

مقاربات في نقد العقل التاريخي.. الثقافة السودانية أنموذجا

د. عثمان حسن عثمان

جامعة المغتربين / السودان

مقدمة: في الرؤية المنهج

تقوم رؤيتنا في تصويب النظر إلى العقل التاريخي بتشخيص مقولاته وتحديدتها ونقدها، وتقديمها للوعي بموضوعية وحياد، مع علمنا بخطورة المزالق التي يمكن أن يتيه فيها البحث، وبالصعوبات التي يمكن أن تواجه بها الذات نفسها، لذا تأتي المحاولة على هيئة منازل تخوضها الذات مع نفسها ومدركة عدم فوزها بالضربة القاضية نتيجة المد والجزر والتقدم والتراجع غير أن الفوز يتحقق بعدد النقاط المتحصلة في نهاية المطاف. لذا يتجه مسعانا إلى تحليل بعض مكونات العقل وتجلياته تحليلًا موضوعيًا، وإعادة التفكير فيها من زوايا مختلفة ولا ندعى امتلاك حلول ناجزة للمشكلات التي وقفنا عندها بل ندعو الجميع للعمل من أجل التعمق في بحثها وإيجاد الحلول المناسبة.

ويأتي ذلك بغرض فتح المجال للتعامل مع المشكلات في مجتمعنا على نحو جديد وبافتراضات جديدة، ونؤكد هنا ليس فقط على أهمية هذا المنحي المهم في الخطاب السوداني بل أيضا إعطائه الأولوية إذا اردنا النهوض والتطور، فمعرفة الذات خطوة مهمة لتطويرها ولصناعة التاريخ. ليس صعبا أن تجد الأسئلة الأساس في مجتمعنا مغيبة بسبب الانغماس في نمط الحياة الوجودية، واستعيص عنها بأسئلة لا تقدم اجاباتها أكثر من التلقين وحشو الذهن باليقين المطلق ولا تتبرأ تلك الإجابات من أيديولوجيا، أو مصلحة سياسية أو اجتماعية وغيرها. وتتناقل ذلك عبر الأجيال ومع تقادم الزمن يوصل تفاعلات إلى الأحداث الذروة، وقد تتفجر الأسئلة داخل الذات فتتهزها هزا عنيفا، وتوقظ الوعي بضرورة الخروج عن الوحل الثقافي الغارقة فيه الذات.

ونقدم هذا العمل على هيئة قراءة في العوامل التكوينية للعقل دون الوقوع تحت سيطرة النصوص، ونتوخى المساحة النقدية اللازمة التي تسمح للقراءة بأن تكون قراءة حيوية ومنتجة لأن للنصوص حيلها وموارباتها فهي تحجب بقدر ما تكشف من مضامين ودلالات وقد تكون مخبئة المسكوت عنه أو المضمنون به إلى غير أهله.

أن نتعامل مع النصوص نستعملها وننظر إليها ضمن أفق عام وكون من الاهتمامات الأمر الذي يمكننا من اختبار الممكنات المعرفية للنص الصريحة، والمضمرة، والتحاور معها في سياق التطور المعرفي. وبالتالي لن نتجه بصورة أساسية إلى الحوادث الفردية المتكررة والجزئية المبعثرة وإنما نركز على مستوى المحددات الناعمة لاطرادات الحوادث أي بنيتها اللاشعورية أو تلك البنيات التي تنبثق عنها الأشياء وترسو عندها على اعتبار أن المناقشة والتحليل على مستوى البنى الصامتة هو الذي يعين على تحديد التعارضات والتناقضات المقيمة في الخطاب، ويزيل كثيرا من الأوهام، ويعري كثير من الدعوات والتعميمات، وينزع صور التعنت العالق في العقول، ويرد للحوادث تاريخيتها المستلبة. وتوجه القراءة اهتمامها إلى العقل التاريخي وتحليله، لأن العقل التاريخي يتشكل وفقا للمكونات الجغرافية، والتاريخية، والانحيازات الفكرية، والثقافية، والقبلية، والدينية، والمؤثرات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية التي ظل العقل السوداني اسيراً لها ومشدوداً إليها. مركزين على المنهجية الضمنية الناعمة للفكر والتي نحددها بالصوفقية على اعتبار أنها المورد المغزي للعقل، وبالتالي إمكان امتلاك تصور وافي عن المناهج التي حكمت طريقة العقل في تعاطيه مع الأشياء، وفي تجلياته التي تعبر عن تطوره وتفاعله مع عوامل مستجدة حديثة مختلفة.

عقل سوداني بأي معنى:

لا يتوجه اهتمامنا هنا لتقصي معاني مفرد عقل لكون ذلك شرحته عديد الدراسات، بل نركز اهتمامنا لتوضيح ما الذي نقصده بعقل سوداني، لأنه قد يوجد من يعترض على مثل هذه التسمية لذا يستحسن أن نبين للقارئ كذلك بأن اهتمامنا بالعقل لا ينصرف إليه من الناحية الأبيستولوجية والطارقية وإنما ينصب على العقل التاريخي الذي يتشكل وفقا لأنظمة الثقافة السائدة في المجتمع.

تتطر التعريفات المعاصرة للعقل على أنه أداة أو فاعلية تنبثق عن المنظومات الثقافية، ويكشف عن السيرورات ويشيد أنساق ومنظومات منطقية تعمل على مقاربة الواقع وتفعيل دينامياته وبالمحصل يستطيع العقل أن يجري معاقلاته في مختلف الحقول المتصلة بحياة الإنسان. فإن السيرورة التاريخية بكل تأكيد تبرز مفهوما خاصا للعقل لأنه يجد بعض جذوره في البنية الاجتماعية. لذلك أولت الكتابات المعاصرة أهمية كبيرة لمسألة الثقافة وأكدت تلك الأبحاث أن لكل جماعة بشرية على وجه

الأرض ثقافة خاصة وأن للثقافات جميعا بعدها ومغزاها الإنساني الذي يكسب أشتائها معنى متميز ومتفرد، وبالتالي تمثل الثقافة استراتيجية تكيف الإنسان مع بيئته وظروفه التي تكشف عنها مظاهر تعابيره، ورمزياته التي تستبين من مختلف أوجه نشاطه، وأعماله في المجتمع الإنساني. لذلك يمثل البعد التاريخي لأي مجتمع مظهراً لثقافته التي تطبع كل فرد من أفرادها. وإن ما يبدو في المجتمع من مظاهر تعارض أو اختلاف ليس مرده إلى بنية الثقافة وإنما هو يرجع للتخصصية أو المهنية التي تنشأ بالضرورة في المجتمع لذلك يستحيل التماثل المطلق بين أفراد المجتمع^١.

وبالتالي تصنع الثقافة من خلال تاريخها وتجربتها مرجعية ثابتة من قواعد وتصورات ومفاهيم ومعايير .. الخ تتصف بنوع من الضبط والثبات تعمل على إعادة انتاج الثقافة وتؤسس لنظام المعقولية في المجتمع، ويمثل العقل تلك المرجعية بوصفه انجازا مشتركا، أي البنية اللاشعورية للثقافة ومصدرا لإثرائها وتجديدها، فبقدر ما يخلق العقل بنيات رمزية جديدة يكون استمرارا لتلك البنيات. بواسطة مقولاته العقلية ويعكس نمو، وتطور هذه البنية إلى التجربة الشعورية. بهذا تعد كل مجالات الثقافة حقولا لعمل العقل: الثقافة الدينية العقل الديني، الثقافة الصوفية العقل الصوفي، الثقافة السياسية العقل السياسي...الح

أذن العقل ليس هو العلم أو الأيديولوجيا أو المنهج مثلا، وإنما هو حقل واسع تنبثق عنه بكيفية ما كل تلك المجالات الخاضعة لتأطيره، كشأنه هو ينبثق عن الثقافة ويخضع لتأطيرها ومع ذلك فهو لم يسلم من التأثير بتلك المجالات. العقل يقوم بعملية إعادة بناء الثقافة عند حدوث أي متغيرات هامة، اذن يصيبه التغير بتغير المعطيات الثقافية العامة التي انتجته، يوضح ذلك قابلية النظام العقلي والمعرفي للنمو، والتطور من خلال نقد مقومات بنائه مثلاً، كما يوضح المنهج الملائم لدراسته والذي يفترض التعرض له في إطار الممكنات التي خلقتها وفق جدلية بين عناصر الفكر والواقع بناءً وتقنيًا.

ينبع تميز الثقافة من جملة شروط تاريخية، واجتماعية، وبيئية ناتج البيئة المحلية مما أدى إلى امكان الحديث عن عقول خاصة بالثقافات إلى جانب الإقرار بشمولية مبادئ العقل بوصفها مشتركا بين البشر^٢. وبالتالي الحديث عن عقل سوداني تشكل ومازال يتشكل في نطاق احداثيات ومحددات الثقافة السودانية أمر جائز وممكن ومبرر بإعتباره منطقها الخاص، وأمن على ذلك الباحثين منذ زمن مثلا

برهان غليون أكد أن شعوب منطقة وادي النيل لازالت تحتفظ مخيلتها الرمزية بنمطيات ثقافية تمتد لفترات سابقة للإسلام رغم ما أحدثه الإسلام أو الثقافة العربية من انقلاب شامل في النظم الثقافية الكبرى: العقلية، والدينية، والأيدولوجية، واللغوية وغيرها^٣.

اذن الخصوصيات الثقافية تستصحب معها خصوصيات في طرائق التفكير والتعاطي مع الأشياء ويرجع ذلك بالأساس إلى اختلاف الموروثات الثقافية السابقة للإسلام، أو إلى درجة التمازج الثقافي، أو إلى المرونة العالية في التكيف التي أتصف بها الإسلام مع مختلف النظم. على اعتبار أن العقل يتشكل نتيجة الإحتكاك بالمحيط فإن لكل محيط خصوصيته التي لا يمكن تجاهلها وكل خصوصية هي نتاج تاريخي يحمل آراء، وتصورات، وطرائق لا تخلو هي من الخصوصية.

إن ممارسة الشك إزاء التاريخ، والتراث المنقول أولى التجارب التي تولد العقل النقدي، وتولد المجتمع من جديد بقراءة المنتج الثقافي، والحضاري الذي شكل الشخصية، وكون العقل وربما اتباع المنهج العلمي في القيام بذلك يساعد شيئاً فشيئاً في التحرر من الترسبات المستقرة في أعماق النفس والتي تعود إلى الوعي حيث يتم تعقلها، وتعرف المجتمعات موقعها من لحظتها التاريخية.

بالتالي يمكن الحديث عن ثقافة أهل السودان، لا حديثاً إفتراضياً تصورى قبلى يعبر عن المرغوب فيه، أو ما تتمناه الذات، وإنما حديثاً يستلهم المعنى من الواقع المعيش، من خلال تفحص أوجه الحياة وأنماطها. هذا الطريق على ما يبدو وحده يوصل الى معرفة البنية المنهجية للعقل.

الصوفية.. معناها ومكوناتها

لم يكن الفقه والتصوف تجربتين منفصلتين عن بعضهما في عصر التفاعلات الأولى بين الفكر العربي والإسلامي والفكر المحلي في السودان، بل ظلتا في حالة تغالف وتباطن مستمرين بحيث يصعب القول بوجود تيارات صوفية نقية أو تيارات فقهية مجردة عن المشاغل الصوفية. مثلت ظاهرة خلط الفقه بالتصوف أهم سمات الفكر العربي والإسلامي في عصر الانحطاط طبقاً لإشارة الجابري

ووفقاً لمقروية كتاب الطبقات لمحمد النور بن ضيف الله الذي كتب بلغة عربية دارجة وحوى مائتين وسبعين سيرة للأولياء والعلماء والصالحين والشعراء في السودان، فإنه ليس كل هؤلاء يجمعون فقط بين الفقه والتصوف، أو الفكر والعمل^٥، بل أية محاولة لدراسة الفقه بمعزل عن تجربة صوفية كانت غير مثمرة، ويدل على ذلك بقصة الشيخ المسلمي الصغير، الذي قال لمعلمه الشيخ دفع الله العركي " علمي ما نفعني جيت بدور مددكم، فسلكه طريق القوم، وذبح له شاة وأمره بأكلها ودخل خلوة سبعة أيام فخرج منها ينظر من العرش إلى الفرش^٦".

يعنى هذا بكل الوضوح عدم كفاية المعرفة الفقهية وحدها، ولربما خلقت إحساس بالنقص والقصور في بعض الأحيان إذا انعزلت عن المعرفة الصوفية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى أكدت صيرورة المعرفة وتطورها في المجتمع عدم وجود مؤسسات مستقلة للفقه والتصوف بل كلاهما أتخذ الخلوة، أو الزاوية، أو الفكي، الوسيلة لأداء وظيفته، المؤسسات المذكورة هي وحدها التي عملت تاريخياً على تدريس كتب التصوف جنباً إلى جنب مع كتب الفقه. واتخذت بالتالي المعرفة طابعاً عرفانياً ذوقياً.

عملية الدمج بين الفقه والتصوف تمثل الأساس الذي قامت عليه عملية اسلمة السودان التي قادها السودانيون أنفسهم بشكل رئيس، " ربما كان من الجائز تاريخياً أن نقرر أن إسلام السودان وتعريبه لم يتم على ايدي العرب الوافدين وإنما على ايدي هؤلاء المستعربين وفي ظل دولة مستعربة هي دولة الفونج^٧، خاصة وأن عمليات التمازج قد بدأت في مراحل سابقة على الفونج في مواقع محددة من السودان وبصورة مختلفة عما شهده عصر الفونج.

ما التدافع الجدلي الذي نشأ بين الفقه والتصوف يمكن تحليله بمناقشة بعض النماذج الفكرية المؤثرة على مسار الفكر، وشكلت وعى الناس لمعرفة كيف انتهى تطورها إلى ترجيح محدد العرفان بنهاية عصر الفونج؟. يرجع الترويج بالاتجاهات الصوفية في عصر الفونج طبقاً لرواية محمد النور بن ضيف الله إلى تاج الدين البهاري^٨ " ووجد كذلك تأثير صوفي عن ممالك غرب أفريقيا بأخذ الشيخ خوجلى الطريق عن أحمد التمبكتاوي .

إن السودانيين الذين كانوا في معظمهم على إسلام البداوة أقبلوا نحو أولئك العلماء فتعلموا منهم التصوف على وفق تقاليد العلم السائدة، على أنه الإسلام. قد وجدت المضامين الصوفية القائمة على إيمان عميق بكرامات الأولياء والاعتقاد في قدراتهم رواجاً واسعاً في عصر الفونج.

أما المؤثرات الفقهية فقد حدثت بتفاوت ملحوظ بين المذهبيين المالكي والشافعي تحديداً، يرجع الأثر الشافعي إلى محمد بن قدم، الذي كان أول أمره ببربر وقد تتلمذ على الأول عدد من الطلاب أشهرهم القاضي دشين^٩، والشيخ عبد الله العركي، والشيخ عبد الرحمن بن حمدتوه، والشيخ إبراهيم الفرضي، والشيخ جودة صاحب المنظومة^{١٠}، وغيرهم. وقد قام عيسى بشاره الدارس بالأزهر بتدريس المذهب الشافعي في دنقلا، كما قام شمعة بن محمد بن عدلان، وهو مفتي في المذهب الشافعي^{١١}، بعد دراسته على يد الفقيه بلال المصقيع بتدريس كتابي "منهاج الطالبين" لمحي الدين النووي و"منهج الطلاب" لزكريا بن محمد الأنصاري، بوصفهما من أهم أدبيات الشافعية.

والأثر الفقهي الحاسم كان للمذهب المالكي. وبالفعل اعتمدت الحركة الفقهية طوال عصر الفونج على المذهب المالكي وعلى العلماء الداعين له، وبخاصة السودانيين الذين درسوا أصول المذهب. ويعد محمود القصير أول سوداني سافر إلى مصر ودرس فيها المذهب المالكي على الشيخ عبد الرحمن الأجهوري، وكما أخذ بعض علمه عن ناصر الدين وشمس الدين اللقائيين. وعندما عاد إلى السودان عمل على نشر تعاليم المذهب المالكي جنباً إلى جنب مع أولاد جابر الذين تعلموا عند البنوفري^{١٢}.

قام الفقه على نطاق واسع بتدريس رسالة أبي زيد القيرواني. توفي ٩٩٦ م. الذي جمع شروح المذهب المالكي. وتعد الرسالة أحد المصادر الرئيسية للمذهب المالكي وحققت ذيوياً وانتشاراً في غرب أفريقيا وشمالها، وفي جنوب مصر. وقد عرفت ببكارة السعادة، فهي موجزة صغيرة الحجم اشتملت على موضوعات عديدة ثم يأتي مختصر خليل بن إسحق. توفي ١٣٧٤ م. أحد أهم النصوص التي أعتد فيها مثقفو عصر الفونج وعدوه مبلغ العلم ومنتهاه. تمتاز عبارات هذا المختصر بالإيجاز وتكثيف المعنى لذلك درج السودانيون على قراءته بتأن وعلى شارح، وختمه عدة مرات. وتأتي قراءته في الغالب، خطوة ثانية بعد دراسة الرسالة.

إلى جانب ذلك اعتمد الفقه كتابات وشروح حول المالكية، فاحضر حامد اللين شرح عبد القادر الزرقاني لمختصر خليل، وشرح الشبرخيتي، أحد علماء المالكية بمصر، على العشماوية^{١٣}، وشرح الجليل على مختصر خليل للتتاني، وحاشية على شرح التتاني في الرسالة لعلي بن محمد الأجهوري. ولم يقتصر الأثر المغربي على المصادر الفقهية وحسب وإنما أعتمد عليه تدريس العلوم الدينية في السودان، إذ تعد مقدمة السنوسي ورسائله، أم البراهين وصغرى الصغرى، من أهم مصادر التعليم الديني في السودان. في بادئ الأمر درست أم البراهين إلى أن احضر محمد عدلان بقية كتب السنوسي عقب زيارته الحجاز، فاخذ يدرس علم الكلام " على كبرى السنوسي ووسطاه والصغرى وهى أم البراهين وصغرى الصغرى، ولم يكن تدريس هذه الكتب معهوداً في جزيرة الفونج إلا أم البراهين فقط^{١٤}". لذلك نستخدم مصطلح الصوفية أحياناً، للتعبير عن حقيقة التدامج القائم ما بين الفقه والتصوف والذي يجد نموذجاً ومثاله في فكرية عصر الانحطاط. بالتالي كانت الصوفية الأساس الذي إنبتت عليه عملية إعادة بناء الشخصية وتشيدها ونعتقد أن دراسة تطور الصوفية قد يسهم في إضاءة جوانب هامة من مكونات العقل كانت مشمولة بالعمى والغموض، سيما من زاوية تصوراته الدينية "عقل الاعتقاد"، وما أرتبط بمسألة الأسلمة من عوامل "عقل التاريخ".

الصوفية.. تطورها واتجاهاتها

ويمكن تتبع تطور الصوفية باستعراض بعض النماذج عبر المراحل المختلفة لفترة التكوينات الأولى، نبدوها بشخصية الشيخ خوجلي عبدالرحمن أبو الجاز، الذي بدأ تعليمه عند عائشة الفقيرة بنت ولد قдал^{١٥}، اشتهر الشيخ خوجلي، إلى جانب اشتغاله بالفقه، برؤيته للنبي فقال "والدتي دعت لي أن أبلغ درجة الشيخ إدريس فأعطاني الله ذلك ذات يوم أنا في خلوة روعي خرجت من جسمي فخرقت السماء فجاءتني ورقة مكتوب فيها سلام قولاً من رب رحيم على خوجلي^{١٦}".

يوضح ذلك التصور الأسطوري للألم والذي يحرك الأشياء ويُفعل القضايا لدى تلك العقلية التي لا تؤمن بغير منطق الكشف. وقد كان الشيخ خوجلي قادري الطريقة^{١٧} ومعروف أن القادرية لا يلبسون إلا الجبب والمرقعات، إلا أن الشيخ خوجلي كان يلبس الثياب الفاخرة والحريير ويستخدم مختلف المطيبات وأحسن العطور، فتبع الشاذلية في أقواله وأفعاله. ولربما يرجع ذلك إلى إقتدائه

بمالك، وكان من المعروف عن الإمام مالك أنه كان يلبس أحسن الثياب ويتعطر بأحسن العطور إذا ما جلس لتدريس تلاميذه.

فالشيخ خوجلي في صوفيته كان يقتدي بعبد القادر الجيلاني، وفي لبسه وتعطره يقتدي بالإمام مالك. يبدو أن ذلك إنما يرجع إلى "العقلية الإلتباسية"، أي العقلية التي أخذت في التشكل باعتماد أكثر من مصدر وأكثر من أصل. ويذكر أن شخصية الشيخ خوجلي كان لها تأثير بالغ "وكان مهاباً بلغ من الهيبة مبلغاً حتى قيل أن أكابر العلماء والسلاطين إذا جلسوا بحضرته يكونون كالأطفال من هيبتهم"^{١٨}، فدرج على ألا يصفاح الجابرة أو السلاطين وأصحاب المراتب ولا يكاتبهم أو يرسلهم، مع ذلك كان كثير الجاه والشفاعة لدى السلاطين^{١٩}.

يوضح ذلك نفوذ الأولياء والمشايخ على أصحاب السلطة والمكانة الكبيرة التي يحظون بها لدى الآخرين في عصر الفونج. إن مسألة خضوع رجال السلطة لنفوذ الشيوخ مثلت إحدى الظواهر الهامة التي برزت في عصر انحطاط الثقافة العربية ويؤكد ذلك بما لا يدع مجالاً للشك النفوذ والسلطة التي حظي بها رجال الدين في عصر الانحطاط والمكانة التي تمتعوا بها والتي لربما تضارع أو تفوق مكانة السلطان أو الحاكم في بعض الأحيان، وهذه الظاهرة لم يفتقدها السودان في تاريخه المعاصر. أما الشيخ أرباب الخشن، لقب بالخشن للخشونة التي حقها كثرة الوضوء بجلده، فتعلم الفقه من الشيخ الزين ولد صغيرون، وتعلم علم العقائد من الفقيه على ولد بري. أُلّف كتاباً في أركان الإيمان أسماه "الجواهر"^{٢٠}. يذكر بأن خلافاً وقع بينه وبين بعض تلامذته الذين أظهروا حرقية التمسك بالنصوص فعبروا عن مدى السيطرة التي حققتها تلك النصوص التاريخية على العقول، وكيف فرضت التقليدية والنصية نفسها منهجاً وروحاً رغم أنف الواقع الذي أضحى ملغياً وأصبحت حركيته خارجة عن حدود التصور. يتضح ذلك من تفاصيل الخلاف مابين الشيخ أرباب الخشن وتلميذه محمد بن مريوم ووقائعه. طبقاً لهذا الأخير "ذات يوم قلت له يا سيدي هذا العلم الذي قرأناه مأمورون بامتثاله أم لا فقلت له أما قال الشيخ خليل :وكرة صلاة فاضل على بدعى أو مظهر كبيرة قال نعم، قلت له أما قال في تارك الصلاة وصلى عليه غير فاضل قال نعم، قلت لم تصلي عليهم فترك ذلك وقتاً والناس ما هم

رضيانيين قالوا له الناس حيرانك وأقاربك تسمع كلام محمد المشاقق فعاد كما كان فرحلت ودخلت توتي^{٢١}.

أهم ما يعني الدراسة في هذا النص الذي يثير عدداً من القضايا هو شكل النزاع الحاصل داخل المؤسسة التعليمية في عصر الفونج وكيف أسهم في توضيح بعض جوانب الاتجاهات في داخلها . ففي حين أبدى الأستاذ خروجاً عن بعض تعاليم خليل مجارة لتغيرات الواقع، وهو ما يؤكد فقهيته الأستاذ، أبدى الطالب انزعاجاً واستكثاراً لتلك المحاولة لأن الواقع من وجهة نظره غير جدير بالنظر بل يجب توظيفه في خدمة الماضي وحفظه. بالطبع تقود هذه النظرة الى تحنيط الواقع، وتقديس الماضي، و الاستلاب الكامل نحوه . هل يتصف نص تاريخي بالتعالي على الزمان ؟ إن النص التاريخي البشري يعبر من ناحية عن تفسير روح العلم السائدة في العصر والتي تختلف عن روح وشروط العلم في عصر آخر . ومن ناحية أخرى يعبر النص التاريخي عن سقف اجتهادي ينطلق من مبادئ معينة إما أنها تمثل حقائق واقعية معطاة، أو أنها افتراضات علمية . تظل هذه المبادئ مرتبطة بحياة الناس والظرف المعيش، وروح العلم السائدة . ولما كانت ظروف الناس متغيرة ومتقلبة من حال إلى حال وكذلك العلم، كانت تلك المبادئ متغيرة على حد قول زكي نجيب محفوظ^{٢٢}.

بالتالي ليس ثمة نص يتعالى على التاريخ . يوضح رأى ابن مريوم نمط عقلية تقوم على التلقي والتقليد الأمر الذي يكشف عن هشاشة الفلسفة التعليمية القائمة على التلقين والانغلاق.

وفي مراحل تالية يظهر محمد بن مريوم نفسه مواقف متطرفة ومتناقضة، الأمر الذي يكشف التمزق الذي عاناه مثقف تلك الفترة . منع ابن مريوم أصحابه من تزويج حالف الطلاق، أو الغاصب، أو أكل الربا ... إلخ، كما منع الاختلاط، وارتفاع صوت المرأة، وقال بغض البصر وترك بكارة النساء ويفسر عبدالمجيد عابدين بأن المقصود بترك بكارة النساء الإقلاع عن ختانهن^{٢٣} وكان معظم أتباع ابن مريوم من النساء، فاشتراط على أصهاره عدم ترحيل بناته عنه، وأمر أتباعه بأداء صلاة الأوقات الخمسة معه مصطحبين معهم نساءهم وخدمهم وقد استعاض ابن مريوم عن تشدده في النصوص الذي أبداه بمظهر تشدد صوفي وزهدي، فكان يلبس الجبة والمرقعات ويقتات الخريم (نبات يشبه في طعمه القرض) وسبب ذلك بـ "هضم للنفس وقلة الحلال في زمننا هذا وإتباع السلف"^{٢٤}.

وكان ابن مريوم يعطي السلطنة نصف إنتاجه الزراعي، الشيء الذي يمكن أن يعد محاولة منه لإسكات السلطات بغض الطرف عن مجتمعه الذي يخضع لنفوذه وتنظيمه وتشريعه الخاص الذي بلغ بابن مريوم تطبيق حد القذف على امرأة فأمر بضربها ثمانين جلدة^{٢٥}. إن أحكام ابن مريوم وآراءه تستدعي الوقفة والنظر لتحليل الأبعاد التي تنطوي عليه .

ابان خلافه مع أستاذه، أرباب الخشن عن قيمة الواقع في فكره، وفي وعيه . أما آراؤه وأحكامه اللاحقة فتبين قيمة الواقع في لواعيه . تمثل آراؤه تجاوزاً للنصوص لكون الواقع أفصح عن ذاته ولذلك جاءت أحكامه معبرة عن عقلية ذوقية تشكلت بالتقوى والإيمان مسايرة لواقع يلح على ملاحظته باستمرار، نتاج نوازع خوف من المجهول، فهي آراء مشبعة بجوانب الإيمان، تحقيقاً لخلاص فردي.

ويبين ذلك عجز الموروث عن التمتع المتناغم مع تغير الواقع . وبالتالي تعد آراء ابن مريوم محاولة خجولة، تقدم في ثوب من الزهد، للإقرار بأهمية الواقع وموضوعيته، إنها تعبر عن التقوى وتشجع على الخلوة . يكشف ذلك عن إتجاه تطور الصوفية المتجه نحو تهميش الواقع وتقليل الروابط معه وإن اختلفت الدوافع . يؤدي ذلك إلى تنامي وتزايد دور الخيال، فهو شبيه بالخيال الأفلاطوني الذي ضمنه نظريته في عالم المثل ويأتي مرحلة وسيطة بين عالم المثل، عالم الثبات والأزلية، وعالم الحس، عالم التغير والفناء، بوصفه عالماً يحتوي المثل المعنوية والروحية في أشكال حسية وصور مادية. على هذا النحو يصبح العالم في تصورات هذا العقل، حلمياً جميلاً، يمتص قهر الواقع ويؤلف بين تناقضاته . بالتالي كل ما قل الاشتغال بالواقع ازداد دور الخيال وتضخم بعد أن كان قدر الواقع بمدى انسجامه مع مختصر خليل، كما هو مع الشيخ خوجلي وابن مريوم في أطواره الأولى . تم الخروج جزئياً عن مختصر خليل كما فعل أرباب الخشن، ثم تم الانتقال بمختصر خليل الى عالم الزهد في الأطوار اللاحقة في تطور شخصية ابن مريوم، تأتي المرحلة الحاسمة التي يتم فيها تجاوز مختصر خليل كلياً عندما أعلن حمد النحلان مقاطعته مختصر خليل الى يوم القيامة، بعد خروجه من الخلوة التي قضى فيها أكثر من اثنين وثلاثين شهراً، ليخرج مسلوب اللحم وجلده ملتصق على عظمه حتى سمي بالنحلان، ليقول " فتحت باب الله وسديت باب المخلوقين " ^{٢٦} .

إنه يرتمي كلياً في أحضان التصوف ينشد الهدوء و رياضة الروح . يكشف ذلك عن تحجر الفقه وعجزه عن مواجهة قهر الواقع الذي لا يكف تحديه، والذي لم تجد معه التقليدية في المنهج والفكر و لا الوقوف عند صنميات لم يحركها زهد ابن مريوم وجده.

يذكر ابن ضيف الله أن حمد النحلان اجتمع بالخضر ولذلك لم يمارس حرفة ولم يتقبل الهدايا ولا يكتب الحجب وأقام القطيعة بينه وبين السلطان . يكشف ذلك عن مدى التطور الذي حدث في علاقة السلطة بالشيوخ . ويبدو أن الصلات أصبحت واهية واتخذت طابع العداء والمواجهة لا المساندة والمفاعلة، فليس غريباً أن يقتل رسول النحلان إلى السلطان، بادي أبو دقن، لإعلامه بأنه المهدي المنتظر بعد أن أعلن مهديته وهو في الحج.

وقد حيك خرافات وترهات حول مقتل حوار توضح مدى الشر الذي لحق بالذين ناصبوه العداء بما فيهم السلطان نفسه الذي قتل وضربت سنار الزلازل والفيضانات^{٢٧} ومنذ أخذ النحلان يمر بحالات جذب وفقدان وعي ويتحدث بالغيب وهلم جرا.

إن المظهر المتأخر للصوفية كما ظهر مع حمد النحلان يكشف عن تطورها المتسارع في اتجاه محدد، الغنوص، والتقلص التدريجي لمؤثرات الفقه التي كادت أن تصل حد التلاشي بنهاية عصر الفونج . يوضح ذلك النهاية المنطقية لفقهوية عصر الانحطاط التي آثرت الخلاص الباطني وهو ما يشير إلى مسار تشكل العقلية واتجاهها والتي أصبحت ميالة للخرافة وإلى ما هو خيالي وإلى الاعتقاد في أشخاص ملهمين قادرين على تحقيق الخلاص الروحي للأفراد .

وقد تجد تفسيراً لمنحى هذا التطور الفكري في مجال الإبداع الأدبي أولاً لكونه يلعب دائماً دوراً هاماً في مسيرة تطور المجتمعات، الشعر الصوفي، الذي مثل أحد المظاهر الهامة للحياة الأدبية في عصر الفونج . كان ذلك الشعر يدور حول البطولة الشعبية بشكل خاص. وقد كان شعر البطولة الشعبية متمحوراً حول شخصية الشيخ، تغنى بصفاته مادحاً فيه الكرم والمروءة. قدم ذلك الشعر الشيوخ بوصفهم أبطالاً لهم ميادين قتالهم الخاصة عرض ذلك الشعر منظوماً في شكل أدعية وابتهالات اتخذت إما طابع الأدب البطولي أو طابع الغناء اللحني الترنيمي الذي عرف بالكثير، أى

ذكر أصحاب الطرق الصوفية بالأصوات العالية، الذي تصاحبه حالات رقص غالباً ما تقود إلى ما يسميه الصوفية بالجدب . اتخذ هذا الشعر نمطين، إما مدح الآخرين للشيخ أو مدح الشيخ لنفسه . يبدو واضحاً أن الشعر الصوفي قدم الشيخ إلى الوعي، شخصية متفردة قادرة على تنفيذ ما يعجز عنه بقية الناس، سيما اختراق قانون الطبيعة، الذي يمثل سنة الله في خلقه الذين دعاهم إلى تأملها لأنها تمثل قمة النظام والاتساق فأصبحت تخضع لسيطرة أفراد يتصرفون فيها كما يشاؤون . إن تلك أمور غريبة على الإسلام قادت إلى التسابق بين المشايخ على إثبات الكرامات وإتيان الخوارق، فتواضع الناس على تسمية ذلك بالشطح، أدى ذلك إلى ذبوع أكبر لحركات الكشف والباطن والتي امتلأت معها الساحة بأعمال السحر والشعوذة. إن الإخراج الأدبي للصوفية مكنها من النفاذ الى البعد الخيالي، للإنسان، وعمل على تغذيته وتوسيعه لأجل التأثير على العقول وإقناعها حتى استقال الفرد عن التفكير الذاتي المبدع، حسب التلقي وإجادة الاستماع^{٢٨} " هذا بالتحديد، مثل جوهر الآلية الداخلية لمنهجية الصوفية.

إن دعم الشعر الصوفي وتثبيته لهذه الصورة عمل، إلى جانب عوامل أخرى، على انصراف الناس عن الدنيا وتوجههم الكلي نحو الحياة الآخرة، وسيلتهم في ذلك حياة الغيب التي عاشها متصوفة السودان، حياة مشخصة . ومما يزيد الأمر تعقيداً أن السوداني اتجه نحو التصوف بوصفه الدين، فأصبح وكأنما تقاس قوة الإيمان بدرجة الزهد . وقد برع، الشيخ فرح ود تكتوك، الذي عكس وجه الحياة الأدبية السودانية في تلك الآونة، في نظم صياغات شعرية تعبر عن تلك العقلية الزاهد التي تعد سبباً ونتيجة لفكرية الصوفية . فعلى سبيل المثال يقول الشيخ فرح ود تكتوك:

من باع ديناً بدنياً واستعز بها كأنما باع فردوساً بسجين
فلقمة من طعام البحر تشبعني وجرعة من قليل الماء تروين

وقوله:

وكم جرى طامع في البید مغترباً ولم يجد قصده في الشام والصين
كم دودة في عمق الأرض في جحر يأتي لها رزقها في الوقت والحين^{٢٩}

يؤكد ذلك على قرار الإنسان بالزهد في الحياة الدنيا، وربما أنها لا تساوي شيئاً طالما أن الحياة الحقّة أصلاً في الآخرة . لذلك يجب تجاوز الحياة المعيشة في سبيل سعادة أبدية خالدة . يكشف ذلك عن توافقية "العقلية الزاهدة" وخضوعها تحت أسر الجبر وحتمية القدر ولذلك تسابقت الجموع الشعبية نحو المشايخ ورجالات الطرق أملاً في مسك الختام وطمعاً في حياة النعيم غير المنقطع تعويضاً للحياة البائسة التي يعيشونها. حفز ذلك المشايخ، على مزيد من الكرامات، فأصبحت مساجدهم مركزاً للاستقطاب البشري وبؤراً لتجمعات كبيرة مما أدى إلى تشكيل ديموغرافيا جديدة، أو ما يمكن تسميته بالحراك الاجتماعي، حيث قامت حلة خوجلي حول مسجد الشيخ خوجلي، وقامت حلة حمد حول مسجد حمد بن مريوم وأسس المجاذيب مدينة الدامر ... إلخ . أصبحت القرى والمدن تقام تبعاً لمناطق استقرار الشيوخ التي حددها بدوافع خاصة غالباً ما اكتسبت الطابع الديني . ومن ثم أصبحت تمثل مراكز دينية، واجتماعية، وسياسية، واقتصادية .

لربما يكشف ذلك جزئياً عن طبيعة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي عاش في ظلها الإنسان السوداني والتي كانت متردية لأبعد الحدود، وطبقاً لنصر حامد أبو زيد فإن نشوء مثل هذه الوضعية إنما يرجع الى الهيمنة التي حققها النسق الفكري للغزالي الذي قدم للعامة من جهة وسيلة للخلاص تتمثل في سلوك طريق الآخرة، وقدم للفئات المسيطرة إيديولوجية الجبر والتلفيق في ظل ظروف اجتماعية وسياسية تعاني التفسخ من جهة أخرى. في ظل هذه الشروط لم يولد أى صراع اجتماعي أو فكري حقيقي بل اعتقد نصر حامد أبوزيد أن الفكر في هذه الحالة لم يعمل إلا على تبرير الواقع وتأجيل حلول قضاياه وإشكالاته الى حياة أخرى^{٣٠} .

هياً ذلك لأن تصبح تلك المجتمعات بيئات صالحة وخصبة لانتشار دعوة التصوف، كما هياً على إرساء قاعدة الحياة على التأمل في القرآن والحب المتبادل مع الله، وإن كان ذلك بشكل غير واع. إنه وبقدر ما تتم عزلة المجتمعات والحيلولة بينها وبين الاستفادة من ثمرات النظام الاقتصادي القائم بقدر ما اتجهت إلى البحث عن حلول خاصة حتى وإن كان ذلك في " ما بعد الحياة". أدت تلك العوامل متفاعلة والتي يرجع بعضها للبنية التحتية أو إلى البنية الفوقية أو تداخلهما، إلى أن يوغل التصوف أكثر في ضروب العرفانية ومناهات الغنوص.

هذا العقل ظل يتطور دون أن ينجح في التمثيل مع زمنيته أقصد (العقل الصوفي) بمعنى انجاز القطائع المعرفية مع ذاته ومنهجياته، وكل ما يمكن رصده من لحظات التطور يتمثل في لحظة الإمام المهدي ولحظة تكوّن النخبة الحديثة. نجح المهدي في مسيرة النزعة الصوفية بإعتبار أنها الغالبة في المجتمع من جهة، وأقام القطيعة مع الإرث الفقهي من جهة أخرى ورفض أن تكون اجتهادات السابقين ملزمة له حيث قال "لا تدلوا لي بعلومكم ونصوصكم عن المتقدمين فإنما لكل وقت ومقام حال ولكل زمان وأوان رجال"، لهذا المنهج قيمته الأبتمولوجية الكبيرة حيث أصبحت المعرفة والعلم كسب للذات واجتهاد لها في معالجة مشاكل واقعها الخاص طبقاً لرؤيتها ومعرفتها وهذا يعزز الاتجاه التاريخي ووضع أسس النقد التاريخي والحضاري، وإن كان قد كثف من استخدام الأيديولوجيا الدينية، غير أنه كان قد جعل قراءة الراتب تتم بصورة فردية وتفرغ لشؤون الحكم والسياسة، أما تنظيم قراءة الراتب بصورة جماعية هذا تطور حدث لاحقاً.

فالدلالة الهامة التي يمكن التوصل إليها حول تكون العقل في عصر الفونج، في بعض جوانبه، هي قيامه على أساس صوفي عرفاني أكسبت الدين فهماً وتصوراً خاصاً، أن الفكر بدأ بالنظر إلى الأرض فانتهى مشدوداً إلى السماء، يعبر عن انتقال متدرج من الإنجازي إلى الإعجازي فالفكر "العقل" مرتبط بعلم عصره وما يدور فيه إن لم نقل هو استجابة له، فهو دائماً مشمول ببعض تلك العناصر، وقد أكسب ذلك العقل طابعاً "إلتباسياً" يستمدج الدين في العلم فمفهوم العلم في عصر الفونج اقتصر على العلوم الدينية مع وجود بعض فروع العلم مثل التاريخ، والأدب، والنحو، واللغة، فقد عدت محض أدوات للمنهج الديني، فالعقل الصوفي احتواها وأضفى عليها معاني جديدة واستغلها لدعم نسقه بوصفها عناصر مستمدة من العلم، الذي نشأ أصلاً على يد رجال الطرق الصوفية ورجال الدين في الزوايا، والخلوي، والمساجد-موارد الدين والتدين ومن ثم فإن "العقل الصوفي" هو الذي يتعامل مع العلم ويحدده . فهو إذاً لا يبحث في العلم إلا عما يسنده ويكرس غاياته ويبررها، وعمل ذلك على دمج العلم في الدين فلم يعد ثمة تمييز، فتدين العلم، على مستوى التصور، فأصبح بحكم المنهج لا يخرج عن حقل الدين وإطاره. إن الدور الذي يلعبه العلم، بهذا المعنى، في دعم النسق الفكري يتجاوز المساعدة والتوضيح ليصبح عنصراً تكوينياً في النسق فيكتسب منه، أي العلم، معاني ليست بالضرورة

معانيه الحقيقة^{٣١}. وفي مثل هذه الحالة لا يمكن أن تنشأ أو تزدهر علوم بل تصبح البيئة طاردة للعلم.

ومن ثم فإن العقلية في مثل هذه الحالة تعمل وفقاً لآليات خاصة، لربما تعكس رواية ود ضيف الله النزاع الشهير مابين الشيخ الهميم والقاضي دشين متجهها العام. يعتقد بعض الباحثين بأن هذا النزاع يمثل مظهراً لصراع الفقه والتصوف^{٣٢}، أو مظهراً للتوتر مابين الموروث والتصور الإسلامي^{٣٣}، يبدو لنا أن الإسلام كما فهمه أولئك كان بمعنى صوفي، بل عبر مظهر الثقافة العربية في السودان ورموزها عن حقيقته بمظهرين، مظهر صوفي وآخر فقهي باختلاف في الكم وتباين الغلبة عبر مراحل تطور الثقافة المختلفة، أسمته الدراسة بالصوفيقية، البنية اللاشعورية للفكر، التي حددت فهم الفرد للأمور وتعاطيها.

فالشيخ دشين كان ينطق من علم ظاهري، وهذا شأن أهل الفقه، عندما قال للشيخ الهميم "خمس وسدست وسبعت ! أما كفاك حتى جمعت بين الأختين " فجاء رد الشيخ الهميم منطلقاً من علم الباطن وذلك وفق تعبيره الذي أورده ود ضيف الله "الرسول آذن لي" لم يثن ذلك القاضي دشين لاقتناعه بأن الجمع بين الأختين لا يجوز في الإسلام وحرام شرعاً وكذلك الزواج من أكثر من أربعة، ففسخ نكاح الشيخ الهميم الذي رد عليه قائلاً "فسخ الله جلدك" وطبقاً لود ضيف الله " فيقال أن الشيخ دشين مرض مرضاً شديداً حتى انفسخ جلده"^{٣٤} بقدر ما يوضح ذلك التآكل الذي أصاب محدد الفقه والميول الصوفية للفكر، فإنه يوضح أن العقلية تنحاز دائماً إلى اللامعقول وتنتصر للخيالي وخارق العادة، وهو ما يدعم الاتجاه الذي ارتأته الدراسة لتطور الصوفيقية ومنهجياتها.

وبناءً على ذلك أصبحت الشخصية التي اكتملت استعداداتها الفكرية والروحية، في ذلك المناخ، تقوم على إيمان عميق بالشطحات والمذهل، ومارست تجربة صوفية، يتوزعها شتات أفكار متناقضة في معظم الأحيان وبتلقائية تامة.

ومن المؤكد أن ذلك أدى لذيوع أفكار وممارسات خاطئة، أو يشكك في سلامتها وصحتها على أدنى تقدير، مثلت أساساً لإنبنى عليه أفق معرفة الإنسان بنفسه وبالعالمه. وبقدر ما يكشف ذلك عن تقاليد العلم ونطاقه فإنه يكشف عن الاتباعية التي فرضت على سائر أفراد المجتمع وعن ممارستهم لحياة

صوفية بغير وعي أو إدراك لمضمون ومقصد ما يفعلون. يحمل ذلك على الاستنتاج بأن وعي الذات قد قام على أنها أداة منفعة، بالمعنى الأرسطي، ولربما انسحب ذلك الى تصور عقلي أكسب العلم والمعرفة طابعاً كليانياً.

صورة العقل وتجلياته الحديثة

أظهرت التجربة ولأزالت تحكم عقل المعجزات في التدين الشعبي على حياة الناس في أدق تفاصيلها تجدهم دائماً يستجدون بأماكن سكنى القداسة في القباب، والأضرحة، والخلوي والتي لا يقوى المريدين القسم بها في الوقت الذي لا يجدون غضاضة في القسم بالله في مواقف بها كثير من الغش، والتدليس، والتحايل، وتتجلى مثل هذه الظواهر في مناسبات عديدة حتى بين المتعلمين في حالات مثل الانتخابات، ولحظات التنافس السياسي، أو عبر وسائط الإعلام المختلفة أحياناً، يعيق هذا المسلك قبول الجديد والانفتاح، وكل صور نشاط العقل القائم على الجهد والعمل. فإن واقع تسوده ثقافة الرزق والغنيمة والرق والسبي يستحيل أن يسوده الجهد الإنساني المسؤول، والحر، والعقل الإبداعي النقدي المستقل. وكل ذلك وغيره جعل الشخصية السودانية في نهاية المطاف تتوقف نظرتنا لذواتنا من خلال نظرة الآخرين لنا السوداني طيب، السوداني كسول، السوداني ذكي. لذلك الشخصية ظلت متذبذبة تسيدت فيها الولاءات الرأسية على الأفقية. كما برزت صفات للشخصية مثل الحقد، والرغبة في الانتقام، وروح التشفي، والشماته، والانتهازية، والنفاق، والوصولية بين المثقفين، الحسد، والمباهاة، والتفاخر، واستباحة المال العام، وشيوع النفاق، والتحايل، والتملق، وانعكس ذلك في السلوك الجاري^{٣٥}. لكن مع ذلك تجد عديد من السمات الإيجابية للشخصية السودانية والتي يمكن أن يبني عليها في مشروع إعادة بناء الشخصية.

أما التجليات الحديثة لهذا العقل بعد اندراج مكون العلم الحديث والذي بدأ في فترة الإستعمار الإنجليزي في السودان قد حكمتها محددات السياسة الاستعمارية وذلك لكون التعليم استهدف تعليم أبناء الزعامات والقيادات القبلية والدينية والجهوية والعناصر ذات الأصول الزنجية الساعية لإثبات وجودها. وهدفت البرامج التي اتبعت في كلية غردون خلق صفوة معزولة عن جذرها الاجتماعي من جهة. ومن جهة أخرى عملت الإدارة على التقليل من مكانة المتعلمين وروجت إلي أنهم غير صالحين

للقيام بدور في الشئون المحلية أو أخذ مكانة لهم في الإدارة القبلية. في الوقت الذي عملت فيه على احداث توازن دقيق بين شيوخ وزعماء الطرق الصوفية والطوائف الدينية^{٣٦}. وعملت على انشاء تنظيم لعلماء الاسلام غير المشتغلين بالسياسة عرف بمجلس العلماء مقره مسجد أم درمان الكبير لتقديم المشورة الدينية للحكومة حتى توجد لهم مكانة تضارع مكانة الزعامات الصوفية والقبيلة، ولم يكن الهدف من قيام هذا المجلس كما تذهب بعض التحليلات هو تكوين فكر ديني سلفي معارض للفكر الصوفي الغيبي فقط بل أيضا محاربة الروح الديني المهدوي الذي غرسته الثورة المهدية، لأنهم يعلمون أهمية الدين ودوره في المجتمع السوداني. هكذا هدفت السياسة البريطانية لخلق جو من التوتر بين كل المكونات وأبقت المجتمع على حاله الموروث وتكريس الانتماءات والولاءات التقليدية وتعميق الاختلافات والانقسامات، والجدير بالذكر أن الغرب هو أول من طرح التراث بوصفه مفهوماً وموضوعاً للبحث ثم جاء الاستعمار على أنه عملية منهجية تخرج الشعوب المستعمرة من التاريخ وتدخلها في التراث، هنا بدأ هروب الاتجاهات السلفية عن الواقع والارتقاء في أحضان الماضي القريب أو البعيد والإتمار بعقل النقل، وذلك لأن طبيعة هذا التعليم لم يؤدي إلى حدوث حركة فكرية أو ثقافية حقيقية وإنما شكل أساس للتفكير السياسي والعمل السياسي وبذلك مثلت السياسة أفق التعليم الحديث في السودان وبالتالي أصبح العقل السياسي هو محدد التفكير في الحقول المعرفية الأخرى بل احتواها وصبغ عليها من روحه ، على نحو ما كان العقل الصوفي في السابق.

وبالتالي قد تأسست ثقافة السوداني الحديثة إلى حد بعيد وفق حركة السوق العالمي ومنتجاته التي شقت طرقها إلى الوعي المحلي بموروثاته الثقافية والذي أخذ في التكيف معها، فظلت حداثتها هي حداثّة السوق والاستهلاك أما حداثّة المعرفة والإنتاج فلا. بذلك تظل الحداثّة بوصفها حركة الذات في صناعة تاريخها الخاص وإبداع تجربتها المتميزة، هي الغائب الأكبر في فكر السودانيين ويرجع ذلك إلى أن الفكر السائد هو فكر أيديولوجي في الأساس. فكل الذي عرفه المفكرون السودانيون أو بالأصح السياسيون، والأيديولوجيون هو التحديث، وهذا هو المدى الذي شكل حدود الوعي الحداثي في الفكر السوداني المعاصر، فلم يكن الغرب مرفوضاً لدى القوي السودانية المختلفة بل كان مقبولاً بوصفه سياقاً للتحوّل الاقتصادي والتقني وجرت عمليات التحديث تلك علي مستويات عديدة منها

علاقات الإدارة، والمؤسسات الحديثة، وعلاقات السوق، والسلعة لدرجة لا تلحظ في بعض المجالات اختلافاً بين الخرطوم وبعض ما هو سائد في كبريات عواصم العالم، هذا التحديث يقابله علي المستوى الروحي والعقلي مجتمع يعيش على نمطه التقليدي ونمط علاقاته الموروثة.

وبالتالي ظلت حركة الوعي تتراوح بين حادثة دولة ونخب معزولة عن جذرها الاجتماعي والتاريخي ولا زالت توهم الناس بأن طريق الحادثة الأوحد عبر الدولة والمقصود بالدولة هنا نظرية الدولة التي عرفها السودان منذ الاستقلال، دونما اهتمام جدي بالمجتمع المدني الذي هو جذع الدولة وجذرها، أو لمحاولتها تقليد التجارب بالطريقة نفسها التي طبقت بها في البيئات التي انبثقت في ظلها تلك النظم. ظل نسق العلاقات التقليدي السائد هو نفسه المحرك لتلك الأجهزة والمؤسسات التي توصف بأنها حديثة، واندرجت هذه المكونات في صميم بنيتها مع تطور الممارسة في الحقب اللاحقة مما أفقد تلك الأدوات أي مضمون حداثي وخلقت شكل من الوعي مشوش، وتحولت بالتالي إلى عوائق أبستمولوجية لم تضيف إلا مزيداً من التراجع مع تقادم التجربة واستمرارها.

ومع ذلك برزت تيارات وسط الشريحة المثقفة والمأدلجة في أغلب الأحيان تتطلع إلي تجاوز نمط العلاقات التقليدي الموروثة بأكثر من صيغة من منطلق نظرتها إلي الغرب وهي نظرة تتجاوز النمط التحديثي المادي، فهي تؤكد على الخصوصية الحضارية والثقافية وانطلاقاً منها حاولت إنقاط العوامل الفاعلة في بنية الحادثة الأوروبية وإدراجها في بنية المجتمع السوداني التقليدي لإحداث دينامية فيه، وتتمثل في محاولة الاستفادة من فاعلية العقل في إحداث التغيير ودفع حركية المجتمع، وعقلنة بعض العلاقات بإزاحة التفسيرات اللاعقلانية والمؤثرات الصوفية وأميز ما تحقق ضمن هذه الحدود ظهور النزعة الليبرالية العقلانية المدنية، والتيارات التقدمية، والتيارات التجديد الإسلامي وكان طموحها تحقيق وعي أكثر جذرية بالواقع المحلي غير أنها انتهت إلي أفق مسدود تماماً، هذه الوضعية مع التحولات المعرفية الهائلة التي يشهدها العصر الحالي أدت إلى تقجر وعي جديد في المجتمع السوداني لازال آخذ في التشكل وسط الشباب طابعه ثوري يختلف في كل شيء عن الوعي السائد ربما يمثل نقطة تمفصل للعقل السوداني ينبغي أن يصوب نحوه الإهتمام الكافي.

خاتمة:

أن الأسئلة الجديدة التي يطرحها تطور الفكر والسياسة على الصعيد المحلي والعالمي وترتبط بمصائر الشعوب والمجتمعات، يدعونا إلى إعادة قراءة كافة النظريات المنتجة في الفكر السوداني، وإعادة التفكير فيما لم تفكر فيه في ضوء المتغيرات المستجدة التي تركت آثارها على كل شيء، كما لم يعد مجدياً التفكير الأحادي والنخبوي بقدر ما هو التفكير القائم على الشراكة الحقيقية والتعدد، فالديمقراطية، والحرية، والحدثة، هي أفق يتخلق ويتشكل بالتفاعل والتبادل بين مختلف الفاعلين فالتطور هو ثمرة فعل المعرفة، فإن التحولات التي انتظمت العالم من حولنا لا مجال لنا من المشاركة الإيجابية فيها ما لم نعرف أشكال النقد بمختلف صيغها، لأن صياغات هذا التحول الجاري لاشيء يعود بعده كما كان. ومن الملاحظات المهمة أن تطور الحياة الفكرية في السودان يعزز فرضية أن المجتمع السوداني مجتمع منفتح قابل للتطور، والتفاعل الإيجابي الخلاق مع مكتسبات الحضارة الحديثة، ومع تراثه وماضيه. فإن أول شروط نهوض الحركة الفكرية في السودان هو إعادة النظر في عملية التعليم باتجاه يهتم بالتفكير، والإبداع أكثر من التلقين، والحفظ، وهذه خطوة تحتاج إلى الوقت كون العملية الفكرية لها جانبان مفكر/ متلق ومن خلال هذه العملية يتطور الفكر، وتنتج الأفكار والرؤى، ولن يتحقق ذلك بغير إرساء نسق جديد للمعرفة وسياق ملائم للمكونات الفعلية للمجتمع. ويعني ذلك حدوث تغيير في البنيات العميقة التي تتحكم بإنتاج الفكر النظري، غير أن هذا ليس من قبيل التغيرات التي يمكن أن تحدث على وجه السرعة وإنما مخاضاتها تتفاعل عبر الحقب برغم التغيرات العديدة التي يفترض فيها توجيه الأحداث، فمنظومات الفكر تتطور دائماً ببطء شديد، أو نتيجة لحصول طفرات أو قطائع، معرفية أو تاريخية.

المصادر والمراجع

- . الشاطر البصيلي. مخطوطة كاتب الشونة. دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦١م.
- . بركات موسى الحواتي. الذاتية السودانية. ط: ٢ الخرطوم: هيئة الخرطوم للصحافة والنشر، ٢٠١٥م.
- . برهان عليون. إغتيال العقل : محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. ط: ٣. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠م.
- . حسن محمد الفاتح التصوف في السودان إلى نهاية عصر الفونج. رسالة ماجستير. جامعة الخرطوم كلية الآداب.
- . حيدر إبراهيم علي . أزمة الإسلام السياسي. القاهرة: مركز الدراسات السودانية، ١٩٩١.
- . زكي نجيب محمود. تجديد الفكر العربي. ط: ٧. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢م.
- . سالم يفوت. فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة. بيروت / دار الطليعة، ١٩٨٢.
- . عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ط: ٣. بيروت/ الدار البيضاء، ١٩٩٢م.
- . عبد المجيد عابدين. تاريخ الثقافة العربية في السودان منذ نشأتها إلى العصر الحديث: الدين، الاجتماع، الآداب، ط: ٢، بيروت: المطبعة التجارية، 1967 م.

. عبد الوهاب أحمد عبد الرحمن ، الشخصية السودانية.. المكونات والمؤثرات والسمات. الخرطوم: جامعة المغتربين،

٢٠١١م

- . محمد أحمد محمود. حرية الفكر : بين السياق الإسلامي والسياس المعاصر. كتاب الأستاذ محمود محمد طه: رائد التجديد الديني في السودان. تحرير حيدر إبراهيم علي. الدار البيضاء: دار قرطبة للطباعة والنشر، ١٩٩٢.
- . محمد أركون. الإسلام والتاريخ والحداثة. ترجمة هاشم صالح. الوحدة، عدد ٥٢، يناير ١٩٨٩،
- . محمد المكي إبراهيم. الفكر السوداني أصوله وتطوره. ط: ٢. مطبعة أرو التجارية، ١٩٨٩م.
- . محمد النور ابن ضيف الله. كتاب الطبقات. تحقيق يوسف فضل. ط: ٤ ١٩٩٢م.
- . محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي. ط: ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.
- . محمد عمارة. الغزو الفكري : وهم أم حقيقة. ط: ٣. طرابلس، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ١٩٩٠م.
- . نصر حامد أبو زيد. مفهوم النص.. دراسة في علوم القرآن. ط: ٢. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م

الهوامش

- ^١ عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ط: ٣. بيروت/ الدار البيضاء، ١٩٩٢م ص ١٠٠/٩٩
- ^٢ محمد عمارة. الغزو الفكري : وهم أم حقيقة. ط: ٣. طرابلس، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ١٩٩٠م. ص ٢١
- ^٣ برهان عليون. إغتيال العقل : محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. ط: ٣. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠م. ص ٢٨٩/٢٩٠

- ^٤ محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي. ط: ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. ص ١٠٨
- ^٥ محمد النور ابن ضيف الله. كتاب الطبقات. تحقيق يوسف فضل. ط: ٤. ١٩٩٢م ص ٤١
- ^٦ المصدر نفسه. ص ٢٤
- ^٧ محمد المكي إبراهيم. الفكر السوداني أصوله وتطوره. ط: ٢. مطبعة أرو التجارية، ١٩٨٩م. ص ١٢
- ^٨ تختلف الروايات السودانية في نسب البهاري وأصله فيذكر عبد العزيز عبد المجيد أنها تشير إلى أن مولده ببغداد والبهاري مأخوذة من قولهم قمر باهر، أي مضي، وذلك لضياء وجهه فيذهب إلى أن صيغ النسب بما فيها العامي ليس فيها ما يدل على أن بهاري نسبة إلى باهر أو بهر (التربية في السودان. القاهرة المطبعة الأميرية، ١٩٤٩. ص ٦٧) ربما دفع هذا الشاطر البصيلي إلى القول بأن البهاري ينسب إلى بهرة، وهي إحدى ولايات الهند الإسلامية (مخطوطة كاتب الشونة. دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦١. ص ٥) بينما أكد حسن محمد الفاتح بأنه منسوب إلى بهارة الواقعة بين خط العرض ٣٠ . ٣٠ وخط الطول ٥٥ . ٦٠ في فارس مؤكداً على أصله الفارسي وأنه أحد دعاة الدولة الصفوية (التصوف في السودان إلى نهاية عصر الفونج. رسالة ماجستير. جامعة الخرطوم كلية الآداب، ١٩٨٥. ص ٩٣)
- ^٩ ابن ضيف الله. مصدر سابق. ص ٩٠
- ^{١٠} المصدر نفسه. ص ١٦٩
- ^{١١} المصدر نفسه. ص ١٠١
- ^{١٢} المصدر نفسه. ص ١٦٣
- ^{١٣} المصدر نفسه. ص ٧٠
- ^{١٤} المصدر السابق. ص ١٧٢
- ^{١٥} المصدر نفسه، ص ٧٤ ، يوضح ذلك حقيقة هامة تتمثل في الدور الذي لعبته المرأة السودانية في مسار الحركة العلمية بشكل خاص وفي مجالات الحياة عموماً، لذلك يذكر ود ضيف الله أن معظم طلاب ابن مريوم كن من النساء، لربما لازالت المرأة السودانية تضطلع بمهام كبيرة في حياة الأسرة الاقتصادية خاصة في المناطق الريفية والقروية، مما يؤكد على أن المرأة مثلت عنصراً هاماً في الحركة الاجتماعية
- ^{١٦} يذكر ابن ضيف الله بأن أولاد جابر قد دعت لهم والدتهم فحالفهم الحظ والتوفيق وكانت ميزتهم، ص ٧٦
- ^{١٧} المصدر نفسه. ص ٧٧
- ^{١٨} المصدر نفسه. ص ٧٥
- ^{١٩} المصدر نفسه. ص ٧٦
- ^{٢٠} ابن ضيف الله. مصدر سابق. ص ٣١
- ^{٢١} المصدر نفسه. ص ٦٦/٦٥
- ^{٢٢} أنظر زكي نجيب محمود. تجديد الفكر العربي. ط: ٧. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢م ص ١٩٠
- ^{٢٣} عبد المجيد عابدين. تاريخ الثقافة العربية في السودان منذ نشأتها إلى العصر الحديث: الدين، الاجتماع، الآداب، ط: ٢،، بيروت: المطبعة التجارية، 1967 م. ص ٧٦
- ^{٢٤} ابن ضيف الله مصدر سابق. ص ٦٧/٦٦



المؤتمر العلمي الدولي الحادي عشر

نيسان / ٢٠١٩

جامعة واسط

مجلة كلية التربية

-
- ^{٢٥} المصدر نفسه. ص ٦٨
- ^{٢٦} المصدر نفسه. ص ٦١
- ^{٢٧} الشاطر البصلي. مصدر سابق . ص ١٨
- ^{٢٨} محمد أركون. الإسلام والتاريخ والحداثة. ترجمة هاشم صالح. الوحدة، عدد ٥٢، يناير ١٩٨٩، ص ٢٣
- ^{٢٩} الشاطر الصيلي. مصدر سابق . ص ٤٠
- ^{٣٠} نصر حامد أبو زيد. مفهوم النص.. دراسة في علوم القرآن. ط: ٢. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م ص ٢٩٧
- ^{٣١} سالم يفوت. فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة. بيروت / دار الطليعة، ١٩٨٢. ص ١٩
- ^{٣٢} حيدر إبراهيم على . أزمة الإسلام السياسي. القاهرة: مركز الدراسات السودانية، ١٩٩١. ص ٤٣
- ^{٣٣} محمد أحمد محمود. حرية الفكر: بين السياق الإسلامي والسياق المعاصر. كتاب الأستاذ محمود محمد طه: رائد التجديد الديني في السودان. تحرير حيدر إبراهيم على. الدار البيضاء: دار قرطبة للطباعة والنشر، ١٩٩٢. ص ٦٤
- ^{٣٤} ابن ضيف الله. مصدر سابق. ص ٩٠
- ^{٣٥} أنظر عبد الوهاب أحمد عبد الرحمن ، الشخصية السودانية المكونات والمؤثرات والسمات. الخرطوم: جامعة المغتربين، ٢٠١١م
- ^{٣٦} . بركات موسى الحواتي. الذاتية السودانية. ط: ٢ الخرطوم: هيئة الخرطوم للصحافة والنشر، ٢٠١٥م، ص ١١٧ ومايليها