثل في اعتقال واحتجاز
(120)
امراء سنغاي وفرض الإقامة الاجبارية عليهم بعاصمة الامبراطورية .

وعلى الرغم من هذه التدابير ، استطاع أمير السنغيين علي
كلن صعبة أخيه سلمن نار ، أن يتخطا من الرقابة المفروضة عليهما ،
وتمكن من الهروب الى كوكو . وعند وصولهما أصبح علي كلن سلطانا
علي سنغاي " وهو الذي قطع جبل الملك علي رقاب أهل سنغاي من
(121)
أهل ملي " . وإذا كان عبد الرحمان السعدي قد الم ببعض تفاصيل
هذا الحدث والظروف التي اكتنفته ، فإنه لم يفصح لنا عن تاريخ
(122)
الواقعة ، ويحتمل أن يكون هروبهما قد ثم حوالي سنة 735 هـ / 1335 م .

منذ ذلك التاريخ ، أصبحت إمارة السنغيين ، تخلف مشاكل
سياسية خطيرة لمالي ، ستزداد حدتها في مرطة التدهور . ففي عهد
ماري جطة الثاني (761 - 775 هـ / 1360 - 1374 م) ، تمكن السنغيون
من تحقيق نوع من الاستقلال النسبي وإن ظلوا تابعين اسمياً

(119) بعد منسولي تعرضت إمارة كوكو لحملات تآديبية في عهد

ساكورة ثم في عهد منس موسى . انظر: العبر، ج 6 ، ص 414 .

تاريخ السودان ، ص 7 .

(120) ويعتبر هذا الاسلوب السياسي تقليداً و" عادة جارية عند

سلاطين السودان كلهم الى الآن [القرن 11 هـ / 17 م] . انظر:

تاريخ السودان ، ص 6 .

(121) م . س . ن . ص .

(122) يتفق يوسف كيوك مع ش . مونتيل على أن هروبهما كان سنة

1275 م وأقبل ذلك بقليل . أما م . دولافوس فيرى أن الحدث

وقع سنة 1335 م ، وهو التاريخ الذي نرجحه ، لأن تبني

حيثيات الاجتهاد الاول يعني أن إمارة كوكو قد استقلت

عن مالي منذ 1275 م ، وهذا امر منافي لشهادات ابن خلدون .

انظر :

- H.S.N., T II, p.73 et 189. Les Empire du Mali..., p.372 et 415.

Histoire de l'Islamisation..., p.141 - 142.

(123)

لامبراطورية مالي. وسيترسخ استقلالهم تدريجياً ، بحيث لم يكسب
القرن الثامن /14 م يعطى عن نهايته حتى تم لهم مرادهم .

ومما زاد في تأزم وضعية مالي ، بروز صراعات بين أفراد الاسرة
الطاكمة حول عرش الامبراطورية . نذكر منها تلك المطالبة
الانقلابية الفاشلة التي قادها جائل بالتطالف مع زوجة السلطان ضد
عمه منسا سليمان ، وذلك في نهاية سنة 753 هـ /1353 م . وبعد عقدين
من ذلك اتخذت هذه النزاعات صبغة طامة ، هدت اركان بيت الاسرة
الطاكمة . مما أتاح الفرصة أمام الوزراء للمشاركة في المؤامرات ،
بل والوثوب على السلطة .⁽¹²⁴⁾

وقد خدم هذا العامل اهداف السنغيين في تحقيق استقلالهم ،
كما أنه وفر ظروفا ملائمة للقبائل المواقبة لحدود مالي ، كي تنال
من الوحدة السياسية للبلاد .

هكذا أخذت قبائل التوارق تغير على الاقاليم الشمالية
الشرقية ، وتمكنت من السيطرة على تادمكة . ولم يستطع منسا موسى
الثاني (775 - 788 هـ /1374 - 1387 م) إخراجهم منها ، واكتفى بعقد
هدنة معهم . غير أن هذا الاتفاق ، أبان عن ضعف الدولة ، مما أغرا
التوارق بالاستمرار في هجوماتهم ، فتعددت إغاراتهم ، واكتسبت
حدة بالغة مع مطلع القرن التاسع الهجري (15 م) . بموازاة مع
ذلك ، كانت قبائل الموشي تغير على الاقاليم الجنوبية من

(123) العبر، ج 6 ، ص 417 .

(124) تحفة الانظار، ج 2 ، ص 788 - 789 . العبر، ج 6 ، ص 418-419 . وانظر:

Les Empires du Mali ... , p.429 .

(125) العبر، ج 6 ، ص 418 . تاريخ السودان ، ص 9 ، 22 .

الامبراطورية ، وامتدت اعمالهم التخريبية حتى نواحي تنبكتو وولاته سنة 834 هـ / 1430 م . وبعد ثلاث سنوات من ذلك سقطت المدينتين في يد التوارق ، وبانفصالهما واستقلال امارة السنغيين (126) أصبحت منطقة الحوض الاوسط لنهر النيجر خارجة كليا عن سلطة مالي . وعندما تأكد ضعف السلطة المركزية ، وتبين عجزها عن مواجهة القوة المتطاعدة للسنغيين وهجومات قبائل التوارق والموشي ، استغلت عدد من الاقاليم الفرصة ، واصلت استقلالها عن العاصمة . وكانت امارة زار التي توجد فيما بين نهر السنغال والنيجر من بين الاقاليم التي استفادت من ظروف الاضطراب ، وخرجت عن " طاعة ملكي " . ثم تمكنت فيما بعد من اقتطاع مناطق مجاورة لها ، (127) وأست مملكة لا يستمان بقوتها .

اشاء هذه التطورات ، كان سني علي زعيم السنغيين ، يقود عمليات عسكرية ، استهدفت توسيع حدود امارته . وقد تمكن من تحقيق نجاحات باهرة ، حفزت قومه لتتصيه كإمبراطور عليهم عام 869 هـ / 1464 م . وبعد اربع سنوات من تتويجه ، كانت جيوشه قد مهدت جل اقاليم امبراطورية مالي ، ووصلت حتى مدينة جني ، التي استولى عليها سني علي بعد حصار دام " سبع سنين وسبعة اشهر وسبعة ايام " . (128) امام تلاحق هجومات السنغيين ، اجبر الماندينغ على النزوح الى المناطق الجنوبية الغربية ، قريبا من المحيط

(126) تاريخ السودان ، ص 9 ، 22 . وقد كانت لقبائل الموشي الوثنية سوابق مع مالي حيث هاجمت تنبكتو في عهد منسا مولا . انظر :

- Les Empires du Mali, p.414 - 415.

(127) تاريخ الفتاش ، ص 39 - 40 . بالاضافة الى زار هناك امارة ميم او ميمة ، التي اعلنت استقلالها عن مالي . تابع نفس المصدر ، ص 42 - 43 .

(128) تاريخ السودان ، ص 14 . لاريب ان سني علي قد لاقى متاعبا شديدة عند مطارته لمدينة جني ، وذلك لاسباب التي ذكرناها سابقا (245 هـ 852) . ونرى ان عبد الرحمان السعدي قد بالغ في تقدير سنوات الحصار ، متأثرا في تحديدها بالمغزى السحري للرقم سبعة (7) ؛ سبع سموات ، سبع ارضين ، سبع بطار الخ . انظر : كراتشكوفسكي ، ص 53 .

الاطلنثي، وانتشروا على طول نهر غامبيا . كما اضطرت الاسرة الطاكمة للانتقال الى المنطقة الاطية التي انطلقت منها امبراطورية مالي، اى اقليم كانجا با (K a n g a b a) ، الواقع في اعالي نهري السنغال والنيجر . وهناك استمرت مالي كل مارة صغيرة الى حدود سنة 907 هـ / 1502 م ، حيث ما جمتها قواة السنغيين وخربتها ، وفي (129) ان الوقت تم اسر واحتجاز " دار سلطان ملي" .

وعلى الرغم من قيام امبراطورية سنغاي ، التي خلفت امبراطورية مالي في بلاد السودان خلال الربع الاخير من القرن التاسع الهجري (15 م) . فقد ظلت المصادر العربية والبرتغالية تشير الى مالي، وتتحدث عن حملات عسكرية سنغائية ضدها ، خاصة في عهد اسكيا اسقف (946 - 956 هـ / 1539 - 1549 م) وخلفه اسكيا داود (956 - 990 هـ / 1549 - 1582 م) . بل ان عبد الرحمان السعدي ، يشير الى قيام السلطان محمود " صاحب ملي " ، بمطولة لاسترجاع مدينة جني عام 1007 هـ / 1599 م ، اى بعد ثمان سنوات من حملة احمد المنصور الذهبي على بلاد السودان . (130)

بناء على هذه المعطيات ، لم تقتنع المؤرخة السنغالية مادينا لاي (Madina Ly) بالرأي السائد في اوساط الباحثين ، والذي يجعل من بداية القرن التاسع الهجري او منتصفه ، كتاريخ حاسم في انهيار الامبراطورية ، وذهبت بنهاية مالي الى اواخر القرن السادس عشر للميلاد . ثم انتهت الى خلاصة ، مفادها ان بلاد السودان او افريقيا الغربية - حسب املاحها - ظلت طيلة القرن العاشر الهجري (16 م) ، مقسمة بالتراضي بين مالي وسنغاي ، حيث

(129) تاريخ الفتاش ، ص 75 .

(130) تاريخ السودان ، ص 98 ، 103 - 104 ، 109 ، 181 - 182 .

- Fernandes.V, Description de la côte d'Afrique (1506 - 1507), Paris 1938, p.89.

- Description ... (1506 - 1510), Bissau, 1951, p.35.

كان مجال نفوذ المنسا يشمل المناطق الجنوبية الغربية ، فحين
 هيمن نفوذ الاساكي على الاقاليم الشمالية الشرقية .
 (131)

ان تصور مادينا لاي لا يخلو من جاذبية ، غير ان غموض مقصدها
 يمنعنا من اتخاذ موقف واضح لرزاء طرحها . ونرى انه اذا كان همما
 هو التاكيد على ان مالي ظلت قائمة كلارة او مملكة صغيرة ، او
 كمجموعة من الرثاسات في المنطقة التي حددتها ، فلا احد يمكن ان
 يعترض على تصورهما ، لان مثل هذا الطرح يملك طفاوة من الحق .
 (132)
 اما القول باستمرار مالي كما عمدناها في خلال القرن الثامن
 الهجري (14 م) ، فيعتبر طرحا واحيا ، يعوزه سند مصري ، لانتوفر
 عليه الآن .

وشمة نقطة لا يرقى اليها الشك ، وهي انه باستقلال منطقة
 الحوض الاوسط لنهر النيجر عند مستهل القرن التاسع الهجري ،
 فقدت مالي جل المقومات الاساسية لاستمرار تطورها وازدهارها .
 وابطارة مالي كانوا يعون ويدركون اهمية المنطقة بالنسبة
 لامبراطوريتهم ، لذلك وجدناهم يجهدون انفسهم لاختراعها
 بامتلاكاتهم كلما حاولت الانفصال عنهم .

وتتجسد اهمية المنطقة في استقطابها لجل واهم المحاور
 التجارية الصحراوية خاصة بعد القرن السادس الهجري (12 م) ، من
 شمة كانت تمثل الرثة الاساسية التي تتنفس منها بلاد السودان على
 العالم الخارجي . وعندما فقدتها مالي ، اصبحت تعيش عزلة خانقة ،
 إذ لم يعد بإمكانها المساهمة في التجارة الصحراوية وتحصيل
 ارباحها وضرائبيها ، مما كان له انعكاس خطير على اقتصادها .
 (133)

(131) Madina Ly, L'Empire du Mali a - t - il survécu .., p.
 244 et 250.

(132) Fernandes V, Description .., 1951, P.55.

(133) Devisse J, Routes de commerce et echange, 2e partie,
 p.372 - 383 et 392.

وعلاوة على ذلك ، حرم الماندينغ من التواصل مع العالم الاسلامي بشكل متواثر ومنتظم، الشيء الذي اعاق عملية تطور الثقافة الاسلامية واللغة العربية بينهم ، وفي المناطق الجنوبية من بلاد السودان بوجه عام . ومما زاد في تعقيد المشكل الثقافي ، توافق حالة العزلة تلك ، مع بداية اندثار الحضارة والثقافة الاسلاميتين . بموازاة مع ذلك ، اهمل سلاطين سنغاي المناطق الجنوبية والغربية ، وركزوا اهتماما تتم الدينية والسياسية والاقتصادية على المناطق الشمالية والشرقية من بلاد السودان .

وامام حالة الانحصار هاته ، وجدت قبائل الماندينغ نفسها مجبرة للبحث عن متنفس جديد يطهما بالعالم الخارجي . هكذا ، بدأت تنزح نحو الغرب بمطازاة مع المحيط الاطلنطي ، وانتشرت على ضفاف نهر غامبيا . ولعله ليس من قبيل الصدفة ان يتزامنا نزوحهم ذاك ، مع وصول بلائع المستكشفين البرتغاليين لمصب نهر غامبيا سنة 850 هـ / 1446 م .

وباتصال قبائل الماندينغ مع البرتغاليين ثم الاسبانيين في مرحلة لاحقة ، خرجوا من حالة العزلة ، واعتقدوا بامكانية استرجاع ريادةهم السياسية والاقتصادية في بلاد السودان . غير انهم فوجئوا بان ثمن الخيول والخمر وغيرها من السلع التي جاء بها المسحيون ، كان هو الاسترقاق والعمل في مزارع القطن والسكر بأمريكا ، وليس الذهب . وبعد وقت وجيز ادركت قبائل الماندينغ ، ان ادغال الغابات الاستوائية واهوال الصحراء ومخاطرها ، اهنون بكثير من

(134) بتتبع فتوحات ملوك سنغاي من خلال "تاريخ الفتاش" وتاريخ السودان ، يتبين لنا انهم اولوا اهمية قصوى للاقاليم الشرقية من بلاد السودان . وقد امتدت حدودهم بعيدا في هذا الاتجاه ، ووصلت الى تكدا واغوس .

(136)

المسحبة الآتية من البحر.

حقا لقد انتصرت الكارثيا على الجمل ، لكن ماذا كان

الثمن؟

(136) Fernandes.V.1938,p.123 et ed 1951,p.17,35.

وا نظروا

Cananal J.S,169,176.Nicolas G,p.85.

Abitbol M,Tombouctou et les Arma,Paris,1979,p.185.

الفصل الثاني

الاسلام والمجتمع السوداني

(1)

الاسلام والمجتمع السوداني

لان الشهادات المصدرية ربطت بين الجانب السياسي وقضية انتشار الاسلام ، فقد اضطررنا لمسايرتها في الفصل المتقدم . هكذا ، تابعنا اهم التطورات السياسية التي عرفتتها امبراطورية مالي فيما بين القرن السادس والتاسع من الهجرة ، بموازاة مع ذلك استعرضنا مراحل مسيرة الاسلام لدى اهل مالي . وقد توقفنا عند عدد غير قليل من المؤشرات ، التي تفصح عن اهتمام ملوك مالي منذ بداية امرهم بالاسلام ، وتعبر عن رغبتهم في اعطاء دولتهم طابعاً او صبغة اسلامية .

وفي هذا الفصل ، سنعمل على استنطاق المادة الاخبارية ، بهدف تلمس كيفية انفعال المجتمع السوداني مع الاسلام . قبل منتصف القرن التاسع الهجري .

ولذا كنا مقتنعين بان الاسلام في جوانبه المختلفة ، يمثل وحدة متكاملة ، يصعب تفكيكها على مستوى تفكير وسلوك الفرد او المجتمع المسلم ، فلن مساننا في الفصل بين الجانب العقائدي والثقافي يصبح عملاً ضرورياً على المستوى المنهجي ، لتحقيق فهم اعمق للقضايا المطروحة .

فما هي اذن مظاهر استيعاب المجتمع السوداني للاسلام كعقيدة وثقافة ؟ وما هي مظاهر تعثر مسيرة الاسلام ببلاد السودان ؟

(1) تعرفنا سابقاً على أن مساحة امبراطورية مالي كانت تغطي جل مناطق بلاد السودان ، لذا فتوظيفنا للاصطلاحات التي سنأتي على تسجيلها ، يأخذ نفس المعنى خلال فترة موضوعنا : المجتمع المالي ، المجتمع السوداني ، السودان ، السودان نيون .

I . مظاهر الخصال السودانية مع الخلافة الإسلامية .

- في اطار استعراضه لافعال الحسنة للسودانيين ، نوه ابن بطوطة بعدد من الخصال التي شدت انتباهه ، نذكر منها :
- مواظبتهم للطوات ، والتزامهم لها في الجماعات ، وضربهم اولادهم عليها . وإذا كان يوم الجمعة ولم يبكر الانسان الى المسجد لم يجد ايين يطلي لكثرة الزحام . ومن عادتهم أن يبحث كل انسان غلامه بسجاده ، فيبسطها له بموضع يستحقه بها حتى يذهب الى المسجد .
 - ومنها لباسهم الثياب البيضاء الحسان يوم الجمعة ، ولو لم يكن لاحدهم الا قميص خلق ، غسله ونظفه وشهد به الجمعة .
 - ومنها عنايتهم بحفظ القرآن ، وهم (السودان) يجعلون لاولادهم القيود إذا ظهر في حقهم التقصير في حفظه ، فلا تفك عنهم حتى يحفظون .⁽²⁾

وتذكرنا هذه الخصال ، بسلوكات وتصرفات مناجاة الصحراء التي ورثوها عن امامهم عبد الله بن ياسين ، الذي كان متشددا في حق تارك الصلاة ، حيث كان يضرب كل من تخلف عن مشاهدتها مع الجماعة عشرين سوطا ، ومن فاتته ركعة ضرب خمس اسواط .⁽³⁾

وقد كان لتشدد عبد الله بن ياسين في الامور الدينية اثر عميق في نفسية مناجاة الصحراء . وهذا ما نكتشفه في سلوكاتهم بعد وفاة امامهم ، حيث أصبحوا أكثر تعلقا بتعاليمه . وذهب بهم حيمم لزعيمهم الروحي ، أن أصبحوا لا يقدمون احدا لامتهم في الصلاة

(2) تحفة النظائر ، ج 2 ، ص 790 . وننبه أننا لم نتصرف في هذه المقاطع

(الثلاث) الاستشهادية لابن بطوطة ، بل تركناها على حالها .

(3) البكري ، ص 169 . وراجع تطبيقنا على القضية في الباب الاول ص

ولا من كان قد صلى وراء عبد الله ، هذا حتى ولو كان في الجماعة
رجل أحق منه بما ماتهم . ويضيف القاضي عياض السبتي مبرزاً منسدي
تأثير عبد الله بن ياسين على قومه : " ويحفظون من فتاويه وأجوبته
ما لا يعدلون عنه " .⁽⁴⁾
⁽⁵⁾

لقد استحضرتنا طالة صنماجة الصحراء بموازاة مع خصال أهل
مالي ، لنقف على أوجه التماثل والتشابه ، ولنتبين - بالتالي -
مجموعات ظنية عبد الله بن ياسين ببلاد السودان . وهذا الجانب
كما رأينا ، تتجاهله المصادر ولا تطلعنا على تفاصيله .

ومن المظاهر الإيجابية الأخرى ، التي تبرز مدى رسوخ التعاليم
الإسلامية في نفوس أهل مالي ، تطلعهم وتشوقهم الدائم لاداء فريضة
الحج - وسنعود لهذه الظاهرة في الفصل اللاحق - ، واعتناؤهم
الكبير بشهر رمضان الكريم .

وحسب تلميحات ابن بطوطة ، فقد كان سلاطين مالي يحيون
شهر رمضان بالذكر الحكيم ، وذلك بحضور القاضي والخطيب والفقهاء
والامراء . وكأنت ليلة القدر تحض بلرجال وتكبير عظيمين ، وفيها كان
السلطان يفرق المال على الطافرين ، يسمونه الزكاة . وقد تصادف
أن حضر ابن بطوطة ليلة القدر من رمضان عام 753 هـ / 1353 م فـي
بلاد منسا سليمان ، فأعطاء السلطان المذكور ثلاثة وثلاثين مثقالاً
وثلاثاً .⁽⁷⁾

(4) م . س . ن . ص .

(5) ترتيب المدارك ، ج 4 ، ص 781 .

(6) يقول ابن بطوطة عن أيام إقامته بنياني العاصمة : " ودخل شهر
رمضان ، وكنت خلال ذلك أتردد إلى المشور وأسلم عليه [أي
السلطان] ، واقعد مع القاضي والخطيب " . ثم أضاف قائلاً : " فلن
عادة الفرارية [الامراء] أن يفتروا بدار السلطان " . انظر : تحفة
النظار ، ج 2 ، ص 782 ، 783 وعن معنى الفرارية ، 790 .

(7) م . س . ج 2 ، ص 783 . وفي اللسان المتداول حالياً بأفريقيـا
الغربية ، فلن اصطلاح " الزكاة " ، يعني كذلك " عطاء " و " هدية " !
انظر :

وفي أرض كياك التابعة لامبراطورية مالي ، كان من عادة حاكم الاقليم ان يزور علماء المنطقة وقاضيها في شهر رمضان من كل عام ، ويتقدم اليهم " بالصدقات والهدايا " . ويضيف صاحب تاريخ الفتاش قائلا : " ولذا كانت ليلة القدر يأمر [الحاكم] بطبخ الطعام ثم يجعل المطبوخ في المائدة أي القدر ويحماها فوق رأسه وينادي قراء القرءان وصبيان المكتب (المسيد) يأكلونها والقدم غلبى رأسه يحملها وهو قاعد وهم قاشمون يأكلون تعظيما لهم وهم على ذلك (8) لهم جرا " .

هل كان أهل مالي يحيون ليلة المولد النبوي؟

لا نملك أية شهادة مصدرية صريحة ، تدلنا على ان أهل مالي كانوا يحتفلون بليلة المولد النبوي ، ومع ذلك فإننا لانستبعد قيامهم برسما ، على الاقل في خلال النصف الثاني من القرن الثامن الهجري (14 م) .

ويمكننا ان نستند في ترجيح هذا الرأي على عدة مؤشرات ، نجلها في كون جل التأثيرات الاسلامية التي وصلت بلاد السودان ، كان مصدرها بلاد المغرب . ودون ان نغرق في رصد التأثيرات المغربية ، يكفي ان نشير الى ان طريقة احياء ليالي شهر رمضان لدى أهل مالي ، وكيفية تخليدهم لليلة القدر ، انما هي طريقة مغربية ، او تاكيدا وتناول تماثلا .

- (8) تاريخ الفتاش ، ص 180 ، والنص يتحدث عن سلطان كياك في بداية القرن 9 هـ ، أي بعد استقلال المنطقة عن مالي . وما دامت الظاهرة تمثل عادة قديمة - حسب نفس المصدر - لدى أهل وحكام المنطقة ، فليس هناك ما يمنع من سحبها على عهد مالي .
- (9) لتستقيم المقارنة ، انظر تعليق ابن جزري على رطة ابن بطوطة ، تحفة النظار ، ج 2 ، ص 821 . روض القرطاس ، ص 393 .

وكما نعلم ، فإن تاريخ إحياء ليلة المولد النبوي بالمغرب ،
يُصعد إلى منتصف القرن السابع الهجري (13 م) . وقد كانت أسسره
الفقيه أبو القاسم أحمد العزفي ، التي استقلت بحكم مدينة سبتة
(10)
عام 647 هـ / 1249 م ، أول من بدأ العمل بهذه السنة في المغرب .

وفي محاولة لاحتواء هذا التقليد الديني من طرف المرينيين
وإعطائه صبغة رسمية ، يذكر ابن أبي زرع أنه في سنة 691 هـ / 1291 م :
" أمر أمير المسلمين يوسف [بن يعقوب بن عبد الحق المريني]
بعمل المولد وتعظيمه والاحتفال له في جميع بلاده " . منذئذ أصبح
القيام برسم ليلة المولد النبوي تقليدا راسخا وسنة متواترة ، سواء
على المستوى الشعبي أو الرسمي .
(11)
(12)

وأمام المظاهر التي وقفنا عندها ، التي تبرهن على التعلق
الكبير للسودانيين بالتعاليم الإسلامية ، وتعلقهم بالبيت
كما سدرى وشيكا ، وبالنظر إلى كون جل مناطق المغرب المريني
كانت ممثلة في امبراطورية مالي من خلال تجار وفقهاء ومعلمي
الصبيان . إلا يمكننا القول ، بأن قرنا من الزمان (650 - 750 هـ)
كان كافيا لان تنتقل في خلاله سنة تخليد المولد النبوي من بلاد
المغرب إلى بلاد السودان ، خاصة إذا علمنا أن التأثيرات

(10) البيان المغرب ، قسم الموحدين ، ص 398 . نيل الابتهاج ، ص
193 . وعن الأسباب التي دعت أسرة العزفي لتخليد ذكرى المولد
النبوي والظروف العامة التي اكتنفت نشوء وتطور هذه
الظاهرة ، ينظر :

- محمد المنوني ، ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني
مرين ، ص 265 وما بعدها .

- Benchekroun M, La vie Intellectuelle Marocaine ... , p.102.

(11) روض القرطاس ، ص 383 .

(12) المسند الصحيح ، ص 145 .

(13) بتتبع نسبة الاعلام الاجانب الذين لقيهم ابن بطوطة أثناء
زيارته لمالي يتضح لنا أن جلهم ينتمون لمناطق مغربية ؛
تافلت ، سجلماسة ، مراكش ، تادلا ، سلا ، مكناس ، تازة ،

(14)

المغربية لم تكن تتأخر في الوصول الى المنطقة .

يصعب على الدارس القول بعكس ذلك ، أو التفكير في عواطف معينة يمكن أن تحول دون انتقال الظاهر الى بلاد السودان خلال القرن الثامن الهجري (14 م) . ولنا ندري ، لوبقي رحالتنا ابن بطوطة في عاصمة مالي التي حين طول شهر ربيع الاول من سنة 754 هـ / 1353 م ، أو طائف وجوده بأحد أهم المدن المالية يوم عيد المولد النبوي (12 ربيع الاول) ، هل كان سينقدا من هذه الورطة ويحسم في القضية ، أم سيتجاهلها ؟

مهما يكن من هذا الامر ، فقد أمدنا رحالتنا بإشارة يمكن استغلالها في ترجيح رأينا في القضية . ذلك أنه عندما خرج من مدينة تنبكت في طريقه الى كوكو ، مر ببلدة بينهما ، نسي اسمها ، لكن اسم أميرها الحاج فربا سليمان ظل منقوشا في ذاكرته .

وسبب احتفاظ رحالتنا باسم الامير السوداني ، يرجع الى احتياجه لبعض الزاد للطريق ، فدخل على الامير المذكور وطلب منه شيئا من الذرة . غير أن الامير فربا سليمان فاجأ ابن بطوطة بسخائه وفضله ، حيث دعاه لمجلسه الخاص ، وبالغ في إكرامه ، ثم أهده غلاما خماسيا .

= وجدة . وفيما يخص الانتماءات القبلية نجد : جزولة (في منطف سوس) ، فضلا عن مسوفة وجدالة .

(14) سوف نقف قريبا على بعض المؤشرات الدالة على سرعة انتقال التأثيرات بين المنطقتين ، وتجدد الاشارة أن أصل مصر والحجاز سبقوا أهل المغرب الأقصى في تخليد ذكرى المولد النبوي . أما الطنصيين فقد أخذوا هذا التقليد عن المرينيين انظر : محمد المنوني ، ورقات ، ص 257 ، 279 .

(15) تحفة النظار ، ج 2 ، ص 795 - 796 . والغلام الخماسي ، أي ابن خمس سنوات . أما لقب " فربا " ، فمعناه نائب السلطان . انظر نفس المصدر ، ج 2 ، 776 .

ويظهر أن رحالتنا قد تأثر بالخ بالتأثر من سلوك الامير
السوداني اتجاهه ، وهذا ما عبر عنه حين قال في حقه : " ولم أر في
السودان اكرم منه ولا افضل " ، كما أن نسيان ابن بطوطة لاسم
البلدة وتذكره لاسم اميرها ، يدلنا على مقدار تأثره .

والمثير في هذه الحادثة ، هو أن دخول ابن بطوطة على
الامير قربا سليمان ، قد صادف يوم مولد الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، أي 12
ربيع الاول عام 754 هجرية الموافق لـ 17 ابريل 1353 م .⁽¹⁷⁾

والاشكال المطروح هنا ، هل كان رحالتنا على علم بأن أهل
مالي كانوا يحتفلون بهذا اليوم ، ويخرجون الصدقات والهدايا
كما هو الشأن في بلاد المغرب ، لذلك دخل على الامير السوداني
وهو متأكد من أنه سيحصل على ما يحتاجه من الزاد للطريق ؟ أم أن
رحالتنا حاول أن يربط بين الحداثين (أي اشارته لتزامن فضائل
وكرم الامير مع ذكرى المولد النبوي) ، لاشيء إلا ليبين لنا أن
شهوده لعيد المولد النبوي في بلاد مالي ، كان يوم سعد وحسن طالع ؟⁽¹⁹⁾

(16) م.س ج 2 ، ص 796 .

(17) كان ابن بطوطة قد خرج من عاصمة مالي في اتجاه تنبكت وكوكو
في 22 محرم عام 754/27 فبراير 1353 . انظر: تحفة النظائر ، ج 2 ،
ص 291 .

(18) راجع مضمون الاطلاات الواردة في الهوامش 9 - 12 .

(19) والجدير بالانتباه أن ابن بطوطة طوال اقامته بمالي لم يعودنا
على الدخول على الامراء والحكام السودانيين لطلب شيء من
وربما يعود سبب ذلك الى احساسه بالاحتقار امام حاكم
ولانتة ، بالإضافة الى خيبة أمله في السلطان منسا سليمان ، إذ
لم يتلق منه العطاء الذي كان ينتظره ، فوصفه بالبخل . كما
قلت ، ربما كان لهذين الاعتبارين اثر في عدم اقباله على
الحكام السودانيين ، ويأسه منهم . لذلك فاجاه كرم وفضل
وسقاء الطاج قربا سليمان . انظر: تحفة النظائر ، ج 2 ص 776 ،
781 - 782 ، 789 .

إذا كان الاحتمال الأول يعضد ما نذهب إليه في القضية ، فإن الثاني لا يقوم شهادة ضده . لذا ، يمكننا القول دون أن نخشى خطأ فادحا في التقدير ، أن تاريخ احتفال السودانيين بعيد المولد النبوي ، يصعد إلى النصف الثاني من القرن الثامن الهجري ، ولعلنا نجد في تعلق أهل مالي بالبيت مؤشرا آخر يرجح صحة التاريخ الذي اقترحناه .

وقضية التعلق بالبيت وادعاء النسب اليمم ، برزت في بلاد السودان منذ منتصف القرن السادس الهجري مع حكام غانة ، حيث ادعوا النسب العلوي (نسبة لعلي بن ابي طالب) . وجاء عن عبد القلقشندي - نقلا عن العمري - أن سلاطين مالي ، فعلوا نفس الشيء وادعوا انتماءهم لعلي بن ابي طالب .⁽²¹⁾

وبتطور الاسلام في المنطقة ، ازداد حب السودانيين لآل البيت ، ولم يكتفوا برفع نسبهم اليمم وإنما أصبحوا يحرصون على جلبهم لبلادهم ، لتحصل البركة برؤيتهم وتبورك بلاد السودان بأثار اقدامهم .

ع

(20) أولى الشهادات الصريحة التي تؤكد احتفال السودانيين بعيد المولد النبوي ، تعود بنا إلى نهاية القرن التاسع الهجري . انظر ، الطاوي للفتاوي ، ج 1 ، ص 385 ، 388 .

(21) راجع الباب الأول ص 144 عن غانة . وبالنسبة لحكام مالي ينظر القلقشندي ، صبح الاعشى ، ج 5 ص 298 وج 8 ص 10 . ويظهر أن العمري قد سها فخلط ما بين تاريخ غانة ومالي وهذا ملاحظه القلقشندي . لذا نرى أن رواية العمري عن انتساب حكام مالي لعلي بن ابي طالب ، رواية ضعيفة ، ولو صح مفاد خبره لأكده لنا ابن بطوطة أو ابن خلدون . أما حكام مملكة كانم المسلمة بالسودان الاوسط فقد ادعوا انتسابهم لعثمان بن عفان . انظر: مسالك الابصار الباب 9 : ص 55 .

ونتبين درجة هذا الجرح من خلال سلوكه السلطان منسا موسى اثناء حجه (724 هـ/1324)، حيث استغل فرصة وجوده بمكة المكرمة، فالتم على شيخ المدينة بأن يعطيه من أهل بيت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بعض الاشراف، يأخذهم معه الى مالي. إلا أن مشيخة مكة لم تساعد السلطان في نيل مبتغاه، وربما نهوه عن ذلك خوفاً على الاشراف من أن يقعوا في أيدي الكفرة المجاورين لأهل مالي.

لم يقتنع منسا موسى بهذا التبرير، فاضطر لاغراضهم بالمسال وعرض على القرشيين من أهل مكة ألف مثقال من الذهب لمن يرغب في مرافقته لبلاده. ويظهر أن السلطان قد نجم بهذه الوسيلة فسي استقطاب البعض منهم، حيث يقول صاحب تاريخ الفتاش: "فجمع عليه أربعة رجال من قريش قيل أنهم كانوا من موالى وليسوا من نفس قريش وأعطاهم أربعة آلاف كل واحد منهم ألف وتبعوه بأهلهم راحلين الى بلده".⁽²²⁾

ويدلنا هذا السلوك على جانب آخر من جوانب التأثير المغربي في الحياة الاسلامية السودانية. فالمشهور عن أهل المغرب تعظيمهم الكبير للرسول (صلى الله عليه وسلم) ولآل بيته. لهذا السبب كانت جل القبائل البربرية في الصحراء وبلاد المغرب، والاسر البربرية التي تعاقبت على حكم المنطقة خلال العصر الوسيط، تتماقت على رفع نسبها

(22) تاريخ الفتاش، ص 37. ومن بين أولئك الاشراف الذين جلبهم منسا موسى، الفقيه عبد الرحمان التميمي، انظر، تاريخ السودان، ص 47، 51. وتعرض محمود كعت بفشل منسا موسى مع مشيخة مكة، ثم تشكيكه في صحة انتماء أولئك القرشيين الأربعة الذين رافقوا السلطان لمالي، لا يعدو أن يكون محاولة من مؤرخنا السوداني لمحاياة اسكيا محمد. ومعلوم أن اسكيا محمد سلطان السنغيين نجم في مساهم مع شيخ مكة، وذلك اثناء حجه عام 902 هـ. وكان محمود كعت ممن رافقوا السلطان المذكور في حجه. انظر، تاريخ الفتاش، ص 16 وما بعدها. وتاريخ السودان، ص 72 - 73. وراجع ما قلناه عن مؤرخي تنبكت، ص 31-36.

(23)

لال السبييت ، وتحرم كل الحرم على حيازة هذا الشرف .

ومصدق هذا التأثير المغربي ، أنه قبل حوالي نصف قرن من حج السلطان منسا موسى وعمله على جلب الاشراف القريشيين ، كان أهل سجلماسة قد جلبوا الاشراف العلويين من الحجاز ، وأوطنوهم ببلدتهم بقصد التبرك بهم ، وذلك في نهاية القرن السابع الهجري (13 م) .
(24)
وغني عن التذكير هنا ، التأكيد على الاهمية البالغة التي كانت تكتسبها مدينة سجلماسة في التجارة مع بلاد السودان طيلة العصر الوسيط .

لأن أي شيء يمت للاسلام بطة كان يكتسب قدرا عظيما من الاجلال والتقدير لدى السودانيين . فالبالاافة الى ما تقدم ، تشهد المصادر على أن أهل مالي حكاما ورعية ، كان لهم اعتناء كبيرا ببناء المساجد . وقد تنامى اهتمامهم بها خاصة في عهد الازدهار ، حيث ظهر سلاطين مالي اهتموا بالغا بهذا الشأن . وحسب عبد الرحمان السعدي فإن السلطان منسا موسى إبان عودته من الحج عام 725 هـ / 1325 م ، كان يأمر ببناء مسجد في كل مدينة من بلاده طرقا يوم الجمعة .
(25)

ويظهر أن العاصمة نيا ني ومدينتي كوكو (كاغ) وتنبكت ، قد حظيت باكبر اهتمام فيما يخص إقامة وتشيد المساجد ، وهذا مما نستشفه من كلام ابن بطوطة وعبد الرحمان السعدي . يلعب الاول ضمنيا أن العاصمة كانت تتوفر على مسجد ، وربما عدة مساجد ، فضلا عن مطبخ لصلاة العدين ، بينما يطلعنا الثاني صراحة على أن مسجد كاغ والجامع الكبير بمدينة تنبكت ، ابنتاهما السلطان منسا موسى . ويضيف

(23) ابن سعيد ، ص 124 - 125 . ابن خلدون ج 6 ، ص 192 ، 311 ، 464 وج 7

ص 784 . ابن مرزوق ، ص 107 - 109 . ونفس الشيء نلاحظ بالنسبة

للسودانيين . انظر ، الحاوي للفتاوي ، ج 1 ، ص 384 .

(24) الناصري ، الاستقما ، ج 4 ، ص 89 وج 7 ، ص 3 - 7 .

(25) مسالك الابصار ، الباب 10 : ص 59 - 60 . تاريخ السودان ، ص 7 .

مؤرخنا السوداني ، أن مسجد سنكري ، وهو ثان أهم مسجد بتنبيكتيب ،
(26)
كان من بناء سيده "سودانية محسنة" ، اشتهرت بأفعال البر والخير .

ولا يخامرنا شك في أن المهندس المعماري أبو اسحاق ابراهيم
الساطي الاندلسي الاصل ، الذي لقيه منسا موسى في موسم الحج وجلبه
معه لبلاد السودان ، كان المشرف على بناء أو اصلاح المساجد
المتوفرة في المدن الانفة الذكر وغيرها من المنشآت المعمارية .
(27)
وبذلك اعطى للسودانيين نموذجا معماريا ساروا عليه في عمارتهم .

وقد كانت للمساجد في الذهنية السودانية حرمة لا يمكن لاحد
أن يتجرا عليها حتى ولو كان السلطان . لهذا السبب كان السودانيون
يلتجؤون اليها وسيتجيرون بها ، لطلب العفو أو للتشكي من تعسف
حاكم متسلط . ونجد في قصة مشرف ولاته مع التاجر المسوفي ، وقصة

(26) تحفة النظارة ج 2 ، ص 781 ، 786 . تاريخ السودان ، ص 7 ، ص 56 .
ومسجد سنكري لانظم تاريخ بنائه ، ونميل الى الاعتقاد أن تلك
السيدة المحسنة التي شيده من أهل القرن الثامن الهجري على
أكثر تقدير - لان عبد الرحمان السعدي يؤكد لنا أن الفقيه الطاج
الذي تولى القضاء بتنبيكت في آخر دولة أهل مالي ، أي أول
القرن التاسع الهجري ، كان قد أمر بقراءة نصف حزب بعد
صلاتي العصر والعشاء في نفس المسجد . ولست أدري ما الذي
حمل ج . ت نيان على الاعتقاد في أن بناءه كان سنة 1582
انظر: تاريخ السودان ، ص 27 - 28 ، 62 . وقارن :

- Niane D.T, Le Soudan Occidental . . , p.234 .

(27) وصف افريقيا ، ج 2 ، ص 165 . وراجع هامش 110 من الفصل
المتقدم . وحسب علماء الآثار فإن طريقة البناء عند السودانيين
تعتمد أساسا على الطين والقش ، وهذين العنصرين لا يستطيعان
مقاومة عمليات التعرية ، لذلك سهل اندثار جل المعالم
المعمارية التي انشأت في عهد مالي بما فيها عاصمة الامبراطورية .
وهذا المشكل يحول دون امتلاك تصور تقريبي عن مدى انتشار
المساجد في عهد مالي . انظر :

- Tableau Géographique . . , p.160 - 163 .

- Le Soudan Occidental . . , p.61 - 62 et 130 .

قاسا مع زوجها السلطان منبا سليمان ، حجتين بالخطي الدلالة على مدى قدسية المسجد في الذهنية السودانية . كما أن عملهم على دفن
(28)
أمراتهم في رحابها ، يترجم بصور جلية هذه الحالة .

وحيثما امتلأ مكان ما بالفقهاء والعلماء وأهل الصلاح ، يكتسب حرمة وقدسية لا تقل عن الحالة التي يحيط بها السودانيون أما كن الصلاة . وقد تخلق هذه الوضعية مشاكل عويصة للسلطة الحاكمة ، بحيث تمنعها من التصرف حتى ولو كان هدفها فرض النظام ورعاية حقوق الناس ، فبالإحدى التسلط على رقاب الرعية .

يقول صاحب تاريخ الفتاش : " وهي أي تنبكت يومئذ (القرن 10 هـ) ليس فيها حكم إلا حكم متولي الشرع ولا سلطان فيها والقاضي هو السلطان وبيده الحل والربط وحده ومثلها في أيام سلطنة مل جعب وليس لاحد حكم فيها إلا قاضيه ومن دخله كان آمنا من ضيم السلطان وجوره ومن قتل ولد السلطان لا يسأله السلطان بدمه يقال له بلد الله ومثلها أيضا بلد يقال له كَنْجُورٌ وكنجور بلد بأرض كياك بلد قاضي تلك الاقليم
(29)
وعلمائها لا يدخلها جندي ولا يسكنها احد من الظلمة " .

(28) تحفة النظر ، ج 2 ، ص 788 . تاريخ السودان ، ص 56 .
(29) تاريخ الفتاش ، ص 179 - 180 . ومدينة جعب أو Dia (ديا) حسب الترجمة الفرنسية ، تمثل عاصمة إقليم ماسنة . وقد عرفت المدينة تطورا تجاريا ملحوظا - خاصة بعد تأسيس مدينة ولاتة في مطلع القرن 7 هـ / 13 م - بسبب وقوعها في الطريق الرابط بين عاصمة مالي ومدينتي ولاتة وتنبكت . وبالنظر الى احتكار الوانجرا المسلمون للتجارة التجارية على هذا المحور ، تطوّر الاسلام بشكل مثير في المنطقة . وهذا ما يؤكد النص الذي بين ايدينا ويدعمه كلام ابن بطوطة وعبد الرحمان السعدي في اشارتهما للحالة الدينية في زاغة وجني قبل القرن 8 هـ / 14 . ومعلوم أن كلا المدينتين بالإضافة الى كنجور توجد بالقرب من جعب (ديا) انظر :

يتبين لنا من خلال النص أن مكانة الفقهاء والقضاة كانت مظللة
تقدير وإجلال عظيمين من طرف المجتمع السوداني حكما ورعية،
سواء في عهد مالي أو سنغاي، وبالنظر إلى مكانة الرعية ما تته،
كان سلاطين مالي - وسنغاي فيما بعد - يعملون جا هدين على استقطابهم
والتودد لهم ، وتشكيل بطانتهم منهم .
(30)

ويذكر صاحب تاريخ الفتاش ، أنه لم يكن في مملكة مالي من
يتجزأ على مصافحة السلطان إلا القاضي . ومؤرخنا السوداني إذ ينبهنا
لهذا الامتياز ، فلان التقاليد السودانية في المراسيم التشريفية
عند الدخول على السلطان ، تفرض على الرعايا مهما بلغت مرتبتهم
أن يرفعوا التراب على رأسهم تأديبا مع السلطان .
(31)

في نفس الاطار ، يخبرنا ابن بطوطة أن دار الخطيب كانت
تحظى بحرمة تضاوي حرمة المسجد ، لذلك كان أهل مالي يستجرون بها
حينما يتعذر عليهم الدخول إلى المسجد .
(32)

مواظبتهم على الطوات وضربهم أولادهم عليها ، عنايتهم بحفظ
القرآن والتشدد في ذلك ، تشوقهم المستمر لاداء فريضة الحج ،
اعتناؤهم الكبير بشهر رمضان وليلة المولد النبوي ، التعلق بالآب

(30) العمري ، الباب 10 ، ص 59 - 60 . ابن بطوطة ، ج 2 ص 782 - 788 .
ليون الافريقي ج 1 ، ص 87 .

(31) تاريخ الفتاش ، ص 35 . ونجد عند ابن بطوطة وصفا دقيقا لهذا
التقليد السوداني ، سوف نعرض له في آخر هذا الفصل .

(32) يقول ابن بطوطة : " وعادتهم أن يستجبروا هنالك بالمسجد ، فلأن
لم يتمكن فبدأ الخطيب " . تحفة النظار ، ج 2 ، ص 779 . وعن
قضية الاستحرام والاستشفاع بالعلماء والفقهاء وأهل الصلاح ،
وأهمية دور هذه الفئات في المجتمع السوداني على عهد
سنغاي . ينظر ، تاريخ الفتاش ، ص 11 ، 60 .

تاريخ السودان ، ص 82 - 85 ، 97 ، 99 ، 115 ، 130 - 131 .

البيت وتقديرهم العظيم للمساجد والعلماء والفقهاء، أخيراً وليس
آخراً - وكما رأينا في الفصل المتقدم - اجتهاد حكام مالي منذ
بداية أمرهم في اعتماد الإسلام كقاعدة أساسية لتوجيهها تهم السياسية .

تلك شكلت أهم المظاهر التي حاول من خلالها السودانيون
على عهد مالي، التعبير على مدى استيعابهم وتشبعهم بالتعاليم
الإسلامية . وهذه المظاهر في مجملها، تعكس التأثير العميق الذي
تركته العقيدة الإسلامية في نفوس السودانيين، ولم يقف بهم الأمر
عند تلك الحدود التي أتينا على رسمها، بل دفعتم غيرتهم على
العقيدة الإسلامية وتحمسهم لها، إلى إعلان الجهاد في وجه من جاورهم
من القبائل السودانية الوثنية، وذلك على الرغم من أن أهل مالي
كانوا بالنسبة إلى من جاورهم من أمم السودان المتوغلين في
الجنوب " كالشامة البيضاء في البقرة السوداء" (33)

وخلاصة القول، فقد كانت التربة السودانية أكثر خصوبة في
التفاعل مع العقيدة الإسلامية وأكثر تجاوبا معها . على هذا
المستوى، ربما يكون السودانيون قد فاقوا غيرهم من المسلمين في
بقية الاقطار الإسلامية، وذلك بالنظر إلى الصعوبات والعراقيل
الجمّة التي اعترضت مسيرة الإسلام في بلاد السودان. وتدعونا هذه
الخلاصة للتساؤل عما إذا كانت الثقافة العربية الإسلامية قد لاقت
نفس التوفيق والنجاح بالمنطقة .

(33) العمري ج 10، ص 68، 75.

(34) سنتناول هذه المسألة بالدرس والتحليل في خاتمة البحث .

II . ولمعية الثقافة الاسلامية ببلاد السودان على عهد مالي.

لقد اتضح لنا مما تقدم ان عددا غير قليل من المدن السودانية كانت تتوفر على مسجد او اكثره . وحسب المادة الاخبارية المتوفرة لدينا ، فقد كان المسجد بجانب الكتاب (المسيد) ، يمثلان اهم الميادين البنائية الهيكلية المؤهلة لنشر الثقافة الاسلامية ببلاد السودان .

ففي المراحل الاولى من التعليم ، كان السودانيون يرتادون الكتابات لحفظ القرآن ، وكانت الطريقة المتبعة في تعليم الصبيان مشابهة الى حد ما للاسلوب المتبع في المغرب . ذلك ان الاطفال عند التحاقهم بالكتاب يبدؤون في تهجي وترديد الآيات القرآنية وراء المعلم ، وحينما يأنس الطفل في نفسه القدرة على الكتابة يأخذ في تدوين الآيات على الألواح الخشبية ، ويستمر في الحفظ تحت مراقبة المعلم الى ان يختم القرآن الكريم كتابة وحفظا . وفي خلال هذه المرحلة ، يكون الطفل في معاناته مع الكتابة قد استوعب قسطا مهما من قواعد اللغة والنحو . وعند الانتهاء من هذه المرحلة ، تقام حفلة بشأن الطفل الذي ختم القرآن .

(35) بلاد السودان لم تعرف نظام المدارس او الزوايا كما هو الشأن مثلا بالنسبة للمغرب المريني . يقول ليون الافريقي في معرض كلامه عن مملكة مالي : " ولهم مساجد كثيرة وأئمة ، وأساتذة يدرسون في المساجد لعدم وجود المدارس " . انظر : وصف افريقيا ، ج 2 ، ص 164-165 . وقارن مع ملاحظات وتأملات محمد القبلي عن قضية المدارس المرينية : محمد القبلي ، مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط ، ص 66-76 .

(36) تاريخ الفتاش ، ص 180 . الطاوي للفتاوي ، ج 1 ، ص 383 . وإذا كانت المعطيات التي سجلناها تتعلق بمدينة تنبكت ، ويرجع البعض منها الى القرن 9 هـ والبعض الآخر الى القرن الموالي ، فإن إشارة ابن بطوطة لمقرشي القرآن في عاصمة مالي وغيرها ، تدعونا لتبني نفس المعطيات خلال القرن الثامن الهجري .

ويظهر أن المعلم الذي يسمر على تسيير الكتاب ورعاية الصبيان والشباب الراغبين في حفظ القرآن ، يكون في غالب الاحوال ممن الطلبة المتوسطي الثقافة مثل علي الزودي المراكشي وابن شيخ اللين ، اللذين لقيهما ابن بطوطة في نياضي عاصمة مالي .

وكان المعلم يعقد اتفاقا مع أهل القرية أو المدينة يمتلح على تسميته - كما هو الشأن في بعض نواحي المغرب - ب " المشاظة " يحصل بموجبه من أسر الاطفال على مبلغ جاري كل اسبوع ، فضلا عن الهدايا التي يأخذها بمناسبة ختم الطفل للقرآن الكريم أو في غير ذلك من المناسبات الدينية .

يمثل هذا النموذج التعليمي في المرحلة الاولى ، حالة نموذجية يصعب أن نصادفها في القرى ، بل انه حتى في المراكز الحضرية الهامة - مثل نياضي العاصمة - ، فلرنا لانميل الى القول بأن الاسر السودانية كانت تلح وتصر على دفع اطفالها للكاتب ، فقد يحدث أن يصل السوداني مبلغ الشباب فيأخذ أنثى في حفظ القرآن . مما يعني أن قلة الاطفال يترتدون للكاتب .

على أن لا يظن بهذا الرأي أننا ننقض ما سبق أن أكده ابن بطوطة من حرص السودانيين على حفظ القرآن وحث اولادهم على ذلك . إن المجتمع السوداني آنذاك كان حريصا على ما يمكنه من أداء الشاغل الاسلامية ، وكان الكتاب يمثل بالنسبة اليه وسيلة لتحقيق هذا الهدف ليس إلا .

(37) تحفة النظائر ج 2 ، ص 781 ، 789 .

(38) الطوي للفتاوي ج 1 ، ص 382 - 383 . تاريخ الفتاش ، ص 180 . العبر ج 7 ، ص 1038 .

(39) انظر قصة الشاب السوداني الذي صادف ابن بطوطة في احادي جولته بالعاصمة نياضي ووجده مقيدا ، فتعجب من امره ، وقيل لمرطنا : " انما قيد حتى يحفظ القرآن " . والجدير بالانتباه اليه في القصة ، أنه بالاضافة الى مسألة السن ، كان ذلك الشاب السوداني حسبا يبدو من " ثيابه الفاخرة " ، ينتمي لفئة اجتماعية متميزة من الناحية المادية . انظر: تحفة النظائر ج 2

أما الوجه الثاني، أي الكتاب كأداة ووسيلة ثقافية، وغاية لتهيئ الطفل للدخول في فضاءات الثقافة الإسلامية، فقد كان جانباً مهماً ومغيباً أو غير مفكر فيه في حياة الإنسان السوداني المسلم. ونميل إلى الاعتقاد أن الطفل بمجرد ما يحفظ بعض الآيات القرآنية، ويصبح قادراً على أداء الصلوات الخمس بطريقة سليمة، يغتادر الكتاب برغبة منه أو بليعاز من والديه لأسباب مختلف، وذلك حتى قبل أن يختم القرآن. لقد بلغ طفلنا الغاية المرجوة، فلماذا يتابع دراسته خاصة إذا كان قد التحق بالكتاب في سن متأخرة!

إن المشكل هنا، لا يكمن في موقف مبدئي للسودانيين اتجاه الكتاب أو الثقافة الإسلامية مثلما يمكن أن يعتقد، وإنما تعود أسباب هذه الحالة لظروف خاصة سوف نعرض لها في محله. ولأحدى النتائج المباشرة لهذا المشكل، أن عدداً قليلاً من السودانيين يترسومون متابعة دراستهم بعد تخرجهم من الكتاب.

بعد حفظ القرآن وتعلم مبادئ اللغة العربية، يتنقل الشاب السوداني إلى المرحلة الثانية من التحصيل. وخلالها يتعلم على يد فقهاء مغاربة وسودانيين، وذلك في رحاب المساجد أو في منزل الفقيه أحياناً.⁽⁴⁰⁾

ونجد عند عبد الرحمان السعدي في معرض ترجمته للفقيه الجليل مورمخ كني، وصفاً آميلاً عن أوقات الدراسة بمدينة جني أو أسط القرن التاسع الهجري. يقول مورمخ تنبكت: "كان [مورمخ كني] فقيهاً عالماً صالحاً عابداً جليلاً القدر فأسرع إليه الطلبة لاقتباس فوائده وفي نصف ليل يخرج من داره إلى الجامع لنشر العلم فيجلس الطلبة حوله يأخذون العلم إلى الإقامة لصلاة الصبح ثم يعودون إليه بعهد

(40) تاريخ السودان، ص 45.

الصلاة الى الزوال وفيها يرجع لداره ثم بعد صلاة الظهر كذلك الى صلاة العصر هكذا عادته مع الطلبة".⁽⁴¹⁾

يبدو جليا ان للطلبة السودانيين اقبالا كبيرا على تحصيل العلم. والجدير بالانتباه هنا، اننا في منطقة (جني) تعد من اعمق المواقع الجغرافية التي وصل اليها الاسلام ببلاد السودان.

ولقد يظن ان مضمون ترجمة الفقيه مورمخ كنكي لا يمكن سحبه على الحالة الثقافية لمدينة جني خلال القرن الثامن الهجري. غيسر ان الشهادات المصدرية الموازية لاتخري يمثل هذا الظن. فقد رأيننا سابقا كيف ان ملك جني (السلطان كنبر) في نهاية القرن السادس الهجري، عندما اراد اعتراف الاسلام امر بحشر جميع "العلماء" الذين كانوا بارض المدينة فتحصل لديه منهم اربعة آلاف ومائتان.

حقا ان عبد الرحمان السعدي قد بالغ في تقدير عددهم، بيد انه في المقابل يقربنا من الطلة العامة للنشاط الثقافي الذي كانت تعرفه المنطقة، ويساعدنا على تمثيل مدى اهمية ذلك النشاط. ولدينا اشارة اخرى، اوردنا ابن بطوطة، تتعلق بالطلة الدينية والثقافية

(40) تاريخ السودان، ص 16. واستمرار الدراسة حتى وقت متأخر من الليل شيء يمكن تفهمه على اعتبار شدة الحرارة في النهار، ولنفس السبب كان من عادة السودانييين ان يسهروا كثيرا على ضوء القمر سواء للدراسة او المسامرة. انظر: وصف افريقيا ج 2، ص 167. تاريخ الفتاش، ص 108، 115. تاريخ السودان، ص 45، 93.

(42) جاء في النص (ص 12)، 4200 عالم. ودون ان انشغل انفسنا بالمعاني او المعنى الذي يقصده عبد الرحمان السعدي من استعماله لمصطلح "عالم"، ننبه ان اصطب تراجم المالكية السودانييين - شأن المغاربة - كثيرا ما يغدقون على مترجميهم الاوصاف الجليلة بدون حساب ويتطشون التجريح. انظر كنموذج ترجمة ابو حفص عمر كما اوردنا عبد الرحمان السعدي، تاريخ السودان، ص 34.

بلدة زاغة القريبة من جني . يقول رحالتنا : " وأهل زاغة قدماء في الاسلام ، لهم ديانة وطلب للعلم".⁽⁴³⁾

ولذا صح اعتقاد الباحثين القائل بأن بلدة زاغة أقدم بناء من جني ، فيمكننا القول أن الدور الذي لعبته الأولى لزاء الثانية على المستوى الثقافي ، يشبه إلى حد كبير الدور الذي قامت به ولاته لزاء تنبكت . ومعلوم أن ازدهار الثقافي لمدينة تنبكت خلال القرن العاشر المجري (16 م) ، إنما أصله مدينة ولاته .⁽⁴⁴⁾

إن هذه المعطيات وغيرها ، تدفعنا دفعا إلى الاقتناع بأن مدينة جني قد شكلت العاصمة الثقافية لبلاد السودان على عهد مالي . على أن هذا القول ، لا يقص الأهمية الثقافية البالغة التي اكتسبتها مدينة ولاته خلال نفس الفترة . بل أننا نستبعد أن تكون جني قد فاقت ولاته سواء على المستوى الثقافي أو التجاري .⁽⁴⁵⁾

ويقوم رأينا في هذه القضية على أساس أن الحياة الثقافية في منطقة جني اتخذت طابعا سودانيا محضا ، بينما كانت مدينة ولاته - مع تبعيتها السياسية لمالي - مدينة بربرية ، وكان " أكثر السكان بها من مسوفة".⁽⁴⁶⁾

(43) تحفة النظارة ج 2 ، ص 779 .

(44) تاريخ السودان ، ص 21 ، والسائد لدى الباحثين حاليا أن مدينة ولاته (بيرو) تأسست حوالي عام 1224 م ، حيث هاجر إلى المنطقة عدد من الاسر السودانية المسلمة واستقروا بها ، وذلك على إثر استيلاء الصوصو على غانة عام 1203 م . انظر :

- Mauny R, *Tableau Géographique* ... , p.70, 384 .

(45) لا نعرف شيئا عن النشاط الثقافي لمدينة ولاته في عهد مالي ، غير أن المصادر تؤكد لنا أن المدينة كانت تعرف ازدهارا كبيرا خلال القرنين 7 و8هـ/13-14م ، سواء من الناحية الثقافية أو الاقتصادية . انظر تحفة النظارة ج 2 ، ص 776-777 . تاريخ السودان ص 21 .

(46) تحفة النظارة ج 2 ، ص 777 .

ومما يلفت النظر بهذا الصدد، أن كوكو وتنبتت كانتا أسبقا إلى اعتناق الإسلام من جنبي، ومع ذلك لم تتطور بهما الثقافة الإسلامية بمثل هذا المستوى المثير الذي نلاحظه في جنبي خلال القرن الثامن الهجري. ومن أشهر الأسر العلمية في بلاد السودان، التي انجبتا مدينة جنبي، أسرة بغيح .⁽⁴⁷⁾

لقد جاء في ترجمة الفقيه مورمخ ككني، أنه كان " يخرج من داره إلى الجامع لنشر العلم فيجلس الطلبة حوله يأخذون العلم " والذي يقصد إذ ذاك بالعلم هو العلم الديني من عربية وفقه وما إليها من علوم الحديث والقرآن. لكن ماذا كان يدرس بالضبط في طقات العلم السودانية؟ وما هي المؤلفات أو المصنفات المتداولة بين الفقهاء والطلبة السودانيين؟ وكيف كانت طريقة التدريس؟

إنها أسئلة مغرية، غير أن المادة الإخبارية لاتسعدنا بشيء بصددها. ولا يمكن للدارس مواجهة هذا المشكل إلا بالاعتماد على ما تفصحه عنه الشهادات المصدرية المتعلقة بالقرن العاشر الهجري، إذ يمكنه انطلاقا منها تخمين بعض المواد المدرسة ونوعية وحجم المصنفات الراجعة في بلاد السودان قبل منتصف القرن التاسع الهجري.

وقد سلك هذا النهج الأب يوسف كيوك، وانتهى إلى القول إنه فضلا عن دراسة وتفسير القرآن الكريم، كانت مؤلفات الحديث، خاصة صحيح البخاري ومسلم منتشرة في بلاد السودان وراجعة في طقات العلم. أما مؤلفات الفقه المالكي التي عرفت ديوعا وشيوعا بين الفقهاء والطلبة السودانيين، فتتمثل أساسا في الشفا للقاضي عياض بن موسى (ت 544 هـ / 1149 م)، والرسالة لابن أبي زيد القيرواني التي

(47) تاريخ السودان، ص 29، 43-47، 219، 239، 246، 308، 322.

(48) الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب، ج 1، ص 31، 33. ويقول استاذنا محمد حجي: " ليست هيمنة الدين وعلومه عند جميع شعوب الأمم ببداية قبل العصر الحديث ". انظر: الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، ج 1، ص 62.

(ت 386 هـ / 996 م) ، والمدونة للامام سخنون عبد السلام بن سعيد (ت 49)
 240 هـ / 854 م) ، ومختصر خليل لخليل بن اسحاق المصري (ت 776 هـ / 1374 م) .

ويذكر ابن بطوطة انه رأى عند الطاج فربا سليمان امير
 البلدة التي نسي اسمها ، كتاب المداهش في المظاهرات للمحدث
 الاصولي الامام ابي الفرج عبد الرحمان بن علي المعروف بابن الجوزي
 (50)
 البغدادي المتوفي عام 597 هـ / 1200 م .

حقا يمكننا متابعة سلسلة تخميناتنا لرصد عدد آخر من المؤلفات
 مثل الطية ابن مالك في النحوات (ت 672 هـ / 1274 م) ، لكننا لم
 نر فائدة كبيرة في اتباع هذا النهج - المعتمد في كليته على
 التخمين - . لانه وإن كان سيساعدنا في امتلاك تصور تقريبي عن
 المؤلفات الراجعة ببلاد السودان ، فإنه لا يعمق وعينا بوضعية
 (51)
 الثقافة الاسلامية بالمنطقة .

وحتى لو انتهت تخميناتنا الى ان جل المصنفات المتداولة
 في بلاد المغرب ومصر كانت راجعة في بلاد مالي ، هل المسئلة
 تحمل في تضاعيفها دلالة تاريخية عميقة أم انها لا تكتسي أهمية بالغة ؟

للاجابة عن هذا التساؤل ، يجدر بنا ان نتوقف عند مؤشري
 اثنين ، سيساعدنا في تلمس الابعاد التاريخية للقضية الثقافية في
 بلاد السودان على عهد مالي ، وذلك دون ان نورط انفسنا كثيرا في
 فضاءات الاحتمالات والتخمينات .

(49) Cuoq J, Histoire de l'Islamisation .., p.125 - 126.

(50) تحفة النظارة ج 2 ، ص 796 .

(51) لقد شهد العصر المريني رواج كبيرا لكتب المختصرات الفقهية
 حتى ان البعض ومنهم ابن خلدون اعتبر اؤكد ذلك من عيوب
 الدولة ، ولانستبعد ان يكون الكثير منها قد دخل بلاد السودان .
 انظر: مقدمة العبر ، ص 1028 - 1029 . عمر الجيدي ، مظاهرات ..
 ص 136 ، 181 . وما بعدها .

وسنطلق من التساؤلين التاليين:

- ما هي كثافة العلماء والفقهاء السودانيين في بلاد مالي؟
 - هل كانت هناك عواطف ظاهرة تحول دون امكانية متابعة الفقهاء السودانيين للمستجدات الثقافية في بلاد المغرب ومصر؟
- إذا أخذنا بعين الاعتبار أسماء الاعلام الذين لقيهم ابن بطوطة اثناء زيارته لامبراطورية مالي، أو الذين أشار اليهم العمري وابن خلدون، يتبين لنا أن جل الفقهاء الذين كانوا يتولون منصب القضاء والامامة أو المتفرغين للتدريس، هم من أصل مغربي أو من بلاد الصحراء. نذكر منهم:
- الفقيه المدرس يحي وهو أخ قاضي ولادة محمد بن عبد الله بن يومر، وقد تعرف عليهما ابن بطوطة حينما توقف بولاية.
 - الفقيه محمد الفيلاي إمام مسجد البيضان بمدينة كوكو، وهو ممن استضافوا رحالتنا اثناء مروره على المدينة المذكورة.
 - الفقيه المقرئ عبد الواحد، لقيه ابن بطوطة في عاصمة مالي.
 - القاضي أبو العباس الدكالي، كان قاضيا بعاصمة مالي أيام السلطان منسا موسى، لم يتعرف عليه رحالتنا شخصا، وإنما سمع عنه حكاية طريفة استملحها وأبى إلا ان يخبرنا بها.
 - الشيخ الثقة أبو عثمان سعيد الدكالي، أقام بمملكة مالي مدة طويلة (35 سنة). كان من بين مصادر العمري عن مالي، لكننا لانعلم

(52) هناك شخصيات أخرى أشار اليها ابن بطوطة لكننا لانعلم طبيعة وظيفتهم في مدن مالي، منهم: محمد بن الفقيه الجزولي، والطاج محمد الوجدي التازي، ومحمد بن عمر. وعن مجموع هؤلاء الاعلام الذين أشار اليهم ابن بطوطة - وهم من أهل القرن الهجري - ينظر الصفحات التالية من تحفة النظائر، ج 2، ص 776، 760 - 781، 792، 797.

متى وأمين التقيا ، ويظهر من خلال اللقب الذي يمنحه العمري لسعيد الدكالي ، أن هذا الأخير كان يشغل أحد الخُطَط الدينية بعاصمة مالي .
 - القاضي الثقة أبو عبد اله محمد بن وانسول ، من أهل سجلماسة ، دخل مدينة كوكو واستقر بها عدة سنوات ، استعمله خلالها أهل المدينة في خطة القضاء . عاصر ابن خلدون وصادقه ، وأمهه بالكثير من المعلومات عن امبراطورية مالي . ويغلب على الظن أن لقاءهما كان بالقاهرة خلال العقد الأخير من القرن الثامن الهجري .⁽⁵⁴⁾

أما لائحة العلماء والفقهاء الذين انجبتهم بلاد السودان في عهد مالي ، واعترفت المصادر بمنزلتهم العملية نجد منهم :
 - كاتب موسى ، أرسله السلطان منسا موسى الى فاس للاخذ عن فقهاءها فعاد شحنة من العلم وتقلد منصب القضاء بتنبيكت .⁽⁵⁵⁾
 - الفقيه عبد الرحمان ، وهو من السودان ، كان قاضيا بنياني العاصمة أيام السلطان منسا سليمان ، لقيه ابن بطوطة وأثنى عليه كثيرا .⁽⁵⁶⁾
 - الشيخ عثمان ، " فقيه أهل غانية [غانة] وكبيرهم علما ودينا " ، شرف برسم الحج ، وأثناء مروره بالقاهرة عام 799 هـ / 1397 م تعرف عليه ابن خلدون واستخبره عن ملوك مالي .⁽⁵⁷⁾
 - الفقيه الطنج ، تولى القضاء بتنبيكت في اواسط القرن التاسع الهجري ، وهو أول من خدم العلم من أجداد العلامة أحمد بابا التنبيكتي .

(53) إذا علمنا أن العمري قد سجن عام 739 هـ ، ثم توجه الى دمشق حيث توفي هناك عام 749 هـ ، فيمكننا القول على سبيل الترجيح أن لقاءهما كان في القاهرة قبل عام 739 هـ . وبالنسبة للاخبار التي نسبها العمري للدكالي عن مالي ينظر الباب ج 10 ، ص 60-64 .

(54) العبر ج 6 ، ص 417 .

(55) تاريخ السودان ، ص 57 .

(56) تحفة النظارة ج 2 ، ص 781 .

(57) العبر ج 6 ، ص 413 .

ويضيف عبد الرحمان السعدي انه كان " اول من امر الناس بقراءة نصف حزب من القرآن للتعاليم في جامع سنكري بعد صلاة العصر (58) وبعد صلاة العشاء".

- الفقيه مورمخ كنكي دخل جني في اواسط القرن التاسع الهجري، كان فقيها عالما طالما عابدا جليل القدر، فاسرع اليه الطلبة لاقتباس لاقتباس فوائده. وقد اشرنا اليه آنفا في النص الذي يتحدث عن اوقات الدراسة بجني.

- الفقيه القاضي محمد الكابري، توطن تنبكت وتوفي بها، عاصر الفقيه عبد الرحمان التميمي الذي جلبه السلطان منس موسى من الحجاز. (59)

- العالم عبد العزيز التكروري، رحل الى الشرق ودخل مصر في منتصف القرن التاسع الهجري. ترجم له احمد بابا التنبكتي في نيل الابتهاج ترجمة قصيرة جدا، سنأتي على استغلالها وشيكا.

لاشك ان امبراطورية مالي كانت تحفل بعدد آخر من العلماء والفقهاء السودانيين غير الذين اتينا على ذكر اسمائهم، لكن المصادر اهملتهم ولم تعرف بهم. ويكفي للتدليل على هذه الحالة، ان الفقيه عبد الرحمان التميمي حينما دخل تنبكت عام 725 هـ/1325م، ادركها حافلة بالفقهاء السودانيين.

(58) تاريخ السودان، ص 27-28.
(59) م.س، ص 47. والملفت للنظر ان عبد الرحمان السعدي كان مضطربا في تحديد عهد كاتب موسى ومحمد الكابري. ذلك انه في الوقت الذي يؤكد فيه انهما معاصران للفقيه عبد الرحمان التميمي الذي توطن تنبكت عام 725 هـ، في ان الوقت يؤكد لنا ان كاتب موسى ومحمد الكابري قد ادركا منتصف القرن التاسع الهجري، مما يعني ان كل منهما عاش حوالي قرن ونصف وربما اكثر.

(60) تاريخ السودان، ص 51.

مهما يكن من أمر الاشكالية التي تطرحها المصادر بهذا الشأن ، فإن القناعة أو الخلاصة التي نخرج بها ، هي أن عدد العلماء والفقهاء السودانيين في عهد مالي ، كان قليلا وقليل جدا . وإذا ما حصل أن برز اسم بلخ درجة عالية من التكوين في الثقافة الاسلامية ، وشد إليه الانظار مثل الفقيه القاضي الطاج أو العالم عبد العزيز التكروري ، فإن المسألة لاتعدو أن تكون طلة شادة غير قابلة للتعميم . مما يعني أن بلاد السودان على عهد مالي ، كانت ما تزال تعيش مرحلة الاستيعاب والتكوين . ولعل ابلخ تعبير عن هذه الطلة هو أن جل قضاة الامبراطورية كانوا غير سودانيين .

نأتي الآن للتساؤل الثاني المتعلق بالامكانات المتاحة أمام الفقهاء السودانيين لمتابعة المستجدات الثقافية في بلاد المغرب ومصر .

لقد درج الدارسون على الاستشهاد بالقولة المشهورة لليون الافريقي ، للتدليل على أهمية رواج سوق الكتاب العربي في بلاد السودان عند مطلع القرن العاشر الهجري . ولا يخامرنا شك في أن الفقهاء السودانيين خلال القرن الثامن الهجري ، كان لديهم - كذلك - رغبة جامحة لاقتناء الكتب . ولنا في ترجمة أحمد بن محمد البسيلسي وعبد العزيز التكروري ، حجتين بالغتي الدلالة بهذا الشأن .

(61) وهذا ما تأكد لنا من خلال ثلاثي القرن الثامن : العمري ، وابن بطوطة ، وابن خلدون .

(62) يقول ليون الافريقي : " وتباع أيضا [بتنبتكت] مخطوطات كثيرة تأتي من بلاد البربر ، وتدر أرباحا تفوق أرباح سائر البضائع " . وصف افريقيا ، ج 2 ، ص 167 .

(63) ينبغي أن لا يعزب عن الباب أن أوج ازدهار التجارة الصحراوية ، إنما تحقق قبل القرن التاسع الهجري .

نجد في ترجمة الاول قصة مفادها أن الفقيه البسيلي الفسيفس
تقييدا جليلا في التفسير، " قيده عن ابن عرفة فيه زوائد ونكتب ".
وحدث أن طالبه به أحد الأمراء الحفصيين، غير أن الفقيه المذكور
امتنع عن تسليمه اياه . وبعد وفاة البسيلي، " بيع التقييد فسيفس
تركته فسافر به مشتريه الى بلاد السودان فبقي أهل تونس لاشعور لهم
به فلذلك كان أصل نسخه من نسخة السودان ومن هناك انتشر ".
(64)

إن هذه الواقعة التي حدثت في نهاية القرن الثامن الهجري،
تدلنا بما لا شك فيه على تعافت الفقهاء السودانيين منذ ذلك
التاريخ لاقتناء المصنفات الدينية الحديثة التأليف . كما تبرهن
على الامكانيات والافاق الواسعة، المتاحة أمام السودانيين للاطلاع
على المستجدات في الساحة الثقافية ببلاد المغرب في ظرف قياسي
جدا . أخيرا، تطلعنا وقائح القصة على ظاهرة فريدة وشادة في تاريخ
العلاقات الثقافية بين بلاد المغرب وبلاد السودان، ذلك أن التصنيف
قد يبدأ انتشاره من الجنوب الى الشمال، وليس العكس كما جرت
العادة .

وتسير المعطيات التي تتضمنها ترجمة عبد العزيز التكروري
في نفس الاتجاه . حيث جاء في الترجمة التي عقدها له العلامة
أحمد بابا التبكتي : " [وهو] ممن رحل للشرق في زمن أبي القاسم
النويري في اواسط المائة التاسعة وكان عالما ويقال أنه عزي لأهل
مصر جميع مسائل مختصر خليل لأصولها إلا نحو ثلاثة ".
(65)

— والمعطى الهام الذي سقنا من أجله هذه الترجمة، يتمثل فسيفس
كون مختصر خليل، كان نشأ بين أوساط الفقهاء السودانيين، وذلك

(64) نيل الابتهاج ، ص 77 .

(65) م . س . ص 182 .

منذ العقود الأولى من القرن التاسع الهجري (15 م) . والمثير في المسألة ، هو أن ذلك التصنيف الفقهي قد انتشر في المغرب المريضي خلال نفس الفترة تقريبا . فقد جاء في الروض الممتون أن محمد بن عمر بن الفتوح التلمساني ، هو أول من أدخل وأشاع مختصر خليل بالمغرب ، وكان ذلك إبان دخوله لمدينة فاس عام 805 هـ / 1403 م . ومعلوم أن خليل بن اسحاق المصري صاحب المختصر الفقهي توفي عام (66) 776 هـ / 1374 م .

يتبين لنا ذلك من خلال ترجمة البسيلي والتكروري ، أن ليس هناك ما يعوق انتشار المؤلفات في بلاد السودان انطلاقا من المراكز الثقافية ببلاد المغرب ومصر . وكان يكفي أن يعبر الفقهاء أو الطلبة السودانيين عن رغبتهم في الحصول على ما يختارونه من المصنفات ، لكي يتوصلوا بما يريدونه ، ودون كبير تأخير .

ولذلك ، فالمشكل المطروح لا يتمثل في الصعوبات التي تواجه الباحث ، وتحول دون إحاطته بطرق التعليم والمواد المدرسة ولائحة المؤلفات المتداولة في حلقات الدرس السودانية قبل منتصف القرن التاسع الهجري . ذلك أن هذه المسألة كما اتضح لنا ، ثانوية ولا تكتسي أهمية تاريخية بالغة .

ونرى أن القضية الأساس التي تفرض نفسها في مثل هذه الظروف ، تكمن في مواجهة وتفسير الثنائية التي تطرحها المصادر : إذ فسي الوقت الذي نجدهما تفصح عن إمكانية متابعة أهل مالي لأخر المستجدات الثقافية المطروحة في بلاد المغرب ومصر ، في آن الوقت تطلعنا على ضعف فضيع فيما يخص البنيات الهيكلية الثقافية وعمد الفقهاء والعلماء السودانيين .

(66) ابن غازي ، الروض الممتون في أخبار مكناسة الزيتون ، ص 58 - 59 . نيل الابتهاج ، ص 112 ، 296 .

نترك هذه الاشكالية جانبا على ان تعود اليها في آخر هذه الدراسة ، ونتابع استنطاقنا للمصادر .

كما قلنا فقد كان عدد الفقهاء والعلماء السودانيين قليلا جدا . وكان حكام مالي المتطلعون لاعطاء دولتهم طابعا اسلاميا ، واعون بهذا المشكل ، الشيء الذي يفسر اجتهادهم في جلب عدد آخر من البلاد الاسلامية ، بهدف الاستعانة بهم في تسيير دواليب الحكم ، خاصة في خطة القضاء ، والاستفادة من علمهم في تكوين الناشئة والطلبة السودانيين .
(67)

يقول العمري عن السلطان منسا موسى : " وجب الى بلاده الفقهاء من مذهب مالك رضي الله عنه " . واستغل نفس السلطان لقيامته في القاهرة اثناء حجه ، فاشترى مجموعة من " كتب فقه المالكية " . ويتبين لنا من خلال وصف ابن بطوطة لاحوال نياني العاصمة ، ان بلاط السلطان منسا سليمان كان يعج بالفقهاء خاصة منهم المغاربة .
(68)
(69)
(70)

(67) لقد اعتقد يوسف كيوك ومن اخذ عنه ، ان توفر مدينة ولاتسنة بجانب نياني العاصمة على خطة القضاء ، يعتبر ويمثل حالة استثنائية في امبراطورية مالي خلال القرن 8 هـ / 14 م . ويظن انهم لم يلتفتوا الى لائحة مصادر العمري وابن خلدون ، والاشارات الضمنية الواردة عند ابن بطوطة ومؤرخي تنبكت . وكل هذه الشهادات كما رأينا ، تؤكد ان غانة المدينة ، وكوكو وجعب (ديا) ، كانت هي الاخرى متوفرة على خطة القضاء . ويمكننا ان نضيف مدينة تنبكت التي كانت حافلة بالعلماء منذ عهد السلطان منسا موسى ، ولا يعقل ان لا يوجد بينهم فقيه واحد اهل لتقلد منصب القضاء ، انظر :

- Cuoq J, Histoire de l'Islamisation ..., p.192.

(68) مسالك الابصار ، ج 10 ، ص 60 .

(69) المقرئزي ، الذهب المسبوك ، ص 113 .

(70) تحفة النظار ، ج 2 ، ص 781 وما بعدها .

أكثر من ذلك⁷¹، يظهر أن حكام مالي كانوا يسهرون على إيفاد الطلبة السودانيين للمراكز الثقافية ببلاد المغرب، وذلك على نفقتهم الخاصة. كما أنهم كانوا يحرصون على توثيق صلاتهم بفقهاء المالكية في البلاد الإسلامية. وفي هذا السياق ثم لقاء في القاهرة بين السلطان منسا موسى والقاضي شرف الدين أبو الروح عيسى الزواوي⁽⁷¹⁾ ويذكر العلامة أحمد بابا التنبكتي، أن القاضي محمد بن أحمد بن ثعلب المصري المعروف بابن كشتغدي، الذي كان يدرس بمدرسة المالكية بالقاهرة، ألف شرحاً لمختصر أبي الحسن الطليطلي بطلب من السلطان منسا موسى⁽⁷²⁾.

بموازاة مع هذا الاهتمام على المستوى الرسمي، أبدى عدد من الفقهاء والطلبة السودانيين رغبة ملحة لتعميق معرفتهم بالثقافة الإسلامية، فكانوا يشدون الرحال إلى فاس لالاخذ عن فقهاء القرويين، بهدف تحقيق تكوين ديني وثقافي معتبرين.

ويستفاد من الشهادات المصدرية المتأخرة (القرن 10 - 11 هـ)، أن المراكز الثقافية المغربية كانت أكثر استقطاباً للطلبة السودانيين من غيرها في البلاد الإسلامية. ويمكن أن نجد سبب هذه الظاهرة في كون بلاد السودان إنما دخلت دار الإسلام بفضل أهل المغرب. وبفضل أهل المغرب - كذلك - تعرف السودانيون على فضاء الثقافة العربية الإسلامية، وهذا ما يفسر أخذهم - شأن المغاربة - بالمذهب السني المالكي.

(71) المصادر لتخبرنا بلقاء الرجلين، وإنما نستخلص ذلك من خلال أحد روايات العمري، مفادها أن الزواوي لقي السلطان وتحدث معه (مسالك الأباط 10، ص 74). والزواوي من أهل بجاية بالمغرب الأوسط، دخل مصر وتولى خطة القضاء بالقاهرة ثم تولى عن ذلك وأقبل على التدريس بزاوية المالكية بالجامع الأزهر. كان مولده عام 664 هـ وتوفي بالقاهرة عام 743 هـ، انظر: ترجمته في الذبيح المذهب، ص 182 - 184.

(72) نيل الابتهاج، ص 237. وأبو الحسن الطليطلي هو محمد بن عبد الله بن عيشون (ت 341 هـ/952 م) صاحب المختصر المشهور للمدونة، انظر ترجمته في نفس المصدر، ص 254.

ويقول يوسف كيوك بهذا الصدد، انه لإذا كانت طريق التقوى
والورع تنتهي بالسودانيين الى مكة المكرمة، فإن طريق العلم
كانت تنتهي بهم الى فاس. (73)

ورحلة السودانين لطلب العلم ظاهرة عادية في العلاقات
الثقافية بين امبراطورية مالي وبلاد المغرب، على ان المصادر
- خاصة كتب التراجم والحواليات التاريخية المغربية - وإن كانت
تحملنا على الاعتقاد فيما من خلال المؤشرات التي طرحها، فإنها
لا تترجم لاي شخصية سودانية دخلت فاس أو غيرها من مدن المغرب
قبل منتصف القرن التاسع الهجري.

وفي علمنا فإن الشخصيتين الوحيدتين اللتين أشارت اليهما
المصادر هما: الاديب ابو اسحاق ابراهيم بن يعقوب الكانمي،
كان من العناصر التي استقطبها البلاط الموحدى، وقد دخل يومها
على الخليفة يعقوب المنصور الموحدى فأشده:

أزال حجابي عنى وعينى تراه من المهابة في حجابي
وقربني تفضله لكن بعدت مهابة عند اقترابي (74)

وقال عنه ياقوت الحموي في معرض كلامه عن كانم: " وفي زماننا
هذا شاعر بمراكش المغرب يقال له الكانمي مشهور له بلاجادة ولسم
اسم شيئاً من شعره ولا عرفت اسمه". (75)

(73) Histoire de l'Islamisation...p.109.

(74) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج 7، ص 14 - 15. الاعلام، ج 1، ص 168 - 169.

(75) معجم البلدان، ج 4، ص 432. وانظر، مسالك الابرار، ج 10، ص 54.

بيد أن هذه الشخصية كما يتضح من الاسم ، تنتمي لمملكة كانم المسلمة التي توجد في السودان الأوسط ، وقد عاصرت امبراطورية مالي .
(76)

أما الشخصية الثانية المعروفة لدينا ، فقد أشرنا إليها سابقاً ، ويتعلق الأمر بكاتب موسى ، وهو " من علماء السودان الذين رحلوا الى فاس لتعلم العلم في دولة أهل مالي بأمر من السلطان الحسدل (77) الحاج موسى".

مما يكن من أمر تجاهل المصادر المغربية للشخصيات السودانية التي دخلت المغرب في عهد المرينيين ، يبدو لنا أن الطلبة السودانيين الملتحقين بالمراكز الثقافية المغربية إزاءهم ، كانوا متواضعي الثقافة ولم يتبرز منهم أحد أو يرتقي الى منزلة فضاء وعلماء المغرب المريني ، حتى يشدوا انتباه اصحاب كتب التراجم والحواليات . فضلا عن ذلك ، نعتقد أن عدد الطلبة السودانيين المسافرين برسم الدراسة كان ضئيلا وضعيفا في عهد مالي .
(78)

ومع بداية القرن التاسع الهجري ، أخذت ظاهرة رحلة العلم السودانية تعرف نموا مطردا ومتزايدا . ويتضح لنا ذلك من خلال بروز عدد من العائلات العملية السودانية ، نخص بالذكر منها عائلتي أميت وبغيح ، اللتين لمع نجمهما في بلاد السودان منذ

(76) عن تاريخ مملكة كانم المسلمة ينظر:

- Cuoq J., Histoire de l'Islamisation.., Ch.XV, p.231.

- Lange D., Progrès de l'Islam et Changement politique Au KANEM du XIe Au XIIIe Siecle : Un essai d'interpré-

tation, J.A.H, XIX, 4 (1978), pp.495 - 513.

(77) تاريخ السودان ، 57. ونضيف لكاتب موسى ، عبد العزيز التكروري الذي دخل مصر.

(78) لم يكن بإمكان السودانيين وهم بعد في طور التكوين أن يواكبوا المستوى الرفيع الذي بلغته الثقافة الاسلامية في عهد المرينيين انظر:

- Benchekroun M., La vie intellectuelle Marocaine sous

Les Mérinides et les Watasides, Rabat, 1974, p.29.

النصف الثاني من القرن التاسع الهجري. وكان العديد من اعلام هاتين الاسترتين قد دخل المغرب للاخذ عن فقهاؤه، ومنهم من توفسي ودفن بالمغرب. (79)

وبما ان القاهرة كانت توجد في طريق الحجاج السودانيين، فقد كان اهل مالي يستغلون فرصة مرورهم بها لحضور حلقات العلم بالجامع الازهر. وبالنظر الى اخذ السودانيين بالمذهب المالكي فقد كانوا يتعلمون ويتلمذون على يد فقهاء المالكية بمصر دون غيرهم. ونستحضر هنا لقاءات السلطان منسا موسى وعبد العزيز التكروري مع فقهاء المالكية بمصر. وقد ذهب بهم تشوفهم لتحصيل علوم الشريعة على مذهب مالك رضي الله عنه، ان انشأوا مدرسة خاصة بهم في مصر وتحملوا جميع نفقاتها.

يقول المقرئزي عن هذه المدرسة المالكية التي حملت اسم منشئها: "وهي بخط حمام الريش من مدينة مصر [القاهرة] كان الكاظم من طوائف التكرور لما وصلوا الى مصر سنة بضع واربعين وستمائة

(79) انظر التميميد الذي قدم به محمد ابراهيم الكتاني تحقيق اشم الشكور، ص 194، ومحمد حجي، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، ج 1، ص 194 وج 2، ص 635-639. و

- Cuoq J., Histoire..., ch. XIV, p.203.

(80) بعد الحكم الفاطمي الشيعي عمدا الايوبيون (567 - 648 هـ) والمماليك (648 - 923 هـ). الى تدعيم وتقوية مكانة المذاهب السنية في مصر، وذلك ببناؤها للمدارس. ومنذئذ اندحر المذهب الشيعي، واصبح اهل مصر يأخذون بالمذاهب السنية الاربعة: المذهب الحنفي، المالكي، الشافعي، الحنبلي، وكان المذهب الشافعي هو المسيطر بينما كان قلة من اهل مصر وفقهاؤها من يأخذ بالمذهب المالكي. وقد انتقد ابن خلدون مسألة اختلاف المذاهب في مصر، واعتبرها ظاهرة غير صحية بسبب ما تؤدي اليه من شغب واهتزام لحقوق الرعية انظر، تحفة النظار، ج 1، ص 60 - 61. العبر، ج 7، ص 1066 - 1070.

قاصدين الحج دفعوا للقاضي علم الدين بن رشيق مالا بنا ما به
ودرس بها فعرفت به وصار لها في بلاد التكرور سمعة عظيمة وكانوا
يبعثون اليها في غالب السنين المال⁽⁸¹⁾.

وبموازاة مع رطة السودانيين لطلب العلم ، فقد استمر
فقهاء بلاد المغرب وغيره من بلاد الاسلام في ارتياد بلاد السودان
للتدريس بها . وقد اتينا على التعريف ببعض الاعلام الذين احتفظت
المصادر باسمائهم ، ونضيف هنا شخصيتين التحقا بمالي ايام السلطان
منها موسى وهما :

- العالم النحوي ابو الحسن علي بن احمد المتوفي عام 724 هـ / 1324 م .
اُصله من الاندلس ، رحل منها الى التكرور (مالي) واقرأه العلم
القرآن ، فحصل له مال ، ثم قدم القاهرة واخذ عنه العربية جماعة .
(82)

(81) الخطط ، الجزء الرابع ، ص 195 . ونرى ان المقرئ لا يقصد
اهل كانم وحدهم وانما كذلك اهل مالي . ونستند في تأويلنا
هذا على سنيين اساسين . اولهما يتمثل في قضية الخط عن
المشارقة في توطين بلاد التكرور (راجع الفصل الاول من الباب
الاول) ، وثانيهما ان اهل كانم كانوا يتمذهبون بالمذهب الشافعي
- لان الاسلام وصلهم اساسا من مصر - ، ثم تحولوا عنه للمذهب
المالكي وذلك في خلال القرن الثامن الهجري او قبله بقلييل .
انظر القلقشندي ، صبح الاعشى ، ج 5 ، ص 281 ، ج 8 ، ص 9 .

(82) فتح الشكور ، ص 196 . وهناك شخصية اندلسية اخرى المحال اليها
سابقا ، يتعلق الامر بابي اسحاق ابراهيم الساحلي الذي لقيه
منها موسى في موسم الحج (724 هـ) وطلبه معه لمالي . ولاننا
المصادر لا تطلعنا الا على الدور المعماري للساحلي في امبرا طورية
مالي ، فقد ركز الباحثون على هذا الجانب من مؤهلات الرجل
لاغير . والساحلي ليس مجرد صاحب صنعة بالمفهوم المعاصر ،
وانما كذلك عالم مشهور ومالح مشكور وشاعر مذكور على قول
المقري . لانه بجملة واحدة عالم ضليح في الثقافة الاسلامية .
ورجل ينتزع اعترافا من المقري وغيره بهذا المستوى ، لا يمكن
ان يشغل نفسه بالبناء فقط . لذا ، لانستبعد مساهمته في تكوين
السلطان منها موسى نفسه لما كان بينهما من صداقة حميمة
(العبر ج 6 ، ص 415 - 416) ، كما انه لابد ان طلبه وفقهاء مدينة
تنبكت - التي استقر وتوفي بها الساحلي عام 747 هـ - قد
تطلقوا حول الرجل للاخذ عنه والاستفادة من عمله . انظر ص
الفصل التالي . وهما مش :

- عبد الرحمان التميمي ، وهو - يقول عبد الرحمان السعدي - جاء من أرض الحجاز صعبة السلطان موسى صاحب ملي حين رجع من الحج (عام 725 هـ/1325 م) ، فسكن بلد تنبكت وأدركه حافلا بالفقهاء السودانيين. ولما رأى أنهم فاقوا عليه في الفقه رحل إلى فاس وتلقاه هناك ثم رجع فتوطن فيه ، أي ببلد تنبكت .

قد توهي لنا الترجمة الأخيرة أن مدينة تنبكت كانت شطبة من العلم منذ الثلث الأول من القرن الثامن الهجري (14 م) ، بحيث لم يتمكن معها عبد الرحمان التميمي من مسابرة ومواكبة المستوى الرفيع لفقهاء المدينة . والواقع أن مثل هذا القول يمكن أن يكون صحيحاً إذا صنفنا أبو الحسن النحوي أو الساطي ضمن فقهاء تنبكت . لكن إذا اقتصرنا على مقارنة التميمي بالفقهاء السودانيين بالمدينة وتجاوزنا - تساهلاً - الايطاعات التي تسطح بها كلمة " حافلة " الواردة في الترجمة ، يمكننا تفهم كلام عبد الرحمان السعدي إذا اعتبرنا التميمي فقيها متواضع الثقافة . والأهم من هذا ، فإن تراجع وخمول المذهب المالكي بالحجاز ، يدفعنا إلى القول أن التميمي كان يأخذ بغيره - ربما المذهب الشافعي أو الحنفي - . لهذا السبب تفوق عليه فقهاء تنبكت المالكيون ، واضطر بالتالي للسفر إلى لاخذ عن فقهاء المالكية بالقرويين .

(83) تاريخ السودان ، ص 51 . وحسب نفس المصدر (انظر الباب 7 ، ص 20 - 24) ، فإن مدينة تنبكت لم تعرف بداية ازدهارها الثقافي إلى في خلال القرن التاسع الهجري .

(84) تحفة النظار ، ج 1 ، ص 179 ، العبر ، ج 6 ، ص 634 . نيل الابتهاج ص 31 . ونرى أن هجرة علماء الحجاز إلى الاقطار الاسلامية خاصة العراق منذ القرن 4 هـ/10 م ، ثم تبعية الحجاز سياسياً لمصر الشافعية أيام الايوبيين والمماليك ، كان لهذين العلمين اثر في خمول المذهب المالكي بالحجاز وتحول أهله إلى المذهب الشافعي والحنفي . وفي عهد السعديين - يقول استاذنا محمد حجي - لم يجد فقهاء الشافعية والحنفية الوافدين من المشرق (إلى المغرب) آنذاك من يرغب في فقههم فكفوا عن تدريسه وانصرفوا إلى التفسير الحديث . انظر: الحركة الفكرية . . ج 1 ، ص 87 .

ويدعوننا هذا التوضيح لمقاربة قضية المذهب المالكي ببلاد السودان. ولا شك أن القارئ قد لاحظ تبرمنا من مناقشة القضية أثناء تتبعنا لمسيرة الاسلام بالمنطقة ، وسنتفهم بعد حين الاعتبار المتسبب المنهجية والموضوعية التي دعوتنا اليها .

- قضية المذهب المالكي ببلاد السودان -

لقد تبين لنا على امتداد صفحات هذا البحث ، أن أهل بلاد المغرب كان لهم الدور الاساس في نشر الاسلام والثقافة الاسلامية ببلاد السودان. لهذا السبب ، فقد كان طبيعيا أن يتأثر المنساج الثقافي بالمنطقة بالطابع المغربي ويصطبغ بصيغته .

- وفيما يخص فترة موضوعنا ، فإن أهم مظهر من مظاهر التأثير المغربي في الحياة الاسلامية السودانية ، يتجلى في أخذ السودانيين بالمذهب المالكي على غرار أهل المغرب .⁽⁸⁵⁾

والسؤال الذي يفرض نفسه في مثل وضعنا : هل تعرف السودانيون على المذاهب والنحل الاسلامية الاخرى؟ وإذا كان الجواب بالاجاب ، ما الذي جعلهم يتشبهون بالمذهب المالكي دون غيره؟

(85) لقد وقفنا عند بعض التأثيرات المغربية في الحياة الاسلامية السودانية ، وهناك جوانب اخرى ثقافية وحضارية أخذها السودانيون عن المغاربة قبل القرن التاسع الهجري . منها انتقالهم من الثقافة الشفهية الى الثقافة الكتابية ، واعتمادهم الخط المغربي ، وتمثلهم بلباس المغاربة ، واستعمالهم للمكاييل والمقاييس المغربية ، هذا فضلا عن اقتنائهم بنموذج العمارة المغربية كما رأينا . وهذه الجوانب سبقنا الى رصدها غير واحد من الدارسين لذلك فضلنا عدم تكرار ما قيل بارزائها . ونكتفي بالاطالة هنا على أعمال ابراهيم طرخان الفصل السابع وعبد القادر زبادية : مملكة سنغاي في عهد الاسقيين ، الفصل الثالث والرابع .

تشهد المصادر أن العديد من معتنقي مذاهب الخوارج والشيعة ببلاد المغرب ، كانت لهم تقلبات في بلاد السودان برسم التجارة خلال القرنين الثالث والرابع من الهجرة (9 - 10 م). ويتضح لنا من خلال كتب تراجم الاباضية ، أن التجار الاباضيين كانت لهم مساهمة جادة في نشر الدعوة الاسلامية بين السودانيين. (86)

وفي المقابل ، فإن جل الشهادات المصدرية المتعلقة بتاريخ بلاد السودان خلال العصر الوسيط ، لاتتحدث عن اعتناق السودانيين في فترة ما ، لمعتقد أو مذهب غير المذهب المالكي. والاشارة الوحيدة - حسب علمنا - ، التي تتحدث عن حضور المذهب الاباضي في بلاد السودان على عهد مالي ، تتمثل في شهادة ابن بطوطة ، جاء فيها : " وبعد مسيرة عشرة ايام من ايالاتن ، وصلنا القرية زاغري . وهي قرية يسكنها تجار السودان ، يسمون ونجراته وسكن معهم جماعة من البيضان يتمذهبون مذهب الاباضية من الخوارج ويسمون صغنتسو ، والسنيون المالكيون من البيض يسون عندهم توري. (87)

(86) الدرجيني ، طبقات المشايخ بالمغرب ، 517 - 518. الشماخي ، كتاب السير ، ص 273 ، 312. ابن الصغير ، اخبار الائمة الرسامين ، ص 36 ، 71. إدريس عماد الدين (الداعية) ، تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب ، ص 142. وانظر نصوص اباضية متعلقة ببلاد السودان حقا ونشرها لويكي :

- Lewicki T., Quelques extraits inédite relatifs au voyages des commerçants et missionnaires Ibadites.., Fol.or, II 1960, p. 1 - 27.

(87) تحفة النظار ، ج 2 ، ص 779.

نسجل بدءاً ، أن أياً من شهادات الخوارج أو الشيعة ، لا تقول لنا إن دعواتهم كانوا يمارسون دعاية لمعتقداتهم في بلاد السودان ، وإنما اقتصرت على التنويه بدورهم في نشر التعاليم الإسلامية بالمنطقة لا غير .

والالتفات لهذا الجانب من القضية يكتسي أهمية بالغة الدلالة . ذلك أنه لو سلم تقبل سوداني ثم اعتنق مذهب الخوارج أو الشيعة لكانت المصادر المعنية أول من يحرص على تسجيل وتدوين مثل هذا الانجاز .⁽⁸⁸⁾

بيد أنه وكما أكدنا ، فلم المصادر على اختلاف أنواعها ، لاتحدثنا عن اعتناق السودانين أوفئة منهم للمذهب الشيعي أو مذهب الخوارج سواء في صيغته الاباضية أو الصفرية .⁽⁸⁹⁾

هل يعني ذلك أن الدعاة والتجار من الخوارج والشيعة لم يعملوا على نشر معتقداتهم ، واكتفوا بنشر التعاليم الإسلامية دون الباسا الثوب الذي يفضلونه ؟

من الصعب على الباحث أن يحسم في مثل هذا الموضوع ، ولكن الشيء الذي لا شك فيه ، هو أن السودانين خلال القرنين الثالث

(88) كل مذهب من المذاهب الإسلامية له رجال يدافعون عنه ويحرصون على تبين مزاياه ، ورصد وتعداد المواقع والمناطق التي اكتسحها مذهبهم . انظر كنموذج لفقهاء المالكية ، ابن فرحون ، الذبيح المذهب ، المقدمة ، خاصة صفحة 12 . وقارن مع مقدمة ادريس عماد الدين الداعية عن المذهب الشيعي : تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب .

(89) معلوم أن إمارة بني مدرار بسجلماسة كانت صفرية ، بينما كانت إمارة الرستميين بتاهرت اباضية . وكلا الامارتين تأسستا حوالي منتصف القرن 2 هـ / 8 م ، وكانت لهما علاقات تجارية وسياسية مع بلاد السودان . وقد جاءت نهايتهما على يد الفاطميين الشيعة بأفريقية أواخر القرن 3 هـ / 9 م .

والرابع من الهجرة (9 - 10 م) ، كانوا يعيشون بداية احتكاكهم بالمسلمين ، وبداية تعرفهم على الاسلام . وكما رأينا في الباب الاول ، فإن البوادر الاولى لاعتناق السودانين للاسلام ، لم تظهر الا في نهاية القرن الرابع الهجري وبداية الخامس . وكان اسلام السودانين - على قلتهم - آنذاك ، متواضعا وسطحيا ، بحيث لم تأخذ التعاليم الاسلامية في التاثير بعمق في حياتهم الا في خلال القرن السادس الهجري .⁽⁹⁰⁾

والحالة هذه ، هل كان بإمكان الخوارج والشيعة او غيرهما ، ان يعرضوا على السودانين معتقداتهم ، وهم بعد لم يستوعبوا بعمق الاركان الخمسة للاسلام ولا يتكلمون اللغة العربية ؟!

يبدو الامر مستبعدا جدا ، ولا يعقل تصويره او احتمال له . ولعل لهذا السبب ، اكتفت المصادر المعاصرة بالاشارة الى دور الخوارج والشيعة في نشر الاسلام ولم تطول اقناعا بأي دور لهما في نشر مذهبيهما ببلاد السودان خلال القرنين الثالث والرابع .

وعلى فرض قيامهما بالدعوة لمعتقداتهما في المنطقة وتشبع بعض السودانين بها ، فإن العلاقات البشرية بين بلاد المغرب وبلاد السودان لم تعرف تطورا ملحوظا الا في نهاية القرن الرابع الهجري ، أي الفترة الاخيرة التي تمخض عنها الانتصار النهائي للمذهب المالكي في بلاد المغرب ، وذهاب ريح الخوارج والشيعة⁽⁹¹⁾ منه .

وكما تابعنا سابقا ، فإن الحركة المرابطية التي كانت تصدر في توجهاتها عن المذهب المالكي ، لعبت دورا أساسيا في نشر الاسلام ببلاد السودان . ومن خلال طلبه عبد الله بن ياسين والامام

(90) راجع ماقلناه عن التمثلات الجنوبية للاسلام في بلاد السودان ص .

(91) انظر مناقشتنا لقضية المذهب المالكي ببلاد المغرب ، ص .151 .

الحضرمي، استمر الإشعاع الديني للحركة يمارس تأثيره طيلة القرن السادس الهجري. وقد تلمسنا - ونحن سنتعرض تاريخ مسيرة الاسلام في بلاد مالي - بعض الجوانب أو المؤشرات الدالة على استمرار ذلك الإشعاع.

وبما أن صنماجة الصحراء يتعاون مع تجار وفقهاء بلاد المغرب المالكيون قد احتكروا عملية نشر الاسلام بالمنطقة ولمدة طويلة، وتبعاً لهذا الوضع، فإنه لو بقيت بعض آثار مذهب الخوارج والشيعة في بلاد السودان، فإنها لن تستطيع المقاومة أو منافسة التيار المالكي، الذي عم بلاد السودان ودعمه حكام مالي في إطار توجهاتهم الثقافية.

وإذن كيف يمكننا أن نتناول ونفسر شهادة ابن بطوطة المتعلقة بحضور المذهب الاباضي في قرية زاغري؟

إن رواية رحالتنا لا تطرح أي مشكل بالنسبة لقضيتنا، لانما لا نتحدث عن السوفان (أهل مالي)، وإنما "جماعة من البيضاوان (البربر) يتمذهبون مذهب الاباضية من الخوارج ويسمون صغغغو". وفضلاً عن ذلك، يتبين لنا من خلال مذكرات رحالتنا عن مالي، أن الظاهرة التي يشير اليها، تمثل حالة شادة وفريدة في أرجاء امبراطورية مالي المالكية. ذلك أن ابن بطوطة طوال إقامته ببلاد السودان لم يصادف حالة مماثلة أو مشابهة.

إن قضية انتشار المذاهب غير السنية في بلاد السودان، وإن كانت تكتسي أهمية من الناحية التوثيقية، فإنها لا تحمل في طياتها دلالات تاريخية عميقة بالنسبة للمجتمع السوداني المسلم.

(92) انظر تعليق يوسف كيوك على نص ابن بطوطة الذي أثبتناه، وقد ختمه بقوله أن تلك الجماعة المسماة صغغغو قد أصبحت الآن تأخذ بالمذهب السني المالكي؛

إنها قضية ثانوية في تاريخ المجتمع السوداني خلال العصر الوسيط . ولا ينبغي أن نشحنها بالابعاد التاريخية التي عرفتتها القضية في المشرق أو المغرب الاسلاميين .
(93)

وتاريخ مسيرة الاسلام ببلاد السودان يبرهن على أن انفعال السودانيين مع الاسلام كثقافة ، كان متواضعا وبسيطا في مجملها . وهذه الطائفة ، لم تكن تؤهل السودانيين للاغراق أو فهم الاصول المادية والحسية المعنوية ، التي افرزت لنا مجموع المذاهب المنتشرة في البلاد الاسلامية ، فبالاخرى الاختيار بينها .

فقد تصادف أن كان لقاء السودانيين مع الاسلام بفضل أهل المغرب المالكيون ، فأحب أهل السودان الاسلام ، وساروا في ركاب الذين جاؤوهم به . ولأن المذهب المالكي - كما يقول عمر الجيبي - مذهب عملي يعتد بالواقع ، ويأخذ بأعراف الناس وعاداتهم ، ويتمشى مع طبيعة الفطرة في بساطتها ووضوحها دون تكلف أو تعقيد ، فقد ساهم هذا العامل بدوره في ترسيخ المذهب المالكي ببلاد السودان .

وحتى عندما تطورت الثقافة الاسلامية بعض الشيء بالمنطقة خلال القرن الثامن الهجري (14 م) ، وأخذ أهل مالي يتعرفون على المذاهب السنية الاخرى ويتبينون الاختلافات بينها ، وجدناهم أكثر تشبها بالمذهب المالكي وأكثر تعلقا به .

(93) لقب عبد الرحمان السعدي (ص 56 ، 72) سني علي مؤسس امبراطورية سنغاي بـ "الخارجي" ، واعتقد غير واحد من الدارسين أن الملك المذكور ينتمي لفرقة الخوارج . والامر غير صحيح ، لان المقصود من كلام مؤرخ تنبكت هو أن سني علي بأعماله المشيئة ضد الفقهاء ، وعدم التزامه بالشريعة الاسلامية مثل الطاج اسكيا محمد ، استنطق اخراجه من الامة أو الجماعة الاسلامية . ومن الباحثين الذين اعتقدوا خطأ في خارجة سني علي :

ISSIFOU D.Z, L'Afrique Noire ... , p.124.

(94) محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الاسلامي ، ص 30.

وقد كان بإمكان مصر الشافعية - بحكم مرور الحجاج السودانيين بها - أن تمارس تأثيراً ينال من وحدة المذهب السوداني، لكن لأسباب نفسية - عاطفية وسياسية، كان السودانيون لا ينظرون إلى أهل مصر نفس نظرهم لأهل المغرب.

ولقد يظن أن أهل كازم بإنشائهم لمدرسة ابن رشيق المالكية في قلب القاهرة الشافعية، وحرصهم على الاتصال بفقهاء المالكية بمصر دون غيرهم، إنما كانوا يعبرون عن عمق تشبثهم بالمذهب المالكي (95). لكن الأمر وإن اكتسب جانبا من الصحة، فإنه لا يفسر كل شيء. ذلك أن هذه الرغبة الملحة في الاستقلال عن التأثيرات المصرية، تعكس لدى السودانيين مواقف إنسية وسياسية أكثر مما تعبر عن موقف متشدد لأهل مالي من مذهبهم. وسنتفهم أسباب هذه الحالة عند تناولنا للعلاقات امبراطورية مالي مع الوحدات السياسية في بلاد المغرب ومصر.

III . مظاهر تعثر مسيرة الإسلام ببلاد السودان.

حينما تناولنا مسيرة الإسلام ببلاد السودان، اقتصر كلامنا ومقاطعنا الاستشهادية على المراكز الحضرية (المدن) وأهملنا مادونها. ونحن لم نقصد ذلك في عملنا، وإنما اضطررنا إليه، بسبب صمت المصادر لجزء المناطق الخارجة عن المجال الحضري.

ومع أن المادة الاخبارية تعوزنا في تتبع مسيرة الإسلام بالارياف السودانية، فإنها تطرح بعض المؤشرات الدالة على

(95) كانت مصر تتوفر على عدة مدارس للمالكية وذلك منذ عهد الايوبيين (567 - 648 هـ / 1171 - 1250 م)، نخص بالذكر منها المدرسة القمحية والصالحية، اللتين درس بهما ابن خلدون أيام اقامته بمصر. فضلا عن ذلك، فقد كان بالجامع الأزهر عدة اعمدة خاصة بفقهاء المذهب المالكي. تبعا لهذا الوضع لم يكن هناك داعي لان يلج أهل كازم ومالي ويحملوا على التمييز بانفسهم في مصر بمدرسة ابن رشيق. انظر، العبر ج 7، ص 1066-1067 . وراجع، حسن أحمد محمود، الإسلام والثقافة العربية فسي

ان البوادي السودانية لم تتأثر كثيرا بالاسلام . وهذه الظاهرة تمثل اول مظهر من مظاهر تعثر الدين الحنيف بالمنطقة .

في نفس السياق ، تشير الشهادات المصدرة الى بعض السلوكيات الاجتماعية الشائعة في المدن السودانية ، والتي تنال من العقيدة الاسلامية ، وتدفعنا الى الاقتناع بان المجتمع السوداني - على الرغم من الحماس الذي أبداه تجاه الاسلام - ظل ضعيف التأثير بالتعاليم الاسلامية .

ولنحاول الآن ، ان نهجم على تلك المظاهر الاجتماعية التي يمكن اتخاذها كعلامة على تعثر الاسلام ببلاد السودان ، على ان لا نتسرع في استخلاص النتائج او تقرير الاحكام .

مثلا سجل ابن بطوطة الافعال الحسنه للسودانيين ، فقد اثارته بعض مساوي افعالهم منها :

- كون الجوارى والبنات الصغار يظهرن للناس عرايا باديات العورات ، ولقد كنت - يقول ابن بطوطة - ارى في رمضان كثيرا منهن على تلك الصورة .

- ومنها دخول النساء على السلطان عرايا غير مستترات ، وتعري بناته (اي ظهور بنات السلطان عرايا امام والدهم) . ولقد رايت في ليلة سبغ ^{والمشربين} من رمضان ، نحو مائة جارية خرجن بالطعام من قصره عرايا .

ولان رحالتنا استعظم هاتين الظاهرتين ، فقد استهان او سهوا عن اضافة ظاهرة اخرى في لائحة مساوي السودان ، سبق وان اخطبته كثيرا واثارت حفيظته . والامر يتعلق باتخاذ السودانيين الرجال منهم والنساء على السواء للاصطاب ، يقول ابن بطوطة عن اهل ولاتة : " والنساء هنالك يكون لهن الاصدقاء والاصطاب من الرجال الاجانب وكذلك للرجال صواحب من النساء الاجنبيات . ويدخل احداهن داره فيجد امراته ومعها ما حبها فلا ينكر ذلك " .

- ومنها أن كثيرا منهم يأكلون الجيف والكلاب والحمير .
 - ومنها جعلهم التراب والرماد على رؤوسهم تأديبا (مع السلطان) . (96)

كيف يمكننا معالجة هذه الظواهر الاجتماعية ، هل بإمكاننا
 الفتاوي بشأنها أم بالعمل على تفهيمها في سياقها التاريخي؟

يبدو - للأسف الشديد - أن الكثير من الدارسين أهملوا مهمتهم
 التاريخية وتماقتوا على كرسي المفتي .

- وإنه لخليق بنا بهذا الضد أن ننتبه إلى لغة ابن بطوطة ،
 فقد عدّ حالتنا مجموع تلك السلوكات من مساوئ السودان ، ولحكمة
 أصيلة وبليغة ، لم يوظف كلمة " معصيات " عوض كلمة " مساوئ " .

نبداً بعادة التتريب ، وهذه الظاهرة تعتبر من التقاليد
 القديمة التي حافظ عليها المجتمع السوداني طيلة العصر الوسيط .
 ومضمونها يعبر عن مدى تقدير وإجلال السودانيين لحكمهم ، كما يرمز
 إلى خضوع و طاعة الرعايا ، أنه تقليد يشبه إلى حد ما مسألة
 الولاء في المجتمع الإسلامي .

وقد سبق لابن بطوطة أن نبهنا إلى أن " السودان أعظم الناس
 تواضعا لملكهم وأشدهم تذلا له " . ثم أضاف في نفس الصفحة يصف
 لنا عادة التتريب ، فقال : " فلذا دعا [الملك] بأحدهم عند
 جلوسه بالقبة التي ذكرناها ، نزع المدعو ثيابه ولبس ثيابا خفيفة ،
 ونزع عمامته وجعل شاشية وسخة ، ودخل رافعا ثيابه وسراويله التي
 نصف ساقه ، وتقدم بذلة ومسكنة ، وضرب الأرض بمرفقيه ضربا
 شديدا ، ووقف كالراكع يسمع كلامه . وإذا كلم أحدهم السلطان فرد

(96) عن كل ما تقدم من روايات ابن بطوطة ينظر الصفحات التالية من
تحفة النظارة ج 2 ، ص 777 ، 790 - 791 .

عليه جوابه ، كشف ثيابه عن ظهره ورمى بالتراب على رأسه وظهره ،
(97)
كما يفعل المغتسل بالماء".

والباحثون مختلفون في نظرتهم لهذا التقليد ، إلا أنهم
متفقون على اعتباره أحد المؤشرات الدالة على فشل الاسلام في
احترام الذهنية السودانية .

وليس لدينا ما يحفزنا على الدخول مع هؤلاء الباحثين في
مناقشات نظرية بهدف تحريم أو تحليل هذه العادة السودانية من
الوجهة الشرعية . في المقابل فلننا نفضل مقارنة مع أحد السلوكات
المعتمدة في المراسيم التشريعية بالبلاط المملوكي بمصر .

فقد جرت العادة عند المماليك (648 - 923 / 1250 - 1517 م) ،
أن كل من دخل عليهم كان مجبرا على الركوع والسجود ثم تقبيل
الارض بين يدي السلطان .
(98)

ولأننا لا نريد أن نخرج أحدا بالسؤال عما إذا كان الاسلام
قد فشل في احترام الذهنية المصرية بسبب هذا التقليد ، فسوف
نقفز على المسألة ، مكثفين بتسجيل ملاحظتين أساسيتين ، على أن
نترك للقارئ حريته التقييم والاستنتاج :

الاولى: أن الفقهاء السودانيين خلال القرن العاشر الهجري (16م) اتخذوا
موقفا من ظاهرة التتريب ، وبلغ الامر بأحدهم أن انتقد
وأعاب على أسكيا داوود سلطان السنغيين هذه العادة .
(99)

(97) م . س ج 2 ، ص 784 . لقد تحدث عن هذه العادة السودانية غير
واحد من أصاب مادونا ، ويكاد لا يخلو مصدر من الاشارة اليها .
انظر على سبيل الحصر البكري ، ص 167 . العمري ، ص 10 ، ص 66 ، 68 .
ليون الافريقي ج 2 ، ص 166 . تاريخ السودان ، ص 84 ، 281 .
تاريخ الفتاش ، ص 43 ، 83 - 84 ، 98 ، 101 ، 104 ، 134 .

(98) مسالك الايثار ، الباب السادس ، ص 107 ، 109 .

(99) تاريخ الفتاش ، ص 114 . وعن المراسيم التشريعية لدى المرينيين
الذين عاصرو المماليك وامبراطورية مالي ، يشهد ابن مرزق أنه
السلطان أبي الحسن كان " يمنع من تقبيل الارض بين يديه [. . .]
ويمنع العلماء والصلحاء وخواصه من تقبيل يده " . انظر ، المسند
الضحيم ، ص 132 و 287 .

الثانية - كان لتثبيت بلاط المماليك بضرورة الركوع والسجود أمام السلطان ، اثرا خطيرا على علاقاتهم السياسية والثقافية مع امبراطورية مالي . كما انه (أي ذلك التقليد) ساهم الى حد ما في توثق علاقات المماليك السياسية مع الاتراك العثمانيين .⁽¹⁰⁰⁾

ثالثي الآن الى ظاهرة عدم استعمال السودان للباس وحريسة العلاقات بين الجنسين .

حسبما يظهر من خلال المصادر ، يتضح لنا ان ظاهرة العري (La nudité) لدى المجتمع السوداني كانت شيئا عاديا قبل تعرفه على الاسلام . وبمجرد ما اعتنق السودانيون الدين الحنيف ، اخذت الظاهرة تختفي تدريجيا ، ولم تعد المصادر تلح عليه بنفس القدر بعد القرن السادس الهجري (12م) . ويذكر الجغرافي الدمشقي انه كلما كان السودانيون قريبون من المراكز الحضرية التي ترسخ فيها الاسلام ، لا وسترورا عوراتهم . وهذا المؤشر يدلنا على مدى تأثير الاسلام ، كما يطلعنا على دوره في مجاهدة هذه العادة بهدف القضاء عليها .⁽¹⁰¹⁾

ويذهب عبد القادر زبادية الى ان الظاهرة اختفت نهائيا بين الاحرار الذكور من المجتمع السوداني ، بينما ظلت شائعة لدى الاماء حتى نهاية القرن التاسع الهجري (15 م) .⁽¹⁰²⁾ ولذا كنا نساير مؤرخينا الجزائري في هذا التصور الذي تدعمه الشهادات المصدرية ، فاننا لا نشاطره الرأي فيما يتعلق باسباب استمرار عادة العري بين الجوارى .

(100) سنعود لتناول تفاصيل هذه القضية في الفصل التالي .

(101) الدمشقي ، نخبة الدهر ، ص 268 .

(102) اسئلة الاسقيا واجوبة المغيلي ، ص 63 هامش 3 للمحقق عبد

القادر زبادية .

فقد ردّها عبد القادر زبّادية لأسباب "اقتصادية بحثة"، ونرى
 أن المسألة ترتبط بطبيعة الذهنية السودانية، ولعلاقة لها البثينة
 (103) بالعامل الاقتصادي. ذلك أن الذهنية السودانية تعودت منذ أجيال
 وقرون على التعامل مع جسد المرأة كمعطى اجتماعي عادي، ولم تطاول
 أن تصبغ عليه حرمة أو قدسية تمنحه تميزاً معيناً في نظرة المجتمع.
 ومع تلاحق القرون اكتسبت الظاهرة مصداقية اجتماعية، صعب على
 التعاليم الإسلامية أن تقاومها وتتحياها في فترة قصيرة من الزمن.
 وكان على الإسلام أن ينتظر طويلاً حتى يتمكن المجتمع السوداني من
 إحداث قطيعة جذرية مع عادة العري.

- وهذا ما سيقع في بلاد السودان بعد خمسة قرون من حضور
 الإسلام بالمنطقة، حيث يطلعنا صاحب تاريخ الفتاش على قصة،
 تمكننا من رصد المؤشرات الأولى الدالة على الانقلاب الجذري لنظرة
 السودانيين إزاء عادة العري. ومفاد القصة يخبرنا بأن السودانيين
 قد أصبحوا يعدون تلك العادة بمثابة خطيئة بل وفضيحة.
 (104)

لاريب أن عادة العري لها علاقة وصلة وثيقة بمسألة حريّة
 العلاقات بين الجنسين في بلاد السودان أو ما أسماه البعض بـ"الاباحية".
 ومرة أخرى وجدت التعاليم الإسلامية صعوبة في تقنين هذه الظاهرة

(103) إن العامل الاقتصادي يبدو ضعيف التأثير جداً في هذه المسألة،
 ولو صح اعتقاد عبد القادر زبّادية، فلنننا لانرى كيف يمكن
 للسلطان أو القاضي أن يعجز عن شراء الملابس لبناته الصغار
 وجواريه، انظر المصدر السابق وراجع نص ابن بطوطة الذي
 اثبتناه أثناء كلامنا عن مساوى السودان.

(104) تاريخ الفتاش، ص 73. ويمكننا أن نستخضر بهذا الصنف
 الطريقة المثلى التي اتبعتها الوحي الإلهي (القرآن الكريم)
 في تحريم الخمر، حيث تدرج بالمجتمع الجاهلي على مراحل
 إلى أن استأصل جذور هذه العادة المترسخة لديه.

والحد من آثارها السلبية. ويذكر العمري أن السلطان منسا موسى على الرغم من تدينه ومحافظة على الصلاة ، كان لا يلزم نفسه حدود الشرع الاسلامي في الزواج ، وكان يعتقد أن منصبه كملك يبيح له اتخاذ ما شاء من الأزواج . وعندما علم بحدود الشرع في المسألة (105) تراجع عن سلوكه .

أما عبد الرحمان السعدي ، فيخبرنا أن أحد أمراء سنغالي خلال القرن السابع المجري (13 م) ، كان متزوجاً بأختين ، والجمع بين العفتين - كما هو معروف - من محرمات الشرع . ويذكر بلدييه صاحب تاريخ الفتاش أن اسكيا موسى حينما عزل والده الحجاج اسكيا محمد عام 935 هـ/1528 م ، أخرجته من قصره الملكي " وامتنح بجواربه وسراريه أن يدخلن عليه وحبسمن عنه لنفسه" . (106)

وفي محاولة لتفهم الاسباب العميقة لهذه الظاهرة ييسرى اساعيل طاميت أن تعدد الزوجات في المجتمع السوداني وقبائل الصحراء ، لا يرتبط بطبقات جنسية ، بقدر ما يرتبط بضرورات اقتصادية واجتماعية املتما الرغبة في ابراز مظاهر الابهة وتأكيد سعة النفوذ . ويميل جل الباحثين اليوم لاخذ بهذا التفسير . (107)

ولعل أبرز المظاهر الدالة على ضعف انفعال الفئات الدنيا من المجتمع السوداني مع الاسلام ، تكمن في عدم تظلي السودانييين

(105) ممالك الابصار، ب 10 ، ص 69 . وعلينا أن لا نستغرب هذه الظاهرة التي كانت شائعة كذلك لدى مناجة الصحراء ، وكانت ممن أولى المشاكل التي حاول عبد الله بن ياسين مواجهتها واستئصالها . راجع الباب الاول ، ص

(106) تاريخ السودان ، ص 5 ، تاريخ الفتاش ، ص 73 .

(107) Hamet I., Chronique de la Mauritanie Sénégalaise, P.29-34.

نهايها عن بعض معتقداتهم الوثنية . ذلك أنهم مع اعتناقهم الاسلام وحرصهم على " بناء المساجد وتلاوة القرآن " ، نجد الكثير منهم
(108)
" يعبدون الاصنام ويدبحون لها " .

والبت في هذه القضية من الوجمة التاريخية شيء ضعب للغاية ، لان المسألة تفترض تحديد ورصد الميكانيزمات الفاعلة في الذهنية السودانية . وما يعرقل مهمة الباحث في هذا الاتجاه ، قلة وفقر العناصر الاخبارية .

ويبدو ان خلط السودانين ما بين الاسلام والمعتقدات الوثنية ، انما يجد مبرره في قوة اعتقادهم في السحر وعالم الارواح . وتعاظم المجتمع السوداني للسحر يشكل احد السمات البارزة في تاريخه ، والتي كثيرا ما وقف عندها اصحاب معادرتنا . بيد ان الشهادات المصدرية اكتفت برصد الظاهرة دون محاولة لاطلاعنا على مضمونها ، مما يجعل الدارس عاجزا عن سير اغوارها .
(109)

ويشهد احد المفكرين الافارقة ان ظاهرة الخوف من ثوران الطبيعة والعمل على ابتغاء مرضاتها ، والتحصن فدها ، لم تختف في السنغال لحد الآن رغم انتشار الديانة الاسلامية بين ظهرائي اهلها .
(110)

(108) الطاوي للفتاوي، ج 1، ص 381 ، وجاء في الاسئلة التي وجمها اسكيا محمد للمظبي ما يؤكد انتشار هذه الظاهرة وديوعها انظر: اسئلة الاسكيا واجوبة المغيلي ، المسألة الثالثة ، ص 43 .

(109) العمري، ب 10 ، ص 64 . تاريخ الفتاش ، ص 130 ، تاريخ السودان ص 98 - 99 .

(110) المسلمون في السنغال ، ص 43 . وانظر احمد ابوزيد ، مفاهيم فلسفية في الثقافات الافريقية التقليدية ، مجلة عالم الفكر، المجلد 19 ، ع 1 ، 1988 ، ص 43 . وكذلك :

الفصل الثالث

امبراطورية مالي وقنوات اتصالها

بباني الانتصار الاسلامية

لذا اعتبرنا ان التواصل فيما بين الجماعات البشرية هو الشرط الاول والاساسي لنمو وتطور الحضارات ، فستكون اعظم وأجل خدمة قدمها الاسلام لبلاد السودان ، تتمثل في كونه استطاع فك حالة الحصار والعزلة المضروبة على اهل السودان منذ آما د بعيدة بسبب الصحراء .

ومنذ انتظام المسالك التجارية الصحراوية خاصة في خلال القرن الرابع الهجري (10 م) ، أصبح الانسان السوداني على اتصال حقيقي وفعال مع العالم الخارجي - المتمثل اساسا في البلاد الاسلامية المتزامية على الضفة الشمالية للصحراء - وذلك لاول مرة في تاريخه . وباعتناق السودانيين للاسلام وارتضائهم له دينا ، توثقت اوصالهم مع باقي الاقطار الاسلامية الاخرى خاصة بلاد المغرب . ولتعقيد وترسيخ التواصل بينهما ، كان على المسلمين ان يجاهدوا الصحراء مجاهدة البرتغاليين لبحر الظلمات ، لن هم ارادوا تحقيق سيولة اكبر امام التأثيرات الاسلامية المتدفقة نحو بلاد السودان .

بيد ان الصحراء ظلت جاثمة بكل ثقلها لتحد من فعالية التواصل فيما بين هفتيما ، ولتخنق كل المطاولات الرامية الى تمهيش جبروتها . وكأني بعواضها الموجاء وشمسها الحارقة ، تأبى لئلا ان تغربل وتذوب كل شيء يتجرأ على سلطانها . وقد ساعدها فسي عملها حكام وتجار مصر ، وبالتالي عرقلوا المجهودات التي بذلها اهل بلاد المغرب في كسب السودان الى دار الاسلام .

لقد كنا في الغمول المتقدمة مضطرين - بحكم طبيعة الموضوع - للسير من الشمال الى الجنوب ، أما وقد أصبحت بلاد السودان جزءا من

دار الاسلام ، فسناول كلما أمكننا ذلك ، قلب اتجاهنا ومسيرتنا ، بحيث تصبح من الجنوب الى الشمال .

مكنا ، سنعمل على رصد القنوات التي سلكتها السودانيون بمدف توطيد علاقاتهم مع بلاد السودان ، والتي يمكن أن نجعلها في أربع قنوات : التجارة ، الرحلة لطلب العلم ، الحج ، السفارات .

وعلى اعتبار خروج القناة الاولى عن موضوع بحثنا ، وعدم تطور الثانية كفاية كما استنتجنا سابقا ، فلن تأخذ التجارة والرحلة العملية الشيء الكثير من وقتنا . في المقابل فإن الحج والسفارات ، سوف يستغرقنا طويلا في هذا الفصل ، بما تسمح به المادة الاخبارية ، ولكن كذلك بما تسمح به طريقة قراءتنا لها .

I . التجارة :

لا يخفى علينا أن التجارة الصحراوية شكلت أهم جسر ربط بين ضفتي الصحراء . ومعلوم أن تجار بلاد المغرب ومصر⁽¹⁾ هم الذين احتكروا تصريف أمور التجارة الصحراوية طيلة العصر الوسيط . والذي يعيننا في هذه الظاهرة ، معرفة ما إذا كان السودانيون بعد اسلامهم ، قد شاركوا وساهموا في تنشيط التجار الصحراوية .

وعلى ضوء رواية ابن بطوطة التي تشهد أن رحلتنا رأى طائفة من تجار السودان قدموا الى مدينة تغازة لطلب مادة الملح لبلادهم ، يحق لنا الاعتقاد في أن السودانيين ، قد تمكنوا منذ منتصف القرن الثامن الهجري من تشكيل قافلهم الصحراوية ، وبذلك أخذوا ينافسون أهل المغرب ومصر في التجارة الصحراوية .

(1) بالنسبة لمصر فقد غابت عن التجارة الصحراوية فيما بين القرن الرابع الهجري وبداية الثامن . انظر الباب الاول ، ص 72 ، هامش 29 .

(2) تحفة النظائر ، ج 2 ، ص 773 .

وحسبما يظهر من المصادر ، فإن القافلة السودانية لم تتمكن من اختراق الصحراء بأكملها ، وإنما كانت مملحة تغازة أقصى نقطة وصلت اليها . مما يعني أن تجار مالي (الوانجرا) لم يطلوا إلى سجلماسة أو غيرها من مراكز التجارة المنتشرة على الضفة الشمالية للصحراء .⁽³⁾

هل كانت مادة الملح هي هدف التجار السودانيين ، لذلك لم يطمحوا إلى السير بقافلتهم الصحراوية والوصول بها إلى مداها ؟ قد يكون الأمر صحيحاً ، لذا أخذنا بعين الاعتبار الدور الحيوي لمادة الملح في حياة السودانيين . لكن علينا ألا نستبعد عوامل أخرى ، ربما كان لها أثر عميق في الحد من تطلعات تجار مالي ، والوقوف بهم في منتصف الطريق .

ونرى أن تحول المطاور التجارية نحو مصر منذ بداية الثلث الثاني من القرن الثامن الهجري ، إضافة إلى حالة الفوضى السياسية التي أصبحت تعاني منها الصحراء نتيجة انفراط قوة المرينيين ومالي ، وعدم استطاعتهما التحكم في القبائل الصحراوية ، خاصة بعد وفاة أبي عنان (1359/759) ومنسا سليمان (760هـ/1360 م) . قلت ، ربما كان لهذين العاملين أثر سلبي على تطور القافلة السودانية ، مثلما تأثرت بهذه الأوضاع المستجدة ، القافلة المخربية .⁽⁴⁾

II . رحلة طلب العلم .

لعله من سوء حظ الثقافة الإسلامية ببلاد السودان ، أنه في الوقت الذي أخذت تعي حالتها وتتطلع لتجاوز قصورها ، وذلك بالاتفاق

(3) يتحدث ابن بطوطة عن دينامية وحيوية تجار تكدا بمصر . لكن المدينة كما قلنا عند كلامنا عن حدود مالي (ص 241) ، كانت غير تابعة للإمبراطورية .

(4) انظر Devisse.J., Routes de commerce .., 2e partie, p.366 et 371-374.

السودانيين بالمراكز الثقافية الاسلامية في الشمال ، في آن الوقت
 اختلت المطور التجارية واخذت تتدهور بشكل متسارع . وما زاد في
 تعقيد المشكل وتعميقه ، انه لم يكد ينتهي القرن الثامن الهجري ،
 حتى اُمت الحاضرة والثقافية الاسلاميتين - سواء في المغرب اوالمشرق-
 ينحدران من عليا ثهما ويشمدان نكوصا وانكماشا خطيرين .
 (5)

وهذه المعطيات تبرز الى حد كبير ما سبقه وان رجحناه مسن
 ان عدد الطلبة السودانين الذين كانوا يتابعون دراستهم العليا
 بفاس او غيرها من مراكز العلم ببلاد المغرب ، كان قليلا جدا
 في عهد مالي .

ولا شك انه لو استمرت التجارة الصحراوية على حالها ،
 وتطورت القافلة التجارية السودانية كفاية بما يسمح لها اختراق
 الصحراء باكملها ، لكان حظ الثقافة الاسلامية في عهد مالي اكبر
 بكثير مما رأينا .

(6)

III . الحج .

مقارنة مع جميع القنوات الاخرى التي كانت تصل المجتمع
 السوداني بباقي اقطار العالم الاسلامي ، يبدو ان حرص السودانين
 على اداء فريضة الحج ، وفر لهم احسن فرصة للتعرف والاحتكاك

(5) مقدمة العبر ، ص 53 .

(6) الرحلة الحجة السودانية - شأن المغربية - ما تزال تشكل موضوعا
 بكرا . وهي تستحق من الدارسين بحثا مستقلا . والى ان نقوم به
 او غيرنا ، وجب التنويه بالمجهودات التي بذلها كل من محمد
 المنوني في مؤلفه " ركب الطاج المغربي " ، ومحمد الفاسسي
 بسفره على تحقيق الرحلات الحجة ، ومحمد مزين رفقة لبيب رزق
 وعبد الرحمن المؤذن في مطالاتهم الجادة لمعالجة الموضوع واثارة
 الانتباه اليه . وهؤلاء يعطوننا نموذجا خلاقا في تحسس القضايا
 الهامة في تاريخ المجتمع الاسلامي ، والباحثون المغاربة وغيرهم
 ممن يهتمون بتاريخ السودان مدعوون للاقتداء بهم ، وتجاوز القضايا
 المفتحة والسطحية التي يروج لها الكثير من الباحثين الاعاجم .

بلخوا نهم المسلمين المنتمين الى مختلف الاقطار الاسلامية .

وقد يبدو ومدمشا حقا ، ان نلاحظ لصرار والحاخ السودانين على اداء هذا الركن الاسلامي ، على الرغم من حداثة اسلامهم وبعدهم (7) عن الحجاز . وما اضى على رحلاتهم الحجية طة فريدة ومتميزة ، قيام ملوك السودان بقضاء فرضهم ، الشيء الذي لم نعهده لدى الاسر الطامة في الغرب الاسلامي خلال العصر الوسيط .

فمتى بدأ السودانيون اذن يؤدون فريضة الحج ، وهل كانت لهم ركاب خاصة مثل ركب الحج المغربي ، وما هي احوال الرحلة الحجية السودانية والطريق التي كانت تأخذها الى الحجاز ؟

لقد كان طبيعيا بعد اسلام اهل غانة ، ان يعمل السودانيون على استكمال دينهم ويقوموا بواجبات وشعائر الاسلام . وحسب سياق رواية الزهري ، يتأكد لنا ان اهل غانة - او جناوة كما يسميهم - اصبحوا يحجون الى بيت الله الحرام منذ بداية القرن السادس الهجري (12 م) ، حيث يقول جغرافيتنا : " وهم اليوم مسلمون وعندهم العلماء والفقهاء والقراء وسادوا في ذلك واتى منهم الى بلاد الاندلس رؤساء من اكابرههم وساروا الى مكة وحجوا وانصرفوا الى بلادهم " .

(7) المسافة بين فاس ومكة تصل الى عشرة آلاف كلمتر ذهابا وايابا . وكانت الرحلة الحجية المغربية تستغرق في العادة حوالي سنة كاملة وستة اشهر . ولذا مر السودانيون على القاهرة في طريقهم الى الحجاز ، فمن المحتمل ان تتطلب رحلاتهم - اقتداء بحج اسكيا محمد - حوالي عشرة اشهر في الذهاب ومثلها في الاياب . انظر ، تاريخ السودان ، ص 72 - 73 ، ريونان لسبب رزق ومحمد مزين ، تاريخ العلاقات المغربية المصرية . ص 35 - 36 ، 38 ، 51 . (8) الزهري ، كتاب الجغرافية ، ص 125 . وجغرافيتنا كتب مؤلفه حوالي عام 539 هـ . غير ان استعماله لصيغة الماضي في كلامه عن حج رؤساء غانة (اتى ، ساروا) ، هو الذي حملنا على القول ان بداية حج اهل غانة كان في اواثل القرن السادس الهجري (12 م) .

أنداك كانت إمارة ملل أو مالي ، ما تزال في مرطتها الجنيقية ،
 وبتطور الإمارة سياسيا ، وانتشار الاسلام بين أهلها ، أخذ حكام مالي
 يحرصون بدورهم على أداء فريضة الحج . وكان أول من حج منهم هو
 برمندانة ، ثم اقتفى أثره كل من منسا ولي وساكورة ومنسا موسى .
 ولذا غمضنا الطرف عن الرحلة الحجية لمنسا موسى التي
 - نظر لامتناحنا عنها أوفر المعلومات - سنخصها بدارسة مفردة ، فلن
 الملوك الثلاثة الأوائل ، لا نعرف عن رحلاتهم الحجية شيئا يذكر .

فالاول منهم وهو برمندانة ، لايعرف تاريخ ولايتة ، ونميل
 الى الاعتقاد أنه حكم مالي في خلال النصف الثاني من القرن السادس
 الهجري . وفي ابان هذه الفترة أدى فريضة الحج . ويظهر أن يوسف
 كيوك لم يقتنع بما أكده ابن خلدون من حج برمندانة ، لذلك لم
 لم يعتبر روايته ، وعدة ثلاثة ملوك ماليين فقط ممن حجوا وليس
 أربعة كما سجلنا .⁽¹⁰⁾

أما منسا ولي بن ماري جاطة (652 - 669 هـ / 1255 - 1270 م) ، فقد
 كان حجه ايام السلطان الظاهر بيبرس الذي حكم مصر سنوات 659 -
 675 هـ / 1261 - 1277 م .

والملك الثالث هو ساكورة (684 - 700 هـ / 1285 - 1300 م) ، حج
 في دولة السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون (693 - 741 هـ / 1293 -
 1341 م) . وبما أن ساكورة قتل أثناء عودته من الحج بالقرب من
 طرابلس ، فلن جل الباحثين متفقون - اقتداءا بدولافوس - علي أن
 حجه كان سنة 700 هـ / 1300 م .⁽¹¹⁾

(9) العبروج 5 ، ص 931 . وما سيأتي من معلومات عن حج الملوك
 الثلاثة الأوائل ، تجدها في نفس المصدر والصفحة .

(10) Cuoq.J, Histoire... , p.109.

وتتحدث الرواية الشفوية عن ملك مالي آخر اسمه موسى كيتا
 (1200 - 1218 م) ، حج أربع مرات آخرها كانت 610 هـ / 1213 م .
 انظرا
 - H.S.N., T.II. p.175 - 176 .

(11) تمثل منطقة طرابلس وبرقة من أخطر المحطات في طريق الركاب

وحسب احدى الروايات الشفوية التي دونها دو لافوس ، فلان الحاشية التي رافقت ساكورة في رحلته الحجية ، قامت لتجفيف جثته ، وسلمتها الى سلطان برنو ، وبعد ذلك جاءت سفارة من مالي وعادت بجثمان ساكورة الى البلاد .⁽¹²⁾

1. احوال وظروف الحج السوداني ومشكلة الطريق التي يأخذها .

لعل القارئ قد لاحظ ان المصادر تميل بنا الى الاعتقاد في ان الحج السوداني ارتبط بالحكام لا غيره . والحقيقة ان اصحاب مصادرنا خاصة المشاركة منهم لم يبدوا اهتماما بحاجتنا السودانيين . ولولا ابن خلدون وبعض الاشارات المقتضبة عند المقرئزي ، ما كنا لنتأكد من استمرار والطاح السودانيين على قضاء فرضهم .

ويمكننا ان نرجح تجاهل المشاركة للرحلات الحجية السودانية قبل نهاية القرن السابع الهجري (13م) الى سببين اساسيين . اولهما ، انشغال اهل مصر والشام بالحروب الطليبية التي ملأت دنيا حياتهم ، ولم تترك لهم مجالا لانشغال بحج ملك سوداني قريب العهد بالاسلام ، ولا ترجى منه معونة او مساعدة لرد الحملات الطليبية ، فكيف بطاشفة من قومه .

الحجية المغربية على اعتبار قلة الماء وتعرض الركاب للذهب والاعتداء من طرف اعراب المنطقة . انظر: رحلة العبدري ، ص 83 . تحفة النظار ، ج 1 ، ص 34 . وصف افريقيا ، ج 2 ، ص 112 .
(12) H.S.N., T. II, p. 186.

-Beckingham.M.C.F., Le pèlerinage et la Mort de Sakoura, Roi du Mali, IFAN, B.T. XVI, n° 3 - 4, 1954, p. 390 - 391.

(13) سعيد عبد الفتاح عاشور ، مصر والشام في عصر الایوبییین والممالیک ، ص 132 ، 304 ، 332 .

ثانيهما ، أن هؤلاء الملوك السودانيين ، ربما دخلوا مصر في طريقهم إلى البحار بطريقة لا تنبئ بأنهم ملوك . وذلك حتى لا يثيروا الانتباه ، تجنباً لإغارات بربر وأعراب الصحراء ، التي لاشك أنهم سمعوا عنها وأخذوا احتياطاتهم منها قبل اقدامهم على الحج . وفي نفس السياق فإننا لا نستبعد اقدامهم على الحج بطريقة سرية ، بهدف الحفاظ على عرشهم عند عودتهم . وهذا الأسلوب السري ، يقلص من مجال تحرك الادعاء المنافسين أو الثائرين الذين يمكن أن يستولوا على العرش اثناء غيبة السلطان في مكة .

قد يقال إن أولئك الملوك وغيرهم من الحجاج السودانيين لم يدخلوا القاهرة بتاتا ، وانهم أخذوا الطريق الموازية للفضة الجنوبية للصحراء ، ومروا على مملكة كانم - برنو في السودان الاوسط إلى أن وصلوا عيذاب ، ومنها أبحروا إلى ميناء الينبع أو جدة .

(15) على الرغم من موضوعية هذا الاحتمال لا ينبغي أن يغيب عن ذهننا ، فإننا نستبعده ، إذ يظهر حسب سياق رواية الزهري الأنفة الذكر ورواية ابن خلدون عن مقتل ساكورة بالقرب من طرابلس ، أن السودانيين كانوا يأخذون طريقا نهجا الكثير من محطاتها ، لكنهم كانت تنتهي بهم إلى طرابلس ، ومنها يدخلون الاسكندرية ثم القاهرة شأن ركب الحاج المغربي . وربما يلتقيان في طرابلس ، فيدخل الركب السوداني إلى القاهرة صحبة الركب المغربي .

(14) طقوس الحكم في بلاد السودان يكتنفها الكثير من الغموض ، نظرا لارتباطها ببعض المعتقدات السودانية القديمة . لهذا ، فمن لا نستبعد حج أولئك الملوك بطريقة سرية . ونشير هنا أن الحاج اسكيا محمد سلطان السنغيين ، أمابه العمى في اواخر دولته ومع ذلك لم يفطن به أحد من حاشيته ورعاياه ، سوى علي فلن أحد أركان دولته . انظر ، تاريخ السودان ، ص 80 .

(15) انظر نص هام عن القضية عند المقرئزي ، الخطط ، الجزء 1 ص 202

(203)

(16) هذا ما تفيدنا به الاشارات المقتضبة والمتعددة الواردة عند المقرئزي . ولان يوسف كيوك ترجم في مدونته عددا من النصوص

أين كانت نقطة لقاء الركبين السوداني والمغربي ، ولماذا تجاهلت كتب الرحلات الحجية المغربية هذا اللقاء؟ انهم استغفروا ما يزال البحث العلمي عاجزا عن الاجابة عنهما . والامر رهين باكتشاف مصادر اخرى لا تتوفر عليهما حاليا .

لقد تحدثنا في الفصل الاول من هذا البحث عن الصحراء ، وقلنا ان ابن بطوطة عند توقفه بولاته وما رافقه ذلك من سوء تقاضاه مع حاكم المدينة ، اغتاض وعبر عن رغبته في العودة الى المغرب دون ان يستكمل رحلته الى عاصمة مالي . وحينئذ قال : " واوردت ان اسافر مع حجاج ايالاتن!" (17)

وواضح ان غضب ابن بطوطة ، ضيع علينا فرصة ثمينة للتعرف على احوال الركب الحجى السوداني ، كما انه اعاق اية محاولة لمعرفة ما اذا كان الركب السوداني قد اكتسب تنظيما معيناً ، وتقاليده سارية المفعول مثلما هو الحال بالنسبة للركب المغربى الذى انتظم مع الشيخ ابي محمد صالح الماجرى ، واتخذ صبغة رسمية مع المريبيين منذ بداية القرن الثامن الهجرى . (18)

ولذا اردنا ان نستكنه خلفيات تلك الاشارة اليتيمة لابن بطوطة ، فيمكننا القول ان ولادة اصبحت منذ نهاية القرن السابع

المخطوطة التي لم نتمكن من الاطلاع عليها فسنحيل على عمله .

- انظر - Recueil..., p. 392 - 393.

(17) تحفة النظارة ج 2 ، ص 776.

(18) محمد المنونى ، ركب الطاج المغربى ، ص 7 ، ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين ، ص 131.

المجري مركز تجمع السودانيين قبل تشريقهم لقضاء فرضهم . وموقع المدينة بالنظر الى المطاور التجارية التي سطرتهما القوافل الصحراوية خلال نفس الفترة ، سوف يؤدي بنا الى سلجماسة . فهل كان السودانيون يخرجون ضمن الركب الحجي السلجماسي؟⁽¹⁹⁾

نقف بتطلعاتنا الاستفهامية عند هذا الحد ، ونسجل الملاحظات

التالية :

- الانطباع العام الذي تحيلنا عليه الشهادات المصدرية المقتضبة ، هو ان السودانيين خلال القرن الثامن الهجري ، أصبحوا يقدمون على أداء فريضة الحج بشكل منتظم الى حد ما ، وكانوا يشرقون في ركاب قد تضم مائة نفر أو حوالي هذا العدد .

-- يتأدى لنا من المعلومات المتوفرة عن حج السلطان منسا موسى ان الطريق التي تأخذها الرحلة الحجية السودانية مغايرة عن تلك التي تأخذها اثناء العودة . فقد انطلق الموكب الحجي لمنسا موسى من نياضي العاصمة ، ثم ميمة ، فولاتة ، وتغازة ، وتوات ، ووركلا ، وغدامس ، وطرابلس ؟ ، والاسكندرية ؟ ، واخيرا القاهرة حيث خرج الموكب السوداني ضمن الركب المصري الى مكة . أما طريق العودة فكانت من القاهرة الى غدامس ثم كوكو ، فتنبكت ومنها الى العاصمة نياضي .⁽²⁰⁾

(19) طيلة العصر الوسيط تناوبت عدة مدن على احتضان القافلة الحجية المغربية قبل تشريقها ، نذكر منها آسفي وفاس ومراكش وسلجماسة انظر: ركب الحاج المغربي ، ص 36 .

(20) طرابلس محطة ضرورية في الطريق الى القاهرة ، والمادة الاخبارية لاتشير اليها لذلك وضعنا علامة استفهام امامها . أما الاسكندرية فيمكن للركب تجاوزها وعدم المرور عليها ، غير ان ابن خلدون يضعنا في موقف حرج لانتبين معه هل لقي موكب السلطان منسا موسى هلال طجب بني عبد الواد في الاسكندرية أم في الطريق منها الى القاهرة . انظر: تحفة النظائر ، ج 2 ، ص 792 - 793 .

العبر، ج 6 ، ص 415 . تاريخ الفتاش ، ص 34 . تاريخ السودان ص 7 .

- يذكر ملحق تاريخ الفتاش أن السلطان منسا موسى قد صحب معه زوجته أثناء رحلته الحجية . ويؤكد ابن خلدون أنه لقي بالقاهرة أو آخر القرن الثامن الهجري (14 م) الشيخ عثمان فقيه أهل غانية وكبيرهم علما ودينا ، ثم اُضاف يقول أن الشيخ المذكور جاء "حاججا بأهله وولده" (21).

والخلاصة التي نتحصل لدينا من هذه المعطيات ، أن السودانيين الميسورين المقبلين على أداء فريضة الحج ، كانوا يشجعون أهلهم ويحرصون على أن يأخذوا معهم في رحلاتهم الحجية زوجاتهم وأبناءهم وذوي القربى منهم .

وهذه السيزة ، بالإضافة الى عمل حكام السودان على قضاء فرضهم ، يمثلان ميزتان فريدتان اختلفت بهما تاريخ الركب الحجى السودانى ، وانطبع بهما .

2. حج السلطان منسا موسى

(22)
السلطان منسا موسى رابع ملوك مالي يقوم بأداء فريضة الحج . وفي عهده (712 - 737 هـ / 1312 - 1337 م) كانت الامبراطورية تعيش أوج قوتها وذرورة مجدها . وأصبح منسا موسى يبحث لنفسه عن مكان

(21) تاريخ الفتاش ، ص 34 العبر ، ج 6 ، ص 413 .

(22) يتحدث بوفيل (E.W. Boville) عن حج منسا سليمان عام 752 هـ / 1351 م ، وانساق وراءه ابراهيم طرخان مؤكدا الخير (ص 95) . ونحن لا نعرف رواية أو شهادة مصدرية تتحدث عن حج منسا سليمان انظر : الممالك الاسلامية في غرب افريقيا . . . ترجمة زاهر رياض ، ص 123 . وراجع تطبيقنا اللاحق في هامش : 102 .

وليس أي مكان بين حكام الاقطار الاسلامية . لذلك جاء حجه في مستوى هذه التطلعات ، بحيث رتب له من المظاهر ما يدل على مكانته ، ولكن كذلك على قوته وكثرة ذببه .

يذكر صاحب الفتاش ، أن السلطان لما عزم على قضاء فرضه : " قام بجمع المال والجهاز للسفر ونادى من بأرضه من كل جانب يطلب الزاد والعون وأتى بعض مشائخه يطلب منه أن يختار له يوم الخروج في الايام فقال أرى أن تنتظر يوم السبت الذي يكون ثاني عشر شهر وأخرج فيه لا تموت حتى ترجع لدارك سالما إن شاء الله ومكث يتربص حصول ذلك في الشهور وينتظره ثم لم تحصل إلا بعد تسعة اشهر وافق ثاني عشره بيوم السبت وخرج بعدما وصل رأس قافلته بتنبكت وهو بداره في مل" (23)

وحسب سياق هذه الرواية ، يبدو جليا أن السلطان منسأ موسى لم يتعجل الامور وانما أخذ ما يكفيه من الوقت للاعداد والترتيب لرحلته الحجية . وقد دامت مرحلة الاعداد زهاء سنة كاملة ، اتخذ خلالها جميع احتياطاته لمواجهة أي ظرف طارئ . وكان أول عمل قام به السلطان قبل سفره ، أنه استناب ابنه محمد (منسأ مغا) وجلسه وصيا على العرش الى حين عودته . (24)

وإذا كانت المصادر متفقة حول أهمية عدد الرفقة التي صاحب السلطان الى الحجاز ، فإن الارقام التي تطرحها ، تختلف من مصدر لآخر . وحسب رواية ابن خلدون التي تملك مصداقية معتبرة بهذا الشأن ، يمكننا القول ان الركب السلطاني ناهز اثنا عشر الف نفر . (25)

(23) تاريخ الفتاش ، ص 33 . والاشارة الى وصول رأس القافلة لتذبكت يربك اقترحنا المتعلق باختلاف طريق الذهاب عن طريق الاياب .
(24) العمري ، ص 69 . أما اسكيا محمد فقد استناب أخاه عمر كمنسأغ اثناء غيبته برسم الحج عام 902هـ . انظر: تاريخ السودان ، ص 73 .
(25) العبير ، ج 6 ، ص 416 . أما ابن كثير فقد وصل بعدد الرفقة الى 20 ألف ، لكنه يجمع ما بين الركب المغربي والسوداني . انظر البداية والنهاية في التاريخ ، ج 14 ، ص 112 .

وكان الموكب يضم زوجة منسا موسى المسماة إنبار كُنْتُ ، وعدد غير قليل من الامراء وحكام الاقاليم ، والفقهاء والقضاة منهم بعض المغاربة القاطنين بمالي. ورافق الموكب مئات الجنود لحماية الركب من الاغارات المحتملة ، ذلك ان ذكرى مقتل ساكورة ما زالت عالقة بالاذهان ، ولاربيب ان منسا موسى قد فكر في الامر مليا ، وتميها له جيدا . ومشى مع السلطان ، يلُمان بن يَعت و" كان من خدمه يركب امام الرفقة " . لانه دليل القافلة وقاشدها العام . ومجموع حاشية السلطان مع جنوده لم يتجاوز في نظرنا ثلاثة آلاف نفر ، بينما كان الباقي وتقديره تسعة آلاف ، يتكون من العبيد .

والطاجة التي دعت الى استصواب هذا العدد الوافر من العبيد ، تتمثل في استعمالهم لخدمة السلطان وحاشيته في الطريق ، ولمساعدة الجند في حماية الركب حين تعرضه لاعتداء محتمل . واخيرا ، فقد كان من عادة السردان ان يأخذوا معهم العبيد لنفس الاعتبار المتقدمة ، ولكن اساسا لمقنا يضتمهم في اسواق مصر - وربما الحجاز كذلك - بهدف الحصول على عملة نقدية تمكنهم من تغطية مصاريف رحلتهم الحجية داخل مصر والحجاز .

ولعل هذه المعطيات قد غابت عن شارل مونتييل ومن حدا حدوده من الباحثين ، الشيء الذي جعلهم يستعظمون عدد رفقة السلطان منسا موسى ،

(26) تحفة النظار ج 2 ، ص 781 ، 792 . تاريخ الفتاش ، ص 34 - 36 .
 (27) تاريخ الفتاش ، ص 34 - 35 . وراجع هامش 16 . ومعلوم ان الدولة السودانية طيلة العصر الوسيط لم تنشأ عملة نقدية للتداول . وكان السودانيون يتصرفون بالودع او الاصداف البحرية كعملة . كما ان التبر ، والنحاس والحديد في شكل قضبان ، والملح وغيره من الواد الهامة في حياة السودانيين كانت تستعمل كوحدات مرجعية في العمليات التجارية . انظرا

ويضربون عرض الحائط الارقام التي اوردتها المصادر ، حيث اعتبروا تلك الارقام من بين الشطحات التي عودتنا عليها حوليات القرسطوية في تقديراتها .⁽²⁸⁾

لا نعرف متى خرج الموكب السلطاني من مالي في اتجاه الحجاز ، في المقابل تتماقت المصادر على تأكيد وصوله الى مصر عام 724 هـ / 1324 م . ويدقق المقريري في المسألة ، ثم يخبرنا ان دخول موكب منسا موسى الى القاهرة كان في ليلة الاحد خامس عشر جمادى الاولى من نفس السنة (10 ماي 1324 م) . بينما يؤجل ابن حجر العسقلاني تاريخ الحدث بحوالي ثلاثة اشهر .⁽²⁹⁾

وبالنظر الى ضخامة الموكب السلطاني ، فقد اهتزت القاهرة لوصوله ، وارسل الملك الناصر محمد بن قلاوون موظفا من بلاطه وهو المهندس لا استقبال منسا موسى . وتم انزال سلطان مالي وحاشيته بقصر عند القرافة الكبرى ، اقطعه لياه الملك الناصر .⁽³⁰⁾

ولذا صدقنا رواية المقريري ، فسيكون الركب السوداني قد مكث في القاهرة حوالي خمسة اشهر قبل زمايه الى مكة . وهذه المدة

(28) - Monteil Ch, Les Empires du Mali., p.379.

ولذا استثنينا رواية عبد الرحمان السعدي (ص 7) التي تدعي ان العدد بلغ 60 الف ، فان جل الارقام الاخرى التي تقدمها المصادر لا تدعو للشك والارتياب .

(29) العبر، ج 5 ، ص 932 . البداية والنهاية، ج 14 ، ص 112 . السلوك لمعرفة دول الملوك، ج 2 ، ص 255 . الدرر الكامنة، ج 5 ، ص 154 .

(30) مسالك الابصار، ب 110 ، 67 . الذهب المسبوك، ص 12 . والمهندس مهمته تلقي الرسل والوفود الواردين الى السلطان المملوكي ، وانزالهم بدور الضيافة . ومعلوم ان القاهرة عاصمة المماليك آنذاك ، كانت تشتمل على ثلاث مدن عظام : الفسطاط ، وهو من بناء عمرو بن العاصي ، وهي المسماة عند اهل مصر بمصر العتيقة ، والقاهرة المعزية بناها القائد الفاطمي جوهر لمولاه الخليفة المعز بن القاسم بن المهدي ، والمدينة الثالثة تسمى قلعة الجبل بناها قراقوش للملك الناصر صلاح الدين الايوبي .

الطويلة نسبيًا ، تتطلب الكثير من المصاريف ، فضلا عن أن الاغراءات التي تمنحها مدينة عظيمة وواخبة مثل القاهرة ، سوف تمتص الكثير من اموال السودانين. إلا أن السلطان منسا موسى كان قد أعد لذلك " مائة حمل من التبركل حمل ثلاثة قناطير" ، عدا الاموال التي سيحصل عليها بعد بيعه للعبيد الذين جلبهم معه .

وتجمع المصادر على أن سلطان مالي أثناء اقامته بمصر ، كان " كريما جوادا كثير الصدقة والبر" . فقد اهدى للناصر محمد بن قلاوون هدية حافلة " يقال إن فيها خمسين ألف دينار" . فضلا عن عطايا التي بذلها للقباثل بطريقه ، فإنه لم يدع أميرًا مقربًا ولا رئيسًا وظيفه سلطانية إلا ووصله بحمله من الذهب . نذكر منهم المهمندار الذي تكلف باستقباله ، ويظهر حسب تلويحات العمري أن المهمندار قد حصل على كمية وافرة من التبر (الذهب الخام) ، ربما تجاوزت قيمتها قيمة الهدية الموجهة للملك الناصر نفسه . ومنهم الامير أبو الحسن علي ابن أمير حاجب والي مصر والقرافة إذاك ، الذي وصله منسا موسى بخمسة مائة مثقال . أما دليل الموكب السلطاني من مصر الى الحجاز المسمى منسا بن عبد الباقي العجرمي ، فقد حصل

وكانت القلعة تضم بلاط الايوبيين ومن جاء بعدهم من الاسر التي حكمت مصر ، وتوجد بها القرافة ، وهي - يقول العمري - تربة عظي لمدفن اهلا (أي مصر) . وبها العماثر الضخمة ، ولها المنتزهات المستطابة . انظر مسالك الأبحار ، ب 6 ، ص 86 - 87 ، 143 .

(31) العبر ، ج 5 ، ص 932 . وقد قدر ريموند موني هذه الحمولة ب 10200 الى 12750 كلغ من الذهب . انظر :

- Mauny R. Tableau Géographique, p.426.

والقنطار المغربي أو الافريقي - كما تنبه الى ذلك الترجمة العربية لوصف افريقيا ، ص 24 يساوي 50 كلغ و 800 غرام .

على ما شئت مثقال من الذهب ، ولم ينس منس موسى رفاق الدليل ، حيث
(32)
افتقدتهم ببعض المثاقيل .

وحسب شهادة العجزمي الدليل فإن منس موسى لما بلغ الحجاز ،
أفاض على الحجيج وأهل الحرمين الشريفين بحال الاحسان ، وتصدق
بمال كثير قدره عبد الرحمان السعدي بعشرين الفا من الذهب . نضيف
اليها أربعة آلاف التي أغرينا بها سابقا ⁽³³⁾ ولشكك الاشراف القريشيين
الذين رافقوا السلطان لمالي .

وبينما كان منس موسى ينشر التبر على اقدام أمراء المماليك
في القاهرة ، كان رعاياء يتهافتون " على شراء الجواري من الترك
والحيوش والمغنيات والثياب ، فانحط سعر الدينار الذهب ستة
(34)
دراهم " .

أما العمري الذي سبق المقريزي في تأكيد المعطيات المتقدمة
مع بعض الاختلافات الطفيفة ، فقد ركز على جانب هام من هـذا
الثافت السوداني على السلع المصرية ، وأطلعنا على الارباح
الكبيرة التي حققها المصريون في عملياتهم التجارية مع أهل مالي .

ولم تكن تلك المكاسب والارباح - باعتراف التجار المصريين
انفسهم - مافية من الغش . ذلك انهم استغلوا سذاجة وحسن نيّة

(32) العبر ج 5 ، ص 932 ، مسالك الابحار ، ب 10 ص 67 ، 70 ، 73 .

والمقصود بولاية ابن أمير حاجب على مصر والقرافة ، انه كان
يتولى أمر مدينتين من المدن الثلاث التي تشملها عاصمة مصر .

(33) مسالك الابحار ، ب 10 ، ص 73 . تاريخ السودان ، ص 7 . ولا يسعنا

إلا أن نشكك في ذلك المبلغ الذي قدره السعدي (20 الف) ،

ونستصغره . والواقع أن مؤرخ تنبكت لا يريد أن يكون منس موسى

قد تصدق بالحرمين بأكثر مما تصدق به الحاج اليكيا محمد

الذي وصل مبلغ عطاءاته بمكة والمدينة 100 الف . راجع تعليقنا

عن اسباب هذا الموقف في هامش من الفصل المتقدم .

(34) الذهب المسبوك ، ص 113 .

السودانيين ، فضاغفوا شمن السلح خمس مرات . وترتب عن ذلك ، انه
 اهل مالي الذين كانوا عند وصولهم للقاهرة " في غاية سلامة الصدر
 والطمانينة " ، ان " ساعات ظنونهم باهل مصر غاية لاساعة لما ظهر لهم
 من غشهم لهم في كل قول وفي تراجعهم المفرد عليهم في اثمان ما يباع
 عليهم من الاطعمة والسلح حتى انهم لوراوا اليوم اكبر اثملة العظم
والدين ، وقال لهم انه مصري ، امتعنوه وساؤوا به الظن لما راوا من
سوء معاملتهم لهم .⁽³⁵⁾

وعلى الرغم من كثرة الذهب الذي حمله معه الركب الحجسي
 السوداني ، والاموال التي وفرتها عمليات بيع العبيد ، فلان
 العطاءات التي تطيل امراء المماليك على اخذها من السلطان منسا
 موسى ، بالاضافة الى ابتزاز تجار مصر ، استنفذت مدخرات السلطان ،
 مما اضطره بعد قضاء فرضه الى الافتراض من تجار مصر بفوائد فاحشة .
⁽³⁶⁾

ان اقامة منسا موسى مع قومه بمصر ، التي استخرقت زهاء
 خمسة اشهر ، شكلت تجربة مريرة ، لم يكن احد من السودانين ينتظرها
 او يتنبأ بها . لقد توقع الركب الحجسي السوداني نهب واغارات
 بربر واعراب الصحراء ، فاستعدوا لذلك بالمال والرجال . وتوقع
 اهل مالي المشاق العسيرة التي تواجه المجتازين للصحاري من عواصف
 هوجاء وشمس حارقة مع قلة الماء ، فهانت عليهم هذه المشاق في
 سبيل قضاء فرضهم . وقد فكر اهل الركب السوداني في ان رحلتهم

(35) مسالك الابرار ، ب 10 ، ص 73 . والتشديد مني .

(36) م . س . ص 70 . العبر ج 5 ، ص 932 .

(37) انظر قصة توقف الموكب السلطاني باحد نقاط الماء في الصحراء
 الكبرى ، وكيف طاول اللصوص منعه من الماء حتى يملك عطشا
 وحينئذ يسهل انتهابه . لكن دليل القافلة وقائدها العام سليمان
 ابن يعقوب واجه الموقف بحزم وقتل اللصوص . تاريخ الفتاش ،
 ص 36 .

الحجبية وإقامتهم بمصر والحجاز ، سوف يكلفهم المال الكثير فضلا عن
عن العطاءات والهدايا ، فادخروا لذلك مائة حمل من الذهب ،
ثم استدانوا بفوائد فاحشة ومجفة .

لقد توقع أهل مالي كل هذا وتهيؤوا لمواجهته ماديا ومعنويا ،
لكن ما لم يخطر ببالهم ، أو الشيء الذي ظاب ظنهم فيه ، هو سوء
معاملة أهل مصر لهم .

كان أهل مالي المتحمسين برفقه ملكهم ، متأكدين من أن إخوانهم
المسلمين هنالك ، سيسعدون برؤيتهم وسيباركون مسعاهم . وكانوا
يتوقعون من أهل مصر أن يأخذوا بأيديهم على اعتبار حداشتمهم
بالاسلام ، وأن ينساعدهم ويشجعوهم على بلوغ هدفهم .

هذا ما كان السودانيون وسلطانهم ينتظرونه حينما خرجوا من
مالي ، وكانت هذه الآمال تكبر وتكبر في انفسهم كلما اقتربوا من
جامع الأزهر والحرمين الشريفين ، غير أن كل هذه الآمال تبددت
وتحطمت أمام أعينهم .

ثم جاءت الواقعة التي عمقت الجرح ورسخت حسرة السودانيين
وسلطانهم على أهل مصر . ذلك أن الناصر محمد ابن قلاوون الح في
في استدعاء منسا موسى للمثول بين يديه . والامر يبدو عاديا ، بسلك
يمثل حدثا سعيدا لو كان اللقاء سيحترم أدنى شروط اللياقة الأدبية ،
المفترضة عند لقاء عاهلين مسلمين . غير أن منسا موسى الذي كان
يعلم أنه سيجبر على " تقبيل الأرض أو اليد " كما جرت العادة فسي
المراسيم التشريفية للبلاط المملوكي ، حاول جهد استطاعه تجنب
هذا اللقاء لما فيه من إحراج واحتقار له ولقومه . بيد أن الناصر
الح في طلبه ، فأحس منسا موسى بخساسة وخطورة الموقف ، فسلم
أمره لله ، وتوجه منبرا للحضرة السلطانية بالقلعة .
(38)

(38) القصر السلطاني للماليك يوجد بالقلعة . راجع هامش 30 .

ولما وصل منسا موسى ومن معه لحضرة الملك الناصر ، طلب منه أن يسجد ويقبل الارض " فتوقف وأبى إرباء ظاهرا ، وقال كيف يجوز هذا ؟ فأسر اليه رجل عاقل كان معه كلاما لانعلمه . فقال [منسا موسى] :
 أنا أسجد لله وتقدم الي السلطان فقام له بعض قيام وأكرمه وأجلسه
 الي جانبه وتحدثا حديثا طويلا ، ثم خرج السلطان موسى".⁽³⁹⁾

وقد اختلف أصحاب مصادرنا في تناول هذه الحادثة ، ومنهم من تجاهلها كيلة مثل ابن خلدون ، الذي لانشك في أنه قصد تجاهلها عمدا حتى لا يخرج نفسه أمام المماليك أولياء نعمته . ولعل في هذا التجاهل ، شهادة ضمنية تزكي رواية العمري . أما ابن كثير والمقريزي فقد اتفقا على أن السلطان منسا موسى امتنع عن تقبيل الارض ، وقال للترجمان : " أنا مالكي المذهب ، ولا أسجد لخير الله". فأعفاه الناصر من ذلك " غير أنه لم يمكن من الجلوس في الحضرة السلطانية".⁽⁴⁰⁾
⁽⁴¹⁾

حقا ، لقد كان منسا موسى رجلا تقيا ، ورعا ، طيب العشرة ، سخيا ، ولكن كذلك رجلا بالغ الحساسية أبي النفس . لذلك بدا عليه تأثر بالغ عندما أجبر على السجود ، وبقي في نفسه الشيء الكثير من هذا الحادث . فرغب عن مصافحة المماليك وأمرأئهم ، وسعد كثيرا بمصحة هلال حاجب بني عبد الواحد ، الذي كان قد لقيه في طريقه الي القاهرة .
 وأشياء إقامتهما في حاضرة مصر استحكمت المودة بين الرجلين على قول ابن خلدون .⁽⁴²⁾

(39) مسالك الأيصار ، ب 10 ص 70 . والتشديد مني .

(40) لاريب أن ابن خلدون لو تحدث عن الواقعة لسجلها بنوع من الامتناع ، مما سيجعله محرجا أمام السلطة الحاكمة (المماليك) التي التجأ اليها هربا من محنته مع المرينيين ، وأصبح يعيش في كنفها وتحت رعايتها .

(41) الذهب المسبوك ، ص 112 ، السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج 2 ، ص 255 . والتشديد مني . وقارن مقاله ابن كثير ، البدايتية والنهاية ، ج 14 ، ص 112 . والواقع أن الدارس يجد نفسه مدفوعا للاخذ برواية العمري ، لانه اعتمد شهادة رجال مكنتهم مناصبهم الحكومية من حضور وتتبع جل تفاصيل لقاء الساهلين .

(42) العبر ، ج 7 ، ص 236 .

وعلى الرغم من هذه الاهانات المتلاحقة من طرف تجار مصر
وحكامهم المماليك ، تما لك السودانىون انفسهم ولم ينشغلوا عن
دينهم . ويشهد الامير المملوكى ابو الحسن على ان منسا موسى طيلة
اقامته بمصر كان " على نمط واحد في العبادة والتوجه الى الله عز
وجل كانه بين يديه لكثرة حضوره ، وكان هو ومن معه على مثل هذا
مع حسن الزي في الملابس والسكينة والوقار" .⁽⁴³⁾

وحسب تعبير منسا موسى نفسه ، فإنه جاء الى مصر لا لشيء آخر
غير قضاء فرضه ، وانه لا يرغب في " خلط حجه بغيره " . لذلك وجدناه
يبحث ويسأل عن فقهاء المالكية بمصر للاستشارة بنصائحهم والاستفادة
من عملهم . ولحكمة مطومة بسبب ما رأينا ، او لصدفة ساذجة اختص منسا
موسى مجلسه بفقهاء مالكي أصله من بجاية بالمغرب الاوسط وليس من
مصر . وهو القاضي شرف الدين ابو الروح عيسى الزواوي ، الذي يظهر
انه جالس منسا موسى كثيرا في قصره بالقرافة .⁽⁴⁴⁾

وقد اشرنا سابقا الى ان القاضي محمد بن احمد ابن شلبي
المصري ، مدرس المالكية بمصر - احد شيوخ ابن مرزوق الخطيب - ،
قد ألف شرحا لمختصر ابي الحسن البليطلي باقتراح من السلطان
منسا موسى . ونحن لانعلم هل كان للرجلين لقاء بالقاهرة عام 724 هـ /
1324 م ، ام ان الامر يتعلق بمراسلة بينهما .⁽⁴⁵⁾

لاشك ان السلطان منسا موسى قد لقي عددا آخر من فقهاء المالكية
بمصر ، بيد ان المصادر لا تخبرنا بشيء ، ولنا ندري سبب هذا الصمت .

(43) ممالك الابصار ، ب 10 ، ص 70 .

(44) م . س . ص . ص 71 .

(45) بعد هذا هل يمكن لاحد ان يتجرا على العمري ويتممه باطلاق
الكلام على عواهنه ، وذلك حينما أكد لنا سابقا ان اهل مالي
- بعد ان ساءت ظنونهم باهل مصر - " لوراوا اكبر ائمة العلم
والدين ، وقال لهم انه مصري ، امتمنوه واساؤوا به الظن " .

(46) راجع ما قلناه عن الزواوي وابن شلبي في الفصل المتقدم ص

وحتى بالنسبة للقائه مع القاضي الزواوي، فإنه لولا تلك الإشارة
الضمنية للعمري، التي لم ينتبه اليها الدارسون لحد الآن، ما كنا
نعلم لقاءهما .⁽⁴⁷⁾

بموازاة مع تشوفه الى مجالسة علماء وفقهاء المالكية بمصر،
فقد استغل السلطان منسبا موسى فرصة إقامته بالقاهرة لشراء مجموعة
من كتب " فقه المالكية " .⁽⁴⁸⁾ ولأن المادة الاخبارية لا تريد أن تطلعنا
على عناوين المصنفات التي اشتراها السلطان، فلنترك الامر جانبا،
لأنه كما بينا سابقا لا يستحق كبير اهتمام .

لقد توقفنا كثيرا بمصر، لكن اهراماتنا لن تشغلنا
عن هدفنا، كما أنها لم تشغل منسبا موسى وقومه عن قضاء فرضهم .⁽⁴⁹⁾

هكذا، وبعد أن استراح الركب السوداني بضعة اشهر واستجمع
قوته، أخذ يتجه للخروج رفقة الركب الحجى المصري. فلما أن اوانه
الحج - يقول العمري - بعث الناصر محمد ابن قلاوون الى منسبا موسى
" بمبلغ كثير من الدراهم وجمال وهجن خاص كاملات الاكوار والعدة
لمراكبه، واقتباغ لاصطبه ومن حضر معه وايزواد جمعة وركز له العليق
في الطرق ورسم لامراء الركب (المصري) باكرامه واحترامه " .⁽⁵⁰⁾

(47) من الشخصيات التي لها علاقة بتاريخ بلاد السودان قبل لقسن
9/15 م، التي اغفلها البحث التاريخي، نجد بالاضافة الى
الزواوي وابن شعلب، ابو الحسن النحوي الذي ترجم له ابي عبد
الله الولاتي في فتح الشكور، ص 196 .

(48) الذهب المسبوك، ص 113 .

(49) سيكون من المثير حقا، أن نتعرف على الاسباب التي تفسر عدم
اهتمام أهل مالي وسلطانهم بالاهرامات، وذلك على الرغم من
من أن قصر منسبا موسى بالقرافة قريب من موقعها . وحتى السلطان
منسبا سليمان لم يسأل رحلتنا عنها .

(50) مسالك الابصار، ب 10، ص 72 .

قد يظن أنها التفاتة كريمة من الناصر اتجاه منسا موسى، لكن الحقيقة غير ذلك، إذا سبق لسلطان مالي أن قدم لخزينة الدولة المصرية أكياسا من التبر غير هديته للملك الناصر. ومقابل ذلك، تلقى منسا موسى تلك المبالغ النقدية من الدراهم وغير ذلك مما وثقه وزممه العمري. لقد قام الناصر هنا، بعملية تحويلية أو ما يصطلح عليه عند أهل الاقتصاد بعملية الصرف ليس إلا. وأهل السودان كما قلنا، لم تكن لديهم سكة أو عملة نقدية.

أخيرا خرج الراكب الحجي السوداني قاصدا الديار الحجازية ضمن السوكب المصري، الذي كان يغادر العاصمة المصرية في العادة يوم 21 شوال. والمسافة الفاصلة بين القاهرة ومكة تستغرق في أحسن الأحوال 36 يوما. (52)

وأدى السلطان منسا موسى مع قومه مناسك الحج، وزار قبر النبي (صلى الله عليه وسلم). وتصدق على ما رأينا بمال كثير في الحرمين الشريفين، ثم حدث مشيخة مكة في أمر القريشيين الذين سيصحبونه إلى بلاده، ونجح بعد لأي في جلب أربعة منهم على ما أخبرنا به صاحب تاريخ الفتاش. وتصادف أن لقي منسا موسى بموسم الحج، العالم المشهور والمالح المشكور والشاعر المذكور، أبو اسحاق إبراهيم الساطي، المعروف بالطويجن. فتوثقت علاقتهما إلى درجة جعلت أبو اسحاق يهجر بلده غرناطة ويعود مع السلطان إلى مالي حيث توطن تنبكت. وبها توفي عام 747 هـ/134 م. (53)

(51) م. س. ص. 71.

(52) تاريخ العلاقات المغربية المصرية، ص 38، 51.

(53) المقري، نفح الطيب، ج 2، ص 194. لقد مر علينا أن أبو اسحاق الساطي هو الذي تكلف ببناء عدد من المنشآت المعمارية في مالي. وقد وقف على قبره رحالتنا ابن بطوطة حينما مر بتنبكت، أما ابن خلدون فقد لقي ابنه بالينبع عام 789 هـ/1387 م، جاء حاجا وحمل معه رسالة إلى ابن خلدون من أبي عبد الله بن زمرك كاتب سر السلطان ابن الأحمر صاحب غرناطة. انظر تحفة النظارة، ج 2، ص 789، 795. العبر، ج 7، ص 1076.

وأمام هذه المعلومات الضئيلة ، يبدو جليا أن المصادر كانت بخيلة جدا في كلامها عن إقامة الموكب السلطاني المالي بالحجاز ، مقارنة مع كلامها عنه أثناء إقامته بمصر. هل يعني ذلك أن ركبتنا السوداني قد ضاع عن أعين وأذان أصحاب مصادرها في غمرة زحام موسم الحج ، أم أن انشغال المسلمين بإداء شعائر ومفاسك الحج ، وانهماكهم في قدسية اللحظة وجلال عظمتها ، جعلهم لا يلتفتون لغير ما هم فيه؟

ونعتقد أن تأخر الركب السوداني بمكة وتمديد إقامته بها أياما بعد انتهاء موسم الحج ، أضاف عاملا آخر ساهم في عرقلة مهمة أصحاب مصادرها وجعلهم عاجزين عن متابعة أخباره هنالك .

كما المعنا ، فقد تأخر الركب المالي بمكة أياما ، وبذلك فإن عودته إلى مصر كانت منفردة وبدون أمراء المماليك وجنودهم ، الذين - حسب أحد خدام البلاط - أوصاهم الناصر خيرا بموكب السلطان منسا موسى .

ويبدو هذا التأخر غربيا ومشيرا للغاية ، خاصة إذا علمنا أن موكب منسا موسى سوف يتيه في صحراء الحجاز حين عودته المنفردة إلى مصر ، وسيعرض للاغارة والنهب . ونتساءل هنا هل بقيت لسلطان مالي حاجة هامة يقضيها في مكة حتى يسمح في الحماية والأمن للذين يوفروا له الموكب المصري المملوكي .

يمكننا أن نفكر في بعض الطجرات ، منها قضية انشغال منسا موسى بجلب الأشراف القریشيين من مكة . قد يبدو هذا السبب معقولا ، لكن الدارس المدقق لن يقنع بمثل هذا التبرير كتفسير لتمديد إقامة الركب السوداني في مكة . ذلك أن فترة موسم الحج والايام

(54) الذهب المسبوك ، ص 113. أما ابن حجر العسقلاني فيتحدث عن تأخر مقداره بثلاثة أشهر وليس "أياما" كما ذكر المقرئزي . انظر ، الدرر الكامنة ، ج 5 ، ص 155 .

التي تليه والتي تستغرقها فترة انتظام القوافل وتهيؤها لمغادرة الحجاز ، كافية لقضاء مثل هذه الطاعة .

ونعتقد أن ما بقي في نفس السلطان منسأ موسى من حادثة السجود ومن سوء معاملة أهل مصر لقومه ، هو الذي دفعه الى التأخر بمسكة ، لا لشيء إلا لكي لا يعود في ظل رعاية الركب الحجي المملوكي .

والرسالة مفهومة لدى الناصر محمد بن قلاوون إذا اعتبرنا أن منسأ موسى كان يقصد بهذا التأخر ، تبليغه بموقفه الدال على استيائه من سلوكه معه أثناء إقامته بمصر ، وأنه غير محتاج لرعايته ورايات جيوشه لقضاء فرضه .

كان منسأ موسى يريد أن يحد من غلواء وعجرفة الناصر ، في أن الوقت كان يود أن يبرهن على حرية تصرفه واستقلاليته إزاء المماليك ، الذين يدعون استحقاق لقب السلطنة الشرعية في العالم الاسلامي . (55)

وسيكون من المفيد هنا أن نتساءل لماذا لم يطلب منسأ موسى من السلطان الناصر أن يكتب له تفويضا يميزه شرعية حكمه في بلاد السودان . ومثل هذا العمل قام به اسكيا محمد سلطان السنغيين ايسان

(55) بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد على اثر هجوم التتار بقيادة هولكو عام 656 هـ/1258 م ، اجتمع السلطان المملوكي الظاهر بيبرس في احتواء احد افراد الاسرة العباسية ، وعمل على احياء الخلافة العباسية بمصر في شخص ذلك العباسي الهارب اليه وهو احمد ابن الظاهر ابن الناصر . وفي سنة 659 هـ/1261 م بايع الظاهر بيبرس الخليفة الجديد الذي لقب بالمستنصر بالله ، أما الخليفة العباسي فقد قام بتقليد الظاهر بيبرس السلطنة . وفي عام 667 هـ/1268 م ، أصبح الحجاز تابع للمماليك رسميا . وهذه المعطيات بالاضافة الى دفاع المماليك عن حوزة الاسلام ووقوفهم في وجه المغول والطلبيين ، أضفت على حكمهم مشروعية متميزة بين الاسر الحاكمة في العالم الاسلامي اذاك . انظر مقدمة تحقيق الباب السادس من مسالك العمري ص 41 ، 45 . وعبد الفتاح عاشور ، ص 176 - 177 .

(56)

حجّه عام 902هـ/1495 م . فلماذا لم يسبقه اليه منسا موسى؟

يدعي ابن الدودري أنّ الناصر محمد بن قلاوون ألبس منسا موسى كسوة ملكية ، وقام الخليفة العباسي المقيم في القاهرة تحت رعاية المماليك بتقليده السلطنة الشرعية على بلاد التكرور. في المقابل ألزم ملك التكرور نفسه بذكر السلطان الناصر في خطبة الجمعة ونقش اسمه على عملته .⁽⁵⁷⁾

وواضح أنّ الرواية من صنع خيال ابن الدودري ، ففضلا عن أنّه تفرد في إعلانها ، ولم يشاطره الرأي أحد من أصحاب مصادرنا ، خاصة العمري العارف بأجواء وكواليس البلاط المملوكي ، فإن ما حيننا يتحدث عن رسم ونقش اسم السلطان في عملة امبراطورية مالي ، ومعلوم أنّ الدول السودانية لم تكن لديها عملة نقدية ، وجل أصحاب مصادرنا يعلمون ذلك ما عدا ابن الدودري .

إن عدم تقدم منسا موسى بطلب الى السلطنة المملوكية أو الخلافة العباسية للحصول على تفويض شرعي منهما ، يمكن أنّ نرجعه لسامليين متداخلين . أولهما وأهمهما أنّ منسا موسى خبر المماليك وتعرف على أحوالهم ولاحظ بأسي عميق نظرة الاستصغار منهم إزاءه ، التي تجلّت بوضوح في حادثة السجود . ثانيهما أنّ المماليك - مثل أسيادهم الأيوبيين من قبل - شافعين ، ومنسا موسى كما لاحظنا مُصر كل الإصرار على أنّ لا يتحدث إلى غير أصحاب ماله .

(56) تاريخ الفتاش ، ص 12 . تاريخ السودان ، ص 73 .

(57) لقد قام يوسف كيوك بترجمة هذه الرواية في مدونته وعلق عليها بما يفيد شكه فيها ، ثم انه تجاهلها في كتابه عن تاريخ اسلام بلاد السودان . انظر :

لاريب ان هذه الخلفيات قد جعلته لا يقتنع بالسلطنة المملوكية ، ولا بالخلافة العباسية المقيمة في القاهرة التي لا تحمل من شارات الشرعية سوى الاسم . لذلك فضل جلب الاشراف القريشيين على ان يعلن تبعيته لاحد مما .

قد نكون مخطئين في هذه التاويلات التي تستبطنها الشهادات المصدرية وتقمع بروزها . لكن علينا ان نحن رفضنا ما ان نقدم الدليل المقنع على ان تعرض موكب السلطان منسا موسى للاغارة والنهب ، كان حادثا بالصدفة ، وان لا علاقة له بالاسباب التي فسرنا بها تاخر الركب المالي بمكة .

يشهد ابن خلدون انه بعد انفضال حجاجنا السودانيين وسلطانهم عن مكة ، ظلوا الطريق ، و" لم يمتدوا الى عمران ولا وقفوا على مورد . وساروا على السمت الى ان نفذوا عند السويس وهم ياكلون لحم الحيتان اذا وجدوها والاعراب تتخطفهم من اطرافهم الى انسب (59) خلصوا " .

لقد عودتنا كتب التاريخ والرحلات الحجية المغربية خلال العصر الوسيط على لغارات اولئك الاعراب ، لكنها قلما تحدثت عن ضياع وتيه ركب حجي في صحراء الحجاز . ثم ارضا في عصر اوج قوة وعظمة المماليك الذي يوافق عهد ولاية الناصر محمد بن قلاوون (693 - 741هـ / 1293 - 1341 م) ، ونستغرب كيف امكن لاولئك الاعراب (60) ان يتجروا على الموكب السلطاني لمنسا موسى وهو في ضيافة الناصر .

(58) يقول المقرئزي عن خلافة الخليفة العباسي " ليس فيها امر ولا نهي وحسبه ان يقال له امير المؤمنين " . انظرا

عبد الفتاح عاشور ، ص 179 .

(59) العبر ، ص 5 ص 932 .

(60) عبد الفتاح عاشور ، ص 214 .

إن المسألة مدعاة للارتياب ، وضياع القافلة السودانية في صحراء الحجاز ، ثم تعرضها للاغارة والنهب ، مؤشرين يخفيان في طياتها معلومات هامة - مجهولة لدينا - عن حقيقة علاقة منسا موسى بالملك الناصر ، تلك العلاقة التي طبعها التنافر وسوء التفاهم كما رأينا .

وحتى لا ينفي أو يؤكد بأن الناصر كان وراء ما تعرض له الراكب السوداني من تجرؤ الأعراب عليه ، نسأل ما هي فائدة الأموال والمثاقيل الذهبية التي وزعها السلطان منسا موسى بسخاء على الدليل العجرومي ورفاقه؟ ثم، وهنا بيت القصيد، من حقنا أن نعرف الأسباب التي جعلت المصادر الشرقية القريبة من الحدث زمنيا ، تتجاهل نكبة الراكب السوداني ، وتتمرر الواقعة في صمت مشحون بالتوتر ومشوب بالارتياب .

لقد كان الأب يوسف كيوك دقيقا ومحقا عندما اعتبر ابن خلدون الوحيد من بين أصحاب مصادرنا الذين تفردوا في إعلان نكبة موكب منسا موسى في صحراء الحجاز ، لأن جل المشاركة الذين جاؤوا بعده وشهدوا على الطاءث - مثل المقرئزي - ، إنما استندوا عليه أو انتحلوا رواية العجرومي مع بعض التصرف (61) .

والأب كيوك لم يكن متفردا للقضية في مدونته حتى يتتبـع تفاصيلها ، ولربما لم تشر في نفسه شيئا مثل غيره من الباحثين ، فتجاهلوا أثناء تطيلم لرطة حج منسا موسى .

نعود لمشكلة تجاهل أصحاب مصادرنا الشرقية للقضية ، ونخصص كلامنا عن العمري لما تتمتع به شهادته عن تاريخ مالي من مصداقية معتبرة . والسؤال الذي يفرض نفسه في مثل وضعنا ، هل كانت ظروف العمري منعدمة في الاطلاع على نكبة السلطان منسا موسى بصحراء الحجاز؟

(61) - Recueil..., p.25.

إن الجواب بالسفي أو السلبي ، سوف يضع الباحث في موقف لا يحسد عليه . ذلك أن المممندار أبي العباس أحمد بن الجاكي ، الذي شكل أحد أهم مصادر العمري عن إقامة منسا موسى بمصر ، كان قد استقبل السلطان أثناء دخوله الأول للقاهرة ، كما أنه كان نفس الشخص الذي استقبله بعد عودته من الحجاز . ولا شيء يمنع المممندار من إخبار وإطلاع صاحب مسالك الأبحار - ورئيس ديوان الانشاء بالبلاط المملوكي - على هذه الواقعة الخطيرة .

إن العمري في نظرنا ، كان على علم بأدق التفاصيل عن نكبة السلطان منسا موسى . ونرى أن تجاهله للحدث إنما يعود أساسا إلى معرفته بخلفياته وأبعاده ، وتأكيده من علاقة الواقعة بدسائس ومؤمرات البلاط المملوكي .

وما حينا الذي كان يشغل منصب رئيس ديوان الانشاء ، أصبح منذ سنة 739هـ/1339 م . من المغضوبين عليهم من طرف السلطة الحاكمة . والعمري لا يريد أن يصنع ما من شأنه أن يخضع حنقا وغضب الملك الناصر عليه ، أو ينتهي به إلى ما لا تحمد عقباه ، لهذا السبب تجنب الكلام عن القضية . أكثر من ذلك ، نحس من العمري رغبة قوية فسي الاقصاد والاقetzاب في كل ماله علاقة باقامة منسا موسى بالحجاز . ولو كانت نكبة منسا موسى قد وقعت بالصدفة لما تباطأ في تدوينها ، إذ لا شيء يضيره في ذلك .

(62) مسالك الأبحار ، ب 10 ، ص 71 - 72 .

(63) عن علاقة العمري ببلاط الناصر محمد بن قلاوون ، ينظر: كراتشكوفسكي ، ص 442 . ومقدمة تحقيق الأبواب 8 - 14 من مسالك الأبحار ، ص 7 - 8 .

(64) وحتى إذا كان المممندار قد نسي إطلاع العمري بتفاصيل الواقعة ، فلا نظن أن العجومي الدليل الذي قاد قافلة منسا موسى من مصر إلى الحجاز وعاد بها ، هو الآخر خائنه ذاكرته ولم يخبر العمري بالنكبة .

لقد شكلت عودة منسا موسى من مكة الى مصر تجربة قاسية (65) ومؤلمة للغاية ، انما حسب تعبير ابن خلدون " نكبة تخلصه منها اجله " ، وكلفته هلاك الكثير " من اصحابه وجماله بالبرد حتى لم يصل معه (الى مصر) إلا نحو الثلث منهم " . (66)

هكذا ، وبعد جهد جهيد ، وصل موكب منسا موسى الى عاصمة المماليك ، وذلك في خلال الأشهر الأولى من سنة 725هـ/1325 م . وبدأ دخوله الى القاهرة شيئا ثقيلا ليس فحسب على السلطة الناكمية ، وإنما كذلك على تجار مصر واصحاب مصادرها .

فالمماليك يريدون رحيله على وجه السرعة ، لان منسا موسى - ملك الذهب في العالم آنذاك - ، لم يعد لديه ما يرشي به أمراء المماليك أو ما يقدمه لخزينة الدولة . وتجار مصر حينما تأكدوا من حالته هاته ، أصبحوا يفضلون رحيله حتى لا يضطروا لاقراضه . أما العمري وابن خلدون فقد تعبنا كثيرا في كيفية إثارتنا بالجواذب المشيرة في علاقة منسا موسى بالناصر ، ولا يرغبان في أن يورطا نفسيهما بأكثر مما رأينا لزاء السلطة الطاكمية . لذلك طولا والتخلص من اقامة منسا موسى بمصر بعد قضاء فرضه ، وذلك بأسرع وقت ممكن وبطريقة غريبة وملتوية لكن خلفياتها مفهومة ومحل اعتبار وتقدير من طرف أهل التاريخ .

(65) العبر، ج 5 ، ص 932 .

(66) الذهب المسبوك ، ص 113 . والمقريزي في معلوماته عن بلاد السودان غالبا ما ينقل أو ينتحل روايات سابقه . وهو هنا يستند على شهادة ابن خلدون ، حيث قدمها لنا مع بعض التصرف المنحرف . لاننا لا نرى كيف أمكنه تبرير هلاك الثلث بسبب البرد! ويصعب علينا أن نصدق تبريره خاصة وأن المصنادر لا تعطي أهمية قصوى لعامل البرد بالنسبة للمجتازين للصحراء الكبرى أو صحراء الحجاز . راجع ما قلناه عن الصحراء في الفصل الأول من هذا البحث .

(67) إذا علمنا ان موسم الحج ينتهي في شهر ذي الحجة ، وأخذنا بعين الاعتبار تأخر منسا موسى بمكة أياما أو بضعة أسابيع ، ثم أضفنا شهرين وهي المدة المحتملة التي استغرقتها رحلتها العسيرة

لقد أفسس منسا موسى بهذا الانقلاب في سلوك أهل مصر حكما ما وتجارا وغيرهما من الفئات ، وشعر بتبرم الوجوه عنه بعدما كانت تتودد اليه لتتملي بطلعة خزائنه ومذخراته الذهبية . فانكسرت نفسه ، وأمسى يود أكثر من أي وقت مضى لو أن الأقدار أراحته من طريقه مدينة القاهرة التي قهرته وأذلته ، وتمنى لو أنه لم يسمح بأهراماتها وجامعها الأزهر .

بيد أن السلطان كان مضطرا للتوقف والنزول بالقاهرة ، لان المال نفذ - كما يؤكد ابن خلدون - ، و"أعجزته النفقة فاقترض من أعيان التجار وكان في صحبته منهم بنو الكويك فاقترضوه خمسين ألف دينار وابتاع منهم القصر الذي أقطعه (له) السلطان (الناصر) وأمضى له ذلك" (69)

ويتقف ابن بطوطة مع ابن خلدون في تحقيق اسم الاسرة التي اقترضت منسا موسى ، لكن العمري لا يخصص اسما معيناً ، واكتفى بالقول أن سلطان مالي "احتاج الى القرض من التجار فاستدان على ذمته من التجار بمكاسب كثيرة وافرة جعلها لهم ، بحيث جعل لهم ، في ثلاثمائة دينار ، سبع مائة ربحاً" (70)

لقد تعلم منسا موسى الشيء الكثير من خلال تعامله مع أهل مصر . فقد رأى ولاحظ كيف أن أمراء المماليك استعملوا جميع الحيل

من مكة الى مصر ، فيمكننا القول أنه دخل القاهرة حوالي منتصف ربيع الاول من عام 725 هـ .

(68) ليس في الامر مبالغة ، ذلك أنه على الرغم من اجماع الروايات التاريخية حول ورع وتقوى منسا موسى ، فإن أيامها لاتخبرنا بمحاولة من السلطان لزيارة الجامع الأزهر أو الأهرامات .

(69) العبرج 5 ، ص 932 . وقارن مع رواية ابن بطوطة ، تحفة النظائر ، ج 2 ، ص 795 .

(70) مسالك الأبحار ، ب 10 ص 70 .

ونجحوا في استنزاف أمواله وأكياس التبر التي جاء بها ، وغايبين كيف طاول الناصر لذلالة في حادثة السجود ، ثم تنبه الى مؤامرة البلاط المملوكي التي افردته في صحراء الحجاز وأهلكت ثلث قومية . أخيرا وليس آخرا ، أراد تجار مصر أن يمتصوا ما بقي في العظماء بعملهم على اقراض السلطان بفوائد فاحشة .

إنما خطوب جليلة حولت رحلته الحجية الى رحلة عصيبة . غير أن منسا موسى وهو مقيم بين ظهرانهم ، لم تكن بيده حيلة لمواجهة هذه المواقف ، التي لم تخطر بباله ، وأخطأها العرافون الذين سألهم قبل تشريقه برسم الحج .

على أن منسا موسى لم يكن ساذجا حتى لا يتعلم من هذه التجارب ، فقد استفاد منها أيما استفادة ، وتأمر مع وزرائه وعلية قومته مثلما فعل معه المماليك ، ثم أضمر السياسة الواجبة اتباعا لرؤاء حكام وتجار مصر .

وكانت الخطوة الاولى في هذا الاتجاه ، الطريقة التي حصل بها على تلك القروض ، ذلك أن السلطان أغرى التجار بفوائد مسيئة للعباب كما لاحظنا ، وأملهم في أن يرد لهم أموالهم حين وصوله الى بلاده . واعتقد تجار مصر أن منسا موسى في موقف خرج لذلك بالغ في نسبة الفوائد ، فصدقوه واطمأنوا على أموالهم / أوها مهم لمارأوا فيه من تدين وورع ، ولكن كذلك وأسا سا لطمعهم .

على أساس هذا الاتفاق بين السلطان والتجار ، ودع الركيب المالي مدينة القاهرة ، وانصرف منسا موسى الى بلاده حاملا معه " كتب فقه مالك " ، وبموازاة مع ذلك حمل معه صورة حية عيين المجتمع الاسلامي ، واسلوب الحكم في مصر ، وطريقة التعامل بين المسلمين وغير ذلك من المظاهر التي وقف عليها أو عايشها أو سمع عنها .

وفي طريق عودته الى مالي مر الموكب السلطاني ببلد غدامس ، وهناك وجد أحد اصدقاء ابن خلدون وهو المعمرابو عبد الله ابن خديجة

ينتظر سلطان مالي ، حيث جاءه مستجيهاً به ، وطالبا منه تصراً على
(71)
عدوه ، ومعونة على أمره .

ومن غدامس واصل الركب السوداني طريقه يطوي المراحل التي
أن دخل مدينة تنبكت مرورا بمدينة كوكو (كاغ) ، فأخذ منها موسى
يبني المساجد على رأينا في الفصل السابق . ويظهر أن المتابعين
لم ترد أن تفارق سلطاننا ، ذلك أنه اضطر للتأخر بتبكت أياما ،
فأرسل حريمه والاشراف القريشيين الذين ما حبوه ، وكل ما جاء به من
الحجاز إلى عاصمة ملكه عبر نهر النيجر . وعلم أهل جنبي بالامر ،
فاستغلوا الفرصة وانقضوا على المؤكب السلطاني بسبب ما كان لهم
من عداة مستحكم إزاء حكام مالي ، و" نهبوا كل ما في تلك السفن
(72)
وانزلوا الشرفاء عندهم" .

بعد قضاء الاغراض التي كانت تشد منها موسى بتبكت عاد
إلى نياحي حاضرة ومستقر ملكه ، وبذلك اشرفت رحلتنا الحجية مع
السلطان على نهايتها . لكن تبعاتها ظلت تمارس تأثيرها في شخص
وسلوك السلطان على عدة مستويات ، نخص بالذكر منها جانبين
بارزين .

الجانب الديني ، حيث بدأ السلطان عميق التأثر لما شاهده في
الحرمين الشريفين من أحوال ربانية ، ولما مر عليه وهو في ضيافة
الرحمان من لحظات قدسية عز عليه أن يفارقها . وفي هذا ما يبرر

(71) العبر، ج 6 ، ص 415 . وحسب نفس المصدر ، فإن المعمر أبو عبد
الله الكومي وهو من ولد عبد المؤمن ، كان ثائرا وداعية بالزاب
للفاطمي المنتظر .

(72) تاريخ الفتاش ، ص 37 . وراجع الفصل I من الباب II ، ص 214
وحسب عبد الرحمان السعدي فإن الفترة التي تستغرقها المسافة
بين تنبكت وجنبي عبر نهر النيجر ، تبلغ خمسة أيام ، انظر
تاريخ السودان ، ص 252 .

قول العمري ، أن منسا موسى لما عاد الى بلاده قرر أن يتخلى عن الملك ويتركه لابنه محمد (منسا مغا) ، و" يعود الى مكة المعظمة ويقبض مجاورا بها " . كما أن حماس السلطان وعمله على إقامة وتشجيع المساجد أثناء عودته في كل مدينة طرقها يوم الجمعة ، يهيننا على مبلغ الآثار الروحانية التي تركتها رحلته الحجية في نفسه .

الجانب السياسي ، ذلك أن صدمته في أهل مصر خاصة حكاهم وتجارهم ، نقشت على كل مساحة جسده جراحا عميقة لم يستطيع الزمن تضيدها . من شمة نفهم لقدامه على قتل التجار المصريين الذين جاؤوه يطلبون أموالهم ، ونفهم تحول وجهته نحو المغرب المريني ، وإدارة ظهره للماليك .

في إطار هذه المعطيات إذن ، يمكننا أن نعي لماذا كان ابن خلدون يلح في اقناعنا بمقتل جل أفراد أسرة الكويك وعدم حصولهم على الاموال التي كانوا قد اقترضوها لمنسا موسى بمصر . وكان ما حبيب العبر يدعونا بالطاحه ذاك ، أن لا نطمئن الى شهادة ابن بطوطة المعاكسة لاقواله في القضية . وبتسجيل ابن خلدون لاسماء أفراد أسرة الكويك الذين جاؤوا الى مالي بهدف تحصيل أموالهم من السلطان ، كان يريد أن يخبرنا بأنه بحث في القضية بحث تدقيق ، وهذا ما لم يفعله ابن بطوطة .

(73) مسالك الایمار ، ب 10 ، ص 69 . لقد استعمل العمري في روايته هاته ، كلمة "قرر" بمعنى عزم . ولا يخفى علينا أن منسا موسى لم يترك الملك ، بل استمر في منصبه الى حين وفاته . وعزم أو رغبة منسا موسى هاته تذكرنا برغبة مماثلة لدى يعقوب المنصور الموحي ، الشيء الذي جعل بعض المصادر تتحدث عن تخليه عن الملك وسياحته في الارض . انظر ، محمد زنيبر ، حفريات عن شخصيته يعقوب المنصور ، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية - الرباط ، ع 9 ، 1982 ، ص 52 .

(74) العبر ، ج 5 ، ص 932 . تحفة النظائر ، ج 2 ، ص 795 . والواقع اننا لانملك إلا أن نصدق ابن خلدون ، ليس فحسب لانه من أهل التاريخ ، ولانه يسعنا في قراءاتنا وتأويلاتنا ، ولكن كذلك بسبب ما سبقه ان نبهنا اليه من أن المعلومات التاريخية التي سمعها ابن

بهذا الاسلوب المفجع : القتل وعدم رد الديون ، انتقم منسأ موسى لنفسه من تجار مصر . وبهذه الخطوة الجريئة التي تدلنا على مبلغ غضبه وسخطه على حكام وتجار مصر ، يكون السلطان منسأ موسى قد بدأ في تنفيذ السياسة التي اضمهرها ارضاء مصر ، وبقية الاقطار الاسلامية الاخرى .

وهذه السياسة ، كانت قد ارتسمت جل معالمها في ذهنه ، وذلك قبل وصوله لحاضرة ملكه . ولاشك ان الفترة التي استغرقتها رحلته الحجية ، كانت غير كافية لتقرير وتقعيد امور السياسة الخارجية الواجب اتباعها . لكن السلطان كان قد حسم في الامر ورتب له كل شيء ، ولا راد لما عزم عليه .

وقد طان الوقت لنكشف القناع عن بقية نواياه بهذا الصدد ، ولننتعرف على الاركان الاساسية لسياسة مالي ارضاء مختلف الواحدات السياسية في بلاد الاسلام .

بطوطة من افواه الرجال ولم يكن شاهدا عليها ، تلزم الناحية الكثير من الاحتراس والحذر (راجع ص 234 هامش 69 من هذا الباب) . ثم ان اشارة ابن بطوطة الى وفاة سراج الدين بن الكويك بتنيكت وشيوع خبر بين اهل المدينة مفاده انه سراج الدين قد برسم ، كل هذا يزكي شهادة ابن خلدون ويرتقي بها الى مصاف الرواية المعتمدة عند الدارس . وحتى لو اخذنا برواية رحلتنا فان مدلولها يؤكد ان اسرة الكويك قد حصلت على اموالها ، لكنها لاقت في سبيل ذلك متاعب جمة اتممها وفاة اءو بالاحرى مقتل والد الاسرة بتنيكت . اما العمري (ص 10 ، ص 70) ، فقد اتخذ موقفا وسطا بين ابن خلدون وبين بطوطة ولم يؤكد شيئا وانما رجع استرداد التجار لاموالهم من منسأ موسى .

٧٧. امبراطورية مالي وعلاقتها بالقوى السياسية في بلاد السودان.

قبل أن ندخل في الموضوع ، يجدر بنا أن نقوم باطلالة على تاريخ العلاقات السياسية لبلاد السودان قبل قيام امبراطورية مالي.

1. العلاقات السياسية لبلاد السودان إلى منتصف القرن السابع الهجري.

أول سفارة رسمية تعلن عنها المصادر ، جاءت في خضم عملية نشر الاسلام ببلاد السودان ، حيث حاولت إمارة بني رستم الاباضية بتاهرت ، توطيد علاقاتها مع المنطقة .

هكذا أرسل الخليفة بن عبد الوهاب (208 - 258 هـ / 823 - 872 م) ثالث الائمة الرستمين سفارة تحمل هدية إلى أحد ملوك السودان وكان الذي تقدم هذه السفارة إلى الملك السوداني ، محمد بن عرفة ، أحد الوجوه المبرزة في البلاط الرستمي .

ونحن لا نعرف العاهل السوداني المقصود بتلك الهدية ، ويغلب على الظن أنه أحد ملوك مملكة غانة أو إمارة كوكو. وحسب رواية ابن الصغير ، يبدو أن الهدية لقيت استحسانا من طرف الملك السوداني ، كما أن حاملها محمد بن عرفة وجد ترحيبا واکراما ⁽⁷⁵⁾ بالغين .

وحوالي عام 382 هـ / 992 م ، تلقت أسرة آل زييري التي ولاها الفاطميون أمر افريقية بالنيابة عنهم ، هدية من بلاد السودان " فيما زرافة ، فخرج المنصور حتى دخلت بين يديه !"⁽⁷⁶⁾

(75) ابن الصغير ، أخبار الائمة الرستمين ، ص 71 .

(76) ابن عذاري ، البيان المغرب ج 1 ، ص 246 . وقد امتد عهد

المنصور ابن بكيين من عام 373 إلى 385 هـ / 982 - 994 م .

ويظهر أن آل زييري قد حرصوا على دعم علاقاتهم مع بلاد السودان ، وهذا ما يفسر وصول هدية أخرى اليهم سنة 423هـ/1032 م ، أي في عهد دولة المعز بن باديس (406 - 454هـ/1016 - 1062 م) . ويصف ابن عذاري هذه الهدية بقوله : " هدية جليلة فيها رقيق كثير وزرافات وأنواع من الحيوان" .⁽⁷⁷⁾

- لا نشغل أنفسنا بتحقيق اسم الملك السوداني - الذي أرسل الهدية - واسم أمارته أو مملكته ، لأن المصادر تستعظم علينا معرفة ذلك . وما يمكن أن يشدنا في روايتي ابن عذاري ، هو الناح السودان على إهداء الزرافات والحيوانات الغريبة والرقيق .

وإذا كانت حاجة آل زييري إلى الرقيق تبدو شيئاً عادياً ، فإن سعادتهم باستقبال تلك الحيوانات الغريبة عن بلاد المغرب مثل الزرافات والفيلة ، تعود إلى استعمالهم لها في مواكبهم كشارة على مبلغ أبهه وزينة الموكب الملكي أثناء تحركاته .⁽⁷⁸⁾

وفي عهد المرابطين ، يخبرنا صاحب الاستبصار أنه اطلع على رسالة أرسلها ملك غانة إلى يوسف بن تاشفين ، ولقبه فيها بـ " أمير أغمات " . فهل يعني ذلك أن المراسلة تمت في السنوات الأولى من حكم يوسف بن تاشفين وقبل بناء مراكش ، أم أن أهمية أغمات فسوي

(77) البيان المغرب، ج 1 ، ص 275 .

(78) البيان المغرب، ج 1 ، ص 249 . وجاء عند المقري نقلاً عن تاج الدين ابن حمويه السرخسي ، أن يعقوب المنصور الموحد جاءه قوم بفيل من بلاد السودان ، فأمر لهم بصلة ، ولم يقبله منهم ، وقال : نحن لا نريد أن نكون أصطاب الفيل ، إشارة إلى حملة أبرهة على الكعبة عام 570 م . انظر نفح الطيب، ج 3 ، ص 13 .

(79) كتاب الاستبصار في عجائب الامصار ، ص 219 .

التجارة الصحراوية خلال القرن الخامس الهجري (11م) ، جعل ملكها
غانة يعتقد خطأ في انها قاعدة ملك صاحب الزلاقة .؟
(80)

ليس لدينا ما يقدرنا على الاجابة عن هذين السؤالين ، وكل
ما نستطيع قوله ، هو ان المراسلة قد تمت في عهد يوسف بن تاشفين
(453 - 500 هـ / 1061 - 1107 م) .

وقبيل نهاية الدولة المرابطية ، دخل المغرب حاجا احد ملوك
السودان ، وهو صاحب مملكة زافون . ويظهر من رواية ياقوت الحموي ،
ان ملك زافون كان له فضل وافي فضل على المرابطين الى درجة ان
امير المسلمين المرابطي انذاك ، تلقاه راجلا فحين لم ينزل زافون
له عن فرسه . وعند دخولهما قصر امير المسلمين ، دخل زافون راكبا
(81)
وامير المسلمين راجلا بين يديه .

لقد حاولنا جهد مستطاعنا ، الاطالة بالجوانب المختلفة لرواية
ياقوت الحموي عن زافون وعلاقتها بالمرابطين ، غير اننا لم نطفر
بشيء ، ولم نهتد الى طريقة تقدرنا على استكناه المقاصد المتنوعة
للرواية ، حتى اننا لم نعرف كيف نستنطقها ونسائلها .
(82)

(80) تختلف الروايات التاريخية في تحديد سنة بناء مدينة مراكش
وفي اسم مؤسسها . وترجع عصمت عبد اللطيف دندش (هامش 98)
ان الامير ابو بكر بن عمر وضع اساس مدينة مراكش عام 454 هـ ،
ثم انصرف للصحراء لاختاد الفتنة ، واتم بناءها يوسف بن تاشفين
عام 459 هـ / 1066 م .

(81) ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، مادة زافون ، ج 3 ، ص 127 . وموقع
هذه المملكة السودانية - حسب ت . لويكي - يوجد فيما بين نهر
السنغال وبقايا اثار عاصمة غانة (قومي صالح) ، وعن تاريخ
لقاء العالمين يرجح يوسف كيوك ، انه تم قبل سنة 1147 م ،
وبالتحديد فيما بين فترة مجيئ المهدي بن تومرت (1121م) ونهاية
الدولة المرابطية . انظر :

- Recueil..., p.165 note 2.

(82) مجموع هذه الاحباطات هي التي حالت بيننا وبين استغلال رواية
الحموي في الباب الاول عند كلامنا عن المرابطين وعلاقتهم ببلا د
السودان . ونحيل لمن اراد مقارنة الاشكاليات التي تطرحها
الرواية على دراسة :

ومهما يكن من هذا الامر، يبدو من الجلي الواضح سواء من خلال
اشارة صاحب الاستبصار أو رواية الحموي، أن المرابطين بعد تاسيسهم
لدولتهم بالمغرب، لم يملوا بلاد السودان في شمرة انشغالهم
بالاندلس.

لعله من القضايا المثيرة في تاريخ الموحدين انهم تجاهلوا
بلاد السودان سياسيا واداروا ظهرهم لها. وقد فعلوا نفس الشيء
لرأء الايوبيين بمصر لاسباب يضيف مجال تفصيلها هنا.

والمتتبع لا حوال هذه الامبراطورية المترامية الاطراف،
يلاحظ انهما كملوكها منذ بداية امرهم الى حين صعود المرينيين
في تقوية وضعيتهم الداخلية ومواجهة مشاكل الاندلس وحدودهم الشرقية
المحادية لطرابلس. (83)

ربما يكون في تطرح حدود الامبراطورية الموحدية ما يبرر
كثرة المشاكل التي شغلت الموحديين عن بلاد السودان، ومنعتهم من
تأسيس تقاليد سياسية في علاقاتهم الخارجية. لكن علينا أن نقيم
اعتبارا شاملين لهما من الثقل ما يكفي لتفسير هذه الوضعية.

أو لهما، أن عهد الدولة الموحدية (524-668هـ/1130 - 1269 م)،
لم تعاصره دولة قوية في بلاد السودان. ذلك أنه في الوقت الذي
وضعت فيه الدولة الموحدية اللمسات الاخيرة على حدودها النهائية
عام 555هـ/1160 م، التي شملت الاندلس والمغربين الاقصى والوسط
وافريقية، في أن الوقت كان الضعف أو الوهن قد أخذ مأخذه من
مملكة غانة، وبدأت هذه المملكة السودانية تلتف أنفاسها الاخيرة.
وحيثما قامت امبراطورية مالي المسلمة في عهد ماري جاطة (1230 -
1255 م)، كانت معركة العقاب (609هـ/1212 م) قد هدت الموحديين

- Lewicki.T, " Un Etat Soudanais inconnu:Le royaume de Zafun" Cahier d'etudes Af.XI,1971,pp.501 - 525.

وهيات لتشتت ملكهم ، ولم يعد من امبراطوريتهم طيلة نصف قرن بعد ذلك سوى الاسم .

ثانيهما ، ان عهد الموحيين تزامن مع انتشار وزحف قبائل بني هلال على طول الضفة الشمالية للصحراء الموازية لبلاد المغرب . الشيء الذي قطع الطريق على الموحيين الى الصحراء وما وراءها من بلاد السودان . وهذا ما تؤكدُه إحدى الروايات التي احتفظ بها المقري ، ومفادها ان السيد ابو الربيع سليمان ابن عبد الله (ت 604هـ/1208 م) ، الوالي على مدينة سجلماسة في عهد يعقوب المنصور الموحي ، قد تقبض على مجموعة من " الخوارج الذين قطعوا الطريق على السفار بين سجلماسة وغانة " ، وقطع رؤوسهم .⁽⁸⁴⁾

على ان هذين العاملين لم يمنعا الموحيين من الانتباه الى أهمية التجارة الصحراوية ، والتعامل مع حكام السودان بما يفرضه حسن الجوار ، حتى يتيسر الرواج التجاري بين ضفتي الصحراء دون أي عائق . وفي هذا الاطار ، ارسل ابو الربيع سليمان الآنف الذكر رسالة الى ملك السودان بغانة ، ينكر عليه فيها احتجازه لعدد من التجار المغاربة .

وهذه الرسالة التي تناقلتها المصادر لبلاغتها وعلو كعبها صاحبها في الادب ونظم الشعر ، لا تخبرنا باسم الملك السوداني ولا تاريخ المراسلة . وقد جاء في مطلعها قوله : " نحن نتجاوز بالاحسان ، وإن تخالفنا في الاديان [. . .] . " وملك بغانة كما نعلم اسلموا منذ النصف الاول من القرن الخامس الهجري ، واخذوا في مستهل القرن الموالي يؤدون فريضة الحج . فهل كان ابو الربيع سليمان والسني سجلماسة لا يعرف ذلك ؟ ، أم ان سليقته الشعرية وبلاغته النثرية اخذاه ، فضحى بالحقيقة التاريخية على حساب السجع .

(84) نسخ الطيب ، ج 3 ، ص 107 . وكلمة الخوارج الواردة في المقطع الاستشهادي لاعلاقة لها بفرقة أو مذهب الخوارج ؛ فهي تعنسي الخارجيين عن السلطة الموحدية لاغير . ونرى ان المقصود بها اعراب بني هلال .

(85) م . س . ج 3 ، ص 105 .

وفي خلال العقود الخمسة التي أعقبت استقلال الحفصيين عن
الموحدين، كان الحفصيون بأفريقية يمثلون أقوى وحدة سياسية قسري
بلاد المغرب. فتطلعت إلى قاعدة ملكهم رقاب الحكام والامراء من
الاندلس والمغربيين الاوسط والاقصى، والحجاز. (86)

أما بالنسبة للمالكية الاسلامية جنوب الصحراء، فقد تشوقت
اليهم مملكة كانم المسلمة، ودخلت معهم في علاقات سياسية استمرت
طويلا وطبعها حسن الجوار والتعاون. ويستفاد من كلام ابن خلدون أن
العديد من السفارات والهدايا سارت بينهما، ومنها الهدية التي
ارسلها ملك كانم إلى أبي عبد الله المستنصر الحفصي عام 655 هـ/1257م،
التي كان لها بتونس عاصمة الحفصيين "مشهد عظيم". (88)

وبعد سنة من وفاة المستنصر الحفصي، أي عام 676 هـ/1278 م،
لحق به الظاهر بيبرس أقوى سلاطين المالكية خلال القرن السابع
المجري. وقتها كان حكام مالي شأنهم شأن المرينيين منشغلين عن
الحفصيين وغيرهم بتقعيد أمور دولتيهما. (89)

(86) استقل الحفصيون عن الامبراطورية الموحدية عام 627 هـ/1229 م،
وشكل عهد أبي زكريا وخلفه المستنصر الذي توفي عام 675 هـ/1277 م
أوج عظمة الحفصيين انظر: العبر، ج 6، ص 593 - 594، 607، 614،
618، 634، 652.

(87) ابن سعيد، ص 95. التجاني، رحلة التجاني، ص 111.

(88) ابن خلدون ج 6، ص 412، 652.

(89) تأسست دولة المالكية عام 648 هـ/1250 م، ويعتبر الظاهر بيبرس
(658 - 676 هـ/1260 - 1277 م) المؤسس الحقيقي لدولة المالكية
وعندما تقلد السلطنة من يد الخليفة العباسي على ما أوضحناه
سابقا، نظر إلى الحفصيين أيام عزهم نظرة استنصار واستخفاف.
انظر:

عبد الفتاح عاشور، ص 155، 173، 186، 342 - 345. وراجع
هامش 55.

وحيثما استعمل القرن الثامن الهجري ، بدأت مالي تتحسس طريقها نحو المجد والازدهار ، اللذين عانقتهما في ظل دولة منسا موسى ومنسا سليمان . وهي نفس الفترة التي احتل فيها المرينيون بالمغرب الأقصى والمماليك بمصر ، منصب الصدارة في العالم الاسلامي . أما الحفصيون ، فقد انطفت شعلتهم منذ وفاة المستنصر عام 675 هـ / 1277 م .

2 . مالي بين المماليك والمرينيين .

كما المعنا ، فإن امبراطورية مالي قبل عهد منسا موسى كانت تعيش طور التأسيس . لذا ، فلا شيء يدعو للاستغراب حينما نسجل صمت المصادر لرزاء علاقاتها السياسية مع باقي القوى الاسلامية .

وفي نفس الاطار يمكننا القول ان حجج برمندانة وخاصة منسا ولي وساكورة منح حكام مالي فرصة للتعرف على اساليب الحكم الاسلامي ، وكيفية انبناء العلاقات بين المسلمين . وربما ساعدتهم في عملهم هذا ، ما رجحناه من ان ملوك مالي المقدمين على اداء افریضة الحج ، كانوا يدخلون مصر والسماز باسلوب او طريقة سرية ، لا تسمح بالكشف عن هوية منصبهم الحقيقي .

مهما يكن من امر هذا التأويل فإن البلاط المالي في عهد منسا موسى ، كانت لديه معلومات لا يستهان بها عن العالم الاسلامي وتقاليد الحكم فيه خاصة لدى المرينيين . ولعل في مطاولة البلاط المالي لتمثل كيفية احياء ليالي شهر رمضان وليلة المولد النبوي وغير ذلك من المظاهر ، ما يزكي هذا الاقتاد .⁽⁹⁰⁾

(90) لقد مر علينا ان عددا من تجار وفقهاء بلاد المغرب والاندلس ، توطنوا بلاد مالي بصفة نهائية او لبعض السنوات . ولا بد انهم شكلوا مصدر مهم للمعلومات البلاط المالي عن البلاطات الاسلامية الاخرى .

في المقابل ، فإن أهل بلاد المغرب وحكامهم ، كانوا يسمعون عن مملكة مالي ومبلغ قوتها وسلطانها ، وما استجارة المعمر أبو عبدالله بن خديجة بمنسأ موسى ، إلا دليل على معرفتهم بأحوال وقوة السلطان المالي .

وفي الجناح الشرقي من العالم الاسلامي ، كان الماليك يمثلون اعظم قوة اسلامية ، ولا شك ان اصداء قوتهم كانت تمل آذان منسأ موسى من خلال الحجاج السودانين ، وغيرهم ممن يفدون على البلاط المالي من أهل الاندلس وبلاد المغرب ومصر .⁽⁹¹⁾

- مؤلف الماليك من الماليك الاسلامية جنوب الصحراء ودوره في سياحة سياسة مالي تجاههم .

حينما قرر منسأ موسى القيام بإداء فريضة الحج عام 724 هـ / 1324 م ، كان بالامكان ان يدخل القاهرة متمسرا مثل سابقيه ، او في صمت ودون بهرجة ودق للطبول . لكن السلطان منسأ موسى كان يسرور تحقيق اهداف اخرى بموازاة مع قضاء فرضه .

حقا ، لقد أكد سلطان مالي للمهمندار انه لا يرغب في خلط حجه بغيره . إلا ان هذا التبرير لا يعدو ان يكون محاولة منه للتمربيب من تقبيل الارض اواليد . ولولا هذا العائق ، الذي رأى فيه منسأ موسى نقطا عليه ، ونوعا من الاحتقار له ولقومه ، لعبر سلطاننا عن مواقف مختلفة تمام الاختلاف عن عزوفه ذاك .

ان منسأ موسى دخل القاهرة في موكب اقل ما يقال عنه انه كان يرغب في لفت الانظار . فقد جاء سلطاننا مع جل وزرائه وعلية

(91) راجع هامش 51 في الفصل المتقدم ، وانظر رواية اوردتها العمري (الباب 10 ، ص 69) مفادها ان منسأ موسى كان على علم بتخوفات المسلمين في مصر والشام من همجية التتار وافعالهم الشنيعة ، وهذه المعطيات تدلنا على مدى اهمية معلومات منسأ موسى عن مصر واحوالها .

قومه ، ورافقه آلاف العبيد فضلا عن حرسه وجنوده ، وحمل معه اطنانا من التبر بهدف نشره على اقدام امراء المماليك ، حتى يعلموا قدره وشراءه وسخائه .

ثم اقام سلطاننا في القاهرة عدة اشهر ، سلك خلالها اسلوبنا متميزا يطبعه التدين والتقوى وحسن السلوك والآداب مع امراء المماليك الذين اطوا به . وحتى يبرهن على تميز اسلوبه ، فإنه لم ينشغل ولو للحظة واحدة بمباهج الحياة التي تحيط به في عاصمة المماليك . بل على العكس من ذلك أكد لامراء المماليك وفقهاء المالكية بمصر ، انه رجل لا يعنى بمباهج الحياة الدنيا ، في انب الوقت ، برهن لهم انه رجل ابي النفس ، حازم وصارم في امره ، وأنه مع تدينه الشديد وحسن سلوكه ، لم ينس مكانته كملك ، لذلك لم يكن يكلم المنهندار إلا بترجمان " مع ارجادة معرفته للتكلم باللسان العربي " (92)

مجموع هذه المظاهر النموذجية ، التي تتجلى في قوة السلطان وشراءه وسخائه وزهده ، تكشف لنا عن ان اقامته بمصر ، كانت تستهدف التعريف بشخصه ومملكته لدى المماليك . وبالتالي محاولة كسب ود حكام مصر وإقامة علاقات سياسية معهم ، متكافئة أو لنقل مرضية للطرفين . مما يعد كسبا سياسيا ومعنويا لمالي وسلطانها ، وتزكية لكلمة الاسلام ببلاد السودان .

(92) انظر شهادات ابن امير حاجب والمهندار ابي العباس احمد ابن جاكى والعجومي الدليل ، مسالك الابصار ، ص 69 - 73 . وتجدر الاشارة هنا ، انه إذا كان منسا موسى لا يكلم المهندار وغيره من امراء المماليك إلا بترجمان ، فإنه كان يتحدث مباشرة مع ابواسطق الساطي والمعمرا ابو خديجة وبسندون ترجمان أو تكليف . هل لانهما من بلاد المغرب ؟ انظر العبر ج 6 ، ص 415 - 416 .

وكل هذا لا يضير في شيء رحلته الحجبية على اعتبار انشغال منسا موسى بمثل هذه القضايا الدنيوية وهو في طريقه لقضاء فرضه . بل بتفكيره هذا ، اعطى لرحلته الحجبية ابعادها الاسلامية الحققة . وبما ان القاهرة في طريقنا الى مكة ، فلماذا نحرم الاسلام ببلاد السودان من تزكية سياسية ومعنوية ، سيكون لها اثر واثري على تطوره بمالي ، بحيث ستعود - تلك التزكيات في حالة تحققها - بالنفع على الاسلام والاسرة الطائمة في امبراطورية مالي .

بهذه الطموحات والامال دخل موكب منسا موسى الى مصر ، بيد ان الناصر محمد بن قلاوون وقد امسى اعظم ملك من ملوك الاسلام (93) آنذاك ، لم يلبثت الى سلطان مالي بما كان منتظرا ، او بما كانت تطم به نياحي العاصمة .

والسياق التاريخي للمسألة يبدو عاديا ، ذلك انه اذا كان المرينيون في عهد ابي سعيد واثبي الحسن على عظمة ملكيهما وحسن سياستهما مع المماليك ، قد استطاعوا بالكاد ان يملأوا عين الناصر صاحب مصر والشام والحجاز ، فإن بني عبد الواد بتلمسان والحفصيين بافريقية ، لم يتمكنوا من كسب وده ، لقصر باعهما في العالم الاسلامي خلال النصف الاول من القرن الثامن الهجري . فكيف بمملكة مالي او كاتم في السودان الاوسط .

(93) تولى الناصر محمد بن قلاوون الحكم ثلاث مرات ، لكنه في المرة الاولى (693هـ/1293م) . والثانية (698هـ/1298م) . كان ما يزال صغير السن دون العشرين من عمره ، لذلك كان محجرا من قبل امراء المماليك . ولم تبرز شخصيته كحاكم قوي الا في سلطنته الثالثة (709 - 741هـ/1309 - 1340م) . انظر عبد الفتاح عاشور ، ص 203 وما بعدها .

(94) سيطرة المماليك على الحجاز شم وقوع مصر في طريق الحجاج المخاربة كان يفرض على المرينيين معاملة المماليك بالحسن واللين ، فضلا عن ان مصادقتهم يمنح المرينيين دعما سياسيا في تطلعاتهم لاحتواء سلطة بني عبد الواد والحفصيين . وقد وعى المماليك اهمية الورقة الدينية التي يلعبون بها ازاء المرينيين - واهل بلاد المغرب بصفة عامة - لكنهم عرفوا قدرهم وتبينوا

ولم يكن منسا موسى جاهلا لهذه المعطيات، وكان يعرف مقامه وقدره شأن بني عبد الواد أمام الناصر. لذلك سهل على الأوليين توثيق علاقاتهما واستحكام المودة بينهما، فحين ظل بلاط المماليك سواء بالنسبة لمالي أو بني عبد الواد والحفصيين، نجمة عالقة في السماء يصعب مغالمتها أو كسب ودها.

بناء على هذه الاعتبارات، كان منسا موسى حذرا في سلوكاته اتجاه المماليك. لقد حاول أن يعرفهم بقدره ومكانته، وقوة ورخاء مملكته، وحسن سياسته وتدينه، دون أن يتجزأ على الناصر. وبذلك يكون قد مد يده إليه وهو في ضيافته - يخطب صداقته - بطريقة ذكية ولبقة؛ على أن يترك للناصر المبادرة في تقييم موقفه، ويقرر ما إذا كان منسا موسى مألطا لان يكون صديقا ومعينا للماليك، أم أنه دون هذا المستوى، ولا يمكن الارتقاء به إلى مصاف ملوك الاسلام من أمثال الناصر.

وعلى الرغم من الاموال التي دفعها منسا موسى لامراء المماليك حتى يسهلوا حجه ويشهدوا له في حضرة السلطان الناصر بمزاياه وخصاله

== قوتهم الشيء الذي حدى بالناصر الى توثيق علاقاته بالمرينيين. وتشهد المصادر على العديد من السفارات والهدايا التي سارت بين الناصر وابي سعيد (710 - 730 هـ / 1310 - 1330 م) وخلفه ابي الحسن (730 - 749 هـ / 1330 - 1349 م). انظر: العبر ج 7، ص 470، 502، 525، 553. وللاستزاد عن علاقات المماليك مع المرينيين وبني عبد الواد والحفصيين، ينظر، محمد المنوني، ورقات ... ، ص 129 وما بعدها وعبد الفتاح عاشور، ص 342 - 348.

(95) نلصح الى لقاء منسا موسى مع هلال حاجب بني عبد الواد في القاهرة عام 724 هـ / 1324 م، (العبر ج 7، ص 235). وبالنظر الى أهمية تلمسان قاعدة ملك بني عبد الواد في التجارة الصحراوية، فقد توثقت علاقاتها منذ عهد ماري طاعة مؤسس الامبراطورية. وذلك من خلال اسرة المقري التي اقامت وكالة تجارية كبرى كانت تلمسان وسجلماسة وولاته التابعة لمالي اهم مراكزها. وبحكم المصالح التجارية وغيرها مادق حكام مالي اسرة المقري واختصوما بالقرب منهم، انظر: فتح الطيب، ج 5، ص 205 - 206.

الحميدة ، فإن الناصر وإن اقتنع بورع وتقوى الرجل ، فإنه لستم
 يمكن يرى في مملكة مالي ما يحفزه على مادقتها ، حتى أنه لم يكن
 يعرف مجال حكمها ومدى اتساع رقعتها وغير ذلك من المعلومات .
 لذلك أخطأ الناصر عندما لقب منسا موسى بملك التكرور ، الشيء
 الذي اغضب سلطان مالي كثيرا واعتبره إهانة جديدة تنضاف إلى لائحة
 الأهانات التي لحقت به وهو مقيم بمصر .
 (96)

وهنا تأتي قضية ذهب مالي ، التي كثيرا ما أساء تقديرها
 العديد من الدارسين ، بحيث أعطوها قيمة قصوى في تاريخ مالي ،
 وروجوا بارزاتها الكثير من الاستنتاجات المجانبية للواقع التاريخي .

وما يشدنا بهذا الصدد هو أن كلام العمري وابن خلدون وغيرهما
 ممن تحدث عن الذهب الذي حمله معه منسا موسى برسم فرضه ، يحمل من
 المؤشرات ما يدلنا على أن أصطب مادرتنا كانوا يستعظمون تلك
 الكميات البالغة من التبر ، لكن على أساس أنها شروة عظيمة
 بالنسبة لرجل عاظمي أو تاجر عظيم التجارة ، وليس حاكما لدولة
 عظيمة يتصرف في خزائن ومدخرات بالغة .
 (97)

بهذا التصور ينبغي قراءة روايات المصادر عن ذهب منسا
 موسى، وإلا فإن الأمور ستختلط علينا وسنتيه في تقديراته وتقييماته
 مطلقة ، غير تاريخية ، ومجانبية للواقع . وحتى لا نفرض قراءتنا
 للمصادر على أحد ، يجدر بنا الانتباه إلى بعض الإشارات الواردة عند
 العمري وابن خلدون .

(96) يقول العمري: " صاحب هذه المملكة (مالي) هو المعروف عند
 أهل مصر بملك التكرور ، ولو سمح هذا انف منه ، لأن التكرور إنما
 هو إقليم من إقليم مملكته ، والاحب إليه أن يقال صاحب مالي
 لأنه الإقليم الأكبر وهو به أشهر " . مسالك الأبطال ، ج 10 ، ص 60 .

(97) لأنسى أن الحمولة الذهبية التي جاء بها منسا موسى ، كانت
 مخصصة لتغطية مصاريف الموكب السلطاني بأكمله ، والذي
 قدرنا عدده بثلاثة آلاف نفر .

(98) يكفي الرجوع إلى الباب 6 و 13 من مسالك الأبطال للعمري ،
 والإبواب 38 - 44 من المسند الصحيح لابن مرزوق ، لمعرفة مدى

جاء في مسالك الأبطار والعبر ، أن منسا موسى لما قدم مصر ، قدم للملك الناصر هدية بلغت قيمتها خمسين ألف دينار ، وحسبما يظهر من نفس المصدرين لم يكن لهذه الهدية وقع في نفس الناصر . ذلك أن استصغرها من ملكه يخطب وده ويدعي امتلاك أكبر مناجم الذهب في العالم الإسلامي إذاك . ولكي لا يمن عليه بتلك الهدية ، فقد أعطاه قصرا في القرافة تمليكها ، باعه منسا موسى - بعينه - استنفاد أمواله واضطراره للاقتراض - بنفس قيمة الهدية التي أعطاها للناصر .

ومقابل تلك الأكياس من التبر التي وضعها سلطان مالي في خزانة دولة المماليك ، تلقى منسا موسى سكة نقدية وحواشج أخرى مما تلزمه في طريق الحج من جمال وخيول وأخبية ومواد غذائية . (99)

على هذا الأساس ، فإن أمراء المماليك استفادوا من عطاءات وسخاء منسا موسى ، بينما لم ير الناصر منه أي شيء يذكر . والذهب الذي جاء به سلطان مالي ، يمكنه أن ينعش بعض الشيء اقتصاد مصر ، وهذا ما حدث بالفعل ، لكنه يمثل حالة استثنائية غير منتظمة سنويا . والناصر لا يمكنه أن يحدد مواقفه السياسية بناء على متغيرات اقتصادية ظرفية أو طارئة .

إذن ، علينا أن نخطر بعين الناصر إلى ذهب منسا موسى ، إن نحن أردنا تفهم موقفه منه . فالناصر عندما دعا سلطان مالي إلى القلعة - مقر حكم المماليك والايوبيين من قبلهم - كان يستقبل ملكا مسلما عاديا لا ترجى منه فائدة كبيرة . ولقاء العاهلين كان مرغوبا فيه

الفروق الشاسعة ما بين الأموال والمذخرات التي يتصرف فيها ملوك المماليك والمرينيين وبين ما أشرنا إليه من الشرايط التي يتصرف فيها ملوك مالي .

(99) العمري ، ب ، 10 ، ص 70 - 72 . ابن خلدون ج 5 ، ص 932 .

من قبل منسا موسى لاسباب التي رأينا سابقا ، لكن سلطان المماليك
- بناء على ما تقدم - ، كانت له وجهة نظر أخرى في اللقاء .

فقد كان الناصر على اعتبار عظمة ملكه يعتقد أن منسا موسى
سيأتيه ماغرا وسيبج له ، وبذلك سيضيف ملك مصر والشام والحجاز
لقبا جديدا للقابه ومجدا آخر لامجاده ، وستحمل توقيعاته فضلا عن ما
تقدم من الاقطار التي يحكمها ، اسم بلاد السودان أو التكرور كما
يعتقد المصريون خطأ .

(100)

ولما حدث من إباء منسا موسى وإجباره بطريقة ذكية اعلى
السجود للناصر وتقبيل الارض بين يديه ، توثرت العلاقات بين
المهاجرين ، وبات الامر ينتظر تبعات معقدة ، كان هجوم اعراب
الحجاز وتجرؤهم على موكب سلطان مالي أحد جوانبه الظاهرة ليس إلا .
وياليت الناصر اكتفى بالقباه ولم يعمل على إذلال منسا موسى .
ذلك أن سلطان مالي لم يكن يرغب في مصادقة المماليك لكي يعطوه
أهرا ماتهم ، وانما لكي تنضاف لجنة أخرى من لبيئات الاسلام في
بلاد السودان ، لكن الناصر لم يقدر الموقف حق قدره ، ولم يكن
له من الوقت ما يجعله يفكر في مآثر الاسلام خارج حدود ممتلكاته .
لهذا السبب وجدناه يلح على منسا موسى في أن يقبل يديه أو يسجد له .

كان الموقف في غاية الاحراج بالنسبة لمنسا موسى خاصة أن
أن سجوده تم بمحضر وزراءه وعلية قومه ، الذين لا يستطيعون الكلام
مع سلطانهم قبل أن يحملوا التراب على رأسهم ويتمرغوا فيه . وتمنى

(100) يذكر العمري أن منسا موسى لما " أمر بالسجود وأيا " جاءه عاقل
مسن طاشيته واقنعه بضرورة السجود بالطريقة التي رأينا .
وتعتقد أن الذي أوحى لذلك العاقل أو لمنسا موسى مباشرة بتلك
الفكرة في طريقة السجود ، هو المهمندار أبو العباس أحمد بن
الجاكي .

منسأ موسى لو أن الأرض ابتلحتة على أن يسجد لملكه مثله أو يقفب
مثل هذا الموقف المخجل. لكن سلطاننا لم تكن بيده حيلة لمواجهة
عجرفة الناصر وهو في ضيافته، فكضم غيظه وأحفظه وارتصد به الأيام،
ثم حج وقصد المدينة المنورة وزار، ومنها سار إلى بلاده يطمئني
المراحل.

في شمرة هذه الأحداث المتسارعة، تبلورت في ذهن منسأ موسى
فكرة التخلي النهائي عن المماليك. وأصبح يتحين الفرص للانتقام
منهم. غير أن السودانيين، وهم "أعظم الناس تواضعا لملكهم
وتذلاله" على ما أخبرنا به ابن بطوطة، وفروا على سلطانهم غضبه،
وقاموا بما تفرضه عليهم تقاليدهم، وقتلوا بتنبكت تجار مصر الذين
جاؤوا يطلبون الأموال التي اقترضوها للسلطان.

في آن الوقت، اختمرت في ذهن السلطان فكرة التوجه نحو
الدولة المرينية - أقوى وحدة سياسية في الغرب الإسلامي - بهدف
ربط علاقات سياسية معها.

وقبل أن نرصد علاقات مالي مع المرينيين، يجدر بنا أن نتوقف
عند بعض الآثار الخطيرة لسياسة المماليك اتجاه الممالك الإسلامية
جنوب الصحراء: مالي وبرانو وكانم.

لقد ترتب عن حادثة السجود ومضاعفاتها أن أصبح حكام السودان
يبحسون عن أداء فريضة الحج. وبذلك ساهم المماليك في هدم تقليد
إسلامي سوداني رفيع، لم يتمكن غيرهم من حكام الغرب الإسلامي أن
يؤسوه أو ينسجوا على منواله.

فألى حين نهاية القرن العاشر الهجري (16 م)، لم يقدم أحد
من ملوك مالي أو سنغالي فيما بعد على أداء فريضة الحج سوى
السلطان أسكيا محمد عام 902هـ/1495 م.

والمشير في حج أسكيا محمد أنه لم يطلع إلى القلعة للسلام على ملكه مصر إرداك ، الناصر محمد بن قايثباي • ويمكننا أن نفسر المسألة في ضوء عاملين أساسيين . أولهما ، تمرب أسكيا محمد من تقبيل يد السلطان المملوكي والسجود له • ثانيهما ، أن حكم المماليك آنذاك (1492/هـ 1495 م) ، كما يلفظ أنفاسه الأخيرة ، ولم يبق من عمر محتته مع الموت سوى عقدين من الزمن قبل أن يهجم العثمانيون على مصر ويلحقونها بالباب الحلي عام 922/هـ 1517 م . لذلك لم يستطع السلطان المملوكي وقتئذ أن يجبر الحاج أسكيا محمد على الصعود للقلعة مثلما أجبر الناصر محمد بن قلاوون منس موسى .

وحتى ننتهي بالمرة من هذا الاشكال الذي وضعه في طريقنا ذلك التقليد المملوكي في المراسيم التشريفية • نشير إلى أن أحد أمراء التكرور ، قام بإداء فريضة الحج عام 752/هـ 1351 م ، وعند وصوله إلى القاهرة طلب إعفائه من الصعود إلى القلعة ، فأعفي من ذلك . والسبب واضح ولا يحتاج إلى تعليق .⁽¹⁰²⁾

في نفس السياق ، يعتبر الباحث أنور زلقمة أن امتناع رسول الأتراك العثمانيين عن الركوع أمام السلطان المملوكي حثيئاً ، زاد من توتر العلاقات بين المماليك والعثمانيين ، وعصف بمسألة⁽¹⁰³⁾ كان بينهما من ود وإخاء .

(101) عبد الفتاح عاشور ، ص 250 .

(102) المقرئزي لا يعين لما ما إذا كان هذا الملك التكروري من مملكة كانم أو مالي . ثم أنه يتحدث عن ملك ونحن لا نعرف ملكا من كانم أو مالي حج في نفس السنة . لذا نرى أنه كان يقصد أميرا من أمراء أحد المملكتين وليس ملكا . وربما كانت هذه الرواية أصل ذلك الخطأ في اعتقاد بعض الباحثين فسي حج منس سليمان (راجع هامش 22) . انظر :

- Recueil..., p. 392.

(103) أنور زلقمة ، المماليك في مصر ، ص 79 .

أما قضية علاقات المماليك مع الوحدات الإسلامية في السودان الأوسط فلإنها خارجة عن موضوع بحثنا . على أن استحضار بعض جوانب القضية سيفيدنا في تبين الخطوط العريضة لسياسة المماليك لزاء القوى الإسلامية جنوب الصحراء ، وآثارها .

نختصر خطواتنا ونقف مباشرة عند الرسالة التي وجهها ملكك أوصاحب برنو إلى السلطان المملوكي الظاهر أبي سعيد برقوق عمام 794هـ / 1392 م ، يشتكى فيها من اجتهاد أعراب جدام في سبي أهل برنو المسلمين وبيعهم بأسواق مصر . وختم صاحب برنو رسالته إلى الظاهر برقوق بقوله : " والسلام على من اتبع الهدى " .⁽¹⁰⁴⁾

ويظهر أن السلطان المملوكي قد اغتاض من ملك برنو بسبب تلك العبارة التي ختم بها رسالته ، لهذا السبب ، جاء جوابه على ظهر نفس الرسالة ، استخفافا بما حباها ، وذلك " بعد سنة أو سنتين " .⁽¹⁰⁵⁾

وعلق القلقشندي على استعمال صاحب برنو لعبارة " السلام على من اتبع الهدى " ، بقوله : " وكان ذلك جمل من الكاتب بمقاصد صناعة الانشاء ، إذ لا يهتمون [أهل برنو] إلى حقائقها " .⁽¹⁰⁶⁾

ونرى القلقشندي قد تسرع في قراءة واستكناه مقاصد الرسالة . ذلك أن الأسلوب الذي كتبت به تلك الرسالة ، ينم عن معرفة لا يستهان بها بأدب المراسلات السلطانية . وبالنظر إلى تدمير وغضب سلطان برنو من فعل جدام ، وهو موقف عبر عنه بصيغة واضحة ، فلإننا نعتقد أنه قمد عمدا استعمال تلك العبارة حتى يجرح الظاهر ببرقوق .

(104) صبح الاعشى ، ج 8 ، ص 116 - 118 .

(105) م . س . ج 8 ، ص 8 . وعبارة " السلام على من اتبع الهدى " لا تستعمل في المراسلات بين المسلمين ، وإنما بينهم وبين غيرهم من أصحاب الديانات والمعتقدات الأخرى .

(106) م . س . ج 8 ، ص 116 .

والواقع أن سلطان مصر مالم يفعل شيئاً لرفع الحيف الذي لحق أهل برنو المسلمين ، والممثل في استعبادهم من طرف عربي جذام ثم بيعهم كرقيق في أسواق مصر ، فإنه يحل لنا حسب الشريعة الإسلامية أن نخرج الظاهر برفوقه من أمة الاسلام ونكفره . وهذا مما أراد أن يعبر عنه سلطان برنو في رسالته باستعماله لتلك العبارة .

والذي غاب عن سلطان مصر ، ولم ينتبه اليه القلقشندي ، هو أن أهل برنو وكانم ومالي الحديثوا العهد بالاسلام ، كانوا يعتقدون أن المجتمع الاسلامي في مشرقه ومغربيه ، مجتمع نموذجي في تطبيق الشريعة الإسلامية . لذلك لم يتورع صاحب برنو في استعمال تلك العبارة بسذاجة وعفوية ، وهو محق في ذلك ، لان أهل مصر حينما كانوا ينشرون الاسلام بالمنطقة علموا اهلها أن التعاليم الإسلامية تحرم استعباد المسلم لاخته المسلم .

وما دمنا في المراسلات السلطانية ، نقف عند رواية أوردها العمري ، مفادها أن الناصر محمد بن قلاوون وصله كتاب من منسا موسى وهو " بخط مغربي في ورق عريض ، السطر الى جانب السطر وهو [أي منسا موسى] يمسك فيه ناموسا لنفسه مع مراعاة قوانين الادب كتبه على يد بعض خواصه ممن جاء يحج ومضمونه السلام والوصية بطامله" .⁽¹⁰⁷⁾

(107) مسالك الابصار، ب10، ص74. ونستغرب هنا كيف أن منسا موسى كان يعرف منذ الثلث الاول من القرن 8 هـ آداب الكتابة التي السلاطين المماليك، فحين كان سلطان برنو في آخر نفس القرن، يجهل - حسب القلقشندي - آداب المراسلات السلطانية . هذا مع العلم أن مملكة برنو أعرف من مالي بأهل مصر وتقاليد الحكم فيها ، نظرا لكثرة احتكاك مملكة برنو بمصر . ولعل في كثرة المراسلات بينهما والتي وقف عليها القلقشندي ما يركي تأويلنا السابق .

ويمضي القلقشندي كعادته في نقل روايات العمري فيسجل ما تقدم ، ثم أضاف يقول " ولم أقف لاحد منهم [يقصد حكام مالي] على صورة مكاتبة الى الابواب السلطانية" .
(108)

ويبدو واضحا ان توتر العلاقات بين المماليك ومالي على اثر الاحداث التي شهدها حج منسا موسى ، لم يساعد على خلق أجواء حميمية بين البلاطين ، مما يفسر نذرة الرسائل بينهما ، وبالتالي تقلص حظوظ اجتماعات القلقشندي في الوقوف على احداها .

يتأدى لنا مما تقدم ان المماليك لم يشغلوا انفسهم بالقوى الاسلامية جنوب الصحراء ، ولم يعيروها اي اهتمام سيتحق الذكر . وكان الجانب الاقتصادي هو ما يشدعهم الى هؤلاء الاقوام الحديثي العهد بالاسلام . وخير ما يترجم هذا الواقع - فضلا عن ما تقدم - ، تراجع اهل كانم عن المذهب الشافعي الذي اخذوه عن اهل مصر ، وتحولهم الى المذهب المالكي .
(109)

- امبرا طوربية مالي وعلاقتها بالمرينيين .

بعد عودة منسا موسى من الحج عام 725هـ/1325 م ، وخيبة امله في حكام وتجار مصر ، طاول جس نبض المرينيين لمعرفة ما اذا كانوا سينظرون اليه نفس نظرة المماليك . وكما عودنا منسا موسى فانسه لم يتعجل الامر ، وانما تريت كثيرا حتى يجمع من المعلومات والمعطيات ما يمكنه من كيفية التصرف مع المرينيين ، وكيفية رسم الخطوة الاولى لرااهم .

(108) صبح الاعشى ، ج 8 ، ص 115 .

(109) نفسه ، ج 5 ، ص 280 .

ولذا علمنا أن توطد العلاقات السياسية بين حكام مالي والميرينيين، لم تتأكد إلا في عهد أبي الحسن (730 - 749 هـ/1330-1349م)،
فيمكننا القول أن سياسة جس الخيض التي اتبعتها منسا موسى، استلزمت
(110)
زهاء عقد من الزمن.

ولاشك أن اصداء حج منسا موسى وما خلفته من آثار لدى أهالي
مصر والحجاز، قد بلغت البلاط المزيني منذ عهد والد أبي الحسن
السلطان أبي سعيد (710-730 هـ/1310-1330 م)، بموازاة مع ذلك
فإن العلاقات التجارية والثقافية بين مالي والمغرب المزيني،
كانت تسمح بتسرب الكثير من المعلومات إلى البلاطين عن أوضاع
كل بلد منهما.

ويظهر أن السلطان منسا موسى قد حصل على أخبار تخريه بالتقرب
وطلب مودة السلطان أبي الحسن. وإذا كان الماليك قد اعلموا
القوى الإسلامية جنوب الصحراء، ربما بسبب انشغالاتهم برد مجومات
المسيحيين والمغول والوقوف أمام الاخطار التي تهدد المشرق
الإسلامي، أو بسبب ترفعهم، فإن جهاد أبي الحسن في الأندلس لهم
يشغله عن كسب مودة وصداقة منسا موسى.
(111)

هكذا، نشأت بين العالمين صداقة حميمة، عجزت الصحراء عن
إعاقتهما أو الوقوف في وجههما. فصارت بينهما " مواصلة ومساعدة
سفرت بينهما فيما الإعلام من رجال الدولتين [..]، وتوارث تلك
(112)
الصلة أعقابهما".

(110) تجب الإشارة إلى أن أبي الحسن تولى ملك المغرب عام 730 هـ،
غير أنه لم يهنا به إلا بعد إزاحته لآخيه ومنافسه الأمير أبو علي
صاحب سجلماسة، وذلك عام 733 هـ/1333م، انظر: العبر، ج 7، ص
526 - 528.

(111) المسند الصحيح، الباب 38.

(112) العبر، ج 6، ص 416.

ومما يلفت النظر بهذا الصدد، أن خصال العاهلين كانت متقاربة ومتشابهة في الكثير من الجوانب . فبالإضافة الى عظمة ملكيها ، كان ابو الحسن - شأن منسا موسى - رجلا متدينا تقيا ورعا ، محبا لامل الدين والعلم ، حريما على مصالح المسلمين اينما كانوا .

ولعل في هذه الخصال المتشابهة ، ما يبرز سهولة استحكام المودة بينهما . والى جانب ذلك ، انضفت الاعتبارات الاقتصادية لتعطي علاقتهما مرتكزات أكثر قوة ، بالنظر لما توفره التجارة الصحراوية من اموال لخزائنها .

وبينما تشهد المصادر على ان المماليك - واملم رقيت - شرفوا على منسا موسى ، واعتبروه دون مستواهم ، ثم الحقوا مملكته بخلافتهم - الشرعية - بدون استئذان من أحد ، فانها في المقابل لم تخلف لنا ما يشهد على ترفع المرينيين لِرِءاء حكام مالي ، بل التاب أن كلاهما كان يسعى الى الآخر ويمديده اليه .

ونحن لانعلم كيف نشأت علاقة منسا موسى بأبي الحسن ، غير أنه إذا أخذنا بعين الاعتبار تلويحات رواية ابن خلدون الأنفة الذكر ، يمكننا القول ، أنه فيما بين سنة 733 و 737 هـ ، تبودلت بين العاهلين أكثر من سفارة وهدية . بيد أن صاحب العبر لا يطلعنا سوى على سفارة واحدة بينهما ، وفدت على أبي الحسن لتمنئته بمناسبة فتحه لتلمسان عاصمة بني عبد الواد عام 737 هـ / 1337 م .

(113) عن خصال أبي الحسن ينظر: المسند الصحيح ، خاصة الابواب 3 - 7 .

(114) يقول القلقشندي: " والمتداول بين جماعة كتاب الانشاء أن من المكاتبة اليه (أي حاكم مالي): " اعز الله تعالى جانيب الجناب الشريف [. . .] جمال الملوك والسلطين ولي الميسر المومنين " . انظر : صبح الاعشى ، ج 8 ، ص 10 - 11 . وراجع عبد الفتاح عاشور ، ص 350 .

(115) التاريخ الاول يمثل تفرد أبي الحسن بملك المغرب وإزاحتة

لمنافسه الامير ابو علي ، والثاني يمثل سنة وفاة منسا موسى .

(116) العبر ، ج 7 ، ص 532 ، 554 .

ويظمر أن أهمية الحدث (فتح تلمسان) من الناحية السياسية في تاريخ بلاد المغرب ، قد سلب اهتمامات المؤرخين المعاصرين ، وجعلهم لا يلتفتون الى سفارة منسا موسى ، وعلى الرغم من المجهودات التي عودنا عليها ابن خلدون في تقصي الحقائق والوقائع التاريخية ، فإنه لم يتمكن من الاطاحة بالجوانب المختلفة لهذه السفارة المالية غير ما سجله من تأييد وصولها ومناسبة رفعها سنة وفادتها .

على أن فرحة البلاط المريني بقضائه - المؤقت - على دولته بني عبد الواد ، واستيلائه على قاعدة ملكهم تلمسان ، لم تشغل السلطان ابي الحسن - مثلما وقع للمؤرخين المعاصرين للحدث - عن مسؤولياته وواجباته السياسية وصادقته لمنسا موسى .

هكذا ، نجده يستقبل سفارة مالي ويكرم وفادتها ويحسن مشاغلها ومنقلبها . ثم " نزع الى طريقته في الفخر ، فانتخب طرفا من مشايخ المغرب وما عونه من دخيرة داره وأسناها . وعين رجلا من أهل دولته ، كان فيهم كاتب الديوان ابو طلب ابن محمد بن ابي مدين ومولاه عنبر الخصي . وأنفذهم بها الى منسا سليمان بن منسا موسى لمملك ابييه قبل مرجع وفده " .⁽¹¹⁷⁾

وإذا كان ابن خلدون واثقا من روايته ها ته ، فسيكون ابو الحسن قد ارسل هديته تلك فيما بعد سنة 741 هـ ، أي بعد مملكة منسا موسى وخلفه منسا مغا (737 - 741 هـ) ، وحسب ابن مرزوقه فإن هدية ابي الحسن الى منسا سليمان فاقت هديته الى الناصر محمد بن قلاوون .⁽¹¹⁸⁾

-
- (117) م . س ، ج 7 ، ص 554 - 555 . والصحيح أخ منسا موسى وليس ابنه .
 (118) لقد كانت مشتملات هدية ابي الحسن الى الناصر ذات قيمة بالغة ، ومع ذلك كانت هديته الى منسا سليمان ابلغ من ذلك . انظر : المسند الصحيح ، ص 452 - 454 .

ولا ريب أن سفارة أبي الحسن قد ابلغت منس سليمان تعازيه الحارة على وفاة أخيه منس موسى، الذي ترك آثارا حسنة في شرق وغرب البلاد الإسلامية . فحفظها له منس سليمان ذكرى طيبة ، وأبى إلا أن يقتدي بها كسلوك إسلامي مثالي في العلاقات بين الأسر الإسلامية الحاكمة .
(119)

وحيثما عادت السفارة المغربية ، رافقها وفد من رجال دولة مالي ، جاؤوا أبي الحسن " يعظمون سلطانه ويوجبون حقه ، ويؤدون من خضوع مرسلهم وقيامه بحق السلطان واعتماله في مرضاته ."
(120)

لنترك جانبا الايطاعات الضمنية التي تلوح بها روايته ابن خلدون ، ونكتفي بتسجيل حسن سياسة أبي الحسن إزاء حكام مالي ، وكيف استطاع كسب ود وصدقة حكامها باللين والكلمة الطيبة . فهو ليسوا إخوة في الدين حتى لاتحاطق فاس نياني وتحفظنا وترعا هسنا يحق أسقيتهما في الإسلام !

بعد استيلاء أبي الحسن على تلمسان ، تشوف الى ملك الحفصيين ، وأراد ضمه الى ممتلكاته . وقد تمكن من تحقيق هذا الهدف ، حيث ممد أفريقية ودخل تونس العاصمة يوم الأربعاء 8 جمادى الثانية من عام 748هـ / 1348 م . فاستمبل منس سليمان الفرصة وأرسل سفارة للسلطان المريني بمناسبة فتحه الجديد .
(121)

(119) أثناء إقامة ابن بطوطة بعاصمة مالي في نهاية سنة 753هـ ، حضر رحلتنا حقا صنع منس سليمان برسم عزاء أبي الحسن (ت 752هـ) ، وهذا التقليد لم نسمع به من قبل ، ولم نألفه لدى حكام بلاد السودان . انظر: تحفة النظار ج 2 ، ص 782 .

(120) العبر ج 7 ، ص 555 .

(121) حسب ابن مرزوق فإن الغاية التي استمدفها أبي الحسن من فتحه لتلمسان وأفريقية ، تتمثل في مطولته تمهيد الطريق أمام الحجاج المغاربة حتى لا يتعرضوا للمضايقات . انظر: المسند الصحيح ، ص 355 ، 385 .

غير أن الاحداث التي واكبت فتح افريقية ، والتي كان من بين افرازاتها ، اقصاء ابي الحسن عن الملك من طرف ابنه ابي عنان ، جعل سفارة مالي تصل في ظروف سياسية مضطربة . وفي محاولة من اعضاء السفارة للطاق بأبي الحسن المقيم بتونس ، مروا على قسنطينة ، وهناك تعرضت السفارة المالية للاعتداء والنهب كغيرها من السفارات التي جاءت للتهنئة ، وتمكن اعضاء الوفود من النجاة بجلدهم ، ثم تابعوا طريقهم الى أن وصلوا تونس ، لكن بدون الهدايا التي كانوا يحملونها لابي الحسن .⁽¹²²⁾

وعلى اثر الصراع الذي شهدته المغرب المريني بين ابي عنان ووالده ابي الحسن ، والذي انتهى بتخلي الوالد عن العرش مجبرا لصالح ابنه عام 752هـ/1352 م ، صفي الجو لابي عنان ، فانقطع لتصرف امور دولته .⁽¹²³⁾

ولما كان ابو عنان مطلقا على جميع تفاصيل وحيثيات علاقات والده مع حكام مالي ، وعلى علم بالسفارات والهدايا المتبادلة بينهما ، قرر سياسة معلومة نجعل الكثير عنهما .

- ابن بطوطة وحوافز رحلته الى بلاد السودان .

بمجرد انتهاء سياحة ابن بطوطة في العالم ، ودخوله الى فاس اواخر شعبان من عام 750هـ/1350 م ، استقبله السلطان ابي عنان ، فخبره وعرف قدره ومؤهلاته .⁽¹²⁴⁾

(122) العبء ج 6 ، ص 821 - 822 .

(123) م . س ، ج 7 ، ص 589 وما بعدها .

(124) تحفة النظار ، ج 2 ، ص 758 وما بعدها .

وتصادف ! أن كان أبو عنان قد انتهى من مشكلة الغرش مع والده ، فخرج رحالتنا من قصر السلطان بفاس متوجها الى مالي ، وذلك حوالي منتصف سنة 752هـ / 1352 م .
(125)

فماذا كان يريد أبو عنان أن يعرفه عن مملكة مالي؟ إن الجواب عن هذا السؤال يمثل جوهر المشكل الذي تطرحه رحلة ابن بطوطة الى بلاد السودان ، والى حين ظهور شهادات مصدريهنا تساعدنا في تناول القضية وتبين خلفياتها ، فإن ما يتوفر لدينا من مادة اخبارية لا يسمح لنا إلا بطرح بعض الترحيحات .

اهمها أن رحلة ابن بطوطة الى مالي كانت بايعاز من أبي عنان ، وما يشجعنا على هذا الرأي هو خروج رحالتنا من قصر أبي عنان متوجها الى مالي ، ثم توصله وهو بمدينة تكدا من بلاد السودان بأمر سلطان يبعثه لالتفاف على وجه السرعة بالحضرة السلطانية بفاس .
(126)

والقراءة المتأنية لملاحظات ابن بطوطة عن مالي تطرح أكثر من استفهام . نجد أن بطوطة رحلتنا على اقتناعنا بعدم اختلاطه بالسودان ، ونسأل : هل كان يخاف أن ننتبه الى علاقة رحلته بالبلاط المريني أم ليحد من تطلعاتنا للاستزادة من أخبار مالي؟

في نفس الاطار ، يقف الدارس شامدا أمام قضية استطاع رحالتنا بتعاون مع ابن جزي مدون الرحلة ، أن يمررها بطريقة ذكية جدا ، قد لا يفتبه اليها من ليست له معرفة بتاريخ بلاد السودان .

ذلك انه في الوقت الذي كان فيه أهل المغرب وغيرهم ينسجون الحكايات الخرافية حول مناجم الذهب السوداني وكيفية تحصيله

(125) بعد ايام قليلة من تخلي أبي الحسن عن الملك لولده أبي عنان ، لحق بربه وذلك في 23 من ربيع الثاني عام 752 هـ .
(126) تحفة النظائر ج 2 ، ص 800 .

وكمية انتاجه ، فيآن الوقت نجد ابن بطوطة الذي أصبح على بعد بضعة أيام من مناجم بجوري وغالم بامبوك المالية، لا يحدثنا عن الذهب السوداني، ولا يعمل على تكذيب الاثاعات الرائجة حول المعدن الاضر سواء عند العامة او الخاصة .⁽¹²⁷⁾

والمسألة مفهومة إذا اعتبرنا المعلومات التي حصل عليها رحالتنا عن الذهب السوداني، قد أصبحت من اسرار الدولة المرينية، التي لم تكن لديها مصلحة - شأن البرتغاليين فيما بعد - في إذاعة ونشر تلك المعلومات البالغة الأهمية .⁽¹²⁸⁾

بناء على ما تقدم ، نعتقد أن ابن بطوطة قد كتب تقريراً مفصلاً للبلاط المريني عن مالي ومواردها من المعدن الاضر . وهذا الاعتقاد يتقاطع مع الرأي القائل بفقدان الاصل التام لرحلة ابن بطوطة ، وأن المتداول بين أيدينا الآن ليس سوى مختصراً للرحلة كما يعتقد بعض الباحثين ، ولكن كذلك ليس سوى ما سمح بنشره مصلحة الدولة المرينية ، فالاختصار في نظرنا مرتبط بهذه الضرورة .⁽¹²⁹⁾
⁽¹³⁰⁾

وثمة قضية أخرى مثيرة للانتباه ، تتمثل في توتر علاقات ابن بطوطة بالسلطة الحاكمة في مالي . مما جعل رحالتنا يصف مناسليمان

(127) ابن الفقيه مثلاً كان يعتقد أن الذهب في غانة ينبت مثل الجزر . انظر: مختصر كتاب البلدان ، ص 87 .

(128) أحمد بوشرب ، المخططات البرتغالية خلال القرنين 15 و 16 ، ص 198 . مقال نشر ضمن الاهداء التكريمي للعلامة سيدي محمد المنوني في النهضة والتراكم ، الدار البيضاء ، دار توبقال للنشر ، 1986 .

(129) الحسن الشاهدي ، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني ، ج 1 . ص 275 .

(130) لاندعي دراسة شاملة لرحلة ابن بطوطة ، لذا فاستنتاجنا لا ينسحب إلا على القسم الخاص ببلاد السودان . ويجدر بنا هنا أن نلتفت إلى قضية تستحق دراسة خاصة ، ومفادها لماذا لم يعتمد ابن بطوطة في كلامه عن مالي على ابن بطوطة ؟

بالبخل ، ولا يقبل على حكام الاقاليم . قد نرى في العوامل التيسري
(131)
اقترحناها سابقا ، اسبابا معقولة لتفسير هذه الظاهرة . لكن الا يمكن
ان يكون منسا سليمان قد احس بابعاد مهمة ابن بطوطة ، فتظاهر امامه
(132)
بالبخل حتى يعطيه انطباعا مخلوطا عن مدخرات مملكته من الذهب ؟

اخيرا علينا ان ننتبه الى الطريق التي اخذها رحالتنا السوي
بلاد السودان ، فقد دخل ولاثة ومنها سافر مباشرة الى نياي العاصمة ،
لكن عودته انحرفت به الى تنبكت وكوكو وتكدا . و" لاشغل لاهـل
تكدا غير التجارة ، يسافرون كل عام الى مصر ويجلبون منها كل ما بها
(133)
من حسان الثياب وسواها " .

فهل كان ابو عنان يريد معرفة الاسباب التي ادت الى انحراف
المحاور التجارية نحو الشرق واتجاهها نحو مصر ؟

لا شيء يدعونا لاستبعاد هذا العامل خاصة ان انعكاساته السلبية
على تجارة المغرب المريني مع بلاد السودان خلال النصف الثاني
من القرن الثامن الهجري ، سوف يكون لها اثر خطير على خزينة الدولة
المرينية .

انها مجموعة من الاستفهامات التي ينبغي ان نستحضرها ونضعها
(134)
نصب اعيننا اثناء قراءتنا لرحلة ابن بطوطة .

(131) راجع الفصل السابق ص 269 هامش 19 .

(132) Abdelaziz.A, le Maghrib et commerce transsaharien., 121-122.

(133) تحفة النظار ج 2 ، ص 799 .

(134) نعلم ان ابن بطوطة عند بداية سياحته ، دخل الاسكندرية فسي
جمادى الاولى من عام 726 هـ ، وبعد ثلاثة اشهر وصل القاهرة . وقتها
كان السلطان منسا موسى قد انفصل عن عاصمة الشمال ، بحوالي
سنة . وحسب شهادات العمري وغيره ، فقد ظل اهل مصر يلمتسون
لعدة سنوات بذكر حج منسا موسى ، والسؤال المطروح هو : ألم يسمع
رحالتنا شيئا عن هذا الحدث ؟!

ان رحالتنا لا يريد ان يجيبنا عن هذا السؤال ، واكتفى باخبارنا
بانه على علم بالرحلة الحجاجية لمنسا موسى وكذا بقضية اقتراضه
من تجار مصر (ج 2 ، ص 795) .

ونميل الى الاعتقاد ان سفارة ابن بطوطة التجسسية ، خلقت
اجواء مشحونة بالتوتر بين مالي والمرينيين ، وأساعت السي
علاقات البلدين. مما يفسر نظرة الارتياح والحذر الشديدين اللذين
اصحح منسا موسى يتابع بهما ابي عنان.

وبخير ما يترجم هذه الوضعية المستجدة في علاقات البلديين،
هو انقطاع السفارات والهدايا بينهما . ومعلوم ان ابي عنان لم
يكن اقل شأنا من والده ابي الحسن في انجازاته السياسية والعسكرية .
ولو كانت علاقته مع منسا سليمان مطبوعة بالود والصفاء ، لوملته
- كما جرت العادة لدى حكام مالي - سفارة لتتمنئته بمناسبة فتحه
لتلمسان عام 754هـ/1354م ، او بمناسبة مطولته لفتح افريقية عام
(135)
758هـ/1358 م .

بيد ان منسا سليمان عوض ان يجامل ابي عنان بسفارة او هدية ،
فضل صنع حفل برسم عزاء ابي الحسن ، ودعا اليه ابن بطوطة ليلسغ
سلطانه بما رأى ، وليكون شاهدا على موقف سلطان مالي من الظروف
المستجدة .

ولاريب ان منسا سليمان كان يود الترحم على روح ابي الحسن
لمكانته عنده ، لكن في ان الوقت كان يود ان يخبه ابي عنان السي
انه مستعد للترحم على العلاقات المالية المرينية ان هو استمر في
سياسته المطاة بالارتياح .

مهما يكن من امر التوتر الذي تسبب فيه ابي عنان ، فان ازاحته
عن عرش المرينيين عام 759هـ/1359 م ، والتحاق منسا سليمان بربه
بعد سنة من ذلك ، سوف يزيح من امام العلاقات المالية المرينية
العناصر التي شحنت اجواءها بالاضطراب .

ولم تكن تمضي بضعة اشهر على استقلال ماري جاظة الثاني بالحكم، وتنحيته لكل منافسيه على عرش الامبراطورية، حتى وجدناه يرسل سفارة للمرينيين، وبالنظر الى اهمية الشخصيات السودانية التي جاءت ضمن السفارة، واهمية الهدايا التي ارسلها ماري جاظة الثاني، فقد كان يوم وفادة السفارة على فاس في صفر من عام 762هـ/1361 م، يوماً مشهوداً، جلس لها السلطان ابي سالم مجلس العرض. ونودي فسي الناس باليروز، فجاؤا وينسلون من كل حذب، حتى غص بهم الفضاء، وركب بعضهم بعضاً في الازدحام بسبب تهافتهم وتطلعهم لرؤية الزرافة، التي كانت من بين ما ضمته الهدية المالية. واهل المغرب لــــم يتعودوا رؤية مثل هذا الحيوان "العجيب الخلقة" على قول ابن خلدون. (136)

خلدون.

ولما كان نجم مالي والمرينيين قد اخذ في الافوال منذ وفاة منسا سليمان وابي عنان، فقد طغت المشاكل السياسية الداخلية لكل بلد منهما على مشاغل الحكام. ولم يعد لهما من الوقت ما يسمح بتوطيد علاقاتهما، والاستمرار في تدعيم الوصلة التي قعدت اسسها كل من السلطان منسا موسى والسلطان ابي الحسن. لهذا السبب، كانت سفارة ماري جاظة الثاني، آخر حلقة من حلقات العلاقات السياسية بين البلدين تطلعنا عليها المصادر. (137)

(136) م، س، 7: 644-645. عند وصول الهدية المالية كان ابن خلدون آنذاك (762هـ) يعمل في بلاط ابي سالم، فانشده قصيدة مطولته بهذه المناسبة، انظرها في نفس المصدر، ج 7، ص 868. (137) لقد اشرنا سابقاً (ص 318) الى السفارة المالية التي جاءت بجثمان ساكورة من برنو. وغير هذه الرواية الشفوية التي جاءت دونها دولافوس، فإننا لانعلم شيئاً عن علاقات مالي مع مملكة كانم - برنو المسلمة.

وخلص القول، لقد كانت لدى حكام مالي رغبة عميقة لتوطيد علاقاتهم مع القوى السياسية في بلاد المغرب ومصر. وكانوا يطمحون من وراء ذلك الى تزكية كلمة الاسلام ببلاد السودان ليس إلا. وهذا ما فهمه جيدا ابي الحسن المريني، وربما يكون ابو عنان قد استوعبه كذلك، وأراد أن ينحو بعلاقات البلدين نحو آفاق أرحب ويسطر لها مسارات جديدة بناء على معطيات سفارة ابن بطوطة، فكان أثر بهدفه وهو ينبغي ملاحظه.

أما المماليك فقد اعتقدوا خطأ، أن حكام مالي يرغبون في وصاية أو تبعية لخلافتهم المصطنعة، فتعا ملوا مع مالي بتسلط وعجرفة، ومملكة مالي لم تكن محتاجة الى وصاية من أحد، بقدر ما كانت محتاجة لمساعدة وتعاون مع باقي المسلمين في الاقطار الاسلامية، بهدف ترسيخ العقيدة والثقافة الاسلاميتين ببلاد السودان.

وما تروجه الادبيات التاريخية من أن عامل القرب الجغرافي شكل أساس ومرتكز العلاقة الوثيقة التي جمعت بين البلاط الماليني والمريني، يبقى تفسير صحيح، غير أنه سطحي ولا يفيدنا بشيء في فهم الابعاد العميقة لعلاقة البلاطين.

وللقارئ أن يتساءل معنا، لماذا لم تتوطد علاقتهما قبل حج منسا موسى، وبخاصة اثناء العقد الثاني من القرن الثامن الهجري. ففي خلال هذا العقد والسنوات الاربع التي تلتها، كان كل منهما قد أسس ورسخ قواعد ملكه، وكانت مسالك التجارة مزدهرة بينهما، وعامل القرب الجغرافي بقي على حاله ولم يتغير، بل الاكيد انه تحسن؛ ذلك أن سيطرة مالي على ولاته وسيطرة المرينيين على قبيلة الصحراء، جعل حدود الدولتين أكثر اقترابا من بعضهما البعض.

وأخيرا ، كيف يمكننا أن نفسر انقطاع علاقات مالي مع
 المماليك ، ولحجاء حكام السودان عن أداء فريضة الحج ما لنسب
 نستحضر تلك الخلفيات التي أتينا على توضيحها ؟

وهنا نسأل المعتقدين في أهمية عامل القرب الجغرافي: ماذا
 يعجز منسا موسى عن إرسال سفارة للمماليك تتكون من مائة نفر
 على أكثر تقدير ، وهو الذي سير إلى مصر قافلة تضم 12 ألفا نفر
 و 12 طنا من الذهب ؟

هستى لا نكتسم

اشكالية حضور الاسلام ببلاد السودان (حصيلة وتقويم)

ان يأخذ الدارس في اجهاد نفسه لتحقيق حماس أهل مالي على بيوت الله وقراءة الذكر الحكيم والقيام والحج وغير ذلك من المظاهر الاسلامية، ويتابع عمله بإحصاء عدد المساجد والفقهاء السودانيين بهدف تبين درجة رسوخ الاسلام كعقيدة وثقافة في المنطقة، ولا يحصل سوى على أرقام ضئيلة وخافتة، ثم يأخذ بموازاة مع ذلك في تأمل مظاهر تعثر الدين الحنيف لدى السودانيين، فيجد نفسه أمام بعض التصرفات التي تنال من العقيدة الاسلامية بشكل مشين.⁽¹⁾

ان نقوم بمثل هذا العمل وتتحصل لدينا صورة متذبذبة عن واقع الاسلام لدى السودانيين بالشكل الذي رأيناه، هل هذا الواقع يدعو الباحث لاعمال فكره في القضية لهما وتفهما وسبر أعماقهما، أم يدفعه ويؤمله لابلان الاحكام القيمة؟

حقا ان المصادر تعوزنا، الشيء الذي شجع الكثير من الباحثين على طرح بعض التاويلات والاحكام القطعية، وهم مطمئنين على انب اللاحقين عليهم لن يستطيعوا دحضها بشهادات مصدرية حاسمة. لكن لعبة التاويل في صناعة التاريخ، لاتمنحنا حرية مطلقة تتجاوز بنا

(1) ينبغي ان لا يعزب عن البال ان القيام بمثل هذا العمل بالنسبة للمجتمع المغربي خلال العصر الوسيط - مثلا -، قد يثير دهشة تنم عن الاستخفاف. ذلك ان لاسلامية المجتمع المغربي - في وعيننا المغيب والحاضر - سوف تصطدم بعنف قوي مع كل نهج يستهدف نفس الغايات التي رمنا الوصول إليها مع المجتمع السوداني. الشيء الذي يعني اعترافا ضمنيا بأن الصبغة الاسلامية للمجتمع السوداني - على عكس المجتمع المغربي - هي محط تساؤل وارتياب.

الابعاد التي تستبطنها المادة الاخبارية . وقد يما قال ابن جلدون ان
 للتاريخ ظاهرا وباطنا ، وقد اطلعنا على المظاهر الظاهرة منه ، فما
 هو باطنه ؟

II. في المنهج .

تنزع جل الابحاث والدراسات الاعجمية الى التاكيد على فشل
 تجربة الاسلام ببلاد السودان خلال العصر الوسيط . وتسجل بناء على مظاهر
 تعثره او بناء على مقاومة التقاليد الوثنية ، عجزه عن احتواء
 الذهنية السودانية .

والاخذ بمثل هذا الاستنتاج ، قد يبدو مقنعا لمن نحن قارنا حالة
 الاسلام ببلاد السودان مع حالته في بلاد الشام ومصر او بلاد المغرب .
 والاكيد لدينا ، ان الخلفية الواثقة من تلك المقارنة ، ساهمت بشكل
 فعال - ربما غير واعى - في اعلان فشل الاسلام ببلاد السودان بـ
 اطمئنان وثقة .

ولكي تستقيم المقارنة ، وجب ان تكون ظروف انتشار الاسلام في
 الاقطار الآنف الذكر ، مماثلة او متقاربة مع ظروف انتشاره في بلاد
 السودان . والواقع ان هناك اختلافا بينا وشاسعا بينهما . لذا ، لا يصح
 من الوجهة المنهجية والتاريخية الاعتداد بتلك المقارنة لـ
 لطار ياخذ بعين الاعتبار اوجه التقاطع والتباين ، ويراعي الشروط
 التاريخية التي توفرت لانتشار الاسلام بكل منطقة على حدة . وبيد
 السير على هدي هذا النهج ، يصبح اي استنتاج نستخلصه غير قادر على
 استكناه الواقع التاريخي الذي نود الاقتراب منه . وحسب قراءتنا ،
 فلن احدا ممن قالوا بفشل الاسلام في بلاد السودان لم يقيم بمثل هذه
 المقاربة .

والوجه الثاني لهذا الاشكال المنهجي: انه قبل ان نستخلص فشل الاسلام ونقرر عجزه عن احتواء الذهنية السودانية ، يكون الباحث قد اطلعنا على المادة الاخبارية وتابع معنا بالاستقراء والتحليل والمقاربة ، جل المعطيات السلبية منها والايجابية التي اكتشفت عملية انتشار الاسلام ببلاد السودان .

وفي نظرنا ، فقد انصب الاهتمام كثيرا على الجوانب الايجابية التي ساعدت على وصول الاسلام للمنطقة ، بينما تم تهميش الجوانب السلبية او المعوقة ، ولم تحض بأي اهتمام جاد .

ما الذي جعلهم يغفلون الجوانب السلبية ولا يلتفتون لهما ؟ نسجل بدءا ، ان المصادر لا تفصح عن الجوانب السلبية مزاحمة . بيد ان الكثير من العوامل الايجابية التي ساعدت على وصول الاسلام لبلاد السودان - والتي يكاد لا يخلو مرجع من رصدها وتعدادها - هي الاخرى من صنع تحليلات الباحثين . لذا ، فالمشكل يبقى مطروحا غير مرفوع .

لن السؤال الذي طرحناه ارقنا كثيرا ، وذهب بنا الى فضاءات قد تخرجنا عن موضوع بحثنا . والخلاصة التي انتهينا اليها هي ان اولئك الباحثين ، كانوا ينظرون الى الاسلام - عن وعي منهم او عن غير وعي - ، نظرة تنزع عنه واقعيته ، وتضفي عليه صبغة مجردة ومطلقية . وبجملة واحدة فقد كانت تلك الدراسات تنزع عن الاسلام تاريخيته .

والخلفية التي كانت تصدر عنها ، تتمثل في كونها ربطت ما بين مصداقية الاسلام وبين ضرورة نجاحه .

(3) انظر علي سبيل الحصر :

- حسن احمد محمود: الاسلام والثقافة العربية في افريقيا ،

ص. 53-71 .

- Nicolas Cuy, *Dynamique de l'Islam au sud du Sahara*, p.35 - 75.

فالباحثون المتعاطفون ، يودون التأكيد على أن المسيحية التاريخية للاسلام في كل المناطق التي طرقها ، هي مسيرة نجاحات متوالية . والخلفية التي يصدرون عنها ، تدعيم فكرة عالمية الرسالة المحمدية . من ثمة نفهم تغافلهم عن الجوانب السلبية .

والباحثون الاعاجم لقلة خبرتهم بتاريخ الاسلام ، أو الذين يملكون حساسية سالبة تجاه الدين الحنيف ولا يعتقدون في أهمية دور الدين في المجتمع ، اغضوا اعينهم عن الجوانب السلبية وركزوا على الجوانب الايجابية . ثم قالوا انه اذا كان من المفروض ان ينجح الاسلام المعجزة ، فإنه بالنظر الى مظاهر تعثره ببلاد السودان ، يصبح من باب المنطق التاريخي الاعتراف بفشله هناك مقارنة مع تجربته في مصر أو بلاد المغرب .

إن هذه التوجيهاً المشحونة بأجواء الصراع الحضاري بين الاسلام والمسيحية ، هي التي شجعت الكثير من الباحثين على التهاقب لتقرير فشل أو نجاح الاسلام . وكنتيجة لهذه الخلفيات الذاتية ، التي يرفضها البحث العلمي ، تغافلوا واغفلوا الجوانب السلبية المحيطة بعملية انتشار الاسلام في بلاد السودان .

كان طبيعياً أن تظهر تناقضات صارخة في خلاصات واستنتاجات الباحثين الذين ورطوا أنفسهم هذا المصيح . هكذا ، نجد مثلاً عند أحد اقطاب تاريخ غرب افريقيا الوسيط ، المؤرخ ريموند موني (R. Mauny) ، فكرة مفادها أن صناعة الاقنعة تمثل أحد الفنون المترسقة في عمق اعماق الانسان السوداني . وفي نهاية دراسته يعلن مؤرخنا بأسف وحسرة شديدين عن اندثار هذا الفن السوداني الاصيل بسبب تأثير الاسلام ، بموازاة مع ذلك يشدد ر. موني بأسلوب قاطع وحاسم على أن الاسلام فشل في بلاد السودان .

(4) Tableau Géographique..., p.536.

وأن نحترف بفشل تأثير الاسلام ، وفي آن الوقت نؤكد على أنه
قضى على نزعة مترسفة وأصيلة لدى الانسان السوداني ، أمران يصعب
على أي باحث أن يستسيغهما جمعا ، ويوفق بينهما .

أكثر من ذلك يتأسف مؤرخنا على حالة غريبة ، ويقول أنه من
سلبيات الخضور الاسلامي في بلاد السودان ، أنه قضى على الثقاليـ
الاصيلة - الوثنية طبعا - لدى المجتمع السوداني. ولست أدري هل
القضاء على ظواهر اجتماعية وغيرها مثل أكل لحوم البشر ، والعري ،
ومشاعية المرأة الخ ، يمكن أن نصنفا ضمن المعطيات السلبية (5) ؟

أما الأب يوسف كيوك (J. Guoq) ، قطب المؤرخين المهتمين
بقضية الاسلام في بلاد السودان خلال العصر الوسيط ، والعارف بأحوال
تاريخ الاسلام ، فقد أخذ عددا من الباحثين الذين يعتقدون في هامشية
الاسلام في الحياة السودانية على عهد مالي. بيد أنه عاد في نهاية
دراسته ليؤكد نفس استنتاجاتهم. ونسجل هنا أن دراية يوسف كيوك
بتاريخ الاسلام ، هي التي جعلته لا يندفع كثيرا مثل زملائه الاعاجم
في استنتاجاته حول قضية الاسلام ببلاد السودان. (7)

إن الاسلام كدين وكظاهرة تاريخية ، لا يلزم الدارس كيفما كان
انتماءه بتبني مواقف مسبقة لرأيه ، كما أن البحث التاريخي الجاد ،
يرفض المواقف المسبقة والمناهج الجاهزة .

(5) Ibid., p.542.

(6) Histoire de l'Islamisation.., p.126-127, 225, 300, 303.

(7) لقد اقتصرنا على تناول استنتاجات ريموند موني ويوسف كيوك
لمكانتهما العلمية المتميزة في حقل الدراسات الافريقية. أما
بالنسبة لاستنتاجات وتصورات أسماء مثل ر. كورنوفيان
(R. Cornovin) و ج. روش (J. Rouch) ، فهي بعيدة جدا عن
الواقع التاريخي ، فضلا عن أنها لا تحترم في كثير من الاحيان
شروط البحث التاريخي.

II. الجوانب المحبطة في عملية انتشار الاسلام ببلاد السودان.

لأن أول ما يثير انتباهنا في عملية انتشار الاسلام ببلاد السودان، هو أننا لم نتوقف طيلة العصر الوسيط، بل إنها استمرت ممارسة فعلها حتى نهاية القرن الثالث عشر المجري (19م) مع الحركات الجهادية التي برزت حينئذ.

وهذا المؤشر لوحده كاف لكي يبين لنا مدى المعاناة التي لقيها الاسلام، وهو يحاول كسب بلاد السودان لدار الاسلام، ويعمل جاهدًا على إدماج السودانيين بصفة نهائية وفعالة ضمن الامة الاسلامية.

وكما تبين لنا من خلال الفصول المتقدمة، فلن أهل المغرب خاصة، بذلوا مجهودات لا يستهان بها في سبيل نشر الدعوة الاسلامية ببلاد السودان. وتبين لنا كذلك أن السودانيين من جانبهم، رحبوا بالاسلام وعبروا من خلال عدد من المؤشرات والسلوكات عن رغبتهم العميقة في الانتماء للعقيدة والثقافة الاسلاميتين.

ولذلك، لماذا تعثر الاسلام في بلاد السودان ولم يأخذ مكانته العادية في المنطقة مثلما هو الحال بالنسبة لمصر أو بلاد المغرب، هل الامر يتعلق بمقاومة شديدة من طرف الديانة أو المعتقدات الوثنية السودانية كما يحاول أن يقنعنا بذلك يوسف كيوك وغيره؟

كما سلاحظ وشيكا، فلن إجابتنا عن السؤال الاول سوف تجعل الاستفهام الثاني غير ذي جدوى.

ونعتقد أن هناك ثلاثة عوامل أساسية كان لها وقع سلبي على سيرورة انتشار الاسلام ببلاد السودان، وبالتالي لم تسمح بتطوره

(8) الاسلام والثقافة العربية في افريقيا، ص. 254-274.

(9) كما سيتبين لنا لاحقًا فلن استعمال الباحثين الاعاجم لمصطلح "المقاومة" غير جائز من الناحية المنهجية والموضوعية.

بشكل طبيعي. وهي تتمثل في العناصر التالية: قلة الدعاة وانعدام
انتظام عملية نشر الاسلام، وقلة الحواضر السودانية، وأخيرا حرمان
السودان من عملية التعريب.

1. قلة الدعاة وانعدام انتظام عملية نشر الاسلام.

لذا قيل ان "العدد هو التاريخ"، فعلياً ان نتساءل كم كان
عدد الفقهاء والدعاة المسلمين الذين تحملوا مسؤولية نشر الاسلام بين
السودانيين فيما بين القرن الثالث ومنتصف التاسع الهجري؟

حقا، ان المصادر، بالنظر للظروف المختلفة التي تطرقنا
اليها، عجزت عن متابعة القضية، غير ان الاشارات والمؤشرات التي
تطرحها، تسمح لنا بالقول ان عددا قليلا جدا من الفقهاء في مستوى
عبد الله بن ياسين والامام الحضرمي وأبو الحسن النهوي وأبو يحيى
السائح، ارتادوا بلاد السودان وعملوا بها أو قريبا منها.

أما التجار المسلمون، فلا ينبغي ان ننتظر منهم ترك عملهم
الذي جاؤوا من أجله ليتفرغوا لنشر الاسلام. لذا، فلن مساهمتهم
بهذا الصدد، اقتصر على دور التكشيف أو الدليل بالنسبة للدعاة
المسلمين. ويمكننا ان نجل مساهمتهم في كونهم مهدوا الطريق
للدعاة، وأزاحوا من أمامهم العوائق النفسية التي يمكن ان تقف
حائلا حين لقاء الفقهاء الدعاة بالسودانيين لاول وهلة. من ثم
نتبين فعالية دورهم.

ومما زاد في تعقيد مشكلة العدد، أنه لم يكن هناك أي تأطير
أو تنظيم يسهر على استمرارية عمل الفقيه الداعية. ذلك ان ارتحاله
عن بلاد السودان أو وفاته، لن تستبعمما بالضرورة إمكانية تعويضه
بفقيه آخر.

(10) الشخصيات الثلاث الأولى تحدثنا عنها، وعن أبي يحيى السائح
تنظر ترجمته في التشوف رقم: 232، ص. 410-411.

ولذا كانت الصحراء قد وقفت حاجزا حديديا بين بلاد المغرب وبلاد السودان، الشيء الذي يفسر قلة انتشار الدعاة المسلمين بين السودانين، فلن عدم انتظام واستمرارية عملية نشر الاسلام بوشيرة عادية او متسارعة، يرجع اساسا الى ان حضور الاسلام ببلاد السودان إنما تحقق بطريقة عفوية وتلقائية. مما يعني ان الدعوة للدين الحنيف في المنطقة لم تخضع لرغبة سياسية منظمة وموجهة ومدعمة من طرف الدولة الاسلامية.

وعجز اصحاب مصادرنا عن متابعة الخطوات المنفردة لاولئك الفقهاء الدعاة ببلاد السودان، إنما يجد مبرره او تبريره في هذا الواقع. ذلك انه لو افترضنا جدلا، ان الدولة الاسلامية ارسلت قائدا عسكريا لفتح بلاد السودان بهدف نشر الاسلام بالمنطقة، لسمل على المؤرخين المعاصرين للحدث، تدوين زمن الفتح وكل ما يترتب عنه من تنصيب الوالي وتنظيم الادارة، واستقرار الجند الفاتح، والتفاعلات الاجتماعية والثقافية الناجمة عن احتكاك العناصر المسلمة الفاتحة بالعناصر السودانية المحلية (11).

نستخلص مما تقدم ما يلي:

- ان الفقهاء الدعاة ببلاد السودان، لم يكن عددهم كبيرا بالقدر الذي يسمح بلحقات تحولات جذرية وشاملة في وقت قصير. فالى حين قيام امبراطورية مالي المسلمة، كان قد مر اكثر من ثلاثة قرون من العمل الدؤوب بهدف نشر الاسلام. ومع ذلك، استمرت مع مالي - كما رأينا - عدد من المظاهر التي تنال من العقيدة الاسلامية.

- ان مسؤولية نشر الاسلام بالسودان، تحملها فقهاء دعاة بمساعدة التجار، وهم محرومون من أي دعم مادي او سياسي او توجيه من طرف

(11) لعل في كتابات اليعقوبي وابن عبد الحكم وابن عذاري عن بلاد المغرب ما يساير هذا التصور. ولا يخفى عنا بهذا الصدد، انب حملة احمد المنصور الذهبي الى بلاد السودان وفرت لنا اكبر قدر من المعلومات التاريخية التي نعرفها عن المنطقة خلال العصر الوسيط.

الاسرات التي تعاقبت على حكم بلاد المغرب الاسلامي. وبالتالي فلن العملية لم تخضع لاي تنظيم مقنن وموجه يسمح بتطورها بشكل عادي.

اعتبار هاتين الملاحظتين عند دراسة ومقاربة موضوع الاسلام وعلاقته بالمجتمع السوداني، يمكننا من توضيح عدد من القضايا الغامضة التي تحف بالموضوع .

اهمها انهما تفسر لنا ببطء مسيرة الاسلام ببلاد السودان، كما انهما تجعلنا اكثر تفهما لقضية تعايش بعض التقاليد السودانية الوثنية جنباً الى جنب مع الاسلام. ولا يغيب عنا في هذا الاطار، الخصوصية التي تتميز بها دينامية حركية الاسلام. ذلك ان الرسالة المحمدية ائينا طت، لا تعمل على طرد التقاليد المحلية (12) الا اذا كانت تنافي اسسه ومبادئه في العمق، وتهدد كينونته. وما عدا ذلك فلنما تتركها تمارس سلطتها الى ان تضحل تدريجياً مع الزمن (13) ولنا في تاريخ الاسلام ببلاد المغرب امثلة واضحة عن ذلك .

2. قللة المراكز الحضرية ببلاد السودان.

قد لا يحتاج الدارس الى كبير جهد ليكتشف ازدواجية مسيرة التجارة والاسلام في بلاد السودان. الشيء الذي يفسر ارتباط الاسلام بالمراكز الحضرية. ذلك انه كلما بلغ تاجر مسلم احد اسواق مداخل السودان (لا وتعقب خطاه فقيه داعية، واستقر بتلك الحاضرة بهدف تعليم السودانيين مبادئ الدين الحنيف .

وترتب عن هذه الحالة ان عرفت التعاليم الاسلامية رسوخاً وتطوراً بالغين في جل المدن مقارنة مع الارياف السودانية. بموازاة

(12) حسن احمد محمود: الاسلام والثقافة العربية في افريقيا، ص. 240.

(13) يقدم لنا تاريخ لمارتي نكور بالريف وبرغواطة في تامسنا نموذجين واضحين بهذا الشأن.

مع ذلك ، فقد استفادت القرى الواقعة على الطرق الرابطة ببيسن المدن السودانية من هذه الوضعية . ولعل في كلام ابن بطوطة عن قريتي زاغري وزاغة الواقعتين على الطريق الواصل ما بين نياحي العاصمة ومدينة تنبكت ، ابلغ تعبير عن حالتنا هاته .
(14)

يتأدى لنا إذن ، أن حضور الاسلام ببلاد السودان تركز بالنقاط الحضرية ، وانطلاقا منها أخذ الاشعاع الديني يمارس تأثيره على المناطق المحيطة بها أو المجاورة لها .

وهذا التصور الذي يمكن أن نتلمسه حذبا أو تأويلا ، يمكن أن ينتهي إليه كل من خبر المادة المصدرية المتعلقة ببلاد السودان . وليس من محض الصدفة أن يتبناه أحد اصحاب مراجعنا في كلامه عن السودان ، وذلك منذ القرن الثامن الهجري . ونقصد الجغرافي الدمشقي المتوفى عام 727هـ / 1327م .
(15)

يقول جغرافينا : "ينقسمون الى كفار ومسلمين . فالمسلمون يسكنون المدن ويلبسون المخيط والكفار طوائف وهم لملم وتميم ودمدم فمن قارب المسلمين يفتنون فروجهم بجلود ومن بعد منهم يأكلون من وقع ارضهم من الناس من غير جنسهم لشدة توحشهم من الناس وهم الدمدم"
(16)

(14) تحفة النظار ، ج 2 ، ص 799 . وراجع تعليقنا ، ص 281 هامشها

(15) الدمشقي غير اصيل في معلوماته عن بلاد السودان ، فقد أخذها عن عدد من الاسماء المعروفة لدينا مثل المسعودي والبكري والادريسي وغيرهم . بيد أنه لم يقتصر على النقل والانتحال ، وإنما حاول ممارسة قراءة في المعلومات التي كانت بين يديه . وقد كان يوسف كيوك دقيقا حينما نفى عنه صفة الانتحال ، وقال في حقه :

"On sent que l'auteur (Al-Dimashki) a voulu mettre un peu d'ordre dans toutes ces informations et s'en tenir à l'essentiel " .Recueil... , P.240.note 1.

(16) نخبة الدهر... ، ص 268 .

يبدو من الجلي الواضح من خلال كلام الدمشقي، أنه كلما ابتعدنا عن المراكز الحضرية إلا وقل تأثير الإسلام على السودان. وهذه الملاحظة الدقيقة التي أبدأها جغرافينا، لا تسمح لنا أو لغيرنا أن يقرر أي استنتاج كان (فشل أو نجاح)، ما دامت سيرورة العمل لم تبدأ بعد. ومخطئ من يغمض عينيه عن هذه الحقيقة التاريخية البارزة.

ولا شك أن القارئ قد لاحظ معنا، أن عدد مدائن السودان كان ضعيفا جدا مقارنة مع مساحة امبراطورية مالي. وسيكون من المثير جدا إذا علمنا أن أهم المدن السودانية لا يتجاوز عددها خمسة، وهي: ولاتة، كوكو، تنبكت، جني ونياني. (17)

ولذا سلمنا برأي المؤرخ جبريل نيان (D.T.Niane)، القائل بأن أساس اقتصاد المجتمع السوداني خلال العصر الوسيط يتمثل في الفلاحة وتربية الماشية، فيصبح أكثر تفهما لمسألة ضعف المجال الحضري في بلاد السودان. (18)

إن هذا الواقع: قلة الدعاة مع قلة الخواضر، فرض حصارا قويا على الإسلام المتمركز في الخواضر، وخفف جل قنوات تسريبه وتدفقه إلى الأرياف السودانية، بحيث جعل أمر انتشاره شيئا صعبا إن لم نقل مستحيلا.

ومما أضاف هذا جديدا لمشكلتنا، أنه كلما ظهرت مدينة سودانية جديدة، وسعد بذلك فقماؤنا الدعاة، إلا وسرعان ما تتلاشى كل طموحاتهم وآمالهم. ذلك أن تأسيس السودانيين لمدينة ما، غالبا ما يكون على حساب مدينة أخرى. وبعبارة أوضح، فلن تشييدهم لمدينة جديدة لا يحقق رقما إضافيا إلى لائحة مدائن بلاد السودان، بل يأتي

(17) وتجدر الإشارة هنا، أن جل المدن السودانية التي تحدث عنها البكري (ق 5/هـ 11م) والادريسي (ق 6/هـ 12م)، لم يعد لها أثر خلال القرن 8/هـ 14م.

(18) Le Soudan Occidental... p.32.

قيامها وإنشائها ليحفظ على التوازن القديم بين المجال الحضري
(19) والريفي لا غير.

أمام هذه المعطيات هل نريد أن نسد جل القنوات والابواب في
وجه الاسلام، ثم نأتي ونطالبه بأن يحقق لنا معجزة تاريخية تؤدي
الى انتشاره لوحده، وبعد ذلك نتأسف - بتواضع مزيف - على أنه
لم يحقق رغبتنا، ثم نواخذه على فشله؟

هنا يظهر بكل وضوح، كيف أن الكثير ممن استنتجوا فشل
الاسلام في بلاد السودان، إنما استندوا في تحصيل ادعائهم ذاك على
خلفيات واعتبارات ذاتية، ومعايير سبقيه جاهزة - منما مسألة ربطهم
بين مصداقية الاسلام وضرورة نجاحه -، وليس على معطيات تاريخية
متكاملة.

3. واقع اللغة العربية في بلاد السودان وقضية التهريب .

تمثل قضية اللغة العربية في بلاد السودان أحد القضايا التي
همشها وأهملها أصحاب مصادرنا وأغفلوا الكلام عنها كمشكلة، وقد
انساق وراءهم الباحثون المعاصرون ولم يعيروها اي اهتمام جاد.
(20)

(19) يقدم مثال زاغة مع جنبي وغانة العاصمة مع ولاتة وولاتة مسع
تنبكت نموذجاً واضحاً عن قضيتنا. هذا في أحسن الاحوال، وقد
يحدث أن تندثر المدينة أو تصبح غير ذات أهمية حضرية، فلا
يتم خلق مجال حضري آخر يعوضها، مثلما هو الحال مع مدينسة
أودغشت. وقد يحدث أن تنشأ المدينة ولا تعمر طويلاً، بحيث
تندثر في فترة وجيزة - لاسباب مختلفة - قد لا تصل بضعة عقود
أو مائة سنة، مثلما هو الحال مع عواصم امبراطورية مالي. انظر:
- Monteil ch., Les Empires du Mali, p.298-303.

- Mauny.R., Tableau Géographique., p.70-72, 122-124, 395, 467.
(20) نستثنى ليون الافريقي. ويظهر أن ابن خلدون قد تحسس هذا المشكل
ومما يؤشر على ذلك لملحاحه في ضبط الرسم الصحيح للاسماء
السودانية.

نختصر خطواتنا ونسلم أولاً بالصيرورة التاريخية التالية :
بالنظر الى كون الاسلام انتقل من بلاد المغرب الى بلاد السودان عبر بربر الصحراء ، وعلى اعتبار أن عملية التعريب لم تكن ممكنة في المنطقة بسبب ضآلة عدد الفقهاء والعناصر العربية ، فقد احتفظت القبائل السودانية - بعد إسلامها - بلغاتها ولهجاتها المحلية ، ولم توظف اللغة العربية إلا في القليل النادر من حياتها اليومية والدينية .

وترتب عن ذلك أن ظلت بلاد السودان محرومة من عملية التعريب ، الشيء الذي كان له أثر سلبي على واقع الثقافة الاسلامية بالمنطقة ، بل تجاوزت تلك الآثار السلبية حدودها ، وأصبحت تهدد وضعية العقيدة الاسلامية نفسها لدى السودانيين .

ولنتبين خطورة الموقف ، يتعين علينا قبل كل شيء ، معرفة حدود استعمال اللغة العربية في عهد مالي .

كما أخبرنا ابن بطوطة ، فقد كان السودانيون يتهافتون على المساجد يوم صلاة الجمعة ، ويحرصون كل الحرص على احتلال الصفوف الأولى . بيد أن أصحابنا السودانيين على الرغم من حماسهم ذاك ، كانوا عاجزين عن فهم خطبة الجمعة ، التي تلقى على مسامعهم باللغة العربية . لذلك ، كان الخطيب في كل مسجد من مساجد الامبراطورية ، مضطرا للاستعانة ب مترجم "يبين للناس بلسانهم كلام الخطيب" (21)

وفي البلاط الملكي حيث كان حكام مالي محاطين ببطانة لا يستهان بها من العلماء والفقهاء ، فقد كانت اللغة المحلية (Mandé) هي

(21) تحفة النظار ، ج 2 ، ص 786 . وإذا كان رحالتنا لا يمدنا بما يفيد شيوع هذه الظاهرة في كل مساجد الامبراطورية ، حيث اقتصر على رصدها في مسجد العاصمة كملاحظة عابرة ، فلننا نميل الى الاعتقاد بأن الظاهرة كانت عامة في كل مساجد امبراطورية مالي ، وغيبير قاصرة على مسجد نياني العاصمة .

السائدة في مجالس السلاطين. وقد يحدث أن يرسل البلاط حكام الاقطار الاسلامية الاخرى، وتكون المراسلة باللغة العربية. غير أنه وكما رأينا سابقا، فقد تعب القلقشندي كثيرا وبدون جدوى في سبيل الحصول على إحدى تلك المراسلات. وفيما يخص أوامر الملك الى نوابه في الاقاليم، فيحتمل أن تكون كتابة بالعربية، لكن العمري يقول لنا أن الملك "في الغالب لا يكتب شيئا بل أمر بالقول غالبا".⁽²²⁾

حقا لقد كان منسى موسى يجيد التكلم باللسان العربي، شأنه في ذلك شأن بعض حكام الاقاليم. كما أن الفقهاء السودانيين، لا بد وأنهم يمتلكون ناصية اللغة العربية الى حد ما. إلا أن هذه المعطيات تمثل حالات استثنائية غير قابلة للتعميم، كما أنها غير كافية للتدليل على انتشار اللغة العربية في بلاد السودان، ولا حتى في المدن التي قلنا بشأنها أن الاسلام شهد بها تطورا أحسن بكثير مقارنة مع الارياف. وتستدرجنا هذه القضية للتساؤل حول وسيلة التخابر بين تجار بلاد المغرب ومصر وبين السودانيين؟

يقول ليون الافريقي الذي زار المنطقة في أوائل القرن العاشر الهجري (16م)، وكون فكرة عامة عن استفهامنا، أنه بعد اعتناقنا الكثير من أهل السودان للاسلام "بدأ" تجار بلاد المغرب حينئذ يذهبون الى هذه البلاد ليتجروا فيها حتى تعلموا لغاتهم".⁽²⁴⁾

لن هذه الرواية على الرغم من طابعها العمومي، تسائر توجهنا في القضية وتمنحنا مزيدا من الثقة ونحن نقصي اللغة العربية - مرة

(22) مسالك الابصار، ب، 10، ص. 67. تحفة النظار، ج، 2، ص. 782، 784، 787، 789. ويظهر من خلال كلام ابن خلدون عن سفارات مالي التي الميرينيين التي تعرضنا لربها في الفصل السابق، أن الرسول المالي كان يحمل رسائل شفاهية وليست مكتوبة.

(23) مسالك الابصار، ب، 10، ص. 71. تحفة النظار، ج، 2، ص. 792، 796.

(24) وصف افريقيا، ج، 2، ص. 160.

(25)

أخرى - كأداة للخطاب بين التجار في المدن والاسواق السودانية .

يتضم لنا لذن ، أن حدود استعمال اللغة العربية لدى
السودانيين كانت ضيقة جدا ، بحيث لم تتخط دائرة حلقات المدرس
والعلم . وحينما نستعين بمترجم لفهم خطبة الجمعة ، ثم لا نتكلم العربية
في حياتنا اليومية ، فأني آفاقه يمكن أن ننتظرها لنمو وازدهار
الثقافة العربية الاسلامية !!

من ثمة نفهم ونتفهم جل الخلاصات والاقتراحات التي قدمناها
في الفصل الثاني أثناء تناولنا لواقع الثقافة الاسلامية في بلاد
السودان على عهد مالي .
(26)

وعدم تمكن السودانين من اللسان العربي لم يلحق الضرر
بالمستوى الثقافي فحسب ، وإنما أصبح يهدد آفاق العقيدة الاسلامية
نفسها لدى السودانين ، حيث أخذ يجنم بها نحو انحرافات خطيرة ،
نتيجة عن عدم فهم مقاصد الشريعة .

وقد تنبه السلطان الحاج أسكيا محمد لخطورة المشكل ، فبادر
الى استشارة الفقيه المغيلي في هذه المصيبة - حسب تعبير السلطان -
التي حلت بالمسلمين السودانين . هكذا ، نجد أسكيا محمد يعرض المشكل
اللغوي على الفقيه المغيلي ، كأول قضية ضمن القضايا السبع التي
كانت تشغل باله . الشيء الذي يترجم حدة خطورة المشكل بالنسبة

(25) بالنظر الى المعطيات التي يطرحها ابن بطوطة حول دور مسوفة في
التجارة الصحراوية وداخل بلاد السودان (راجع ما قلناه في
ص 243) ، يمكننا القول - على سبيل الترجيح - أن الوساطة
اللغوية بين تجار الشمال والجنوب ، كانت من بين الاعمال
الاضافية المنوطة بمسوفة .

(26) على الرغم من أن بلاد مصر عرفت ظروفًا مواتية جدا لانتشار اللغة
العربية بين أهلها ، مقارنة مع حالة بلاد السودان أو بلاد
المغرب ، فلن ترسخها بين أهالي مصر تطلب أكثر من ثلاثة قرون
من حضور الاسلام بالمنطقة . انظر :

- الاسلام والثقافة العربية بافريقيا ، ص. 105 .

(27)
للعقيدة الاسلامية لدى السودانيين.

ولا ريب أن انشغال الفئات المتنورة من علماء وفقهاء بهذه المصيبة التي حلت بالمسلمين السودانيين، هو الذي حفز النبطيان اسكيا محمد لاستصدار فتوى بهذا الشأن من الفقيه المغيلي. مما يعني أن المهم كان مشتركا بين الفقهاء والحكام السودانيين. وهذا ما تكشف عنه الرسالة التي وجهها أحد الفقهاء السودانيين أو القاطنين ببلاد السودان (تنبكت؟)، وهو محمد بن محمد بن علي اللمتوني إلى الإمام جلال الدين السيوطي، وذلك عام 898هـ/1493م. وقد استفسره في تلك الرسالة عن عدد من المسائل الفقهية، ومنها هل يجوز مدح الرسول صلى الله عليه وسلم بالكلام الاعجمي؟ فرد عليه الإمام السيوطي بالاجاب .

مؤدى القول، فلن انتقال الاسلام الى بلاد السودان عبر بربر الصحراء، فضلا عن قلة العناصر العربية الاسلامية التي تحملت مسؤولية نشر الرسالة المحمدية وهي مجردة من أي دعم مادي أو سند معنوي، ثم قلة الحواضر السودانية. كل هذا وفر ظروفا غير مساعده على تعريب السودانيين وبالتالي لمكانية ازدهار الثقافة الاسلامية بالمنطقة .

ومما زاد في تعقيد الوضع، توافق الصحوه الثقافية السودانية مع بداية انهيار الثقافة والحضارة الاسلاميتين.

مجموع هذه المعطيات تحكمت بشكل قوي في مسيرة وتجربة الاسلام ببلاد السودان، وأنتجت لنا واقعا اسلاميا بالشكل الذي تتبعناه مع امبراطورية مالي.

(27) أسئلة الاسكيا واجوبة المغيلي، ص. 22-24.

(28) الطوي للفتاوي، ج 1، ص. 385، 388.

لقد خاض الاسلام في بلاد السودان تجربة محرومة من جل الوسائل
الفعالة التي يمكن ان تدعم موقعه في المنطقة ، ولم تتوفر لــــه
أدنى الشروط التاريخية لنجاحه . ومع ذلك فرض نفسه ، واعطانا
امبراطورية مالي الاسلامية بالصورة التي رأيناها . وبذلك أضفنا
بلاد السودان لدار الاسلام ، والسودانيين لامة الاسلامية .

فهل يحق - بعد هذا - لاي مؤرخ أو دارس ، ان يتجرأ ويعلمن
عن فشل أو هامشية الاسلام في حياة المجتمع السوداني؟!!

فهرس
المصادر والمراجع

الرموز الاختصاصية للدوريات

- A.E.S.C. : Annales, économies, sociétés, civilisations.
- B.C.E.H.S.A.O.F : Bulletin du comité d'études historiques
et scientifiques de l'Afrique occidentale
Française.
- B.I.F.A.N : Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire.
- B.S.O.A.S : Bulletin of the school of oriental and African
Studies.
- C.E.A. : Cahier d'études Africaines.
- I.B.L.A : Institut des Belles Lettres Arabes.
- J.A : Journal Asiatique.
- J.A.H : Journal of African History.

1. المصادر:

- ابن ابراهيم (العباس)
الاعلام بمن حل مراکش وأغمت من الاعلام. الرباط: المطبعة الملكية. [تحقيق عبد الوهاب بن منصور].
- ابن الاثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم عز الدين):
الكامل في التاريخ. بيروت: دار صادر، 1965. (12 جزءاً).
- ابن بطوطة (شمس الدين محمد):
تحفة النظائر في غرائب الامصار وعجائب الابصار. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985 (في جزئين) [تحقيق: علي المنتصر الكتاني].
- ابن حوقل (أبو القاسم محمد البغدادي):
صورة الارض. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1979.
- ابن خردنابه (عبيد الله بن عبد الله):
المسالك والممالك، ليدن، 1989. [تحقيق: دي كوجي].
- ابن الخطيب (محمد بن عبد الله الغرناطي):
الاحاطة في اخبار غرناطة. القاهرة: الخانجي 1974 [تحقيق: محمد عبد الله عنان]. (في 3 أجزاء)
- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد المغربي):
كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر (العبر). بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1956-1961 (في 7 أجزاء).
- ابن خلكان (أبو العباس أحمد بن محمد):
وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان. بيروت: دار صادر، 1968-1971. [تحقيق: إحسان عباس] (في 8 أجزاء).
- ابن أبي زرع (علي الفاسي):
الانيس المطرب بروض القرطاس في اخبار المغرب وتاريخ مدينة فاس. الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1973.

- ابن الزيات (يوسف بن يحيى بن عيسى التادلي):

التشوف الى رجال التصوف . الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط ، 1984 [تحقيق: أحمد توفيق]

- ابن كثير (اسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي):

البداية والنهاية في التاريخ . القاهرة: مطبعة السعادة ، 1932-1939 . (في 14 جزءا)

- ابن مرزوق (الخطيب) ، (محمد بن أحمد بن محمد التلمساني):

المسند الصحيح الحسن ، في مآثر مولانا أبي الحسن . الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، 1981 .
[تحقيق ماريا خيسوس فيفراسا]

- ابن عذاري (أحمد بن محمد المراكشي):

البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب . الأجزاء: 1 - 4: بيروت: دار الثقافة ، الطبعة الثالثة ، 1983 .
الجزء الأخير: قسم الموحدين ، بيروت: دار الغرب الإسلامي والدار البيضاء: دار الثقافة ، 1985 .

- ابن غازي (أبو عبد الله محمد):

الروض الممتون في أخبار مكناسة الزيتون . الرباط: المطبعة الملكية ، 1964 . [تحقيق: عبد الوهاب منمنصور]

- ابن فرحون (أبراهيم بن علي بن محمد اليعمري المدني):

الذبيح المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب وبها مشه: كتاب نيل الأبتهاج بتطريز الذبيح لأحمد بابا التنبكتي . بيروت: دار الكتب العلمية . [بدون تاريخ]

- ابن السماك (أبو عبد الله محمد):

الطلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية . الرباط ، 1936 .
[اعتنى بنشره وتصحيح: سعيد علوش]

- ابن سعيد (علي بن موسى الغرناطي المغربي):

* كتاب بسط الأرض في الطول والعرض . تطوان: معمد مـولاي الحسن ، 1958 . [تحقيق: خوان قرنيط خنيس] . ويحتمل الكتاب عنوانا آخر .

* كتاب الجغرافيا، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر

1970. [حققه: اسماعيل العربي]

- ابن الصغير:

أخبار الأئمة الرستميين، بيروت: دار الغرب الاسلامي 1986.

[تحقيق وتعليق: محمد ناصر و ابراهيم بطاز]

- ابن عبد الحكم (عبد الرحمن بن عبد الله المصري):

فتوح مصر والمغرب، مصر: لجنة البيان العربي، 1961.

[تحقيق: عبد المنعم عامر]

- ابن الفقيه (أبو بكر أحمد بن ابراهيم الممذاني):

مختصر كتاب البلدان، ليدن: برييل 1985.

[حققه دي كوجي (M.J. De Goeje)]

- الادريسي (الشريف): (محمد بن عبد الله الحسني السبتي):

صفة المغرب وارض السودان ومصر والاندلس: مأخوذ من كتاب:

نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (النزهة)، ليدن: بريسل،

1968. [تحقيق: دوزي ودي كوجي]

- الاصطخري (أبو اسحاق ابراهيم):

كتاب مسالك الممالك، ليدن، 1927. [تحقيق: دي كوجي]

- البرتلي (الولاتي): (أبو عبد الله الطالب):

فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، بيروت: دار

الغرب الاسلامي، 1981.

[تحقيق: ابراهيم الكتاني و محمد حجي]

- البكري (عبد الله بن عبد العزيز الاندلسي):

كتاب المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، وهو الجزء

الخامس من المسالك والممالك، باريس: ميزونوف، 1965.

[حققه وترجمه للفرنسية: دوسلان]

- التجاني (أبو محمد عبد الله بن محمد):

رحلة التجاني، تونس: المطبعة الرسمية، 1958.

[قدم لها: حسن حسني عبد الوهاب]

- الحموي (ياقوت بن عبد الله)
معجم البلدان، بيروت: دار صادر 1977 (في 5 أجزاء).
- الحميري (محمد بن عبد المنعم):
الروض المعطار في أخبار الاقطار. بيروت: مكتبة لبنان،
1975. [تحقيق: إحسان عباس]
- الدرجيني (أبو العباس أحمد بن سعيد):
طبقات المشايخ بالمغرب. الجزائر: 1974. [حقيقه: ابراهيم
طلاي] (في جزئين).
- الدمشقي (أبو عبد الله محمد بن أبي طالب):
نخبة الدهر في عجائب البر والبحر. ليبسك، 1923.
- الزهري (محمد بن أبي بكر الاندلسي):
كتاب الجغرافية، دمشق:
- Bulletin d'etudes orientales, T.XXI, 1968.
[حقيقه: محمد حاج صادق]
- كعت محمود:
تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش واكابر الناس.
انجي: بريدن، 1913.
[حقيقه وترجمه للفرنسية: هوداس ودولافوس].
- المالكي (أبو بكر عبد الله بن محمد):
كتاب رياض النفوس. بيروت: دار الغرب الاسلامي، الطبعة
الثانية، 1982 [تحقيق: بشير البكوش]
والطبعة الاولى: القاهرة، 1951 [تحقيق: حسين مؤنس]
- المراكشي (عبد الواحد بن علي التميمي):
المعجب في تلخيص أخبار المغرب. الدار البيضاء: دار
الكتاب، الطبعة السابعة، 1978. [ضبطه وصحح وعلق
حواشيه: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي]
- المغيلي (محمد بن عبد الكريم):
أسئلة الاسقيا وأجوبة المغيلي. الجزائر: الشركة الوطنية
للنشر والتوزيع، 1974.
[تقديم وتحقيق: عبد القادر زبادية]

- مجهول:

سير المشايخ ، في

- Folia orientalia, Krakow, 1960, T.II, PP: 1 - 27.

[نشره لويكي ()]

- مجهول:

كتاب الاستبصار في عجائب الامصار ، الدار البيضاء: دار

النشر المغربية ، 1985. [حققه: سعد زغلول عبد الحميد]

- المقري (أحمد بن محمد):

نفع الطيب من غصن الاندلس الرطيب . بيروت : دار صادر ،

1968 [تحقيق : إحسان عباس]

- المسعودي (علي بن الحسن البغدادي):

* أخبار الزمان . القاهرة : مطبعة عبد الحميد حنفي ، 1938.

[راجع وصححه: عبد الله الصاوي]

* مروج الذهب ومعادن الجوهر . بيروت : الجامعة اللبنانية

1966-1979. [تحقيق: شارل بيلا] (في 7 أجزاء)

- المقرئزي (أحمد بن علي القاهري):

* الخطط المقرئزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط

والآثار . مصر: مطبعة النيل ، 1324هـ.

* السلوك لمعرفة دول الملوك . القاهرة : 1934-1958.

[تحقيق: محمد مصطفى زيادة]

* الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك

القاهرة : 1955. [تحقيق: جمال الدين الشيال]

- الناصري (أبو العباس أحمد بن خالد):

الاستقامة لأخبار دول المغرب الأقصى . الدار البيضاء: دار الكتاب

في 9 أجزاء ، تختلف تواريخ طبعا: [1954-1956]

- العبدري (أبو عبد الله محمد):

رحلة العبدري المسماة الرحلة المغربية . الرباط: وزارة الدولة

المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الاصيل ، 1968.

[حققه وقدم له وعلق عليه: محمد الفاسي]

- عماد الدين (الداعية لإدريس):

تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب ، القسم الخاص من كتاب

عيون الاخبار ، بيروت : دار الغرب الاسلامي ، 1985 .

[تحقيق : محمد اليعلاوي]

- العمري (أحمد بن يحيى بن فضل الله):

مسالك الابصار في ممالك الامصار:

. الباب السادس ، بيروت : المركز الاسلامي للبحوث ،

1986 . [دراسة وتحقيق : دوروتيا كراولسكي]

. الابواب : 8-14 ، الدار البيضاء : مطبعة النجاح الجديدة

1988 . [تحقيق وتعليق : مصطفى أبو ضيف أحمد]

- العسقلاني (أبو الفضل علي بن حجر):

الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة . القاهرة : 1966 .

[تحقيق : محمد سيد جاد الحق] (في 5 أجزاء)

- الغرناطي (أبو حامد محمد):

تحفة الالباب ونخبة الاعجاب ، في

- Journal Asiatique, Juillet - Septembre, 1925, PP: 1-148 et 195-307.

[نشره كابريل فيران (G.Ferrand)]

- القزويني (زكريا بن محمد):

آثار البلدان واخبار العباد . بيروت : دار صادر ، 1969 .

- القلقشندي (أحمد بن علي القاهري):

صبح الاعشى في كتابة الانشا . القاهرة : المطبعة الاميرية 1915 .

- السعدي (عبد الرحمن بن عبد الله التنبكتي):

تاريخ السودان . أنجي : بريدن ، 1898 .

[حققه وترجمه للفرنسية : هوداس وبنوة]

- السوسي (محمد المختار):

المعسول . الدار البيضاء ، 1961 (في 30 جزءاً)

- السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر):

* الطاوي للفتاوي. القاهرة: مكتبة القدسي 1351هـ.

* التحدث بنعمة الله. القاهرة: المكتبة العربية الحديثة

1975. [تحقيق: إليزابيث ماري سارتن]

- الشماخي (أبو العباس أحمد):

كتاب السير. القاهرة: طبعة حجرية 1883.

- الشنقيطي (أحمد بن الأمين الصخراوي):

الوسيط في تراجم أدباء شنقيط (الوسيط). القاهرة: مطبعة

السنة المحمدية ، 1958.

- الوزان (الحسن بن محمد الفاسي المعروف بليون الأفريقي):

وصف إفريقيا. بيروت: دار الغرب الإسلامي، طبعة ثانية ، 1983

[ترجمه عن الفرنسية: محمد حجي ومحمد الأخضر].

- الوسياني (أبو الربيع عبد السلام):

كتاب السير، في:

Folia Orientalia, Krakow, T. II, Fax, 1-2, PP. 1-27.

- اليصبي (عياض بن موسى السبتي):

ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك.

بيروت: 1965. [تحقيق أحمد بكير محمود]

(في خمسة أجزاء)

- اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب):

* تاريخ اليعقوبي. بيروت: دار العراق ، 1955.

[حققه محمد صادق] (في 3 أجزاء)

* كتاب البلدان. النجف: المطبعة الحيدرية ، 1957.

[حققه: محمد صادق]

2. المراجع :

- أبو زيد (أحمد) :
مفاهيم فلسفية في الثقافات الافريقية التقليدية . في مجلة
عالم الفكر ، المجلد 19 ، عدد 1 ، 1988 ، ص. 29-47.
- توفيق (أحمد ال) :
المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر : اينولتان 1850-1912م
الرباط ، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية
بالرباط ، طبعة ثانية ، 1403هـ/1983م .
- جمال (شوقي ال) :
الحضارات العربية الاسلامية في غرب افريقيا ودرو العرب فيها
في : المناهل ، العدد السابع ، 1976 .
- جنحاني (الحبيب ال) :
المغرب الاسلامي - القرن 9-10م . تونس : الدار التونسية
للنشر ، 1978 .
- جوليان (شارل أندري) :
تاريخ افريقيا الشمالية : تونس - الجزائر - المغرب الاقصى
من الفتح الاسلامي الى سنة 1830 . تونس : الدار التونسية
للنشر ، النشرة الثانية ، 1983 . [تعريب : محمد مزالي
والبشير بن سلامة]
- جيدي (عمر ال) :
محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في المغرب الاسلامي .
الدار البيضاء : منشورات عكاظ ، 1987 .
- حجي (محمد) :
الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين . الرباط : منشورات
دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر ، سلسلة
التاريخ (2) ، 1976 . (في جزئين)

- حسن (ابراهيم حسن):

- انتشار الاسلام في القارة الافريقية. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1984. [الطبعة الثالثة].

- دندش (عمت عبد اللطيف):

- دور المرابطين في نشر الاسلام في غرب افريقيا مع نشر وتحقيق رسائل ابي بكر بن العربي. بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1988. [السلسلة الجامعية]

- دقدس (بازل):

- افريقيا تحت اضاء جديدة. بيروت: دار الثقافة، 1961. [ترجمة: جمال م. احمد]

- رزق (زيونان لبيب) ومزين (محمد):

- تاريخ العلاقات المغربية المصرية منذ مطلع العصور الحديثة حتى عام 1912. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1982.

- رولاند (اوليشر) وفيح (جون):

- موجز تاريخ افريقية. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، 1965. [ترجمة: دولة صادق ومحمد السيد غلاب]

- رياض (زاهر):

- الممالك الاسلامية في غرب افريقيا واثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، 1968. زبادية (عبد القادر):

- مملكة سنغاي في عهد الاسقيين. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1971.

- زلقمة (انور):

- الممالك في مصر، القاهرة. [دون تاريخ]

- زنيبر (محمد):

- حفريات عن شخصية يعقوب المنصور. في: مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، العدد التاسع، 1984. ص. 23-52.

- طرخان (ابراهيم علي) :

الدولة مالي المسلمة . مصر : الهيئة المصرية العامة
للكتاب ، 1973 .

- كار (لدوارد) :

ما هو التاريخ ؟ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات
والنشر ، الطبعة الثانية ، 1980 .

[ترجمة : ماهر كيالي وبيار عقل]

- كارنيرو (روبرت) :

نظرية في نشأة الدولة . في : مجلة الفكر العربي ، ع . 22 ،

السطر الثالثة ، 1981 ، ص . 7-21 . [ترجمة : رضوان السيد]

- كراتشكوفسكي (اغناطيوس يوليا نوفاش) :

تاريخ الادب الجغرافي العربي . بيروت : دار الغرب الاسلامي
طبعة ثانية مصححة ومنقحة ، 1987 .

[نقله عن الروسية : صلاح الدين عثمان هاشم]

- كول (ماك) :

الروايات التاريخية عن تأسيس سجماسة وغانة . الدار البيضاء
دار الثقافة ، 1395هـ .

[تعريب وتعليق : محمد الحمداوي]

- مجموعة من الباحثين :

إفريقيا والثقافة العربية الاسلامية . الرباط : منشورات المنظمة
الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الاييسكو) ، 1987 .

- مجموعة من الباحثين :

تدوة الامام مالك امام دار الهجرة . فاس : وزارة الاوقاف
والشؤون الاسلامية ، 1980 . (في 3 اجزاء)

- مجموعة من الباحثين :

في النهضة والتراكم : دراسات في تاريخ المغرب والنهضة
العربية مهداة للاستاذ محمد المنوني . الدار البيضاء ، دار

توبقال ، الطبعة الاولى ، 1986م .

- محمود (حسن أحمد):
الاسلام والثقافة العربية في افريقيا. القاهرة: دار الفكر
العربي، طبعة ثالثة، 1986.
- منوني (محمد ال):
* ركب الحاج المغربي. تطوان: مطبعة المخزن، 1956.
- * ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين. الرباط:
منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط
1979.
- * حضارة الموحدين. الدار البيضاء: دار توبقال، 1989.
- ناعمي (مصطفى):
الصحراء من خلال بلاد تكتة: تاريخ العلاقات التجارية
والسياسية. الرباط: منشورات عكاظ، 1988.
- عاشور (سعيد عبد الفتاح):
مصر والشام في عصر الايوبيين والمماليك. بيروت: دار
النهضة العربية، 1972.
- علوي (هاشم القاسمي ال):
أصول الروابط التاريخية بين بلاد المغرب وغرب افريقيا في
العصور الوسطى. في: مجلة كلية الآداب بفاس، ع. 5، 1989.
ص. 121-153.
- عمروي (عبد الهال):
مجلد تاريخ المغرب، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة،
1984.
- فيج (جي دي):
تاريخ غرب افريقيا. القاهرة: دار المعارف، الطبعة الاولى
1982. [ترجمة السيد يوسف نصر]
- قبلي (محمد ال):
مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط. الدار
البيضاء: دار توبقال للنشر، الطبعة الاولى، 1987.

- قدامح (نعيم) :

افريقيا الغربية في ظل الاسلام. دمشق : وزارة الاوقاف
والارشاد القومي ، 1960.

- سوذرن (ريتشارد) :

صورة الاسلام في أوروبا في العصور الوسطى. بيروت : معهد
الانماء العربي ، 1984. [ترجمة وتقديم : رضوان السيد.
سلسلة كتاب الفكر العربي (5)].

- سيلا (عبد القادر محمد) :

المسلمون في السنغال معالم الحاضر وآفاق المستقبل ، قطر :
الطبعة الاولى ، 1406هـ. [سلسلة كتاب الامة رقم (12)]

- شاهدي (الحسن ال) :

أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني. الرباط : منشورات
عكاظ ، 1990. (الجزء الاول).

ثبت المصادر الاجنبية

- ABITBOL MICHEL:

- Tombouctou au Milieu du XVIIIe siècle d'après la chronique de Mawlày al-Qàsım B. Mawlày sulaymån. Paris, Maisonneuve Et Larose, 1982.

- CUOQ, Joseph:

- Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e siècle (Bilād AL Sudàn), traduction et notes, Paris, C.N.R.S, 1985.

- FERNANDES, Valentin:

- Description de la côte occidentale d'Afrique, de Ceuta au Sènègal 1506-1507, trad. Cenival et Monod, Paris, C.E.S.A.O.F, 1938.
- Description de la côte occidentale d'Afrique, du Sènègal au cap de Monte 1506-1510, trad. Monod, Teixeira, Da Mota et Mauny, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1951.

- MARTY, Paul:

- Les chroniques de Oualàta et de Nèma, Revue d'études islamiques, N° 3-4, 1971.

- PACHOCO, Duarte.P :
 - Esmeraldo de situ orbis, côte, occidentale d'Afrique, du sud Marocain au Gabon, vers 1506-1508, Trad. Mauny R. Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, N° 19 - 1956.
- SAUVAGET, J :
 - Les epitaphes royales de Gao, AL Andalus, Vol.XIV, Fasc.1, 1949, PP. 123 - 141.
- ZURARA, Gomes:
 - Chronique de Guinée, trad. Bourdon et Ricard, Dakar, I.F.A.N. 1960.

شبه المصادر الاعجمية

- ABITBOL, Michel:
 - Tombouctou et les Arma, Paris, Maisonneuve et Larose, 1979.
- BATHILY, Abdoulay:
 - La légende du Wadadou, Texte Soninké de Malamine Tandyen. I.F.A.N.B. T, XXIX, n° 1-2, 1967, PP.135-149.
- BAUMANN et WESTERMANN:
 - Les Peuples et les Civilisations de l'Afrique, Paris, Payot, 1984.
- BECHINGHAM, C.F :
 - Le Pèlerinage et la mort de Sakoura, roi du Mali, I.F.A.N.B, XVI, 1954, PP: 390-391.
- BENCHEKROUN.M.B.A:
 - La vie Intellectuelle Marocaine Sous Les Mérinides et Les Wattàsides (XIIIe, XIVE, XVe, XVIe, Siècles) Rabat - 1974.
- BOULEGUE.J :
 - Notes Bibliographique, I.F.A.N.,B,, T.38,n°3,1976, PP: 709 - 10.
- ERASSEUR, Paul:
 - Bibliographie générale du Mali, T.1er, des origines à 1800, DAKAR, I.F.A.N.B.1964.
 - T. 2ème, de 1961 à 1970, DAKAR, I.F.A.N.B, 1976.

- BRASSEUR, G:
 - Les établissements humains au Mali, DAKAR, I.F.A.N.B,
1968.
- CANAL, Jean Suret:
 - Afrique Noire occidentale et centrale, Paris,
Editions Sociales, 2e ed, 1961.
- CASTRIES, H:
 - La conquête du Soudan par El Mansur,
Hesperis, 1923, T.III, PP: 433-488.
- CATTENOZ, H.G :
 - Table de concordance des ères chrétienne et
Hegirienne, RABAT, les Ed. Technique Nord-
Africaines, 1954.
- CHAVANE, Bruno, A :
 - Villages de l'ancien Tekrour, recherches
archéologiques dans la moyenne vallé du fleuve
Sénégal, Paris, Karathala, 1985.
- CHERBONNEAU, A :
 - Histoire de la littérature arabe au Soudan
J.A. N° 14; Paris, 1855.
- CISSOKO, S.M:
 - L'intelligentsia de Tombouctou au XVè et XVIè
siècles, I.F.A.N.B, T.XXXI, 1969, PP: 929-952.
 - La royauté (mansaya) chez les Mandingues occiden-
taux d'après leurs traditions orales, I.F.A.N.B.
T.XXXI, 1964, PP. 325 - 338.

- COLLECTIF :

- Histoire Générale de L'Afrique, UNESCO;
Paris, 1986. VI et II.

- CORNEVIN, Robert:

- Histoire de l'Afrique des origines au XVI^e siècle,
Paris, Payot, 1967.
- Histoire des Peuples de l'Afrique noire, Paris,
Berget Lavrault, 1960.

- COULON, Christian:

- Les Musulmans et la pouvoir en Afrique Noire,
religion et contre culture, Paris, Karathala, 1983.

- CUOQ, Joseph :

- La famille agit de Tombouctou, IBLA, N° 141,
1978, PP. 85 - 102.
- Histoire de l'Islamisation de l'Afrique de
l'Ouest, des origines à la fin du XVI^e siècle,
Paris, librairie orientaliste Paul Genthner,
1984.
- Recueil des sources Arabes concernant l'Afrique
Occidentale au VIII^e au XVI^e siècle (MILAD AL-SUDAN)
Paris, CNRS, 2^e ed, 1985.

- DELAFOSSE, Maurice:

- Civilisations Négro-Africaines, Paris, Stock, 1925.
- Le Ghana et la Mali et l' emplacement de leurs
capitales, B.C.E.H.A.O.F, 1924, PP. 439 - 542.

- Haut-Sénégal-Niger, Paris, Maisonneuve et Larose, 1972, 3 V.
 - Les noirs de l'Afrique, Paris, Payot, 1941.
 - Traditions historiques et légendaires du Soudan occidental, traduites d'un manuscrit arabe, Bulletin du Comité de l'Afrique Française, 1913.
 - Les relations du Maroc avec le Soudan à travers les âges, Hesperis, 1924, PP:153-174.
- DESCHAMPS, Hubert:
- L'Afrique noire Précoloniale, Paris, P.U.F., coll. que sais-je ? N° 241, 1976, 3ème éd.
 - Histoire générale de l'Afrique Noire. T. 1er des origines à 1800, Paris, P.U.F., 1970.
- DEVISSE, Jean :
- Routes de commerces et échanges en Afrique Occidentale en relation avec la méditerranée, un essai sur le commerce Africain médiéval du XIè au XVIè siècles, Revue d'Histoire économique et sociales, L, 1-2, 1972, PP:42-73 et 357-397.
- DEVISSE, J. DENIS, R. ROBERT, S :
- ± TEGDAOUST, I, Recherches sur Aoudagost, Paris A.M.G. 1970.
- DIETERLIN, Germaine :
- Essai sur la religion Bambara, Bruxelles, Univ. de Bruxelles, 1988.

- DRAMANI, ISSIFOU, Zakari :
 - L'Afrique noire dans les relations internationales au XVI^e siècle, Paris, Karathala, 1982.
- DUBOIS, Felix :
 - Tombouctou la mystérieuse, Paris, Flammarion, 1897.
- EL ALAOUI Abdelaziz :
 - Le Maghrib et commerce transsaharien, milieu du XI^e siècle - milieu du XIV^e siècle., contribution à l'histoire économique, sociales et politique du Maroc médiéval, thèse doct. de 3^eème cycle, Bordeaux III, 1983, inédite, dactylo.
- EL KETTANI, Med. Ibrahim :
 - Les manuscrits de l'occident Africain dans les bibliothèques du Maroc, Hesperis Tamuda, vol. IX, Fasc. 1, 1968, PP: 57 - 63.
- FALL, Yoro :
 - L'Afrique à la naissance de la cartographie moderne XIV^e - XV^e siècles, Paris, Karathala et C.R.A, 1982.
- HAMET, Ismael :
 - Chroniques de la Mauritanie Sénégalaise, Paris, 1911.

- KABA, Lansiné :

- Les chroniqueurs musulmans et sonni Ali, ou un aperçu de l'Islam et de la politique au sanghay au XVè S. I.F.A.N.B, T.XXXX, 1, 1978 - PP: 49-65
- Le pouvoir Politique, l'Essor économique et inégalité sociale sanghay 1464- 1591.
I.F.A.N.B, T.XXXXV, 1-2, 1983, PP: 1- 23.

- KI-ZERBO, Joseph :

- Histoire de l'Afrique Noire, Paris, Hatier, 1970.
- La tradition orale en tant que source pour l'histoire africaine, Diogenè, N° 67, 1969,
PP: 127 - 142.

- LACHAPELLE, F. (De) :

- Esquisse d'une histoire du sahara occidental,
Hesperis, T.XI, 1930, PP: 35 - 95.

- LANGE, Dierk :

- Progrès de l'Islam et changement politique au Kanem du XIè au XIII è siecle, J.A.H, XIX, 4 ,
1978,

- LESSARD, J.M :

- Sijilmassa, la ville et ses relations commerciales au XIè S.D'après EL BEKRI, Hesperis Tamuda, vol. X, Fasc. 1 - 2 , 1969 - PP: 5 - 35.

- LEVTZION, Néhemia :
 - A seventeenth centry chronicle by Ibn AL Mukhtar,
a critical study of T. al Fattash, B.S.O.A.S.,
XXXIV, 1971, PP: 571-593.

- LEWICKI, T:
 - Un état soudanais médiéval inconnu, Le royaume
ZAFAN(U), C.E.A, XI, 1971, PP: 501 - 525.
 - Les Historiens, Biographes et Traditionnistes
Ibadites-Wahbites de l'Afrique du Nord, du
VIIè au XVIè siecles, Folia Orientalia, T.III,
1961, PP.1 - 134.
 - Quelques extraits inédits relatif aux Voyages
des commerçants et des missionnaires Ibadites.
Nod-Africains au pays du Soudan occidental et
central au Moyen-Age, Folia orientalia, T.II,
1960, PP. 1 - 27.

- LHOTE; Henri:
 - Contribution à l'histoire des touareg, I.F.A.N.B,
XVII, 1955, PP: 334-370, et I.F.A.N.B. XVIII, 1956,
PP: 429 - 447.

- LY MADINA, T :
 - L'empire du Mali a-t-il survécu jusq'à la fin
du XVIè siècle? I.F.A.N.B, XXXVIII, 2, 1976.
PP: 234 - 256.
 - Quelques remarques sur le tarikh El Fettach,
I.F.A.N.B, XXXIV, 3, 1972, PP: 471 - 493.

- Moraes Farais.F.F.(De);

- The Al moravids: Some questions concerning characters of the movement during its period of closest contact with the western Sudan, I.F.A.N.B, XXIX, 1967, -
PP: 794 - 917.

- MAUNY, Raymond:

- Une route préhistorique à travers le Sahara Occidental. I.F.A.N.B, IX, 1947, PP: 341 - 357.
- Bibliographie de l'empire du Mali, Notes Africaines, N° 82, 1959.
- Essai sur l'histoire des métaux en Afrique occidentale, I.F.A.N.B, XIV, 2, 1952, PP: 545-595.
- Etat actuel de la question de Ghana, I.F.A.N.B. XIII, 2, 1951, PP: 436-475.
- L'expédition marocaine d'oudane vers 1543-44, I.F.A.N.B, XI, 1-2, 1949, PP: 129- 140.
- Le Judaïsme, les juifs et L'Afrique Occidentale, I.F.A.N.B, XI, 1949, PP: 354- 378.
- Notes d'archéologie sur Tombouctou, I.F.A.N.B., XIV, 3, 1952, PP: 899-918.
- Tableau Géographique de l'ouest Africain au moyen-âge, Mem.de I.F.A.N.B., N°61, DAKAR, 1961,
- Les siècles obscures de l'Afrique Noire, Paris, Fayard, 1970.

- MONTEIL, Charles:
 - Une cité soudanaise Djenné métropole du delta central du Niger, Paris, société d'édition de Géographie maritime et coloniale, 1932.
 - Les empires du Mali, B.C.E.H.S.A.O.F., XII, 1928.PP: 291 - 447.
 - La légende de Ouagadou et l'origine des Soninké, mélanges ethnographiques, I.F.A.N.B. XXIX, 1-2, 1967, PP: 134-149.
 - Notes sur le Tarikh es-soudan, I.F.A.N.B., XXVII, 1965, PP.479-530.

- MONTEIL, Vincent :
 - L'Islam noir, Paris, Seuil, 1974.
 - Les manuscrits Arabo-Africains:
 I.F.A.N.B., XXVII -3-4, 1965, PP: 531-542.
 I.F.A.N.B., XXVIII-3-4, 1966, PP: 668-675.
 I.F.A.N.B., XXIX, 3-4, 1967, PP: 599-603.
 - Problèmes du soudan occidental, Juifs et Judaïsés, Hesperis, T.34, 1951, PP: 265-298.

- NIANÉ, Djebil Tamsir :
 - Recherches sur l'empire du Mali au Moyen-âge
 Paris, Présences Africaine, 1975.
 - Le Soudan occidental au temps des grands empires, XIè - XVIè siècles. Paris, Présence Africaine, 1975.
 - Soundjata ou l'épopée Mandingue, Paris, Présence Africaine, 1961.

- NICOLAS, GUY:

- Dynamique de l'Islam au sud du sahara, Paris,
Publications orientalistes de France, 1981.

- PAQUES - Viviana :

- Les peuples de l'Afrique, Paris, Bordas, 1974.

- PERES, Henri :

- Relation entre le tafilalet et Soudan à travers
le sahara du XII^e au XIV^e siècles, Alger, 1936.

- PIANEL, G. :

- Les préliminaires de la conquête du soudan
par Ahmed Al Mansour, Hesperis, T.XI, 1953,
PP: 185 - 197.

- POLET, Jean :

- Tegdaoust IV, Fouille d'un quartier de Tegdaoust,
Paris, recherches sur les civilisations, 1985.

- ROUCH, Jean :

- Contribution à l'histoire des songhay, DAKAR,
I.F.A.N.B., Mem.N° 29, 1953, PP:137-259.
- Essai sur la relation songhay, Paris, PUF, 1960.

- SARTAIN.E.M., :

- Jalal AD-Din AS- Suyuti's Relations with the
People of Takrur. Journal of Semitic studies,
XVI, 1971, PP: 193-198.

- SAUVAGET, J., :

- Les épitaphes royales de Gao,
I.F.A.N.B., XII, 1950, PP: 418- 440.

- TRIAUD, Jean Louis :

- Islam et sociétés Soudanaises au moyen-âge,
étude historique, Paris - Ouagadougou,
recherches voltaïques N° 16, 1973. -
- Quelques remarques sur l'islamisation du Mali,
des origines à 1300, I.F.A.N.B., XXX, 4,
1968, PP: 1329-1352.

- VANACKER, Claudette :

- Géographie économique de l'Afrique du nord
selon les auteurs arabes du IX^e siècle au
milieu du XII^e siècle, A.E.S.C, N° 3, 1973,
PP: 659 - 680.

- ZOUBER, Mahmoud :

- Ahmed Bâbâ de Tombouctou, 1556-1627, sa vie
et son oeuvre, Paris, Maisonneuve Larose,
1977.

فهرس الموضوعات

- 1 مقدمة
11 مقارنة تقييمية للمصادر والمراجع المعتمدة

الباب الاول

تجربة الاسلام ببلاد السودان

- الفصل الاول: الارث التاريخي 59
1. بلاد السودان بين الدلالة التاريخية والفضاء الجغرافي 61
2. المجتمع السوداني قبل تعرفه على الاسلام 87

الفصل الثاني: سيورة انتشار الاسلام ببلاد السودان 92

1. القبائل الصنهاجية قبل قيام الحركة المرابطية 95
2. التمثلات الجنينية للاسلام ببلاد السودان 110
- الاسلام في تكرر 111
- التكرور بين البكري ودولافوس 114
- الاسلام في مملكة غانة 116
- اسلام ملك ملل 119
- الاسلام في كوكو 122

الفصل الثالث: مملكة غانة وعلاقتها بالحركة المرابطية 129

1. غانة بين المصادر العربية والتصورات التاريخية 131
- الموقع وإشكالية النشأة 131
- مملكة غانة من خلال وصف البكري 137
- مملكة غانة كما انتهت الى الادريسي 142
2. البعد التاريخي لعلاقة المرابطين ببلاد السودان 146
- قيام الحاف الصنهاجي الثالث وولادة الحركة المرابطية .. 146
- بلاد المغرب وانتصار المذهب المالكي 151
- عبد الله بن ياسين وانطلاق الحركة المرابطية 157
- ابو بكر بن عمر يتبرأ من غزو مملكة غانة 170
3. مملكة غانة والانهيال المزعوم على يد المرابطين 186

الباب الثاني

امبراطورية مالي في ظل الاسلام

الفصل الاول: النشأة والتطورات السياسية 208

1. تمهيد في الاسم والموقع 210
2. مالي قبل تاسيس الامبراطورية 219
3. سندياتا وتاسيس الامبراطورية 230
4. عهد الازدمار 241
5. مرحلة الانهيار 252

الفصل الثاني: الاسلام والمجتمع السوداني على عهد مالي 262

1. مظاهر انفعال السودانيين مع العقيدة الاسلامية 264
2. وضعية الثقافة الاسلامية ببلاد السودان 277
- قضية المذهب المالكي ببلاد السودان 297
3. مظاهر تعثر مسيرة الاسلام ببلاد السودان 303

الفصل الثالث: امبراطورية مالي وقنوات اتصالها بباقي

- الاقطار الاسلامية 311
1. التجارة 313
2. رحلة طلب العلم 314
3. الحج 315

- احوال وظروف الحج السوداني ومشكلة الطريقة التي

- ياخذها 318
- حج السلطان منسا موسى 322
4. امبراطورية مالي وعلاقتها بالقوى السياسية في بلاد

- السودان 346
- العلاقات السياسية لبلاد السودان الى منتصف القرن

- السابع الهجري 346

- مالي بين الممالك والمرينيين 352

* موقف المماليك من المماليك الاسلامية جنوب الصحراء

353 ودوره في صياغة سياسة مالي تجاههم

* امبراطورية مالي و علاقتها بالميين

364 حتى لا نختم

377 المصادر والمراجع

394 فهرس الخرائط:

1. المطور التجارية 65
2. التمثلات الجينية للاسلام 104
3. مملكة غانة 132
4. القبائل 215
5. اضباطورية مالي وكاتم 240

Je ne puis en cette occasion daigner d'exprimer
toute ma gratitude et ma reconnaissance à la C.O.D.-
E.S.R.I.A., pour son assistance, son aide et son concours
à la réalisation de ce travail.

L'Islam et la société soudanaise: Empire du Mali 1230-1430.

Notre étude porte sur la nature des relations entre l'Islam et la société soudanaise . Temporellement elle se limite entre le XIII^e et le XV^e siècles.

Etant donné l'indigence des sources dont nous disposons et vu la nature du sujet que nous traitons, nous avons été amené à recourir à la linguistique et plus spécialement la sémiologie dont l'apport nous a été fort précieux.

Adoptant à la fois une approche historique et sémiologique, nous avons essayé de montrer que la conquête du Ghana par les Almoravides n'est qu'un mensonge. Par ailleurs, nous avons pu constater que le facteur politique, et non pas le facteur géographique ou le hasard, a joué un rôle crucial dans le rapprochement entre les Mansa du Mali et les Merinides du Maroc.

Les chercheurs ont souvent insisté sur les facteurs qui furent favorables à l'implantation de l'Islam dans le Bilad al-Sudan (Afrique Occidentale). Une telle approche les a amenés à des conclusions partiales et partielles. A travers leurs oeuvres nous ne voyons ce monde que de façon unilatérale. A nos yeux, pour mieux évaluer le rôle et l'influence de l'Islam au sein de la société soudanaise, il s'avère nécessaire de souligner et de rappeler les facteurs qui ont entravé la marche de l'Islam au Bilad al-sudan.

Mr. Ahmed CHOKRI

*We have their's
with us here*