الصوفية

الصوفية

وحركة الإصلاح في القرن التاسع عشر في غرب أفريقيا

دراسة فلسفة الحاج عمر الإصلاحية

بقلم

عمر جاه

الطبعة الأولى، 2023
©عمر جاه، 2023

جميع الحقوق محفوظة. لا يجوز إعادة إنتاج أو نقل أي جزء من هذا المنشور بأي شكل أو بأي وسيلة، إلكترونية، ميكانيكية، تصويرية، تسجيل أو غير ذلك، باستثناء مقتطفات قصيرة لغرض المراجعة، دون الحصول على إذن كتابي مسبق من الناشر والمالك

.حقوق الطبع والنشر

بالتعاون مع:
جمعية
العلماء المسلمين
ذ.م.م (حكيم)
8-1، Jalan Puteri 2A/6
Bandar Puteri Bangi
،Kajang
43000سيلانجور، ماليزيا

نشر بواسطة:
مركز راجعة زارث صوفية للدراسات المتقدمة في الإسلام والعلوم والحضارة
(RZS-CASIS)
جامعة تكنولوجيا ماليزيا
كوالالمبور،
شارع سلطان يحيى بترا
54100كوالالمبور، ماليزيا

تمويل نشر هذا الكتاب جزئيًا من منحة شركة QSR Brands (M) Holdings Bhd
كيه إس آر

طُبِعَت ونُشِرَت بواسطة:
أكاديمية جاوي ماليزيا ش.م.م
٨ شارع بوتري ٢أ/٦،
بندر بوتري بانجي
٤٣٠٠٠ كاجانغ سيلانجور

RZS-CASIS حَكيم
سلسلة عن الإسلام، العلم والحضارة
(No. 11)

رئيس التحرير
خليفة معمر أ. هاريس

اللجنة الأكاديمية
وان محمد نور وان داود
ألبارسلان أجيكجنش
عامر ربيع
محمد زيني عثمان
تاتيانا دينيسوفا
أوجي سوهارتو
محمد زيدي إسماعيل
محمد فريد محمد شهران
وان سوهيمي وان عبد الله

مدير النشر
محمد حلمي رملي

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

تقديم	1
.المقدمة .	3
٢ .مسح المصادر	9
أعمال باللغات الأوروبية	11
أعمال باللغة العربية	26
أعمال للآخرين عن الحاج	37
أعمال كتبها ، قادة الجهاد معاصرين للحاج آخرون	46
٣ .الخلفية التاريخية:	
البيئة الإسلامية في غرب إفريقيا .	53
المسلمون في غرب إفريقيا	56
من أدخل الإسلام إلى غرب إفريقيا؟	59
تأسيس السلالات الإسلامية	61
تجارة القوافل .	65
مصادر التوتر	69
العناصر السياسية	73
بداية حركات الجهاد .	77
حركة الجهاد في الفوتاتين	79
ملاحظات ختامية	83
٤ .الخلفية الصوفية لقيادة الحاج عمر	89
السنة...	89
الشيعة	91

الصوفية ...	92
مفهوم القيادة لدى الصوفية كما يتجلى في تعليمهم	93
الشريعة والحقيقة .	94
شيخ الطريقة.	96
المجتمع الصوفي	97
الولاية	98
القطبانية	102
الختمية	103
النورباخشية	105
الصفوية	108
السُّنُوسِيَّة	111
التيجانية	114
انتشار التيجانية في غرب إفريقيا .	116
٥ .حياة الحاج عمر المبكرة والحج	123
الوصول إلى مكة ١٨٢٦	128
تحول حياة الحاج وفقًا لدعوته الإلهية للتغيير والإصلاح .	133
٦ .مقدمة لحركة الجهاد للشيخ عمر1842)	149
مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ..	150
أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في برنامج الحاج	151
برنامج الحاج عمر كما هو مقدم في رماح حزب الرحيم ..	153

الهجرة والجهاد ..	158
الرحلة ومسارها	167
غرض الرحلة	170
عودة الحاج إلى فوتا جالون	173
التوتر بين الحاج عمروالسلطات الدينية والزمنية في فوتا .	175
٧ .الجهاد الفعلي	181
أسباب هجرة الحاج إلى دينغراي.....	182
دينغراي واستعدادات الجهاد،1849	184
الاستعدادات العسكرية.....	186
المواجهة العسكرية مع ييمبا	189
الهجوم على دينغراي	190
فتح تامبا (1852)	192
فتح مينين .... (1852)	194
الحملات في بامبوك، بوندو، وخاسو (1854)	195
فتح كارتا ومواجهة مع الفرنسيين	198
حصار قلعة مدين وهجوم على ماتام1857)	199
فتح رندلاهي ..(1862)	204
احتلال هامداللهي وموت الحاج عمر المأساوي 1862)	212
تحصين مدينة حمد اللهي .	213
بداية الحرب وحصار حمداللهي .	215
التجاني والجيش المتمرد .	217

معارضة البكائيين لحركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر ...	218
٨ .كاريزما الحاج عمر وأساسها الاجتماعي والاقتصادي .	229
تعريف الكاريزما ...	230
أنواع الكاريزما	231
العناصر المكونة للسلطة الكاريزمية	233
كاريزما الحاج عمر .	235
٩ .ملاحظات ختامية	257
تقييم حركة الحاج ..	259
سيرة د. عمر جاه الذاتية.	

تقديم

تتناول هذه الدراسة طبيعة وتطور حركة الحج عمر الإصلاحية في غرب السودان (١٨٣٠-١٨٦٤)، وقد اجتذبت فورة الحركة الإصلاحية المسلحة في المنطقة خلال القرن التاسع عشر اهتمام العديد من الباحثين في مجال الدراسات الأفريقية، ، يتم تتبع الحركة من بداياتها الدينية السلمية إلى نهايتها العسكرية النهائية، اليوم، يمكن للمرء أن يتحدث عن ثلاثة أنواع من الإصلاح أو المقاومة ضد الهيمنة الاستعمارية الغربية في غرب السودان: (١) الصعب أو المتشدد؛ (٢) ناعمة ولكن تصادمية؛ و (٣) لينة، تصالحية، ولكن فكرية للغاية، تتوقف كل هذه الأنواع من الإصلاحات على إرث ودور التوجه الصوفي للحاج عمر، إن دوره في بدء الإصلاح وتنفيذه وكذلك الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي حدثت في ظلها الحركة تحظى باهتمام خاص في الدراسة، تهدف الدراسة إلى تقديم منظور متوازن لأسلوب الحاج عمر الإصلاحي، ويتم ذلك من خلال كتابات وأفعال الحاج عمر إلى جانب كتابات معاصريه، وهكذا، نحن قادرون على إقامة صلة بين معتقداته وممارساته الصوفية والإصلاحات المسلحة اللاحقة في المنطقة، جاءت فكرة إعادة نشر رسالة الدكتوراه الخاصة بي من رسالة حياة الحاج عمر التي ما زلت أشاركها في كثير من الأحيان مع الأصدقاء وأفراد الأسرة، ولا أزال أستمد منها الكثير من الحكمة والإلهام، فقد قمت بإنشاء برنامج وحلقات تلفزيونية «منبر الإسلام» لمشاركة أفكاره بشكل أكبر،

ولقد طلب مني العديد من الأشخاص الذين يشاهدون الحلقات أن أجعل عملي المتعلق بالحاج عمر متاحًا لهم، ولمعرفتي بمدى تأثيره على حياتي الشخصية، فقد حفزني ذلك على إعادة نشره حتى يستفيد عدد أكبر من الناس من حياته وأفكاره، ومن أجل نشر العمل إلكترونيًا، أتوجه بالشكر الخاص أولاً إلى الدكتور عمر جاه جونيور، نائب رئيس الجامعة الإسلامية للتكنولوجيا في دكا، وهو ابن أخي، والذي يشارك أيضًا الاسم النبيل للحاج عمر، فلقد نصحني ابن أخي الدكتور عمر وساعدني بلا هوادة في المراجعة وإيجاد طريقة للنشر، ولذلك أود أن أغتنم هذه الفرصة لأكرر وأعرب عن امتناني العميق لجميع الذين شاركوا في إنتاجه، وإلى جانب ما سبق ذكره، أتوجه بالشكر أيضًا إلى السيد محمد ماس جاه، الرئيس التنفيذي لشركة كيوسيل وهو أيضًا ابن أخي، لتمويله جزئيًا تكلفة النشر التي سمحت للعمل بأن يأخذ شكله الحالي، ويعود الفضل أيضًا إلى الناشر، وخاصة الأستاذ المشارك الدكتور خليف معمر من RZS-CASIS، UTM لتوجيه العمل، وكذلك الدكتور سيد رضوان السجوف، والسيد محمد يسرى، والسيد إبراهيم داولحاج على أعمالهم في التدقيق اللغوي والتحرير، نظرًا لأن هذا العمل كان مطبوعًا في الأصل، فقد كان من الصعب تعديله، وفي هذا الصدد، أتوجه بالشكر إلى السيد أوسينو جونغ، الذي أعاد تنسيقه ليتوافق مع نظام الكتابة (word)، وأخيرا، أود أن أشكر عائلتي وكل من ساهم بطريقة أو بأخرى في إنجاح ونشر هذه الدراسة،

١

المقدمة

لقد اجتذبت ثورة الحركات الجهادية المسلحة في غرب السودان خلال القرن التاسع عشر انتباه العديد من الباحثين في مجال الدراسات الأفريقية، ورغم أن الأبحاث التي أجريت حتى الآن قد أوضحت بشكل كبير تاريخ هذه الحركات، والقوى التي أدت إلى ظهورها، والظروف التي حدثت فيها، والأفراد الذين لعبوا الأدوار الرئيسية فيها، إلا أنها تتطلب دراسة أكثر تفصيلاً، وعلى الرغم من أن معظم الباحثين في هذا المجال يدركون التربية الصوفية لأولئك الذين قادوا هذه الحركات كعامل مهم، إلا أنه لم يتم بذل سوى القليل من الجهد حتى الآن لتحديد الدور الذي يمكن أن يلعبه هذا التوجه الصوفي في بدء السلوك الفعلي لهذه الحركات، أي: العلاقة الدقيقة بين دور الصوفية وطريقة تأثيرها على الأحداث، أو بكلمات أخرى، العلاقة بين الفكر والفعل في هذه الحركات،[١] وعلى وجه الخصوص، فإن حركة الحاج عمر الجهادية، التي هدفت إلى إقامة سلطة خليفة خاتم الأولياء في غرب السودان،[٢] تستحق دراسة مفصلة في ضوء هذه المسألة، وإن الحاجة إلى فهم الأعمال التي تم إنجازها حتى الآن بشأن الحاج عمر قد حفز هذه الدراسة التي نأمل من خلالها تحقيق رؤية أكبر لحركته الإصلاحية،[٣]

١ هذه مسألة مهمة لم يتم التطرق لها من قبل، باعتبارها حركات جهادية في القرن التاسع عشر في غرب أفريقيا،

٢ انظر أدناه، الفصل ٥ والفصل ٦،

٣ حول الأعمال التي تمت حتى الآن في حركة الحاج عمر الجهادية، راجع الفصل الثاني،

وبما أن جهاد الحاج عمر يمثل في رأينا ذروة الحركات النضالية السابقة في غرب السودان، وبالتالي يشترك في الخلفية التاريخية التي تفاعلت معها هذه الحركات، فإن تقديم وصف موجز لانتشار الإسلام وتطوره في غرب السودان قد يكون محاولة مفيدة لوضع حركته في مكانتها التاريخية المناسبة، وفي الفصل الثالث، المخصص لهذه المسألة، يتم تقديم وصف شامل ومختصر لتاريخ الإسلام في غرب السودان، وقد بُذلت محاولة لتتبع انتشار الإسلام وتطوره في المنطقة وتحليل الطريقة التي تفاعل بها الإسلام مع الثقافات الأفريقية التقليدية، وبشكل أكثر تحديدًا، هناك محاولة لدراسة الطريقة التي أثر بها الإسلام، وتأثر بدوره، بالنظام الاجتماعي الأفريقي.

وقد تم دراسة المصادر المختلفة المستخدمة في هذه الدراسة في الفصل الثاني، وليس الهدف إجراء دراسة شاملة لكل ما كُتب عن جهاد الحاج عمر؛ بل محاولة لجذب انتباه القارئ إلى الملاحظات الآتية: إن كل الأعمال المكتوبة باللغات الأوروبية ـ باستثناءات قليلة [٤] ـ تستند في الأساس إلى المصادر الفرنسية التي تمثل، بسبب الصراع الفرنسي مع الحاج عمر، وجهة نظر عدائية، ولقد أدى إهمال كتابات الحاج عمر، التي يشرح فيها بنفسه دوافعه، إلى تقييم غير متوازن لحركته وبالتالي إلى سوء فهم لطبيعة وأهداف جهاده الكبرى،[٥] وسوف يتم تقديم الأعمال الرئيسية المنسوبة إلى الحاج عمر، وأعمال تلاميذه ومعاصريه، بطريقة تلقي المزيد من الضوء على حركته والطريقة التي قمت عليها،

٤ ولا سيما جيه آر ويليس، «الحاج عمر الفاتي ،،»، أطروحة الدكتوراه، جامعة لندن، ١٩٧٠،

٥ أحدث هذه الأعمال هو إمبراطورية سيجو توكولور بقلم ب، أو أولورونتيمين (لندن، ١٩٧٢

ومـن أجـل القيـام بذلـك، كان علـي أن أقـوم بعـدة رحـلات بحثـاً عـن كتابـات الحـاج عمـر وكتابـات تلاميـذه ومعاصريـه، وخـلال هـذه الرحـلات التـي أخذتنـي إلـى غـرب أفريقيـا وأوروبـا والولايـات المتحـدة الأمريكيـة فـي عامـي ١٩٦٧ و١٩٧٢، تمكنـت مـن جمـع عـدد كبيـر مـن أعمـال الحـاج عمـر وكتابـات تلاميـذه ومعاصريـه، وتوجـد هـذه الأعمـال فـي شـكل مخطوطـات عربيـة، وتأتـي فـي المقـام الأول مـن المكتبـة الوطنيـة فـي باريـس؛ والمعهـد الأساسـي لأفريقيـا السـوداء؛ ومكتبـة الحـاج سـعيد نـورو تـال فـي داكار؛ والمقتنيـات الخاصـة فـي غامبيـا والسـنغال، وخـلال زيارتـي لغـرب أفريقيـا، تمكنـت مـن السـفر علـى نطـاق واسـع وإجـراء مقابـلات مـع عشـرات الأشـخاص الذيـن لا يزيـد عمرهـم عـن جيليـن أو ثلاثـة أجيـال مـن أنشـطة الحـاج عمـر فـي غـرب السـودان، ومـن بينهـم الحـاج سـعيدو نـورو تـال نفسـه، وابـن أخيـه الحـاج منتقـى تـال، والحـاج تشـيرنو بابـا جالـو، والحـاج سـنكون جابـي مـن نبراسـا، غامبيـا، ومـن خـلال هـذه المقابـلات، أصبحـت العديـد مـن المسـائل التـي كانـت غامضـة فـي مصـادر المخطوطـات أكثـر وضوحًـا،

ويؤكـد هـذا البحـث علـى أن حركـة الإصـلاح التـي قادهـا الحـاج عمـر كانـت تهـدف إلـى ترسـيخ سـلطته كخليفـة لخاتـم الأوليـاء فـي غـرب السـودان بالكامـل وإصـلاح مجتمـع غـرب السـودان وفقًـا للمفهـوم التيجانـي للإسـلام، ومـن أجـل فهـم هـذا، يجـب علـى المـرء أن يـدرك مفهـوم خاتـم الأوليـاء الصوفـي وأهميتـه فـي تطويـر فكـرة الزعامـة الصوفيـة[٦]، وبالتالـي، فـإن جـزءًا مـن الدراسـة (الفصـل الرابـع: «الخلفيـة الصوفيـة لزعامـة الحـاج عمـر») مخصـص لهـذه المهمـة، ولـم يكـن هدفـي أن أقـوم بدراسـة ظاهريـة وتحليليـة لفكـرة وتطـور مفهـوم الزعامـة الصوفـي أو عقيـدة الختميـة نفسـها، ولكـن هـذه مهمـة كبيـرة بالنسـبة لدراسـة محـدودة كهـذه،

٦ انظر الفصل الرابع

بل كان اهتمامي الرئيسي هو تقديم سرد تاريخي لفكرة الزعامة في الصوفية من أجل إظهار كيف أثرت مثل هذه الأفكار على دور الطرق الصوفية والتصوف في غرب أفريقيا، والتي أدت في النهاية، كما في حالة الحاج عمر، إلى العمل السياسي والعسكري،

ويزعم هذا البحث أن الدور الذي لعبه التوجه الصوفي للحاج عمر في التخطيط لجهاده وإدارته كان مهمًا للغاية، ومن ثم، يصبح من المهم فهم ارتباط الحاج عمر بالتصوف، والطريقة التي سعى بها إلى الاستجابة للقضايا المعاصرة من خلال التصوف.

وللتلخيص بإيجاز، تنقسم هذه الدراسة إلى ثمانية فصول وخاتمة: الفصل الأول هو المقدمة، والفصل الثاني هو مجموعة مختارة من المصادر التي تتناول جهاد الحاج عمر، وهنا، حاولت تقييم محتواها التاريخي من أجل تحديد مدى صلتها بالدراسة، ويركز الفصل الأول من هذه الدراسة على المصادر العربية التي كتبها الحاج عمر نفسه أو تلاميذه ومعاصروه، ولا يعني هذا إهمال المصادر الأوروبية الثانوية تمامًا، ولكننا نستخدمها بحذر للأسباب التي ذكرناها آنفًا،

يتناول الفصل الثالث من هذه الدراسة الخلفية التاريخية للحركة، أي الإسلام في غرب إفريقيا من القرن الحادي عشر إلى القرن التاسع عشر، والهدف الأساسي في هذا الفصل هو تتبع تطور الإسلام في غرب السودان من أجل تحديد السبب الحقيقي للنزعة الجهادية التي ميزت حركة الجهاد في القرن التاسع عشر في المنطقة.

ويتناول الفصل الرابع من هذه الدراسة الحاج عمر كزعيم للحركة، ويناقش مفهوم السلطة في التصوف الإسلامي والطريقة التي أثر بها هذا المفهوم على أسلوب الحاج عمر في الإصلاح، وفي الفصل الخامس، نناقش بالتفصيل حياة الحاج المبكرة وورحلته إلى الحج بالتفصيل، ونحلل كتاباته تاريخيا باختصار لتديد الظروف التي دعت إليها وإلى أي مدى تعكس فكر الحاج عمر الإصلاحي.

وقد تناول الفصل السادس والسابع الحركة نفسها من حيث جانبها العسكري:

() () تمهيد للجهاد، و(ب) الجهاد الفعلي،

ويناقش الفصل الثامن شخصية الحاج عمر الزعامية، ويهدف في المقام الأول إلى إعطاء زعامته تفسيراً اجتماعياً، ويحاول أن يبين أنه على الرغم من أن الحركة بدأت كمسألة دينية بحتة، إلا أنها انتهت إلى الجمع بين الجوانب الدينية والاجتماعية والسياسية، وفي هذا الفصل، يتم تحليل وضع الحاج عمر كولي من حيث المصطلحات المفاهيمية المستعارة من ماكس ويبر ومدرسته في علم الاجتماع.

صفحة فارغة

٢

نظرة عامة على المصادر

يمكن تقسيم المصادر التي تناولت جهاد الحاج عمر الفوتي إلى فئتين رئيسيتين:

١، الأعمال باللغة العربية

٢، الأعمال باللغات الأوروبية

تنقسم الأعمال باللغة العربية إلى فئتين فرعيتين:

١، الأعمال الأولية التي كتبها الحاج عمر أو معاصروه

٢، الأعمال الثانوية التي كتبها عن الحاج أجيال لاحقة بعد وفاته

(معظم الأعمال في هاتين الفئتين الفرعيتين لا تزال في شكل مخطوطات،)

تنقسم الأعمال باللغات الأوروبية إلى أربع فئات فرعية:

١، التاريخ العام لغرب إفريقيا[1]

٢، تاريخ الإسلام في غرب إفريقيا[2]

---

١ Ajayi and Ian ، ألف عام في تاريخ الشعوب الأفريقية (تورنتو: ١٩٦٩)؛ هـ، با، إمبراطورية Peul du Macina (باريس: ١٩٥٥)؛ ي، سان مارتن، إمبراطورية توكولور وفرنسا: نصف قرن من العلاقات الدبلوماسية (داكار: ١٩٦٩)،

٢ إس، تريمنجهام، تاريخ الإسلام في غرب أفريقيا (لندن: ١٩٦٨)؛ آي إم ٢ لويس (محرر)، الإسلام في أفريقيا الاستوائية (مطبعة جامعة أكسفورد: ١٩٦٥)؛ لو شاتيليه، الإسلام في أفريقيا الغربية (باريس: ١٨٩٩)؛ غويلي، الإسلام في أفريقيا الغربية الفرنسية (باريس: ١٩٥٢)؛ في، مونتيل، الإسلام الأسود (باريس: ١٩٦٤

٣، مقالات قصيرة عن سيرة الحاج عمر[٣]

٤، أعمال مخصصة بالكامل لحياة الحاج عمر وفكره وجهاده

في دراستنا التحليلية للمصادر الأوروبية، سنركز على الفئات الفرعية الثلاثة الأخيرة، لأنه ليس من نيتنا، ولا من العملي، أن نحلل بالتفصيل، في هذا النوع من الدراسة، كل ما كتب عن الحاج عمر، علاوة على ذلك، فإن هدفنا الرئيسي في هذا الفصل هو تحديد طبيعة وقيمة وأهمية ما كتب عن الحاج عمر التاريخية،

وسنبدأ بالنظر إلى الأعمال المكتوبة باللغات الأوروبية، لأنه ما لم يتم شرح طبيعة وقيمة وأهمية هذه المصادر الأوروبية التاريخية بشكل واضح وفهمها بشكل صحيح، فإنه سيكون من الصعب تحديد أهمية المصادر العربية، يجب الإشارة منذ البداية إلى أنه، باستثناءات قليلة، لا يمكن اعتبار أي عمل في هذه الفئة دراسة منهجية أو شاملة لحركة الجهاد التي قادها الحاج عمر،[٤] وبعد معالجة مختصرة للمصادر الأوروبية، سيتم تخصيص المزيد من الوقت والجهد للمصادر العربية.

٣ سي سالينو، «حياة الحاج عمر»، Le Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique-Occidentale Française (A Bulletin)، المجلد، 2-I، 19-1918، 400؛ م،ديم جيف، العناصر الثلاثة والأربعة شخصيات من ضوء إلباد؛ الشيخ عمر التل،،دا فيرس للسلام، ماي جوين، ١٩٥٦، ٧-١٠؛ «الحاج عمر»،

٤ الاستثناء الوحيد هنا هو ج، ر، ويليس، الحاج عمر الفوتي، «الأساس العقائدي لحركته الإصلاحية الإسلامية في غرب السودان»، دكتوراه، جامعة لندن، ١٩٧٠، ود، ب، أولورونتيمين، «أطروحة، إمبراطورية سيجو توكولور» (لندن: ١٩٧٢

الأعمال باللغات الأوروبية

إن دراسة موجزة للمصادر المكتوبة باللغات الأوروبية تبين أن أياً من هذه المصادر، وخاصة تلك المكتوبة بالفرنسية، لا تلقي الضوء على حركة الجهاد التي قادها الحاج عمر، أي العلاقة بين التصوف والمبادرة، والسلوك، والأهداف الكبرى لحركة الجهاد التي قادها الحاج عمر، والتي هي محور دراستنا الأساسية،

وقد تم تنفيذ المعالجة التالية للمصادر حسب الترتيب الأبجدي:

١، با هامباتي وج، داجيت، الإمبراطورية الفولانية لماسينا، المجلد الأول (باريس: ١٩٦٢).

يقدم لنا هذا العمل وصفاً موجزاً لحياة الحاج عمر الجهادية، وزيارته إلى حمداللهي (عاصمة ماسينا)، وحجّه، وإقامته في سوكوتو، ويولي الكتاب اهتمامًا خاصًا لاتصال الحاج عمر بالشيخ أحمدو سلطان ماسينا في ذلك الوقت وحفيده أحمدو أحمدو (الذي قُتل لاحقًا على يد الحاج عمر في عام ١٨٦٢)، كما يناقش الكتاب أيضًا أحمد البكائي، شيخ تمبكتو القادري، وعلاقاته بالحاج عمر، وهناك محاولة متعمدة لإظهار أن الخلافات اللاحقة بين الحاج عمر والبكائي وأحمدو أحمدو كانت بسبب عاملين رئيسيين:

١- طموحات الحاج عمر لبناء إمبراطورية على أنقاض سلالة ماسينا

٢- تمييز أحمد البكائي ضد الحاج عمر على أسس عنصرية[٥]

نظرًا لأن هذا العمل يعتمد بالكامل على التقاليد الشفوية ويركز على تاريخ إمبراطورية ماسينا فإنه يتناول حركة الحاج عمر ولقاءاته بمعارضيه بطريقة سطحية إلى حد ما.

---

٥ با وداجيت، الإمبراطورية الفولانية، ٢٤٧، وفقًا للتقاليد الشفوية، كان البكائي عنصريًا ولم يستطع أن يصدق أن رجلاً أسود مثل الحاج عمر يمكن أن يكون مصلحًا دينيًا حقيقيًا،

إن أغلب الاستنتاجات التي توصل إليها هذا العمل لا تجد أي دعم لها في الوثائق المكتوبة المعاصرة لحركة الحاج عمر، لم يذكر المؤلفان الكثير عن الأسس العقائدية لجهاد الحاج عمر الذي أدى في النهاية إلى صدامه مع سلطان ماسينا والزعيم الروحي القادري أحمد البكائي، لذلك، من الضروري أن نتجاوز هذا النوع من العمل إذا أردنا اكتشاف طبيعة وهدف جهاد الحاج عمر الحقيقية.

٢، ح، أ، تيام، حياة الحاج عمر قايدة في بولار، ترجمة هنري جادون، الحاكم السابق للمستعمرات الفرنسية في غرب إفريقيا، نشر هذا العمل معهد الإثنولوجيا في باريس عام ١٩٣٥.

كتب تيام قصته أثناء خدمته كتلميذ وجندي في جيش الحاج عمر، تعتبر روايته أول سيرة ذاتية للحاج عمر، فهو يبين حياة الحاج المبكرة ورحلة الحج وحركة الجهاد، وباعتباره رواية شاهد عيان، كان من الممكن أن يكون كتاب تيام أحد أكثر المصادر موثوقية للمعلومات حول حياة الحاج عمر؛ ومع ذلك، فإن هذه السيرة الذاتية ذات طبيعة مدحية، معنية في المقام الأول بتصوير بطلها بطريقة إطرائية، أما بالنسبة لملاحظات وتعليقات جادين على الترجمة، فإنه يكشف عن وجهة النظر الرسمية الفرنسية النموذجية التي تميز آراء معظم الكتاب الفرنسيين حول تاريخ الإسلام في غرب إفريقيا، وخاصة أولئك الذين كتبوا أثناء خدمتهم كحكام أو كبار الإداريين في المنطقة.

٦- هذا العمل صامت تمامًا عن العقيدة الصوفية للحاج عمر

٧- وكان من بين هؤلاء الأشخاص الجنرال ل، فيديرب الذي تم تعيينه حاكمًا على السنغال في عام ١٨٥٤؛ وهـ، جادين، حاكم المستعمرات الفرنسية في غرب أفريقيا؛ وبول مارتي، مؤلف كتاب الإسلام في غينيا، الإسلام في السنغال والإسلام في موريتانيا؛ ول، D، Froelich، مؤلف كتاب Les Mlusulnans d'Afrique Noire (باريس: ١٩٦٢)، على سبيل المثال لا الحصر، وكان الأخيران أيضًا من كبار الإداريين،

٣، هـ، فيشر، السودان الغربي والوسطى»، تاريخ كامبريدج للإسلام، المجلد ٢، ٣٤٥-

وفقًا لفيشر، فإن حركات الجهاد، بما في ذلك حركة الحاج عمر، خاضت على هذه الجبهات:

١، ضد الكفار، الذين لم يكن من الممكن السماح بأي ارتباط بهم

٢، ضد المسلمين المختلطين الذين ساوموا على الإسلام بممارسات غير إسلامية

٣ ضد التوغل الأوروبي في المنطقة

ومثل العديد من الكتاب الآخرين، تجاهل فيشر تمامًا الدور الذي كان من الممكن أن يلعبه التصوف في تشكيل مسار وتوجيه سلوك حركات الجهاد وخاصة حركة الحاج عمر، ووفقًا لفيشر، كانت حركات الجهاد إصلاحية في الشكل وسياسية في الجوهر، وهو يقلل من دور وأهمية بعض الشعائر الصوفية، مثل الاستخارة أو الذكر، من خلال القول بأنها مجرد أدوات لتحقيق غايات سياسية، وهي النقطة التي سيتم فحصها بمزيد من التفصيل لاحقًا.

٤، ج، سي، فروليش، مسلمو أفريقيا السوداء (باريس: ١٩٦٢)

هذا العمل هو وصف للحياة الإسلامية في أفريقيا السوداء، وما يهمنا هو الملاحظات الموجزة للمؤلف حول الحاج عمر وحركته الجهادية، بصفته مسؤولاً فرنسيًا، ينظر فروليتش إلى حركة الجهاد باعتبارها تحديًا للوجود والمصالح الفرنسية في المنطقة، وفي الوقت نفسه، باعتبارها حركة إصلاحية ضد الوثنية والممارسات غير الإسلامية التي تسامح معها المسلمون المختلطون في المنطقة،

٨ H، Fisher، «الصلاة والنشاط العسكري في تاريخ إفريقيا الإسلامية جنوب الصحراء الكبرى»، مجلة التاريخ الأفريقي، NII، 3 (1971)، 393ج،

والذين كانوا في الغالب تحت الحماية الفرنسية، ووفقًا لـ Froclich، كانت حركة الجهاد انتفاضة سياسية مقنعة في شكل ديني،

٣، A، Gouilly، 1945 :LIslam Occidentale Française Paris)،

هذا العمل هو محاولة لشرح العملية التاريخية لأسلمة غرب إفريقيا الفرنسية،[٩] ينظر المؤلف إلى جهاد الحاج عمر في سياق التبشير، وبالتالي يعتبره حركة سياسية طموحة تحت ستار التعصب الديني، «وفقًا لـ «غويلي» فإن الحاج عمر وأمثاله، مثل ساموري ومحمد الأمين، لم يكونوا سوى إرهابيين لا يعرفون شيئًا عن الإسلام [١٠] إن مثل هذا التقييم لجهاد الحاج عمر قد فشل فشلاً ذريعًا في تسليط الضوء على العوامل الأساسية للجهاد، وهي النقطة التي سيتم تحليلها بالكامل في مقال لاحق،

٦، Gueye (Djim Momar)، «الأهداف الثلاثة والصفات الأربع لنضال الحاج الشيخ عمر تال: بطل مسلم في المقاومة، داكار: نحو الإسلام (مايو ١٩٥٠)، ٧-١٠،

المؤلف مسلم من السنغال، ورغم أن هذا العمل يتناول جهاد الحاج عمر على وجه التحديد ويحلل الحركة، فإنه لا يمثل الفلسفة الأساسية لحركة الحاج عمر الجهادية كما يزعم المؤلف،

٩ وهذا يشمل السنغال الحالية ومالي وموريتانيا وحتى النيجر وحتى ساحل العاج، ج، غويلي، الإسلام في فرنسا

(١٩٤٥)، f٧٨،

١٠ كان كل من ساموري (ت، ١٩٠٠) ومحمد الأمين (ت، ١٨٨٧) من تلاميذ الحاج عمر، وأصبح كل منهما زعيمًا معروفًا للجهاد، حول ساموري، انظر إيف بيرسون، ألمامي ساموري، ثورة ديولا (مجلدان، داكار: ١٩٦٨)، راجع هـ، فيشر، الحياة المبكرة والحج للحاج محمد الأمين، السوننكي، ٧AH، XI، i،

١٩٧٠، ٥١-٦٩،

ويحصر جيم أهداف الجهاد في ثلاثة أهداف:

١، توحيد غرب أفريقيا

٢، أسلمة المنطقة

٣، تصفية المصالح الفرنسية في المنطقة

ومن أجل تحقيق هذه الأهداف، يزعم جيم أن الجهاد كان لابد أن يتصف بأربع خصائص أساسية:

١، الوحدة

٢، الوحدة الإسلامية

٣، الإصلاحية

٤، مناهضة الاستعمار

ونعتقد أن هذه الأهداف قد تمثل جزءاً من فلسفة الجهاد، ولكنها بالتأكيد ليست كلها، ولابد من الإشارة أيضاً إلى أنه على الرغم من أن جهاد الحاج عمر كان في غرب السودان، فإن أهدافه الإجمالية تجاوزت الحدود الجغرافية للمنطقة التي حددها جيم، وربما يكون جيم محقاً في الإشارة إلى أن الجهاد يدعو إلى الوحدة والثورة ضد الفساد والمصالح الأجنبية في المنطقة، ولكنه مخطئ بالتأكيد في حصر نطاق حركة الحاج عمر في مثل هذه الأبعاد الجغرافية الضيقة، كما أن جيم جاي لا يخبرنا بأي شيء عن القوة الدافعة الحقيقية وراء جهاد الحاج عمر والتي يبدو أن العديد من الكتاب مثله لم يدركوها، ومن المؤسف أن رواية جيم تتجاهل أيضًا جميع كتابات الحاج عمر، وهذا يقلل بشكل كبير من قيمة العمل، على الرغم من أنه لا يزال أحد أفضل الدراسات المكتوبة عن جهاد الحاج عمر،

٧، أ، لو شاتيليه، الإسلام في أفريقيا الغربية (باريس: ١٨٩٩)،

هذا عمل عام عن الإسلام في غرب أفريقيا، يناقش المؤلف جهاد الحاج عمر كما يراه هو من أن الحاج عمر لعب دوراً هاماً في تشكيل تاريخ الإسلام في المنطقة،

ويرى لوشاتلييه أن جهاد الحاج عمر يشكل تهديداً للمصالح الفرنسية في المنطقة، وهنا يُنظَر إلى الجهاد باعتباره عقبة أمام المحاولات الفرنسية الرامية إلى إرساء القانون والنظام في منطقة مزقتها الصراعات الأهلية، وبالتالي، فقد اعتُبِر جهاد الحاج عمر حركة إرهابية وفوضوية حيث شعر الفرنسيون أنهم مضطرون إلى إخمادها،[١١] ومثله كمثل غيره من الكتاب الفرنسيين، فإن تفسير لوشاتلييه لجهاد الحاج يمثل وجهة النظر الفرنسية الرسمية، التي هي بالطبع معادية للحاج عمر وحركته.[١٢]

وعلى الرغم من تحيزه وموقفه العدائي تجاه الحاج عمر وحركته الإصلاحية، فإن عمل لوشاتلييه يمثل رواية ثمينة لتاريخ الإسلام في غرب أفريقيا، يقدم لنا معلومات مفصلة عن حالة الأمور في المنطقة قبل وبعد حركة الجهاد التي قادها الحاج عمر، ولهذا السبب، سنستخدم الكتاب كمرجع للتطورات التاريخية في المنطقة.

٨، ف، مونتي، الإسلام الأسود (باريس: ١٩٥٤).

يتناول هذا الكتاب بشكل عام الإسلام في أفريقيا السوداء، ويناقش جهاد الحاج عمر فقط باعتباره ظاهرة إسلامية في المنطقة، ووفقًا لمونتي، كان الحاج عمر مجرد متعصب ديني كانت أهدافه الرئيسية كالآتي:

١، تحويل الكفار (البامبارا) إلى الإسلام و

٢، تحويل المنافقين (الفولانيين) إلى مسلمين حقيقيين،

ولتحقيق هذه الأهداف، يتهم مونتي الحاج عمر بأنه لم يتردد أبدًا في استخدام الأساليب القمعية المتاحة له لإجبار الناس على الهجرة ضد إرادتهم، وحرق المنازل وتدمير ممتلكات أولئك الذين رفضوا الهجرة،[١٣]

---

١١ غويلي، الإسلام في أفريقيا،، (١٩٤٥)، ٧٨،

١٢ ج، ر، ويليس، «تأريخ الإسلام في إفريقيا»، مراجعة الدراسات الإفريقية، المجلد XTV، العدد ٣، ديسمبر ١٩٧١، ٤٠٣، ٤٢٤

١٣ ١٨ V، Monteil، (L'Islam Noir (Paris: 1964)، 86،

ويستند حساب مونتبيل في الغالب على كتابات فرنسية سابقة، مثل كتابات هـ، جادين ولو شاتيلييه،

٩، إيف د، ماركيه، «إخوان الصفا في الحاج عمر»، أرابيكا ١ (١٩٦٨).

من المفترض أن تتناول هذه المقالة التصوف، والنقطة الرئيسية التي يحاول ماركيه إبرازها هنا هي استمرارية فكر الحاج عمر والشيخ الذي تطورت فيه أفكار الحاج عمر الصوفية، ما يقوله ماركيه هو أن الفكر الصوفي للحاج عمر ليس أصليًا ولا جديدًا؛ بل هو امتداد واستمرار لمذهب الشيعة، كما هو موضح في رسائل إخوان الصفا (الرسائل الأولى)، هناك بالطبع العديد من أوجه التشابه بين العقيدة الصوفية للحاج عمر والتعاليم الباطنية للإخوان، ولكن قبل تتبع فكر الحاج إلى مصدر شيعي إسماعيلي، يجب على المرء أن يقيم صلة تاريخية حقيقية بين الإسماعيليين والإخوان أنفسهم، إن وجود مثل هذه الصلة محل نزاع من قبل العديد من العلماء.[١٥]

١٤ إخوان الصفا هم مجموعة من المثقفين المسلمين الذين يُعتقد أنهم كتبوا الرسائل، وهي قطعة من العمل الضخم، تستند في الغالب إلى الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، كانت أهدافهم الرئيسية إعادة بناء الفكر الإسلامي على أساس فلسفي، عاشوا في القرن الرابع الهجري ويعتقد الكثيرون أنهم ينتمون إلى الطائفة الشيعية الإسماعيلية السرية في ذلك الوقت، إن هوياتهم ونسبة الرسائل إليهم وعلاقتهم بالشيعة الإسماعيلية محل نزاع شديد، حول هذه المشكلة المثيرة للجدل، انظر ملاحظات أبي حيان التوحيدي في تذكرة الحكماء لابن القفي (لايبزيغ: ١٩٠٣)، ٨٢-٨٨؛ قارن عمر الفاروقي، «إخوان الصفا»، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تحرير محمد م، شريف؛ الطيباوي، «إخوان الصفا و...»، مجلة إسلاميك الفصلية، ١١ (١٩٦٥)، ٢٨-

١٥، «في هذه المسألة راجع سماحة السيد حمداني، ««البحث التاريخي في عجائب الإخوان الإسماعيليين»» (القاهرة: ١٩٣٥)، س، م، شتيرن، ««معلومات جديدة عن مؤلفي رسائل الإخوان الصادقين»»، دراسات إسلامية (١٩٦٤)، ١، ٣، ٤٠٥، ٤٢٨، الطيباوي، ««إخوان المسلمين»» (القاهرة: ١٩٣٥)،

وعندما تقرأ أعمال الحاج عمر تجد أنه ليس من الضروري الرجوع إلى الإخوان من أجل فهم الأصل الأساسي لفكره، ويبدو أن ماركيه لم يدرك أن المصدر الرئيسي للتأثير على الحاج عمر هو محي الدين بن عربي (ت، ١٢٤٠ م)، والذي يستشهد به الحاج عمر كثيرًا،[١٦] ويبدو أيضًا أن ماركيه يساوي بين الخليفة التيجاني والإمام الشيعي، وهذا غير صحيح لأن الخليفة التيجاني ليس عمومًا، ولا بالضرورة، من نسل النبي صلى الله عليه وسلم؛ وهو شرط أساسي للإمام الشيعي، ومع ذلك، فإن مساهمة ماركيه في فهم تعاليم الحاج الصوفية مهمة؛ لأنه يرى ويشير بحق إلى أن الصوفيين (بما فيهم الحاج عمر) مثل أئمة الشيعة ليسوا ملزمين باتباع أعمال الفقهاء،[١٧] ويشكل هذا الاعتقاد نقطة أساسية في فلسفة الإصلاح لدى الحاج عمر، ولم يتم بعد التحقيق بشكل شامل في موقف الحاج عمر المستقل تجاه قانون قائم بالفعل، ونعتقد أن الفهم الحقيقي لجهاد الحاج عمر يعتمد على تحليل دقيق للفلسفة الصوفية التي قادته إلى الوصول إلى هذا الاعتقاد.

١٠، ب، أو، أولورونتيمين، إمبراطورية سيجو توكولور (لندن: ١٩٧٢)،

هذا العمل هو أحد الدراسات الشاملة القليلة التي أجريت على حركة الجهاد لدى الحاج عمر، وقد بذل المؤلف جهودًا كبيرة في تتبع تاريخ الحركة الحركة من بدايتها حتى الغزو الفرنسي لسلطنة الحاج عمر في عام ١٨٩٣،

صفا، مجلة إسلامية، ١١ (١٩٦٥)،

١٦ يمكن إثبات تأثير ابن عربي على الحاج عمر بشكل أفضل من خلال فهم مفهوم ابن عربي للإنسان الكامل وعقيدته في ختم الولاية (خاتم الولاية) التي تشكل النقطة المحورية في الفكر الصوفي للحاج عمر، لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، انظر الفصل الرابع،

١٧ ي، ماركيه، «إخوان الصلاة على الحاج عمر»، أرابيكا، ١٥ (١٩٦٨)، ٣٢

هذا العمل هو محاولة لإظهار أن الهدف الوحيد للحاج عمر كان تأسيس إمبراطورية توكولور التي كانت ستسيطر على غرب السودان، والتي من خلالها كان من الممكن تحقيق طموحات توكولور في الهيمنة السياسية والاقتصادية، وفي محاولة لإثبات ذلك، يؤكد المؤلف أن الحاج عمر نفسه كان عضوًا في التوربينيين، الذين يسميهم طبقة الزعامة داخل مجتمع توكولور، مثل كل أولئك الذين انضموا إلى الحركة من فوتا تورو، وباعتبارهم أعضاء في طبقة أرستقراطية، انضم التوربينيون إلى الحركة لسبب أساسي واحد: استغلالها لمصالحهم المادية (ص ٥٣-٥٦)، كما يزعم المؤلف أن هدف رحلات الحاج عمر عبر غرب السودان، وجهاده اللاحق ضد الكفار، كان إقامة علاقات تجارية أفضل مع الأوروبيين في المنطقة (ص ٤٧)، ولإثبات ذلك، يجعل المؤلف الحاج عمر مالكًا للأراضي في جيجونكو وتاجرًا ثريًا للغاية حيث كانت قوافله تسافر شمالًا وجنوبًا وتجري تجارة مربحة مع الفرنسيين والبريطانيين والبرتغاليين (ص ٤٣)،

كما أشار هـ، فيشر،[١٨] فإن هذا النهج السلبي تجاه حركة الجهاد التي قادها الحاج عمر هو نتيجة جزئية لاعتماد المؤلف على الأرشيفات الفرنسية التي تمثل، بسبب صراع الحاج عمر مع الفرنسيين، وجهة نظر عدائية تجاه حركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر، إن فشل المؤلف في الرجوع إلى المصادر العربية الأولية وكذلك كتابات الحاج عمر نفسه يمنعه من الحصول على الجانب الآخر من القصة، ونتيجة لذلك فإن استنتاجاته تفتقر إلى الرؤية والتوازن،

١٨ هـ، فيشر، «ب، أو، أولورونتيمشين: إمبراطورية سيجو توكولور» (مراجعة كتاب)، نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية (BSOAS)، المجلد السادس والثلاثون، الجزء الأول (١٩٧٣)، ١٩٦-١٩٨،

بالإضافة إلى ذلك، هناك تحريف كبير للحقائق الأساسية التي تحتاج إلى تصحيح؛ فإن عودة الحاج إلى فوتا تورو من مكة في عام ١٨٤٠ (ص ٤٢) غير صحيح حيث تتفق جميع المصادر الأولية على أنه ذهب إلى فوتا جالون أولاً،[١٩] كما أن تأكيد أولورونتيمين (ص ٨٠) على أن الزائر الشريف من المغرب، الذي حضر الحفل الذي تولى فيه أحمد شيخوه لقب أمير المؤمنين، كان عضوًا في سلالة الشريف في المغرب في ذلك الوقت غير دقيق، والحقيقة أن الزائر الشريف كان أحمد بن محمد الغالي، هو ابن نفس الغالي الذي أدخل الحاج عمر في التيجانية بمكة في ١٨٢٨-٣٠، [٢٠] وإن النسخ الحرفي للكلمات العربية، وخاصة كتابات الحاج عمر (ص ٤٤) خاطئ، ويجب تصحيحه أو حذفه تمامًا، هناك أيضًا نسخ حرفية غير صحيحة للأسماء، والارتباك حول العلاقة بين الحاج عمر وأحمد ومحمد بن مصطفى بن عثمان، بالإضافة إلى ذلك، فهم ليسوا أبناء الحاج بل أبناء أخيه (ص ١٥٢)، كما أن استخدام بعض المصطلحات والأحكام الشرعية مثل المُد والعشر وزكاة الأنعام غير دقيق للغاية (ص ١٧٦-١٧٧)، ومن ثم، فإن المراجعة الدقيقة للعمل برمته من جانب مستعرب أو إسلامي أمر في غاية الأهمية.

والعيب الأخير وربما الأكثر خطورة في هذا العمل هو افتقار المؤلف التام إلى الوعي بالتوجه الصوفي للحاج عمر والدور الذي لعبه في بدء الجهاد وإدارته، ولم يبذل المؤلف أي محاولة لإظهار الصلة بين الإيديولوجية والفعل في دراسة حركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر، وفي رأينا، فإن هذا الافتقار إلى الوعي لا يمكن أن يؤدي إلا إلى خلل وفهم غير دقيق لحركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر.

١٩ تيام، حياة الحاج عمر، ص ٢١ وما يليه، موسى كمارا، «حياة الحاج عمر»، نشرة المعهد الأساسي لأفريقيا السوداء (BIPAN)، المجلد ٣٢، ١ (١٩٧٠)، ٦٣-٦٤،

١١، ج، سالينك، «حياة الحاج عمر»، نشرة F٤٠، 2-1 (1918-1919)،

هذا العمل مقال مبني على عمل سيرة ذاتية عن الحاج عمر كتبه كاتب مجهول، ومع ذلك، يميل سالينك نفسه إلى الاعتقاد بأن العمل كتب (في عام ١٨٤٥) من قبل سيدي الحاج أحمد بن العباس الشنقيطي العلوي الذي كتب هذه الرواية من أجل إعلام الناس في شمال إفريقيا بالحاج عمر وحركته الإصلاحية،[٢١] ترجم سالينك عمل الشنقيطي إلى الفرنسية وعلق على الترجمة، مع بعض الملاحظات حول الحاج عمر وحركته الجهادية، وتكمن أهمية هذه المقالة في النص المترجم الذي يعطي معلومات كثيرة مضيئة عن حياة الحاج وفكره وسلوكه الجهادي، ولكن سالنك يختلف اختلافاً حاداً عن وجهة نظر الشنقيطي فيما يتعلق بشخصية الحاج عمر؛ في حين يصف الشنقيطي الحاج عمر بأنه مصلح إسلامي نشط، يشير سالينك غالبًا إلى الحاج عمر باعتباره «النبي الشهير توكولور»، من خلال وصف الحاج بـ «النبي»، وضع سالينك الحاج عمر في نفس الموقف الذي وضعه فيه معظم الكتاب الفرنسيين: «محتال ديني»، رجل طموح سياسيًا، وفوق كل شيء فوضوي، وبالتالي يشكل تهديدًا حقيقيًا للمصالح الاقتصادية الفرنسية والطموحات السياسية في غرب إفريقيا، يمثل مصطلح «النبي الشهير»، عند مقارنته وتباينه مع مصطلح جادين «النبي الكاذب»، تحولًا إيجابيًا في استخدام لغة مهينة غير ضرورية لوصف الحاج عمر،

٢١ ج، سالين، «حياة الحاج عمر»، نشرة AOF، 2-1 (1918-1919)، 407،

١٢ ، ج، س، تريمينغهام، تاريخ الإسلام في غرب أفريقيا (لندن: ١٩٦٨)؛ مرحلة التوسع الإسلامي والمناطق الثقافية الإسلامية في أفريقيا، زلام في أفريقيا الاستوائية، تحرير إ، هـ، لويس (لندن: ١٩٦٦)،ج ١٢٧ ؛ وتوسع الإسلام، سلام في أفريقيا، تحرير ل، كريتزك و، هـ، لويس (لندن: ١٩٦٩)، ١٣-٣٤،

ويرى هذا الكاتب، الذي يعتبر رائداً في دراسة الإسلام في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى، أن حركة الجهاد برمتها في غرب السودان كانت نتيجة لـ

١، حركة الإصلاح القادرية تحت قيادة عائلة كونتا في تمبكتو[٢٢] و

٢، تداول فكرة المهدي المنتظر الذي كان حياً في غرب السودان في ذلك الوقت،[٢٣] ويزعم تريمينغهام أنه على الرغم من أن الحاج عمر الفوتي كان أعظم وأشد زعماء الجهاد في المنطقة قوة، إلا أنه، معتقداً أنه المهدي المنتظر، ونفذ حملته بلا رحمة لتحقيق هدفين أساسيين:

٣، تبشير غير المسلمين

٤، تحويل المسلمين إلى التيجانية [٢٤]

وبنظرة سريعة على «دراسات حول الإسلام وقبائل السودان» لبول مارتي (M،RM،، المجلدان ٣٦-٣٧) [١٩١٨-١٩١٩]، ١-) وإمبراطورية الفولانيين التي أسسها با هامباتي... لم تظهر أي إشارة إلى الإصلاح داخل القادرية تحت حكم الكونتيين بحلول الوقت الذي بدأ فيه الحاج عمر جهاده، علاوة على ذلك، لا يمكن إثبات فكرة المهدي المنتظر من أي من الأعمال العديدة المنسوبة إلى الحاج عمر.

٢٢، عاشت عائلة الكونتي في تمبكتو (مالي)، يعود نسبهم إلى الشيخ مختار الكونتي الكبير، وهو جزائري المولد أقام في تمبكتو حيث توفي عام ١٧٣٠،

٢٣، المهدي المنتظر هو تقليد قديم حاول من خلاله الناس المضطهدون التخفيف من مظالمهم، من خلال إقناع أنفسهم بأن إمامًا مهتديًا بحق سيظهر نحو نهاية العالم، لإنقاذهم من الاضطهاد والقمع، انظر د، ب، ماكدونالد، المهدي»، EL 1، III، 115-111؛ مارغوليوث، «المهدي»، موسوعة الدين والأخلاق (ERE، VII) 340-336،

٢٤، س، تايمنغهام، توسع الإسلام»، الإسلام في أفريقيا، تحرير كريتزك ولويس (١٩٦٩)، ٢٧

إن روايات تريمينغهام مشوهة بشكل خطير بسبب الافتقار إلى الوعي والبصيرة في الحقائق الأساسية والعوامل المحفزة وراء حركة الجهاد التي قادها الحاج عمر[٢٥]، ولمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، انظر الفصل ٧،

١٣، آي، آر، ويليس، الحاج عمر بن سعيد الفوتي (حوالي ١٧٩٤-١٨٦٤) والأسس العقائدية لحركته الإصلاحية الإسلامية في غرب السودان، أطروحة دكتوراه (لندن: ١٩٧٠)،

هذا العمل هو الجهد الشامل والمنهجي الوحيد الذي تم القيام به حتى الآن في دراسة جهاد الحاج عمر في أي لغة أوروبية، وتكمن أهمية هذا العمل في محاولة المؤلف الناجحة لتقييم حركة الحاج على أساسها الخاص، وفهم جهاد الحاج عمر من خلال كتابات الحاج نفسه وكتابات معاصريه، وبالتالي، يمثل عمله تحولاً رائدًا في مواقف العلماء تجاه حركة جهاد الحاج عمر، وعلى عكس العديد من العلماء الآخرين، تجنب ويليس في كتابه «الفرنسيون» عمدًا الاعتماد على مصادر أكبر، للسبب المذكور سابقًا،

وفيما يتعلق بحركات الجهاد بشكل عام، وجهاد الحاج عمر بشكل خاص، كتب ويليس في عام ١٩٦٧ مقالته «جهاد في سبيل الله ...»، حيث يزعم أن حركات الجهاد في القرن التاسع عشر في غرب السودان تمثل ما يسميه إحياءً وليس حركات ثورية أو حتى فلسفات إصلاحية بأي حال من الأحوال، ومع ذلك، فإن ويليس يرى الحاج عمر بن سعيد الفوتي مصلحًا وثوريًا في نفس الوقت، والأطروحة الرئيسية لهذا العمل تدور حول الأساس العقائدي لجهاد الحاج عمر؛ وبهذا الأساس العقائدي، يبرير ويليس ببساطة جهاد الحاج عمر على أسس فقهية،

٢٥ س، تريمنجهام، تاريخ الإسلام، ،، (١٩٦٨)، ١٨ف،

في تصنيف مادته، يناقش ويليس الجهاد في سياق النهضة الإسلامية والإصلاح، وهو ينظر إلى جهاد الحاج باعتباره امتدادًا لسابقيه، أي جهاد دان فوديو وجهاد الشيخ أحمدو من ماسينا: وتبرير كليهما موجود في الفقه الإسلامي، وكان ويليس مدركًا للجوانب المزدوجة لجهاد الحاج عمر، أي (١) التقليدي، والذي يعني القيام بحملات عسكرية ضد الكفار، و(٢) الصوفي، المعروف في الدوائر الصوفية باسم مجاهدة النفس، وكان تركيز ويليس الرئيسي دائمًا على النوع الأول من الجهاد، التقليدي، لأنه يناسب النقطة الأساسية في أطروحته، أي التبرير العقائدي للأسس الفقهية لجهاد الحاج عمر، وتناقش الفصول التالية الجهاد باعتباره يُشن ضد غير المؤمنين من الكفار؛ وتتناول الفصول اللاحقة، بتفصيل كبير، الحركة التي قادها الحاج عمر في جهاده ضد إخوانه المسلمين على أساس عقائدي بحت، ووفقاً لأطروحة ويليس، فإن الخلافات العقائدية بين الحاج وأعدائه بدأت في الفترة الأخيرة من الجهاد وكانت تستند في الغالب إلى الفقه الإسلامي، كما شرحه المذهب المالكي، ورغم أن ويليس يبدو مدركاً لحقيقة مفادها أن الأسس العقائدية لجهاد الحاج عمر كانت ذات جانب صوفي وجانب فقهي، إلا أنه مع ذلك يضع تأكيداً أكبر على دور الأخير على الأول،

١٤، ج، أبو نصر، التيجانية: طريقة صوفية في العالم الحديث (لندن: ١٩٦٥)،

في كتابه التجانية، يناقش المؤلف جهاد الحاج عمر من حيث أنه يرى أنه لعب دورًا مهمًا في ترسيخ التيجانية في غرب إفريقيا، ويبدو أن المؤلف ينظر إلى جهاد الحاج عمر باعتباره حركة سياسية ضد (أ) الممالك الإفريقية المنافسة و(ب) التوغل الفرنسي في المنطقة

واختيار المؤلف واعتماده الشديد على المصادر الدبلوماسية والعسكرية والإدارية الفرنسية في هذا الكتاب، ينتج عنه عمل منحاز لا يتعاطف مع فلسفة حركة الجهاد التي تبناها الحاج عمر، ويبدو أن أبو النصر يعتبر التيجانية نفسها حركة هرطوقية، وهذا بالطبع يؤثر على تفسيره ويجعل تحليله غير دقيق، وعلى حد تعبيره: «لقد بدت حركة الحاج عمر للمسلمين والوثنيين على حد سواء حركة أجنبية في الأصل والمزاج»،[٢٦]

ولا يمكن لأي من المصادر المذكورة أعلاه، المكتوبة باللغات الأوروبية، أن تلبي بأي حال من الأحوال سعي أي طالب جاد للوقوف على فكر الحاج عمر وفلسفته التي تقوم عليها حركة الجهاد التي تبناها، في حين أن أغلب هذه المصادر تنظر إلى حركة الجهاد التي قادها الحاج عمر باعتبارها حركة قومية أو حركة تضخم ذاتي (با، وأبو النصر، وتريمنجهام)، فإن القليلين الذين ينظرون إلى الحركة باعتبارها حركة دينية ما زالوا يرونها حركة أجنبية وبالتالي غريبة عن المعهود بالنسبة للإسلام في غرب السودان، وبالتالي، لم يكن بوسع هذه المصادر إلا أن تفسر تمسك الحاج بالتيجانية على أنه خطوة غير حكيمة، والتي أدت في النهاية إلى ما يسمونه بالفشل التام للحركة، ولأننا نعتقد اعتقادًا راسخًا أن أيًا من هذه التفسيرات المختلفة لا يمكن أن يفسر حقًا الفلسفة الأساسية لحركة الحاج عمر، فإننا نشعر بضرورة الشروع في مشروع جديد قد يلقي ضوءًا جديدًا على الطبيعة الحقيقية لجهاد الحاج وبالتالي يمنحنا نظرة ثاقبة على فكر الحاج وعلاقة هذا الفكر بأفعاله، لذلك، سوف نعتمد بشكل كبير على كتابات الحاج نفسه وأعمال معاصريه: تلاميذه أو معارضيه، ومن خلال هذا نأمل أن نتمكن من اكتشاف مالا نعرفه من فلسفة الحاج عمر الإصلاحية ـ أي الأساس الصوفي لحركته الجهادية ـ وإلى أي مدى يؤثر في خطة حركته الجهادية وسلوكها ونتائجها اللاحقة.

٢٦ التيجانية جميل أبو نصر (London: 1965), 138-139

الأعمال باللغة العربية

إن هذه الأعمال معظمها مخطوطة ومتوفرة في المكتبات العامة والخاصة في أوروبا وغرب أفريقيا، ومن أجل تيسير مناقشة هذه المصادر فقد تم تقسيمها إلى فئتين: أعمال عن الحاج عمر، وأعمال الحاج عمر نفسه،

أعمال الحاج عمر

١، الأجوبة، وهي متوفرة في المكتبة الوطنية في باريس (BNP) تحت رقم ٥٥٩٩، الصفحات ٥٥-٥٧: ٥٦٠٨، الصفحات ٢٨٩-٢٩١: ٥٧١٦، الصفحات ٢٢-٢٤.

الأجوبة هي إجابات على نحو عشرة أسئلة موجهة إلى الحاج عمر:، لم يتم ذكر تاريخ أو مكان أو أسماء الأشخاص الذين ربما طرحوا هذه الأسئلة، لكن محتويات المخطوطة تشير إلى أنها كتبت في وقت مبكر جدًا، وتتراوح الأسئلة من مسائل فقهية إلى مسائل ذات طبيعة صوفية بحتة، في إجاباته على الأسئلة، يناقش الحاج عمر آلية إقامة الصلاة في الإسلام والعلاقة بين التلاميذ وأبناء أسيادهم، وكان هذا السؤال الأخير حساسًا لأنه يتعلق بمشكلة خلافة القيادة ومسار توجيهها، كما تغطي هذه الإجابات بعض الأحكام التلقائية المتعلقة بالشعائر التيجانية، ورغم أنها قصيرة جدًا، إلا أن الأجوبة تقدم نظرة ثاقبة لفلسفة الحاج عمر في الجهاد التي استندت إليها حركته الإصلاحية.

٢، «تذكير المسترشدين وفلاح الطالبين»،

تم تأليف هذا العمل في المدينة سنة ١٢٤٤هـ/١٨٢٨م، ويذكر الحاج عمر أنه كتبه أولاً وهو في طريقه إلى مكة، ثم قام بمراجعته وهو في المدينة وأعطاه شكله الحالي، وقبل أن نتناول العمل بالتفصيل، فلنبدأ بالقول إن لغة هذا العمل ومحتواه وتاريخه تشير إلى أنه أول أو على الأقل من بين أوائل الأعمال التي كتبها الحاج عمر.

إن موضوع هذا العمل له أهمية كبيرة لأنه يتناول إحدى النقاط الأساسية التي بنى عليها الحاج عمر فلسفته الإصلاحية، ألا وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: الأمر بالأعمال الكريمة والنهي عن المنكر بكل الطرق الممكنة، إن الأسلوب الذي استخدمه الحاج عمر في كتاباته هو الشعر، وهو وسيلة التعبير الشعبية في غرب أفريقيا في ذلك الوقت، ويبدو أن الحاج عمر كان يعالج هذه المسألة من وجهة نظر إسلامية عامة، وما فعله في الواقع هو اختيار آية قرآنية يرى أنها تصور المعنى الحقيقي والكامل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... ويقوم بتأليف بيت شعر من كل حرف من حروفها، وبهذا كان الحاج عمر يعتقد أنه قد شرح كل الأعمال المستحبة، وكذلك الأعمال المنكرة، وهذا العمل من النوع الوعظي الذي نجده في أقوال الزُهَّاد والبكائين،

ومن ثم فهو مهم للغاية في مساعدتنا على فهم أساسيات حركة الجهاد التي قادها الحاج عمر وكيف تطورت الحركة إلى مواجهة عسكرية بينه وبين بعض إخوانه المسلمين، وهناك تطور كبير في مفهوم الإصلاح عند الحاج عمر بين هذا العمل والعمل الذي تلاه مباشرة - أي تذكرة الغافلين - حيث أكد الحاج بقوة أنه يدين قتال المسلمين للمسلمين تحت أي ظرف من الظروف.

٣، تذكرة الغافلين واختلاف المؤمنين (تذكير للناس الغافلين [أو المستهترين] بفظاعة الصراع بين المؤمنين).

هذا العمل، الذي هو أيضًا قصيدة، ربما كُتب في عام ١٨٣١/١٢٤٧ أثناء رحلة الحاج عمر إلى الوطن من مكة إلى غرب إفريقيا، ووفقًا لرواية الحاج عمر الخاصة، فقد تم تأليف هذه القصيدة بين بلدتي تاجرة وتبة في فزان (ليبيا)، وهذا يتناقض مع ادعاء منسوب إلى الحاج منتقى تال من قبل ويليس مفاده أن القصيدة كُتبت في المدينة بين عامي ١٨٢٨ و١٨٣١، ويشكل موضوع هذا العمل جزءًا من فلسفة الإصلاح الأساسية التي دعا إليها الحاج عمر، وهو أهمية الوحدة والتعاون بين جميع المؤمنين، وبما أن هذا العمل يمكن اعتباره الثاني في سلسلة من الرسائل التي وضع فيها الحاج عمر أسس حركته الإصلاحية، فإننا نلاحظ وجود دافع قوي ضد العنف ورغبة كبيرة في إيجاد حلول سلمية وإصلاحية لمشاكل المسلمين، وينقسم هذا العمل إلى:

١، مقدمة، يشرح فيها الحاج عمر على نطاق واسع مبدأ الأمر بالمعروف، و

٢، قصيدة نظمها بطريقة تتوافق كل بيت منها مع حرف أبجدي من آيتين قرآنيتين: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا}(الحجرات ٤٩:٩) و{إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} (الحجرات ٤٩:١٠)، والنقطة الرئيسية التي يؤكد عليها الحاج عمر في هذا العمل هي أهمية وكرامة الإنسان، الإنسان مظهر من مظاهر الصفات الإلهية، ولذلك يجب تكريمه وحمايته، ويصر الحاج عمر على أنه لهذا السبب لا يجوز لأحد أن يقتل حتى كافرًا دون أن يدعوه أولاً إلى طريق الله.

٤ رسالة الصائغ الحبيب إلى أسئلة إبراهيم اللبيب

كتبت هذه الرسالة سنة ١٢٥٠هـ/١٨٣٤م أو سنة ١٢٦٠هـ/١٨٤٤م رداً على خمسة أسئلة وجهها إبراهيم اللبيب إلى الحاج عمر، والرسالة موجودة في شكل مخطوطة ومدرجة تحت مخطوطة عربي رقم ٥٧٢٤، ف١، ٦١-٦٧، BNP

تتناول الأسئلة الأول والثاني والثالث وضع أهل الذمة وعلاقاتهم بالمجتمع الإسلامي[٢٧]

أما السؤالان الرابع والخامس فيتعلقان بشعائر الطريقة التيجانية، وفي إجابته على هذين السؤالين، يؤكد الحاج عمر على البساطة والمرونة ويطمئن سائله أن أفضل وسيلة لضبط النفس وحسن السلوك هي الصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ووفقاً للحاج عمر، فإن الصلاة على النبي تؤدي إلى الحب الصوفي الإلهي، وتكمن الأهمية الحقيقية لهذه الرسالة في الطريقة التي تشرح بها وضع أهل الذمة داخل المجتمع الإسلامي وكيف تم الخلط بين قضية أهل الذمة وممارسة الرق المكروهة،[٢٨] وغني عن القول أن هاتين المشكلتين، أي مسألة أهل الذمة والرق، شكلتا قضايا مهمة في حركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر، لذا، سنعود إليها من وقت لآخر.

٢٧ أهل الذمة هم أهل الكتب السماوية، مثل المسيحيين واليهود، الذين اختاروا الحفاظ على معتقداتهم الدينية تحت سلطة المسلمين في مقابل دفع الجزية، لكن المشكلة هنا هي تعريف أهل الذمة؛ نظرًا لأنه لم يكن هناك يهود ولا مسيحيون في غرب السودان في ذلك الوقت، فإننا نفترض أن أهل الذمة كانوا يقصدون العابدين التقليديين الأفارقة،

٢٨ حول تجارة الرقيق والعبودية في إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى، انظر م، ديلاني، «حول العبودية...»، الشاعر الأفريقي، محرر، ب، ديفيدسون (لندن: شركة جرين المحدودة، ١٩٦٤)، ٣٤٧، ج، ب، آلان وهـ، فيشر، العبودية والمجتمع الإسلامي في أفريقيا (كاردن سيتي، نيويورك ١٩٧١)، وكذلك م، كلاين، «الاجتماعية والاقتصادية،،»، مجلة الدراسات الإسلامية ١٣، ٣ (١٩٧٢)، ٤١٩١

٥، المقاصد السنية لكل موفق من الدعاة إلى الله من الرأي والرأية،

كتب هذا العمل سنة ١٨٣٥/١٢٥١، وهو متوفر في شكل مخطوطة، تحت مخطوطة عربية رقم ٥٤٨٥، أ١، ١٦٠-٢٠٣: ٥٥٧٣، ف١، ٩٠-١٤٥: ٥٦٠٥، ١، ٣٠-٦٢: ٥٦٠٨، ١، ٢٧٠-٢٨٩ BNP، وسوف نستخدم رقم النسخة ٥٦٠٥، ف١، ٣٠-٦٢ في جميع أعمالنا،

يوضح المقصد الشخصية المثالية للمصلح (الزعيم) كما يتصوره الحاج عمر، ويقسم مواده إلى مراحل تحت عنوان «المقاصد» أي الأهداف أو الغايات أو الأغراض،

١، في المرحلة الأولى (المقصد)، يشرح الحاج عمر خطته بشكل عام ويقترح بعض الخطوط العريضة لتنفيذها،

٢، في المقصد الثاني، يناقش الحاج عمر كيف يتفاعل الناس عمومًا مع الحركات الإصلاحية مثل جهاده، وأن قبول الناس لرسل الله أو رفضهم يرجع إلى إرادة الله،[٢٩]

٣، في المقصد الثالث، يتعامل الحاج عمر مع مسألة وحدة الناس وتضامنهم خلف المصلح؛ فهذه هي مرحلة تعبئة للمجتمع بأكمله من أجل حماية الحركة من ردود الفعل العكسية والتخريب المحتمل من الداخل،

٤، يمثل المقصد الرابع ما نسميه استراتيجية تكتيكية للإصلاح كما يراها الحاج عمر،

٥، يناقش المقصد الخامس العلاقة العامة أو سياسة الدعوة تجاه الأفراد وكذلك المجتمع ككل،

٦ يتناول المقصد السادس الإدارة وآلياتها، ويؤكد الحاج على الأهمية القصوى لتطبيق العدالة في كل قطاع وعلى جميع المستويات، ويصر الحاج على أن موازين العدالة لا ينبغي أن تكون انتقائية بأي حال من الأحوال، وإن أي نوع من التمييز في تطبيق العدالة سيؤدي إلى تدهور المجتمع.

٢٩ لذلك لا ينبغي للمصلح أن يكون متحمسًا أو محبطًا بسبب نجاحه أو فشله، وفي هذه المرحلة، كان الحاج يحاول إعداد شعبه نفسياً لمواكبة الأحداث وتطورها، ويمكن إرجاع ذلك إلى القرآن {لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلَى ما فَاتَكُمْ وَلا تَفْرَحُوا بِما آتَاكُمْ} [٢٣/٥٧]

٧، المقصد السابع وهو آخرها يركز على الجانب التنفيذي للدعوة ومسئوليته أمام الله وأمام المجتمع،

٦، رسالة الاحتجاج إلى محمد الأمين بن محمد الكانمي

يبدو أن هذه الرسالة غير المؤرخة كانت ردًا على عدد من رسائل الاحتجاج التي كتبها السلطان محمد الكانمي من برنو إلى الحاج عمر بشأن أنشطة تلاميذ الحاج عمر في إقليمه (برنو)، في رده على الكانمي، أظهر الحاج عمر غضبه من حدثين:

١، اضطهاد التيجانيين في برنو

٢، فتوى ادعى الكانمي أنه تلقاها من علماء في القاهرة وطرابلس (غرب) ويبدو أنها رفضت المفهوم الصوفي للإسلام كما تبنته التيجانية، وحذر الحاج عمر الكانمي بثقة من الكارثة الحتمية التي ستحل به إذا لم يكف عن انتقاد الصوفيين، واضطهاد التيجانيين الأبرياء، ومنعهم من ممارسة شعائرهم الصوفية، وعلى الرغم من أن هذه الرسالة قصيرة جدًا، إلا أنها تلقي الضوء على نوع المقاومة التي واجهتها حركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر في الأراضي الإسلامية، وخاصة في برنو،

هذه الرسالة متوفرة في شكل مخطوطة، ومدرجة تحت مخطوطة عربية ٦٤٩٣، المجلد ١-٢، BNP،

٧، سيوف السعيد المعتقد في أهل الله كالتيجاني على رقبة الشقي الطريد المنتقد الجاني: كتب سنة ١٨٣٠/١٢٥٢،

يشير محتوى هذا الكتاب وتاريخ طبعه إلى أن الكتاب كتب في صكتو أو برنو

بينما كان الحاج عمر في طريق عودته من مكة إلى غرب أفريقيا، والعنوان، الذي يترجم إلى «سيوف الرجل السعيد الذي يؤمن بالصوفية مثل التيجانيين [ويتبع تعاليمهم] والتي توجه إلى رقبة الشقي الطريد المنتقد الجاني، يوضح طبيعة الخلافات العقائدية بين الحاج عمر وأولئك الذين دحضوا فلسفته الإصلاحية، وتحدوا صحة ادعاءاته، وليس من الواضح من كان يقصده الحاج عمر عندما وصف نقاده بالملاعين والمجرمين والرجل الخاطئ، لكن رسالته الانتقادية إلى محمد الكانمي تشير إلى أن الكانمي، ومن اضطهد التيجانيين في ذلك الوقت، هم المعنيين،[٣٠] وأن الرجل السعيد هم أتباع التيجانيين، تلاميذ الحاج عمر نفسه، في حين أن الرجل الملعون هو من ينكر أو يتحدى أو يضطهد التيجانيين بطريقة أو بأخرى،

٨، هناك عدة نسخ من السيوف في شكل مخطوط، متوفرة في المكتبة الوطنية بباريس، النص الذي نستند إليه في تحليلنا موجود تحت مخطوطة م، عراب، رقم ٩٤٠١، ف١، ١-٣٩،

يصور العمل، الذي ينقسم إلى مقدمة وأحد عشر فصلاً، حركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر في مرحلتها الحاسمة عندما كان الحاج في فترة تجواله، يجمع ما يكفي من المؤيدين لتنفيذ برنامجه الجهادي، تظل الأفكار الأساسية في هذا العمل دون تغيير في عمل الحاج اللاحق، وهناك استمرارية في الفكر بين وأعمال الحاج عمر السابقة واللاحقة: ففلسفة الجهاد قائمة على العقيدة الصوفية للختمية، ولذلك ينبغي النظر إلى حملة الجهاد التي قام بها الحاج عمر باعتبارها المرحلة الأخيرة من محاولته التي استمرت طيلة حياته لتنفيذ برنامجه الإصلاحي كخليفة لخاتم الأولياء.

٣٠ أنظر فوق صفحة ٣١

«إن دراسة السيوف تصبح ضرورية في أي دراسة جادة لفلسفة حركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر،

٩، رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم،

كتب هذا الكتاب سنة ١٨٤٥/١٢٦١، وهو الآن متاح في شكل مخطوط ومطبوع، والواقع أن كتاب الرماح للحاج عمر هو العمل الوحيد من بين مؤلفاته العديدة التي نُشرت حتى الآن، نُشر الكتاب على هامش جواهر المعاني، بقلم علي حرازم، في مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩١١/١٣٣٠، [٣١] والكتاب متاح في شكل مخطوطة لدى BNP تحت مخطوطة عربي رقم ٥٣٧٠، ٥٥٨٣، ويعتمد بحثنا (وعملنا اللاحق) بالكامل على النص المنشور، الذي ذكره أيضًا كارل بروكلمان GAL، 511، 896: Mujam al-Matbūat al-Ariyyah and- al-Marrabah (Dictionnaire و584 ،Index ،Vajda ،(Engocopédique de bibliographie arabe)، per Joseph Elias Sarkis، Vol، I، القاهرة، ١٨٩٢/١٣١٠، حيث يقدم لنا هذا العمل صورة كاملة عن التعاليم الصوفية للحاج عمر، والتي يستند إليها في فلسفته الإصلاحية، في هذا العمل، ويبدو أن الحاج عمر قد صاغ أخيرًا مبادئ معينة ووضع توجيهات صوفية لتنظيم علاقاته بالناس في أنماط حياتهم المختلفة، وقد عملت هذه المبادئ والتوجيهات وفقًا لقبول الناس أو رفضهم لبرنامج الحاج الإصلاحي.

٣١ يعتبر جواهر المعاني تجسيدًا للتعاليم الباطنية للتجانيين، ينظر إليه جميع التيجانيين على أنه كتاب مقدس ويعاملونه على هذا النحو، ينسب تريمنجهام خطأً جواهر المعاني إلى الحاج عمر ورماح الحاج إلى أحمد التيجاني، انظر تريمنجهام، الإسلام في غرب إفريقيا (١٩٦٧)، ٩٨

إن عنوان هذا الكتاب يوحي، بشكل لا لبس فيه، بأن المجتمع البشري، كما يتصوره الحاج، ينقسم إلى فئتين مميزتين:

١، حزب الله: أولئك الذين قبلوا فلسفة الحاج الإصلاحية

٢، حزب الشر: وهم الذين رفضوا بشدة دعوته للإصلاح،

إن الدراسة المتأنية لكتاب الرماح تظهر أن الكتاب قد كتب في الوقت الذي أكمل فيه الحاج عمر الاستعدادات لحركته الجهادية وبدأ في وضع التوجيهات التي من خلالها سيتم ترجمة مفهومه للإيمان إلى عمل في ساحة المعركة إذا لزم الأمر، حيث يقدم كتاب الرماح الحاج عمر ليس كمصلح صوفي ديني عادي موهوب بالمعرفة الباطنية لتفسير الإسلام من جديد، ولكن كولي تلقى دعوة إلهية لإقناع الناس، سواء المسلمين أو غير المسلمين، باتباع تعاليمه طواعية أو قسراً، إذا لزم الأمر، إن ما يوضحه الكتاب بشكل واضح هو خطة إصلاحية واضحة المعالم أعطت الدين والسياسة أهمية متساوية تقريباً، وفي الوقت نفسه أعطت الزعيم قدراً غير محدود من حرية العمل مع تجنب أي انحراف عن المسار الصحيح للشريعة، وهي مهمة صعبة بالطبع، ولكن مهما كانت صعبة، فقد حاول الحاج عمر بإصرار أن ينفذها، ومن خلال جهوده تمكن من إعطاء الشريعة دفعة جديدة أكثر حركية،[٣٢] لذلك فإن كتاب الرماح يمثل، في رأينا، أفضل عرض لفلسفة الحاج عمر الصوفية الإصلاحية، ومن أكثر الأساليب إثارة للاهتمام في كتاب الرماح الاقتباسات التي لا تعد ولا تحصى من مصادر صوفية مختلفة، والتي يطلق عليها السيد مارجكيت اسم 'الرتابة'،[٣٣] ولم تُذكر هذه الاقتباسات، التي تشير إلى أكثر من ستين شيخًا صوفيًا مختلفًا، بشكل عشوائي، وفي المقابل، فقد أراد الحج أن يثبت أنه لا يكاد يوجد خلاف بين الصوفيين.

٣٢، أنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب

٣٣، ماركيت د إخوان...أربيكا ١٥ (١٩٦٨) ، ٦-٤٨

وأن ما توصل إليه الصوفيون من نتائج هو أصدق من ما توصل إليه الفقهاء، ومن بين الطرق الصوفية خص الحاج عمر الطريقة التيجانية بأنها أعلى الطرق، ولذلك جعلها أساس جهاده.

١٠، سفينة السعادة لأهل الدف والنجاة: كتب هذا الكتاب سنة ١٢٦٨هـ/ ١٨٥٢م، وهو يعكس مرحلة مهمة في حركة الجهاد التي قادها الحاج عمر، وقد كتب هذا الكتاب في البداية أثناء جولة الحاج عمر في غرب أفريقيا سنة ١٨٤٦م-١٨٤٧م، ولكنه اكتمل في وقت لاحق، ومن خلال هذا العمل الذي يبلغ نحو ١٧٠ ورقة (٣٤٠ صفحة في شكل مخطوطة)، والذي ينصب معظمه على مدح النبي صلى الله عليه وسلم، يشرح الحاج في هذه المقدمة الطويلة فلسفته الإصلاحية، واستراتيجيته، والأساس الصوفي الذي استندت إليه الحركة، ورغم أن لغة كتاب السفينة تستخدم تعبيرات حازمة وتنضح بالثقة بالنفس، فإنها تكشف مع ذلك عن شعور بخيبة الأمل ووجود صعوبات هائلة في طريق حركة الحاج عمر، وفي حين يبدو أن الحاج في كتابه «الرماح»، الذي كتبه قبل بضع سنوات، لم يواجه مقاومة تذكر، فإن الحاج، كما يعكس كتاب السفينة، لا يترك لنا أي شك في أنه واجه تحديًا خطيرًا من جانب السلطة الإسلامية التي استضافته في فوتا جالون، وسوف نقتصر في تحليلنا لكتاب لسفينة على مقدمته، لأن الجزء الأكبر من العمل هو في مدح النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وليس في فلسفة الحاج عمر الإصلاحية، وفي واقع الأمر، فإن هذا العمل، الذي هو في شكل شعر، قد كتبه ثلاثة مؤلفين، المؤلف الأول - كما يخبرنا الحاج عمر -

كان الشيخ عبد الرحمن بن أحمد الفزاري من قرطبة، الذي نُظمت قصائده على منهاج التخميس (كل مقطع شعري مكون من خمس أبيات لأبي بكر محمد بن المفضل بن محب)، ثم قام الحاج عمر بتخميس ابن محب (كل مقطع شعري مكون من عشر أبيات)،

الكتاب مدرج تحت مخطوطة عربي رقم ٩٤٨٥، ف١، ١-١٦١، ب، ن، ب، وهناك نسخة أخرى غير كاملة في مكتبة الحاج سعيدو نورو تال، داكار، السنغال،»

١١، القاعدة، وهي متوفرة في BNP تحت رقم عربي ٥٧٢٢، ٥٧١٦، ف١، ١٦-٢١،

هذا العمل ذكره ويليس أيضًا، لكننا لم نتمكن من رؤيته،

١٢، ذكر شيء من كرامات بر الوزير وخواقيه، لم يذكر تاريخ تأليفه،

هذا العمل مدرج تحت رقم ٤٤٠، جامعة أحمدو بيلو، زاريا، ورغم أننا لم نطلع على هذا العمل بعد، فإن انطباعنا هو أن موضوعه إداري، ورغم أن ويليس ذكره، إلا أنه لم يذكر شيئًا عن محتوياته،

١٣، في مدح الشيخ محمد الكانيمي، يذكر ويليس هذا العمل ويقول إنه مدرج تحت رقم برنو ٣٢ وبرنو ٣٣ أ، جامعة أحمدو بيلو، زاريا،

ولم نطلع على هذا العمل بعد،

١٤، هداية المذنبين إلى كيفية الخلاص من حقوق الله والعباد أجمعين، متوفر في BNP تحت رقم عربي ٥٥٧٣، ط، ٥٤-٦١، رقم، ٨٣٩، جامعة أحمدو بيلو، زاريا،

ولم يتم رؤيته بعد،

أعمال أخرى عن الحاج عمر كتبها آخرون

يمكن تقسيم المجموعة الثانية من المصادر العربية إلى:

١، أعمال كتبت في مدح الحاج عمر أو الدفاع عنه وعن شخصيته القيادية؛

٢، أعمال كتبت في تحدي حركة الإصلاح التي قادها الحاج؛

٣، أعمال كتبها زعماء جهاديون آخرون يُعتقد أنهم أثروا إلى حد ما على حركة الإصلاح التي قادها الحاج؛

٤، أعمال قديمة اعتمد عليها الحاج عمر بشكل كبير في تحديد ووضع المبادئ الأساسية لفلسفته الجهادية، وتنقسم هذه الأعمال إلى فئتين:

٥، أعمال في الفقه الإسلامي (يعتمد الحاج عمر على هذه الأعمال فقط عندما يتعلق الأمر بخصم ذي توجه سني أصولي بحت)

٦، أعمال في التصوف،

١، الحاج منتقى طال، غنائم المعتبر في سيرة الحاج عمر،

هذا عمل حول سيرة الحاج عمر، كتبه أحد أحفاده، الذي يعيش في داكار، السنغال، يصف ويليس هذا العمل، الذي استعرض أجزاء منه أثناء إعداده، بأنه «عمل ضخم»، تكمن أهمية هذا العمل في ثراء المصادر التي استعان بها المؤلف، والمصادر التي استخدمها هي من نوعين: (أ) الوثائق المكتوبة، بما في ذلك كتابات الحاج نفسه وكتابات تلاميذه أو معاصريه، و(ب) الأخبار الشفوية، التي تتناول تاريخ عائلته، والتي لا تزال حاضرة في أذهان أولئك الذين عاشوا مع شهود عيان لاحظوا أو شاركوا بنشاط في الجهاد نفسه، ولكن كما هو الحال بالنسبة لأي كاتب يعتمد بشكل كبير على الآثار الشفوية، فإن رواية الحاج منتقي محاطة بسلسلة لا نهاية لها من الأساطير والحكايات والقصص الخيالية عن الحاج عمر وحركته الجهادية،

كذلك، على الرغم من أن هذا العمل يحلل الجهاد على خلفية صوفية، فإن مفهوم المؤلف ينظر إلى الحاج عمر باعتباره شخصية قيادية ويقصر التصوف على أسس ضيقة للأعمال الخارقة للطبيعة والمعجزات؛ ولا يُبذل أي جهد لشرح الأهمية العقائدية للتصوف وارتباطها بحركة الجهاد التي قادها الحاج عمر، أو تفاعل فكر الحاج مع المجتمع الذي ينتمي إليه، ولا يبدو أن المؤلف كان واعياً للفكر الإسلامي في التحول العقائدي الذي جلبه الإصلاح الصوفي للحاج عمر إلى غرب السودان، والذي شكل ووجه سلوك جهاده وجعله مميزاً عن أي حركة فلسفية جهادية أخرى في المنطقة،[٣٤] وعند قراءة رواية الحاج منتجى، يشعر المرء بأن المساهمة الوحيدة التي كان الحاج عمر قادراً على تقديمها في هذا العالم كانت قدرته على عمل المعجزات، وليس لها علاقة بالمشاكل العملية للإصلاح، ومع ذلك، وعلى الرغم من كل هذه العيوب، فإن هذا العمل لا غنى عنه في أي دراسة جادة لحركة الجهاد التي قادها الحاج عمر بسبب ملاحظاته البيليوغرافية الغنية، والرواية القيمة التي يقدمها المؤلف عن الخلفية التاريخية لعائلته، وقبل كل شيء، عن الصفات القيادية لشخصية الحاج عمر.

٢، الشيخ محمد الحافظ، الحاج عمر الفتى سلطان الدولة «التجانية في غرب إفريقية ... منشورة بالقاهرة سنة ١٩٦٣.

مؤلف هذا العمل هو الخليفة التيجاني الحالي في مصر، عمله عن الحاج عمر ذا طبيعة متحيزة.

٣٤ منذ جهاد فوتا جالون وجهاد فوتا تورو خلال القرن الثامن عشر وحتى جهاد دان فوديو والشيخ أحمدو لم تكن هناك حركة جهادية كانت قواعدها العقائدية صوفية بالكامل باستثناء جهاد الحاج عمر، ومن بين كل هؤلاء القادة الجهاديين، كان الحاج هو الوحيد الذي ادعى أنه تلقى دعوة إلهية لتطهير مجتمعه من الإصلاح، وفقًا لتلك الدعوة،

وإن أفضل مساهمة يمكن أن يقدمها هذا العمل لدراسة الحركة هي الوثائق الثمينة المتبادلة بين الحاج عمر وأحمدو أحمدو حاكم سلطنة ماسينا في ذلك الوقت، والتي قدمها الشيخ الحافظ وعلق عليها بتفصيل كبير في نهاية عمله، ولكن النهج التبريري للمؤلف يجعله ينغمس في عمليات البحث عن الأدلة، بدلاً من تزويد قرائه بأي تحليل ذي معنى لفلسفة الحاج عمر في الجهاد، باختصار، إن هذا العمل أقرب إلى ما فعله البروفيسور ويليس لاحقًا، أي دراسة للتبرير العقائدي لجهاد الحاج عمر استنادًا إلى أعمال الفقه الإسلامي بدلاً من دراسة تحليلية للمسار والسلوك والدوافع الحقيقية وراء الجهاد من حيث التعاليم الصوفية للطريقة التيجانية، ومن بين العوائق الخطيرة الأخرى التي تعترض هذا العمل محاولة المؤلف القسرية لجعل الحاج من أصل قرشي.[٣٥]

٣، موسى بن أحمد الفوتي المطامي (المعروف بالشيخ موسى كمارا)، كتاب الحاج عمر بذكر بعض مناقبه وكراماته.

هذا العمل متاح في شكل مخطوطة في مكتبة معهد الدراسات الإسلامية السنغالية، داكار، تحت عنوان «حياة الحاج عمر (١٧٩٧-١٨٦٤)»، صندوق الشيخ موسى كمارا، فوتا تورو (وثائق تاريخية)، رقم ٩، نص عربي ٩٧ الجزء، وقد ترجم الكتاب بالكامل إلى الفرنسية عمار سامب من جامعة داكار ونُشر في نشرة معهد الدراسات الإسلامية السنغالية، العدد الثاني والثلاثون، يناير رقم ١، أبريل رقم ٢، يوليو رقم ٣، ١٩٧٠، ص، ٤٤-١٣٥، ٣٧٠-٤١١، ٧٧٠-٨١٨ على التوالي.

وُلِد مؤلف العمل في عام ١٨٦٣، أي قبل وفاة الحاج عمر بعام واحد، وكان على معرفة جيدة بالعديد من الذين شهدوا أو لعبوا أدواراً مهمة في حركة الجهاد التي قادها الحاج عمر.

٣٥، الشيخ محمد الحافظ (الحاج عمر الفوتي سلطان الدولة التيجانية ، القاهرة ١٩٦٣و٦٧

وبصفته مراقباً مستقلاً، لم يكن تيجانياً، بل كان يستقي معلوماته من مصادر حزبية وغير حزبية، محاولاً دائماً تسجيل المعلومات التي تبدو له دقيقة منطقياً ومقبولة تاريخياً،[٣٦] والكتاب عبارة عن سيرة ذاتية للحاج عمر، ويقسم المؤلف مواده إلى مقدمة وستة فصول:

١ في المقدمة، يناقش الشيخ موسى رحلة الحج (١٨٢٠-١١٨٤٠) ونتائجها اللاحقة،

٢ في الفصل الأول، يناقش المؤلف جهاد الحاج ضد كل من الكفار والمسلمين الذين رفضوا دعوته والظروف التي أحاطت بوفاة الحاج المأساوية،

٣ ويتناول الفصل الثاني العلاقات الدقيقة بين الحاج عمر وأحمدو أحمدو والتي أدت إلى تدمير الأخير،

٤ وفي الفصل الثالث، يناقش الشيخ موسى الصراع العقائدي بين الحاج عمر وأحمد البكائي الكنتي، الزعيم الروحي للطريقة القادرية في تمبكتو، ويستند في مناقشته لهذا الصراع إلى كتاب «طبقات البكائي» ليورو كوي تلفي[٣٧]

٥ ويخصص الفصل الرابع يدور حول أساتذة الحاج عمر الصوفيين ، ويذكر الشيخ موسى ثلاثة شيوخ قدموا الحاج عمر إلى التيجانية: الشيخ عبد الكريم الناقل، وهو من الفولانيين من فوتا جالون؛ ومولود فال، وهو من الموريتانيين؛ ومحمد الغاي، وهو مغربي، وفي هذا الفصل،استقى المؤلف معظم معلوماته من كتاب روضة الشمائل،[٣٨]

٦ يناقش الفصل الخامس خلافة أحمد شيخوه (الكبير) في القيادة بعد وفاة الحاج عمر،[٣٩]

٣٦ كان الشيخ موسى قادرًا، وبالتالي، يُعتبر غير حزبي، أ، سامب، إيفان، XXXII (يناير، ١٩٧٠)، العدد ١، ٤٧، ٥٢،

٣٧ كان الشيخ يروكوي تالفي مدافعًا صريحًا وقائدًا مخلصًا للحاج عمر، كتابه «التطبيقية» هو دفاع عن فلسفة الحاج عمر ضد انتقادات البكاتي،

٣٨ هذه سيرة ذاتية للمقدمين التيجانيين الرائدين، بقلم مؤلف مجهول، انظر أدناه، ص، خليفته،

٣٩ كان أحمد شيخوه الابن الأكبر للحاج عمر، وبالتالي،

٧ ويتناول الفصل السادس والأخير نسب الحاج عمر، أي أسرة تال وعلاقتها بقبائل الفولاني الأخرى، ويختتم الشيخ موسى روايته برسم موجز للمزايا الروحية للحاج عمر، دون أي تفصيل ذي مغزى لفلسفة الحاج الصوفية،

وبالتالي، فإن عمل الشيخ موسى، على الرغم من رواياته التاريخية الممتازة، لا يذكر الكثير عن شخصية الحاج عمر القيادية، والتي نعتقد أنها كانت القوة الدافعة وراء أنشطته المختلفة، ويبدو أن الشيخ موسى، مثل العديد من الكتاب الآخرين الذين كتبوا عن الحاج عمر، ينظر إلى حركة الجهاد برمتها باعتبارها نابعة من اعتبارين: (أ) الصراعات بين جماعة محاربة ذات توجه ديني، مثل الحاج عمر والحكام التقليديين الأفارقة، و(ب) الصراع على التفوق السياسي بين التيجانية تحت قيادة الحاج عمر والقادرية تحت قيادة أحمد البكائي، ولا يبدو أن الشيخ موسى يرى حركة الحاج عمر أبعد من هذه النقاط، وبالتالي فإن قيمة عمله إعلامية بحتة، فهو يفتقر إلى البصيرة في التعاليم الأساسية للحاج عمر الفوتي ولا يحاول اختبار المعلومات التاريخية في مقابل كتابات الحاج التي تعرض بصدق فلسفته الأساسية في الإصلاح، ولهذا السبب، ولأسباب أخرى كثيرة لا مجال لمناقشتها هنا، نصنف هذا العمل كخطوة تمهيدية لدراسة أكثر جدية لحركة الجهاد التي قادها الحاج عمر،

٤، الشيخ يورو كوي تلفي، (أ) تبكية البكائي،

هذا هو أشهر وأنجح عمل للشيخ تلفي فيما يتعلق بدفاعه القوي عن فلسفة الإصلاح التي قادها الحاج عمر،

كتب هذا العمل في عام ١٨٥٩/١٢٧٦ للرد على انتقادات البكائيين للتيجانية، وخاصة هجوم البكائيين المستمر على عمر محمد الهوساوي، وتكمن أهمية هذا العمل في أنه لا يلقي الضوء فقط على الصراعات العقائدية بين الحاج عمر وعدوه اللدود، البكائي، بل أيضًا على الطبيعة السياسية لعداء البكائي للحاج عمر،

ويُظهر هذا العمل أن الصراع لم يكن فقط بين القادرية تحت قيادة البكائي والتيجانية تحت قيادة الحاج عمر؛ بل كان جوهر الصراع سياسيًا، وقد وقع كل من أحمدو أحمدو وعلي بن منزو ضحية لطموحات البكائي السياسية، وهذا العمل متاح في شكل مخطوطة في BNP تحت مخطوطة عربي رقم ٥٦٩٧، ف١، ٢٩-٤٢، وهو متاح أيضًا في مكتبة الحاج سعيدو نورو تال، دكار،

ومن بين الأعمال العديدة للشيخ يورو كوي تلفي (ب) تيدة الربانية للطائفة التيجانية، وهو دفاع آخر عن التيجانية، وينقسم هذا العمل إلى مقدمة وخمسة فصول (مطالب)، وتكمن أهمية عمل الشيخ تلفي في حقيقة أنه يدعم حجة الحاج عمر بأدلة مفصلة من فلسفة ابن عربي الصوفية، ويُنظر إلى الشيخ يورو كوي بشكل عام باعتباره المدافع الأكثر قدرة عن حركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر، وبالتالي، يمكن أن يكون هذا العمل مفيدًا للغاية في اكتشاف طبيعة الأساس العقائدي للحركة التي حاول منتقدو الحاج تقويضها،

٥، هذا العمل مدرج تحت مخطوطات عربي رقم ٥٦٩٧، ف١، ٦٧-٧٣، ٥٥٩٩، ف١، ٥-١٠، ٥٨-٦٣ BNP،

كتب الشيخ يورو كوي تالفي العديد من الأعمال الأخرى المثيرة للاهتمام، ومعظمها شعر، حيث يمتدح ويدافع ويشرح فلسفة الحاج عمر في الجهاد بأفضل طريقة ممكنة، يمكن العثور على معظم هذه الأعمال في BNP تحت مخطوطة عربي رقم ٥٥١٩، ف١، ٣٩-،

ومن بين تلاميذ الحاج عمر المثيرين للاهتمام، الذين قدموا مساهمة مهمة في شرح حركته الجهادية، مؤلف كتاب ذكر ابتداء جهاد الحاج عمر.

وهو عبارة عن (مناقشة بداية حركة الجهاد للحاج عمر)، عبد الله علي، الذي كانت مساهمته بالغة الأهمية لأنه كان شاهد عيان على المراحل المختلفة التي مر بها الجهاد، أنهى المؤلف روايته الموثقة بعناية في عام ١٢٨١/١٨٦٤، وهو العام الذي توفي فيه الحاج عمر بشكل مأساوي،

هذا العمل هو سرد وصفي للتسلسل الزمني لحركات الجهاد للحاج، ويناقش متى وأين وكيف بدأ الجهاد، والخطوات التمهيدية التي اتخذها الحاج عمر لبدء الحركة، ويخبرنا المؤلف كيف تم تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف...، المبدأ الأساسي الذي تتفق جميع مصادرنا على أنه كان نقطة انطلاق جهاد الحاج،

٦ العمل متاح في شكل مخطوطة في مكتبة الحاج سعيد نارو تال، دكار،

ومن الأعمال المهمة التي ألفها أحد تلامذة الحاج عمر كتاب روضة الشمائل للتعارف بأكابر أهل الطريقة، وهذا الكتاب عبارة عن معجم سيرة كبار أعضاء الطريقة التيجانية، من الشيخ أحمد التيجاني (مؤسسها) إلى الجيل الثاني من الجماعة التيجانية، وما يهمنا هو المعلومات التي يقدمها المؤلف عن الحاج عمر وكبار أعضاء الحركة، وبعد أن عاش المؤلف مع الحاج عمر وشهد العديد من أنشطته الثورية، اقتنع بأن الحاج كان قطب الزمان في عصره، والذي تميز بخمسة منجزات عظيمة:

١، الاتصال الدائم بنبي الإسلام،

٢، القدرة على سماع وفهم كلام القلب،

٣، أنه مُنح الإذن الإلهي الخاص لهداية الناس إلى الصراط المستقيم عن طريق التربية والرياضات الصوفية

٤٠، تمت مناقشة مفهوم القطب بالتفصيل في الفصل الرابع من هذا الكتاب

٤- إعطاء سر الاسم الإلهي الأعظم (اسم الله الأعظم)،

٥- إعطاء إذن إلهي خاص للدعوة إلى الجهاد في سبيل الله والحث عليه، ويذكر المؤلف أن هذه المعلومات أوحيت إليه من قبل الحاج عمر نفسه [٤١]

وتكمن أهمية هذا العمل في أنه يسد العديد من الفجوات في المعلومات التي لدينا عن كبار أعضاء حركة الجهاد التي قادها الحاج عمر أو الجماعة التيجانية بشكل عام، والعمل مفيد جدًا في اكتشاف مساهمات علماء التيجانية في الفكر الإسلامي، والتي ضاع معظمها؛ والفترة التي عاش فيها هؤلاء العلماء؛ والشعور العام داخل الجماعة تجاه المشاكل التي واجهتهم،

٧- أعمال في تحدي فلسفة الإصلاح عند الحاج عمر

ومن المؤسف أن معظم هذه الأعمال لم تصبح متاحة لنا، وما هو متاح يمثل جزءًا صغيرًا من مراسلات أحمدو أحمدو من ماسينا وأحمد البكائي من تمبكتو مع الحاج عمر، ويمكن العثور على المراسلات بين الحاج عمر وأحمدو أحمدو في كتاب الحاج عمر الفوتي للشيخ محمد الحافظ ... وفي هذه الرسائل، يحاول كل منهما تبرير موقفه في مواجهة خصمه، نظرًا لأن رسائل الحاج جاءت كردود على رسائل أحمدو أحمدو السابقة، فإن جميع الأدلة التي استشهد بها الحاج عمر لدعم حججه لم تكن صوفية، مما يشير إلى أن الحاج عمر كان يحاول عمدًا تجنب استخدام الحجج الصوفية خشية أن يُساء فهم موقفه، وبحلول الوقت الذي اشتعل فيه الخلاف بين الحاج وخصومه، كانت الجماعة التيجانية قد وُصِفَت بالفعل بالهرطقة في ماسينا،

٤١ تتم مناقشة هذه الصفات الخمس الشخصية القيادية بطريقة أكثر تفصيلاً في الفصل ٧

وبالتالي فقد حُظِرت،[٤٢] فيستند كل من الحاج عمر وأحمدو أحمدو في حججهما إلى القرآن الكريم، وأحاديث النبي، وأعمال الفقهاء المسلمين، وخاصة فقهاء المالكية، مثل الشيخ الخليل، ومالك بن أنس، وسحنون، والعديد من الفقهاء من الشافعية، ومع ذلك، لم يستطع الحاج عمر أن يهرب من إمكانية اتهامه بأنه مبتدع وهرطوقي، وقد أثار هذا النوع من الاتهام لشخص يعتبر نفسه متفوقًا أخلاقيًا وفكريًا على أولئك الذين اتهموه غضب الحاج عمر وأدرك بأنه لا يمكن أن يكون هناك أي تسوية معهم، ويبدو أن الحاج في ردوده على أحمدو أحمدو اعتبر الحوار بينه وبين عدوه اللدود حواراً عبثياً، لأنه حوار بين رجل يستطيع أن يفهم المعنى الباطني للشريعة ورجل آخر لا يستطيع حتى أن يفهم معناها الظاهري.[٤٣]

وقد ضاعت المراسلات بين الحاج عمر وأحمد البكائي، باستثناء بضع مقتطفات لا تتعامل مباشرة مع المشاكل المركزية في نزاعهما المرير، فضلاً عن ذلك، يبدو أن البكائي كان غامضاً للغاية في تحديه للحاج عمر، وقد كان البكائي سياسيا، فعادة ما يمدح الحاج عمر ويضع نفسه في خدمته ولكن حواراته مع تلاميذ الحاج عمر، مثل الهاوساوي، تظهر أنه كان ينتقد التيجانية ويتهمها بالهرطقة وأنها طريقة منحرفة عن سنة النبي صلى الله عليه وسلم وأنكر على أحمد التيجاني إدعاءه بأنه خاتم الأولياء وتحدى زعامة الحاج عمر على أساس عرقي، ولسوء الحظ فإن خطاب البكائي إلى الهوساوي لم يعد موجودا، والمعلومات الوحيدة التي لدينا عنه هي ما ذكره الشيخ يورو كوي في كتابه «طبقات البكائي وما ذكره با في كتابه «إمبراطورية الفولاني».

٤٢ في هذا الصدد انظر. السيدة عربة رقم ٥٥١٩، ص. ٩٦-٩٧، BNP وص. ١١٤ من هذه الدراسة.
٤٣ انظر الفصل ٧.

أعمال كتبها قادة جهاد آخرون معاصرون للحاج عمر

في هذا القسم، سنناقش كتابات عثمان دان فوديو، وأخيه عبد الله، وابنه محمد بللو، وفي التعامل مع كتابات هؤلاء الأشخاص، سنقتصر على الأعمال التي يستشهد بها الحاج عمر في كتاباته ونترك الباقي لأنها غير مرتبطة بعملنا، ومن أعمال عثمان دان فوديو التي يستشهد بها الحاج عمر عادة ما يلي:

١. حصن الأفهام من جيوش الأوهام،

كتب هذا العمل في عام ١٨١٧/١٢٤٨، إن هذا الكتاب يحدد ما يعتبره دان فوديو تفسيراً خاطئاً للشريعة، وبهذا يكون دان فوديو قد تطرق إلى قضايا مهمة لابد وأن تكون قد أثرت على الحاج عمر لأنها كانت تشكل نقاطاً أساسية في فلسفة الإصلاح التي تبناها هذا الأخير:

١. الأمر بالمعروف يتفق الحاج عمر مع دان فوديو في ضرورة الأمر بالمعروف... ولكنه يختلف معه اختلافاً شديداً في كيفية تنفيذه، ففي حين يترك دان فوديو الأمر بالمعروف مفتوحاً لأي شخص يرغب في تنفيذه، فإن الحاج عمر يقصره على المصلح الذي تلقى إذناً إلهياً خاصاً بتنفيذه، أي الشخص الشخصية القيادية، وهذا يتفق مع ادعائه بأنه المصلح الوحيد الذي تلقى مثل هذا الإذن الخاص، وبالتالي الممثل الحقيقي للنبي في غرب السودان،

2. أهمية التصوف في كتاباته، حيث أولى دان فوديو أهمية خاصة للتصوف.

أسباب إعجاب الحاج عمر بأعمال دان فوديو، يرى دان فوديو أن العلوم الصوفية تنقسم إلى قسمين:

(ب) الانضباط الذاتي (ضروري لكل مؤمن)

(أ) اكتساب اليقين الحقيقي (خاص بالأولياء فقط)

وقد يكون هذا صحيحاً مع الحاج عمر، لكنه لا يتناسب مع مفهومه عن التصوف، وبما أن دان فوديو كان ينظر إلى التصوف على أنه أمر اختياري أو غير إلزامي، فإنه لم يصر على تطبيقه باعتباره الوسيلة الوحيدة للإصلاح، لكن بالنسبة للحاج عمر، فإن التصوف هو أساس كل حركة إصلاحية ذات معنى، مثل حركته،

٢. إحياء السنة وإخماد البدعة،

وهذا العمل تعبيراً عما يعتقده دان فوديو أنه أضيف إلى الواجبات الخارجية الأساسية للعبادات اليومية، بدءاً من الإيمان إلى الصلاة والوضوء والحج والصدقة وإنشاء المساجد وعقود الزواج والختان وكل شيء، العبادات المبينة في كتب الفقه، الموضوع العام لهذا العمل أقل أهمية بالنسبة لفلسفة الحاج الإصلاحية، ولهذا اقتصرت اقتباساته من هذا الكتاب على القسم الذي تحدث فيه دان فوديو عن أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

٣. هذا العمل مدرج تحت Ms Arabe، رقم ٥٥٤١، فلوريدا، ١٠٠- ١٧٠، بي إن بي

العمل الثالث لدان فوديو، بحسب تصنيفنا، هو سراج الإخوان في ما يحتاج إليه هذا الزمان (سراج الإخوان فيما يحتاجون إليه هذا الزمان)، تمت كتابة هذا العمل عام ١٨١٠/١٢٢٦ ويبدو أنه أثار إعجاب الحاج عمر أكثر من أي عمل آخر لدان فوديو، يتماشى الموضوع العام للعمل مع ما وطن نفسه على تحقيقه، ليؤثر في عملية الإصلاح الحقيقي في كل جوانب الحياة الإسلامية في ذلك الوقت، وينقسم العمل إلى عشرة فصول:

١، الفصل الأول تناول التفرقة بين المسلمين والكفار،

٢، الفصل الثاني يوضح الفرق بين العلماء الحقيقيين والعلماء الفاسدين،

٣، الفصل الثالث تناول المسلمين المختلطين،

٤، الفصل الرابع يناقش متى يصبح من الضروري شن الجهاد ضد أولئك الذين أدلوا بالشهادتين،

٥، الفصل الخامس تناول جواز حرب أنصار الكفار،

٦، الفصل السادس تناول مسألة متى يقاتل المسلمون الذين لم يبايعوا الإمام،

٧، ويناقش الفصل السابع مسألة شن الحرب على أعداء الحرب الذين يصادف أنهم مسلمون أنفسهم،

٨، الفصل الثامن يتناول الحرب على حكام المسلمين الطواغيت،

٩، الفصل التاسع يتناول واجب حكام المسلمين في إقامة الشريعة وحمايتها،

١٠، الفصل العاشر يتناول مفهوم الحلال والحرام،

وتكمن أهمية هذا العمل بالنسبة للحاج عمر في أنه تناول الكثير من المشكلات التي كانت تعنيه كثيرًا، ولذلك، كثيرًا ما يحيل الحاج عمر قارئه إلى هذا الكتاب، خاصة دفاعًا عن حملاته العسكرية ضد إخوانه المسلمين أو موقفه من السلاطين الطغاة والعلماء الفاسدين الذين عملوا معهم.

٤. السراج مدرج تحت Ms Arabe رقم، ٥٥٢٨، فلوريدا، ٢٢٥- ٢٣٩، بي إن بي

العمل الرابع لدان فوديو هو **مسائل مهمة يحتاج إلى معرفتها أهل السودان** (بعض القضايا المهمة التي يحتاج الناس في غرب السودان إلى فهمها)،

وقد حظي هذا العمل، مثل السراج، بقبول كبير لدى الحاج، باعتباره مصلحًا، كان على الحاج عمر أن يتعامل مع معظم القضايا التي ذكرها دان فوديو في هذا العمل، واستمد دان فوديو حلوله من مؤلفات الفقهاء، مثل أحمد الزروق في عمدة المريد الصادق، والشيخ السنوسي في شرح عمدة الكبرى والوسطى، وعبد الرحمن الصادق، السيوطي في إمتاع الدراية في شرح النقابة، والإشبيلي في شرح الأربعين النووية، والغزالي في إحياء علوم الدين، الذي كثيرا ما يقتبس الحاج عمر منه، ولكن الحاج يقتبس عن دان فوديو بسبب تشابه المشاكل التي واجهوها، ولم ينقل الحاج عن هؤلاء الفقهاء إلا عند دفاعه عن موقفه ضد خصم تصادف أنه فقيه أو من أتباع أحد المذاهب الفقهية، وإلا فإن الحاج عمر لم يكن مضطراً أبداً إلى اتباع أحد من المجتهدين؛ بل كان واثقًا من أن علمه الباطني أكمل من علم الفقهاء، [٤٤]

إن أهمية هذا العمل كمصدر للتأثير على الحاج عمر واضحة جدًا بحيث لا تحتاج إلى مزيد من التفصيل،

هذا العمل مدرج تحت رقم Ms Arabe، ٥٦٧٨، فلوريدا، ١٥١- ١٥٩ بنسلفانيا،

٤٤ الحاج عمر، سيوف السعيد، ط، ٢،

٥، مهند بيلو (أ) التنبيهات الصالحات في ما جا من الباقيات الصالحات؛ (ب) قدح الزناد في أمر هذا الجهاد،

لن يتم تحليل أعمال بيلو، إذ لا يبدو أن الحاج عمر قد تأثر ببيلو، وتشير بعض المصادر التيجانية إلى أن بيلو قد تحول إلى التيجانية على يد الحاج عمر، وهو ما تنفيه المصادر السكوتوية بشكل قاطع، ° والعملان المذكوران مدرجان تحت عنوان Ms Arabe، ٥٥٧٥، فلوريدا، ٢-٩: ٥٥٧٦، فلوريدا، ٢-١٤، BNP، على التوالي،

٦، عبد الله بن فوديو، ضياء الحكم في ما لهم وما عاليهم،

يتناول هذا العمل الجهاد، والهجرة، وإدارة الدولة، والعلاقات بين الحكام ورعاياهم، وكيف ينبغي تطبيق الشريعة في الدولة الإسلامية، ويبني المؤلف حججه على أعمال العديد من الفقهاء المسلمين، إلا أننا لم نتمكن من تتبع تأثير كبير لذلك على طريقة تفكير الحاج عمر، العمل مدرج تحت رقم Ms Arabe، ٩٤٣، فلوريدا، ٩٠-١٢٦، بي إن بي،

٧، المؤلفات التي اهتم بها الحاج عمر كثيراً في تأسيس فلسفته الجهادية والدفاع عنها،

وتنقسم هذه الأعمال أيضًا إلى قسمين فرعيين:

١، أعمال في الفقه الإسلامي

٢، أعمال في التصوف الإسلامي

---

٤٥ الحاج منتقى تال، غنائم المعتبر،

أعمال في الفقه الإسلامي

1المغيلي، اجوبة المغيلي الى اسكيا محمد العربي ٥٤٣٧، ٣٨-٦٦، بي إن بي

2المغيلي، المصباح في أصول الفلاح،

3 ابن الحاجب، جمال الدين، المختار 4ابن شاس، شرح الأجهور على المختصر،

5 ابن ناجي، شرح الرسالة، 6 الزرقاني، المالكي، شرح الموطأ،

7 مالك ب، أنس، الموطأ، 8، سحنون، عبد السلام، المدونة ،

9، الشيخ مصطفى الإيمان، الحاشية على شرح المختصر،

10، اللوقاني، ابراهيم المالكي، عمدة المريد لشرح جوهرة التوحيد،

11، ابن أبي زيد، القيرواني، الرسالة،

12، البيضاوي، ناصر الدين أبو الخير الشافعي، تفسير البيضاوي، أنور التنزيل،

13، الخاسن، علي الدين البغدادي، لباب التأويل لمعاني التنزيل،

14، السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، تفسير الجلالين،

15، السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن إتمام الدراية لقرّاء النقايه،

16 السبكي، جمع الجوامع،

17 الشعراني، عبد الوهاب، السراج المنير،

18 ابن حجر، الهيثمي المصري الشافعي، شرح الأربعين النووية،

19 أبو حامد الغزالي، الطب المسبوك (نصيحة الملوك)،

20 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين،

21 خليل، بن إسحاق بن موسى ضياء الدين، مختصر الخليل ،

22 الدرديري، أحمد أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد بن أبي حامد المالكي، تعليق مختار الخليل،

23 الشيخ السنوسي، شرح عمدة الكبرى،

أعمال في الصوفية

1 أحمد الزروق، شهاب الدين العباس البرنسي، عمدة المريد الصادق،

2 أحمد الزروق، شهاب الدين العباس البرنس، قواعد التصوف

3 ابن العربي، أبو بكر الإشبيلي المالكي، سراج المريدين،

4 ابن عربي الحاتمي، محيي الدين، الفتوحات المكية،

5 ابن عربي الحاتمي، محيي الدين، فصوص الحكم،

6 الشعراني الشافعي، عبد الوهاب، الأنور القدسية في معرفة أدب العبيدية،

7 الشعراني الشافعي، عبد الوهاب، لواقح الأنوار طبقات الأخيار،

8 الشعراني الشافعي، عبد الوهاب، البحر المورود في المواثق والأحد،

9 الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر،

10 الجيلي، عبد الكريم، الكهف والرقيم في شرح بإسم الله الرحمن الرحيم،

11 الكونتي، الشيخ المختار، الطرائد و التلائد ،

12 الكونتي، الشيخ المختار، الصفية،

13 الكونتي، الشيخ المختار، شفاء الناس من داء الغفلة والوسواس،

14علي هراسيم، جواهر المعاني،

15 القشيري، أبو القاسم، الرسالة،

16 الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال،

17 الغزالي، أبو حامد، مناهج السائرين ،

18 الغزالي، أبو حامد، مشكاة الأنوار،

هذه هي المصادر الرئيسية لاقتباسات الحاج العديدة من الصوفيين المسلمين، وكما رأينا في رماحه، ينقل الحاج عمر عن أكثر من خمسمائة شيخ صوفي،

٣

الخلفية التاريخية:

الوسط الإسلامي في غرب أفريقيا

لقد قام العلماء حتى الآن بمثل هذا العمل في محاولة لشرح كيف ومتى وبأي وسيلة تم إدخال الإسلام إلى شعب غرب السودان،[١] كما بُذلت جهود كبيرة لتحليل الظروف التاريخية التي حدث فيها التفاعل بين التعاليم الإسلامية والثقافة الأفريقية التقليدية، ومع ذلك، يجب التأكيد على أن الفترة الأكثر إهمالاً للإسلام في غرب السودان هي الفترة الأولى، والتي يعتمد عليها معظم التطور اللاحق والتي بدورها خلقت في النهاية الظروف المواتية لاندلاع الحركات المسلحة، والمعروفة عمومًا باسم حركات الجهاد،[٢] لقد أشار كل من تريمنجهام ولويكي بحق إلى أن المسلمين غير الأصوليين كانوا أول من أدخل الإسلام إلى مجتمع غرب السودان.[٣]

1 عندما نقول غرب السودان، فإننا نعني ما يُعرف اليوم بغرب أفريقيا، ومع ذلك، فإن المنطقة التي تغطيها هذه الدراسة تمتد فقط من أعلى نهر النيجر في الشرق إلى المحيط الأطلسي في الغرب ومن هامش الصحراء الكبرى في الشمال إلى المناطق الداخلية في الجنوب، قد يختلف هذا قليلاً عن تعريف البروفيسور هـ، فيشر للسودان الغربي الذي يشمل منطقة أوسع، انظر هـ، فيشر، «السودان الغربي والوسطى»، تاريخ كامبريدج للإسلام، المجلد الثاني (١٩٧١)، ٣٤٥ وما يليه،

2 من بين القضايا التي تحتاج إلى توضيح (أ) التاريخ الدقيق لدخول الإسلام إلى هذه المنطقة، (ب) رد الفعل الفوري للشعب الأفريقي تجاهه، (ج) الطبيعة الحقيقية للقوى التي دافعت عن انتشاره ونموه، وأخيرًا وليس آخرًا، (د) دور الطرق الصوفية في أسلمة غالبية سكان المنطقة، انظر س، تريمينغهام، تاريخ الإسلام في غرب إفريقيا (١٩٦٨)، ١٥٥-١٦٠،

3 انظر س، تريمنجهام، «توسع الإسلام»، الإسلام في أفريقيا، تحرير ج، كريتزك و دبليو إتش لويس (١٩٥٨)، ١٤-١٥؛ راجع ت، لويكي، «الإباضية»، EI 2، المجلد الثالث،

وتكمن مساهمة هذين العالمين المتميزين في توضيحهما للطبيعة الغامضة والدوافع الكامنة وراء الصراعات بين المسلمين وغير المسلمين والصراعات بين المسلمين أنفسهم في غرب السودان، وكانت التفسيرات المختلفة لما لقضايا الإسلام أحد العوامل التي أدت إلى الحركات المسلحة في غرب السودان،[٤] العداوة القديمة بين السنة وغير السنة كانت هي النقطة المحورية التي تطور حولها التاريخ الإسلامي في غرب السودان.

---

4 بدأت الحركات الجهادية المسلحة في غرب السودان مع المرابطين، انظر أ، بيل، «المرابطون"، EI 1، ٣١٨-٣٢٠؛ راجع باولو فرناندو دي موراو فارياس، «المرابطون: بعض الأسئلة المتعلقة بطبيعة الحركة خلال فترات اتصالها الوثيق بالسودان الغربي»، المعهد الأساسي لأفريقيا السوداء (IFAN)، المجلد ٢٩ (يوليو-أكتوبر، ١٩٦٧)؛ ساموري، «حركة المرابطون...»، مجلة الجمعية التاريخية لغانا (JHSG) السابعة (١٩٦٤)؛ إتش تي هوريس، «تطورات جديدة في حياة عبد الله بن ياسين وأصل حركة المرابطين»، مجلة التاريخ الأفريقي (JAH)، المجلد الثاني عشر (٢ نوفمبر ١٩٧١)، استمرت هذه الحركات المسلحة حتى جهاد القرن التاسع عشر، الذي هدأ لاحقًا بسبب الاحتلال الأوروبي لغرب إفريقيا في القرن التاسع عشر، عن حركات الجهاد المبكرة، انظر محمود القعيطي، تاريخ الفتاش (باريس: أندريه ميزونوف، ١٩٦٤)، ٧١-٩١، وأبرز الشخصيات التي دافعت عن هذه الحركات الجهادية هم مانسا موسى (١٣١٢-١٣٣٧) والحاج أسكيا محمد توري (١٤٨٦-١٥٣٦) من مالي وسونغاي على التوالي، ومنذ القرن السابع عشر، كانت حركات الجهاد تُدار من قبل شخصيات معروفة ذات توجه صوفية، مثل ناصر الدين (ت، ١٦٧٤ أو ١٦٧٩)، الذي سيطر على جزء من موريتانيا وأجزاء كبيرة من السنغال ووادي النيجر، عن حركة ناصر الدين، انظر لويس مارو دي شامبونو، «تاريخ توبين وإصلاح دين الزنوج في السنغال»، محرر، ت، ريتشي، إيفان، XXX، لا، ١ (١٩٧١)، ١١- ٢٧، تشمل الشخصيات الأخرى مالك سي (١٦٧٠) من بوندو، وكاراماكو ألفا في فوتا جالون (١٧٢٦)، وكذلك سليمان بعل وعبد القادر (سبعينيات القرن الثامن عشر) في فوتا تورو، حول هذه الشخصيات اللاحقة وحركاتها، انظر موريس ديلافوس، Haut-Sénégal of Niger، المجلد، 1912) II)، "Takrur"٣٥٣f، (Arabia) El V (طهران: استشارات جيهان ن،)، راجع F، Brigaud، Histoire Traditionelle du Sénégal (Saint-Louis، Sénégal: 1962)، ٣٨ff، 205-219 (انظر ٢١٨)، ومن بين الحركات الجهادية اللاحقة حركة عثمان دان فوديو (١ ٨٠٣)، عن جهاد دان فوديو، انظر م، الحصري، «حياة شاهو

وإذا جمعنا بين أطروحة تريمنجهام، «لم ينشأ الإسلام الأصولي [في غرب السودان] إلا بعد [غزو المرابطين لغانا في عام ١٠٧٦]»،[٥] وتأكيد لويكي على أن تحويل المسلمين الأوائل في غانا وبلاد توكولور إلى الإسلام تم على يد المبشرين الإباضيين، الذين كانوا من الخوارج الأكثر اعتدالاً،[٦] فيمكننا أن نؤكد أن الصراع كان من الممكن أن يبدأه إما أهل السنة ضد الإباضيين أو العكس».[٧]

«عثمان دان فوديو قبل الجهاد»، مجلة الجمعية التاريخية النيجيرية، 1963) II/4)، ٤٣٥-٤٤٨؛ راجع م، لاست، خلافة سوكوتو (لندن: ١٩٦٨)، ومن بين أبرز قادة الجهاد الشيخ أحمد لبو (١٨١٨-١٨٤٤) في ماسينا، وفيما يتعلق بحركته، انظر: هـ، با وداجيت، إمبراطورية توكولور ماسينا (١٩٥٦)؛ وراجع: و، براون، خلافة حمداللهي، أطروحة الدكتوراه (قسم التاريخ، جامعة ويسكونسن، ١٩٦٩)، وكان آخر وأبرز قادة الجهاد في غرب أفريقيا الحاج عمر الفوتي (١٧٩٤-١٨٦٤) وتلاميذه، أي مابا جخو (١٨٦٧) في سنغامبيا، وفود كابا دومبويا (خمسينيات القرن العشرين) في غامبيا، ومحمد لامين (١٨٨٧) في السنغال العليا، حول هؤلاء القادة الجهاديين الجدد، انظر: ج، ر، ويليس، أطروحة الدكتوراه للحاج عمر الفوتي، جامعة لندن، ١٩٧٠؛ قارن: م، كلاين، الإسلام والإمبريالية في السنغال (ستانفورد: ١٩٦٨)؛ ج، م، جراي، تاريخ غامبيا (١٩٦٦)، ...

5 س، تريمينغهام، «مرحلة التوسع الإسلامي والمنطقة الثقافية الإسلامية»، الإسلام في أفريقيا الاستوائية، تحرير ج، م، لويس (١٩٦٦)، ١٢٧- ١٤٣،

6 لويكي، «الإباضيون»، EI 2، المجلد الثالث، ٦-١٨،

7 المقصود بأهل السنة هو أولئك الذين يتبعون عقائدياً مدرسة أبي الحسن الأشعري (انظر أ،ج، وينسينك، العقيدة الإسلامية، كامبريدج، ١٩٣٢، ٨٧، ٨٩) في حين أن الخوارج هم أولئك الذين هجروا معسكر علي في صفين أثناء حملته العسكرية ضد معاوية، حاكم سوريا قبل اندلاع الحرب الأهلية بين المسلمين في ستينيات القرن السابع، لمزيد من المعلومات عن الخوارج انظر Lewicki، EI I، III، 18-6؛ راجع R، Ernst، الخوارج under الأمويين الأوائل، مترجم عن اللمانية، Muslim Review (n،d)، A،E ;1-14، النظرية السياسية وطائفة الخوارج (Baltimore: John Hopkins Press، 1956

المسلمون في غرب إفريقيا

يقدم معظم الرحالة والجغرافيين المسلمين في العصور الوسطى المبكرة أو المتأخرة معلومات جيدة عن المجتمعات الإسلامية الكبيرة أو حتى الإمبراطوريات الإسلامية في غرب أفريقيا، يعود تاريخ بعض هذه المجتمعات الإسلامية إلى القرن الثامن أو التاسع الميلادي[٨]، وإن الدراسة الدقيقة لهذه الروايات التاريخية تدعم الرأي القائل بأن الإسلام قد تم إدخاله إلى غرب السودان، في نفس الوقت الذي كان فيه البربر في شمال إفريقيا يتحولون إلى الإسلام أخيرًا من قبل المسلمين من أصل شمال أفريقي الذين استقروا في أجزاء مختلفة من غرب إفريقيا في ذلك الوقت، وعلى أي حال، لا ينبغي للمرء أن يتجاهل حقيقة أنه بغض النظر عن مدى ضخامة المجتمعات المسلمة في غرب السودان في ذلك الوقت، فقد كانوا يُعتبرون في الغالب أجانب داخل المجتمع الأفريقي (باستثناء واحد: التوكولور في السنغال) وبالتالي، لم يكن لهم نصيب في السلطة السياسية، التي احتكرها الحكام الأفارقة التقليديون،[٩] ومع ذلك، من المثير للاهتمام، أن نشير إلى أنه حتى قبل إقامة الإمبراطوريات الإسلامية العظيمة

---

8 وفقًا لتاريخ الإسلام في غرب إفريقيا لتريمينغهام (١٩٦٨)، 28، اعتنق الحكام الأفارقة لكاو كاو (جاو) الإسلام في عام ٩٨٥، يخبرنا لويكي عن سفير إبادي إلى ملك جاو خلال القرن الثامن، «الإباضيون»، ٢، يقدم لنا أبو عبيد الله البكري (١٠٤٠-١٠٩٤) صورة حية لمدينة إسلامية كبيرة في غانا تضم أكثر من اثني عشر مسجدًا، ويقول أيضًا إن ملك غانا بنى مسجدًا رائعًا خاصًا به كان قريبًا من بلاطه، ويواصل البكري مناقشة نفوذ المسلمين في غانا ويقترح أنهم احتلوا أهم المناصب في الإدارة الحكومية، مثل المالية والشؤون الخارجية، ثم يقدم لنا البكري معرفة كاشفة للغاية عن إمبراطورية توكولور التي يعتقد أنها كانت أول مملكة أفريقية سوداء تعترف بالإسلام، إن حقيقة أن يحيى بن عمر من قبيلة لومتونة اضطر إلى طلب الدعم من توكولور المسلمة ضد خصومه البربر تثبت أن الإسلام سبق غزو المرابطين لغانا، انظر البكري، المسالك والمماليك، تحرير لو بون دي سلان (الجزائر: ١٨٥٧)؛ راجع الإدريسي، صفة الأرض (ليدن: ١٨٦٤)، ٣-١١،

9 وفقًا لـ «دائرة المعارض الإسلامية»، المجلد الخامس، كان التوكلور مُسلمون إلى الحد الذي جعل كلمة التوكلور نفسها تشير إلى المسلمين في جميع أنحاء إفريقيا، راجع عمر نجار، «التكلور: تاريخ الاسم»، مجلة العلوم الإسلامية، المجلد العاشر/٣ (١٩٦٩)، ٣٦٣-٣٧٤،

في غرب السودان (أي مالي وسونغاي)، كان المسلمون يسيطرون على العديد من المناصب غير السياسية المهمة في بلدان غرب إفريقيا، يخبرنا البكري (ت، ١٠٤٠) عن نفوذ إسلامي واسع النطاق في إدارة غانا القديمة،[١٠] ويبدو أن النفوذ الإسلامي في غانا نما بسرعة إلى هيمنة سياسية ودينية حقيقية، يصف الإدريسي (١١٠٠-١١٦٦) غانا بأنها مملكة إسلامية ويقول إن ملكها كان شريفًا من نسل علي بن أبي طالب، الذي حكم غانا تابعًا للخلافة العباسية،[١١] وعلى أية حال، قاومت غانا الهيمنة الأجنبية للمرابطين واستعادت استقلالها بعد انهيار المرابطين جنوب الصحراء الكبرى،[١٢] لقد فقدت غانا، تحت حكم ساراخولي، أمام حكام سوسو تحت قيادة سومانجورو كانتي في عام ١٢٠٣، ومع ذلك، في عام ١٢٤٠، غزا الماندينغو غانا تحت قيادة سونجاتا كايتا - المؤسس الحقيقي لإمبراطورية مالي التي لعبت دورًا مهمًا في نشر الإسلام في جميع أنحاء غرب السودان، ١٣ يخبرنا مؤرخو إفريقيا أن غرب السودان بأكمله،

---

10 البكري، المسالك (١٨٧٥)، ١٧٦،

11 إذا كان من المقرر إعطاء رواية الإدريسي وزناً، فيمكن للمرء أن يعتبر التبشير في غانا، دينياً وسياسياً، نقطة البداية للهيمنة السُنية على العناصر غير السُنية في غرب السودان، انظر كتاب الإدريسي «صفة الأرض» المأخوذ من كتابه «نزهة المشتاق واختبار العفاج» (ليدن: ١٨٦٤)، ص ٦ وما يليها،

12 بعد وفاة أبي بكر بن عمر اللمتوني عام ١٠٨٨، تضاءلت حركة المرابطين عبر الصحراء بسرعة؛ وبالتالي، استعاد حكام سراخول في غانا استقلالهم السياسي،

ثم في عام ١٢٠٣، غزا سومانجرو كانتي، وهو زعيم سوسو من سلالة كايلا الذي اعتنق الإسلام، غانا، مما دفع المجتمع بأكمله إلى الانتقال إلى فالاتا، في عام ١٢٤٠، غزا سونجاتا كايتا، وهو زعيم ماندينغو، غانا من السوسو وبنى لاحقًا إمبراطورية مالي، انظر تريمنجهام، تاريخ الإسلام (١٩٦٨)، ٥٨ الجزء، ياقوت، معجم البلدان، المجلد الثاني، ١٢٧ وما يليه؛ ب، أوي، «إمبراطوريات السودان الغربي» في ألف عام من تاريخ غرب أفريقيا (جامعة إبادان، ١٩٦٦)، ٥٥-٥٩،

13 كان أهم الحكام في تاريخ مالي هم سونجاتا كايتا (١٢٣٠-١٢٥٥) ومنسا موسى (1312-1337)، تسبب الحج (١٣٢٤-١٣٢٥) في سلسلة من التضخمات الخطيرة في سوق الذهب في الشرق الأوسط، انظر تريمينغهام، تاريخ الإسلام (١٩٦٨)، ٦٠ وما يليه،

باستثناءات قليلة،[14] كان تحت الهيمنة السياسية لغانا ومالي، ثم سونغاي لاحقًا: [15] ومع تدهور مالي والتفكك السياسي لسونغاي في أعقاب الغزو المغربي عام ١٥٩١، بدأ نفوذ الإسلام كقوة سياسية في غرب إفريقيا يتضاءل، وبالتالي أدى إلى ظهور العديد من الممالك التقليدية المحلية في أجزاء مختلفة من غرب السودان،[16] ومن هذا النوع من التطورات السياسية التي ولدت توترات كبيرة بين الجماعات الدينية والحكام

14 تشمل هذه الاستثناءات الممالك الأفريقية لأشانتي ويوروبا وبنين، والقبائل في المناطق الداخلية العميقة من غرب إفريقيا، وموريتانيا أيضًا، وهذا يعني أن وادي النيجر وسنغامبيا بالكامل كان تحت هيمنة مالي أو سونغاي حتى القرن السادس عشر،

15 تعايشت السونغاي مع مالي منذ تأسيسها في القرن السابع عشر، وفقًا للسعدي، تاريخ السودان (١٩٦٤)،

3، كان أول ملك سونغاي يعتنق الإسلام هو زاكوسوي في عام ١٠٠٤، يبدو أن أوي («الإمبراطورية»، ٦٥f) يعتقد أن ملوك السونغاي كانوا مسلمين في أوائل القرن الحادي عشر، كانت السونغاي تابعة لمالي حتى القرن الرابع عشر عندما أصبحت أقوى وغزت أراضي مالي، في عهد سوني علي (١٢٥٥-١٢٧٠)، ازداد الإسلام قوة وتقدم بشكل كبير، في عهد سوني علي (١٤٦٤-١٤٩٢)،

غزت السونغاي مالي أخيرًا، انظر الإدريسي، صفة الأرض، ٥-٧، امتدت ممتلكات مالي إلى الإمبراطورية الغانية السابقة، «امتدت إمبراطوريات الماندينغو (الماندي) حتى الساحل الأطلسي لشمال السنغال وجنوب غامبيا»، بريجو، هيستوار (١٩٦٢)، ٤٩،

بعبارة أخرى، كانت إمبراطورية مالي تتمتع بالهيمنة السياسية على كل ما نسميه في هذه الأطروحة غرب إفريقيا (انظر ص ١١)، ورثت إمبراطورية سونغاي الهيمنة السياسية لمالي، والتي حافظت على الهيمنة السياسية على كامل وادي النيجر وسنغامبيا حتى القرن السادس عشر عندما ضعفت ودمرها الجيش المغربي لاحقًا في عام ١٥٩١، انظر ألفيسدا كادامويستو، رحلة كادامويستو، ٦٧، ١٤٢-١٤٣؛ قارن بريجو، هيستوار (١٩٦٢)، ٤٩ وما يليه،

16 في وادي السنغال، خضعت منطقة توكولور القديمة لحكم دنيانكي، ووفقًا لكتاب «تاريخ السنغال التقليدي» لف، بريجود (١٩٦٢)، كان دنيانكي من الأرستقراطيين الفولانيين الحاكمين الذين لم يكونوا مهتمين بالإسلام، وتركت أراضي الهوسا المتنازع عليها منذ فترة طويلة قبل إمبراطوريتي سونغهاي وكانيم للطبقة الحاكمة الهوسية التي لم تبد أي اهتمام بالإسلام، انظر فيشر، «الغرب والوسطالسودان»، تاريخ كامبريدج للإسلام، ٣٥٠ وما يليه، وبقوة أكبر من أي وقت مضى، تمكن الموسيس من فرض الجزية على تمبكتو نفسها، أعاد ماماري كوليبالي تأسيس مملكة بامبارا في سيغو، وتمكن زعماء بامبارا الآخرون من إحياء كارتا وخاسو، انظر سي، مونتي، ليه خاسونكي: دراسة لشعب السودان الفرنسي (باريس: إرنست ليرو المحرر: ١٩١٦)، في سنغامبيا، برزت جولوف كقوة إمبريالية على فالو وكايول وباول وسين وسلوم في القرن الرابع عشر، على نهر غامبيا، اندمجت العديد من الممالك الصغيرة للإشارة إلى زوال القوة السياسية الإسلامية في المنطقة.

والتي عزاها العديد من المتخصصين في الإسلام في غرب أفريقيا إلى اندلاع حركات الجهاد في وقت لاحق، والتي أعادت تشكيل تاريخ الإسلام في المنطقة،!؟

التقليديين، حتى إن العديد من المتخصصين في الإسلام في غرب إفريقيا يرون أن اندلاع حركات الجهاد الأخيرة هي التي رسمت تاريخ الإسلام في المنطقة.

من الذي أدخل الإسلام إلى غرب إفريقيا؟

تم إدخال الإسلام إلى المجتمع السوداني الغربي من قبل أشخاص لم يكن اهتمامهم الأساسي هو الدعوة بل التجارة، وهناك ادعاءات على العكس من ذلك، فعلى سبيل المثال، يؤكد لويكي أن الإباضيين كانوا منخرطين بشكل منهجي في الأنشطة الدعوية في المنطقة قبل غزو المرابطين لغانا،[١٨] وبالمثل، يؤكد تريمينغهام على تصميم المرابطين على أسلمة شعوب غرب السودان،[١٩] ومع ذلك، فإن التحليل الدقيق للتاريخ الإسلامي في المنطقة سيظهر أن التجارة وليس الدعوة هي التي دفعت أول المسلمين الذين اتصلوا بشعب غرب السودان قبل حكم مانسا موسى من مالي (١٣١٢-١٣٣٧) أو أسكيا محمد من سونغاي (١٤٨٦-١٥٢٧)، من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر، ويمكن للمرء أن يصف تطور الإسلام في غرب السودان بأنه سلمي وغير

١٧ من بين الذين يؤمنون بهذه الفكرة ج، أو، هونوينك، «الجهاد في القرن التاسع عشر»، ألف كتاب من تاريخ غرب أفريقيا (١٩٦٧)، ص ٢٦٢-٢٧٦، تريمنجهام، تاريخ الإسلام (١٩١٨)،

18 لويكي، «الإباضيون»، المجلد الثاني،

19 س، تريمنجهام، تاريخ الإسلام في غرب أفريقيا (١٩٦٨)، ص ٢٠

منهجي، قام به تجار ليسوا من غرب السودان،[٢٠] وخلال هذه الفترة، التي اعتبر فيها تريمنجهام الإسلام دينًا خاصًا بالطبقات، لم يكن من الممكن تدريس الإسلام بشكل صحيح بسبب افتقار أولئك الذين نشروه إلى المعرفة الكافية بالعلوم الإسلامية، وذلك لأنهم، في رأينا، كانوا في الأساس تجارًا،[٢١] ومن المعقول تاريخيًا أن الإباضيين، على الرغم من كونهم خوارج معتدلين، كانوا يعتنقون عقائد لاهوتية يعتبرها أهل السنة هرطقة، حتى لو افترضنا أن المرابطين وليس الإباضيين هم الذين أدخلوا الإسلام إلى المنطقة في هذه المرحلة المبكرة، فإننا سنواجه حقيقة مفادها أن المرابطين كانوا في الغالب من الحلاقين غير المتعلمين الذين كان افتقارهم إلى المعرفة الكافية بالعلوم الإسلامية هو السبب الرئيسي وراء دعوة عبد الله بن ياسين للمساعدة في تنشيط الإسلام ونشر علومه بين القبائل البربرية في ماشوفة وجودالة ولمتونة، تمت دعوة عبد الله لتعليم البربر الإسلام الحقيقي، كما تصوره أهل السنة،[٢٣]

---

20 إن دور المغاربة في التبشير في غرب السودان مؤكد في جميع المصادر، ورغم أنه يبدو من غير المنطقي إلى حد ما أن نؤكد أنه لم يكن هناك رجل أسود مشارك بنشاط في هذا التبشير المبكر، فمن المرجح مع ذلك أن الأفارقة الأصليين لم يكتسبوا المؤهلات اللازمة لتوجيه التبشير حتى وقت متأخر، يتحدث البرتغاليون الذين جابوا معظم سواحل غرب أفريقيا من القرن الخامس عشر إلى القرن السادس عشر عن رجال الدين المغاربة في البلاط الملكي الأفريقي، مما يعطي الانطباع بأنه حتى في ذلك الوقت، لم يكن الأشخاص المسؤولون عن التبشير من السود، انظر كاداموستو، الرحلة (١٩٣٧)، ٣٠-٣١

21 تريمنجهام، «مرحلة التوسع ،،»، الإسلام في المناطق الاستوائية

(١٩٦٦)، ١٢٨،

22 قد يبدو هذا افتراضيًا، لأنه لم تكن هناك مهنة متخصصة كما نعرفها اليوم؛ ومع ذلك، فمن غير المرجح أن يتمكن الأشخاص المنخرطون في الأنشطة التجارية من إنشاء مراكز مناسبة للدراسة الشاملة للعلوم الإسلامية أو تزويد مثل هذه المراكز، إذا كانت موجودة على الإطلاق، بعلماء مؤهلين لتدريس خصائص العلوم الإسلامية.

23 وفقًا للبكري، دُعي عبد الله بن ياسين بشكل أساسي لتعليم البربر المعرفة الحقيقية للشريعة، البربر، وقال البكري أنهم كانوا أناسا لا علاقة لهم بمن لديهم العلم بالسنة.(المسالك(١٨٥٧)،، ١٢٤-١٢٩)

وبالتالي، يمكننا أن نفترض كذلك إن كل أو على الأقل أغلب التجار المسلمين الأوائل في غرب السودان عبروا الصحراء الكبرى للتجارة، وفي سياق اتصالاتهم دعوا مضيفيهم الأفارقة إلى اعتناق الإسلام، ومن أجل تحقيق هذه الغاية، كان على التجار المسلمين الأوائل أن يكتفوا بأي شكل من أشكال التحول إلى الإسلام حتى ولو كان مجرد نطق بكلمة الشهادة (لا إله إلا الله، محمد رسول الله)، ولأن التجار المسلمين كانوا في حاجة إلى السلام والاستقرار لممارسة أنشطتهم التجارية، فلا شك أن الولاء الضمني للإسلام من جانب السودانيين الغربيين لابد وأن كان يعتبر إنجازاً عظيماً حققه هؤلاء التجار المسلمون،

تأسيس السلالات الحاكمة الإسلامية

يمكن إرجاع تأسيس الهيمنة السياسية الإسلامية في غرب السودان إلى إمبراطورية توكولور، التي أسسها وار جابي (أو وار نجاي) في القرن العاشر،[٢٤] ولكن التأسيس السياسي الحقيقي للمسلمين في غرب السودان بدأ مع إمبراطوريتي مالي وسونغاي، تزامن تأسيس مالي مع التعريب الكامل لشمال إفريقيا إلى موريتانيا نتيجة للهجرة الجماعية لبني هلال وبني سليم من مصر،[٢٥] يمثل هذا الحدث التاريخي بداية مرحلة جديدة في التاريخ الإسلامي جنوب الصحراء الكبرى، وهي مرحلة مختلفة تمامًا عن المراحل السابقة، خلال هذا الوقت، زاد الاتصال بين المسلمين في غرب السودان والجزء الشرقي من العالم الإسلامي بشكل كبير، وخاصة من خلال طريق الحج،

---

24 البكري، المسالك (١٨٥٧)، ١٦٥، ١٧٢ وما يليها،

25 حول هجرة بني هلال وبني سليم من مصر إلى شمال إفريقيا وموريتانيا، انظر أندريه جوليان، تاريخ إفريقيا الشمالية (باريس: ١٩٦١)، المجلد الثاني، ٥١٨؛ شليفر، «هلال»، إل ١، المجلد الثاني/١، ٣٠٦-٣٠٧

ومن خلال هذه الاتصالات، أدرك حكام مالي، ثم حكام سونغاي، أن كون المرء مسلماً لا يقتصر على مجرد نطق كلمة الشهادة: وهكذا عاد مانسا موسى من مكة (١٣٢٤-١٣٢٥) مليئاً بالحماسة لتنفيذ برنامج منهجي للتبشير، وإنشاء مراكز كافية مجهزة بكل المرافق اللازمة لتدريس الإسلام الحقيقي، وجعل الإسلام الدين الرسمي للدولة في مالي وفي كل الأراضي الخاضعة لسيطرة مالي، إن هذه الفترة تشير إلى ما يسميه تريمنجهام «الإسلام الثيوقراطي»[٢٦] إن الفهم العميق لمدى نجاح أو فشل جهود هؤلاء الحكام في جعل الإسلام الدين الوحيد المعترف به في المجتمع السوداني الغربي هو المفتاح لفهم حركة الجهاد اللاحقة في المنطقة.

إن السياسات الدينية التي انتهجتها مالي وسونغاي تشكل أمثلة أو سوابق ينبغي للحكام المسلمين أن يتبعوها في كل مكان في غرب السودان من موريتانيا إلى فوتا تارو وفوتا جالون وصولاً إلى سنغامبيا، ومن أجل تعزيز مكاسبهم السياسية والدينية، لم يدخر أبطال الإسلام أي جهد في إنشاء مراكز للتعليم العالي في جميع أنحاء المنطقة، وتشكل مدينتا جيني وتمبكتو أفضل الأمثلة على هذا النشاط الفكري، فقد أنتجت هذه المؤسسات التعليمية طبقة جديدة من العلماء المحليين المؤهلين تأهيلاً جيداً في مختلف مجالات العلوم الإسلامية، وتم إنشاء مراكز للدراسات الإسلامية في كل مكان، مما أضاف حوافز جديدة لنشاط الدعوة[٢٧]، على الرغم من أن مصادرنا لم تذكر شيئا بشأن أسماء المراكز أو العلماء بخلاف جين و تمبكتو ومن تخرجوا منها،[٢٨] فقد ذكرت

26 تريمنجهام، تاريخ الإسلام في غرب إفريقيا (١٩٦٨)، ١٦٠؛ قارن كآتي تاريخ الفتاش (١٩٦٤) وسعدي، تاريخ السودان (١٩٦٤)، يناقش هذان الكاتبان المسلمان على نطاق واسع تاريخ هذه الفترة وجهود الحكام لترسيخ الإسلام ليس فقط كدين للدولة ولكن أيضًا كما أعلنه المذهب المالكي،

27 حول مراكز التعلم الإسلامية في غرب إفريقيا، انظر آي، إم، لويس، الإسلام في إفريقيا الاستوائية (١٩٦٦)، ١-٧٥ وليفتزيون، المسلمون والزعماء في غرب إفريقيا (أكسفورد: ١٩٦٨)

28 تخرج أشخاص مثل سعدي، وكاتي، وأحمد بابا، إلخ، من مراكز تعليمية عظيمة مثل جنى وتمبكتو،

أعـداداً كبيـرة مـن رجـال الديـن المتعلميـن والمتجوليـن الذيـن انضمـوا إلـى تجـارة القوافـل أو عملـوا كمستشـارين وأمنـاء سـر فـي بـلاط الزعمـاء والملـوك التقليديين،[٢٩] وقـد أضـاف التفـكك السياسـي فـي مالـي وسـونغاي المزيـد مـن النـاس المتعلميـن إلـى مجموعـة العلمـاء المتجوليـن، وقـد أصبحـت هـذه الطبقـة الدينيـة المشـردة، التـي تلقـت تدريبهـا الدينـي علـى غـرار مدرسـة المالكـي فـي القانـون، أكثـر تعصبـاً مـع تزايـد قـوة الحـكام التقليديين، وخاصـة مـع عـدم اكتـراث الأخيـر بالإسـلام ومـا يمثلـه:[٣٠] وقـد تزامـن هـذا الوضـع مـع إدخـال الطـرق الصوفيـة إلـى غـرب إفريقيـا، تحـت قيـادة أشـخاص مشـهورين مثـل عائلتـي كونتـي وإيـداو علـي فـي موريتانيـا، لعـب أفـراد كلتـا العائلتيـن دورًا بـارزًا فـي نشـر الإسـلام فـي غـرب السـودان مـن خـلال طريقتيهمـا الصوفيتيـن القويتيـن، القادريـة والتجانيـة،[٣١]

---

29 هـ، إي، سميث، الموضوع المهمل، مجلة الجمعية التاريخية النيجيرية، الجزء الثاني (١٩٦١)، ١٧٦ وما يليه،

30 حول هذه المشكلة، انظر المرجع نفسه،

31 يعـود أصـل عائلـة كونتـي إلـى تـوات (أقصـى جنـوب الجزائـر)، ووفقًـا لبـول مارتـي، كان مؤسـس نفـوذ هـذه العائلـة فـي مجتمـع غـرب السـودان هـو الشـيخ سـيدي أحمـد البكائـي «(الـذي) مـرة واحـدة فـي خمسـة وسـتين قرنًـا، Ce fut lui qui fit des Kounta les Islamisateurs and les Directorers Spirituels of Tribus Sahariennes، et allait amenér la première Islamization of ،mouvement qui se propager dans les pays noirs Nigritians XXXVII (1918-1919)، ١٦f، أمـا عائلـة عيـدو علـي، التـي يقـال إنهـا أدخلـت التيجانيـة فـي غـرب أفريقيـا، فـإن نسـبهم يعـود إلـى الشـيخ محمـد حافـظ، الـذي بـدأ هـو نفسـه فـي التجانيـة علـى يـد الشـيخ أحمـد التيجانـي (ت ١٨١٨)، مؤسـس التيجانيـة، RMM، المجلـد ٣١، ٢٢٣-٢٦٢، بينمـا تأسسـت الطريقـة التيجانيـة فـي أواخـر القـرن الثامـن عشـر، فـإن الطريقـة القادريـة هـي طريقـة قديمـة أسسـها عبـد القـادر الجيلانـي، وهـو مـن مواليـد بغـداد (ت، ١١٦٦)، أمـا عـن الطريقـة القادريـة، راجـع EI 1، حـول التيجانيـة، انظـر جميـل أبـو النصـر، التيجانيـة (لنـدن: ١٩٦٥)؛ قـارن تريمينغهـام، تاريـخ الإسـلام (١٩٦٨)، ١٥٦

هـذه الفتـرة السياسـية فـي إسـلام غـرب إفريقيـا يمكـن وصفهـا بأنهـا «الفتـرة المضطربـة»؛ ومـع ذلـك، فهـي تمثـل الفتـرة الأكثـر تألقًـا فكريًـا فـي تاريـخ المسـلمين فـي غـرب إفريقيـا، فقـد أنتجـت عبـد الرحمـن السـعدي، مؤلـف تاريـخ السـودان؛ ومحمـود الكاتـي، مؤلـف تاريـخ الفتـاش؛ والشـيخ المختـار الكنتـي، مؤلف كتـاب الطرائـف والتلائـد والجرعـة الصافيـة؛ وناصـر الديـن، الزعيـم الروحـي للجهـاد فـي سـبعينيات القـرن السـابع عشـر فـي موريتانيـا وفوتـا وسـنغامبيا، كمـا أنتجـت هـذه الفتـرة أيضًـا كاراموكـو ألفـا وسـليمان بعـل فـي فوتـا وكذلـك عثمـان دان فوديـو، والشـيخ أحمـدو لبـو مـن ماسـينا، والحـاج عمـر الفوتـي وتلاميـذه، ولقـد كان أحـد هـؤلاء العلمـاء عالمـاً عظيـم الشـأن، وكتـب كثيـراً فـي مجـالات مختلفـة مـن العلـوم الإسـلامية، ويشـير الأسـتاذ هـ، إي، سـي، سـميث بحـق إلـى أن «المـدى الـذي بلغـه زعمـاء الحـركات الجهاديـة فـي غـرب السـودان فـي معرفـة اللغـة العربيـة والدراسـات الإسـلامية يُظهِـر تطـوراً ملحوظـاً فـي الحيـاة الفكرية فـي المنطقـة قبـل الجهـاد، ومـن المهـم أن نـدرك أن أحـداً منهـم لـم يـدرس خـارج غـرب أفريقيـا»،[٣٢] ولقـد توصـل هـؤلاء العلمـاء، بعـد أن أدركـوا الوظيفـة الحيويـة للمؤسسـات الإسـلامية فـي مجتمـع غـرب أفريقيـا، والهيبـة المتزايـدة للدوائـر المتعلمـة، والاحتـرام الكبيـر الـذي يتمتعـون بـه فـي مختلـف أنحـاء المنطقـة، إلـى اسـتنتاج مفـاده أن الزعمـاء والملـوك التقليديين فـي غـرب أفريقيـا كانـوا يسـتغلون الإسـلام والمسـلمين المتعلميـن لتحقيـق غايـات شـخصية، أي تعزيـز مواقـف الطبقـات الحاكمـة علـى حسـاب رعاياهـا، بمـا فـي ذلـك الجماعـة الدينيـة، ويمثـل هـذا التوتـر بدايـة مرحلـة أخـرى فـي الإسـلام فـي غـرب أفريقيـا نطلـق عليهـا فتـرة «النضـال الدينـي»، وقـد بلغـت أعظـم زخـم لهـا فـي أوائـل القـرن السـابع عشـر، ممـا أدى إلـى إشـعال سلسـلة مـن حـركات الجهـاد فـي مختلـف أنحـاء غـرب أفريقيـا وبلغـت ذروتهـا

---

32 إتش إف سي سميث، «الموضوع المهمل"، (JHSN 1961)، ١٧٦ وما يليه،

مع الاحتلال الأوروبي للمنطقة بأكملها في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر.[٣٣] وقبل المضي قدمًا في المناقشة حول هذه الحركات النضالية في السودان الشمالي، سنحاول أولاً أن نقول بضع كلمات عن دور تجارة القوافل في نشر الإسلام في غرب إفريقيا.

تجارة القوافل

لقد ثبت أن أسلمة غرب إفريقيا كانت سلمية بشكل عام باستثناء الفترة الأسرية، مثل مالي وسونغاي، وبالطبع الفترة اللاحقة التي تغطي القرنين السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، وذلك بشكل أساسي لأنها تمت من قبل التجار، ومعظمهم من شمال إفريقيا، الذين بدأت اتصالاتهم التجارية مع غرب السودان قبل فترة طويلة من انتشار الإسلام إلى شمال إفريقيا نفسها:[٣٤] مع ظهور الإسلام، أدى حماس نشره عبر الصحراء الأفريقية إلى زيادة عدد تجار القوافل المسافرين من الشمال إلى الجنوب. تبادل التجار المسلمون سلع البحر الأبيض المتوسط بمنتجات غرب أفريقيا[٣٥]، وعلاوة على ذلك، قدموا سلعًا تجارية جديدة إلى سوق غرب السودان، أي التمائم والتعويذات وغيرها من التمائم التي اعتقد الأفارقة الأصليون أنها يمكن أن تحمي

٣٣ حول الاحتلال الأوروبي لغرب أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى، انظر J. D. Hargreaves فرنسا وغرب أفريقيا (لندن: ١٩٦٩)؛ قارن Martin Klein, Ilam and Imperialism in Senegal (Stanford University Press, 1966); H. Crowder, West Afnca under Colonial Rule (London: 1968)؛ ٣٤ انظر إي دبليو بوفيل، التجارة الذهبية للمور (لندن: ١٩٥٨)؛ قارن كريستوفر فايف، «التجارة في غرب أفريقيا، ١٠٠٠-١٨٠٠ م»، ألف ليل (١٩٦٦)، ٢٣٣-٢٤٨. ٣٥ في حين كانت شمال أفريقيا تصدر الملح والخيول والمجوهرات والمواد الحريرية وغيرها من السلع المتوسطية، فقد استوردت من غرب أفريقيا الذهب والعاج وريش النعام وشمع العسل والصمغ، إلخ.

حياتهم وتحسن أحوالهم المادية.[٣٦] ونتيجة لذلك ، نما تأثير الإسلام في المجتمع السوداني الغربي بسرعة وانتشر بشكل كبير من خلال أنشطة تجار القافلة في جميع أنحاء الصحراء ، واكتسب الإسلام المزيد من الداخلين فيه، كما أن أي شخص يختلط بشيوخ الصوفية أو بالفقهاء أو التجار المتجولين المسلمين، يكتسب المزايا الدينية والاقتصادية التي مكنتهم من حمل الإسلام إلى جميع غرب إفريقيا، ومع ذلك ، فإن تغلغل الإسلام لم يلمس بعد الجذور العسكرية للمجتمع السوداني الغربي، وحقيقة الإسلام المعروفة في كل مكان لا تشير بالضرورة إلى أنه تم قبوله أو حتى أنه يمارسه أولئك الذين اتصلوا به، ومع ذلك ، فقد تحدث أول مسافرين أوروبيين من القرن الخامس عشر عن انتشار الإسلام في غرب إفريقية وعن إسلام العديد من الملوك والزعماء الأفارقة الذين اتصلوا بهم، وقد قام البرتغاليون ، الذين استكشفوا المنطقة في القرن الخامس عشر بمحاولة لتحويل الأفارقة الأصليين إلى المسيحية ، وقوضوا العلاقات التجارية والعلاقات الدينية بين «المغارب» (أعدائهم التقليديين) وغرب إفريقيا ، واكتشاف مصادر الذهب في غرب إفريقيا والاستيلاء عليها ، كل هذا لفت انتباه العالم إلى الوجود القوي للإسلام في المنطقة.[٣٧]

36 يشكل الإيمان بالقوة الخارقة مبدأ أساسي في الحياة الأفريقية، عندما أحضر المتداولون المسلمين معهم فن التعويذة «، كانت الاستجابة مواتية للغاية، تولت المسلمون ليحلوا محل الأفعال السحرية التي يؤديها القساوسة الأفارقة ، وبالتالي حول العديد من الأفارقة إلى الإسلام واستبدالهم بمسلمين « Gris-Gris »،

See D ،Obrien ،C ، The Murids of Senegal: The Sycome and Economic of A Notamic Brotherhood (Oxford: Clar-endon Press ، ١٩٧١) ، ٢٨-٢٩ ؛

راجع N، Bevtsion ، المسلمين والرؤساء (١٩٦٨)، حول المعتقدات الأفريقية في القوة الخارقة ، انظر Geofrey Parrind-er ، الدين في أفريقيا (١٩٦٩) ؛ راجع ج، س،

37 راجع Alviseda Cadamosto ، (The Voyage (1937 ، ٢f ؛ راجع Hargreaves ، فرنسا وغرب إفريقيا (١٩٦٩) ، ١٦F، لا يزال من الممكن اكتشاف هذا الانطباع في كتابات المسافرين الأوروبيين اللاحقين في غرب السودان مثل

ولقد تم تعزيز مكانة المسلمين في غرب السودان من خلال عناصر مختلفة عملت بشكل منهجي غير رسمي على نشر الإسلام بين شعوب غرب أفريقيا، ولقد أثبت عملاؤها من التجار والفقهاء وشيوخ الصوفية والعلماء المتجولين أهميتهم الحيوية في تطوير الحياة الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع السوداني الغربي،[٣٨] فمنذ بداية الكتابة العربية وحتى الروايات الأوروبية في القرن الخامس عشر، يمكننا أن نرى السبب الحقيقي وراء الانتشار البطيء والسلمي للإسلام في المجتمعات السودانية الغربية في فترة ما، والتبشير الأكثر توجهاً نحو التشدد في فترة أخرى، أي أن التحول في التوازن السياسي والاقتصادي في غرب أفريقيا من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر أنتج عملية مختلفة من الأسلمة وأدى إلى ظهور حركات الجهاد،[39] ومع زيادة إتقانهم للغة العربية وتحسن معرفتهم بالعلوم الإسلامية، اكتسب المسلمون مناصب مرموقة تمكنوا من خلالها من تزويد الملوك التقليديين ليس فقط بالمستشارين السياسيين وكوادر الإداريين ولكن أيضًا جلب معرفة القراءة والكتابة إلى المجتمع الأفريقي بأكمله وبالتالي تحسين وسائل الاتصال فيما بينهم وبين العالم الخارجي في ذلك الوقت،[٤٠]

كما يقول غاسبار مولين، رحلات في داخل أفريقيا إلى مصدر السنغامبيا، ١٨١٨، تحرير ت، د، بوديتش (لندن: ١٨٢٥)؛ مونجو بارك، رحلات في المنطقة الداخلية لأفريقيا في السنوات ١٧٩٥ و١٩٧٦ و١٧٩٧ (لندن: ١٧٩٩)؛ رينيه كايلي، رحلات عبر أفريقيا الوسطى إلى تمبكتو، وعبر الصحراء الكبرى إلى المغرب، مجلدان، ١٨٢٤-١٨٢٨ (لندن: هنري وريتشارد بنتلي، ١٨٣٠)؛ وهنري بارث، رحلات واكتشافات في شمال ووسط أفريقيا، ٥ مجلدات (لندن: لونجمان وروبرتس، ١٨٥٧)،

٣٨ آي، إم، لويس، الإسلام في أفريقيا الاستوائية (١٩٦٦)، ٢٥ وما يليه،

٣٩ انظر H، E، C، Smith، "Neglected Theme"، P ;(1961) JHSN، Curtin، "Jihad"، (1971) jAH 12)، 25-11; Ralph Willis، "Jihad fi Sabil Allah"، (1964) JAH 8)، 395f،

٤٠ كانت جميع العقود، ومواثيق الصداقة، والاتفاقيات التجارية، والشؤون الإدارية تُعقد باللغة العربية،

وكما رأينا آنفاً، فقد نشأت المراكز الحضرية في مختلف أنحاء غرب السودان من مراكز تجارية أنشأها التجار المسلمون،[٤١] ولعبت دوراً هاماً في تطوير الحياة التجارية والفكرية في مختلف أنحاء المنطقة،[٤٢] وفي هذه الفترة من حركة الجهاد، تولى قيادة أنشطة التبشير علماء متعلمون رفيعو المستوى ينتمون عرقياً إلى قبائل السراخولي في غانا القديمة أو الماندينغو في مالي أو التوكولور في فوتا تورو، ومع التوجه الصوفي، أصبحت هذه المجموعة من رجال الدين المتجولين أكثر تصميماً على إعادة تأسيس الإسلام كدين للدولة في غرب السودان، وبالتالي، تمكن عملاؤهم من اختراق جميع القطاعات المهمة في مجتمعات غرب أفريقيا، على سبيل المثال في القطاع التجاري حيث احتكروا تجارة التصدير والاستيراد،[٤٣] لقد وفرت لهم سيطرتهم على التعليم وقدرتهم على القيام بالأعمال الخارقة للطبيعة وسائل فعالة لتنظيم خلايا من التلاميذ الخجولين والخاضعين، ومعظمهم من بين الفلاحين المستعدين دائمًا لتنفيذ أوامر أسيادهم دون أي سؤال،[٤٤]

وبعد إدراكهم الكامل لضعف الزعماء التقليديين الحاكمين وغياب السلطات المركزية القوية القادرة على قمع أي تمرد مسلح، طور هذا الحزب المتعلم الثقة بالنفس والشعور بالتفوق الأخلاقي والفكري على الزعماء التقليديين، وبالتالي قرر الإطاحة بالملوك والزعماء الحاكمين التقليديين الذين أصبحوا بحلول ذلك الوقت متأثرين بأنماط التنظيم الإداري الإسلامي[٤٥].

٤١ هذه ظاهرة مثيرة للاهتمام تتكرر عبر التاريخ الإسلامي وفقًا لـ H A R Gibb، «الجزيرة هي ثقافة حضرية، وهي ثقافة إسلامية، تاريخ إسلامي لاهور: الناشر الشرقي، ١٩٥٧، ٢٩ و C nin Muslims nd Chfs 1968،

٤٢ من هذه المراكز كانت جينيه، وتمبكتو، والنيجر العليا، وكانو، وسالزاندر، وتيمبا، وفوتا جالون، وبرو جولوف، وجونجور (غامبيا)

٤٣ IM Lis، الإسلام في إفريقيا الاستوائية ١٩٦٦، ٢٥؛ راجع ابن بطوطة، رحلة تون باتيتا ١٩أ، ١٩٧f انظر أوبراين، ذا موندز ١٩٧٢، ٢٣ و؛ راجع م، بارك، شباك الصيد، ٦٠ قدمًا،

٤٤ من المهم أن نلاحظ أن معظم الحكام الأفارقة خلال هذه الفترة

ولقد ارتفعت حدة التوتر بين الطرفين، وأصبح الصراع وشيكًا عندما شرع الحزب الديني في الدعوة عن طريق الحملات العسكرية، وهذا يشير، إذن، إلى ذروة حالة التوتر بينهم، وباستخدام مصطلح إتش فيشر نفسه، «الإيمان والملَكية»، وكانت العناصر الأكثر نشاطًا في هذه الحركات النضالية هي الفولانيون والبربر والماندينغو والسرخوليون، [٤٦]

مصادر التوتر

يعتقد العديد من العلماء أن السبب المباشر للتوتر بين الحزب الديني وحزب الملوك الأفارقة الحاكمين نابع من التراخي الأخلاقي للأخير في ممارسة الإسلام وخلطه بممارسات الدين الأفريقي التقليدي، ومن بين هؤلاء العلماء البروفيسور إتش فيشر، الذي يصف البامبارا في وسط النيجر، والدنيانكي في فوتا تورو، والهاوسا في نيجيريا (والسونينكي في غامبيا) كأفضل الأمثلة على ما يسميه «المسلمون المختلطون».

كان المسلمون هم العناصر الأكثر نشاطًا في هذه الحركات النضالية، وهذا بالطبع يتناقض مع الأطروحة التي طرحها علماء مثل تريمنجهام، وفيشر، وديلافوس، ولو شاتيليه، وجويللي الذين يؤكدون أن الملوك التقليديين الذين شاركوا في النضال كانوا وثنيين، ولإثبات خلافنا مع هؤلاء العلماء البارزين، يتعين علينا أن نشير إلى الروايات البرتغالية المبكرة، على سبيل المثال، كاداموستو، الرحلات، والكتاب الغربيين اللاحقين مثل ب، كورتين، «الجهاد»، JAH 12 (1971)؛ قارن أوبراين، المريدين (١٩٧١)، ويقتبس هارجريفز من الأب ج، ب، جابي الذي زار سنغامبيا في عام ١٦٨٦ قوله: «أخبرني السكان الأفارقة أن الزنوج من السنغال إلى غامبيا يسمون أنفسهم المسلمين، ويؤدون صلواتهم التي يطلقون عليها اسم صلا، وفي رمضان لا يأكلون لحم الخنزير، كما أنهم مخلصون لنبيهم الكاذب، الذي يستعينون به لتحقيق النجاح في جميع مشاريعهم»، هارجريفز، أفريقيا الفرنسية وغرب أفريقيا (١٩٦٩)، ٣٠-٣٣، ٦٥،

٤٦ فيشر، «السودان الغربي والوسطى»، تاريخ كامبريدج للإسلام، ٣٥٤ وما يليه، قارن أوبراين، المريدين (١٩٧١)، ٢٣ الجزء، ٣٠؛ قارن قول كيرتن،

*يمكن أن يختل التوازن بين [الحزب الديني والحكام التقليديين] بسهولة [عندما] يعتقد الحزب الديني في التفوق الأخلاقي الذي يتمتع به على الحزب السياسي، الجهاد في غرب أفريقيا، AH، 1971) XII)، 1، 24-11 (انظر ١٤ وما يليه:)،

ويؤكد البروفيسور جون هارجريفز أن بعض الناس استوعبوا استخدامات القرآن بشكل غير كامل في قوانينهم ومؤسساتهم التقليدية، لكنهم ارتدوا بعد ذلك عن الالتزام الصارم بها، [٤٨] وكان سبب آخر للتوتر بين هذين الطرفين هو ميل العديد من الحكام الأفارقة إلى التحالف مع القوات الأوروبية التي بدأت في دخول أراضي غرب إفريقيا،

واستشهد مرة أخرى بهارجريفز، أن ملك البرتغال استغل الوضع في غرب إفريقيا، حيث أظهر الملوك الصغار المتخاصمون هنا وهناك اهتمامًا كبيرًا بإقامة علاقات معه، وتأمين الدعم المادي لأي منهم ضد خصومه، كما فعل مع بيموي [بويمي المخلوع من كايور في ذلك الوقت]، [٤٩] وقد خلق هذا التحول نحو الأوروبيين في المنطقة توترًا جديدًا بين الحكام التقليديين ومستشاريهم من رجال الدين، الذين شعروا بأن نفوذهم ليس فقط كطبقة متفوقة أخلاقيًا في خطر، ولكن أيضًا أن الإسلام كدين لا مثيل له في غرب السودان مهدد من قبل قوى قوية كان لدينها (المسيحية) تاريخ من الصراع الدائم مع الإسلام،[٥٠] وهذا أمر معقول تمامًا إذا ما وضعنا في الاعتبار الأحداث التي تبدو غير ذات صلة في العلاقات الأوروبية الإسلامية.

وتم إرسال حملة عسكرية برتغالية، تحت ستار إعادة بومي من كايور إلى عرشه المفقود، لغزو غرب إفريقيا وجعلها منطقة تابعة لملك البرتغال في الخارج،[٥١]

٤٧ فيشر، تاريخ كامبريدج، ٣٥٧ وما يليه،

٤٨ المصدر نفسه، ٣٦٤، ٣٦٥ وما يليه، ج، د، هارجريفز، مقدمة لتقسيم غرب إفريقيا (لندن، ١٩٦٦)، ٥ وما يليه،

٤٩ هارجريفز، فرنسا وغرب إفريقيا (١٩٦٩)، ٢٦١،

٥٠ انظر الإسلام والغرب: صنع صورة بقلم دانييل نورمان (مطبعة جامعة إدنبرة، ١٩٦٠)؛ راجع عبد الحوراني، «الإسلام وفلاسفة التاريخ»، دراسات الشرق الأوسط، ج٣ (١٩٧١)، ٢٠٦-٢٦٨،

٥١ كداموستو، فاياج (١٩٣٧)، ١٢٢، ١٣٣ الجزء، م، بريجود، Histoire Traditionnelle du Sénégal (1962)، 5 المجلد،

وكان بعض المسافرين البرتغاليين متورطين في مشاحنات لاهوتية، والتي، وفقًا لرواياتهم، أدت في بعض الأحيان إلى إذلال بعض القادة المسلمين رفيعي المستوى المرتبطين بالمحاكم الأفريقية، ويُنقل عن جوميز قوله، «لقد استجوبته [ربما كان مدرسًا مسلمًا في المحكمة] حول محمد الذي يؤمنون به... [بعد فشله في تقديم إجابة مرضية، طرد الملك [نوميرمانسا من غامبيا] الشيخ ثم قرر التحول إلى المسيحية»، ويصف كاداموستو نفسه اجتماعه مع دامل كايور ويقول إنه بعد حضور [صلوات المسلمين في المسجد، أجرى مناقشات مع رجال الدين بحضور دامل؛ «لقد أثبتت على العديد من الأسس خطأ إيمان [الداميل] بـ[الإسلام]، وصحة وقداسة إيماننا بـ[المسيحية] ، وبالتالي تغلبت على رجاله المتعلمين بشكل عام» [٥٢]

لا بد أن الاختراق الأوروبي للسودان الغربي ومعاهدات الصداقة التي وقعوها مع العديد من الزعماء الأفارقة كانت موضع قلق كبير لدى الرحالة المسلمين الذين كانوا على دراية بالعداء السياسي والديني الذي أدى إلى الطرد الجماعي للمسلمين من إسبانيا، وهذه نقطة مهمة يجب وضعها في الاعتبار إذا أردنا أن نفهم تورط العناصر المغاربية في المراحل المبكرة وحتى المتأخرة من حركات الجهاد في غرب إفريقيا،[٥٣]

---

٥٢ Cadamosto، 1937) Voyage)، 41f، 97f،

٥٣ لم يتم التحقيق بشكل كامل بعد في دور الغزو الأوروبي لأفريقيا وتأثيره على العديد من الزعماء التقليديين في تدهور العلاقات بين الحزب الديني والحكام الأفارقة، ورغم أن الأحداث المذكورة أعلاه قد لا تكون ذات صلة وبالتالي ليس لها أي علاقة باندلاع الحركات المسلحة ضد الحكام الأفارقة التقليديين، فإن الحقيقة تظل أن الافتقار إلى التسامح والتعايش السلمي مع الحكام السياسيين من جانب رجال الدين المسلمين والعلماء المتجولين، والذي حدث في الغالب بعد، وليس قبل، توقيع القوى الأوروبية على معاهدات صداقة مع الزعماء والملوك الأفارقة، لا يمكن فهمه إلا إذا تم تحليل الصراعات الدينية والسياسية بين أوروبا ودار الإسلام بعناية، على سبيل المثال، حرب القرم، وحروب البلقان، وحرب الاسترداد الإسبانية، والغزو البرتغالي للأراضي المغربية،

كان السبب الآخر للتوتر بين زعماء الجهاد والحكام التقليديين الأفارقة هو المعاملة الظالمة التي مارسها هؤلاء الحكام لرعاياهم، ويصف كاداموستو سيدة كايور بأنها حاكمة طاغية، كان الناس يقابلونها وهم راكعون على ركبهم، ويسكبون الغبار على أنفسهم،[٥٤] وقد أشار كل من كلاين وأوبراين إلى المشقة التي لا تطاق التي عانى منها فلاحو الولوف على أيدي جيش تيدوس (جيش جولوف الملكي)، ومن المعقول أن يكون هذا الوضع قد دفع الناس المضطهدين إلى البحث عن قيادة جديدة،[٥٥] وهناك أدلة من مصادر أوروبية أخرى تدعم هذا، وغالبًا ما يتحدث غاسبار مولين، الذي سافر عبر غرب إفريقيا في عام ١٨١٨، عن الناس الذين خافهم جيش تيدوس التابع لبوربا جولوف (نفس جيش تيدوس الذي ذكره كاداموستو سابقًا) أو جيش سيدة كايور،[٥٦] ويمكن قول الشيء نفسه عن أي حكام تقليديين آخرين في غرب إفريقيا، الذين اعتبروا أنفسهم مالكين وراثيين لرعاياهم، «كان على الناس أن يعطوا كل شيء لحكامهم دون أن يتوقعوا أي شيء في المقابل،

ومحاولاتهم لقطع السودان الغربي عن النفوذ المغربي في شمال أفريقيا، وفيما يتعلق بالعناصر المغربية المتورطة في هذه المشكلة، يقول كاداموستو: «»لقد تمسك الزعماء [في سنغامبيا] بمبادئ المسلمين لأن حولهم كهنة من أزاناغ [سنهاجا] أو العرب، وقد أعطاهم هؤلاء بعض التعليمات في قوانين محمد»» المرجع نفسه، ص ٣١-٣٣،» كما أن شمال إفريقيا أو الأشخاص من أصل باربر يُذكَرون كثيرًا في جهاد ١٦٧٣ في فوتا والمناطق المحيطة بها، على سبيل المثال، ناصر الدين (كيرتين، الجهاد» 1971) JAH 12)، 171،

٥٤ كاداموستو، الرحلة (١٩٣٧)، ٣٩-٤٠،

٥٥ أوبراين، المريدين (١٩٧٢)، ١٤ وما يليه؛ راجع م، كلاين، الإسلام (١٩٦٨)، ١٨-١٩، «العوامل الاجتماعية والاقتصادية»، JAH 13، 3 (1972)،

٥٦ يخبرنا مولين عن قلق فالي لوم (مضيفه) الكبير بشأن «قسوة الدامل وظروف رعيته ... كثيرًا ما سمعنا [شعب كايور] يقسمون على عدم استقبال أي من مبعوثيه [الدامل] ... حث فالي لوم شعبه على [الاهتمام بعناية «الحفاظ على] البارود للدفاع عن النفس،» رحلات في داخل أفريقيا إلى منبع السنغال وغامبيا ١٨١٨ (لندن: ١٨٢٠)، ١ ١ف،

بـدأت المواجهـة بيـن الحـزب الدينـي والحـكام التقليدييـن فـي غـرب أفريقيـا فـي أوائـل سـبعينيات القـرن السـابع عشـر، وكانـت القـوى الرئيسـية المشـاركة سياسـية ودينيـة، ودون الخـوض فـي أي تفاصيـل حـول الأصـول العرقيـة لأي مـن جانبـي الصـراع، نـود أن نشـير إلـى أنـه فـي حيـن كانـت لثـلاث مجموعـات عرقيـة اليـد العليـا فـي هـذه الحـركات الإصلاحيـة علـى الجانـب الدينـي، فـإن القـوى المشـاركة علـى الجانـب السياسـي كانـت مـن بيـن عـدد مـن المجموعـات العرقيـة المختلفـة،

العناصر السياسية

فـي النيجـر العليـا والوسـطى كانـت العناصـر السياسـية السـائدة هـي البامبـارا، والموسيسـي، والفـولا،[٥٧] ومـع ذلـك، كانـت القـوى المهيمنـة علـى نهـر السـنغال هـي الدينانكـي الذيـن غـزوا فوتـا تـورو وبونـدو فـي أوائـل القـرن السـادس عشـر، حكمـت عناصـر الولـوف والـو، وبـاول، وجولـوف، وكايـور، وسـالوم، ومـع ذلـك، فـي سـين، كان الزعمـاء الحاكمـون هـم السـيريري، [٥٨] فـي غامبيـا - بينمـا حكـم الماندينغـو ممالـك بـارا وكومبـو وباديبـو، حكمـت قبائـل الجـولا فونـي،[٥٩] فـي كازامانانـس، كان الجـولا أيضًـا هـم مـن يمسـكون بالسـلطة،[٦٠] فـي غينيـا، كانـت العائـلات الحاكمـة إمـا فـولا أو سوسـو،[٦١] فـي بامبـوك وجاجاجـا وكارتـا وسـيجو، كانـت العائـلات الحاكمـة مـن عائلـة سـاراخول أو بامبـاراس.[٦٢]

٥٧ أتـاح التفـكك السياسـي لسـونغاي للبامبـارا إنشـاء دول مسـتقلة فـي سـيجو وكارتـا، فيشـر، تاريـخ كامبريـدج، ٣٦٢، أمـا بالنسـبة لموسـي، فعلـى الرغـم مـن أنهـم لـم يفقـدوا اسـتقلالهم تمامًـا إلا أنهـم أصبحـوا أكثـر قـوة فـي واجادوجـو وجونجـا ومامبروسـي، ن، ليفتزيـون، المسـلمون والزعمـاء، ١٩٦٨، كانـت ماسـينا تحـت حكـم أردو، انظـر لويـس تاكسـييه، أخـلاق وتاريـخ البولنديين (باريـس: بايـوت، ١٩٣٧)، ١١٦ف، وفـي الوقـت نفسـه ظلـت تمبكتـو تحـت جسـر قبائـل الطـوارق.

٥٨، العميد، التاريخ التقليدي للسنغال (١٩٦٢)،

٥٩ جراي، ٤ تاريخ غامبيا (لندن: ١٩٦٦)، ٣٨٨ الجزء،

٦٠ العميد، التاريخ التقليدي (١٩٦٢)،

٦١ ب، مارتي، الإسلام في غينيا (١٩٢ ١)، ١؛ تريمنغهام، تاريخ الإسلام (١٩٦٨)،

62 المصدر نفسه،

ولم تستمد القوى المحركة وراء هؤلاء الحكام السياسيين قوتهم من الواقع العرقي أو العنصري أو الجغرافي؛ بل تحركت في الأساس بطموحات سياسية للحفاظ على ما اعتقدوا أنه سيادة وراثية فقدوها جميعًا تقريبًا أمام السلالات الإسلامية القوية (أي مالي وتوكولور وفي وقت لاحق سونغاي)،[٦٣] لذلك كانوا مصممين على عدم فقدانها مرة أخرى، حتى لو استلزم ذلك تحالفًا بينهم وبين القوى الأجنبية في المنطقة (الأوروبيون)، ولكن من بين عيوب هؤلاء الحكام التقليديين وجود عداوات قبلية وحواجز لغوية فيما بينهم، هذا، بالإضافة إلى الاختلافات التي لا يمكن التغلب عليها في القوانين القبلية والافتقار إلى مرافق الاتصال لتنسيق استراتيجية مشتركة ضد أي تهديد لسيادتهم الفردية على خصومهم، أعطى الحزب الديني ميزة على خصومه، فضلاً عن ذلك، كانت هناك شكوك بين الحكام التقليديين أنفسهم، والتي كانت تستند في الأغلب إلى الافتقار إلى المعلومات حول ما كان يحدث في أراضي كل منهم، الأمر الذي جعل من المستحيل إنشاء قيادة عليا موحدة للتعامل مع أي تمرد داخل أراضيهم، وحتى لو كانت هناك سلطة مركزية، مدعومة بجيش متميز، فلا يزال بوسع المرء أن يفترض أن الافتقار إلى الدعم العام ووسائل النقل غير الفعّالة لنقل جيش نظامي عبر الغابات الأفريقية كان من شأنه أن يجعل من المستحيل على الحكام التقليديين هزيمة القوى الدينية بشكل حاسم،[٦٤]

---

63 حول الهيمنة السياسية لماليس وسونغاي على المنطقة، انظر كاداموستو، الرحلة (١٩٣٧)، ٦٧، ١٤٢، ١٤٣؛ راجع فيشر كامبريدج هيستوري، ٣٥٠؛ بريجو، هيستوار تراديسونيل (١٩٦٢)، ٤٦،

64 لا يمكن فهم انتصار الحزب الديني على الزعماء والملوك الحاكمين بشكل كامل دون مراعاة جميع العيوب الجغرافية والنفسية للحزب الحاكم التقليدي،

ومن المزايا النفسية الأخرى التي اكتسبها الحزب الديني الاعتقاد السائد بأن رجال الدين يمتلكون قوى خارقة للطبيعة تمكنهم من تغيير مجرى الأحداث إذا ما رغبوا في ذلك،[٦٥] وفوق كل هذه المزايا، كان بوسع الحزب الديني أن يعتمد على شبكة اتصالات فعّالة ووسائل إعلامية يوفرها تجار القوافل والمتجولون من رجال الدين الذين كانوا متعاطفين في الغالب مع الحزب الديني، وعلى هذا فإن السيطرة على الأنشطة التجارية واحتكار المؤسسات التعليمية في مختلف أنحاء غرب أفريقيا أتاح للحزب الديني أن يخرج منتصراً في كل المواجهات العسكرية تقريباً مع حزب الحكام التقليديين، كان الحزب الديني لا يزال معززًا بمشاعر الحماسة الدينية والتضامن التي كان هدفها الأساسي إقامة أخوة عالمية، ليس فقط مع الجيران المباشرين ولكن أيضًا مع إخوانهم في الدين في جميع أنحاء العالم،[٦٦]

كان تأثير هذا الحزب الديني على المجتمع السوداني الغربي هائلاً، حتى في المجتمعات التي يُعتقد تقليديًا أنها قاومت الإسلام بشجاعة - مثل بامبارا وموسى،[٦٧]

٦٥ نظرًا لأنه من بين المعتقدات الأساسية لغرب إفريقيا (وإن لم يكن ذلك غريبًا عليهم) أن الأمور تقررها قوى خفية، فقد كانت حاجتهم واعتمادهم على أي شخص يعتقدون أنه قادر على التأثير على هذه القوى الخفية كبيرة، يقول والتر رودني، «لقد تم الترحيب بالمسلمين في فوتا جالون ليس باعتبارهم عملاء لإيديولوجية غريبة، ولكن كمقدمي للطب داخل الإطار الأفريقي»، «الجهاد والثورة الاجتماعية في القرن الثامن عشر، 1968) JHSN TV)، 269-284،

٦٦ وعن تأثير هذه المجموعة على مجتمع غرب أفريقيا، يقول لويس، «إن ممارستهم [المسلمين] للتقوى الإسلامية وتأثير ثقتهم في القوة الروحية المتفوقة للإسلام في شفاء المرضى، وضمان خصوبة النساء والمحاصيل، وتجنب خطر الأذى، يمكن قياسها من خلال الاحترام الذي يحظون به في هذه المناطق»، الإسلام في أفريقيا الاستوائية، ٢٦؛ «الجهاد والثورة الاجتماعية»، مجلة الدراسات الإسلامية، ٢٧٢،

٦٧ تميزت علاقات موسي بكالي وسونغاي بالغزو والغزو المضاد، فقد غزا موسي تمبكتو في عام ١٣٣٣ وفالاتا في عام ١٤٨٠، ولكن مانسا موسى من مالي وسوني علي وأسكيا محمد من سونغاي قاموا بغارات وغزوات منهجية على أراضي موسي، ديلافوس، السنغال العليا، المجلد الثاني، ١٢٤-١٥٣؛ راجع تريمينغهام،

وهذه العوامل النفسية والمزايا المادية لعبت دورًا حاسمًا في سلسلة من الخسائر الساحقة التي عانى منها الحزب الحاكم على أيدي الحزب الديني.

تاريخ الإسلام (١٩٦٦)، ٩٧: كاتي، تاريخ الفتاش (١٩٦٤)؛ السعدي، تاريخ السعدان (١٩٦٩)، وفقًا لديلافوس، تأسست بانمانا (بامبارا) كقوة سياسية في ساغو في القرن السابع عشر الميلادي بعد ما يقرب من ثلاثة قرون من كونها تابعة لمالي وسونغاي، من عام ١٦٣٠ فصاعدًا، نمت قوة البامبارا، ودخلت في تحالف سياسي مع الفولانيين في ماسينا (أردوس) في وقت ما وفي وقت آخر، في كارادوغو أو في بيندوغو، «وباعتبارهم من المتعصبين للإسلام ومعادين له بشدة، خاض البامبارا حرباً ضد ممثلي الإمبراطورية الإسلامية في مالي»، كما يقول ديلافوس، وفي عام ١٦٧٠، أسس بينتون كوليبالي إمبراطورية البامبارا في سيغو التي ضم إليها سانساندينج، وماسينا، وباغانا، وجيني، وجميع الأراضي المحيطة بتمبكتو، ثم أسس زعيم آخر من البامبارا يدعى سونسا كولوبالي إمبراطورية كارتا بالقرب من المدينة، ويعتقد ديلافوس أن عداء البامبارا للإسلام أدى إلى تدمير حكم الماندينغو في مالي في القرن الثامن عشر الميلادي (من المؤكد أن ديلافوس لا يشير إلى إمبراطورية مالي، لأن حكام السونغاي دمروا هذه الإمبراطورية في القرن الخامس عشر)، وقُسِّمت مقاطعات مادينجو التي تمكنت من الفرار من غزو البامبارا إلى ممالك صغيرة مستقلة، وعلى هذا فقد لجأ أحفاد سونجاتا كايتا، كما يقول ديلافوس، إلى حكام كانجابا، السنغال العليا، المجلد الثاني، ص ٢١٧-٢٢٠، ومع ذلك، فإن التحقيق الأخير في العلاقات بين المسلمين والبامباراس والموسيين عبر العصور يكشف عن صورة مختلفة، ويؤكد لويس (الإسلام في أفريقيا الغربية [١٩٦٦]، ١٥ الجزء) أن المستوطنات الإسلامية في منطقة موسي وبامبارا تم تشجيعها عمدًا (انظر إي، بي، سكينر، الإسلام في مجتمع موسي»، جزيرة في أفريقيا الغربية، ١٩٦٦، ٣٥ وما يليه؛ ليفتزيون، المسلمون والزعماء الأفارقة، ١٩٦٨، ٥٠ الجزء)، وفيما يتعلق بالموقف العام للبامبارا تجاه الإسلام، يجب الاستشهاد ببعض الأمثلة هنا، على سبيل المثال، التحالف بين ماسينا وسيجو، والعلاقة التي تبدو وكأنها علاقة شيخ/تلميذ بين علي بن منسى من سيجو والشيخ أحمد البكائي من تمبكتو، وتعاطف توروكورو ماري مع الحاج عمر الفوي الذي كلف توروكورو (زعيم بامبارا القوي) حياته، توضح هذه الأمثلة والعديد من الأمثلة الأخرى أن ما قاومه بانمبارا وموسي كان الهيمنة السياسية التي فرضتها قوة أجنبية أكثر من المقاومة التي واجهها بامبارا، «وكان من بين هؤلاء الذين لجأوا إلى الإسلام استبدال معتقداتهم الدينية التقليدية، وفي هذا الصدد، يذكر آي، إم، لويس (الإسلام في أفريقيا الاستوائية، ٢٧-٢٩، ٣١-٣٧) أن «المعلمين والرجال المقدسين خدموا في مجتمع البامبارا كمرشدين، لتوجيه الحياة الدينية للمؤمنين، وتقديم المشورة لأولئك الذين يلجأون إليهم ليس برحمة في الدين والشعائر، بل وفي الشؤون الدنيوية أيضًا"،

نشأة الحركات الجهادية

يعود تاريخ نشأة الحركات الجهادية في غرب السودان عموماً إلى أواخر القرن الثامن عشر، وهناك اتفاق بالإجماع بين علماء التاريخ الأفريقي تقريباً على أن الفكرة بدأت على يد بعض عناصر التوكولور في فوتا جالون (كاراموكو ألفا، ١٧٢٦)، ثم انتشرت إلى فوتا تورو (سليمان بعل وعبد القادر، ١٧٧٠)، ومن الفوتاين انتشرت الفكرة شرقاً إلى الهوسالاند (عثمان دان فوديو، ١٨٠٤) ثم انتقلت مرة أخرى غرباً إلى ماسينا (الشيخ أحمدو لبو، ١٨١٨)، وبعد نصف قرن من الزمان تجددت حركات الجهاد، وبالتالي تمكنت من اكتساح مناطق كاملة من وادي النيجر والسنغال وغامبيا (الحاج عمر الفوتي وتلاميذه)،[٦٨] ومن بين هؤلاء العلماء الذين لا يتفقون مع هذا التصنيف الزمني فيليب كيرتن، الذي بذل جهداً مضنياً لربط الجهاد في هذه المناطق بالحركات الدينية في موريتانيا، ورغم أن تقييم أطروحة كيرتن يتجاوز نطاق هذه الدراسة، فمن المعقول تماماً أن تكون التواريخ التي يعطيها لبدايات حركات الجهاد أكثر توافقاً مع الروايات الفرنسية عن أوائل القرن السابع عشر، ويتتبع كيرتن، الذي يعتمد على هذه المصادر، بداية حركات الجهاد في غرب السودان إلى سبعينيات القرن السابع عشر ويقترح أن هذه الحركات بدأت بحركات الإصلاح التي قادها ناصر الدين (توفي عام ١٦٧٧)، وهو رجل من أصل بربري، ويبدو أن ناصر الدين كان مرعوباً من الحروب القبلية بين الحسنيين والبربر، والمعروفة عموماً بحروب شربوبة،[٦٩]

---

68 هذه هي وجهة نظر تريمنجهام في كتابه إيلام في غرب إفريقيا، وباستثناءات قليلة، يكرر جميع العلماء الذين جاءوا بعده نفس القصة تقريباً،

69 أي بين المحاربين العرب (الترارزة) ورجال الدين (البربر)، ب، كورتين، «الجهاد في غرب أفريقيا»، مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد الثاني عشر (١٩٧)، ص ١١-٢٤، استشهد كورتين بشامبونو كمصدر له

وبعد أن عانى من هزيمة ساحقة في الصحراء الموريتانية (منطقة إرازة)، وجه ناصر الدين اهتمامه إلى فوتا تورو، ووالو، وجلوف، وكايور، وسرعان ما تسللت إلى هذه المناطق مجموعات من عملائه، الذين تمكنوا من الإطاحة بالملوك التقليديين واستبدالهم بنظام حكم إسلامي، وبعد أن نجح في تحقيق هذا الهدف، تولى ناصر الدين لقب أمير المؤمنين في جميع الأراضي التي فتحها، وقد أخضع فوتا تورو دون مزيد من إراقة الدماء في عام ١٦٧٢، واجتاح كايور وجلوف في عام ١٦٧٣، ثم تبع ذلك على الفور والو، حيث حلت باراك الجديدة محل باراك القديمة التي كانت أكثر تفانيًا في خدمة قضية الإسلام، وأصبحت جهود ناصر الدين لتوحيد شمال وجنوب الصحراء الأفريقية واضحة عندما عبر الصحراء مرة أخرى لغزو موريتانيا لكنه فشل في ذلك، وعلى الرغم من فتوحاته، لم تدم حركة ناصر الدين طويلاً، فقد توفي في عام ١٦٧٧، وانهارت حركته بأكملها في كل مكان باستثناء فوتا،[٧٠] ومنذ ذلك الوقت، ظهرت سلسلة من الحركات المماثلة في جميع أنحاء غرب إفريقيا، داعية إلى الإصلاح عن طريق الجهاد، مثل حركة مالك سي، رجل الدين من أصل توكولور والمؤسس الحقيقي لسلالة سي في بوندو.[٧١]

---

70 وفقًا للويس مورو دي شامبونو، وهو إداري ومستكشف فرنسي للسنغال خلال القرن السابع عشر (١٦٧٩)، كانت حركة ناصر الدين لا تزال جارية عندما كان في سانت لويس بالسنغال في عام ١٦٧٤، يذكر شامبونو أنه في سانت لويس، كان ناصر يُدعى بور جوليت (أمير المؤمنين)، وفقًا لشامبونو، بدأت حركة ناصر الدين في عام ١٦٤٥ إلى ١٦٧٥ أو ١٦٧٧ وأن هدفه الرئيسي كان توحيد المنطقة بأكملها تحت حكم الشريعة الإسلامية، وعلى حد تعبير ب، كيرتن، «كانت الحركة بالتأكيد محاولة للارتقاء فوق سلطة الحكام العلمانيين»، الجهاد، ١٥ وما يليه، حول هذه الحركة بالكامل، راجع كتابات لويس مورو دي كامبونو المكتوبة في عام ١٦٧٤ والمحررة تحت عنوان، *ملاحظات ووثائق»، بقلم آي، إيه، كارسون ريتشي، IEAN، (1968) XXX/1، ٢٨٩-٣٥٣(٠٠ ٣٣٨-٣٥٣)؛ راجع بريجو، Histoire Traditionnelle (١٩٦٢)،

71 ولد مالك داود سي في صوما بالقرب من بودور وتلقى تعليمه في فوتا وفي كايور (في بير)، استمر حكمه لبوندو حتى زيارة ج، موليان في سبعينيات القرن السابع عشر (أو تسعينيات القرن السابع عشر وفقًا لكورتين، الجهاد، ١٩ وما يليه)؛ ج، بريجو، هيستوار، ٢١٨ وما يليه

ويبدو أن الحركات الدينية المتشددة في غرب أفريقيا بدأت حتى قبل حركة ناصر الدين ذاتها، وتذكر المصادر الفرنسية تأسيس سلالة إسلامية في كاهون تحت قيادة مصلح ديني يُدعى إيلي باني «الذي حكم بسلطة عظيمة على منطقة كاهون [بالقرب من كاولاك] وحزب من السودان ...»، ومع ذلك، هُزم إيلي باني على يد مباجان ندور، أول غويلوار من سالوم (١٤٩٤-١٥١٤)، من خلال التعاون مع رجل دين آخر،٧٢ ومن المؤكد أن حركات الجهاد هذه في غرب أفريقيا سبقت حركة الجهاد في فوتا جالون، والتي ينسب إليها معظم العلماء حركات إصلاحية أخرى لاحقة في المنطقة.

حركة الجهاد في الفوتتين

يشير والتر رودني، الذي يستشهد برحلات برتغالية وإنجليزية في مختلف أنحاء غرب أفريقيا، إلى أن النفوذ الإسلامي في مجتمعي سوسو وجالونكي قبل حركات الجهاد كان هائلاً،[٧٣] وعلى الرغم من التوتر المتزايد بين الجالونكي (السكان الأصليين) والفولانيين (المهاجرين من فوتا تارو)، فإن الفولانيين، الذين هاجروا إلى أرض الجالونكي لأسباب اقتصادية أو ربما للهروب من اضطهاد الدانيانكي،[٧٤] أسسوا سلالة إسلامية تسمى المامية (١٧٢٥ أو ١٧٢٦)، وكان مؤسسها الحقيقي هو كاراموكو ألفا بن ألفا نوحو، وقد أدى إنشاء هذه المامية إلى تحويل التعايش السلمي الطويل مع شعب السوسو والجالونكي إلى قتال عنيف، وكما كانت الحال في أماكن أخرى في أركا، خرج الحزب الديني منتصراً ثم وحَّد المنطقة كلها وأسلمها تحت

72 وهذا يكشف عن وجود المصلحين من رجال الدين في العديد من أجزاء غرب السودان، تكشف المزيد من الدراسات عن بعض أسماء الزعماء الدينيين مثل إيلي بان من أصل توكولر الذي أسس إمبراطورية إسلامية في السلوم خلال القرن الخامس عشر، بريجود، التاريخ التقليدي، ج ١٦٦، جان بوليك، «مساهمة في chronologie du Royaume du Saloum"، (IEAN XXXVII/3-4 (1966، ٦٥٧،

73دبليو رودني، الجهاد والثورة الاجتماعية"، (JHSNIV (1968، ٢٧٢-٢٧٨، Curtin، P 74، Jihad"، (JAH XII (1971، ١١؛ راجع، رودني، المرجع نفسه، ٢٧٣

شريعة الإسلام، برئاسة إمام مفسد، وقد أدى التغيير في نظام الحكم والتحول في المعتقدات والممارسات الدينية إلى تغيير اسم البلاد، من بلاد جالونكي إلى ما تسمى اليوم؛ فوتا جالون،٧٥ ورغم أن المامية في فوتا جالون ظلت مسلمة حتى جهاد الحاج عمر (خمسينيات القرن التاسع عشر)، فقد خفت الحماسة الدينية والصرامة السياسية لحكامها بشكل خطير، وسرعان ما انخرطوا في تجارة الرقيق، وقد أدى هذا، بالإضافة إلى النظام السياسي المتزعزع للمامية، إلى تفكك الدولة الإسلامية في فوتا جالون في نهاية المطاف، الأمر الذي استلزم حركة إصلاحية ديناميكية الآن، مثل حركة الإصلاح للحاج عمر،٧٦ ومع ذلك، تمكنت فوتا جالون من لعب دور مهم في استعادة سلطة الحزب الديني في فوتا تورو، ويقال إن سليمان بعل، المؤسس الحقيقي للمامية في فوتا تورو، تلقى تعليمه في فوتا جالون، التي كانت آنذاك مركزًا للأنشطة التعليمية والإصلاحية في المنطقة بأكملها، وبعد عودته أخيرًا إلى فوتا تورو، دعا سليمان بعل (توفي عام ١٧٧٠) الحزب الديني إلى تطهير فوتا بأكملها من حكم Denyanke الفاسد،

» il requesta ou savants de ce pays d'inoquer Dieu contre le gouvernement paien des Princes de

---

75 أدار الحركة الجهادية في فوتا جالون كاراموكو شيخ ألفا، ابن نوهو، ابن كيلال، وهي عائلة ذات توجهات صوفية، السبب الرئيسي لجهادهم ضد مضيفهم (الجالونك، نشأ من رفض زعيم الجالونك السماح للمسلمين بممارسة واجباتهم الدينية أو العيش كمسلمين، انظر Rodney ،W «الجهاد والثورة الاجتماعية»، JHSN IV (1968) 269-284 (انظر ٢٧٢-٢٧٣،، حول السبب الحقيقي لهذا الجهاد الفولاني، انظر ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩-٢٨٢، Cí ،P ،Curtin «الجهاد»، JAH 12 (1921)، 26ff ،C، Islam en Ciunie Paris: 1921 ،P Marty ،1-7f ،S ،Trimingham ،4 تاريخ الإسلام (١٩٦٦)، ١٦٠١،

٧٦ حول التنافس السياسي داخل الألماس الحاكم في فوتا جالون، انظر Rodney ،W الجهاد والثورة الاجتماعية»، JHSN 1968))، 279؛ P مارتي، الإسلام في غينيا، ١٢-١٧،

«دولـة تنجيـلا» كان علـى سـليمان بعـل وحزبـه أن يقاتلـوا ضـد قـوات تـرارزا عبـر الصحـراء الكبـرى والدانيانكيين العلمانيين داخـل فوتـا نفسـها، بـدأت حركـة الجهـاد هـذه فـي سـبعينيات القـرن الثامـن عشـر واسـتمرت حتـى تـم غـزو فوتـا بالكامـل، ثـم تأسسـت الماميـة، علـى غـرار فتـى جالـون، ووسـعت هـذه الأحمديـة، بقيـادة المامـي عبـد القـادر، طلباتهـا إلـى والـو وجولـوت وبونـدو، وربمـا سـلوم،٧٨ كمـا ضعفـت الماميـة فـي فوتـا تـورو (١٧٧٥-١٧٨١) وبالتالـي فقـدت السـيطرة علـى أراضيهـا الشاسـعة،٧٩ وهـذا يشـير إلـى عـودة السـلطة إلـى حكـم الملـوك التقليديين فـي معظـم أنحـاء غـرب إفريقيـا،

فـي نهايـة القـرن الثامـن عشـر، ظهـر زعيـم جهـاد مـن أصـل توكولـور فـي أراضـي الهوسـا وأدار حركـة جهـاد مماثلـة لحركـة فوتـا تـورو وفوتـا جالـون، كان هـذا «إن حركـة الجهـاد التـي قادهـا عثمـان دان فوديـو نالـت اهتمامـاً أكبـر مـن جانـب علمـاء مختلـف فـروع الدراسـات الأفريقيـة، ولأن موضـوع حركـة دان فوديـو يقـع خـارج نطـاق دراسـتنا فإننـا نحيـل قرائنـا إلـى بعـض الأعمـال العديـدة التـي كتبـت عـن هـذه الحركـة الجهاديـة، ومـع ذلـك فإننـا سـوف نناقـش حركتـه الجهاديـة بقـدر مـا يتصـل ذلـك بموضوعنـا فـي الفصـول القادمـة،» أنتجـت حركـة دان فوديـو الجهاديـة فرعًـا فـي وسـط النيجـر، جهـاد الشـيخ أحمـدو

٧٧ Sirë Abbadd، Crmiques du Fouta Snégal Paris: Emest LerouN، 1913)، S6-37 f

78 Gouill (Islam dans l4frique، 1952، 70

يذكـر أن «See bandes:] جيـش عبدالقـادر] النصـر المتوقـع فـي أولـو، وجولـوت، وبونـدو، وجـلام، هـو جـزء مـن مسـتعمرة السـنغال وغامبـي»؛ راجـع، فيشـر، تاريـخ كامبريـدج، S66-367،

79 يذكـر موليـان، الـذي سـافر عبـر كل هـذه المناطـق، أن جولـوت، والـو، وبينـدو، وجـلام كانـت فـي ذلـك الوقـت دولًا علمانيـة مسـتقلة خاصـة بهـا، موليـن، الآثـار فـي المناطـق الداخليـة مـن أفريقيـا ١٨١٨ (١٨٢٠)، ٥٩٠

80سـي،إي،إتش، سـميث، «موضـوع مهمـل فـي تاريـخ غـرب أفريقيـا»، 1961 HSN11٧؛ م، لاسـت، خلافـة سـوكوتو (١٩٦٨)؛ م، الحـاج، مفهـوم الفولانـي للجهـاد، شـيخو عثمـان دان فوديـو، أودو (١٩٦٤)، ٤٥-٥٨

ولقد حظيت حركة الجهاد التي قادها لابو (١٨١٨-١٨٤٤) باهتمام كبير من جانب علماء الدراسات الأفريقية،[٨١] ولكن الصدام الذي حدث في نهاية المطاف بين خلفائه وحركة الجهاد التي قادها الحاج عمر سوف يضطرنا إلى العودة إلى حركة الشيخ أحمدو من وقت لآخر في أعمالنا، فبعد حركة الجهاد التي قادها ماسينا، بدا الأمر وكأن المنطقة برمتها قد مرت بفترة من الركود، فيما يتصل بالعلاقات بين الحزب الديني والحزب التقليدي للملوك، ولكن بعد نصف قرن من الزمان، بدا الأمر وكأن القوى التقليدية قد زادت مكاسبها بشكل هائل، على الأقل في المجال السياسي، إلى الحد الذي أدى إلى ظهور حركة إصلاحية جديدة في خمسينيات القرن التاسع عشر، ومن المعتقد على نطاق واسع أن هذه الحركة الجديدة كانت امتداداً لحركات الجهاد السابقة في غرب السودان، ولكن يبدو أن هذه الحركة الأخيرة كانت تتمتع بنظرة أكثر عالمية وفلسفة عمل أكثر تحديداً من سابقاتها، لقد تم زرع المشاركين في هذا الجهاد الأخير في كل مكان في غرب أفريقيا ويبدو أنهم كانوا لديهم خطة منسقة قبل بدء حركتهم الإصلاحية،[٨٢] ويبدو أن مؤسس هذه الحركة الإصلاحية، الحاج عمر، قد تعلم العديد من الدروس من أوجه القصور في حركات الجهاد السابقة في المنطقة، وكان أحد العوامل القوية ضد النجاح النهائي لحركة الحاج هو وجود القوى الأوروبية في المنطقة، لم تدخر هذه القوى الأوروبية أي جهد لطمأنة نفسها وحلفائها المحليين بأن أي نصر دائم للحزب الديني ضد الحكام التقليديين لن يتحقق، [٨٣]

---

81 Brown،W ،"The Caliphate of Hamdullahi" ،PhD ،1969 ;Ba ،L'Empire Peul (١٩٦٢); ويليس، «الحاج عمر»، دكتوراه، ١٩٧٠،

82 ومن بين هؤلاء التلاميذ، ينبغي لنا أن نذكر مابا جخو (ت، ١٨٦٨)، وفود كابا دومبويا (ت، ١٨٧٠)، وألفا مولو (ت، ١٨٨٠)، والحاج محمد لامين (ت، ١٨٩٠)، كل هؤلاء القادة، الذين يبدو أنهم يمثلون أيديولوجية واحدة ونفس الشيء، ظهروا في وقت واحد تقريبًا، ويبدو أنهم كانوا لديهم خطة منسقة واستراتيجية مشتركة،

83 انظر أدناه، ص،

ملاحظات ختامية

لقد سعى هذا الفصل إلى تتبع تاريخ الإسلام في غرب السودان، منذ البداية وحتى زمن حركة الجهاد التي قادها الحاج عمر، أي من القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر، وكان الهدف الأساسي هو إيجاد خلفية ذات مغزى لحركة الجهاد في القرن التاسع عشر في غرب أفريقيا، ودوافع الزعماء الدينيين الذين قادوا حملة الجهاد، والظروف التاريخية التي قامت عليها فلسفة هذه الحركات الإصلاحية، وقد أظهر بحثنا في هذا الفصل أن تاريخ الإسلام في غرب السودان مر بمراحل مختلفة، كل منها تطلب مسار عمل معين يميز العلاقات بين المسلمين أنفسهم من ناحية وبين المجتمعات المسلمة وغير المسلمة من ناحية أخرى، وعلى هذه الخلفية يمكن اكتشاف وتفسير طبيعة ودوافع وأهداف القوى المشاركة في هذه الحركات الجهادية،

المرحلة الأولى

يمكن تعريف هذه المرحلة على أفضل وجه بأنها تشكل اختراقًا تدريجيًا وسلميًا للثقافة والمعتقدات الإسلامية في المجتمعات السودانية الغربية، وقد بدأ هذا التغلغل قبل عدة قرون من غزو المرابطين لإمبراطورية غانا في القرن الحادي عشر، واستمر بعد ذلك، باستثناء احتلال المرابطين القصير الأمد لغانا، حتى القرن الثالث عشر الذي يمثل بداية الإمبراطوريات الإسلامية الكبرى في غرب أفريقيا ومالي وسونغاي، وفي هذه المرحلة الأولى، دافع عن الإسلام مجموعتان مختلفتان من المسلمين، التباديون والمرابطون، اللذان ينتميان على التوالي إلى مدرستين دينيتين مختلفتين في الإسلام، وهما الخوارج والسُنّة،

ومع ذلك، فإن البيئة في غرب أفريقيا وحقيقة أن معظم المسلمين الأوائل كانوا تجارًا لم تولد أي تضارب في المصالح بين المجموعتين، في الواقع، يمكن القول إن هدفهم الأساسي لم يكن التبشير المتعصب أو الطائفي، لأنه كلما حدث التحول، كان نتيجة لمبادرة فردية، أو زواج بين الأقارب، أو إقناع سلمي وكان يهدف أكثر إلى خلق رابطة اجتماعية وروحية مشتركة مع السكان الأصليين المعنيين.

المرحلة الثانية

هذه هي فترة الإمبراطوريات الإسلامية العظيمة التي ازدهرت في غرب السودان من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر،[٨٤] وخلال هذه الفترة، تغير موقف المسلمين تجاه نمط الحياة الأفريقي والمعتقدات الدينية والممارسات الاجتماعية بشكل كبير، وكانت، وقبل كل شيء، فترة حكام أقوياء مثل مانسا موسى من مالي والحاج أسكيا محمد من سونغاي، الذين جعلتهم رحلاتهم إلى الحج بمكة، والتي حظيت بتغطية إعلامية جيدة واتصالاتهم بالعالم الإسلامي، أكثر وعياً بالجوانب المؤسسية والحضارية للإسلام، ورغم أن هذا المفهوم الجديد حفزهم على إحداث تغييرات جذرية في الحياة الدينية والممارسات الاجتماعية لشعوب غرب أفريقيا، إلا أن العديد من التقاليد الدينية والممارسات الاجتماعية الأفريقية ظلت دون تغيير،[٨٥] ومع ذلك، فقد تأسس الإسلام رسميًا كدين للدولة، وأخذ حكام هذه الإمبراطوريات الإسلامية على عاتقهم واجبًا مقدسًا لنشر وإقامة الإسلام والمؤسسات الإسلامية، وشكلت هذه السياسة نقطة تحول في العلاقات بين المجتمعات الإسلامية والتقليدية في الغرب،

---

84 هودجكين، «الإسلام في غرب أفريقيا»، المنظور الأفريقي (أكسفورد: ١٩٥٨)، ٨١-٩٩،

85 مثل إزالة الغبار والممارسات غير الإسلامية الأخرى، إباء بطاطا، رحلة ابن بطاطة (القاهرة: ١٩٦٤)، المجلد الثاني، ١٩٧ الجزء،

ولقد حلت محل السياسة المبكرة التي كانت تتسم بالعفوية والارتجالية سياسة أسلمة أكثر منهجية ومؤسسية وعدوانية في بعض الأحيان، كما شهدت هذه المرحلة الثانية نمواً فكرياً وحكومة مركزية، وانتقل المجتمع الإسلامي من العزلة إلى الهيمنة: قوة إمبراطورية بسطت هيمنتها على كل أراضي غرب أفريقيا، وأجبرت الممالك الأفريقية التقليدية الصغيرة على الاستسلام للإمبراطوريات المركزية القوية، وكانت النتيجة أن تغيرت القوانين القبلية والأعراف الاجتماعية، وإن لم يكن ذلك بالكامل، إلى الشريعة الإسلامية، وقد دعا الحكام المسلمون بعض العلماء البارزين، مثل المغيلي، إلى غرب أفريقيا.[٨٦] وفي غرب أفريقيا، أكد المغيلي على النهج المتشدد وحث مضيفيه على شن الجهاد ضد كل من الكفار وأولئك الذين تسامحوا أو استوعبوا انتقال أي نوع من المعتقدات أو الممارسات الأفريقية قبل الإسلام إلى الإسلام، وقد فرضت درجة من الصرامة وعدم التسامح على ما كان حتى ذلك الحين موقفاً دينياً مرناً.

وقد تطورت مراكز التجارة إلى مدن حضرية، حيث تم بناء المساجد والمدارس وبيوت الضيافة ببذخ وصيانتها بأموال عامة، وكان الدعم للمؤسسة السياسية من جيش متميز، وكان تدفق الثروة المادية والسلع غير مسبوق في التاريخ الأفريقي، ولأول مرة في تاريخها الطويل الغامض، وجدت إمبراطوريات غرب أفريقيا مكانًا على خريطة العالم وتم تطوير العلاقات الدبلوماسية وتأسيسها مع الدول الأجنبية، وخاصة في الشرق الأوسط وأوروبا، وطبع الإسلام إيمانه وحضارته على العديد من جوانب حياة السودانيين الغربيين، ولكن نحو نهاية هذه الفترة، بدأ التفكك الداخلي ينتشر وتعزز بالغزو المغربي لسونغاي، آخر وأشهر

86 حول المغيلي، انظر ج، أو، هنويك، ألف عام (١٩٦٧)، ١٢٣ف؛ فيما يتعلق بمراسلات المغيلي مع أسكيا محمد، انظر م، عربي رقم ٥٤٣٧، بي إن بي، الصفحات ٣٨-٦٦

كانت هذه الفترة بمثابة بداية المرحلة الثالثة، والتي تعرف عمومًا باسم «الفترة المضطربة».

المرحلة الثالثة

تمثل هذه الفترة بداية ما قد نطلق عليه إحياء الممالك الأفريقية التقليدية واستعادة استقلالها السياسي الذي فقدته لصالح الإمبراطوريات الإسلامية العظيمة، وتغطي هذه الفترة القرن السابع عشر بالكامل والجزء الأكبر من القرن الثامن عشر، وخلال هذه الفترة، أعيد تأسيس الزعماء والملوك غير المسلمين في مناطق بامبارا، وتعززوا في أراضي موسي، وأعيدوا إلى السلطة في مناطق ماندينغو وفولا، وخلال هذه الفترة أيضًا، بدأ الأوروبيون في اختراق أفريقيا، وكان وجود القوى الأوروبية في غرب السودان سببًا في موازنة توازن القوى بين الحزب الديني المؤثر والملوك التقليديين، وتم تحويل الأنشطة التجارية، التي كانت حتى ذلك الوقت حكرًا على تجار القوافل من الشمال، إلى المناطق الساحلية حيث بنى الأوروبيون الموانئ المحصنة في المنطقة، ولقد وجد الزعماء والملوك التقليديون الذين كانوا تحت رحمة تجار القوافل المسلمين، والمستشارين السياسيين، والمرشدين الروحيين المسلمين، بدائل لهم في البعثات التجارية الأوروبية التي أقيمت في المناطق المحصنة أو في السفن المسلحة قبالة سواحل غرب السودان، والواقع أن العديد من الزعماء الأفارقة أبدوا استعدادهم ليس فقط للاستعاضة عن المسلمين بالأوروبيين، بل وأيضاً للتعميد والخضوع للقوى الأوروبية، وأصبح الحكام الأفارقة أكثر فأكثر فتوراً في التعامل مع مستشاريهم المسلمين،[٨٧] ودخل كل الحكام السياسيين تقريباً في غرب السودان في اتفاقيات دفاع متبادل مع أحد الطرفين أو القوى الأوروبية الأخرى.

٨٧ كاداموستو الرحلة البحرية (١٩٣٧)،٩٧-٩٨

القوة الأوروبية،[٨٨] وبعد أن شعرت بالتهديد الديني والسياسي والاقتصادي، تحركت الأحزاب الدينية، التي كانت تحتكر الموارد المالية، وتسيطر على الأنشطة الاقتصادية، وتسيطر على المؤسسات التعليمية، والأهم من ذلك، الحياة الروحية للمجتمعات في غرب أفريقيا، بسرعة لمواجهة هذا التحالف الخطير بين الزعماء التقليديين والقوات الأوروبية، وتمثل هذه الخطوة بداية عصر جديد، يُعرف عمومًا في الأعمال التاريخية حول الإسلام الأفريقي باسم «حركة الجهاد في غرب أفريقيا في القرن التاسع عشر»،[٨٩] ومنذ ذلك الحين، دخل الإسلام في غرب أفريقيا مرحلة جديدة تركت تأثيرًا قويًا على غرب أفريقيا حتى اليوم،

المرحلة الرابعة

تبدأ المرحلة الرابعة والأخيرة من التاريخ الإسلامي في غرب أفريقيا، وفقًا لتقسيمنا الزمني، من سبعينيات القرن السابع عشر إلى تسعينيات القرن التاسع عشر، وتمتد إلى المرحلة الثالثة وتتعايش معها جزئيًا، وتتميز هذه الفترة بالحركات النضالية التي نظمها الحزب الديني الذي ظل خاضعًا للسلطات السياسية ومتعاونًا مع الزعماء والملوك الحاكمين، بغض النظر عما إذا كانوا مسلمين أم لا، وفي سلسلة من التحركات السريعة، اكتسح الحزب الديني العديد من هذه الممالك الصغيرة، وعلى أنقاضها، بنى الماميات والخلافات الجديدة، حيث كان الإسلام هو الدين الوحيد المعترف به للدولة،

بدأت حركة الجهاد في موريتانيا مع ناصر الدين (١٦٧٠) وانتشرت بسرعة إلى فوتا تورو، وإلى كل جزء من سنغامبيا، وإلى بوندو، ثم إلى فوتا جالون،

---

88 أولورونتيمين، سيجو توكولور (١٩٧٢)، ٩٤١،

89 من الواضح الآن أن تسمية أحدث اندلاع لحركة الجهاد في غرب إفريقيا «حركات الجهاد في القرن التاسع عشر» غير صحيحة تاريخيًا لأن هذه الحركات الجهادية بدأت قبل قرن واحد على الأقل، انظر ب، كورتين، الجهاد في غرب إفريقيا، JAH 12 (1971)، ١١-٢٥،

ولقد دمرت ممالك ديانيانكي وولوف وميندينجو وسوستو وجالونكي لصالح حكم الشريعة، وبحلول نهاية القرن الثامن عشر، كانت الحركة الدينية موجودة بالفعل في بلاد الهوسا، ثم في ماسينا، ثم عانت الحركة من الركود لمدة نصف قرن قبل أن تكتسب زخمًا مرة أخرى في القرن التاسع عشر، وخلال فترة الركود هذه، تعرض الحزب الديني للهزيمة في كل مكان باستثناء الفوتتين،[٩٠] وفي محاولة لإصلاح المجتمع السوداني الغربي بأكمله من خلال المفهوم الصوفي للإسلام، ظهرت قيادة جديدة للحزب الديني وسيطرت على بقية الفترة التي سبقت الاستعمار المباشر لغرب إفريقيا من قبل الدول الأوروبية، وقد بدأ هذه الحركة الإصلاحية الجديدة ودافع عنها الحاج عمر الفوتي، وسوف تكون الوسائل والطرق التي استخدمها الحاج عمر لتحقيق هذه الأهداف ومكونات فلسفة الجهاد الجديدة في حركته موضوع مناقشة الفصول التالية.

---

٩٠ وفي منطقة الفوتاس، ظلت مناطق المامي الاتحادية في السلطة حتى بدء حركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر في خمسينيات القرن التاسع عشر،

الخلفية الصوفية

للزعامة عند الحاج عمر

إن مفهوم الزعامة كما سيظهر في دراستنا يشكل أحد النقاط المحورية في حركة الجهاد التي قادها الحاج عمر، ومن أجل مناقشة فهم الحاج عمر للزعامة في الإسلام، فإن السرد التاريخي الموجز لهذه المشكلة والطريقة التي تم تصورها بها في الدوائر الصوفية قد يكون مفيدًا في وضع حركة الجهاد التي قادها الحاج عمر في منظورها التاريخي الصحيح.

لقد كان مفهوم الزعامة قضية بالغة الأهمية طوال التاريخ الإسلامي، ورغم أنه من غير الممكن مناقشة مثل هذه القضية المهمة بأي تفاصيل في نطاق هذه الأطروحة، إلا أنه من المهم لغرضنا التمييز بين أنواع الزعامة المنسوبة إلى ثلاث مدارس فكرية مميزة في الإسلام - وهي السنة والشيعة والصوفية - حيث تطور المفهوم بشكل مختلف في سياق التاريخ الإسلامي.

أهل السنة[1]

وفقًا للرأي السائد بين أهل السنة، عُهِدت قيادة المجتمع المسلم إلى أبي بكر، الذي أصبح خليفة للنبي صلى الله عليه وسلم من خلال عمل استشاري وتنصيب من قبل أفراد المجتمع،

---

1 أهل السنة هم أتباع أبي الحسن الأشعري من الناحية العقائدية

مثل هذا كان معروفًا باسم الخلافة، وكان الخليفة معترفًا به باعتباره الزعيم الدنيوي والروحي للمجتمع بأكمله.[٢]

وخلال مسار التاريخ الإسلامي، خضعت مؤسسة الخلافة الإسلامية للعديد من الاضطرابات الداخلية حتى استولى العلماء المتدينون والمتعلمون على الوظيفة الدينية للخليفة وأعلنوا أنفسهم المفسرين الوحيدين للقانون (الشريعة)، تاركين للخليفة مسؤولية تنفيذ القانون كما فهموه،[٣] اكتسب التوتر بين هؤلاء العلماء الذين نصبوا أنفسهم والخليفة وإدارتهم زخمًا، مما أدى إلى الضغط على العلماء واضطهادهم[٤] ومع ذلك، لم تعترف السلطات الدينية ولا الدنيوية نظريًا بفصل الزعامة الدينية عن السلطة الدنيوية،[٥] وعلاوة على ذلك، تسبب التدهور في السلطة السياسية للخليفة في دفع العديد من المتدينين إلى الانفصال ليس فقط عن الحياة النشطة ولكن أيضًا عن الحياة الدنيوية وتحولهم إلى زهاد، وتشكيل نواة الحركة الصوفية.[٦]

(ت ٩٣٥/١٣٢٤) وفقهيا أتباع المذاهب الفقهية السنية الأربعة: الحنفية، المالكية، الشافعية، والحنابلية ، A، J، Wen-sinck، «السنة»، إل ١، الرابع / الأول، على الرغم من أن العديد من الصوفيين يعتبرون أنفسهم من السنة، إلا أن العديد من علماء السنة يرفضون الصوفيين باعتبارهم ينتمون إلى المدارس الفكرية السنية، انظر ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٨؛ راجع، ابن عباد الرندي، الرسائل الصغرى، إد، بول نوية (بيروت: كتاب كاثوليكية، ١٩٥٨)، ١١١.

٢ R،A،H، جيب، «بعض الاعتبارات في النظرية السنية للخلافة»، أرشيف تاريخ القانون الشرقي (بروكسل)، ٤٠١-٤١٠، راجع، الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: ١٩٠٩)، د، الحكم الشرعي

3 ج، شاخت، «الشريعة»، Short EI، ٥٢٤-٥٢٨،

4 كان أفضل مثال على هذا الاضطهاد هو المحنة (محاكم التفتيش التي كان أحمد بن حنبل ضحية لها، انظر أ، ج، وينسينك، المحنة، Short EI، ٣٧٧-٣٧٨،

5 أبو حامد الغزالي، كتاب المشورة في الأمور، ترجمة إي، سي، باجلي (لندن: مطبعة أكسفورد، ١٩٦٤)، ج، ليونارد بايندر، نظرية الغزالي في الحكم»، العالم الإسلامي ٤٥ (١٩٥٥)، ٢٢٩-٢٤١،

6 بعد هارون الرشيد (٧٨٦-٨٠٩)، ضعف خلفاء العباسيين وبالتالي فقدوا السلطة السياسية لقادة جيشهم

في مقابل أولئك الذين اعترفوا بأبي بكر خليفة، كانت هناك مجموعة من المسلمين الذين أكدوا أن الخلافة ظلت في أسرة النبي وأن تعيينًا محددًا قد تم في حالة علي بن أبي طالب، صهر النبي، لخلافة النبي كمترجم لرسالته، وفقًا لهذا المفهوم، الذي أطلق عليه في النهاية الولاية، فإن الإمام في الغيبة (بين الشيعة الإثني عشرية) أو في الظهور (بين الشيعة الإسماعيلية) يرشد المجتمع وينشر شريعته ويفسر القرآن ويروي الحديث من خلال الوحي الإلهي الذي انتقل إليه من أسلافه من خلال سلالة مباشرة من محمد وعلي،[٨] وكانت النتيجة إنشاء مجتمع شيعي مميز تأتي قوانينه مباشرة من إمام تقوم قيادته على التعيين (النص) وليس الانتخاب، في حين أن مؤهلات الخليفة السني تتركز حول كونه من أصل قريشي؛ وأن يكون متمكناً من العلوم الدينية؛ وأن يتمتع باللياقة العقلية والأخلاقية والجسدية، فإن أهم مؤهلات الإمام الشيعي هو أن يكون من نسل علي من خلال فاطمة وأن يتم تعيينه على وجه التحديد كإمام،[٩]

إلى جانب الخليفة السني والإمام الشيعي، تطورت العديد من وجهات النظر الأخرى للقيادة؛ وأشهرها ومن أهم هذه التيارات الصوفية.

أو حكام المقاطعات أو السلاطين، انظر برنارد لويس، العرب في التاريخ (نيويورك: هاربر ورو، الطبعة الثانية، ١٩٦٧)، ٩٤، CE، أ، ك، س، لامبتون، «بعض تأملات النظرية الفارسية للحكم»، ستوديا إسلاميكا، المجلد الخامس (١٩٥٨)، ص ١٢٥ وما يليه،

7، عن الشيعة، انظر ر، ستروثمان «الشيعة"، EI 1، المجلد الرابع/١، ٣٥٠-٣٥٨،

٨ المرجع نفسه، مارشال هودجسون، «كيف أصبح الشيعة الأوائل طائفيين»، مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية، ٧٥ (١٩٥٥)، ١-٣

٩ الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: ١٩٠٩)؛ بانايوتيس ج، فاتيكيوتيس، نظرية الدولة الفاطمية (لندن: الطبعة الأولى، ١٩٥٧)؛ ابن مطهر الحلي، باب الحاج (لندن: ١٩٥٨، ترجمة ويليام ماكيلوي ميلر)

ومن الجوانب الجديرة بالملاحظة في أصل التصوف أنه بدأ كحركة احتجاجية، لكنه تطور فيما بعد إلى منظمة منهجية أثرت على جوانب مختلفة من حياة المسلمين خلال العصور الوسطى وما بعدها من تاريخ الإسلام.

الصوفيون

في القرون الأولى للإسلام، ظهر أفراد تبنوا وجهة نظر أكثر زهدًا للحياة، وكان همهم الرئيسي هو الحصول على الخلاص من خلال التقشف والانضباط الذاتي الروحي، وذلك جزئيًا كرفض ورد فعل ضد الانشغال المفرط بالمكاسب المادية والشؤون الدنيوية، واحتجاجًا على الظلم الاجتماعي،[١٠] وقد تطورت ممارسة الانضباط الذاتي الروحي في نهاية المطاف إلى تخصص مستقل يُعرف باسم علم المجاهدة.[١١]

ومن بين أولئك الذين سلكوا هذا المسار، نشأ تخصص مميز يُعرف باسم علم التصوف بمصطلحاته التقنية وشكل أسلوبه وطريقة تعبيره،[١٢] وما يهمنا هنا ليس مناقشة الحياة والفكر الصوفي، بل فهم المنظمات الصوفية التي أسسوا بها أنفسهم كمجموعة مختلفة ومستقلة داخل المجتمع الإسلامي،[١٣] ومن الصعب التأكد مما إذا كان هدف الصوفيين هو تقويض الزعامة الدينية أم لا؛ لكن ما هو واضح هو أن رد فعلهم تجاه كل من السلطات الدينية والزمنية كان ينطوي على شعور بالرفض.[١٤]

١٠ ابن خلدون، المقدمة (القاهرة، ١٣٢٠/١٩٠٢)، ط، ٤٤٣ الجزء،

11 ابن خلدون، شفاء السيل لتهذيب المسائل، ط، الأب إغناس عبده خليفة (بيروت: جامعة القديس يوسف، ١٩٥٨)، ٣٧-٤٠،

12 المرجع نفسه، ٤٣، ٤٧،

١٣ المرجع نفسه، ٢٩،

١٤ يذكر ماسينيون أن الهجوم على الصوفيين جاء من أهل السنة كما فقد اختلف العلماء والفقهاء من غير أهل السنة في ذلك، وعلى حد تعبيره: «لقد استاء الفقهاء وعلماء الدين من رؤية الناس يتحدثون عن فحص ضمائرهم ومحاكمة بعضهم بعضاً من خلال هذه المحكمة الداخلية، فحاولوا أن يظهروا أن النتائج النهائية للحياة التي يعيشها الصوفيون كانت غير تقليدية»، التصوف، شورت إل، ٥٧٩-٥٨٣،

لقد ظل التوتر بين الصوفيين وغير الصوفيين مرتفعًا حتى تمكن أبو حامد الغزالي، وهو عالم سني، من خلق درجة من الانسجام لاستيعاب الطريقتين، [١٥]

مفهوم الصوفية للقيادة

كما ينعكس في تعليمهم

في تأسيس أسلوب جديد للفكر، تمكن الصوفيون من ابتكار طريقة جديدة للتدريس، أطلقوا عليها اسم التربية (التعليم أو التوجيه الروحي) على النقيض من التعليم (الإرشاد) الذي كان الطريقة العادية لتدريس العلوم الإسلامية الأخرى، وهذا لا يعني أن التربية كانت بديلاً عن التعليم؛ بل يعني أن التعليم لم يعد الوسيلة الوحيدة لتفسير الشريعة كما يزعم عادة العلماء غير الصوفيين[١٦] وبالتالي، تم تأسيس نوعين من الزعامة الدينية: (أ) شيخ التربية (السيد) و (ب) شيخ التعليم (أحيانًا يكون صوفيًا ولكنه عمومًا معلم غير صوفي)،[١٧] «وقد اختلف موقف هذين التعليمين بحسب موضوع تعليمهما.

15 ولا شك أن تحول أبي حامد إلى التصوف (المنقذ من الدلال، تحقيق جميل صليبا وآخرون، دمشق، ١٩٥٨) ودفاعه اللاحق عن عقائد الصوفية كان له دور فعال في الاعتراف بالتصوف من قبل العديد من أهل السنة،» ولكن ينبغي أن نشير إلى أن تلك الحقبة كانت حقبة الصحوة السنية التي تبناها السلاجقة، الذين حاولوا توحيد صفوفهم في مواجهة الثورات الشيعية ضد الخلافة السنية في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي، انظر: H، A، R، Gibb، "An Interpretation of Islam History"، Studies on the Civilization of Islam، ed، Stanford J، Shaw، et al) (London: Routledge and Kegan Paul، 1962)، 27-26،

16 حول هذه النقطة، انظر: ابن تيمية؛ قارن: Nicola Ziadeh، The Sanusiy ...

١٧ ابن عباد الروندي، الرسائل

كان موضوع التعليم غير الصوفي هو علم الظاهر، وكان فهم المريد (التلميذ) يُعرف بالعلم؛ وكان موضوع التعليم الصوفي أو التربية يُعرف بعلم الباطن، وكانت الخبرة التي اكتسبها المريد في هذه الدراسة تُعرف بالمعرفة،[١٨] ونظرًا لأن علم الظاهر كان يُنظر إليه على أنه أدنى من علم الباطن، فقد تبع ذلك أن شيخ التربية كان يُعتبر متفوقًا على شيخ التالين، ووفقًا لابن خلدون، كان شغل شيخ التربية، من بين أمور أخرى، الكشف عن سر العالم الروحي وتوجيه المريد للوصول إلى مستوى المعرفة الحدسية حول المجهول، ويؤكد ابن خلدون أن مثل هذه المعرفة الحدسية مخفية عن غير الصوفي ولا يمكن اكتشافها أبدًا ما لم يسترشد المرء بالصوفية، الشيخ.[١٩]

الشريعة والحقيقة

وفي محاولة أخرى لإثبات تفوق منهجهم على منهج العلماء، قام شيوخ الصوفية، ربما تحت تأثير الشيعة، بإدخال مفهوم (الظاهر) في فكرهم، «القواعد التي تحكم سلوك الإنسان والواجبات الدينية الخارجية، و(ب) الباطن: القواعد التي تحكم النفس الداخلية، وخاصة إيمانه ونيته وإخلاصه وتقواه،[٢٠] وبما أن الباطن يحكم الظاهر ويدير شؤونه، فإن الباطن يُنظر إليه على أنه يشكل أساس الظاهر، وبالتالي فإن الظاهر ليس سوى مظهر من مظاهر الباطن،[٢١] وعلى النقيض من أولئك الذين كانوا مهتمين فقط بالظاهر، زعم شيوخ الصوفية أن لديهم وجهة نظر أكثر شمولاً في الجمع بين المعرفة الظاهرة والباطنة للشريعة.[٢٢]

---

18 عين القضاة الهمذاني، عبادة الحق، تحقيق عف عسيران (طهران: ١٩٦١)، ٦٧-٦٨،

19 ابن خلدون، الشفاء، ٦٤؛ المقدمة، ٤٤٤ وما يليها،

20 ابن خلدون، الشفاء، ٤٤

٢١ المرجع نفسه

22 الغزالي، المنقذ،

كان هذا المفهوم الصوفي للشريعة هو الذي حاول نجم الدين الكبرى (ت ١٢٢١) شرحه عندما أكد أن «الشريعة مثل السفينة، والعريقة مثل البحر، والحقيقية مثل اللؤلؤة، من يرغب في اللؤلؤة يجب أن يركب السفينة إلى الجرف وعندها فقط يمكنه اصطياد اللؤلؤة، من يهجر هذا الطريق لن يصل إلى اللؤلؤة أبدًا»،[٢٣] وفقًا للهجويري، فإن الشريعة بدون الحقيقة مثل الجسد بدون روح، والحقيقة بدون الشريعة مثل الروح بدون جسد،[٢٤] يشير هذا إلى أن المفهوم غير الصوفي للشريعة لا يزال غير مكتمل، وهو السبب الرئيسي وراء اعتبار موقف شيخ التربية أكثر أهمية من موقف العالم العادي، «وقد استشهد الهجويري بحديث للنبي صلى الله عليه وسلم قال فيه: «إن الشيخ [الصوفي] بين تلاميذه كالنبي في جماعته»،[٢٥]

وبفضل التربية، يتمتع الصوفيون بالقدرة على إدراك الأشياء الموجودة على أنها في الحقيقة شيء بعيد عن متناول غير الصوفيين، وبالمثل، من خلال هذه التجربة، يمكن للصوفيين رؤية الأحداث المستقبلية قبل وقوعها، وبفضل قوتهم الروحية، يمكن للشيوخ الصوفيين التأثير على مجرى الأحداث في العالم المادي وجعلهم يطيعون رغباته،[٢٦] وقد تطورت قيادة شيخ التربية في نهاية المطاف إلى منظمة، وهي الطريقة (الطريقة الصوفية)،[٢٧]

---

23 نجم الدين الكبرى، "رسالة السفينة"، السيدة آية صوفيا رقم ١٦٩٧، ط ٥-٧، مقتبس من طبعة فريتز ماير لفوايح الجمال وفواتح الجلال (فيسبادن: ١٩٥٧)، ٢٨٢-٣،

٢٤ الهجويري، كشف المحجب، ترجمة، نيكلسون (لندن: ١٩١١)، ٣٨٣ الجزء،

٢٥ المرجع نفسه، ٥٥-٥٧، عمار البدليسي، صوم القلب، السيدة رقم ٣١٣٣، ١، ١٨-٢٠ (برلين)، نقلا عن طبعة فريتز ماير لفوايح الجمال، ٢٩٧-٢٩٨

٢٦ أنظر الجزء الخاص بالولاية والقطبانية مأخوذ من ابن خلدون، المقدمة، ٤٤٤ف،

27 من بين الطرق الأولى التي تم تأسيسها كانت الطريقة القادرية لعبد القادر الجيلاني من بغداد (ت ١١٦٦)؛ السهروردية، تأسست

ونتيجة لذلك، تطورت وظيفة شيخ التربية إلى وظيفة شيخ الطريقة،

شيخ الطريقة

لقد وسع تنظيم الطريقة آفاق الزعامة الصوفية إلى المجال الاجتماعي والاقتصادي، الذي كان يُعتبر حتى ذلك الحين دنيويًا، وبالتالي خارج اهتمام الصوفية واهتمامها، وقد أدى تطور الأنشطة الصوفية إلى مؤسسة إلى رد فعل إيجابي من الجماهير المسلمة - مثل الفتوة، والنقابات التجارية، والحرفيين، والصناع - الذين وجدوا في المؤسسة الجديدة للطريقة قناة لبث مظالمهم ضد السلطات المعاصرة والدينية على حد سواء، يشير تريمينغهام إلى:

على الرغم من أن المنظمات الصوفية كانت دينية بحتة، إلا أنها [لم تجد صعوبة] في ربط طرقها بالنقابات التجارية، ومنظمات الفتوة وغيرها من الحرف المهنية، والتي كانت منظمات مهنية واقتصادية، كان هذا الارتباط مسألة ملاءمة؛ فبالرغم من أنها لم تكن منظمات علمانية، إلا أنها لم تكن صوفية، ٢٨

ويشير تريمينجهام إلى أن منظمات الطريقة مدينة بالكثير لمنظمات النقابات، فقد يقابل شيخ الطريقة في الطريقة الصوفية شيخ الحرفة (المعلم الأعظم) في منظمة النقابة، كما يمكن أن يقابل شيخ التعليم في الطريقة الصوفية المعلم (المعلم) في نظام النقابة،

بواسطة ضياء الدين أبو نجيب السهروردي (ت، ١١٦٨)؛ الرفاعية، التي أسسها أحمد الرفاعي (ت، ١١٨٢)؛ الشاذلية، التي أسسها أبو مدين (ت، ١١٩٧)؛ والكبراوية، التي أسسها نجم الدين الكبرى (ت، ١٢٢١)؛ والنقشبندية، التي أسسها محمد بهاء الدين النقشبندي (ت، ١٣٨٩)، على سبيل المثال لا الحصر، انظر أ، ج، أربيري، التصوف (١٩٥٠)؛ قارن س، تريمنجهام، الطرق الصوفية في الإسلام (دار نشر جامعة أكسفورد، ١٩٧١)، ١٣ وما يليها،

28 المصدر نفسه، ص ٢٤

وعلاوة على ذلك، فإن الطالب أو الإخوان (المبتدئين) في الطريقة الصوفية يمكن أن يتوافق مع مصطلح المبتدئ أو الساني (العمال الصغار أو الكبار)،[٢٩] ومن خلال انتمائها إلى هذه الطبقات الدنيا والجمعيات المهنية، نما نفوذ الطريقة، وأصبح طابعها الاجتماعي والاقتصادي ملحوظًا، ونستشهد عن مارشال هودجسون قوله: «لقد كانت الصوفية كما تجسدت في الطريقة هي التي وفرت نظاماً مشتركاً للخانقاه، حيث كان أتباع طريقة معينة يجتمعون تحت قيادة شيخ الممارسة الروحية حتى يعيشون كمريدين متفرغين،» [٣٠]

المجتمع الصوفي

لقد أدى إضفاء الطابع المؤسسي على التعاليم الصوفية إلى إنشاء مجتمع صوفي مميز، حيث كان شيخ الطريقة زعيماً مطلقاً، مع السلطة الوحيدة لتحديد نوع الحكم الذي ينبغي أن يحكم شعبه وبقية المجتمع المسلم، وباعتبارها مجتمعاً من التلاميذ، كانت العلاقات بين الأعضاء الأفراد والشيوخ بمثابة علاقة سيد وتلميذ، وكما يشير ابن خلدون، «يجب على التلميذ أن يخضع للشيخ مثل الميت في يد مغسله»[٣١] إن توسع أنشطة الطريقة خارج المجال الديني المحض إلى الشؤون الاجتماعية والاقتصادية لم يغير، حتى وقت لاحق، الفلسفة الأساسية للطريقة الصوفية، ومع مرور الوقت، نشأت الحاجة إلى تعزيز الزعامة، وأثبتت شخصية الشيخ القيادية أنها مفيدة جدًا في هذا الصدد؛ فالشيوخ، الذين اعتُبروا في النهاية أولياء،بدأو في ممارسة «نعمة غير عادية، حظوا بها كأداة ليس فقط لتأكيد تقدمهم، وتأمين دعم المؤمنين، ولكن أيضًا

---

29 المرجع نفسه، ٢٥ وما يليه، مارشال ج، س، هودجسون، وحدة التاريخ الإسلامي اللاحق»، مجلة التاريخ العالمي، كراسات التاريخ الخامسة (١٩٦٠)، ٨٧٩-٩١٤،

30 المرجع نفسه، ٨٩٣،

31 ابن خلدون، الشفاء، ٦١-٦٤،

لتمييز الولي الحق من مدعي الولاية,[٣٢] وعلى الرغم من أن الشيخ (باستثناءات قليلة سنناقشها لاحقاً) لديه ولاء للخليفة أو الإمام أو السلطان أو محايداً تماماً ، إلا أن تلاميذه لم يعترفوا بأي سلطة أعلى من سلطته، وكما يشير هودجسون:

لقد كان الصوفيون يولون اهتماماً كبيراً لنوع مختلف تماماً من الخليفة، ذلك الإنسان الذي يمثل كعالم مصغر كامل الغاية النهائية ويملك سيطرة لا حدود لها على عالم الطبيعة والإنسان معاً، فهو مسلم ويمارس سلطته إلى حد كبير على المسلمين ومن خلالهم... وإن الملوك الذين يأتون ويذهبون ليسوا سوى خدم لمثل هذا القديس، كما توضح العديد من الحكايات المحبوبة، ولم يكن لأي خليفة سلطة على حكامه كما كان للشيوخ الصوفيين وخاصة الشيخ الأعلى (القطب) سلطة على حاكم الأرض،[٣٣]

وفي الصفحات التالية، يتطور تطور الزعامة الصوفية من شيخ التربية البسيط إلى الولاية، وسوف نناقش القطبانية والختمية بشيء من التفصيل،

الولاية

من الصعب تاريخيًا تحديد متى تطور منصب شيخ الطريقة إلى مؤسسة الولاية، ومع ذلك، يبدو من المعقول أن استخدام مصطلح «ولي»، للإشارة إلى شيخ الجماعة الصوفية، كان إجراءً ملائمًا وليس خلق مصطلح جديد للإشارة إلى منصب جديد، ألا وهو منصب شيخ الطريقة، وذلك لأن مصطلح الولي كان يستخدم قبل فترة طويلة من إنشاء الطرق الصوفية للإشارة إلى هؤلاء الصوفيين الأفراد الموهوبين بالمعرفة البديهية (الكشف الباطني)، ويحدد الهجويري (ت، ١٠٧٢) أشخاصًا من أولياء الله مثل الصحابة الأربعة - أبو بكر وعمر وعثمان وعلي والعديد من شيوخ الصوفية، مثل الجنيد (ت، ٩١٠/٢٩٨)

ترمينجهام الطرق الصوفية

مارشال ج هـ هودجسن (وحدة التاريخ الإسلامي)

وأبو يزيد البسطامي (ت ٨٧٥/٢٦١)،[٣٤] ونقل عثمان يحيى عن الهجويري قوله:

> التصوف (كعقيدة) والمعرفة (كعلم لها) مبنيان على الولاية، وقد ثبت أن الترمذي [ت ٨٩٢/٢٧٩] كان أول من استعمل هذا المصطلح ليعكس موقفًا عقائديًا في التصوف؛ فقد اختار الله الأوائل أولياء حميمين وجعلهم حكامًا على مملكته، وأنعم عليهم بالقدرة على عمل المعجزات؛ كما طهرهم من فساد الشهوات الدنيوية وحمهم من اختلاط النفس الجسدية والشهوة المادية، «إنهم مفضلون عند الله على غيرهم، ومن خلالهم وعد الله بالحفاظ على دين الإسلام وحمايته... فمن خلال بركاتهم تهطل الأمطار، ومن خلال نقاء حياتهم تنمو النباتات والأشجار على الأرض، ومن خلال صلواتهم يخرج المسلمون منتصرين على الكفار... ومع ذلك، يعتقد معظم شيوخ الصوفية أن الأولياء أدنى من الأنبياء، لأن نهاية الولاية هي بداية النبوة، كل نبي هو ولي ولكن ليس العكس.[٣٥]

من رواية الهجويري، يمكن للمرء أن يرى السبب وراء إعطاء منظمي الطرق الصوفية وأتباعهم أهمية كبيرة للولاية، من خلال اتخاذها كنقطة محورية لعقيدتهم، أصبح مفهوم الولاية يشير إلى التفوق الأخلاقي والروحي والعقلي لأولياء الصوفية على الآخرين - وهي الحجة التي غالبًا ما يقدمها الصوفيون لتبرير مطالبتهم بقيادة المجتمع المسلم،[٣٦]

---

٣٤ الهجويري الجلابي، كشف الملجوب، ترجمة، نيكلسون (لندن: لوزاك وشركاه، ١٩١١)، ٢١٠-٢٤١؛ راجع، نيكولسون، دراسات في التصوف الإسلامي (كامبريدج: مطبعة الجامعة، ١٩٦٧)، f٧٩،

٣٥ الترمذي، كتاب خطم العلوي، ط، عثمان يحيى (بيروت: المطبعة الكاثولكية، ١٩٦٥)، (ملحة)، ٤٦٣-٤٦٤،

٣٦ الغزالي، المنكيد، وهذا لا يعني أن الهدف الأساسي للصوفيين كان سياسيًا، على الرغم من أن السياسة لم يتم رفضها بالكامل،

«يرى الحاكم الترمذي الولاية بأنها القرب من الله والحضور في الله ومع الله

وإن كانت الولاية تظهر في بعض الأفراد فإنها ليست محل زمان ولا مكان بل هي في الحقيقة تجلي أبدي لله على خلقه من خلال الإنسان المحدث زمنياً... إن أولياء الله في الأرض هم نماذج الكمال الإلهي في السماء، تظهر عليهم علامات بهاء قرب الله ونور جلاله وجلاله العظيم وخصوصية عظمته، والولاية نوعان: (أ) ولاية عامة وهي في متناول كثير من الناس، و(ب) ولاية خاصة وهي مقتصرة على قلة من الناس، الولاية الأولى تشمل كل المؤمنين بالله ورسله ومن اتبعهم، الولاية الثانية مقتصرة على أولياء الله والمقربين الذين يهديهم إليه بالولاية،[٣٧]

يذكر عمار البدليسي (ت ٦٠٠/١٢٠٠) ثلاثة أنواع من الولاة: (أ) الولي الذي لا يتجاوز سلطانه نفسه، (ب) الولي الذي يمتد سلطانه على غيره من الناس، (ج) الولي الذي له سلطان مطلق على الأرض، وبينما لا يستطيع النوع الثاني من الولاة أن يوسع سلطانه إلى ما هو أبعد من حدوده، فإن النوع الثالث له القدرة المطلقة على بسط سلطانه على كل مجال من مجالات الحياة في جميع أنحاء الكون، دون أي قيد على الإطلاق، وتظهر بركة هذا الولي المطلق على كل ما يلامسه، فهو منقذ الخلائق بأقواله وأفعاله وأمزجته وصلواته وصمته وبصره وحالته الروحية ونومه ويقظته، «وهو الذي لم يبق له شهوات، بل أفعاله تجري عن طريق الله نفسه،[٣٨]

---

37 نقلاً عن مقدمة عثمان يحيى لكتاب خاتم الأولياء، ص ١١١-١١٢،

38 عمار البدليسي، بهجة الطائفة، مطبعة برلين رقم ٢٨٤٢، نقلاً عن فوائض الجمل الكبرى، تحقيق: إي ماير، ص ٢٩٨،"

ويرى ابن عربي أن الولاية هبة إلهية مشتركة بين الأنبياء والمرسلين والشهداء والمؤمنين والصالحين، وأن الرسل في أعلى مرتبة منها، يقول: «اعلم أن الولاية هي الدائرة العامة [التي تحيط بكل شيء]، ومن خلالها يتواصل الله مع من يشاء أن يمنحه النبوة أو الرسالة الإلهية؛ وبالتالي، يجب أن يكون كل نبي وليًا،[٣٩] انتشر هذا المفهوم للولاية لاحقًا في جميع المنظمات الصوفية تقريبًا وشكل تعليمًا أساسيًا في عقيدتهم،

في سياق منظماتهم الخاصة حيث تجنب الصوفيون، في الغالب، الرغبة في الحصول على السلطة السياسية، ظهرت فكرة «الحكومة الإلهية الخفية»، التي كان أعضاؤها ولاة فرديين يعملون تحت إشراف القطب (الفرد)، الذي تم تصور منصبه لاحقًا على أنه خاتم الأولياء، على حد تعبير حيدر آملي، «متى قرر الله إنهاء هذا العالم، فإنه سيتسبب في انهيار هذه الحكومة الخفية واختفائها وبالتالي يهلك العالم كله على الفور».[٤٠]

القطبانية

كانت عقيدة القطب النتيجة المنطقية لفكرة الولاية، الفكرة كلها مرتبطة بمفهوم الزعامة الصوفي، الذي تطور من الزهد الفردي إلى شيخ التربية والتعليم إلى شيخ الطريقة، مفهوم الولاية، كما ناقشنا بالفعل، يتطلب سلطة مركزية يتبعها الفرد

---

39 ابن عربي، الفتوحات المكية، ٢ (بدون تاريخ)، ج٣١،

40 حيدر آملي، نص النصوص، مخطوطة رقم ٩١/١٩ب-٩٦د (طهران)، نقلاً عن عثمان يحيى، ختم الأولياء، ٥٠٠-٥٠٦، حول فكرة الحكومة الإلهية غير المرئية، انظر الهجويري، كشف المحجوب، ٢١٤ ف؛ ابن عربي، الفتوحات، ٢، ٨ وما بعدها

إن الولاة مسؤولون، ووفقاً لابن عربي، فإن القطب هو الولي الذي يجمع بين الأحوال (الحالات الروحية الصوفية) والمقامات (المراحل الروحية الصوفية) بصفته قطباً وممثلاً للنبي محمد صلى الله عليه وسلم.

إنه «الوحيد» في عصره؛ ولا يمكن أن يكون هناك سوى قطب واحد في عصر معين، وبالتالي، فإن القطب ليس فقط الزعيم بل هو أعلى سلطة في عصره،[41] ووفقاً لأمولي، فإن القطب هو الشخص الذي يمثل النقطة المركزية التي ينظر الله من خلالها إلى الكون في جميع الأوقات، وهذا يؤدي إلى أن يكون القطب المصدر الحقيقي للحياة لجميع الكائنات الحية في الكون، إنه نقطة الارتكاز لنظر الله كلما التفت للنظر إلى المعروف والمجهول، إن أعلى الأقطاب مرتبة هو من يشغل القطبية الكبرى، ويسمى قطب الأقطاب (رأس كل الأقطاب) والذي يرشد جميع الأقطاب، وتُعَد هذه المرتبة مظهرًا من مظاهر الجانب الباطني للنبوة،[42] وبالتالي، فإن القطبية تشير إلى السلطة التي تشرف على أنشطة الصوفية وتتحكم فيها، ولكنها لا تزال أقل من منصب خاتم الأولياء، وإن لم تكن مختلفة عنه تمامًا، ويعتبر الخاتم ثانيًا في المرتبة بعد النبي لأن الخاتم نفسه قطب،[43]

الختمية

تعتبر الختمية أعلى منصب في التسلسل الهرمي الصوفي، ويُعرف الشخص الذي يشغلها باسم خاتم الأولياء، «يبدو أن أغلب المصادر تتفق على أن الختمية والقطبانية تمثلان مستويين من حقيقة واحدة، ألا وهي موقف أعلى مرتبة في الأولياء.

---

41 المرجع نفسه، ٢، ٨ وما يليه،

42 يقول الآمولي أن «وس النص»، طبعة عثمان يحيى من خاتم الأولياء، ٥٠٤، ويطلق على القطب أيضًا اسم الغوث، ولكن فقط عندما يلجأ إليه شخص ما أو يلجأ إليه،

43 ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أ، عفيفي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٤٦)،ج١٦٢

«وعند ابن عربي فإن الخاتم نوعان:

(أ) خاتم الولاية المحمدية الذي يعتبر أفضل من جميع الأولياء والأقطاب،

(ب) خاتم الولاية عامة، الذي يختم مجرى الولاية بشكل كامل، وهو عيسى،» «وقد زعم ابن عربي أنه حصل على معرفة بالخاتم الذي رآه في فاس بالمغرب سنة ٥٩٥هـ/١١٩٨م،٤ ويبدو أن مسألة الختمية برمتها نشأت عن الترمذي الذي يقول: «»إنه [الخاتم] أفضل الأولياء، و[لذلك] جعل إماماً لجميع الأولياء وقائداً لجميع الناس في الأرض... إنه محبوب الله، وخازن سره، والسلطة التي يحفظ الله بها شرائعه، ويحيي بها القلوب الميتة... إنه [الخاتم] الممثل الوحيد لله على الأرض،[٤٥]،» وقد استولى على فكرة الختمية الشيخ أحمد التيجاني الذي ادعى أنه الشخصية الكونية الفريدة (الخاتم)، التي عاشت حتى قبل خلق آدم،» وقد ذهب أحمد التيجاني إلى حد الادعاء بأنه المصدر الوحيد الذي يجب أن يمر من خلاله كل الوحي الإلهي إلى الولاة والقطب الفرديين، في جميع العصور، قبل أن يصل إلى وجهته، وكانت عقيدة التيجاني في الخاتم (التي سنناقشها لاحقًا) هي نفسها التي تنعكس في أعمال الترمذي وابن عربي، [٤٦]

في الرد على ادعاء ابن عربي برؤية الخاتم في فاس عام ١١٩٨/٥٩٥، يزعم التيجانيون أن أحمد -

٤٤ ابن عربي، الفتوحات المكية، ٢، ١١-٥٣، ج، داود القيصري، شرح مقدمة التائية الكبرى، مخطوطة رقم ٢٠٧/٣٧٥٠-٢٠٩، بايزيد؛ و١٠٣/١٨٩٨-٩، آية صوفيا (نقلا عن عثمان يبيا في خاتم الأولياء)، ٤٩٨-٤٩٩،

٤٥ الترمذي، نوادر الأصول، نقلا عن عثمان يحيى (ط)، خاتم الأولياء، ٤٥٧-٤٥٨،

٤٦ الحاج عمر، رماح، الثاني، ٢١ف، ١١ف،

التيجاني كان عربيًا عاش وتوفي في مدينة فاس بالمغرب، كما ادعى أنه ينتمي إلى النبي من خلال فاطمة، ويُعتَبر هذا دليلاً على أن أحمد التيجاني هو الخاتم الحقيقي، وتؤكد المصادر التيجانية أن كون ابن عربي أو الترمذي قبله لم يدعيا صراحةً الختمية فذلك دليل يدعم ادعاء أحمد التيجاني،[٤٧]

وفي ظل الختمية، أصبح شيوخ الصوفية بشكل عام، والتيجانيون بشكل خاص، يدافعون علنًا عن تفوق قادتهم على القادة الدينيين الآخرين في الإسلام وكذلك الزعيم التيجاني على جميع الصوفيين الآخرين، ادعى التيجانيون، تحت قيادة خاتمهم، التفوق على القادة الآخرين داخل الإسلام بنفس الطريقة التي ادعى بها الإسلام، تحت قيادة خاتم الأنبياء، التفوق على الديانات الأخرى التي سبقته، وربما كان هذا الشعور بالتفوق الروحي والعقلي هو القوة الدافعة وراء العديد من الانتفاضات بين بعض الحركات الصوفية، في محاولة لترجمة نظريتهم في الزعامة إلى ممارسة عملية، انخرطوا في الحياة الدنيوية والمادية، التي كانت مرفوضة حتى ذلك الحين، بهذه الطريقة، بدأ بعض الصوفيين في ممارسة الشعائر الدينية، سعت الطرق الصوفية إلى ترسيخ نفسها كحكام يحملون سلطات دنيوية ودينية،

وفي الصفحات التالية، سنحاول مناقشة كيف تطور مفهوم الصوفية للقيادة إلى حركة نضالية أصبحت أهدافها الأساسية هي الهيمنة الدنيوية والروحية، ولم يمثل هذا التطور تحولاً جذريًا في الإيديولوجية الصوفية بقدر ما كان تغييرًا في الاستراتيجية للتكيف مع الظروف المتغيرة، ومن أجل دعم مناقشتنا، سنختار بشكل عشوائي أربع حركات صوفية مختلفة من القرن الثالث عشر إلى القرن التاسع عشر كأساس لمناقشتنا، وهي نوربخشية والصفوية في إيران، والسنوسية والتجانية في شمال وغرب أفريقيا.

---

47 المرجع نفسه، ١٢-١٣،

48 المرجع نفسه، ٢١ وما يليه

النورباخشية

من بين الطرق الصوفية القليلة التي حاولت تطوير التعاليم الدينية الصوفية إلى برنامج سياسي كانت النورباخشية التي أسسها محمد بن عبد الله، المعروف باسم نورباخش (واهب النور)، ولد محمد في عام ١٣٩٣/٧٩٥ في قين، كوهستان وتوفي في سلفان، وهي قرية في جوار الري، في عام ١٤٦٤/٨٦٩، تتبع نسبه إلى النبي محمد من خلال علي وفاطمة، وقد بدأ في اتباع الطريقة الكبراوية على يد الشيخ إسحاق ختالان (ت، ١٤٢٣/٨٢٦)، وهو تلميذ الشيخ علي الهمداني (ت، ١٣٨٥/٧٨٦)، الذي أمر، وفقًا لحلم ختالان، بتعيين محمد كمهت، ومنحه خرقة، وتقديم الولاء له باعتباره المهدي المنتظر وخليفة الطريقة الكبراوية،[٤٩] أثار هذا التعيين غضب وشك السلطان شاه روخ، ابن وخليفة تيمورلان (٨٠٧-١٤٠٤/٨٥٠-١٤٤٦)، الذي اعتبره تهديدًا لسلطته،[٥٠] تدهورت العلاقات بين نوربخش وشاه روخ بسرعة عندما استأنف الأول لقب الخليفة - ليس فقط كشيخ صوفي، ولكن أيضًا

٤٩ م، مولي، «Les Kubrawiya entre Sunisme et Shüsme aux Huitième et Neuvième Siècles de l'Hégire»، ملحق مجلة الدراسات الإسلامية، Année 1961، ٦١-١٤٢ (انظر ص ١٢٥)، علي همداني الذي عين نوربخش باعتباره المهدي المنتظر، كان تلميذا بشكل غير مباشر علاء الدولة السيماني (ت ٧٣٦هـ/١٣٣٦م)، وهو تلميذ لعبد الرحمن الإسفاريني (ت ٧١٧هـ/١٣١٧م)، والذي كان بدوره، بشكل غير مباشر، تلميذا لنجم الدين الكبرى (ت ٦١٨هـ/ ١٢٢١م)، انظر ريتشارد جراملیتش، Die schütischen Derwischorden Persiens، دينار بحريني، أموت الانتماء، فيسبادن ١٩٦٥ (Abhand-lungen für die Kunde des Morgenlandes، 36، 1)،

50 عن تيمور لانج، انظر إل، بوفال، «تيمور لانج"، EI I، IV/2، ٧٧٧-٧٧٩، حول رد فعل شاروخان ضد مثل هذا التعيين، انظر محبول حسن، كشمير في عهد السلاطين (كالكوتا: ١٩٥٩)،

بصفته حاكمًا لجميع المسلمين.[٥١]

أدى التوتر بين نوربخش وشاه روخ إلى اعتقال نوربخش وسجنه عدة مرات واضطهاد أتباعه،[٥٢] ولكن قبل أن يضطر نوربخش إلى التخلي عن مطالبه بالسلطة الدنيوية، كان قد تم الاعتراف بسلطته في أجزاء مختلفة من دار الإسلام، وتم ضرب العملات المعدنية باسمه في كردستان[٥٣]، وقد تم توضيح عقيدة نوربخش الصوفية وبرنامجه السياسي بشكل جيد في عملين له: (أ) الرسالة الاعتقادية و (ب) رسالة الهدى، وفي هذين العملين، يناقش نوربخش وجهات نظره حول القيادة الدينية والسياسية في الإسلام، وأن الشخص الأكثر تأهيلاً لقيادة المجتمع هو الإمام، وأئمة الكبراوية هم صوفيون، «الوراثة الحقيقية للنبي هم الأولياء، الصوفيون، ٥٤ وفقًا لنوربخش، فإن الأشخاص الوحيدين الذين يمتلكون الصورة الكاملة للإسلام هم الصوفيون؛ ويؤكد: ساتشيس،

> اعلموا، أيها العلماء، أن الشريعة والطريقة تشكلان معًا كل الدين المحمدي وفقًا لما قاله الله تبارك وتعالى!الشريعة هي أقوالي، الطريقة هي أفعالي، الحقيقة هي أحوالي، من لا يتقن إلا الشريعة لا يمكن أن يكون نموذجًا يُحتذى به لأنه لا يعرف إلا ثلث الدين، وإنما الذي يسبب ظهور العديد من الخلافات في هذه الطائفة هو تقليد الأشخاص الذين تأثيرهم غير كامل.

ويضيف مولي في شرحه لهذا الاقتباس: «Le vrai islam، إن الصوفية التي تحتضن جميع جوانب الدين»، [٥٥]

ولأنه يرى نفسه المهدي وأفضل شخص مؤهل لقيادة المجتمع الإسلامي، فقد طوّر نوربخش مذهبه الصوفي إلى برنامج سياسي،

---

٥١ D، S، Margoliouth، "Nurbakshiyya"، Short El، 452-453،

52 م، مولي، «الكبراوية"، REI (1961)، ١٢٤،

53 مرغوليوث، «نورباكشية»، شورت إل،

٥٤ م، مولي، «الكبراوية"، REI (1961)، ١٣٠،

33 المرجع نفسه، ١٣٦، بحسب محمد شمس الدين لاهيجي (مفاتيح الإجازة مع شرح غولشان ر ظ، ط، كيوان سامي طهران، ش، ١٣٣٧/ ١٩٥٨) ٢، ٣١٣-٣١٩، محمد نوربكش خاتم الأولياء

ولهذا كان هناك اصطدم مع المؤسسة السياسية القائمة، وفي محاولة لتقويض ادعائه، اتهمه خصومه بالانحراف عن المسار الصوفي الطبيعي من خلال الانخراط في السياسة والعمل لتحقيق مكاسب مادية، ضد هذه الاتهامات، رد نوربخش بتذكيرهم بأن الخلافة شملت السلطة الدينية والدنيوية، وأنه هو نفسه حاول تجنب التدخل لكنه اضطر إلى القيام بذلك لأنه قال:

> بعضهم يتجاهل، على ما يبدو، أن الطغاة يعتقدون أنني ادعيت الإمامة بحثًا عن شرف هذا العالم أو لجمع الثروات، كما كان يعتقد الكفار بشأن خاتم الأنبياء، لكن الأمر ليس كذلك، لأنني لم أطالب بالإمامة من نفسي، بل إن قطب الأولياء والعظماء منهم هم الذين أمروني بذلك، بل أجبروني عليه، وأعطوني البيعة ودفعوا أصدقائهم في طريق الله، ولا أستطيع مقاومة أوامرهم، لأنها لم تأت منهم، بل من الله، من خلال الكشف والإلهام.
>
> أقسم بالله، أقسم بالله، وأقسم بالله مرة أخرى أنني رغبت في الاختباء والبقاء مجهولاً في تجوالي في مناطق العالم.. لكنني لم أنجح في الحفاظ على هذه الطمأنينة وهذا الحال... ولا أستطيع أن أعصي ما أمرني به الله، وما أمرني به نبيه والعديد من أولياء الله، لذلك ألتجئ إلى الله وأنتظر ما وعدني به. [٥٦]

من هذا المقطع، يمكن للمرء أن يرى لماذا يبذل زعيم صوفي ذو دعوة إلهية كل ما في وسعه لتحقيق أهدافه، إلا أن نجاحه أو فشله يعتمد على الظروف المحيطة به، ونظراً للوضع الذي كانت تعمل فيه النوربخشية، لا يمكن للمرء أن يرى أي فرصة حقيقية لبقائها السياسي، وعلى حد تعبير مولي، «لا يمكن لحركة مثل حركة النورباخش أن تستمر إلا إذا نجحت في الاستيلاء على السلطة» [٥٧]

---

٥٦ نفس المصدر،، 136-137،

٥٧ نفس المصدر،،

الصفوية

كان مؤسس الطريقة الصفوية هو الشيخ محمد صفي الدين (٦٥٠-٧٣٥ / ١٢٥٢-١٣٣٤)، وبعد خمسة وعشرين عامًا من التلمذة على يد الشيخ زاهد من جيلان، أصبح الشيخ صفي الدين خليفة سيده وأسس سلطته في أردبيل، ويبدو أن الطريقة، التي انتشرت بسرعة في أذربيجان وفلسطين والأناضول، قد اكتسبت دعمًا من الجماهير وكذلك الحكام، وربما كان هذا هو السبب في بقاء فلسفتها دينية بحتة لأكثر من قرن من الزمان قبل أن تتطور إلى حركة مسلحة، ومن صفي الدين إلى الشيخ إبراهيم (ت ١٤٤٧)، كان القادة، على حد تعبير المساوي، «مجرد زعماء دينيين يتمتعون بقوة خارقة للطبيعة»،[٥٨] وخلال هذه الفترة، أصبحت الطريقة قادرة على توسيع أنشطتها اجتماعيًا ودينيًا دون أي تهديد واضح للسلطة الدنيوية، ويؤكد المساوي أن «الرهبنة كانت تمثل لعامة الناس دار سلام، وكان الشيوخ ملاذاً للهاربين من قبضة الطغاة العلمانيين»،[٥٩] الشيخ صدر الدين (ت، ١٣٢٥ هـ)، كان المعزاوي (ت، ١٣٩٣) مؤثرًا لدرجة أنه كان قادرًا على التدخل لدى تيمور العظيم لتحرير أسراه بعد انتصاره على بايزيد (١٤٠٢/٨٠٤)، الذي كان من تلامذة الصفويين،[٦٠] يشير المساوي إلى أنه «على الرغم من انتشار الصفويين (الطريقة)، إلا أن قادتهم خلال القرنين الثالث عشر والخامس عشر ظلوا في الأساس شيوخًا صوفيين بسطاء يحظون بتقدير كبير من أتباعهم ويكرمهم السلالات الحاكمة»،[٦١]

---

58 المزاوي، التشيع وصعود الصفويين (جامعة برينستون دكتوراه ١٩٦٦)، ١٣٠

٥٩ المصدر السابق نفسه،، 131،

٦٠ المصدر السابق نفسه،، 128،

61 bid،، 157،

في عهد الجنيد (ت، ١٤٦٠) وحيدر (ت، ١٤٨٨)، طورت الحركة الصفوية طابعًا شيعيًا أكثر وغيَّرت سياستها الدينية في التبشير غير العنيف، وقد تحولت الصفوية إلى حركة مسلحة في عهد الشيخ جنيد، ثم نمت بقوة في عهد ابن حيدر علي باشا، وأخيرًا حملت ابن حيدر إسماعيل (ت، ١٥٢٥) وأجلسته على عرش الدولة الصفوية»،[٦٢] ما أدى إلى مثل هذا التحول الجذري للطريقة، من طريقة صوفية بسيطة إلى السلطة السياسية، ولابد أن يكون له علاقة بمسألة الزعامة، ويبدو أنه من الشيخ صفي الدين حتى إبراهيم، ظل مفهوم الزعامة دينيًا بالكامل ولكن من جنيد فصاعدًا، أصبحت فكرة المهدي المنتظر تشغل أذهان القادة الصفويين، ووفقًا لمساوي، كان جنيد أول زعيم صفوي يدعي أنه مقدس.

ولقد بلغ هذا الادعاء بالجوهر الإلهي ذروته مع إسماعيل بن حيدر الذي كان فخوراً بنسبه من علي وفاطمة... [وزعم] أن موهبتي النبوة والإمامة اجتمعتا في شخصه... لقد جاء هبة من الله، وخاتماً للأنبياء، ومرشداً كاملاً، ومرشداً للإنسان... ومن خلال تولي هذا الدور الخارق والإلهي، تمكن القادة الصفويون من حشد أتباعهم وقيادتهم إلى الغزوات والفتوحات،[٦٣]

وكما كانت الحال مع النوربخشية، فإن القوة الدافعة وراء هذا التشدد الصوفي كانت دعوة إلهية لشخصية صوفية، ادعت أنها من نسل علي، لتولي الزعامة السياسية والدينية لمجتمعها كممثل وحيد للنبي، وقد استند هذا الادعاء إلى فكرة الصوفية عن الختمية التي يحافظون من خلالها على تفوقهم على الآخرين، وقد أدت العمليات العسكرية في نهاية المطاف إلى تحول القيادة الصفوية إلى قوة عسكرية ضد المسلمين،

---

62 المصدر نفسه، ص ١٥٨

63 المصدر نفسه، ص ١٦١

وبموافقة الحكام المسلمين، مثل شيوانشاه من شروان، والسلطان يعقوب من آق قوينلي، والسلطان خليل من سلالة تيمريلاند، سبباً في إثارة الشكوك لدى الحكام المسلمين الذين بدأوا ينظرون إليها باعتبارها تهديداً محتملاً لسلطتهم، وقد نشأ التوتر بين الصفويين وهؤلاء الحكام، وأدى في النهاية إلى اشتباكات بين الطرفين[٦٤]، إن المقارنة الدقيقة بين الصفويين والنورباخ تظهر أن نجاح الأول وفشل الأخير كان ظرفيًا بحتًا، بعبارة أخرى، كان وجود سلطة سياسية قوية يتسبب عادة في تفكير الصوفيين مرتين قبل شن عملية عسكرية لتعزيز زعامتهم، في حين ساعدهم غيابها وأحيانًا أغربهم للقيام بذلك بقوة، وهذا هو بالضبط ما حدث في حالة الحاج عمر في غرب السودان،

السنوسية

تمثل السنوسية مثالاً آخر على طريقة تحولت إلى حركة نضالية تتجاوز أهدافها المجال الديني المحض وتهدف إلى إقامة سلطة دنيوية، ومثل الطريقة الصفوية، استغرق تحول السنوسية من منظمة صوفية بسيطة إلى حركة سياسية نضالية أكثر من قرن من الزمان حتى يتحقق، من مؤسسها محمد بن كان اهتمام الطريقة في عهد علي السنوسي المعروف بالسنوسي الأعظم (ت، ١٨٥٨) إلى عهد أحمد الشريف (١٩٠٢-١٩١٨) منصباً على الشؤون الدينية، وقد حاول السنوسي الأعظم وابنه وخليفته المهدي (١٨٥٩-١٩٠٢)، وحتى أحمد الشريف، إظهار ذلك قبل أن يهاجم الفرنسيون مجتمعاتهم في وسط أفريقيا ويغزو الإيطاليون ليبيا،

64 المرجع نفسه، ٥٨-٦١، ١٠٥ وما يليه

ولقد كان من الواضح أن الحركة السنوسية كانت دينية بحتة،[٦٥] وبالنسبة لكسامبلك، فإن السنوسي الكبير، الذي ولد في الجزائر، ودرس في المغرب، والذي اختار بعد سفره على نطاق واسع في شمال أفريقيا والشرق الأوسط، الجغبوب (ليبيا) مقراً لحركته، كان مدفوعاً بحقيقة مفادها أن «ليبيا كانت الدولة الوحيدة التي تعاني من فراغ في السلطة بين جميع بلدان شمال أفريقيا»،[٦٦] كما يشير زياده، فإن زعماء السنوسية كانوا حريصين للغاية على عدم الاصطدام بأي قوة سياسية في المنطقة قبل أن ينشئوا جيشاً قوياً للدفاع عن أنفسهم، وعلى هذا فقد فضلوا اتباع سياسة الباب المفتوح التي يمكن من خلالها نشر الطريقة بشكل سلمي، وعلاوة على ذلك، كان السنوسي الأعظم ملتزمًا بفكرة الوحدة الإسلامية، التي دعت إلى تشكيل جبهة موحدة بين المسلمين ضد التعدي الأوروبي على دار الإسلام،[٦٧] وعلى نحو مماثل، رفض خليفته، المهدي، التعاون مع محمد أحمد (مهد السودان، المتوفى عام ١٨٨٤) في جهاده ضد العثمانيين والبريطانيين، قائلاً إنه ضد العنف وأن سياسته سلمية،[٦٨] ويشير زياده إلى أن مثل هذه السياسة كانت تهدف إلى الحماية من الهزيمة المحتملة المشابهة لتلك التي أجهضت ثورة أحمد عرابي في مصر.[٦٩]

وعلى الرغم من هذه السياسة غير العسكرية التي ميزت أنشطة السنوسي، فقد ظهر وعي بالحاجة إلى القوة العسكرية لحماية المجتمع السنوسي من خطر الهجوم، وهكذا، كان المهدي وخليفته حريصين على نقل مقارهم إلى مواقع أكثر أمانًا وتدريب جيش للدفاع عن النفس،[٧٠] يشير زياده إلى أن الطريقة كانت دينية وكما تجلت كانت اجتماعية؛ أيا كانت الجوانب السياسية،

65 نيكولا زياده، السنوستيا (ليدن: إي جي بريل، ١٩٥٨)،

٦٦ نفس المرجع السابق ٤٧-٥٠

٦٧ نفس المرجع السابق ٤٧-٤٩

٦٨ نفس المرجع السابق ٥٢-٥٧

٦٩ نفس المرجع السابق ٥٧-٦١

٧٠ نفس المرجع السابق ٥٨-٦١ ج١٠٥

وقد استمر هذا الوضع في عهد أحمد الشريف والسيد الإدريس (١٩١٨-١٩١٩م) وفقاً للظروف المحيطة بهما،[٧١] وبالإضافة إلى ذلك، «لم يهاجم السنوسيون أية قوة حتى اعتدت عليهم فرنسا وإيطاليا... ولكن يبدو أن السنوسي الكبير والمهدي كانا دائماً يشعران ببعض المخاوف من أن بعض القوى الأجنبية، بما في ذلك الأتراك على الأرجح، قد تهاجمهم»، لذا فقد تم تنظيم الزاوية كمركز للدفاع،[٧٢]

إذا كانت السنوسية تعتبر حركة إحياء وليست حركة إصلاحية، كما يزعم زياده؛ والإحياءيون ليسوا ثوريين عادة، ويفضلون مسارات أقل تطرفاً[٧٣]، فيمكننا أن نقول بأمان أنه على عكس الطرق الصوفية الأخرى المذكورة بالفعل، فإن تحول السنوسية من منظمة دينية بحتة إلى منظمة سياسية كان عرضياً، ومهما يكن من أمر فإن كتابات السنوسي الأكبر تظهر أن هدفه الأساسي كان جمع كل المسلمين تحت إمام صوفي واحد، اعتبره الشخص الأكثر كمالا، وبالتالي الأكثر تأهيلا لقيادة المجتمع الإسلامي، «لقد أكد أن الطريق الصوفي إلى الله هو الطريق الأكمل،[٧٤] ورغم أن فلسفته كانت مزيجًا من تعاليم الفقهاء والصوفية، إلا أن السنوسي الأعظم اعتبر الصوفيين متفوقين على الآخرين وأكد أن الصوفيين هم المجموعة الوحيدة التي تتوافق معرفتها مع القرآن والحديث،[٧٥] «الطريقة الوحيدة لتحقيق الكمال.

---

٧٢ المصدر السابق نفسه،، 115f،

٧٣ المصدر السابق نفسه،، 94،

74 المصدر السابق نفسه،، 84،

٧٥ Ziadeh وقد قال السنوسي الكبير أن الناس بالنسبة للإله ينقسمون إلى ثلاث فئات: (أ) العامة، الذين يؤمنون ويقبلون ما يُعطى لهم، (ب) العلماء، وهم الأشخاص الذين نجحوا، بعد بعض الجهود لرؤية الأشياء بأنفسهم، و(ج) الصوفيون، الذين أعطوا ما يكفي من البصيرة ليكونوا قادرين على الفهم بأنفسهم، وهم يتلقون توجيهاتهم مباشرة من الله، المرجع نفسه، ٨٣-٨٤،

وقد أكد السنوسي الكبير على أن هذا الكمال يتلخص في «الانشغال الداخلي والخارجي بأقوال النبي وترديد الأدعية باسمه؛ وهذا من شأنه أن يمنح الأتباع رؤية النبي حتى في ساعات اليقظة، وليس فقط في الحلم.»[٧٦]

وهذا التأكيد على التواصل مع النبي محمد بدلاً من التواصل المباشر مع الله هو سمة مميزة لكل من السنوسية والتيجانية.

" 76 المرجع نفسه، ص ٨٧-٩٠ (عن التيجانية، انظر أدناه، ص ١١٥)،

الطريقة التيجانية

مؤسس الطريقة التيجانية هو أبو العباس أحمد بن محمد التيجاني (١١٥٠-١٢٣٠ / ١٧٣٧-١٨١٥)، ولد في عين الماضي (الجزائر) حيث فقد والديه في سن السادسة عشرة، وبعد أن تابع دراسته في مسقط رأسه، ذهب أحمد التيجاني إلى فاس بالمغرب في عام ١١٧١/١٧٥٨، حيث واصل دراسته، ثم ذهب إلى صحراء الجزائر حيث قام بالتدريس وأظهر اهتمامًا خاصًا بالتصوف، في عام ١١٨٦/١٧٧٣، عندما كان عمره ستة وثلاثين عامًا، ذهب أحمد إلى مكة، في طريقه، زار تونس، حيث أقام علاقات جيدة مع السلطان ودرّس في جامعة الزيتونة لمدة عام،[٧٧] ثم القاهرة، حيث التقى بالسيد محمود الكردي، أحد مرشديه الروحيين، «انطلق أحمد إلى مكة حيث التقى عبد الكريم السماني الذي كان يعتقد أنه قطب عصره،[٧٨] وتوقف أحمد في القاهرة في طريق عودته إلى شمال إفريقيا، حيث التقى مرة أخرى بالسيد الكردي، الذي أدخله في الطريقة الخلوتية، وهي واحدة من الطرق العديدة التي اعتنقها أحمد قبل تأسيس طريقته الخاصة، التيجانية،[٧٩] بعد زيارة قصيرة إلى فاس (١٧٧٧)، استقر أحمد التيجاني في أبو سنغون (قرية في الصحراء الجزائرية) حيث أعلن في عام ١١٩٦/١٧٨٢ أنه تلقى تكليفًا من النبي محمد بتأسيس الطريقة التيجانية وقطع العلاقات مع جميع شيوخ الصوفية والطرق التي كان جزءًا منها سابقًا، وكان يعتقد أن شيخه الروحي هو النبي نفسه، وبذلك أصبح أحمد التيجاني خليفة الرسول[٨٠]، وبقي أحمد التيجاني في أبي سنغون حتى1213/1798 عندما نصحه تلميذه السيد الحرازم بالانتقال إلى فاس،

٧٧ ج، أبو النصر، التيجانية، ١٨،

٧٨ علي الحرازين، جواهر المعاني، ١٨، ٥٩٥،

٧٩ المرجع نفسه، ٤٣-٥٠؛ راجع، د،س مرغوليوث، التيجانية، مختصر ط

٨٠، علي حرازين، جواهر المعاني، ٥١ف

وفي فاس، استقبل مولاي سليمان، سلطان المغرب، مؤسس الطريقة التيجانية بحرارة، وعلى الرغم من أن رحيله من الجزائر إلى فاس يبدو أنه كان نتيجة للضغوط ضد حركته، فإن اقتباس جميل أبو النصر، من بعض المصادر غير المنشورة، يشير إلى أن مؤسس الطريقة التيجانية انخرط في تزوير العملات وتصنيع الكليكسير،[٨١] وفي فاس، بنى أحمد التيجاني زاوية ووسع طريقته قبل وفاته في عام ١٨١٥،

خلف أحمد التيجاني تلميذه الحاج علي بن عيسى (ت، ١٨٤٤)، رئيس زاويته في تماسين، وفي عهد الحاج علي انتشرت الطريقة على نطاق واسع، لكنها اضطرت أيضًا إلى الدفاع عن نفسها ضد باي وهران وباي تيتري اللذين حاصرا عين الماضي وحاولا تدميرها دون جدوى، «لقد شجع الانتصار العسكري للقوات التيجانية ضد الغزو التركي «ابني أحمد التيجاني على شن الهجوم على الأتراك في معسكر؛ إلا أنهما فشلا في عامي ١٨٢٨ و١٨٢٩، وفي المناسبة الأخيرة فقد محمد الكبير (الشيخ) حياته، [٨٢]

وفي عام ١٨٣٨، كان على قيادة التيجانية أن تواجه غزوًا آخر وحصارًا حول عين الماضي؛ وهذه المرة كان من قبل الأمير عبد القادر (ت، ١٨٨٣) الذي حاول دون جدوى تجنيد الخدمات التيجانية لدعم جهوده لطرد الفرنسيين من الجزائر، وأدى فشل الأمير في الاستيلاء على مقر التيجانية في عين الماضي، بعد حصار دام ثمانية أشهر، إلى زيادة كبيرة في سمعة زعيمهم،[٨٣]

---

81 أبو النصر، التيجانية، ١-٨-١٩، تظل مثل هذه المعلومات زائفة ما لم يتم دعمها إن الاتهام الذي وجهته سلطة دنيوية مثل الباي في وهران، عثمان محمد، إلى المصلح الصوفي، الشيخ أحمد التيجاني، الذي ادعى خلافة الرسول، لا ينبغي أن يؤخذ دون شك، فقد تكون القصة برمتها مناورة سياسية كان هدفها الرئيسي تشويه سمعة مؤسس الطريقة التيجانية في نظر الجماهير المسلمة،

82 Margoliouth، Short El، 595،

83 المرجع نفسه،

كان هـذا العـداء بيـن القيـادة التيجانيـة وحركـة المقاومـة ضـد الاحتـلال الفرنسـي للجزائـر هـو أسـاس الصداقـة التيجانيـة الفرنسـية النامية التـي ميـزت الحركـة التيجانيـة،[٨٤] حتـى كانـت تحـت حكـم الحـاج عمـر فـي غـرب إفريقيـا عندمـا أبـدى التيجانيـون مقاومـة شرسـة للتعـدي الفرنسـي.

انتشار التيجانية إلى غرب إفريقيا

تـم إدخـال التيجانيـة إلـى موريتانيـا ومـن هنـاك إلـى غـرب إفريقيـا بواسـطة الشـيخ محمـد الحايـز، وهـو شـيخ مغربـي مـن قبيلـة إيـداف علـي فـي شـنقيط، كان الشـيخ الحافـظ (ت، ١٨٣٠) قـد بـدأ فـي اتبـاع الطريقـة التيجانيـة علـى يـد أحمـد التيجانـي نفسـه، الـذي التقـى بـه فـي فـاس عـام ١٧٨٠ أثنـاء عودتـه مـن مكـة إلـى غـرب إفريقيـا،[٨٥] ونظـراً لنشـاطهم الكبيـر فـي تجـارة القوافـل عبـر الصحـراء الأفريقيـة إلـى فوتـا تـورو، فقـد قـام أفـراد قبيلـة إيـداف علـي بإدخـال الطريقـة التيجانيـة تدريجيـاً إلـى المسـلمين فـي فوتـا، وكان مـن بيـن المبشـرين التيجانييـن الشـيخ مولـود فـال، أحـد كبـار تلاميـذ الشـيخ محمـد الحافـظ، الـذي قـدم الحـاج عمـر إلـى التيجانيـة: مولـود فـال se fit connaitre par ses Missions tidianes en pays toucouleur et c'est ainsi quil attira d'el'adj Omar qui devait quelques années plus t ard venir lui requester l'ouerd،'[86]

84 المرجع نفسه؛ راجع، دوبونت وكوبولاني،

85 ب، مارتي، «الرسالة العلمية للمغرب»، مجلة العالم مسلمان، ٣١، ٢٣٨-٢٦٣،

86 المرجع نفسه، ٢٤٦،

العقيدة التيجانية والممارسات التي يتبعها

من أجل فهم الصراع المستمر بين الزعامة التيجانية والسلطات المعاصرة القائمة في كل من شمال وغرب أفريقيا، يتعين علينا أن نفهم التعاليم الأساسية للطريقة، وخاصة مفهوم الزعامة، تتكون العقيدة التيجانية من مبدأين أساسيين لا غنى عنهما: (أ) الاعتقاد و(ب) الممارسة، يتضمن الاعتقاد الإيمان بالولاية والقطبانية والختمية كمصدر للتواصل الإلهي مع الإنسان من خلال وسيط الأنبياء، وعلى التيجانيين أن يعتقدوا أن أحمد التيجاني هو خاتم الأولياء، وأنه بصفته الخاتم، فهو بمثابة الناقل الذي يجب أن يمر من خلاله الإلهام الإلهي، الصادر من الله إلى أنبيائه، قبل أن يتلقاه الولاة أو الأقطاب الأفراد،[٨٧] ونظرًا لأن الولاية والقطبانية تتجلى في الختمية بشكل أكثر اكتمالاً، فإن احتلال أحمد التيجان لهذين المنصبين كان بمثابة أرضية تمهيدية لمرتبته الفريدة والحصرية، وهي خاتم الأولياء، والتي، على حد تعبير محمد العربي، مخفية عن جميع المخلوقات باستثناء النبي محمد [٨٨] وتحت هذا المستوى الفريد والأعلى في التسلسل الهرمي الصوفي، تصبح الختمية، على حد تعبير أحمد التيجاني نفسه.

«خليفة الله حيثما وجد الله» «باعتباره الله: حيث كان الرب إلهًا كان هو الخاتم خليفة في تدبير شئون الكون وتنفيذ أوامر الله... فلا يصل إلى الخلق شيء، مهما كان، من الله إلا من خلال مكتب القطب، فهو الروح الذي يديم الله به الكون، ولا يستطيع العارفون ولا الأولياء أن يرتقو خارج معرفته الروحيهفهو المسيطر المطلق على كل الإلهام الإلهي الصوفي.[٨٩]

87 محمد بن العربي، بلاغة المستفيد في شرح منية المريد، الطبعة الأولى (القاهرة: الحلبي، ١٩٥٩)، ٢٢٥

٨٨ نفس المرجع ١٨٤-١٩٨

89 المرجع نفسه، ص ١٨٩-١٩٢؛ راجع القسم الخاص بالولاية والقطبانية والختمية،

«إن الختمية عند أحمد التجاني هي محور الإيمان بالطريقة التيجانية في الحياة، وقد أوضح الحاج عمر هذا المفهوم في رسم بياني يتكون من ثماني كرات كونية ترمز إلى المراتب السبع التي ينقسم إليها البشر،

1، الدائرة الداخلية ليس لها اسم وتمثل أولئك الذين ليسوا من الصوفية،

2، بجانب هذه الدائرة دائرة أولئك الذين يتبعون الأولياء، أي الصوفيين،

3، الدائرة الثالثة هي دائرة الأولياء غير التجانيين، وهي تتغذى من دائرة أتباع الخاتم، التي تعلوها،

4، الرابعة هي دائرة أتباع الخاتم، أي الجماعة التيجانية،» «ويتغذى مباشرة من دائرة خاتم الأولياء، ويتغذى بدوره من الدائرة التي تحته، أي دائرة الأولياء،

5 الدائرة الخامسة هي دائرة أحمد التجاني، خاتم الأولياء، الذي يتلقى الإلهام من دائرة الأنبياء فوقه، ويكشف بدوره عن بعض إلهامه لدائرة أمته،

6 الدائرة السادسة هي دائرة الأنبياء، باستثناء النبي محمد، وهذه الدائرة تنقل إلى الخاتم ما يوحى إليه من الدائرة التي فوقها،

7 الدائرة السابعة هي دائرة الحقيقة المحمدية، [٩٠] وهذا هو المصدر الذي يتواصل الله من خلاله مع مخلوقاته،»

٨ الدائرة الثامنة والأبعد هي دائرة الحقيقة المحمدية، وهي الدائرة التي تتصل مباشرة بالحقيقة الإلهية قبل كل شيء.

---

90 علي حرازين، جواهر، ص ١٤٥؛ راجع الحاج عمر، رماح، ج ٢، ص ١٤، ١٥،

91 المرجع نفسه، ص ٤-٢١، وما زال من غير الواضح ما هو الفرق الدقيق بين الحقيقة المحمدية والحقيقة الأحمدية، وتصف المصادر التيجانية (أي الحرازين، جواهر المعاني، ج ١، ص ١٤٥؛ والحاج عمر، رماح، ج ٢، ص ٤-٢١، انظر ص ١٥) الحقيقتين بأنهما غير قابلتين للوصول، أي غيب الغيب،

إن مخطط الحاج عمر يصور لنا رؤيته الكونية للحاكمية ودورها في إدارة شؤون الكون عامة والبشرية خاصة، وفهم هذا المخطط يساعدنا على فهم مفهوم الحاج عمر للزعامة، والذي ميز حركته الجهادية إلى حد كبير، إن أي شك أو إنكار لهذا الهيكل القيادي من شأنه، وفقًا للعقيدة التيجانية، أن يؤدي إلى بؤس لا مفر منه[٩٢]، ويؤكد الحاج عمر على هذه النقطة بقوة عندما يقسم البشرية إلى مجموعتين: (أ) حزب الله، أي الجماعة التيجانية، و(ب) حزب الشر، أي أولئك الذين ينتقدون أو يرفضون ادعاء التيجانية بشأن الختمية الكبرى،[٩٣] حيث يؤدي الإيمان بالختمية إلى الإيمان بقيادة الخاتم وقيادة جماعته، والتي تمثل تعاليم الخاتم، وبالتالي ترث طبيعته القيادية،[٩٤]

وبقدر ما كان الإيمان بنظام القيادة مهمًا، كان من الضروري أيضًا وضع هذا الاعتقاد موضع التنفيذ، وتنطوي الممارسة عمومًا على البدء في الطريقة والتأمل، ولا يمكن القيام بأي نشاط تيجاني دون إذن من سلطة، وتتراوح صفوف الأعضاء في المجتمع من الخاتم (مؤسس الطريقة)؛ إلى الخليفة (خلفاء الخاتم)، الذين يُمنحون عادةً إذنا خاصا (سلطة مطلقة)؛ إلى المقدمين (أولئك الذين يتمتعون بسلطة محدودة)؛ إلى الطلاب أو أصحاب الإخوان (أعضاء الصف العادي)، ومن أجل الدخول إلى المجتمع، كان لا بد من أن يتم قبول المرء من قبل أحد المقدمين في منصب الصف العادي، ثم، من خلال سلسلة من التصاريح من قبل أعضاء أعلى مرتبة، تتم ترقية المرء إلى المقدم ثم أخيرا الخليفة.

---

92 محمد بن العربي، بلاغة المستفيد، ٣٢٢ وما يليها،

93 إن لقب رماح حزب الرحيم على نهور حزب الرجيم هو إشارة إلى هذا التقسيم،

94 ولذلك يرى الحاج عمر أن الجماعة التيجانية أفضل من الجماعات غير التيجانية كما أن الجماعة المسلمة أفضل من الجماعات غير المسلمة

٩٥ Ali Harāzin، Jawāhir، I، 122f،

يتكون التأمل من ثلاث ممارسات أساسية،

1، الورد (الدعاء)، ويتألف من (أ) الذكر (ذكر الله بتلاوة اسمه)، (ب) الاستغفار (التوبة والصلاة على النبي)،

2، الوظيفة أو الحضرة (الذكر في الجماعة ولو كان يؤدى منفردًا) ويتألف من الذكر والاستغفار والصلاة على النبي،

3، ذكر الجمعة (حضرة الجمعة، تؤدى مرة واحدة في الأسبوع)، وفي كل من هذه الممارسات الثلاث، كان على المرء أن يحصل على إذن لأداء الفعل، وشملت الشروط الأخرى الاستمرارية، وتطهير النفس والمكان، والجلوس في اتجاه الكعبة (إلا عند السفر)، والصمت التام أثناء الفعل، والتركيز على صورة النبي وصورة الشيخ، أحمد التيجاني، [٩٦]

كانت هذه الممارسات الإلزامية التي لا يمكن الاستغناء عنها تحت أي ظرف من الظروف، وهي مخصصة لأولئك الذين لم يكونوا طموحين بما يكفي للبحث عن الاتصال المباشر مع النبي، ومع ذلك، كان على أولئك الذين يرغبون في التمتع برؤية النبي أثناء ساعات يقظتهم أن يخضعوا لمزيد من التربية الروحية تحت سلطة أعلى،[٩٧] ومع ذلك، تم تقليص هذه التربية بحقيقة أنه من خلال الوظيفة، يتم منح حضور النبي والخاتم، [٩٨]

إن سمة الممارسة الصوفية التيجانية هي غياب الخلوة (العزلة) إلا في حالات نادرة، والتقشف (الزهد)، والنشوة المؤدية إلى الفناء (الفناء) والوحدة مع الله (الاتحاد والهلال)،[٩٩] بل إن الهدف النهائي في الممارسة الصوفية التيجانية هي رؤية النبي، [١٠٠]

96 Ibn al-Arabi، Bughyat، 341f; cf Ali Harāzin، Jawāhir، I، 1231،

٩٧ المصدر السابق نفسه،، 129-125،

98 Ibn al-Arabi، Bughyat، 356f،

99 المصدر السابق نفسه،، 27f،

١٠٠ المصدر السابق نفسه،، 209،

ولكي يكون المرء عضوًا كامل العضوية في الطريقة التيجانية، يجب عليه أن يستسلم تمامًا وغير مشروط للخليفة التيجاني أو مقدميه، وأن يظل مخلصًا للطريقة ومؤسساتها، وأن يمتنع عن إقامة علاقات روحية من أي نوع مع شيوخ الصوفية أو الطرق الأخرى غير تلك التابعة للطريقة التيجانية، وفي المقابل، يكون التلميذ التيجاني (الطالب) ضامنًا للخلاص والحماية الروحية، في هذه الحياة وفي الآخرة،[١٠١]

هذا هو النظام الذي جذب الحاج عمر وأثر بشكل كبير على مسار عمله، لقد زودت العقيدة التيجانية الحاج عمر ببرنامج اجتماعي وديني محدد يمكنه من خلاله محاولة إقامة نظام اجتماعي جديد، وهكذا، ومن خلال الزعامة التيجانية، تمكن الحاج عمر من تجنيد جيش من التلاميذ المخلصين وشن حملة جهادية وضعته في نهاية المطاف على عرش إمبراطورية هيمنت على تاريخ غرب أفريقيا خلال القرن التاسع عشر، وعلاوة على ذلك، وفر مفهوم الزعامة التيجاني للحاج عمر سلطة مطلقة تستند إلى شعور بالتفوق الأخلاقي والفكري والروحي على جميع الآخرين، ولكن الفضل في تحويل وتطوير الفلسفة الدينية للعقيدة التيجانية إلى برنامج سياسي يجب أن يعود إلى الحاج عمر، ولقد ثبت بالفعل أن الزعامة التيجانية في شمال أفريقيا لم تكن لديها طموحات سياسية وبالتالي لم يتصور أن التيجانية لديها أي خطط خارجة عن الدين، كانت جميع الحروب التي خاضوها في الجزائر حروبًا دفاعية، وعلى النقيض من ذلك، تبنى الحاج عمر، الذي تضمن مفهومه للزعامة التيجانية سلطة دينية ودنيوية، موقفًا أكثر هجومية أدى إلى حركته الجهادية.

---

١٠١ المصدر السابق نفسه،، 283-273،

Empty

٥

الحياة المبكرة والحج

لا يُعرف سوى القليل عن الحياة المبكرة للحاج عمر الفوتي، بطل الحركة التيجانية في غرب السودان، وُلِد عمر في هالوار (فوتا تارو) عام ١٧٩٤، وكان والده سعيد بن مختار رجلاً متعلمًا ومتدينًا، ويبدو أنه كان متورطًا في صراع ديني مع السلطة الدينية المحلية، حيث أمره القاضي بهدم مسجد كان قد بناه في منزله،[١]

ويُعتقد أن الحاج عمر حفظ القرآن عندما كان في العاشرة أو الثانية عشرة من عمره،[٢] ثم سافر إلى بسمور، وهي قرية في فوتا تورو، لدراسة العلوم الإسلامية الأخرى تحت إشراف صهره، تشيرنو الأمين بن عبد الله، وهو عالم حسن السمعة تدرب على يد تفسير حماد إبراهيم من نفس القرية، والذي تلقى تعليمه من موريتانيا،[٣] وتحت قيادته وربما تحت قيادة بعض الآخرين، تمكن عمر من إتقان العديد من العلوم الإسلامية وتم الاعتراف به في النهاية كعالم واسع الاطلاع، وتوافد الطلاب عليه من كل مكان.

---

1 Hampate Ba، L'Empire بول، ٢٣٣،

٢ محمد الحافظ، الحاج عمر الفوتي سلطان الدولة التجانية، ٩ف، راجع، متجاة تعال، غنائم المطبر، وبحسب منتقى فإن شيخه في ذلك الوقت كان تشيرنو غير حماد من حلوار وأخوه ألفا أحمد،

3 المرجع نفسه،

4 ويليس (الحاج عمر الفوتي، دكتوراه، ٤٨، الحاشية ٢) يقتبس من كتاب أرسين التاريخي حيث ذكر عمر حبو الذي درس عمر على يديه في بوندو

«كما كان في موريتانيا، بحثًا عن المعرفة[5]، واستمر في التدريس من عام ١٨٠٩ إلى عام ١٨٢١-١٨٢٢ عندما طور اهتمامًا بالتعاليم الصوفية وقرر الانخراط في التصوف، وعلى الرغم من عدم تسجيل تاريخ دقيق لاهتمامه بالتدريس الصوفي، فليس من غير المحتمل أن يكون أول اتصال له بالصوفية قد حدث في عام ١٨٢٢، وهو العام الذي التقى فيه، في مكان ما في فوتا تورو، بالشيخ عبد الكريم أحمد الناقل من فوتا جالون، الذي درَّس عمر في التيجانية وسافر معه إلى فوتا جالون لمزيد من التدريب الصوفي،[6] ويقال إن عمر خضع لتربية صوفية مكثفة تحت إشراف الشيخ الناقل لأكثر من عام، حتى عام ١٨٢٣، عندما قررا السفر إلى مكة معًا لغرض أداء الحج،[7]

ووفقًا لرواية الحاج، فإن التنشئة الوحيدة في التيجانية كانت في عام ١٨٢٣، الطريقة الصوفية التي كان يتبعها قبل الحج إلى مكة سنة ١٨٢٦م، كانت المبادرة التي تلقاها من الشيخ عبد الكريم أحمد الناقل، الذي امتدت سلسلته إلى الشيخ أحمد التيجاني من خلال ثلاثة فروع: (أ) مولود فال، محمد الحافظ، إلى الشيخ أحمد التيجاني، (ب) مولود فال، عبد الحليم، محمد الغالي، الشيخ ألف حرازم، إلى أحمد التيجاني، و(ج) مولود فال، محمد الغالي، إلى الشيخ أحمد التيجاني، وهذا يتناقض مع رواية بول مارتي بأن الحاج عمر كان أول من بدأ في التيجانية على يد الشيخ مولود فال في

5 ح، با، إمبراطورية الفولاني، ٢٣٤،

6 وفقًا لمنتجا (غانا إم)، فقد تم اللقاء في فوتا تورو بينما كان الشيخ الناقل في طريقه من موريتانيا إلى فوتا جالون، سي، ويليس، دكتوراه، ١٩٧٠، ٤٨ وما يليه؛ ومع ذلك، نقلاً عن تاريخ أرسين، فإنه ينص على أن اللقاء تم في ساتينا (فوتا جالون)؛ ويبدو أن إمبراطورية ح، با (ص ٢٣٤) تشير إلى أن اللقاء تم في فوتا جالون،

7 م، حافظ، الحاج عمر، ٩ وما يليه؛ با، إمبراطورية الفولاني، ٢٣٤؛ المنتقى، غانا ايم،

8 الحاج عمر، رماح حزب الرحيم، ط، ١٨٠-١٨١،

«فوتا[٩]، ويؤكد أولورنتيمشين على أن الحاج عمر كان ينتمي إلى القادرية ونشأ قادرياً قبل أن يتحول إلى التيجانية،[١٠] ورغم أن الناقل ظل مرشده الروحي الوحيد حتى التقى عمر بالشيخ محمد الغالي في مكة عام ١٨٢٦، إلا أن الحاج يبدو أنه كان مقتنعاً منذ البداية بأن ما كان مهتماً به لا يمكن أن توفره له إلا سلطة أعلى، «في الطريقة التيجانية،[١١] فبالرغم من أن عمر لم يكن في ذلك الوقت أكثر من مبتدئ في الطريقة التيجانية، إلا أن ميله إلى الصعود داخل الطريقة التيجانية يشير إليه الشعور بالإثارة والحماس الذي تولده الحج القادم، إلى مكة؛ قال: وافق الناقل على السفر معي إلى مكة حيث كان يعيش الشيخ محمد الغاي، أحد أعلى السلطات في الطريقة التجانية في ذلك الوقت»، [١٢]

في عام ١٨٢٣، انفصل عمر عن شيخه الروحي في فوتا ووعد جالون بلقاءه مرة أخرى في ماسينا، ومن هناك سيستأنفان رحلتهما إلى مكة، وبعد مرور عام، بينما كان لا يزال في فوتا تورو والسنغال، تلقى عمر نبأ وفاة الناقل في ماسينا،[١٣] وقبل وفاته، كان الناقل قد أعد الأرض لعمر في سلطنة ماسينا الجديدة، التي أنشأها الشيخ أحمد لبو في عام ١٨١٨، كانت الدولة الإسلامية الجديدة في حاجة إلى أشخاص مثل عمر، الذين يمكنهم المساعدة في تدريب العلماء والإداريين لإقامة وتنفيذ الشريعة في السلطنة التي تأسست حديثًا، وبالتالي، بعد أن تحدث عنه أهل السنة والجماعة بإعجاب، وقد استقبل الشيخ أحمد نقيل عمر ترحيبا حارا، وطلب منه البقاء لمدة عام تقريبا، وليس فقط للتدريس والتدريب ولكن لتربية أحفاده، الحكام المرتقبون للسلطنة.[١٤]

9 ب، مارتي، «المهمة العلمية لماركو»، مجلة العالم الإسلامي، المجلد، ٣١، ٢٤٦،

١٠ ب، أولورونتيمين، إمبراطورية سيجو توكولور (سلسلة تاريخ لبنان، لندن: ١٩٧٢)، ٣٧،

١١ الحاج عمر، رماح حزب الرحيم، ط، ١٨٠-١٨١،

12المرجع نفسه،

١٣ المرجع نفسه،

١٤ Ba، L'Empire Peul، 234f،

خلال هذه الفترة، كان عمر يعتبر عالماً عادياً ومحترماً بشكل أساسي لإتقانه للعلوم الإسلامية وقيمته المعنوية والفكرية التي لا تقبل الجدل[١٥]، ولم يتم الإبلاغ عن أي إشارة إلى الصفات الروحية حتى الآن، ولم يُظهر عمر أي قلق بشأن حالة الشؤون في جميع المناطق التي سافر عبرها، أيضًا، على الرغم من معرفته الواسعة بمختلف العلوم الإسلامية وخبرته الطويلة في التدريس، لم يكتب عمر أي عمل، وهي الظاهرة التي استمرت في تمييز أنشطته حتى حجه في ١٨٢٦-١٨٣٠، لكن فكرة اكتساب الكشف الباطني (المعرفة الصوفية الباطنية للمجهول) ظلت قوية في عمر، وصف حالته النفسية في ذلك الوقت، بعد عشرين عامًا، عندما قال:

«لما أراد الله أن يمنحني رحمته وبركاته، بأن يجندني من بين الناس، «ومن أتباع الطريقة الصوفية، الذين قدر لهم أن يتواصلوا مباشرة مع الإمام [أحمد التيجاني، المعتبر خاتم الأولياء]، والذين حظوا بكل الإيحاءات والأسرار الإلهية [التجانية] مثل الاسم الأعظم، والكنز المطلسم، والياقوت الفريده، وجميع المراتب الروحانية في الطريقة التيجانية، وجميع العلوم [الظاهرة والباطنة]، وجميع أسرار الطريقة التيجانية وأساليبها وكلماتها في التهذيب، وكل ما يمكن أو لا يمكن الكشف عنه من أسرارها الروحانية والإلهية، وقد ألهمني ومرشدي عبد الكريم النجيل بالسفر إلى مكة للقاء الشيخ محمد الغالي.[١٦]

١٥ المصدر السابق نفسه،، 235،

١٦ Al-Hājj Umar، Rimāh، I، 181،

ومن هذا البيان، يمكننا أن نرى أن الشغل الشاغل لعمر في هذا الوقت كان اكتساب التهذيب الروحي، الذي يمكن من خلاله تحقيق المعرفة الباطنية للشريعة.

غادر عمر ماسينا في أوائل عام ١٨٢٥ وسافر إلى سوكوتو وجواندو حيث التقى بكل من محمدو بيلو وعبد الله بن فوديو، ابن عثمان دان فوديو وشقيقه على التوالي، خلال إقامته لمدة سبعة أشهر في سوكوتو وشهرين في جواندو، يبدو أن عمر قد أثار إعجاب مضيفه محمدو بيلو كثيرًا لدرجة أن بيلو أعطاه إحدى بناته للزواج، ثم انتقل عمر إلى برنو حيث زوجه السلطان محمد الكانمي إحدى بناته،[١٧] وكما ذكر عمر نفسه في وقت لاحق، كانت سياسته في ذلك الوقت عدم التدخل في أي قضية ذات طابع دنيوي، لأنه (أ) لم يشعر بأنه مؤهل لإخبار الناس بكيفية حل مشاكلهم الاجتماعية والسياسية، و (ب) كان من الممكن أن يكون تدخله في مثل هذه القضايا ضارًا به كفرد وبمشروعه كحاج،[١٨] انعكس هذا الموقف المحايد تمامًا بعد عودته من مكة في عام ١٨٣٠، يُظهر التغيير تطورًا ملحوظًا في شخصية الحاج عمر وفي تصوره لدور الزعيم الصوفي في المجتمع الذي عاش فيه.

غادر عمر برنو، حوالي أواخر عام ١٨٢٥، إلى مصر عبر فزان (ليبيا)، لا يُعرف شيء عن رحلاته من برنو إلى مصر أو المدة الدقيقة لإقامته في مصر قبل التوجه إلى مكة، في مصر، ويبدو أن عمر قد واجه بعض الصعوبات مع شيوخ جامعة الأزهر، ورغم أن طبيعة هذه الصعوبات لا تزال غير واضحة، إلا أن معظم

---

١٧ Tyam، La Vie d'Elhadj Omar، A ;6، de Lappinat، "Souvenir de Guibout1908"، (BCEHSAOF (1918-19، 2-61 (انظر ص ٣٨)؛ Musa Kamara، "La Vie d'El-Hadj Omar"، trans، Amar Samb، IFAN، vol، 32/1,2,3 (1970)، 135-44، 370-411; 770-818، على التوالي (seep، 59)،

١٨ Al-Hāj Umar، Tadhkīrāt al-Ghāfilin، 1، 2،

مصادرنا تشير إلى نوع من التمييز العنصري ضد عمر، ويقال إن عمر واجه صعوبات أخرى مع شخص معين يُدعى عبد الرحمن المغربي، وهو على ما يبدو وكيل للحجاج المسلمين من شمال وغرب إفريقيا، ووفقًا لمنتقى، فقد عقد عمر اجتماعًا مع المغربي قبل أن يُمنح الإذن له بمواصلة رحلته إلى مكة،[١٩]

الوصول إلى مكة ١٨٢٦

من المحتمل أن عمر وصل إلى مكة في عام ١٨٢٦ وزار الكعبة على الفور حيث التقى بالشيخ محمد الغال، الخليفة التيجاني في الشرق،[٢٠] بعد أداء الحج، أمضى الحاج عمر السنوات الأربع التالية في مكة والمدينة تحت التوجيه الروحي للشيخ الغالي،[٢١] حيث أدي اجتماعه مع الشيخ الغالي إلى تغيير ملحوظ في حياة الحاج عمر وأنشطته لسنوات عديدة قادمة، كما ذكرنا سابقًا، وتم قبول الحاج عمر في الطريقة التيجانية كطالب عادي (مبتدئ)، وذلك بشكل أساسي لأن معلمه الروحي الأول لم يكن لديه السلطة اللازمة لترقية عمر إلى رتبة أعلى، وبالتالي، كان على عمر أن يخضع نفسه مجددًا للشيخ محمد الغالي، وبالتالي، أن يخضع لتربية روحية جديدة، تحت خدمة الغالي، انتقل الحاج من مكة إلى المدينة حيث أثبت أنه تلميذ مخلص ومخلص للشيخ وللطريقة التيجانية، وليس من الواضح نوع الخدمة التي قدمها الحاج عمر لشيخه خلال هذه الفترة، ومع ذلك، من الواضح أنه خلال هذه السنوات الأربع من التربية الروحية تحت قيادة الغالي، يبدو أن الحاج عمر قد انفصل عن جميع الأنشطة باستثناء خدمة الشيخ ،

وقد وصف هذه الفترة من التربية عندما قال:

وبعد فترة طويلة من خدمة محمد الغالي، اختيرت لأكون خادمه الشخصي وحاجبه؛ فاضطررت إلى ترك كل أنواع الأنشطة التي كنت أمارسها، بما في ذلك التعلم والكتابة والبحث عن علم اليقين، ورغم أنني كنت أتعرض للتوبيخ دائمًا، وأُرغم على التوبة كلما حاولت الاستفسار عن بعض أسرار الطريقة، إلا أنني بقيت صبورًا حتى يسر الله لي تحقيق ما كنت مهتمًا به، وفي أحد الأيام عند الظهر، بينما كنا جالسين داخل المسجد النبوي بالمدينة، أبلغني الشيخ الغالي أنني لم أعد مجرد مقدم؛ بل لقد رُقيت إلى رتبة خليفة،، ثم نقل إلي رسالة أحمد التجاني، التي جاء فيها: لقد فوضت عمر بن سعيد أن يستخدم ما يشاء من ترانيم وأسرار طريقتي،» وما أنت [محمد الغالي] إلا ناقل في إيصال ذلك إليه،[٢٢]

كان هذا التعيين بمثابة نهاية حقبة وبداية أخرى في حياة الحاج عمر كصوفي وفي تصوره لمسؤولية الصوفي تجاه مجتمعه، وبحسب محمد تيان، مؤرخ حياة الحاج وحركته الجهادية، تم تعيين الحاج عمر خليفة لأحمد التيجاني في كامل غرب السودان وأمر بالعودة إلى هناك وإحداث الإصلاح في المنطقة بأكملها،

---

٢٢ الحاج عمر الفوتي (الرماح)

٢٣ تيام (حياة الحاج عمر)

ومن هذا التعيين، هناك تطوران مهمان يستحقان اهتماماً خاصاً: (أ) تمت ترقية الحاج عمر إلى أعلى منصب في الطريقة التيجانية من قبل الخاتم نفسه، من خلال وكالة محمد الغالي؛ (ب) أُمر الحاج بالعودة إلى غرب السودان من أجل إحداث التغيير والإصلاح في حياة وممارسات سكانها الاجتماعية، حتى تم تعيينه في منصبه كخليفة لخاتم الأولياء، لم يُظهر الحاج عمر أي اهتمام بالانخراط بنفسه؛ أو لعب دور قيادي، في أنشطة مجتمعه بما يتجاوز دور العالم العادي، في واقع الأمر، كما يُظهر رواية تيان، لم يكن الحاج عمر حريصًا على الانخراط في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية لمجتمع غرب السودان، عاد إلى غرب السودان فقط عندما أُمر بذلك صراحةً، صدر هذا الأمر له عندما أبدى نيته في اتخاذ الإقامة الدائمة في مكة من أجل تكريس حياته للممارسات الدينية الصوفية، كان الحاج عمر ليبقى في الحجاز بقية حياته لولا أمره بالعودة إلى غرب السودان،[٢٤] ومنذ ذلك الوقت، أصبح الحاج الخليفة مختلفًا تمامًا عن عمر، المبتدئ التيجاني العادي، وكان الاختلاف ملحوظًا بالفعل في العديد من النواحي: (أ) بصفته تيجانيًا، تمت ترقية الحاج عمر إلى رتبة خليفة؛ (ب) بصفته عالمًا، كان الحاج بحلول ذلك الوقت موهوبًا بالمعرفة (المعرفة) التي يتم من خلالها الجمع بين المعرفة الظاهرة والباطنية للشريعة؛[٢٥] (ج) بالإضافة إلى كونه شيخ التعليم، أصبح الحاج عمر شيخ التربية؛ (د) وباعتباره زعيماً مسلماً، كان الحاج عمر يعود إلى غرب السودان ليس كرجل عادي، يمكن لتقواه أن تؤثر عليه في الدعوة إلى نطاق محدود من الإصلاحات، ولكن كزعيم صوفي مكلف برسالة ودعوة إلهية ليكتسح غرب السودان بالتغيير والإصلاح.

ولقد كان هذا الاعتقاد هو الذي حمل معه دعوة إلهية للتغيير، والتي أثرت على مسار عمل الحاج، وحولت حياته المبكرة الهادئة الغامضة إلى حياة مضطربة نشطة، عندما بدأ حركة إصلاحية أصبحت في نهاية المطاف نضالية وسياسية،

وليس من الواضح ما إذا كان الحاج قد غادر مكة إلى السودان الغربي فور تعيينه خليفة لتيجاني أم لا، ومع ذلك، فمن الواضح أن الحاج قام بجولة في العديد من البلدان في الشرق الأوسط قبل عودته إلى السودان الغربي، ومن بين المناطق التي زارها سوريا وفلسطين ومصر، وفي كل من هذه المناطق، قيل إن الحاج كان يتصرف كخليفة للخاتمين، وفي سوريا، على سبيل المثال، يُعتقد أن الحاج قد شفى أحد أفراد الأسرة الحاكمة بعمل معجزي وأثار إعجاب علماء القدس إلى حد كبير،٢٦ ومع ذلك، واجه الحاج عمر في مصر صعوبات خطيرة وربما انتقادات مريرة لأفكاره الصوفية، على الرغم من أن المصادر التيجانية تبدو وكأنها تفسر الحادثة بأكملها لصالح الحاج عمر،٢٧ تتفق المصادر على أنه في طريق عودته إلى غرب السودان، التقى الحاج عمر بأبرز علماء جامعة الأزهر، وأنه أثناء المناقشة، طُرح على الحاج عمر أسئلة صعبة ومختبرة حول جوانب مختلفة من العلوم الإسلامية، وأنه نجح في التغلب على خصومه، وأثبت أنه عالم واسع الاطلاع وبالتالي أجبر خصومه على الاعتراف بتفوقه العلمي، ومع ذلك، فقد تعرض لانتقادات بسبب هذا المفهوم التيجاني للتصوف، كما تم التشكيك في قدرته كزعيم للمجتمع الإسلامي في غرب السودان،[٢٨] وعلى الرغم من أنه من المؤكد أن مثل هذا وقع بالفعل،

وأن الحاج عمر خضع لاستجواب دقيق من جانب بعض علماء جامعة الأزهر، ومن المشكوك فيه للغاية أن يكون سبب أي استجواب متبادل هو اختلاف في الرأي بين الخليفة التيجاني وعلماء الطريقة القادرية في الأزهر، كما يُرى أن بعض العلماء يشيرون إلى ذلك، إن فكرة أن جميع العلماء الذين استجوبوا الحاج عمر وفحصوه ينتمون إلى مدارس صوفية مختلفة هي فكرة مشكوك فيها، وإذا ما أرجعنا زيارة الحاج إلى الأزهر إلى حوالي عام ١٨٣٠، فإننا نستطيع أن نرى أن زيارات مماثلة قام بها زعيم صوفي آخر (وهو السنوسي الأعظم) إلى نفس الجامعة أسفرت عن نتائج مختلفة تمامًا، وبحسب زياده، فقد خضع مؤسس السنوسية لفحص دقيق من قِبَل علماء الأزهر في أوائل ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وبسبب أفكاره الصوفية، ندد به الشيوخ باعتباره خطرًا على الإسلام،[٣٠] ويجب أن نضع في الاعتبار أنه عندما عاد الحاج عمر إلى مصر، لم يعد صوفيًا بسيطًا (مثل السنوسي الأعظم) بل خليفة لخاتم الأولياء الذي كانت سلطته تعلو فوق جميع السلطات الأخرى،

ومن المحتمل جدًا أن ما يسمى بالاستجواب المتبادل لكفاءة الحاج عمر كعالم، والتمييز العنصري المزعوم الذي تعرض له، لم يكن سوى معارضة وانتقاد لأنشطة الحاج كخليفة تيجاني، ويمكن دعم هذا الافتراض بأدلة أخرى أولاً، واجه الحاج عمر مثل هذه الصعوبات فقط في زيارته الثانية للقاهرة، وذلك لأن الحاج عمر لم يحاول في رأينا نشر الطريقة التيجانية أثناء زيارته الأولى، لأنه لم يكن قد تولى السلطة بعد، أما الآن، بعد تعيينه خليفة للخاتم، فقد تحرك الحاج بدافع من الالتزام الأخلاقي والروحي بنشر الطريقة التيجانية،

ثانياً، كان الصدام اللاحق بين الحاج عمر ومحمد الكانيمي سلطان بورنو

سلطان برنو، في مسألة التيجاني تأثر بالفتوى التي تلقاها الكانمي من علماء الأزهر وطرابلس، والتي تدين المفهوم التيجاني لخاتم الأولياء،[٣٢] ومنذ تعيينه خليفة تجاني، اتسمت أنشطة الحاج عمر بمقاومة محاولاته ترجمة مهمته إلى حركة ملموسة، وتشبه حالة الحاج عمر هنا حالة زعيم صوفي آخر، هو محمد نوربخش، الذي أدى تعيينه مهدياً في عصره إلى تدهور العلاقات بين حركته والحاكم الزمني شاه روخ،[٣٣] ومثل نوربخش، الحاج تسبب اعتقاد عمر بأنه مكلف بمهمة إلهية في توتر كبير في علاقاته مع جميع الحكام المعاصرين تقريبًا في غرب السودان، مما أدى في النهاية إلى مواجهة عسكرية مع بعضهم.

تحول حياة الحاج وفق دعوته الإلهية للتغيير والإصلاح،

واتخذ التحول أشكالا مختلفة: (أ) النشاط الفكري، بما في ذلك الكتابة والتدريس؛ (ب) محاولات لا هوادة فيها لتأسيس سلطته باعتباره خليفة الختم، وشملت هذه الأنشطة نشر الطريقة التجانية والمشاركة النشطة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية لمجتمع السودان الغربي؛ وأخيراً (ج) الحملات المسلحة على شكل الجهاد في سبيل الله،

من الصعب تقييم أنشطة الحاج كمدرس، لعدم توفر معلومات عن الذين درسوا عليه، لكن نشاطه الفكري موثق بشكل جيد، وسيتم مناقشته هنا من حيث كتاباته التي حاول من خلالها إيصال رسالته إلى شعب غرب السودان.

٣٢ الحاج عمر (رسالة الاحتجاج)

٣٣ سوبرا (النورباخشية)

وأول هذه المؤلفات التي وصلت إلى علمنا هي تذكرة المسترشدين وفلاح الطالبين، التي كتبت في المدينة عام ١٨٢٨، ومن المحتمل أن يكون هذا العمل قد اكتمل قبل تعيين الحاج خليفة للخاتم، «الموضوع في جميع أنحاء العمل هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، كما سبق شرحه،[٣٤] وكان الاهتمام الرئيسي للمؤلف هو التربية الصوفية، أي الذات الروحية، الانضباط المؤدي إلى المعرفة والولاية،[٣٥] بدا أن فهم الحاج عمر لهذه المصطلحات الصوفية، في ذلك الوقت، ليس له بعد سياسي مرتبط به، كما كان الحال في كتاباته اللاحقة.[٣٦]

أما العمل الثاني حسب تسلسلنا الزمني فهو تذكرة الغافلين عن قبة اختلاف المؤمنين، الذي كتبه عام ١٨٣١ بينما كان الحاج عمر في طريقه من القاهرة إلى الهوسالاند، كان العمل برمته محاولة من الحاج للتوفيق بين اثنين من معاصريه: محمد الكانمي ومحمد بيلو، سلطاني برنو وسوكوتو، على التوالي، تكمن أهمية هذا العمل في أنه ربما كان أول عمل كتبه الحاج عمر بصفته خليفة الخاتم، ولذلك، لم يكن ذلك بمثابة نصيحة للأطراف المتنافسة، بل كتحذير لهم وأمر بضرورة وقف جميع الأعمال العدائية فيما بينهم من خلال محاولة تسوية خلافاتهم سلميا أو مواجهة العواقب، على سبيل المثال، بنى الحاج تحذيره (المكتوب على شكل قصائد) على الآيات القرآنية (٤٩:٩) التي نصح فيها قوتين متقاتلتين من المسلمين بحل مشكلتهما سلمياً وحذرا في نفس الوقت، فإذا رفض أحد الأطراف الانصياع لهذه النصيحة القرآنية، فيجب على المرجع الأعلى في الإسلام أن يعلن الحرب عليه.

٣٤ الحاج عمر تذكرة المسترشدين

٣٥ نفس المصدر

٣٦ مثل المقاصد السنية والرماح وحزب الرحيم

ويعكس تحذير الحاج عمر للسلاطين موقف السلطة التي ادعى أنها يملكها على مجتمع السودانيين الغربيين، وإن اللغة قوية موثوقة للغاية والحجة مقنعة،[٣٧] وعلى الرغم من أن الحاج، في ذلك الوقت، لم يكن لديه أي وسيلة لتنفيذ تحذيره كما أمر القرآن، إلا أنه أصدر التحذير، من أجل الوفاء بمسؤوليته كزعيم مسلم،[٣٨]

ويبدو أن نبرة التحذير أزعجت الكانمي وبيلو أيضاً، لأنه لم يكن مجرد تحذير للملكين، بل كان أيضًا إدانة لمستشاريهما السياسيين والدينيين، الذين وصفهم الحاج عمر بأنهم دعاة حرب وانتهازيين،[٣٩] هذا التحذير، إلى جانب أنشطة الحاج في نشر التيجانية في برنو جعله شخصًا غير مرغوب فيه لدى السلطان الذي، على حد تعبير الحاج نفسه، حاول اغتياله دون جدوى، قال:

> عندما وصلنا إلى أراضي برنو من الحرمين الشريفين مكة والمدينة، حدثت أزمة حادة بيني وبين سلطانها الذي حاول قتلي... القتلة الذين أرسلهم لقتلي ليلاً أصيبوا بالعمى عندما وصلوا حيث أعيش، وحدث أنهم كلما نظروا إلى الأعلى كانوا يرون السماء، ولكن عندما نظروا في اتجاهي عموا، ولما علموا بهذا الحدث، أمر السلطان رجاله بالعودة ليقتلوني في النهار، ولكن عندما عادوا وفي اليوم التالي، كنت بين تلاميذي تحت حراسة مشددة من قبل رجال ينتمون إلى عالم الغيب.[٤٠]

---

٣٧ الحاج عمر، تذكرة الغفلين، ١٢٨ وما يليها. انظر ١٣١.

٣٨ المصدر نفسه، ١٢٥.

٣٩ المصدر نفسه، ١٣٢-١٣٣.

٤٠ الحاج عمر، رماح، ١، ١٨٩-١٩٠. رجال الهيب هم ضباط الحكومة الإلهية غير المرئية التي يدعي الصوفيون إدارتها. وفقًا لابن عربي (الفتوحات، ٢، ٨ وما يليها)، هناك أربعة يُطلق عليهم أوتاد، وسبعة يُطلق عليهم أبدال، وثمانية يُطلق عليهم نجباء، واثنا عشر يُطلق عليهم نقباء، وهم: الذين يعملون تحت سلطة القطب. راجع: الهجويري، كاسك الملجاب، ص ٢١٤ وما بعدها؛ ل. ماسينيون، المقالات، ص ٢، وما بعدها.

وبحسب رواية الحاج عمر، لم يوقف السلطان محاولاته لاغتيال الحاج عمر إلا بعد أن حذره خاتم الأولياء بنفسه، وبسبب هذا التحذير غيّر السلطان موقفه من الحاج عمر؛ وعلى حد تعبير الحاج عمر نفسه، فقد أُجبر بعد ذلك على معاملتي بكل احترام وكرم قبل أن أغادر أراضيه [ومع ذلك، فقد عوقب في النهاية على ما فعله]؛ عانت بلاده من جفاف شديد استمر لمدة عامين، ماتوا خلالها جوعا لدرجة أنهم أكلوا كل ما تقع أيديهم عليه، بما في ذلك الحيوانات الميتة وأوراق الأشجار والحمير والخيول والبشر،[٤١]

من برنو، سافر الحاج عمر إلى سوكوتو حيث استقبله صديقه القديم ووالد زوجته، السلطان محمد بيلو، ببرود، وفقًا لحمباتي با، عندما عاد الحاج عمر من موكا إلى سوكوتو، استقبله العبيد والأشخاص ذوي الرتب المنخفضة في سوكوتو وأمره بيلو بالبقاء خارج المدينة، رفض بيلو بشكل قاطع زيارة الحاج عمر أو مقابلته رغم طلبات الحاج المتكررة لمثل هذا اللقاء، وهكذا، اضطر الحاج إلى البقاء لعدة أشهر دون أن يتمكن من مقابلة بيلو شخصيا،[٤٢] ومن المحتمل أن يكون هذا الاستقبال البارد للخليفة التيجاني المعين حديثًا في غرب السودان نتيجة لاستياء بيلو من إدانة الحاج لمشاجراته مع الكانمي، بالإضافة إلى جهود الحاج النشطة ليس فقط لنشر الثقافة، التيجانية في أراضيه ولكن أيضًا لتأسيس سلطته كخليفة الخاتم على غرب السودان بأكمله، ويمكن دعم هذه الفرضية بعوامل أخرى.

٤١ الحاج عمر، رماح، المجلد الأول، ص ١٨٩-١٩٠؛ قارن ج. ن. بادن (تأثير النخب الدينية، دكتوراه، هارفارد، ١٩٦٨)، ص ٢٢٧. يرى بادن أن الصراع نتج عن إهانة عمر للكانوري (كمجموعة عرقية).

٤٢ با، إمبراطورية الفولاني، ص ٢٤٣.

على سبيل المثال، بينما كان الحاج عمر يقيم خارج سوكوتو ورفض مقابلة السلطان، تمت دعوة أحمد البكائي، الزعيم القادري في تمبكتو، من قبل محمدو بيلو لزيارة سوكوتو رسميًا، وقد استقبله بيلو بنفسه على بعد أميال قليلة من المدينة ووفر له سكناً جيداً في قصر بيلو الخاص،[٤٣] وفي محاولة لاستفزاز الحاج عمر، تم تنظيم نقاش عام بين الحاج عمر والبكائي، وأثناء المناقشة اتهم الحاج بأنه دجال، وربما كان المقصود من هذا الاتهام تقويض الحاج عمر معنوياً ونفسياً، ومع ذلك، في نهاية المناقشة، قيل إن أحمد البكائي كان محرجًا من أسئلة الحاج عمر الدقيقة حول العلوم الإسلامية، وكانت النتيجة أن البكائي اضطر إلى قطع زيارته،[٤٤] على الرغم من انتصاره على البكائي، الحاج عمر كان لا يزال يرفض مقابلة السلطان، استمرت المقاطعة حتى اضطرت الظروف بيلو إلى طلب مساعدة الحاج خلال إحدى حملاته العسكرية، بالنسبة الى هامبات با، *Celui ci [الحاج عمر] يقبل إقامة الأقارب بشرط أن يقبل السلطان (بيلو) عقد الولاء ويقبل إكليل الوسام التيجانية،» ما إذا كان بيلو قد قبل شرط الحاج، ليس واضحًا على أي حال، أصبح الصديقان القديمان الآن قادرين على التوفيق بين خلافاتهما، وقيل إن الحاج عمر أصبح المستشار الشخصي لبيلو وتم ترشيحه في النهاية لخليفته على العرش،

إن الحادثة برمتها، والتي تأتي من التقليد الشفهي، قد لا تخضع، على الأرجح، للتدقيق التاريخي، ومع ذلك، فإن لهجته، وليس الحقائق المزخرفة، تعمل على التأكيد على أنواع الصعوبات التي يواجهها الحاج عمر

---

٤٣ المرجع نفسه ،

٤٤ المرجع نفسه ،، 244،

٤٥ المرجع نفسه ،، 245،

٤٦ المرجع نفسه، ويليس، الحاج عمر، دكتوراه، ٧٦، ملاحظة ١، وفقًا لويليس، فقد أنكر القصة الحاج سعيد نورو تال، حفيد الحاج عمر، في داكار، السنغال،

ولقد واجه الخليفة العديد من الصعوبات أثناء محاولته ترسيخ سلطته كخليفة لخاتم الأولياء في غرب السودان، ومن المعروف أنه لم يسجل أي صعوبات من هذا القبيل أثناء زياراته الأولى لهذه المناطق في طريقه إلى مكة، «وبدلاً من ذلك، كان عمر موضع حب واحترام وإعجاب من جانب كل من التقى به، سواء من الحكام أو من عامة الناس[٤٧]، ليس من رغبتنا أن نناقش أنشطة الحاج عمر في منطقة سوكوتو بالتفصيل؛ بل إن اهتمامنا الرئيسي هنا هو الإشارة إلى ما قد يكون مصدر التوتر بين الزعيم الصوفي، الذي تلقى دعوة إلهية للإصلاح، والقوى السياسية في غرب السودان، والتي حاولت بطبيعة الحال منع مثل هذا الزعيم الصوفي من تحقيق أهدافه، ومن خلال دراستنا للحركة الصوفية، يمكننا أن نرى أن الزعامة الصوفية، بطبيعتها، دفعت أولئك الذين زعموا أنهم تلقوا الدعوة الإلهية إلى اعتبار أنفسهم فوق كل السلطات الأخرى،[٤٨]

إن أفضل مصدر لشرح أنشطة الحاج عمر في هذا الوقت، والخطط المستقبلية التي ربما تصورها من أجل تنفيذ مهمته، هي كتابات الحاج نفسه، ومن المهم أن نلاحظ أن معظم كتابات الحاج الغزيرة قد تم إنتاجها أثناء إقامته التي استمرت ثماني سنوات في السودان، «إن كتابات الحاج عمر في الفترة ما بين ١٨٣٠ و١٨٣٨م، ترجع إلى أن أعماله تعكس دائماً الظروف التي أنتجت فيها، وبالتالي فإن تطور الأحداث المحيطة بأنشطته يمكن تفسيره من خلال الفحص الدقيق لكتاباته.

أما العمل الثالث المنسوب إلى الحاج عمر، والذي كتبه بعد عودته من مكة، فهو رسالة الاحتجاج إلى محمد الكانمي، ورغم أن هذا العمل لم يذكر تاريخه، إلا أنه كتب احتجاجاً قوياً على الكانمي بشأن مسألة الطائفة التيجانية في برنو في ذلك الوقت.[٤٩]

---

٤٧ Pp، 246f،

٤٨ Pp 94f،

p، 31f

٤٩ See our "Survey of the Sources»,

وقد دارت الرسالة حول مشكلتين أساسيتين: اضطهاد التيجانيين في برنو، وفتوى قيل إن الكانشمي تلقاها من علماء مصر وطرابلس الذين شجبوا فيها مفهوم التيجانيين لخاتم الأولياء، وتلقي هذه الرسالة الضوء على الخلاف بين الحاج عمر والكانمي، وتوضح كيف تم تفسير الجفاف الذي حل ببرنو لاحقًا على أنه عقاب إلهي لقمع الكانمي للتجانيين في برنو، فباعتباره خليفة الخاتم، كان أي هجوم على الحاج أو على تلاميذه يُنظر إليه على أنه هجوم مباشر على السلطة الإلهية التي يمثلها،[٥٢]

الرسالة الرابعة، المنسوبة إلى الحاج عمر وهو لا يزال في سوكوتو، هي رسالة صاغ الحبيب إلى أصائل «إن ما يهمنا هنا ليس محتوى الرسالة بالكامل، والذي سبق مناقشته،»[53] ولكن طريقة التربية التيجانية التي بدأ الحاج عمر في وضعها عندما كتب هذه الرسالة، وهي الصلاة على النبي، والتي اعتبرها التيجانية مفتاحًا لهدفهم الصوفي النهائي، أي رؤية النبي محمد،[54] ومن النقاط الأخرى ذات الأهمية الكبرى للحاج عمر تجارة الرقيق في غرب السودان، فقد ذكر:

لا أحد يمكن أن يكون أكثر جهلاً وغطرسة من الناس الخاطئين والمجرمين الذين شرعوا استعباد الناس الأحرار من خلال عمل فتوى ...

٥٠ الحاج عمر، رسالة الاحتجاج، السيدة عربي رقم. ٥٦٩٥، بي إن بي، أ.١-٢.

٥١ الحاج عمر، رماح حزب الرحيم، ط، ١٨٩-١٩٠.

٥٢ المرجع نفسه.

٥٣ «مسح المصادر»، ص ٢٧.

٥٤ م. ابن العربي، بجاية المستفتد، ١. راجع الحاج عمر، رسالة سوج الحبيب، Ms Arabe رقم. ٥٧٢٤، فلوريدا. ٦٢-٦٧، بي إن بي (انظر ص ٥٢).

«إن بيع العبيد [المسلمين] للأوروبيين أو لغيرهم محرم تحريما قاطعا، ولكن على الرغم من هذا التحريم فإن الناس الذين يتظاهرون بالعلم، فضلا عن الجهلة، ما زالوا يتنافسون في هذه المعاملة المكروهة... [والأسوأ من ذلك] أننا لا نرى أحدا ينكر ذلك، ولا يوجد أحد من العلماء أو الأمراء [السلطات الدينية والدنيوية] يحاول وضع حد لهذه الممارسة غير القانونية، إنهم يتصرفون كما لو لم يعد من الواجب عليهم القيام بذلك»[٥٥]

تصور هذه الرسالة الحاج عمر وهو يحاول وضع أسس برنامجه الإصلاحي: (أ) التربية الصوفية من خلال الممارسة التيجانية؛ (ب) إدانة بعض الممارسات الاجتماعية التي اعتبرها غير إسلامية، مثل تجارة الرقيق المسلمين؛ و(ج) إدانة السلطات المعاصرة والدينية لعدم قيامها بأي شيء لتصحيح الوضع، كما يمكننا أن نستنتج من لهجة هذه الرسالة أن العلاقات بين الحاج عمر ومحمدو بيلو لم تكن متوترة بعد الآن، وهذا لا يعني أن مفهومه التيجاني للزعامة كان مقبولاً بالكامل، لأنه كما سنرى قريبًا، كانت الانتقادات الموجهة إلى الممارسة التيجانية لا تزال قوية في المنطقة، ومع ذلك، فإن ما هو مهم هنا هو أن الحاج يبدو أنه سُمح له بتأسيس سلطته كخليفة التيجاني دون أي محاولة واضحة من جانب بيلو أو حكومته لقمعه، ولعل هذا كان ممكنًا بسبب الدعم والتعاطف الذي اكتسبه الحاج من بين كبار المسؤولين في بلاط وإدارة بيلو،[٥٦]

الرسالة الخامسة، المنسوبة إلى الحاج عمر أثناء إقامته في بلاد الهوسا، هي المقاصد السنية،[٥٧] المكتوبة في عام ١٨٣٥، وهي تمثل شكلًا أكثر تفصيلاً لبرنامج الإصلاح الذي تبناه الحاج عمر، وهي محاولة، كما أشرنا من قبل،[٥٨] لشرح وظيفة السلطات الدينية والدنيوية في الإسلام.

٥٥ المصدر نفسه، ص ٦٤.

٥٦ با، الإمبراطورية الفولانية، ص ٢٤٥.

٥٧ مسح المصادر، ص ٢٧.

٦٨ المصدر نفسه.

إن لهجة لغته لطيفة وهادئة ومصالحة للغاية، والأهم من ذلك هو قول الحاج:

> أنه لا يمكن لأي (مصلح) أن ينجح في إيصال رسالته على النحو اللائق دون أن يكتسب أولاً ثقة شعبه وحبهم وتعاطفهم، وبالتالي، يجب أن يكون الرسول مرنًا ومقنعًا ومستعدًا للتسوية، يجب أن يعرف المصلح كيفية استخدام الوسائل الدبلوماسية لإقناع شعبه؛ وإلا فقد تتسبب أنشطته في أزمة (فتنة) أكثر كارثة من المشكلة التي حاول حلها،[٥٩]

في المقاصد، يقدم الحاج عمر نفسه كزعيم صوفي نقي وبسيط ليس لديه اهتمام بالشؤون الدنيوية؛ «يقول:

> إذا فهمت كل ما قلناه، فاعلم أنه لن ينجح أي رسول في إبلاغ دعوة الله إلى الناس إلا إذا عمل من خلال الله وبمساعدة الله، وهذا لا يمكن أن يحدث إلا عندما ينكر جميع الرغبات، ويتخلى عن الطموح، ويأمل أن يرزقه الله ما لم يكن مقدراً له في الأصل أو يمنع عنه ما كان مقدراً له بالفعل، لن يصل أحد إلى الله أو يمكن مساعدته على الاتصال بالله إلا إذا طهر نفسه من جميع الرغبات الدنيوية،[٦٠]

لا يترك مثل هذا البيان أي شك في أن الأهداف الرئيسية للحاج عمر كانت دينية في المقام الأول، ومع ذلك، كان هذا المزاج ظرفيًا؛ فهو يعكس علاقة متناغمة بين الزعيم التيجاني وسلطان سوكوتو، قد لا يكون من غير المحتمل أن نقول أنه حتى هذا الوقت كانت محاولة الحاج عمر لإثبات سلطته كخليفة التيجاني سلمية ودينية في المقام الأول

٥٩ Al-Hājj Umar, al-Magāṣid, 46, 48.

٦٠ المصدر السابق نفسه., 38.

كانت شجاراته مع الزعماء الآخرين دفاعية في الأساس، وبالتالي، فإن أهمية موقف الحاج التصالحي هنا تكمن في أنه يُظهِر تفاهمًا ضمنيًا بين التيجاني وسلطان سوكوتو لاحترام موقف كل منهما وبالتالي التعاون لتعزيز التكافؤ والوئام بين المسلمين.[٦١]

الرسالة السادسة، المنسوبة إلى الحاج عمر أثناء وجوده في سوكوتو، هي رسالة سفوف السعد، كتبت في عام ١٨٣٧، يشير عنوان هذه الرسالة[٦٢] إلى أنها كتبت في الأساس احتجاجًا ورد فعل على معارضة أنشطة الحاج كخليفة للخاتم في غرب السودان، وهي مهمة في حقيقة أنها تميز لأول مرة أتباع الحاج عمر عن الآخرين وتصفهم بأنهم أناس سعداء، بينما تصف منتقديهم وخصومهم بأنهم منبوذون (من رحمة الله)، «ومن هؤلاء المجرمين الذين يجب معاقبتهم على انتقادهم للتجانية ومؤسسها، يقول الحاج: «إن المنتقدين [للولاة] معرضون للهلاك، لأن الأولياء هم مصدر رحمة الله في الأرض، وبدونهم تنتهي الحياة في هذه الدنيا، وبالتالي فإن انتقادهم مخالف لشريعة الإسلام [حرام]»،[٦٣] وفي محاولة للدفاع عن موقف التيجانية ضد المنتقدين، أصر الحاج عمر على أنه لا يجوز لأحد سوى العارف أن يشكك في مسائل ذات طبيعة باطنية، «ويقول: «»لا يجوز نقد الحقيقة إلا ممن يفهم الشريعة [بجانبيها الظاهر والباطن]، ولا يستطيع أحد أن يفهم الشريعة بهذا المعنى إلا النبي [والولاة]»[٦٤]

ومن المسائل الأخرى التي نوقشت في هذه الرسالة، والتي كانت ذات أهمية كبيرة في تأسيس الطريقة التجانية في غرب السودان، (أ) طاعة المريدين لشيوخهم،[٦٥]

٦١ المرجع نفسه،

٦٢ تحقيق المصادر ص ٦٢. ٣٢.

٦٣الحاج عماس، سيوف السعد، ص١,٢.

٦٤المرجع نفسه،

٦٥ عرضًا ٨

(ب) عدم جواز تغيير الشيخ بشيخ آخر[66]، و(ج) ضرورة الاعتقاد بأن الشيخ أحمد التيجاني هو خاتم الأولياء، وأن تلاميذه متفوقون على غيرهم،[67] ويعكس هذا التأكيد عزم الحاج على تنفيذ مهمته، ومن أجل القيام بذلك، دعا الحاج التانيين وحثهم على الثبات على عقيدتهم ومقاومة كل التهديدات والضغوط والإغراءات من أجل حماية العقيدة التيجانية بكل الوسائل الممكنة،[٦٨]

يمكن اعتبار هذه الرسالة بمثابة مقدمة للبرنامج الصوفي الكامل الذي صاغه الحاج عمر بتفصيل كبير في كتابه رماح حزب الرحيم، كان سيوف السعيد آخر رسالة كتبها الحاج في سوكوتو، ويمثل مع الأعمال المذكورة أعلاه صورة كاملة لأنشطة الحاج كشيخ تربية وتعليم في الهوسالاند، وفي هذه الأعمال حاول الحاج إرساء أسس حركته الجهادية اللاحقة، وفي جميع أنحاء العمل، يصور الحاج على أنه شيخ تجاني صوفي مصمم، قادر على نقل الرسالة الإلهية التي أُمر بحملها وإيصالها إلى جميع أهل غرب السودان، ورغم أنه لم يتم الإبلاغ عن أي نشاط جهادي صريح حتى الآن، إلا أن الحاج أظهر، على الأقل في سيوف السعيد، تصميمًا راسخًا على تنفيذ رسالته الإلهية بغض النظر عن جميع الصعوبات وبأي طريقة ممكنة،

طوال حياة بيلو، يبدو أن الحاج عمر كان على يقين من تعاون سلطنة صكتو، ولكن بعد وفاة بيلو في عام ١٨٣٧، تراجع موقف الحاج باعتباره

٦٦ المرجع نفسه ٩.

٦٧ عرضًا ٢٣£

٦٨ عرضًا

ويبدو أن خليفة خاتم الأولياء كان متذبذباً وغير واثق إلى حد ما، وقد سبق أن أشير إلى أن الحاج عمر قد عُين خليفة لبيل من قبل بيللو نفسه، وأن مجلس الحكماء الذي انتخب الحاج رفض التصديق على تعيينه[٦٩]، ومهما يكن من أمر، فإن الحاج نفسه لم يكن متحمسًا للبقاء في سوكوتو، ربما أدرك، بعد ثماني سنوات من الحملات الفاشلة لتأسيس سلطته كخليفة تيجاني، أن مشروعه لا يمكن أن يتحقق في أرض الهوسا، وعلى حد تعبيره، يصف الحاج المنطقة بأنها أرض الخراب التي أمره بها الخاتم الأولياء،[٧٠] ويبدو أن الحاج لم يغادر سوكوتو حتى عام ١٨٣٨ عندما سافر إلى ماسينا مع مئات من التلاميذ وأفراد عائلته، هذه المرة، ربما بسبب عدد رفاقه ونشاطاته في الترويج للزعامة التيجاني، كانت رحلة الحاج إلى فوتا جالون مليئة بالمفاجآت والأحداث، الصعوبات،

من سوكوتو، سافر الحاج إلى حمداللهي، حيث وصل في أواخر عام ١٨٣٨ أو أوائل عام ١٨٣٩، وفقًا لمحمد تيان، استقبل الشيخ أحمدو، سلطان ماسينا، الحاج عمر بحرارة، والذي كان الحاج يعرفه قبل أربعة عشر عامًا، وعلى الرغم من أن الحاج قيل إنه بقي في ماسينا لمدة تسعة أشهر،[٧١] إلا أن استقباله في ذلك الوقت كان فاترًا إلى حد ما، وقيل إن الشيخ أحمدو تنبأ ببعض الصراعات المستقبلية بين الحاج عمر وخلفائه، وينقل موسى كامارا عن الشيخ أحمدو قوله لأفراد أسرته،

يا أبنائي.. في الحقيقة أنتم لا تعلمون ما أعلم، عمر فوتي هذا سيتربع على عرش هذه البلاد بعد وفاتي وموتك. وتلميذك وكذلك حفيدي [أحمدو أحمدو] سيختبر هذه الدراما، ولهذا السبب جعلتهم [أحمدو أحمدو وبا لابو] يتحدثون إلى الشيخ دون مشاركتك.

69 با، L'Empire Peul، 5-245، 191،

70 الحاج عمر، رماح، ١٩٠،

٧١ تيان، لا في الحاج عمر، ٢٠،

رغم أنه لم يتم الكشف عن أي شيء مما تم مناقشته بين الحاج عمر ومنافسيه المستقبليين، إلا أن ما أعقب رحيل الحاج عمر من ميسينا يشير إلى فشل المفاوضات، ونقتبس من موسى كامارا مرة أخرى: «عند سماع هذا الكلام، سعى الأطفال إلى التصرف بالغدر تجاه الشيخ (عمر) لقتله قبل أن تتحقق التنبؤات (والدهم)»٧٣ ما إذا كانت هذه المحاولة لاغتيال الحاج على الإطلاق حدث غير واضح؛ لكن الواضح هو أن علاقات الحاج عمر بالشيخ أحمدو وعائلته من هناك تدهورت بشكل كبير، أخبرنا كاتب مجهول، كتب مباشرة بعد مغادرة الحاج ماكينا، أن ممارسة التيجانية كانت محظورة في ماكينا بأمر من الشيخ أحمدو نفسه، قال،

> كنا مع سيدنا الشيخ أحمد ب، محمد جيريل في ماسينا في عهد الشيخ أحمدو عندما وصل الشيخ عمر من مكة في طريقه إلى الفوتة سيدنا الشيخ جيريل] بدأه الشيخ عمر في التيجانية، وكذلك كنا (ولكن) عندما تركنا الشيخ عمر إلى الفوتة، قمت بتأليف قصيدة باللغة الفولانية في مدح الشيخ أحمد التيجاني... وهذا أثار غضب بعض التلاميذ [القادريين] الذين لفقوا علينا الأكاذيب وأخبروا الشيخ أحمدو بمعلومات كاذبة عن أنشطتنا، لقد منع الشيخ أحمدو [على الفور] ممارسة التيجانية في ماسينا ومنعنا من أداء الورد، كما أمر بعض أصحاب أحمد البكائي[من تمبكتو]

أن يكتبوا افتراءات ضدنا، ويتهمونا بأشياء كثيرة بما في ذلك البدعة والكفر.[٧٤]

ومن هذا الحساب يمكننا أن نرى أن التوتر كان قائماً بين الحاج عمر وسلطان ماسينا، وأن سبب هذا التوتر كان في الأساس محاولة الحاج عمر ترسيخ سلطته كخليفة للخاتم»،٥ وفي استمرار لرحلته إلى فوتا جالون، غادر الحاج عمر ماسينا في أواخر عام ١٨٣٩ أو أوائل عام ١٨٤٠، وعلى عكس تأكيد كلورونتيمهين، لم يسافر الحاج عمر مباشرة إلى فوتا تورو بل ذهب أولاً إلى فوتا جالون، ومن ماسينا إلى فوتا جالون، كان الحاج عمر يُنظر إليه على أنه شخص خطير، وبالتالي عانى من عدد من الاعتقالات والاضطهادات، وفي سيغو، ألقي القبض على الحاج عمر من قبل الملك تييفيلو الذي أمر بسجنه لمدة ١٨ عامًا، ولم يطلق سراحه إلا بعد تدخل شقيقة تييفيلو،٧٧ وقد وردت تقارير عن محاولات أخرى لاغتيال الحاج في أماكن أخرى، وإن كانت التفسيرات تختلف بشأن محاولات الاغتيال هذه، ووفقاً لموسى كامارا، فقد تم اكتشاف محاولة اغتيال فاشلة للحاج عمر في كانجابا،٧٨

٧٤ Ms Arabe٥٥١٩ي رقم ، المجلد ٩٦، بي إن بي،

٧٥ هذه الحقيقة تقوض ادعاء أولورونتيمين بأن العلاقات بين الحاج وسلطنة ماسينا لابد وأن كانت ودية (حتى غزا الحاج ماسينا) بسبب حقيقة بسيطة وهي أن الحاج عمر أمضى ثلاثة أشهر في ماسينا في ضيافة الشيخ أحمدو، ٤٢،

٧٦ تيام، حياة الحاج عمر، المجلد ٢٢؛ راجع كامارا، «حياة الحاج عمر»، إيفان (١٩٧٠)، ٦٣ الجزء، وعلى النقيض من جميع المصادر، يذكر أولورونتيمين (إمبراطورية سيجو توكولور، ٤٢): «بعد إطلاق سراحه من قبل الفاما (ملك سيجو)، واصل (الحاج عمر) رحلته ووصل إلى فوتا تورو في أواخر عام ١٨٤٠، ولم يمكث في فوتا تورو طويلاً،

٧٧ تيام، حياة الحاج عمر، ٢١؛ راجع كامارا، «حياة الحاج عمر»، إيفان (١٩٧٠)، ٦٢،

٧٨ يذكر كامارا (المرجع نفسه، ٦٣) أن محاولة اغتيال الحاج عمر أحبطها ملك كانجابا، الذي استقبل الحاج بحرارة واحترام،

إن الحقيقة الثابتة هي أن الحاج كان طيلة رحلته غرباً موضعاً للخوف والكراهية والشك، وليس من الواضح ما إذا كانت أنشطة الحاج بصفته خليفة للخاتم كافية لإثارة الفزع والشك والظلم، أو ما إذا كان عدد أتباعه وأفراد أسرته الذين سافروا معه هو الذي تسبب في إثارة الفزع والقلق؛ ولكن ما هو واضح هو حقيقة مفادها أن الحاج عمر لم يلق الترحيب والحب والشفقة اللذين استقبل بهما قبل خمسة عشر عاماً أثناء سفره عبر هذه المناطق في طريقه إلى مكة،

وفي كانجابا، التقى الحاج عمر بألفا محمود، حاكم كانكان، الذي استسلم للحاج ودعاه إلى كانكان،[٧٩] وفي كانكان، رحب الحاج عمر ترحيبا حارا وطلب منه البقاء من أجل إدخالهم في التيجانية وتعليمهم عقيدة الطريقة،[٨٠] ثم بعد عامين من التدريس والوعظ، انتقل الحاج من كانكان إلى كومبايا (فوتا جالون) حيث رحب به ألمامي تيمبو وأعطاه الإذن بالاستقرار في جيغونكو، وهي قرية صغيرة على بعد يومين من تيمبو، عاصمة فوتا جالون، وكما يقول هنري جادين: «إن هذا هو ما بدأ به الشيخ عمر فعلياً في الاستعداد لمهمة الجهاد»،[٨١] لقد شكل استقرار الحاج عمر في جيغونكو عام ١٨٤٠ نهاية المرحلة الأولى من حياته، أي فترة حياته المبكرة والحج، وبداية المرحلة الأخيرة من حياته وأنشطته، أي فترة حركته الجهادية،

ولكن قبل مناقشة حركة الجهاد، لا بد من تحليل قرار الحاج بالاستقرار في فوتا جالون بدلاً من فوتا تورو، وعلاقاته مع الناس والأئمة الحاكمين في فوتا جالون

٧٩ المصدر السابق نفسه.

80 المصدر السابق نفسه.

٨١ IFAN (1970), 63 ,«Tyam, La Vie d'El-Had; Omar, 23. Kamara, "La Vie d'El-Hadj Omar.

ويبدو أن قرار الحاج بالاستقرار في فوتا كان لأسباب استراتيجية، فبحلول الوقت الذي عاد فيه الحاج عمر من مكة، كانت فوتا تورو قد اخترقها الفرنسيون بالفعل، ولم تسمح معاهدات الصداقة بين الفرنسيين والحكام من آل المأمون للفرنسيين بإنشاء مستوطنات تجارية وعسكرية في كل المواقع الاستراتيجية تقريبًا في فوتا تورو فحسب، بل إنها وضعت البلاد بأكملها تحت الحماية الفرنسية،[٨٢] ويبدو أن التيجانية انتشرت بالفعل في فوتا جالون بحلول الوقت الذي عاد فيه الحاج من مكة، وكانت دعوة ألفا محمود للحاج للاستقرار في كنكان سببًا وجيهًا للحاج للاعتقاد بأن فوتا جالون يمكن أن توفر له أرضًا آمنة وخصبة لتأسيس نفسه خليفة للخاتم في غرب السودان بالكامل، بدلاً من الذهاب إلى فوتا تورو حيث لم تكن علاقاته المستقبلية مع الحكام مؤكدة بعد، وعلى الرغم من أن علاقات الحاج مع علماء فوتا جالون كانت متوترة من وقت لآخر، إلا أنها ظلت بعيدة عن نقطة الانهيار بفضل شعبية الحاج بين الجماهير التي كانت تميل تدريجياً إلى اعتناق الطريقة التيجانية،[٨٣] ويبدو أن هذه العلاقات كانت جيدة حتى طرد الحاج إلى دينجويراي،[٨٤]

أثناء رحلاته من سوكوتو إلى فوتا جالون، لا يبدو أن الحاج عمر قد أنتج أي أعمال مكتوبة، كانت أنشطته خلال هذه الفترة تتلخص في المقام الأول في التدريس والوصول إلى التلاميذ وإرشادهم إلى الطريقة التيجانية استعداداً لتحقيق مهمته،[٨٥]

82 .H. Gaden, ed. and trans., La Vie d'El-Had; Omar, by Tyam, 23

83 .Oloruntimehin, The Segu Tukulor Empire, 95

84 .Kamara, "La Vie d'El-Hadj Omar", IFAN (1970), 64£

85 .See al-Hãjj Umar's expulsion from Jegunku to Dinguiray, infra, D

٦

مقدمة لحركة الحاج عمر الجهادية (١٨٤٢-١٨٤٩)

لقد وفرت مستوطنة جيجونكو للحاج عمر، لأول مرة، قاعدة لتأسيس نفسه كخليفة لـ»خاتم الأولياء» في غرب السودان ومقرًا يمكن من خلاله نشر حركته الإصلاحية إلى أجزاء أخرى من غرب السودان، كانت الأساليب التي استخدمها الحاج عمر لتحقيق أهدافه لا تزال دينية وسلمية، والتدريس، والوعظ، وتلقين التلاميذ في التيجانية، كان غياب المقاومة المفتوحة لأنشطته أو اضطهاد أتباعه خلال هذه الفترة قد شجعه على زيادة أنشطته في محاولة لتعزيز سلطته وتوسيع قاعدة مجتمعه الناشئ، بعد بضع سنوات من التبشير النشط، تم الاعتراف بالسلطة الروحية للحاج تدريجيًا، يكتب لو شاتيليه: «إن تنبؤاته تعلي من شأن [الحاج عمر] قريبًا يعرف بشكل أفضل، وما زال في بعض الأحيان وبعد أن اكتسب الحاج الاعتراف بسلطته ودعم تعاليمه، شعر بالحاجة إلى وضع برنامج لحركته، وكان هذا البرنامج قائماً على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والذي طوره في عمل بعنوان «رماح حزب الرحيم»، كتبه في عام ١٨٤٥،٢

١ Le Chatelier, L'Islam dans l'Afrique, 17.

2 "Survey of the Sources", p. 34.

مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

في كتابه الرماح، شرح الحاج عمر بالتفصيل طبيعة ودوافع حركته الجهادية، وأهدافها، والأساليب التي استخدمها لتحقيقها، وكما تم تطويره في هذا البرنامج، أصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شعار حركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر والقطب الذي دار حوله التطور المستقبلي للحركة.

على الرغم من أن الحاج عمر لم يكن صريحًا دائمًا بشأن معنى المعروف والمنكر، إلا أن التحليل الدقيق لكتاباته سيظهر أن المعروف والمنكر محددان من حيث ما كان يعتز به ويحاول الترويج له، وما انتقده وحاول القضاء عليه، ومن بين الأشياء التي أدانها الحاج بشدة الانقسام والحروب الأهلية بين المسلمين؛ الفساد الأخلاقي، وخاصة إهمال الواجب من قبل السلطات المعاصرة والدينية في غرب السودان في ذلك الوقت: التصلب والنزعة العقائدية بين العلماء، مما أدى إلى إدانة الممارسات الصوفية واضطهاد أتباعها؛ والظلم الاجتماعي الذي وقع على الجماهير - على سبيل المثال لا الحصر، أما ما أشاد به الحاج عمر وحاول جاهدا ترسيخه (أي فهمه لالمعروف)، فيمكن تفسيره بشكل أفضل من خلال مفهومي التربية والتعليم اللذين طورهما لتحقيق أهدافه، وفقًا له، فإن المعرفة تعني التطبيق الصحيح للشريعة، والذي لا يمكن تحقيقه إلا عندما يتم فهم الشريعة نفسها بشكل صحيح، وتكون عقول الناس مهيأة جيدًا لقبولها وتنفيذها،

---

٣ Al-Hājj Umar، Tadhkirät al-Ghāflin، f1، 45،

٤ Al-Hājj Umar، Tadhkīrāt al-Mustarshidin، fl، 40-41،

٥ Al-Hājj Umar، Risālah al-Ihtijj،

٦ Al-Hājj Umar، Suyūf al-Sā'id،

وتتطلب هذه الظروف تغييرات أساسية في النظام التعليمي الإسلامي فضلاً عن تحسين الحياة الأخلاقية والروحية للمجتمع السوداني الغربي، ومن أجل تحقيق هذه الغاية، قدم الحاج عمر نظامه للتربية والتعليم، والذي يعكس الطابع الصوفي لحركته الإصلاحية، ولأن التربية الصوفية تنطوي على ممارسة أكثر من النظرية، فإننا نعتقد أن أفضل طريقة لمناقشتها هي دراسة برنامج عمل الحاج كما شرحه في كتاباته،

أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في برنامج الحاج

وفقًا لكتابات الحاج عمر، فإن وجود واستمرار المجتمع الإسلامي يعتمدان على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالتالي فإن فشل المجتمع الإسلامي هو نتيجة لإهمال هذا الواجب الأساسي، حيث كتب:

> يجب أن تعلم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الأساس الأساسي للإسلام، وهو سبب إرسال الأنبياء إلى البشرية، إذا توقف تطبيقه، وأهمل وظيفته، فإن منصب النبوة سينتهي، [إذا] أهملت الوظيفة الدينية، ستحل البلاء على الحياة كلها؛ لانتشار الجهل والانحراف، وبالتالي، سيتم تدمير العالم كله وشعوبه وتدميرهم تقريبًا، [لقد ضعف الفهم الصحيح والتطبيق الحقيقي لهذا المبدأ (الأمر بالمعروف) ونُسي اسمه، فانشغلت عقول الناس بالمداهنة والغموض، واختفت مراعاة شريعة الله، وبدلًا من ذلك تهافت الناس كالحيوانات في سعيهم وراء شهواتهم المادية، وأصبح من النادر جدًا أن تجد مؤمنًا صادقًا يكون إيمانه بالله قويًا بما يكفي لتحمل التهديد أو مقاومة الإغراء في سبيل الله،

«ومن حاول [في ظل هذه الظروف] القيام بهذا الواجب فإنه سيكرم بالتأكيد بأنه أحيا سنة النبي التي يحاول أكثر الناس في هذا الوقت إماتتها، ... واعلم أن الأمر بالمعروف واجب في الإسلام، وتاركه مدان ومعاقب عليه، ولإثبات طبيعته الإلزامية، نحيل قرائنا إلى القرآن الكريم، ٣:١٠٤، ٣:١١٠، ٩:٧١، ٥:٧٨،

ووفقًا لكتابات الحاج عمر، فإن اللوم على مثل هذا الإهمال في الواجب يقع على السلطات الدينية والدنيوية، يكتب:

> لعن الله أولئك الذين تولوا السلطة لكنهم لا يفعلون شيئًا للأمر بالخير أو القضاء على الشر في المجتمع الذي يحكمونه، وبين الناس الذين يعيشون تحت سلطتهم؛ ولا ينبغي أن يُلام أحد على إفساد الدين سوى الملوك والعلماء الفاسدين الذين باعوا ضمائرهم من أجل أعراض دنيوية تافهة.[٨]

كان الهدف الأول وربما الرئيسي لانتقادات الحاج عمر الاجتماعية والدينية لمجتمعه هو السلطات الدينية والدنيوية، فبعد أن شكك في كفاءة وإخلاص ونزاهة هاتين السلطتين في قيادة المجتمع الإسلامي في غرب السودان، قدم الحاج عمر في رماح حزب الرحيم برنامجًا يهدف إلى العمل كسلطة بديلة للسلطات الدينية والدنيوية القائمة، وكانت هذه السلطة قائمة على التعاليم الصوفية، ومنظمة وفقًا لمفهوم التيجانية للولاية والقطبانية.[٩]

برنامج الحاج عمر

كما ورد في رماح حزب الرحيم

لقد انعكس الطابع الصوفي لحركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر في اعتقاده بأن التربية الصوفية هي الوسيلة الأكثر فعالية لتحسين أحوال الناس الأخلاقية والروحية، ويرى الحاج أن هذا شرط أساسي لفهم الشريعة وتطبيقها بشكل صحيح، «وينقل عن الساحلي في بلاغة السالك قوله:

> إن المقصود من الشريعة هو تهذيب العباد بتحرير النفس من قيد الجسد وجميع الصفات البشرية المذمومة، وإبدالها بصفات حسنة أخرى حتى تصل إلى معرفة الله حق المعرفة... ولا يكون ذلك إلا بتربية ولي مستنير باطنيته بالنور الإلهي، موهوب بحكمة الله، مطلع على خفايا شريعته، قادر على إدراك المعنى الحقيقي للقرآن والسنة،» ولابد أن يكون مثل هذا الولي قد خضع هو نفسه للتربية الصوفية على يد ولي آخر [كامل] [الخليفة] حتى يصبح على علم جيد بقوانين الله ومفوضًا لهداية الآخرين [على الطريق الصحيح].[١٠]

كان الاهتمام الأساسي للحاج هو التأكيد على أهمية التربية الصوفية وضرورة تلقيها على يد شيخ، كان لديه هو نفسه تفويض خاص لإدارتها، وقد أدى هذا التأكيد إلى إدخال الحاج عمر في صراع مباشر مع العلماء الأرثوذكس١١ وتنعكس خطورة مثل هذا الصراع في كتاب الحاج «رماح حزب الرحيم»، والذي يحتوي على أكثر من نصفه مكرس لدحض إدانة العلماء لتعاليم الصوفية باعتبارها هرطقة.

---

١٠ Al-Hājj Umar, Rimāh Hizb al-Rahim, 96-97.

١١ See al-Hajj's encounter with the scholars of al-Azhar University, p 11; ١٢٥ Rimāh, 10-16

وفي الدفاع عن موقف الصوفيين ضد منتقديهم، أكد الحاج على الخصائص الأساسية للحياة الصوفية: النزاهة الأخلاقية والتفوق الروحي، وبموجب هذه الخصائص، يرى الصوفيون أنفسهم أفضل الأشخاص المؤهلين لقيادة المجتمع الإسلامي، وبالتالي يستحقون احترام الناس ودعمهم، فهو يكتب:

> إن من الواجب على جميع الناس الاستجابة بشكل إيجابي لدعوة الأولياء، وحمايتهم من أولئك الذين ينتقدونهم أو يسيئون إليهم وإلى أتباعهم، وهذا واجب ديني لأن الهجوم على الولي هو محاولة متعمدة لتدمير النور الإلهي فيهم [أي] الإسلام نفسه ... ولن ينكر الوليَ أحدٌ إلا رجل غبي وجاهل ومتعصب وبائس، [١٢]

ويؤكد الحاج عمر على ضرورة التمسك بالأولياء، لأنهم أفضل مصدر للمعرفة الحقيقية وأقرب الناس إلى الله، فيكتب:

> واعلم أن التمسك بأهل الله، الأولياء، والالتفاف حولهم هو تمسك بالله نفسه ووصول إلى حضرته الإلهية، فالأولياء هم القنوات التي تتدفق من خلالها رحمات الله على الدنيا والآخرة، والأولياء هم الوسطاء الذين يمنح الله من خلالهم بركاته ورحماته على خلقه، وبدونهم يهلك كل شيء في الكون،

ووفقًا للحاج عمر، فإن انتقاد الولي عمل إجرامي، يقول

---

١٢ المصدر السابق نفسه., 14 ,10 ,l.

١٣ المصدر السابق نفسه., 7 ,l.

«واعلم أن منتقد الولاة يسقط من رحمة الله، فيُهلك في الدنيا والآخرة، ويعلن الله عليه الحرب، فيظل إلى الأبد تحت اللعنة الإلهية والعقاب،١٤

إن استخدام مثل هذه اللغة القوية في الرد على منتقدي التفسير الصوفي للإسلام يشير إلى وجود معارضة شديدة لمحاولة الحاج لتعزيز موقفه في جيغونكو، على الرغم من الدعم الذي تلقاه من الجماهير، وكانت القضية الحقيقية تدور حول مسألة شرعية موقف الحاج ضد موقف معارضيه، واستناداً إلى حججهم على كتابات مدرسة الفقه المالكي، ركز معارضو الحاج على الحجة القائلة بأن معظم ما كان الحاج يحاول نشره لا يمكن أن تدعمه أي سلطة من فقهاء المالكية، وبالتالي يجب أن يكون باطلاً، فأجاب الحاج عمر على هذا التهمة:

واعلم من هذا أن بعض هؤلاء الذين يزعمون العلم لا يزالون يرون أن من خالف رأي المجتهد فإنه يذنب، وأن ذنبه يخرجه عن مذهب ذلك المجتهد، فهو جاهل متعصب أعمى... ومثل هذا من الذين يدرسون كتب الفقهاء من غير فهم لها.[١٥]

فإن الله تعالى لم يأمر أحداً باتباع مذهب معين ولا نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم... ولم يحاول أحد من مؤسسي هذه المذاهب أن يفرض رأيه على غيره.

14 المصدر السابق نفسه., 47 .l.

15 المصدر السابق نفسه., 63-68 ,l.

فمن فهم هذه الأمر جيداً أدرك بسهولة أن ادعاء من حاول حصر الحق في مذهب معين [كالمالكية] وفرض أفكاره الباطلة على المسلمين... لن يكسب من الله شيئاً إلا الطرد من رحمته، والبعد عن تعاليم الإسلام الحقيقية، وقبل كل شيء الهلاك في نهاية المطاف - وخاصة إذا كان مدرساً أو مفتياً أو قاضياً، وقد تجبره طموحاته إلى الترقي على ادعاء أنه أعلم رجال هذا العصر، ومثل هذا الرجل مدان من الله بكذبه وخداعه لنفسه وتعصبه وتزويره وفساده الأخلاقي.

وهنا يشير زعم الحاج إلى أن صراعاته مع السلطات الدينية كانت أشد حدة من خلافه مع السلطات المعاصرة في فوتا جالون (١٨٤٠-١٨٤٧)، ويبدو أن هؤلاء العلماء الذين لا تزال أسماؤهم وهوياتهم مجهولة كانوا من المعلمين والفقهاء والقضاة الذين اقتصر فهمهم للشريعة على المذهب المالكي، ويقول الحاج:

> كيف يمكن لشخص لم يدرس أكثر من بعض المختصرات السيئة على المذهب المالكي، والتي تشمل فرعًا أو فرعين أو عشرة فروع من الشريعة الإسلامية، أن يدعي أنه من العلماء؟ «فإن مثل هذا الرجل كان خيراً له لو أدرك حدود علمه، لا أن ينتقد ما لا سبيل إلى معرفته، ويفتخر به، ويدين كل فكرة لمواصلة الدراسة، مع أنه يجهل حتى المختصرات التي يدعي أنه درسها، فإنه لا يمكن لأحد أن يفهم أجزاء من فروع المعرفة المختلفة فهماً صحيحاً إلا إذا كان عالماً بها جميعاً.[١٧]

١٦ المصدر السابق نفسه،، ا، 85،

١٧المصدر السابق نفسه،، ا، 82،

وقد أصر الحاج عمر على أن مثل هذه المعرفة الشاملة بالشريعة لا يعطى إلا الأولياء، ولهذا يؤكد الحاج أن:

> الولي الذي يتلقى الوحي الإلهي لا ينبغي أن يلتزم بمذهب معين، بل ينبغي لهذا الولي أن يتحرك مع الحق أينما تحرك... لماذا لا؟ بما أن النبي محمداً لا يغيب عنه لحظة واحدة، فهو الذي يعرف حقاً تعاليم النبي الحقيقية والمعنى الحقيقي لجميع الشرائع الإلهية، ومثل هذا الولي يحكم على الآخرين، ولا يحق لأحد أن يحكم على عمله بأي شكل من الأشكال]، وبسبب قربه من الله أكثر من العالم العادي، فإن من ينتقده [يجب أن يكون الولي جاهلاً بالشريعة نفسها كما كان الحال دائماً،» «ولذلك، يُنصح هؤلاء النقاد بتحسين أنفسهم فكريًا بدلاً من تدمير أنفسهم من خلال انتقاد الأولياء.[١٨]

وفي غياب أي وثيقة مكتوبة تعرض رد فعل منتقدي الحاج على حجته، يتعين علينا أن نكتفي بالاقتباسات التي يقدمها الحاج عمر في رماح حزب الرحيم لعرض وجهة نظرهم، سيُظهر الفحص الدقيق لرماح وصوف السعيد أنه حتى لو تغلبت حجج الحاج القوية على هؤلاء النقاد، فلا يبدو أنهم تخلوا عن معارضتهم لممارسة التعليم التجاني في دائرة نفوذهم، يبدو أن المواجهة بين الحاج عمر وخصومه تطورت من التنديد اللفظي إلى استخدام القوة لإحباط خطته لإحداث التغيير والإصلاح في المجتمع السوداني الغربي، وليس من الواضح ما إذا كان مثل هذا الاستخدام للقوة قد حدث في فوتا جالون من قبل، ١٨٤٧ ومع ذلك، فمن الواضح أن ذكر الجهاد المرتبط بالهجرة ظهر لأول مرة في كتابات الحاج عمر.

١٨ المصدر السابق نفسه،، ا، 88-86،

إن مثل هذا التطور يمثل بداية مرحلة جديدة في جهود الحاج لتنفيذ مهمته كخليفة تيجاني في غرب السودان.

الهجرة والجهاد

لقد قيل إن المبدأ الأساسي في حركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر كان تعزيز الخير والقضاء على الأفعال الشريرة، ويبدو أن أخطر الأفعال الشريرة، في رأي الحاج، كان الاختلاف بين المدارس الفكرية المختلفة في الإسلام، والذي كان يؤدي عادة إلى العنف، ويوجه الحاج نداء أخيرًا إلى جميع المسلمين لحشد أنفسهم خلف الفلاسفة وخاتمهم عندما يقول: «لا أحد يدرك المعنى الحقيقي للشريعة إلا النبي وورثته مثل الغوث [وخلفائهم]، «ويؤكد الحاج أنه من أجل إعادة الوحدة بين المفكرين المسلمين، «يجب على أهل الله [الصوفية] الذين كرسوا أنفسهم لمنهج الله أن يجتهدوا في اكتساب المعرفة الباطنية التي يمكنهم من خلالها في النهاية توحيد المذاهب السنية الأربعة»، [١٩] وقد أثر فشل دعوته على دعوته للهجرة من جميع المناطق التي ارتكب فيها فعل منكر، إذا لم يتمكن المرء من تغيير الوضع، يكتب:

> يجب أن تعلم أنه في عصرنا، الهجرة واجبة على من يقيم في أي بلد ترتكب فيه المعاصي أو الجرائم علانية دون أي اهتمام من جانب السلطة المسؤولة بتصحيحها، إذا لم يكن هناك سبيل لتغيير الوضع، في هذه الحالة تصبح الهجرة ضرورية بنفس الطريقة التي تصبح بها هجرة المسلمين الذين يعيشون في بلد الكفار ضرورية [حيثما تكون حياتهم كمسلمين مهددة].

١٩المصدر السابق نفسه،، ا، 91-89،

«ولكن الهجرة كالجهاد نوعان: هجرة كبرى، وهي تهذيب للنفس، وهي مرتبطة بالقلب، وهجرة صغرى، وهي بدنية، وهي الانتقال من مكان إلى آخر... واعلم أن الهجرة الكبرى، وهي عمل قلبي، واجبة بنص القرآن، وسنة النبي، وإجماع علماء المسلمين،[٢٠]

وقصد الحاج عمر بالهجرة الكبرى تهذيب النفس، وهي التي تطهر بها النفس، وتقوى بها، وتستطيع بها أن تتحرر من شهواتها الجسدية والمادية، وهذه الهجرة الكبرى ترتبط ارتباطاً مباشراً بالجهاد الأكبر، وهو جهاد النفس، الذي يراه الحاج عمر أعظم وأهم من جهاد الكفار، ويذكر لذلك أسباباً كثيرة، «أولها أن تهذيب النفس وحرمان النفس من المطالب المادية المفرطة فرض عين، أما الجهاد ضد الكفار فهو فرض كفاية، وثانيها أن النفس عدو أشد من الكافر، لأن الجهاد ضد الكفار لا يخسر فيه الإنسان إذا قتل عدوه، بل يؤجر على قتله، وإذا قتل نفسه أصبح شهيداً، أما الجهاد ضد النفس فلا سبيل إلا إلى غلبة النفس، وإلا فإن النفس إذا غلبت هلكت حتماً، ثم إن الجهاد ضد النفس أصعب، لأن قتل الآخرين أسهل من قتل النفس بحرمان النفس من شهواتها (مصدر فسادها)[٢١]، ومن هنا يتبين لنا الارتباط الضروري بين جهاد النفس والهجرة الكبرى.

٢٠ المصدر السابق نفسه،، II، 209.

٢١ المصدر السابق نفسه،، II، 21-210 1.

«إن هـذه المبـادئ تشـكل النقطـة المركزيـة فـي التربيـة الصوفيـة، والتـي تعنـي «تجريـد النفـس مـن شـهواتها وأمورهـا الدنيويـة، والتوجـه إلـى الله فـي جميـع أعمالهـا» ،[٢٢] وتحتـاج هـذه التربيـة إلـى شـيخ روحـي حصـل علـى إذن مـن سـلطة صوفيـة أعلـى لتوجيـه النـاس علـى الطريـق الصوفـي، وينقـل الحـاج عـن السـاحلي مـرة أخـرى قولـه:

> إن معرفـة الله لا يمكـن اكتسـابها إلا بعـد معرفـة النفـس وعيوبهـا المختلفـة - البسـيطة والمركبـة - ومعرفـة الأدويـة لعـلاج مثـل هـذه الأمـراض، ولا أحـد قـادر علـى تشـخيص هـذه الأمـراض إلا الولـي المسـتنير بالنـور الإلهـي، ومثـل هـذا الطبيـب هـو الوريـث الكامـل للنبـي،» [يتابـع الحـاج عمـر:] مـن حـاول الوصـول إلـى الحضـرة الإلهيـة بنفسـه مـن دون التوجيـه الصحيـح مـن شـيخ صوفـي كامـل مـأذون لـه بذلـك فقـد بحـث عـن المسـتحيل، ولـو أتقـن جميـع العلـوم وتمتـع بصحبـة جميـع الخلـق.[٢٣]

وتكمـن أهميـة هـذه التربيـة الصوفيـة فـي أنهـا الوسـيلة الوحيـدة لاكتسـاب المعرفـة الشـرعية الحقيقيـة وضبـط النفـس الروحـي، والتـي بدونهـا يكـون الإنسـان محجوبـاً عـن الإلهـام الإلهـي، «إن الحـاج عمـر يديـن الاختلافـات بيـن المؤمنيـن والنقـد الـذي لا أسـاس لـه مـن لصحـة التعاليـم الصوفيـة، ويذكـر أن النـاس الذيـن يعانـون أكثـر مـن غيرهـم مـن هـذه الحجابـات المؤلمـة هـم الحرفيـون، أي العلمـاء، ويكتـب: لا أحـد يعانـي مـن هـذا الحجـاب أكثـر مـن الفقهـاء الذيـن يحصـرون أنفسـهم بشـكل صـارم فـي نطـاق الفـروع (فـروع الشـريعة المعروفـة باسـم علـم الفقـه).[٢٤]

وعلـى الرغـم مـن أن مصادرنـا لـم تذكـر شـيئًا بشـأن كيفيـة قيـام الحـاج عمـر بأنشـطته كشـيخ للتربيـة وللتعليـم فـي نفـس الوقـت.

---

٢٠ المصدر السابق نفسه., II, 209.

٢١ المصدر السابق نفسه., 1 II, 210-21.

إن محاولة الحاج عمر في كتابه «الرماح» لإظهار عيب نظام التعليم بدون تربية، وضرورة التربية كوسيلة وحيدة لاكتساب المعرفة الحقيقية والسلوك الحسن، تظهر أن نظام الحاج عمر في التعليم لابد وأن يركز على التربية، ولأن التربية تحتاج بطبيعتها إلى اتصال وثيق بين الطلاب والمشايخ، فقد كان الحاج عمر مضطراً إلى إيلاء اهتمام خاص للجهاد الأصغر والهجرة الصغرى؛ أي الجهاد ضد الكفار والهجرة من مكان إلى آخر، «يقول الحاج:

يا إخوة الإيمان، اعلموا أن الهجرة من بلد يحكمه الكفار إلى بلد يحكمه المسلمون، أو من بلد مسلم فيه منكر لا سبيل إلى تغييره إلى بلد آخر يحتمل تغييره، واجبة بنص القرآن والسنة وإجماع المسلمين.[٢٥]

ووفقاً لهذا البيان، فإن هناك بلدين محددين على أنهما البلدان اللذان يجب على المرء أن يهاجر منهما: (أ) بلد الكفار، الذي يكون دينه في خطر، و(ب) بلد مسلم يحدث فيه المنكر علانية، ويبدو أن الحاج عمر في جميع كتاباته كان أقل اهتماماً بالعيش في بلد يحكمه غير المسلمين الذين لا يتدخلون في الحياة الدينية للمسلمين من العيش في بلد مسلم يحكمه سلاطين فاسدون وعلماء فاسدون، فهو يكتب:

---

٢٥ المرجع نفسه، المجلد الثاني، ص ٢١٧، يجب الإشارة إلى أنه كما أن التعليم الصوفي يؤدي إلى التربية بشكل محتمل، فإن الهجرة الصغرى تؤدي أيضًا إلى الجهاد الأصغر بشكل محتمل، وذلك لأن مثل هذه الهجرة تعني إنشاء مجتمع مميز يجب أن يكون مستعدًا عسكريًا لحماية نفسه ضد التهديد الخارجي وتوسيع سلطته إقليميًا، مثل هذه السياسة تؤدي حتماً إلى الجهاد الأصغر، توفر هجرة الحاج عمر إلى دينجويري (التي سنناقشها لاحقًا) نموذجًا جيدًا لمثل هذا الارتباط بين الهجرة والجهاد الأصغر،

«وإذا كانت مخالطة المحجوبين كالحكام الدنيويين والدينيين سبباً في قطع الإنسان عن ربه، فإن الهجرة تصبح ضرورية لمن يتأثر بمقامه مع السلاطين فيتورط في الفساد، أو يساعدهم في أعمالهم الفاحشة، أو يتعاون مع المستغلين ليستغل الضعفاء والفقراء، فيرتكب بذلك المنكر.[٢٦]

ووفقاً لهذه الوصية، أُمر أتباع التيجانية بالهجرة من أي مكان يشعرون فيه بأن حياتهم الدينية مهددة، وتكمن أهمية هذه الوصية في أنها صدرت في جيكنغو سنة ١٨٤٥، أي بعد إنشاء أول قاعدة يمكن الهجرة إليها من مناطق أخرى، وقد استندت هذه الدعوة إلى الهجرة إلى أن المخالطة الاجتماعية مع المذنبين تؤدي في النهاية إلى الفساد، ولكن الحاج عمر كان منزعجاً على ما يبدو من الصعوبات المادية التي تنطوي عليها مثل هذه المهمة، فهو يكتب:

لا شيء يمكن أن يمنع المؤمن من ترك المكان الذي اعتاده إلا الحنين، ولكن إذا استطاع أن يرى أن كل شيء سوى الله زائل، ويجب أن يتركه عند الموت، فإنه سيكره مثل هذا الشيء، ومن يحب التمسك بسنة النبي، في هذا الوقت الذي فسد فيه المجتمع الإسلامي، حيث يتعرض أولئك الذين يحاولون الوفاء بواجب الأمر بالمعروف للكراهية والتعصب، وبالتالي يصبحون موضعًا للشك والافتراء، يجب عليه أن يهاجر إلى مكان أكثر أمانًا.[٢٧]

---

26 المرجع نفسه، المجلد الثاني، ص ٢١٩ وما يليه،

27 المرجع نفسه، المجلد الثاني، ص ٢٢،

وعلى الرغم من دعوته القوية للهجرة من جميع البلدان التي اضطهد فيها التيجانيون، فلا يوجد في كتابه «الرماح» ما يشير إلى أي خطة لتحويل حركة الحاج عمر إلى ما أصبحت عليه فيما بعد: حركة نضالية كان هدفها الإطاحة بالسلطات المعاصرة والدينية في غرب السودان بالقوة، وحتى عام ١٨٤٥، ويبدو أن الحاج كان لا يزال يأمل في تحقيق أهدافه من خلال التربية والهجرة الكبرى والصغرى وجهاد النفس، وربما تعكس هجماته الجدلية المستمرة على الحكام الدنيويين، حتى هذا الوقت، عدم اكتراثه بتولي السلطة السياسية، يقول الحاج:

> إن من فضائل فضل الله عليّ أنني بفضل الله لم أكن مرتبطًا بالسلاطين قط ولا أحب أولئك المرتبطين بهم... يقول النبي إن خير الأمراء من استشار العلماء، وشر العلماء من خدم مصالح الحكام الدنيويين، والعلماء أمناء رسل الله ما داموا بعيدين عن السلاطين، وإذا فعلوا ذلك فقد خانوا رسول الله، فعليكم أن تبتعدوا عنهم... وقد أُخبِرت أني أمين للنبي، وأني سأظل كذلك ما دمت بعيداً عن السلاطين. [٢٨]

وهذا القول لا يترك لنا أدنى شك في أن فساد السلاطين، وفقاً للحاج عمر، كان بسبب انشغالهم بأمور الدنيا

---

٢٨ المرجع نفسه، ص ١٨٥-١٩٣، ولابد من تعديل هذا القول، فما يقصده الحاج عمر هنا هو السلاطين الفاسدين، فقد كان على علاقة وثيقة بمحمد بيلو من صكتو حتى وفاة بيلو في عام ١٨٥٨،

ولكن لا ينبغي أن يُفهم من هذا التنديد بالتدخل في الشؤون الدنيوية أن الحاج عمر كان يدعو إلى التخلي التام عن الرفاهية المادية، بل على العكس من ذلك، كان الحاج عمر صريحًا في التأكيد على أهمية الاستقلال الاقتصادي والرفاهية المادية للمجتمع المسلم، وكان هذا أحد المجالات التي تعرض فيها الحاج عمر بصفته شيخًا صوفيًا لانتقادات شديدة، وكان الانطباع العام الذي يتركه الصوفي عادةً هو عدم الاهتمام بالشؤون الدنيوية، وبالتالي الاهتمام القليل بالتخطيط الاقتصادي، وفي حالة الحاج عمر، على الرغم من أنه ربما لم يقدم خطة اقتصادية جيدة الصياغة، إلا أنه كان لا يزال مهتمًا جدًا بالأمور الاقتصادية، فهو يكتب:

> إن زهد الأولياء الكاملين، ليس أن يفصلوا أنفسهم تمامًا عن الشؤون الدنيوية؛ بل هو تحرير عقولهم (قلوبهم) من الشؤون الدنيوية [مع الاستفادة من ثرواتها]، وذلك لأن هؤلاء الولاة لا يستطيعون أن يصلوا إلى مرتبة عالية في التسلسل الصوفي إلا إذا استطاعوا الاستغناء عن الثروات المادية للآخرين، وأي تأكيد على الزهد والفقر المادي قد يكون سببه العوز والضعف وعدم القدرة على العمل [وهي عيوب خطيرة في حد ذاتها]، ومن شروط المصلح الناجح ألا يكون منعزلاً تماماً عن شؤون الدنيا، فمن لا يعمل ويعتمد كلياً على الآخرين في معيشته فهو من طبقة النساء في مجتمعه.[٢٩]

إن فلسفة الحاج عمر في هذه المسألة هي فلسفة عملية، وكان من غير المتصور ألا يكون لخليفة التيجانية الذي دعا إلى الهجرة وحاول إقامة سلطته على كل غرب السودان ما يقوله عن الحياة الاقتصادية لمجتمعه.

---

٢٩ Al-Hājj Umar, Rimāh, I, 40.

ومع ذلك، لا ينبغي المبالغة في اهتمام الحاج عمر بالاستقلال الاقتصادي باعتباره الهدف الأساسي لحركته الجهادية كما اقترح بعض العلماء.[٣٠]

في رماح حزب الرحيم، يمكننا أن نرى نوع الزعامة التي تصورها الحاج في فوتا جالون والسبب الذي جعل تنقل كل من القائد وأتباعه جزأً من أنشطتهم العادية، وكان هذا التنقل ضروريًا بسبب طبيعة التربية نفسها والحاجة إلى الهجرة، وقد سمح الاتصال الوثيق بين القائد ومجتمعه بتواصل أفضل ، وبالتالي عزز الحركة بشكل كبير، ويبدو أن ما شجع المؤيدين والأتباع الأوائل الذين انضموا إلى الحركة في جيغونكو هو الشكل الجديد من التربية الصوفية التي أدخلتها التيجانية، فلقد قلل هذا من أهمية المشقة والتقشف والحرمان الذاتي، وكلها سمات تميز التربية كما تصورها الطرق الصوفية الأخرى، وبحسب التربية التجانية فإن التربية الروحية لم تعد تعتمد على قمع الوجود المادي ورغباته، بل تعتمد على الإخلاص والحب والشكر لله، ورداً على من طلب منه أن يشرح الفرق بين طريقة التربية التجانية وطريقة التربية عند غيرهم، ينقل الحاج عن الشيخ أحمد المبارك إبريز، الذي ينقل بدوره عن عبد العزيز الدباغ قوله إن التربية الرياضية (ممارسات صوفية صارمة: الصيام والسهر في العبادة والاعتكاف الدائم، إلخ...) تهدف أساساً إلى اكتساب الكشف (الإلهام الإلهي)، بينما تربية الشكر (طريقة التيجانية) هي عبادة الله بإخلاص وتفانٍ في سبيل الله، هذه كانت تربية جميع الأنبياء وأصحابهم، وهكذا، فبينما تهدف الأفعال في النوع الأول إلى الحصول على مكانة أعلى في التسلسل الصوفي، فإن الأفعال في النوع الثاني تهدف بالكامل إلى إرضاء الله ورسوله.

٣٠ Oloruntimẹhin, The Segu Tiukulor Empire, 43f

«وحيث أن الممارسة في الأولى بدنية، تتضمن التقشف، ففي الثانية روحية، تتعلق بعمل القلب، ولهذا السبب فإن الإلهام الإلهي (الكشف) في الأولى يأتي بناء على الطلب (الهجوم)، أما في الثانية فيأتي كهدية إلهية، «وكلا الطريقتين صحيحتان وكاملتان، إلا أن الثانية أفضل وأعلى من الأولى لأن الفتح (الإلهام) في الثانية لا يمكن الوصول إليه إلا من قبل المؤمنين [بالإسلام]، بينما في الحالة الأولى، ويمنح الفتح لكل من يمارس التربية الرياضية،[٣١] ووفقًا للحاج عمر، فإن التيجانية تُمنح هذه النعمة بحكم انتمائها إلى جماعة خاتم الأولياء.

وبعد أن قدم برنامجه الذي يدعو فيه إلى التربية والتعليم والهجرة، يبدو أن الحاج عمر قد أدرك الصعوبات والمساوئ المترتبة على تنفيذ توجيهاته بشأن الهجرة الصغرى، ذلك أنه كان من المستحيل عملياً على الحاج عمر في جيجونكو أن يوفر المأوى وغيره من الضروريات الأساسية للحياة لجميع التيجانيين الذين ربما هاجروا إلى جيجونكو وفقاً لتوجيهاته بشأن الهجرة، وكان الأمر الأصعب على أتباع التيجاني هو الهجرة من أي مكان اعتبروه غير ملائم لعقيدتهم وممارستهم الصوفية، ومع ذلك فقد انجذبوا إلى دعوة الحاج ليس بوعد بسيط بالتحسين الروحي، بل وأيضاً بتحسين الرفاهية الاجتماعية والاقتصادية لأنفسهم ولأسرهم،[٣٢] وبالتالي فإن الطريقة العملية الوحيدة لتعزيز الحركة خارج فوتا جالون كانت توسيع أنشطتها إلى أجزاء أخرى من غرب السودان، وعلى هذا فقد تحرك الحاج وكبار مقدميه لنشر الحركة وإنشاء قواعد محلية تلبي احتياجات الناس في تلك المناطق ومحيطها المباشر،

---

٣١ الحاج عمر، رماح، ١، ١٣٣-١٣٤، ويبدو أن الحاج يشير هنا إلى أن غير المسلمين قد يكتسبون أيضًا خبرة صوفية في ظل ظروف معينة،

٣٢أنظر صفحة ٢٤٩

وأعتقد أن هذا هو السبب الرئيسي وراء رحلات الحاج في جميع أنحاء سنغامبيا من عام ١٨٤٥ إلى عام ١٨٤٧،

الرحلة ومسارها

بعد استقراره في جيغونكو، مكث الحاج عمر أربع سنوات قبل أن ينطلق في رحلة طويلة لجولة في أجزاء أخرى من سنغامبيا،[٣٣] ولا يزال مساره في هذه الرحلة محاطًا بالغموض، ووفقًا لتيام، كان مسار الحاج على النحو التالي، من فوتا جالون، سافر الحاج عمر إلى غابو (غامبيا)، ثم إلى بوكي، وسلوم، وكايو، ووالو، ومن والو، واصل الحاج عمر رحلته إلى فوتا تورو،[٣٤] وكان لو شاتيليه، الذي كتب لاحقًا، بعد أن ترسخت مكانة بعض المقدمين الذين عيّنهم الحاج في أجزاء مختلفة من المنطقة، في وضع أفضل لتزويدنا بمسار أكثر دقة لرحلات الحاج عمر، ويسير مساره وفقًا للوشاتيليه على النحو التالي، من جيغونكو، سافر الحاج إلى لابي،[35] ثم إلى غابو (فولادو بين غامبيا وريو غراندي في السنغال)، حيث «يقيم الحاج عمر سنة بعد ذلك بالكامل ، وتحول من غابو[36]، سافر الحاج عمر إلى وولي (غامبيا)، جنوب غرب بوندو، مستعمرة تيجانية التي حتى تلك الأوقات الأخيرة تعشق المذاهب الأكثر تمجيدًا،[٣٧]

٣٣ Tyam، La Vie d'Elhadi Omar، 24f راجع، كامارا «لا في الحاج عمر»: إيان (١٩٧٠)، ٦٤،

٣٤ تيام، ل في الحاج عمر، ٢٤ف،

٣٥ لو شاتيليه، الإسلام في العافية، ١٧١،

٣٦ المرجع نفسه، ١٧١-٧٢، تُعرف المنطقة الآن باسم فولادو، وفقًا لـ B، K، Sidebe، سُميت كابو (غابو) فيما بعد بفولادو (مستوطنة الفوتا) عندما استولى عناصر الفوتا على السلطة من الماندينكا، انظر B، K، Sidebe، «قصة كابو»، ورقة غير منشورة قدمت إلى مؤتمر الماندينج الذي عقد في كلية لندن للدراسات الشرقية والأفريقية، يوليو (تموز) (١٩٧٢)، ١-٣،

٣٧Le Chatelier، L'Isam dans lAfrique، 172،

ومن فولادو، واصل الحاج رحلته غربًا إلى جارا وكيانج وفوني وباديبو، لنقتبس من لو شاتلييه مرة أخرى، «دخل الحاج عمر في علاقات أكثر استدامة مع مجتمعات جاري وكيان وفوني وباديبو على ضفتي الجزء السفلي من غامبيا [٣٨] ومن باديبو، سافر الحاج عمر إلى ريب في السنغال (مأهولة وأغلبهم من المسلمين)؛ ثم انتقل إلى سين (التي يسكنها السيرير)،»[٣٩] ومن سين السلوم، سافر الحاج إلى كايور، ثم إلى باول (بوال)، وجلوف، ووالو قبل وصوله إلى هالوار، وفوتا تورو، في عام ١٨٤٦، وعلى الرغم من أن خط سير رحلة لو شاتيليه أكثر شمولاً، إلا أنه لا يزال غير مكتمل.

بالإضافة إلى خط سير رحلة تيان ولو شاتيليه، يقدم موسى كامارا دليلًا آخر، يفيد بأن الحاج عمر سافر من جيجونكو إلى فوتا عبر توبا في فوتا جالون إلى باكاو في كازامانس (جنوب السنغال) حيث التقى بمحمد الباكاوي، الذي أصبح فيما بعد أحد مقدمي الحاج، يقول موسى كمارا: ثم وصل [الحجيل إلى إقليم باكاوا] حيث وجد مودي محمد ألبكاوي بعد أن كان قائدًا لجيله بأكمله، وترك ألبكاوي قومه جميعًا وصار تلميذًا للحاج عمر،[٤٠] فخط سير رحلته يذهب من باكاو إلى جولوف إلى فوتا تورو،[٤١]

38 المصدر السابق نفسه،، 173،

٣٩ المصدر السابق نفسه،، 74-173،

40 المصدر السابق نفسه،، 75-174،

41 Kamara، "La Vie d'Elhadj Omar"، (IFAN 32/1 (1970)، 64،

وإن ما لا يزال مفقوداً في كل هذه الرحلات هو زيارة الحاج عمر إلى كومبو في الجزء الغربي من غامبيا، والتي يبدو أنها كانت قبل زيارته إلى سين سالوم وكايور، ومن المدهش أن المصادر المكتوبة لم تذكر شيئًا عن مثل هذه الزيارة التي تؤكد عليها التقاليد الشفوية بشكل كبير، ومن الأماكن التي قيل أن الحاج عمر زارها في غامبيا مدينة غونجور، وهي مدينة ساحلية قديمة على المحيط الأطلسي، ويبدو أن الحاج قد انجذب إلى غونجور بسبب أهميتها الدينية والتاريخية،[42] ويُعتقد أنه اكتشف أن مكانًا معينًا على قمة تل يقع بين المدينة والمحيط كان مقبرة لرجل دين، وبالتالي، يُقال إن الحاج أوصى بالحفاظ على المكان واحترامه كمكان مقدس، ومن الصعب تحديد ما إذا كانت هذه القصة صحيحة أم لا، ولكن المؤكد أن المكان المذكور تحول فيما بعد إلى مزار يتدفق إليه آلاف الحجاج كل عام، لإظهار الاحترام لقدسيته والدعاء إلى الله بالرحمة والبركة،[٤٣] وفي غياب تفسير مرضٍ لدوافع الحاج لزيارة غونجور، قد يجرؤ المرء على القول بأن القصة بأكملها ربما كانت نابعة من إعجاب الحاج بالطابع الإسلامي للمدينة، وأنه ربما كان قد نصح، لذلك، بالحفاظ على غونجور واستخدامها كمقر للأنشطة الإسلامية في المنطقة، وتبدو مثل هذه الفكرة معقولة إذا نظرنا بجدية إلى التقليد الشفوي في غونجور والذي يقول إن المحارب المسلم العظيم فودي سيلا من غونجور (توفي عام ١٩١٣) عُين زعيمًا للمجتمع الإسلامي في المنطقة من قبل الحاج عمر أثناء إقامته في غونجور في عام ١٨٤٦،[44]

٤٢ المرجع نفسه، انظر الخريطة رقم ١، ص ٣٥٣،

٤٣ كانت غونجور مقرًا للحركات الدينية في المنطقة، انظر ج، م، جراي، تاريخ غامبيا (١٩٦٦)،

٤٤ يُعرف المكان باسم نيآنوكايي أو جولاكايي غونجور، وقد زاره الكاتب عدة مرات؛ وكانت آخر مرة في أكتوبر ١٩٧٢، وقبل بضع سنوات، بُني مسجد صغير في المكان الذي يُعتقد أنه كان المكان الذي أقام فيه الحاج عمر، بُني المسجد بقلم الحاج مودو موسى نجي، أحد أتباع الحاج عمر الأثرياء في بانجول، غامبيا،

على أية حال، يُعتقد أن الحاج عمر سافر من غونجور إلى بانجول ومن بانجول إلى سالوس وسيني وكايور وبوال (باول) ووالو ثم فوتا تورو.

وفي فوتا تورو، استقبل الحاج عمر بحرارة، لكن زيارته كانت قصيرة بشكل مدهش، ويقال إنه مكث بضعة أشهر في فوتا تورو ثم عاد إلى قاعدته في فوتا جالون، عبر بوندو وبانبوك، في عام ١٨٤٧، [٤٥]

الغرض من الرحلة

على الرغم من أنه من الممكن تفسير زيارة الحاج إلى وطنه بعد عشرين عامًا من الغياب على أنها نتيجة للحنين إلى الماضي، إلا أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتبار زيارته لأجزاء أخرى من سنغامبيا كذلك، والواقع أن مسار الرحلة، وتوقيتها، والطريقة التي تمت بها، تشير إلى أن الرحلة كانت جزءًا من الخطة العامة للحاج لتثبيت سلطته كخليفة للتجانيين في غرب السودان، ويمكن إثبات ذلك من خلال الفحص الدقيق لأنشطة الحاج في جميع الأماكن التي اختار زيارتها، وكانت إقامته في جابو لأكثر من عام ذات أهمية؛ لأنه عند مقارنتها بإقامته في فوتا تورو (موطنه)، سيظهر أن مسار الحاج ومدة إقامته في المناطق التي مر بها كانت محددة بالكامل بردود أفعال الناس تجاه دعوته، ويجب أن نضع في الاعتبار أنه في هذه الرحلة، كان الحاج عمر أقرب إلى خليفة للتجانيين منه إلى عالم عادي، وباعتباره سيدًا صوفيًا يحمل معه دعوة إلهية لإصلاح المجتمع السوداني الغربي، لم يهدر الحاج أي وقت في إظهار أن هدفه الأساسي هو تعزيز التربية الصوفية وفقًا لتعاليم الطريقة التيجانية، وخلال الرحلة، لم يكن الحاج مشغولًا فقط بتحويل العباد التقليديين الأفارقة إلى الإسلام.

---

45 Oral tradition from Omar Bojang Gunjur، September 1972،

أو إدخال المسلمين إلى التيجانية ولكن أيضًا بتعيين مقدمين مقدر لهم أن يتولون القيادة المستقبلية لمجتمعاتهم بغض النظر عن مدى بعدهم عن مقر الحاج، في فولادو، على سبيل المثال، تم تعيين ألفا مولو (ت، ١٨٧٠) مقدمًا في عام ١٨٤٦، وعلى الرغم من قلة ما يُعرف عن السلطة الممنوحة له أو التوجيهات التي تلقاها من الحاج، فقد نجح مولو تدريجيًا في تطوير هذه السلطة إلى إمبراطورية، على حد تعبير لو شاتيليه، «لقد حان الوقت لإعادة تأسيس دولة الفردوس»، «كان والد موسى مولو، رئيسه الحالي، أول من احتضن قضية التيجانية» ٤٦ وفي سلوم، قيل إن الحاج عيَّن الشيخ عثمان ديوب ومابا جخو (ت، ١٨٦٧) كمقدمين، ومن المهم أن نرى هنا أن هذين المقدمين ارتبطا فيما بعد بحركات الجهاد في باديبو وريب وسيني وسلوم، وتمكنا من إقامة إمبراطوريات تيجانية قصيرة العمر خلال ستينيات القرن التاسع عشر.[٤٧]

وفي كومبو (غامبيا)، أدت أنشطة الحاج إلى تعيين فودي سيلا في غونجور الذي نجح أيضًا في غزو أراضٍ شاسعة في كومبو قبل أن يتم القبض عليه ونفيه إلى سان لويس في السنغال حيث توفي عام ١٩١٣، [٤٨] بجانب قادة الجهاد هؤلاء الذين يبدو أن أساليبهم في الدعوة كانت نضالية، كان من المعروف أن الحاج قد عين العديد من المقدمين الآخرين ومنحهم السلطة المطلقة لتوجيه الناس إلى الصراط المستقيم، ولكن أسلوبهم في التبشير ظل سلميًا وأنشطتهم دينية، ومن بين هؤلاء المقدمين تشيرنو مودو جالو الذي عاش أولاً في سالوم ولكنه انتقل لاحقًا إلى سوبولدي (كازامانس) حيث توفي عام ١٠٨٠، ويوجد اليوم ملايين من أتباع التيجاني الذين يتتابعون في

---

٤٦ Tyam، La Vie d'Elhadj Omar؛ Kamara، La Vie d'Elhadj Omar" ،26f; "La Vie d'Elhadj Omar»، (IFAN (1970، 65f،

٤٧ Le Chatelier، L'Islam dans l'Afrique (1899)، 72،

٤٨ المصدر السابق نفسه،، cf ;173، Klein، Islam and Imperialism in Senegal، 62f،

سلسلة سلطتهم إلى الحاج عمر والشيخ أحمد التيجاني من خلال (تشيرنو مودو جالو)، ومن بين المقدمين البارزين الآخرين الذين عينهم الحاج عمر أثناء زيارته ألفا مايرو، عم وشيخ الحاج مالك سي الروحي من تيفوان (السنغال)، والذي التقى بالحاج في والو عام ١٨٤٧، [٤٩] وطوال جولته في السنغال، يبدو أن فكرة الهجرة الكبرى طغت على فكرة الهجرة الصغرى، في واقع الأمر، يمكن استخدام موقف الحاج تجاه هاتين الهجرتين أثناء الرحلة كمقياس لتقييم نجاحه أو فشله في نشر مهمته في المنطقة، باستثناء فوتا تورو، حيث يُعتقد أن الحاج أمر الناس بالبقاء حيث كانوا لنشر التعاليم.[٥٠]

في فوتا تورو، مع ذلك، كانت أنشطة الحاج عمر تدور حول تنشئة التلاميذ وتجنيد المقدمين الذين أمرهم أو شجعهم على الانضمام إليه في مستوطنته في جيجونكو، ومن بين أولئك الذين رافقوا الحاج من فوتا تورو إلى فوتا جالون، أو انضموا إليه هناك لاحقًا، ألفا عمر تشيرنو بايلا، وألفا تشيرنو مولي، وتشيرنو أحمد علي، وألفا عباس، وأحمد علي جليا، وكثيرون غيرهم،[٥١] وليس من الواضح لماذا اختصر الحاج عمر زيارته لفوتا تورو، ولا يوجد وضوح بشأن الدافع وراء تجديد دعوته للهجرة الصغرى، وفي كل الأحوال، يمكن اعتبار مثل هذا التغيير في السياسة ناتجًا جزئيًا عن التوتر بين الحاج عمر والسلطات المعاصرة والدينية، وعلى الرغم من أن شعبية الحاج كانت كبيرة بين الجماهير، إلا أن علاقاته بالحكام المأميين كانت متوترة على ما يبدو.

٤٩ جراي، تاريخ (١٩٦٦)، ٣٨٨، ٣٩٣، ٤١٦، ٤٣٠، ٤٤٤-٤٥٦،

٥٠ الحاج مالك سي هو مؤسس الزاوية التيجانية في تيفان (السنغال)، كان مالك كاتبًا غزير الإنتاج ومقدمًا ترك وراءه آلاف التلاميذ، ب، مارتي، مجلة العالم الإسلامي (١٩١٥-١٩١٦)، ٢١- ٢٧٥-٤٠٢،

٥١ لو شاتيليه، الإسلام (١٨٩٩)، ١٧٤،

وهكذا فإن عودة الحاج السريعة إلى فوتا جالون وتجديده للهجرة الصغرى من فوتا تورو يمكن اعتبارهما دليلاً ملموسًا على هذا التوتر، [٥٢]

عودة الحاج إلى فوتا جالون

وأول اتصاله بالفرنسيين في فوتا

قبل عودته إلى فوتا جالون، يقال إن الحاج عمر التقى ببعض المسؤولين الفرنسيين في فوتا تورو، وكان من بينهم السيد كايل والسيد هيكوارت - مدير المكتب السياسي ومفوض المنطقة، على التوالي، يكتب لو شاتيليه: «عند وصوله إلى بودور، أجرى السيد كايل، مدير الشؤون السياسية في لو ريجو، محادثات طويلة معه في دوناي»، يقول لو شاتيليه عن لقاء الحاج مع السيد هيكوارت الذي تم في بيكيل عام ١٨٤٧: "اجتمع السيد هيكوارت لعدة أيام مع] زعيم حركة دينية، تم الاعتراف بخطورتها بعد ذلك، ورغم أن القضايا التي تمت مناقشتها خلال تلك اللقاءات تظل موضع تكهنات، فإن المصادر الفرنسية تعطي الانطباع بأن «الحاج عمر كان مصمما على تهدئة السنغال، وإخضاعها بالكامل لسلطتنا، لتطوير التجارة»، وكانت علاقاته مع الفرنسيين مختلفة تمامًا، ووفقًا له، كانت علاقاته مع الفرنسيين هي تلك التي بين المسلمين وأهل الذمة،[٥٦] ويبدو أن موقف الحاج قد تم إبلاغه إلى هـ هكورت، أعلن [الحاج عمر] أنه سيعود قريباً لشن الحرب عند أول اتصال له بالفرنسيين في فوتا فلم يقم بمشاريعه الحربية المقدسة.[٥٧]

٥٢ Kamara، "La Vie d'Elhadj Omar"، IFAN، 65-67،

٥٣ Al-Hājj Umar's poems without title، Arabic Ms، Muntaga Taal، Library، Dakar،

54 Le Chatelier، 1899) LIsam)، 175،

٥٥ المصدر السابق نفسه، 175،

56 المصدر السابق نفسه،

٥٧ جاء ذلك في رسالة الحاج عمر ونقلها م، الحافظ، الحاج عمر الفاتي، ٦٦-٦٧،

وعلى الرغم من هذا، لا يزال هناك علماء يزعمون أن الحاج كان ملتزمًا بمهمة تهدئة سنغامبيا بأكملها وتسليمها للفرنسيين مقابل ميزة تجارية تافهة،[٥٨] حتى لقد أدلى الحاج بهذا التصريح قبل السيد هيكارت، ولكن لا يوجد في أنشطته وكتاباته خلال هذه الفترة ما يشير إلى أنه كان لديه خطة لتحويل حركته الصوفية السلمية إلى جهاد مسلح، إن التطور اللاحق لمفهوم الإصلاح الذي تبناه الحاج عمر، والذي لقد أصبح متشددًا بعد عودته من فوتا تورو، ويجب فحصه على خلفية زيارته لفوتا تورو، ولقاءه بالفرنسيين، وكل المعلومات التي تمكن من جمعها حول حالة الشؤون في المناطق التي تمكن من السيطرة عليها، سواء كان ما أزعج الحاج عمر في ذلك الوقت هو النفوذ العسكري والسياسي والاقتصادي المتزايد للفرنسيين أو الاستقبال الفاتر الذي تلقاه من إن ما حدث مع ألماميس ليس واضحاً؛ ولكن ما هو واضح هو أن التغيير اللاحق في سياسته كان نتيجة مباشرة لجولته في سنغامبيا خلال الفترة من ١٨٤٥ إلى ١٨٤٧، بما في ذلك فوتا تورو.

وفي طريق عودته إلى فوتا جالون، سأل الحاج عمر ويبدو أن الحاج عمر قد أثار إعجاب أهل بوندو وأهل بانبوك، وفي هذين المكانين، قيل إن الحاج عمر قام بتجنيد العديد من التلاميذ وجند المهاجرين للانضمام إليه في جيجونكو،[٥٩] وعند وصوله إلى فوتا جالون في أوائل عام ١٨٤٧، مُنع الحاج عمر من الدخول إلى أراضي فوتا جالون.

---

٥٨ تيام، حياة الأحد؛ عمر، مذكرة جادن ١٤٢، ص، ٢٦،

٥٩، ومن بين هؤلاء العلماء، إيف سان مارتن، «رغبة الحاج عمر وأحمدو في السلام في علاقاتهما مع فرنسا»، (IEAN30 (1966)، 786-802؛ Oloruntimẹhin، إمبراطورية سيجو توكولور، ٤٧؛ هذا، أ، سامب، «سور الحاج عمر (بمناسبة مقال لإيف سان مارتن»، IFAN، 30 (1966)، 805-803، في هذه المقالة يتم فحص ادعاء سان مارتن بشكل نقدي ودحض تاريخيًا،

إن السبب وراء ذلك ليس واضحًا تمامًا، ولكن بالنظر إلى الموقف الفعلي، فمن الضروري أن نستنتج أن المامي الذين رفضوا دخول الحاج كانوا يشككون في أنشطة الحاج ويخشون ما قد تكون خطة عمله المستقبلية، وخاصة السر وراء العدد الكبير من المهاجرين الذين توافدوا إلى جيجونكو من أجزاء مختلفة من غرب السودان، وخاصة عندما كان معروفًا أن العديد من هؤلاء المهاجرين انتقلوا بأسلحتهم، وعلى أي حال، لم يتمكن المامي عمر من تنفيذ تهديده بمنع الحاج من الانضمام إلى مجتمعه في جيجونكو بسبب الضغط العام، واستجابةً لهذا الضغط، سمح المامي عمر للحاج بدخول فوتا جالون في عام ١٨٤٧، [٦٠] ويبدو أن التوتر قد تصاعد بين الحاج والمامي منذ ذلك الوقت، وقد أجبر هذا الحاج في النهاية على الخروج من أراضي الألمان في عام ١٨٤٩، مما اضطر الحاج إلى اللجوء إلى شعب دينجويري تحت حكم يمبا ساكو، حاكم مملكة جالونكادوجو.

التوتر بين الحاج عمر
والسلطات الدينية والدنيوية في فوتا

وفقًا لكتابات الحاج، كانت الدوافع وراء محاولة المامي عمر منع عودته إلى فوتا جالون هي الغيرة والتعصب والكراهية والشك، فهو يكتب:

> بدأت في تأليف هذه القصائد (سفينة السعادة) بينما كنت في طريقي إلى فوتا تورو، وبحلول الوقت الذي عدت فيه إلى فوتا جالون، وصلت إلى النقطة التي ذكرت فيها: على الرغم من بعدها، فإن هدفنا الرئيسي هو الوصول إلى قلب (مركز) مستوطنتهم (ربوعها)، وفي محاولتنا للوصول إلى هدفنا، لا يوجد حاجز، أو أرض، أو مياه يمكنها أن تمنعنا من الوصول إليه،

«وعندما سمع أولئك الذين هدفهم الوحيد في الحياة هو الكسب المادي والسلطة الدنيوية هذا، اعتبروه تحديًا لسلطتهم وشكوا في أنني مثلهم، تغلب عليهم هذا الشك تدريجيًا، مما تسبب في كرههم لي وحتى محاولة إيذائي بمنعني من الانضمام إلى عائلتي [في جيغونكو] ... ومع ذلك، وقف أهل فوتا بحزم ضدهم ورفضوا حجتهم باعتبارها لا أساس لها، وذلك لأن أهل فوتا جالون حكماء، بعيدو النظر، وبعد كل شيء، تيجانيون بالأغلبية.[٦١]

كانت القضية الحقيقية في نزاع الحاج عمر مع الألماني عمر تتمحور حول مسألة زعامة المجتمع؛ لقد شغل هذا السؤال بال الحاج عمر منذ أن عُين خليفة لخاتم الأولياء في عام ١٨٣٠ وأُمر بإجراء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في غرب السودان،٦٢ ومنذ ذلك الوقت، يبدو أن كتابات الحاج تتضمن ادعاءات يمكن تفسيرها على أنها تحدٍ مباشر إن لم يكن تهديدًا بالثورة ضد السلطات الدينية والدنيوية القائمة في غرب السودان، على سبيل المثال، يمكن فهم تصريح الحاج بأنه لم يكن مجرد خليفة للخاتم بل أيضًا خليفة الله والنبي محمد - وبالتالي، مفسر القرآن - على أنه محاولة للإطاحة بزعامة السلطان في المنطقة، فهو يكتب:

أنا مشارك بشكل فعال في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و(وفقًا للنبي) من يفعل هذا يصبح خليفة لله ورسوله، و[لذلك] السلطة الشرعية لتفسير القرآن... ووفقًا لمحمد بن حامد، يجب أن يكون هناك خلفاء يمثلون الأنبياء في الحفاظ على شريعتهم وتعزيز تعاليمهم. وفي حالة الإسلام، عُهد إلى أبي بكر بهذه المسؤولية بعد وفاة النبي، والآن، والحمد لله، أنا نفسي واحد من هؤلاء الذين عُهد إليهم بهذه المسؤولية.[٦٣]

62 المصدر السابق نفسه،، Kamara، 176f; cf، "La Vie d'Elhadj Omar"، IEAN، 67، al-Hajj Umar، Safnat al-Sa
'ädah، fl، 5،

ولما كانت الخلافة التي عُهِد بها إلى أبي بكر تنطوي على سلطة دينية ودنيوية، فقد كان من السهل فهم ادعاء الحاج عمر بأنه قد تولى الخلافة، وبالتالي تولي نفس المسؤولية، على أنه محاولة للإطاحة بالسلطة الدنيوية للعلماء في الفوتتين، وطوال سفينة السعادة، التي اكتملت في عام ١٨٥١، واصل الحاج رفض مثل هذه الاتهامات، وقال:

> إن خصومه فشلوا في إدراك أنني رجل حكيم، ولن يسعى أحد [حتى] بقدر ضئيل من العقلانية إلى السلطة الدنيوية كهدف وحيد له، ولأن البحث عن السلطة الدنيوية جنون، فلا بد أن يكون الباحث عنها مجنونًا، إن السلطة الدنيوية في هذا العالم تنطوي على الكذب والدمار والمتاعب والنصيب والدموع ونار الجحيم والشقاء في الآخرة، إن أصحاب السلطة الدنيوية هم ورثة شعوب بائسة مجنونة، أما أنا، والحمد لله، فأنا من أمناء النبي ووارث أنبياء الله.[٦٤]

هذا القول يعني أن الحاج عمر لم يكن حتى ذلك الوقت مهتمًا بتولي السلطة السياسية.

> ومع ذلك، وعلى الرغم من هذا التنديد بالسلطة الدنيوية، فقد قادت الظروف الحاج عمر في النهاية إلى غزو منطقة كبيرة عمل عليها كسلطة روحية ودنيوية، وبالتالي، يبدو أن معضلة الحاج كانت تميز جميع الحركات الصوفية التي تدعي أنها تتمتع بسلطة مطلقة على مجتمعها دون إقحام نفسها في شؤون الحياة الدنيوية.

---

٦٣ Supra، Chapter 4،

64 Al-Hajj Umar Rmāh، I، 185،

إنهم لا يستطيعون أن يظلوا متفوقين أخلاقياً وروحياً إلا ما داموا يبتعدون عن الانخراط في المشاكل السياسية والاقتصادية لمجتمعاتهم، وهو الفعل الذي يقلل من السلطة المطلقة التي يزعمون أنهم يتمتعون بها ويحصر مسؤوليتهم في مجال ديني ضيق، وفي حالة الحاج أصبحت المشكلة أكثر خطورة لأنها تتعلق بالهجرة وتأسيس مجتمع تيجاني مستقل، كان من المفترض أن يكون خالياً من كل الضغوط والاضطهادات، وكان هذا هو مصدر التوتر بين مجتمع الحاج والماميين في كل من فوتا تورو وفوتا جالون، ووصل الصراع في النهاية إلى نقطة اللاعودة عندما كتب الحاج عمر: «اعلم كل رجل عاقل في كل عصر من تاريخ البشرية أن أولئك الذين يتورطون في شؤون الدنيا (مكبين على الدنيا)، مثل الكلاب الكافرة والملوك الخونة والعلماء الفاسدين، معرضون للذل وخيبة الأمل في الدنيا والآخرة؛ «سيُسجنون في قعر جهنم مع الشيطان سيدهم،٦٥

وصل التوتر بين الحاج عمر وخصومه إلى ذروته عندما قرر المامي طرد الحاج عمر من أراضيه، وليس من الواضح ما إذا كان قد طُرد قسراً أم طوعاً، وعلى حد تعبير لو شاتيليه: «يبدو أن تصرفات المامي كانت دائماً عدائية، الأمر الذي دفع الحاج عمر إلى مغادرة فوتا جالون في عام ١٨٤٩»،٦٦ وحتى لو لم يصدر المامي أمراً بإجبار الحاج على الخروج من فوتا جالون، فقد كانت الظروف قد أصبحت صعبة للغاية على الحاج عمر لممارسة وظيفته الطبيعية كخليفة للخاتم، وإزاء هذا العداء لم يكن أمام الطائفة التيجانية خيار سوى ممارسة مبدأ الهجرة الصغرى لتجنب مواجهة الظلم والاضطهاد.

---

65 Supra، "Sufi Background"، p، 91f،

66 Al-Hājj Umar، Safinat al-Sa'ādah، f1، 5،

إن اختيار الحاج عمر للرحيل بدلاً من القتال يشير إلى أنه لم يكن قد بنى جيشاً حتى ذلك الوقت، فضلاً عن ذلك فإن أغلب رعايا المامي كانوا من التيجانيين وربما من أتباع الحاج نفسه،[٦٧]

كان طرد الحاج من جيجونكو إلى دينجويري بمثابة نهاية المرحلة السلمية وغير العسكرية من جهاده، وقد أطلقنا على هذه الفترة مقدمة للجهاد وبداية المرحلة الأخيرة التي تميزت بالهجرة والبناء العسكري واستخدام القوة العسكرية لتأسيس القيادة التيجاني في غرب السودان.[٦٨]

---

٦٧ المصدر نفسه،

٦٨ لو شاتيليه، الإسلام، ١٧٨، كل من تيام وموسى كامارا يعطيان الانطباع بأن هجرة الحاج عمر من جيغونكو إلى دلنجويري كانت طوعية،

Empty page

7

الجهاد الفعلي

إن بداية الجهاد الفعلي يبدأ تأريخه من هجرة الحاج عمر من جيجونكو إلى دينجويري في عام ١٨٤٩، ومنذ ذلك الحين دخلت حركة الجهاد التي قادها الحاج عمر مرحلتها الأخيرة والأكثر إثارة للجدل بلا شك، وقد أظهر فحصنا لكتابات الحاج عمر وأنشطته أن المشكلة الأساسية التي شغلت تفكيره منذ عام ١٨٣٠ كانت ترسيخ سلطته كخليفة التيجاني في غرب السودان من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن هذا الهدف نشأت مبادئ الهجرة الكبرى والجهاد الأكبر كعناصر مكونة لبرنامج الحاج الإصلاحي، ومع مرور الوقت، أدرك الحاج عمر في نهاية المطاف أن النزاهة الأخلاقية والتفوق الروحي - وهما المنافع الوحيدة التي يمكن استخلاصها من الهجرة الكبرى والجهاد - لم تكن وسيلتين كافيتين لترسيخ سلطة الخليفة الخاتم، ولا يمكن أن تكونا بمثابة ضمانات فعّالة للمؤسسة التيجانية ومصالحها في جميع أنحاء غرب السودان، وبالتالي، أصبحت ضرورة تحويل الهجرة والجهاد من شكلهما الديني الانضباطي الذاتي إلى مبادئ تنظيمية سياسية نضالية واضحة، مما أدى إلى إنشاء دار الهجرة (دار المهاجرين) حيث يمكن تنظيم الجهاد العسكري من أجل (أ) حماية المجتمع التيجاني القائم من الظلم والاضطهاد و (ب) تأمين توسعه في جميع أنحاء أراضي غرب السودان، يجب أن نضع هذا في الاعتبار إذا أردنا فهم هجرة الحاج عمر إلى دينجويري والتطور اللاحق لحركته الإصلاحية بعد الهجرة.

أسباب هجرة الحاج إلى دينجيري

كانت دينجويراي مكانًا مثاليًا لنمو مجتمع الحاج عمر الناشئ، كانت منطقة معزولة مليئة بالأشجار وكبيرة بما يكفي لاستيعاب تدفق المهاجرين الإيجانيين الذين أمرهم الحاج بالانضمام إليه في فوتا جالون، كان أول ما شغل بال الحاج عمر في دينجويراي هو إعادة تعريف مجتمعه من خلال تقسيمه إلى (أ) مهاجرين (أولئك الذين هاجروا مع الحاج أو انضموا إليه لاحقًا في دينجويراي) و (ب) أنصار (أولئك الذين سكنوا المنطقة من قبل)، وهذا يشير إلى أن دينجويراي كانت مأهولة بالمسلمين على الرغم من أنها كانت ضمن أراضي ملك كافر، يمبا ساكو من جالونكادوجو، إن إعادة تعريف جماعة الحاج على أنها مهاجرون وأنصار لا تترك مجالاً للشك في أن الهدف الأساسي للحاج كان تشبيه حركته بالمجتمع الإسلامي المبكر في المدينة عندما عرّف النبي محمد أتباعه على أنهم مهاجرون وأنصار،٢ إن مثل هذا التعريف يصور جماعة الحاج عمر على أنها جماعة مميزة، والتي يبدو أنها تخلت عن فكرة التعايش السلمي مع أعدائها وتبنت سياسة نضالية في التعامل مع معارضيها،

حتى هذه النقطة، لم يكن من الواضح من هم أعداء جماعة الحاج، وفي حالة النبي محمد، كان من المعروف أن أعداءه هم وثنيو مكة الذين أجبروه على الهجرة، وكانوا بالتالي هدفه الأول في غزوه اللاحق لشبه الجزيرة العربية، أما فيما يتعلق بالحاج عمر، فإن حملاته العسكرية اللاحقة لا تشير إلى أنه اعتبر السلطات المعاصرة والدينية في فوتا جالون عدوًا له.

1 Willis، al-Ḥaj Umar، 135f،

2 Tyam، La Vie d'Elhadj Omar، 27f،

3 المصدر السابق نفسه؛ cf، Kamara، "La Vie d'Elhadj Omar"، (IFAN32/1 (1970)، 68f،

4 Watt، Muhammad at Mecca and Muhammad at Medina (Oxford: Clarendon press ectively،(

بل إن فتوحاته تشير، وإن لم يكن ذلك واضحاً تماماً في البداية، إلى أن هدفه الأساسي كان التبشير بالمصلين التقليديين الأفارقة الذين لجأ إليهم الحاج، إن هذا الرأي يمكن دعمه بحقيقة مفادها أنه حتى في ذروة قوته العسكرية، لا يبدو أن الحاج عمر أبدى أي اهتمام بغزو فوتا جالون، رغم أنه كان بإمكانه بسهولة أن يفعل ذلك لو رغب في ذلك»، ورغم أنه يمكن إثبات العديد من أوجه التشابه بين هجرة الحاج عمر إلى دينجويري وهجرة النبي محمد إلى المدينة، فإن هجرة الحاج تقدم شخصية صوفية مميزة، وكما أشرنا بالفعل، فإن الشغل الشاغل الأول للحاج عمر لم يقتصر على التبشير بالكفار؛ وإلا لما كان ليصطدم بالسلطات الدينية والدنيوية الإسلامية،٥ بل يبدو أن هدفه الأساسي كان ترسيخ سلطته باعتباره الخليفة التجاني في غرب السودان، وهو ما تضمن بالطبع التبشير بالعناصر غير المسلمة في المنطقة، ويمكن إثبات هذا التفسير بحقيقة مفادها أن الحاج عمر، طوال كتاباته وأنشطته من من عام ١٨٣٠ إلى عام ١٨٥٠، كان التركيز الرئيسي دائمًا على العهد الأكبر والهجرة الكبرى والانضباط الذاتي الروحي والانسحاب من الذات، وهو ما لا يمكن أن يكون مخصصًا للأفارقة غير المسلمين الذين لم يكن لديهم أي فكرة عن الإسلام، ومن ثم، يمكن اعتبار هجرة عمر إلى إقليم غير مسلم بمثابة تغيير في الاستراتيجية وليس تغييرًا جذريًا في السياسة، أي أن الهجرة إلى دينجويري يمكن اعتبارها استمرارًا لمحاولة الحاج تنفيذ مهمته دون مواجهة عسكرية مباشرة مع القوى السياسية في المنطقة، وخاصة المسلمين.

٥ فيشر، «Oloruntimęhin: The Segu Tukulor Empire ،0،B»، (مراجعة كتاب)، نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية (BSOAS) المجلد، السادس والثلاثون، الجزء الأول (١٩٧٣)، ١٩٦-١٩٧،

٦ أعلاه، ص، ١٨٣،

٧ الحاج عمر، تذكرة الغفلين؛ راجع، فيشر، مراجعة أولورونتيمهين، BSO4S، 1973) XXXVI/1)، 196-197،

ويبدو أن علاقات الحاج عمر بالحكام غير المسلمين كانت أقل توتراً من علاقاته بالحكام المسلمين، وقد انعكس هذا في دعوته للهجرة من أي مكان كان «المنكر» ملتزماً به علناً إلى أي مكان يمكن القضاء عليه منه،[٨] وتماشياً مع هذه السياسة اختار الحاج الهجرة من الأراضي الإسلامية إلى منطقة غير مسلمة، حيث كان يأمل أن يتم تنفيذ سياسته دون ظلم، وبالتالي كانت العوامل المحفزة لهجرة الحاج إلى دينجيري هي الرغبة في تجنب «المنكر» وإقامة «المعارف»، وفي محاولته لتنفيذ هذه السياسة، لم يتردد الحاج في دفع جزية سنوية لحاكم غير مسلم، ونحن نعلم أن الحاج لم يُسمح له بالاستقرار في دينجويري إلا بعد أن وافق على دفع جزية سنوية من الذهب لياميا ساكو، ملك تامبا في ذلك الوقت،[٩] ولو كان هناك توتر وشكوك بين الحاج وياميا، لما سمح الأخير للحاج بالاستقرار في أراضيه،

دينجويري والاستعدادات للجهاد، ١٨٤٩-١٨٥٢

وفرت الهجرة إلى دينجويري للحاج عمر، لأول مرة، فرصة لتأسيس مجتمع تيجاني كانت سلطته الدينية والدنيوية هي الحاج نفسه، صحيح أن جيغونكو قد وفرت للحاج عمر قاعدة ومقرًا لأنشطته لنشر التيجانية، لكن جيغونكو كانت لا تزال تحت السيطرة المباشرة للألمامي في فوتا

٨ أعلاه، ص، ١٦٣ الجزء،

٩، كامارا، «حياة الحاج عمر»، 1970) IEAN 32/1)، 68 الجزء، وتيام، حياة الحاج عمر، ٢٨ مذكرات جادين (١٦٢) لا تحدد نوع الجزية، لكن المنتقى (غنائم المعتبر من سيرة الحاج عمر) يذكر كمية كبيرة من الذهب باعتبارها الجزية، وافق الحاج عمر على دفع الجزية سنويًا،

كان الحاج قد تولى منصب رئيس وزراء تامبا في ذلك الوقت، ولم يكن جالون قادراً على أن يكون بمثابة قاعدة للحركة المستقلة التي حاول الحاج تأسيسها، ولكن في دينجويري، يبدو أن الحاج كان سيد نفسه، ولم يكن ليامبا أي سيطرة سياسية أو إدارية واضحة عليه باستثناء دفع المبلغ المتفق عليه من الجزية السنوية، وخلال السنوات الثلاث الأولى في دينجويري، ١٨٤٩-١٨٥١، يبدو أن العلاقات بين مجتمع الحاج وملك تامبا كانت طبيعية، ومع ذلك، تعكس أنشطة الحاج خلال هذه الفترة مشاعر انعدام الأمن والوعي بالتهديدات التي تواجه وجود مجتمعه الناشئ، وقد تجلى هذا الوضع في أشكال مختلفة، أولاً، اتخذ شكل حملة منهجية تحث الناس على الهجرة إلى دينجويري، ولأول مرة، قيل إن الحاج أرسل مبعوثين رسميين، بقيادة ألفا عمر تشيرنو بايلا، إلى فوتا تارو لتجنيد المهاجرين والجنود،[١٠] وليس من المستبعد أن يتم إرسال مبعوثين آخرين إلى الأراضي المجاورة من أجل إقناع الناس بالهجرة إلى دينجويري، وتشير هذه الحملة المفتوحة للهجرة إلى أن دينجويري قد تم التنازل عنها للحاج عمر، وأن سيطرته عليها كانت مطلقة، ويبدو أن هذه الهجرة نجحت في زيادة عدد المجتمع بشكل كبير، وعلاوة على ذلك، فإن الحاج أحمد بن، وقد أخبر [الحاج عمر] عباس الشنقيطي من موريتانيا أنه في دينجيري، قبل الجهاد الفعلي، كان [الحاج عمر] يخدم كل ليلة في فنادقه بما لا يقل عن خمس وجبات، وتشير الخدمة اليومية التي بلغت ٢٥٠٠ وجبة لضيوفه إلى أن سياسة الهجرة التي انتهجها الحاج كانت ناجحة، ومن المحتمل أن أنصار المجتمع في دينجيري ساهموا بشكل كبير في مساعدة الحاج عمر في جعل تدفق المهاجرين يستقر.[١٢]

١٠ تيام، حياة الحاج عمر، ٢٩.

١١ سالنك، «حياة الحاج عمر»، نشرة AFE، المجلد ١-٢ (١٩١٨-١٩١٩)، ٤١١، راجع م، حافظ، الحاج عمر الفوتي، ١٨-١٩،

١٢ م، تيام، حياة الحاج عمر (١٩٣٧)، f٢٨؛ راجع، واي سانت مارتن، L'Empire Toukouleur (1967)، 77،

الاستعدادات العسكرية

لقد استلزم إنشاء مجتمع تيجاني مستقل في دينجويري اتخاذ تدابير احترازية لضمان سلامته وحمايته من أي هجوم محتمل من الخارج، وخاصة من قبل ألمامي فوتا جالون، ونتيجة لذلك، تم بناء حصن عسكري في دينجويري،[١٣] وقد عكست هذه التدابير العسكرية قلق الحاج على حماية مجتمعه ونقطة انطلاق محتملة للتدابير الهجومية لتنفيذ مهمته، بالإضافة إلى بناء الحصن العسكري، قيل إن الحاج كان منخرطًا في تدريب تلاميذه عسكريًا وشراء الأسلحة والذخيرة،[١٤] وقد أضيف هذا التدريب العسكري إلى منهج الحاج عمر للتربية، والذي كان يقدمه لتلاميذه منذ البداية، مثل هذه التربية، كما أشرنا بالفعل، تتضمن الانضباط الذاتي الروحي، وتعليم المعرفة الظاهرية والباطنية للشريعة، وبدء التلاميذ في الطريقة التيجانية، «وعلى حد تعبير روض شمائل أهل الطريقة:

[بهذه التدابير] استطاع الحاج عمر أن ينير عقول أتباعه ويطهر نفوسهم؛ ففي جهاده استخدم نوعين من السيوف والرماح، جسدية وروحية، فبواسطة الأولى قهر من انحرف عن الشريعة الصحيحة، وبواسطة الثانية درب أتباعه وملأ قلوبهم بعلم اليقين والإلهامات السرية التيجانية، [١٥]

١٣ م، حافظ، الحاج عمر الفوتي (١٩٦٨)، ١٥؛ راجع، م، ديلافوس، السنغال العليا، المجلد، ٢، ٣٠٧، للحصول على وصف القلعة، انظر Y، Saint-Martin، LUEmpire Toucouleur (1967)، 77،

١٤ منتقى، غنيم؛ راجع، م، كمارا، «حياة الحاج عمر»، إيان ١/٣٢ (١٩٧٠)، ص٦٨،

١٥ روض شمائل أهل الطريقة، Ms Arabeي، مكتبة المنتقى، ٢٩،

وتسارعت وتيرة نشاط الحاج في هذا الاتجاه في السنة الثالثة من وجوده في دينجيري، أي ١٨٥١-١٨٥٢، وهي السنة التي بدأ فيها الجهاد المسلح، وفي تلك السنة عُرف عن الحاج عمر أنه أعطى تفسيراً للقرآن لأمته، وخلال هذه السنة تم التأكيد على الجهاد الأصغر للمرة الأولى، وكان هذا التأكيد على الجهاد الأصغر (الحملة العسكرية، أو استخدام الرماة والسيوف الجسدية ضد الكفار) ذا أهمية، حيث كان مثل هذا الجهاد يعتبر ثانوياً في السابق، والآن، تحولت سياسة الحاج في الجهاد إلى سياسة عسكرية.

ويبدو أن انخراط الحاج عمر في الأمور العملية، مثل تنظيم مجتمعه في دينجيري، وتوطين المهاجرين الذين توافدوا إلى دينجيري بالآلاف، وتجنيد جيش لأغراض الدفاع، وتحصين مقره، قد استهلك كل طاقته ووقته خلال إقامته لمدة ثلاث سنوات في دينجيري، ولعل هذا يفسر لماذا لم يترك لنا الحاج أي عمل مكتوب لشرح أنشطته وعلاقاته بالخارج إننا لا نستطيع أن نحدد التاريخ الدقيق الذي حول فيه الحاج نهجه الديني السلمي إلى برنامج نضالي، كما كان يفعل عادة، ومن ثم فإن معالجتنا لهذه الفترة لابد وأن تعتمد على روايات أخرى، إن عدم وجود كتابات للحاج خلال هذه الفترة المهمة يجعل من الصعب للغاية تحديد التاريخ الدقيق الذي حول فيه الحاج نهجه الديني السلمي إلى برنامج نضالي، ونحن نرى أن هجرته إلى دينجوايري والتدابير الوقائية التي اتخذها، أي بناء جيش وبناء حصن، قد لا تشير بالضرورة إلى التخلي عن أمله في تنفيذ حركته الإصلاحية من خلال التربية والتعليم، ولعل التأكيد على الجهاد الأصغر كوسيلة ضرورية لتنفيذ برنامج الحاج كان نتيجة للمضايقات والحرب النفسية التي تعرض لها الحاج عمر.

١٦ Tyam، 1935) (La Vie d'Elhadi Omar)، cf ;28، M، Kamara، "La Vie d'Elhadj Omar"، IFAN، 68،

ويقال إن الحاج تلقى رسالة من يامبا يأمره فيها بتفكيك حصنه العسكري وتدمير إمداداته من الأسلحة، ولابد أن مثل هذا الطلب أزعج الحاج وأثار خوفه وشكوكه بشأن سياسة يامبا [١٨] تجاه مستوطنة تجاني في دينجويري، كما حطم أي أمل قد يكون لدى الحاج عمر في تعزيز تعاليمه بالوسائل السلمية دون أن يتعرض لمضايقات من قبل عدو، ولابد أن خيبة أمل الحاج في يامبا ساكو كانت كبيرة لأنها كانت تعني إما العودة للعيش في الأراضي الإسلامية حيث ارتكب المنكر أو مواجهة مستقبل مجهول في منطقة مأهولة بالسكان ويحكمها الكفار، ومن المحتمل أن الحاج عمر أدرك حينها فقط الفرق بين العيش تحت حكم حاكم مسلم فاسد معادٍ والعيش تحت حكم كافر، ويبدو أنه لو كانت هناك منطقة بديلة متاحة للهجرة، فربما كان ليستفيد منها، ومع ذلك، لم تكن هناك منطقة أخرى ولقد اختار الحاج المسار المتبقي المتمثل في القيام بالتحويل الكامل لغير المسلمين، وخاصة بعد إصرار يمبا على إجباره على الرضوخ لمطلبه، وفي رأينا، كان هذا هو العامل المحفز وراء قرار الحاج عمر بتوجيه جهاده ضد غير المسلمين في غرب السودان بدلاً من أعدائه التقليديين، أي السلاطين الفاسدين وعلمائهم الفاسدين.

١٧ Tyam، (La Vie d'Elhadj Omar (1935)، cf ;29، M، Kamara، "La Vie d'Elhadj Omar"، IFAN، 68،

المواجهة العسكرية مع يامبا

لقد انعكس التوتر بين الحاج عمر ويامبا ساكو في سلسلة التحذيرات التي أرسلها يامبا إلى الحاج عمر احتجاجًا على استعداداته العسكرية، وعلى حد تعبير تيان، «لا، يامبا لديه تهديدات وتهديدات أخرى للشيخ الحاج عمر،[١٩] ويلقي آخر هذه التحذيرات الضوء على ما قد يكون المصدر الحقيقي للتوتر بين الحاج عمر ويامبا، وقد تم تسليم هذا التحذير إلى الحاج من قبل وفد مكون من ثلاثة رجال، بقيادة جلي موسى، والذي طالب من بين أمور أخرى بأن يسلم الحاج عمر أسلحته وذخيرته لهم على الفور، ووفقاً لبعض التقارير، أبدى الحاج استعداده للرضوخ لمطلب يامبا، ولكن لم يتم تسليم أي أسلحة له،[٢٠] ويبدو أن الغرض الحقيقي من الوفد لم يكن مصادرة الأسلحة والذخيرة التي كان من المعتقد أن الحاج قد خزنها؛ وإلا لكان يامبا قد أرسل على الأقل فرقة من جيشه للقيام بهذه المهمة بدلاً من إرسال ثلاثة رجال يبدو أنهم كانوا مدنيين، وبالتالي، ربما كان رفض الحاج تسليم توسلاته إلى يامبا هو ما أغضب يامبا ودفعه إلى مهاجمة دينجويري في عام ١٨٥١، ومن المرجح أن يكون السبب اللاحق للحرب الذي أثار هجوم يمبا على دينجويري هو حقيقة أن جالي موسى، رئيس الوفد، فضل البقاء مع الحاج عمر بدلاً من العودة والإبلاغ إلى سيده عن الوضع في دينجويري،[٢١] وقد أدى هذا إلى تعجيل الأزمة وأدى في النهاية إلى مواجهة مفتوحة عندما رفض الحاج عمر بشكل قاطع تسليم جالي إلى تامبا كما طالب يمبا.

١٩ Tyam، (La Vie d'Elhadj Omar (1935)، 29،

٢٠ المصدر السابق نفسه،، 30; M، Kamara، La Vie d'Elhadj Omar، IFAN، 32 (1970)، 68f،

٢١ المصدر السابق نفسه،، 69; M، Tyam، La Vie d'Elhadj Omar، (1935)، 31،

ويبدو أن مبرر هذا الرفض كان أن مثل هذا التسليم كان ليعني (أ) تسليم مسلم إلى كفار، وهو أمر محرم في الإسلام،[٢٢] و(ب) إرساء سابقة من شأنها أن تقوض سياسة الهجرة التي انتهجها عمر بن الخطاب، وبالتالي فإن رفض الحاج تسليم جلي موسى كان مسألة مبدأ لم يكن بوسع الجلي أن يتنازل عنها، وفيما يتصل بيامبا، كان رفض الحاج يشكل تحدياً خطيراً لسلطته،

الهجوم على دينجويري

يبدو أن مسألة تسليم جلي موسى كانت تهيمن على علاقات الحاج مع يمنبا لبعض الوقت قبل أن يلجأ الأخير إلى حل عسكري، والواقع أن هجوم يمنبا على دينجويري لم يتم إلا بعد أن أُبلغ وفده الأخير للتفاوض على عودة جلي موسى إلى تامبا بأن هذه القضية غير قابلة للتفاوض، ولقد دفع هذا يامبا إلى حشد قواته ضد الحاج عمر،[٢٣] ويبدو أن الحاج عمر تجاهل الهجوم الأول على دينجويري، وأمر رجاله بالهدوء إلى أن يحصل على الإذن بالقتال،[٢٤] ويشير هذا الإحجام عن إشراك جيش يامبا في القتال إلى أن الحشد العسكري للحاج كان مبالغاً فيه على الأرجح، والواقع أن العديد من بين قومه نصحوه بتسليم جلي موسى على أساس أنهم غير مستعدين عسكرياً للدخول في حرب مع يامبا.[٢٥]

---

٢٢ ابن أبي زيد القيرواني، الرسالة (القاهرة: ١٩٥٥)،

٢٣ م، تيام، حياة الإله؛ عمر (١٩٣٥)، ٣٢؛ راجع، Kamara، M، "IEAN,The Life of Elhadj Omar"، 69، هذه الحقيقة تتناقض مع ادعاء كلورونتيمين بأن هجوم يمبا كان بمثابة إجراء وقائي ضد ما يسميه الحشد العسكري للحاج عمر، والذي وصل إلى أبعاد تثير الذعر بين الناس، الدول المجاورة بشأن سلامتهم،

٢٤ عبد الله علي، ذكر تبتديع اياد شيخنا، م، مكتبة الحاج سعيد نورو، ط،

٢٥ م، كامارا، «حياة الحاج عمر»، إيفان ٣٢ (١٩٧٠)، ص ٦٩،

ومن ثم فإن قرار الحاج بعدم مواجهة العداء بالعداء يعكس ضعف جيشه وافتقاره إلى الاستعداد العسكري، بل قد يجرؤ المرء على القول بأن الحاج عمر لم يكن مستعدًا حتى ذلك الوقت لشن هجوم على أي شخص، والأرجح أن الحشد كان إجراءً دفاعيًا؛ وكانت مثل هذه التدابير ممارسة شائعة بين الحركات الصوفية، على سبيل المثال، كان معروفًا عن السنوسية أنها بنت جيوشًا قوية في كل من زواياها العديدة،٢٦ ومن الأدلة الأخرى التي تدعم هذا الرأي تصريح الحاج بأنه لم يُسمح له حتى ذلك الوقت بقتال كافر، وأن هذا الإذن لم يأت إلا بعد أن أصبح الهجوم على دينجويري خطيرًا، وقد نُقل عنه قوله:

> عندما هوجمنا، لم يكن هناك إذن صريح من الله لنا بقتال الكفار؛ «لم يكن لدي إذن في ذلك الوقت إلا الإذن الذي تلقيته من النبي محمد والشيخ أحمد التيجاني بهدايه الناس إلى الطريق الصحيح عن طريق التربية والتعليم، أي الوسائل السلمية، ثم بعد الهجوم] أُمرت بشن حرب ضد الكفار... وقد أُبلغت بهذا الإذن من خلال صوت إلهي، قال لي: «يُسمح لك الآن بممارسة الجهاد [الأصغر]»، وكرر [الصوت] ذلك ثلاث مرات،» «وقد وقع هذا في العاشر من شهر ذي القعدة سنة ١٢٦٨هـ/(١٨٥٢م)،٢»٧

ومن هذا الاقتباس، نستطيع أن نرى أن الحشد العسكري للحاج، حتى ولو وصل إلى حد إثارة الذعر بين جيرانه، لم يكن مقصوداً في المقام الأول لأغراض هجومية، فحتى تعرض للهجوم، أو على الأقل هدد بالهجوم، ظلت مهمة الحاج سلمية، ومن ثم، يمكن اعتبار تحذيرات يمبا والهجوم اللاحق السبب الحقيقي في تحول حركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر من شكل التربية السلمية إلى حملة نضالية ضد الكفار.

---

٢٦ زيادة، السنوسية (١٩٥٨)، ٩٩ جنيها،

٢٧ م حافظ، الحي عمر الفتي (١٩٣٦)، ١٨،

لقد شجع فشل محاولة يمبا لإخضاع المؤسسة التيجانية في دينجويري الحاج عمر على شن الهجوم ليس فقط ضد أولئك الذين هاجموه أولاً ولكن أيضًا ضد أولئك الذين تعاطفوا مع أعدائه، لقد أدت هذه السياسة المتمثلة في الحرب الشاملة ضد أعداء الحاج وكل من حاول دعمهم أو حمايتهم إلى تحويل كل القوى السياسية والدينية تقريبًا في غرب السودان ضد الحاج عمر،[٢٨]

نظرًا لأن هدف هذه الدراسة ليس تقديم تفاصيل مفصلة عن الحملات العسكرية للحاج عمر، والتي تغطي أكثر من عقد من الزمان، فسوف نحيل رفاقنا إلى أعمال عبد الله علي، ذكر ابتداع جهاد شيخنا موسى كمارا، «حياة الحاج عمر»، ٣١، إيفان (١٩٧٠)؛ م، تيام، حياة الحاج عمر؛ «منتهى تال، غاناً في المعبر في سيرة الحي عمر:[٢٩] وسنقتصر في مناقشتنا على تحليل فتوحاته من حيث طابعها الصوفي،

غزوة تامبا (١٨٥٢)

بعد هزيمته في دينجويري، أصيب جيش يامبا بالإحباط المعنوي، وبالتالي أصبح عاجزاً عن الدفاع حتى عن تامبا، عاصمة مملكة جالونكا، أما الحاج عمر وأتباعه، فقد ظل النصر تلو النصر يقنعهم بالطبيعة الكاريزمية للحركة، ولم يكن لديهم أدنى شك في أن انتصارهم على جيش يامبا كان عملاً معجزياً من الله.[٣٠]

---

٢٨ يمكن تقسيم هذه القوى إلى ثلاث فئات: (أ) الحكام المسلمون في فوتا تورو، وفوتا جالون، وبندو، وخاسو، وجافارا، وموريتانيا، وماسينا؛ (ب) الحكام التقليديون الأفارقة في جالونكادوغو، في أرض مالينكي، وفي كارتا، وسيغو؛ و(ج) القوى الأوروبية مثل الفرنسيين في السنغال والبريطانيين في غامبيا وسيراليون،

٢٩ حول هذه الأعمال، راجع «مسح المصادر»، أعلاه، ص ٣٩ وما يليه،

٣٠ م، حافظ، الحي عمر الفزع (١٩٣٦)، ١٨؛ م، تيام، لا في الحاج 1935) Omar)، 37،

لقد دفع هجوم الحاج يامبا وجيشه إلى تامبا، التي حوصرت لمدة أربعة أشهر ثم اقتحمها رجال الحاج تحت إشرافه الخاص،[٣١] وقد أعطى سقوط تامبا في عام ١٨٥٢ الحاج عمر السيطرة الكاملة على مملكة جالونكادوجو وعزز وظيفته الدينية كزعيم للمجتمع التيجاني ووظيفته السياسية كحاكم دنيوي مطلق لسكان لم يكن أغلبهم مسلمين بعد، تقول القصة أن الحاج عمر لم يستطع إلا أن يبكي علنًا ويحاول إقناع تلاميذه المبتهجين بأن دموعه كانت لشكر الله على مساعدته في التغلب على أعدائه،[٣٢] وفي غياب الجيش المناسب لاحتلال الأراضي المحتلة، عاد الحاج إلى مقره في دينجويري بعد سقوط تامبا، التي كان ملكها يامبا ساكو قد تحول إلى الإسلام بحلول ذلك الوقت وسُمح له بالحكم تحت سلطة الحاج، ثم، من أجل ضمان ولاء يمبا للإسلام، أمر الحاج سليمان جاساما، وهو مقدم من أصل سراخولي، بالبقاء في تامبا لتعليم يمبا وشعبه كيفية ممارسة الإسلام،[٣٣] وما إن انسحب الحاج عمر من تامبا حتى بدأ يمبا اتصالات سرية مع بانجوجو، ملك مينيين، الذي أقنعه بالانضمام إليه في تحالف عسكري ضد الحاج عمر، لكن مثل هذا التحالف لم يتحقق، حيث اغتيل يمبا على يد بانجوجو في اجتماعهما الأول لوضع تفاصيل الاتفاق،[٣٤] ثم انتقل بانجوجو إلى تامبا لمصادرة جميع ممتلكات يمبا وإعادة سليمان جاساما إلى دينجويري.

٣١ المرجع السابق، ٣٦و، عبد الله علي، الذكر ابتدأ تحد، ج٤،

٣٢ ويليس، الحاج عمر (١٩٧٠)، ١٤٣f،

٣٣ عبد الله علي، ذكر عبادة جهاد، ٥ف؛ م، تيام، حياة الحاج عمر (١٩٣٥)، ٢٨،

٣٤ المرجع نفسه، ٣٩و؛ راجع، م، كامارا، «حياة الحاج عمر، 1970) IFAW32)، 71f،

وبعد أن تلقى الحاج هذه الأخبار، أرسل مبعوثًا إلى بانجوجو يطالبه بإعادة جميع الممتلكات التي صادرها من يمبا ويحذره من أن هجومه على يمبا كان بمثابة عمل حربي ضد الحاج نفسه، وبدلاً من الامتثال للأمر، قتل بانجوجو مبعوث الحاج وأعلن الحرب عليه [٣٦]

غزو منين (١٨٥٢)

بعد أن علم الحاج عمر بمقتل مبعوثه إلى بانجوجو، قاد جيشه ضد جوفدي، عاصمته، وحاصر المدينة لمدة شهرين ثم غزاها، وقُتل بانجوجو والعديد من رجاله،[٣٧] ولا بد أن هذا النصر قد عزز ثقة الحاج في نفسه باعتباره خليفة الخاتم وإيمان تلاميذه بشرعية مهمته، ومع ذلك، فإن سياسة الحاج النشطة في تجنيد المقاتلين من فوتا تورو تظهر ضعف جيشه وإدراكه للحاجة إلى المزيد من الأسلحة والذخيرة، ومن الواضح أنه بعد كل معركة كبرى، كان الحاج مضطراً إلى إرسال مبعوثين إلى فوتا تورو لتجنيد المقاتلين وتزويدهم بالإمدادات العسكرية، وقد يشير هذا إما إلى صغر حجم جيشه أو الخسائر الفادحة التي تكبدها أثناء المعارك، والاحتمال الأخير مستبعد على أساس أنه لو تلقى جميع أتباع الحاج تدريباً عسكرياً كافياً، لما كانت الخسائر الفادحة لتستلزم تجنيداً جديداً بعد كل معركة كبرى، ومن ثم، فإننا لا نملك إلا احتمالاً واحداً، ألا وهو الافتقار إلى جيش كبير لغزو غرب السودان بالكامل كما اقترح بعض العلماء.[٣٨]

---

٣٥ المصدر السابق نفسه؛ cf، M، Tyan، (La Ve d'Elhadi Omar (1935، 39 (٢٣٠-226 Gaden's notes)،

36 المصدر السابق نفسه،، 40f،

37 المصدر السابق نفسه؛ M، Kamara، "La Vie d'Elhadj Omar"، IEAN 32 (1970); Abd Allāh Ali، Dhikr Ibtidā fihād، 6،

٣٨ كلورونتيميهين، سيجو تكولور إنبير (١٩٧٢)، ٣٨f،

وبدون تدفق الأسلحة والذخيرة والرجال من مكان آخر، لكانت قدرة الحاج القتالية قد تضاءلت وتراجعت فتوحاته تبعًا لذلك،

بعد فتح جوفدي، عاد الحاج عمر إلى دينجويري حيث بقي لمدة عام تقريبًا، وأعاد تنظيم جيشه وخطط لاستراتيجيات جديدة، ربما كان بُعد مقره عن ساحات القتال أحد الأسباب التي دفعت الحاج عمر إلى نقل عاصمته من دينجويري إلى تامبا، التي أطلق عليها اسم تاباتا، وهو تحريف لطيبة (المدينة) في عام ١٨٥٤.

الحملات في بامبوك وبوندو وخاصو (١٨٥٤)

بعد سقوط جوفدي، عاصمة منيان في عام ١٨٥٣، قيل إن الحاج عمر أرسل أربعة من كبار مقدميه لتجنيد الرجال وشراء الأسلحة من فوتا تورو، كان هؤلاء المبعوثون هم أحمد بابو، ومحمد الأمين سخو، وألفا عباس رقي، وألفا عمر تشيرنو بايلا،[٩] وصلت التعزيزات التي أحضروها من فوتا تورو إلى دينجويري في عام ١٨٥٤ قبل أن ينقل الحاج عمر مقره إلى تامبا حيث كان من المقرر شن هجوم جديد ضد بامبوك وخاسو والمناطق المحيطة بهما، ليس من الواضح تمامًا ما هي أسباب هذا الهجوم، ومع ذلك، فإن المقاومة والعداء اللذين كان على ألفا عمر تشيرنو بايلا مواجهتهما قبل أن يتمكن من نقل تعزيزاته إلى دينجويري ربما كانا أحد العوامل وراء هجوم الحاج ضد البلدان التي تفصل مقره عن فوتا تورو - المصدر الرئيسي للإمدادات العسكرية لجيشه.

٣٩) عبد الله علي، الذكر ١بتيدة) الجهاد،٦ف؛ م،تيام، حياة الحاج عمر

وقد ذُكرت بلدة غوينو بانتا، التي تقع على بعد ١٣٠ ميلاً من تامبا، باعتبارها واحدة من تلك الأماكن التي اضطر فيها ألفا عمر إلى خوض قتال عنيف قبل أن يتمكن من المرور بتعزيزاته،[٤٠]

بعد وصوله إلى تامبا، أمر الحاج عمر ببناء مسجد وحصن عسكري على الفور، وبعد مراجعة الموقف، يبدو أنه توصل إلى استنتاج مفاده أن هناك حاجة إلى المزيد من التعزيزات قبل اتخاذ أي تدابير هجومية أخرى ضد تلك المناطق التي اعتبرها معادية لحركته الإصلاحية، وبالتالي، تم إرسال أربعة من كبار مقدميه إلى باكي وأجزاء أخرى من فوتا لشراء الأسلحة والذخيرة وتجنيد المزيد من الرجال، وكانوا عبد الله ندار، وأبو بكر تاكو، وعثمان بوبو، ودمبا حبيبة،[٤١] ويقال إن الحاج قاد جيشًا في سلسلة من المعارك الصغيرة التي سقطت فيها الممالك الصغيرة في المنطقة واحدة تلو الأخرى أثناء انتظار التعزيزات، وكان كورا، زعيم كونديان (كونديان)، أحد هؤلاء الملوك الذين استسلموا للحاج عمر دون مقاومة كبيرة، وقد انضم إلى جيش الحاج وقاد رجاله في غزو الأراضي المحيطة،[٤٢] ونتيجة لهذه الفتوحات ووصول التعزيزات من فوتا تورو، نما جيش الحاج في الحجم والعتاد، وبحلول الوقت الذي وصل فيه هجومه الجديد إلى جلفارا، كان هناك ١١٠٠ رجل مسلح، ولكن للقيام بمزيد من الحملات، كان على الحاج أن يعبر نهر فلانة، الذي كان فيضانًا في ذلك الوقت، وتحكي القصة كيف قيل إن الحاج أمر الجيش بالسير على الماء خلفه بعد ثلاثة أيام من المحاولات اليائسة لبناء جسر فوق النهر، ووجدوا أن النهر كان جافًا لمدة عامين،[٤٣] ولكن في ذلك الوقت بدا أن مؤن الجيش قد تقلصت بشكل خطير،

٤٠ المرجع نفسه، ص ٣٨،

٤١ المرجع نفسه، ص ٤٠،

٤٢ المرجع نفسه، ص ٤٣،

٤٣ المرجع نفسه، ص ٤٥،

ومن ثم، كان على الحاج أن يقوم بعمل معجزي آخر لإطعام ١١٠٠ من رجاله المقاتلين من كمية صغيرة من الدخن،[٤٤] ويبدو أن حكايات مثل هذه الأعمال المعجزة كان لها تأثير كبير على جيشه وعلى سكان المنطقة،[٤٥]

ونتيجة لهذه الحملات، سقطت بوندو وبامبوك في أيدي جيش الحاج عمر، ومن ساريمانا (بامبوك)، واصل الحاج حملته إلى خاسو، التي يقال إن حاكمها جوغو (دييغو) سامبالا استسلم دون مقاومة في عام ١٨٥٤، [٤٦] وبعد سقوط المدينة، عاصمة خاسو، بدا أن الحاج قد أدرك الأهمية الاستراتيجية لفارابانا، التي كانت محصنة بشدة ومحصنة جيدًا، وبعد دراسة الموقف، قرر تجنيد المزيد من الرجال قبل مهاجمة المدينة، وأثناء إجراء حملات صغيرة النطاق في المملكة الصغيرة في المنطقة، تم إرسال عدد قليل من الرجال إلى فوتا تورو للحصول على المزيد من الرجال والأسلحة، وكان هؤلاء تشيرنو أحمد علي، وألفا عمر تشيرنو بايلا، وتشيرنو خديو، وتشيرنو بوبكر فيفايو،[٤٧] ويبدو أن خطة الحاج أونار لمهاجمة فارابانا قوبلت بمعارضة من عناصر فوتا جالون الذين شكلوا أغلبية جيشه، وقد انعكست خطورة الموقف في الطريقة التي تفاعل بها الحاج مع الأمر، ويقال إنه دخل في خلوة بحثًا عن التوجيه الإلهي،[٤٨] ويقال إن حاكم فارابانا استسلم للحاج بعد خلوته دون قتال،[٤٩] وبالتالي، وبسبب موقعها الاستراتيجي، تطورت فارابانا إلى مقر عسكري ضخم لعمليات الحاج اللاحقة في المنطقة، وبحلول ذلك الوقت، زاد جيش الحاج إلى ١٢٠٠٠ رجل.

٤٤ Abd Allāh Ali، Dhikr Ibtida Tihād، Kamara، M، 6f; cf، "La Vie d'Elhadj Omar"، IFAN 32 (1970))، 74،

45 المصدر السابق نفسه،

46 Y، Saint-Martin، L'Empire Toukouleur، 80،

47 Qloruntimęhin، (The Segu Tukulor Empire (1972)، 73،

48 M، Tyam، (La Vie d'Elhadj Omar (1935)، 47،

49 Muntaqa، Ghanā'im،

وقد تسبب هذا الحشد العسكري في إثارة قلق كبير لدى الفرنسيين في المنطقة، على حد تعبير جادن، فإن وجود الحاج عمر في فارابانا في نوفمبر ١٨٥٤ مع قوات مكونة من ١٢،٠٠٠ رجل من التعصب العالي، أجبر الحاكم على تعزيز حامية باكيل، دون قائد الجني، فيديربي، وإصلاحه وإكماله الأسوار،[٥٠] فتح كارتا والمواجهة مع الفرنسيين بعد استسلام خاسو وفتح المنطقة المحيطة بها، كان هدف الحاج عمر هو جيديماخا ومملكة كارتا، التي كانت قد أرسلت بالفعل قوات إلى جيديماخا لإحباط خطة الحاج،[٥١] بعد هزيمة قوات كارتا وغيديماخا المشتركة، أعلن الحاج الحرب ضد الفرنسيين، وقد استسلم ملك كارتا، ممادي كانديا، للحاج وحلق رأسه كعلامة على اعتناقه الإسلام في أبريل/نيسان ١٨٥٥، [٥٢] ومن نيورو، عاصمة كارتا، أرسل الحاج عمر ثلاثة من كبار مقدميه إلى فوتا تورو لإبلاغهم بفتوحاته وتجنيد المهاجرين إلى الأراضي التي فتحها حديثًا، وكان هؤلاء هم حيموت سيدي، وخالد إليمان، ونديورو باه،[٥٣] وأُرسل مبعوثون مماثلون إلى الحكام المسلمين في ماسينا وموريتانيا وغيرها من المناطق الإسلامية، طالبين منهم الدعم المعنوي والمادي لإقامة الشريعة في غرب السودان، ولكن نداء الحاج قوبل بالريبة والهجمات العسكرية المضادة من قبل العديد من هؤلاء الحكام المسلمين.[٥٤]

٥٠ المصدر السابق نفسه،; Abd Allāh Ali، Dhikr Ibtidajhād، 8f،

(La Vie d'Elhadj Omar (1935 ،Tyanm ،M 51)، 49 (Gaden's notes 280-284)،

52 Oloruntimçhin، (The Segu Tükulor Empire (1972)، 78،

53 M، Tyam، (La Vie d'Elhadj Omar (1935)، 61-62،

٥٤ المصدر السابق نفسه،، 62،

وفي كارتا، كان غزو الحاج بعيدًا عن الاكتمال؛ ومن ثم، حوصر جيشه لاحقًا في نيورو، العاصمة، وأُجبر على القتال ضد قوات بامبارا المحطمة من كارتا وسيغو التي جاءت لدعم أقاربهم، فضلًا عن القوات المسلمة من جوارا وموريتانيا، [٥٥] ومن عام ١٨٥٥ إلى عام ١٨٥٧، كانت الحملات العسكرية للحاج دفاعية؛ وما زاد الموقف تعقيدًا هو تورط القوات المسلمة في القتال ضد الحاج، مما أجبر هذا التطور الحاج عمر على الانخراط في مناورات دبلوماسية ومكائد البلاط، على سبيل المثال، في خاصو، كان الحاج متورطًا بشدة في صراع السلطة بين كارتوم سامبالا وشقيقه جيغو سامبالا (الملك المخلوع)، وفي نهاية المطاف لجأ الأخيرون إلى القوات الفرنسية في المدينة،[٥٦] وكان هناك وضع مماثل في ولاية بركانة المغاربية، حيث خرج الفصيل المؤيد لعمر بقيادة سيدي علي منتصراً في صراع السلطة هذا،[٥٧] وبعد هزيمة القوات المشتركة لكارتا وسيجو والمور في عام ١٨٥٧، حوَّل الحاج حملته غرباً،[٥٨] وقد جلبت هذه الحملة غرباً الحاج إلى مواجهة مباشرة مع الفرنسيين في خاصو وفوتا تورو لأول مرة،

---

٥٦ أولورونتيمين، إمبراطورية سيجو توكولور (١٩٧٢)،

٥٧ المرجع نفسه، ٨٧ الجزء،

٥٨ المرجع نفسه،

حصار قلعة مدين

والهجوم على ماتام (١٨٥٧-١٨٥٩)

لقد أدى اعتماد الحاج عمر الكامل على فوتا تورو في تجنيد الرجال وشراء المواد العسكرية إلى ضرورة إبقاء خط اتصالاته مع فوتا ومقره في منطقة بامبارا مفتوحًا، إما من خلال المناورات الدبلوماسية أو من خلال العمل العسكري المباشر، وبالتالي، بدت القوة العسكرية والاقتصادية الفرنسية في المنطقة للحاج عمر قوة لا يستهان بها إذا كان من المقرر تأمين تدفق الرجال والمواد من فوتا تورو، ومن المعروف أن الحاج أجرى اتصالات من فارابانا في عام ١٨٥٤ مع السيد بروتيت، الحاكم الفرنسي في سانت لويس، من خلال ممثل الأخير في باكل، وفي رسالته إلى السيد بروتيت، طلب الحاج من السلطات الفرنسية في سنغامبيا أن تبيع له الأسلحة والذخيرة لتمكينه من غزو المنطقة وتوحيدها تحت قيادته، وفي المقابل، قيل إن الحاج وعد الفرنسيين بحماية أشخاصهم ومصالحهم التجارية في المنطقة، لكن طلب الحاج قوبل بالرفض،٩ وقد اعتُبر الرفض الفرنسي لطلب الحاج بمثابة صفعة على الوجه أغضبته بشدة وربما أقنعته بأن المصالح الفرنسية في المنطقة ستتعارض عاجلاً أم آجلاً مع خطته للإصلاح، وفي رسالة موجهة إلى شعب ندار (سانت لويس) في عام ١٨٥٥، أوضح الحاج عمر أن صراعه مع الفرنسيين نابع من محاولة الأخيرين إحباط خطته بفرض حصار عليه وكأن نجاح حركته يعتمد على الرحمة الفرنسية،٦٠ ومنذ ذلك الحين، تصاعد التوتر بين الحاج عمر والفرنسيين، وفي رأي الحاج، لم يكن الفرنسيون سوى متطفلين اعتبرهم من أهل الذمة والتجار، ولا يمكن التسامح مع أنشطتهم التجارية في المنطقة إلا إذا احترموا قانون البلاد ودفعوا الجزية،

---

٥٩ المرجع نفسه، ٩١،

٦٠ أرشيف السنغال ٣٨٩٢، الورقتان ٥ و٦ مستشهد بهما في Y، Saint-Martin، (L'Emþire Toukouleur (1967)، 81f؛ راجع، الحوليات السنغالية ١٨٥٤-١٨٨٥ بناءً على المعاهدات المبرمة مع السكان الأصليين (باريس: ١٨٨٥)، ١٠٢، مقتبس في ويليس، الحاج عمر (١٩٧٠)، ١٥٧،

٦١ ي، سانت مارتن، إمبراطورية توكولور (١٩٦٧)، ٨٦f،

وعلى الجانب الفرنسي، اعتبرت حركة الحاج خطرة على مخططاتهم السياسية ومصالحهم الاقتصادية في المنطقة، في عام ١٨٥٣، حيث كتب القائد العسكري في باكل إلى الحاكم الفرنسي الرسالة التالية:

> وكما تعلم سيدي الوالي أن هذا القائد المرابط غادر فوتا ديالون ليقوم بمشروع الفتح باسم القرآن... وهذا الفتح يمنحه اسما هائلا يملأ أفواه الأياز العليا، ورسله منتشرون في كل مكان يبشرون لصالحه، كتلة كبيرة من السكان، كل قرية توفر وحدة من شأنها أن تعود بشكل كبير، وهو يعتبر في كل مكان المسيح، ومن المحتمل أن يصبح في غضون عامين سيد بنوك السنغال... الحاج، وهو سياسي عظيم، سيسعى بلا شك إلى الاعتماد علينا، إنه يحتاج إلى أسلحة وذخيرة، وسيطلب منه الاقتراب قدر الإمكان من عتادنا.[٦٢]

يعكس هذا النص الخوف والشك الفرنسيين بشأن أهداف الحاج عمر، بل ويعتبره في الواقع رجلاً خطيرًا سياسيًا، وكان هذا الشعور واضحًا في سلسلة من المعاهدات التي أبرمها الفرنسيون مع الحكام المحليين في سنيجامبيا، مثل جيجو سامبالا، ملك خاسو المخلوع، في عام ١٨٥٥، وقد سمحت مثل هذه المعاهدة للفرنسيين ببناء حصن عسكري في المدينة في عام ١٨٥٥، [٦٣] يجب أن يكون هذا الوضع أثارت استياء الحاج، وبالتالي أثرت على حملته ضد المواقع العسكرية الفرنسية في المدينة عام ١٨٥٧ وفي فوتا تورو (ماتام) في ١٨٥٨-١٨٥٩، في كل من هذه الهجمات، تعرض جيش الحاج لهزيمة نكراء،[٦٤] وفي محاولة لإعادة تنظيم قواته الممزقة، قرر الحاج عمر العودة إلى قاعدته في كارتا، من أجل إعادة فرض سيطرته على هذه الأراضي ومواصلة حملته ضد القوى التي حاربت أو تعاونت ضده، مثل سوجو وجوارا و ماسينا.

---

f،١٦٤ ،al-Haj Umar (1970 ،Willis ،66f; cf ،(Hafiz's al-Haj Umar (1963 ،M 62

،80 ،(LEmpire Toukouleur (1967 ،Saint-Martin ،Y 63

64 المصدر السابق نفسه،، 90-87; cf ،J ،Abun-Nasr ،1965) The Tjaniyyah)، 114f،

وهكذا، بعد نكسة حملته ضد الفرنسيين في خاصو وفوتا تورو، غيّر الحاج عمر استراتيجيته من العمل العسكري إلى الاحتجاج السلبي، مثل الهجرة من جميع الأراضي الخاضعة للفرنسيين أو حلفائهم والدعوة إلى مقاطعة تجارية ضد البضائع الفرنسية في المنطقة.[٦٥]

وبعد عودته إلى نيورو في عام ١٨٥٩، أعاد الحاج تنظيم قواته وحسّن نظامه الدفاعي من أجل ضمان خط اتصاله من فوتا تورو إلى مقره في نيورو، وكان مثل هذا الخط حيويًا للحاج لأن فوتا تورو كانت أهم مصدر للإمدادات بالنسبة له، ثم بدأ هجومًا جديدًا ضد سيغو في عام ١٨٥٠، وفي طريقه لغزو سيغو سيكورو، مقر جيش سيغو، أخضع الحاج العديد من الأراضي مثل جاوارا ونيامينا وسانساندينج (١٨٦٠)، واستخدم الحاج المنطقة الأخيرة كمقر لحملته ضد سيغو، ورغم أن الحاج عمر قيل إنه دُعي لاحتلال هذه الأراضي، فإن وجوده هناك مع جيش كبير اعتبره أحمدو أحمدو حاكم ماسينا تهديدًا مباشرًا ليس فقط لسيجو بل وأيضًا لماسينا نفسها، وفي رسالة أرسلها إلى الحاج عمر في أواخر عام ١٨٦٠، حذر أحمدو أحمدو الحاج من أن احتلال الحاج لها غير قانوني ويمكن اعتباره عملاً عدوانيًا ضد ماسينا، وذلك لأن سانساندينج كانت أرضًا إسلامية أعلنت بالفعل بيعتها لماسينا، ومن ثم أمر أحمدو أحمدو الحاج عمر بسحب جيشه إلى نيورو وإلا واجه العواقب.

٦٥، حول هذه الحملات الفاشلة انظر أبو النصر، التيانية (١٩٦٥)، ١١٣-١١٨، راجع، أولورونتيمين، إمبراطورية سيجو توكولر (١٩٧٢)، ٩٣-١١٩؛ ويليس، الهاني عمر (١٩٧٠)، ص ١٦-١٧٦،

٦٦ م، تيام، حياة الحاج عمر (١٩٣٥)، ١٠٩f؛ راجع، ويليس، الحاج عمر (١٩٧٠)، ١٧١-١٧٦؛ أبو النصر، التيجانية (١٩٦٥)، ١١٨-١١٩،

واقتباسًا من رسالة أحمدو أحمدو حيث يقول:

عندما تتلقون هذه الرسالة، سيكون عليكم الاختيار بين تقديم الولاء لنا، وهو التزام علينا، أو سحب قواتكم من هذه الأراضي [سانساندينج ومحيطها] إلى مناطق أخرى (نيورو) حيث يمكنك القتال ضد (ما تسميه) أعداء الله؛ وإلا فلن يتبقى لي بديل سوى إعلان الحرب عليك.[٦٧]

كان رد فعل الحاج على رسالة أحمدو أحمدو هو الغضب وخيبة الأمل والاتهام المضاد، فقد تحدى أولاً ادعاء أحمدو أحمدو بشأن سانساندينج واتهمه بالتعاون مع الكفار ضد المسلمين،[٦٨] ثم بذل الحاج عمر الكثير من الجهد لإظهار أن أحمدو أحمدو قد خدعه مستشاروه (العلماء الفاسدون)، وكتب:

أحمدو أحمدو حفيدنا، كان والده ابننا وجده صديقنا؛ وبالتالي، فإننا نتعاطف معه كثيرًا ونتوقع منه أن يحترمنا كما يحترم الأبناء آباءهم، ولا نتوقع منه أي فعل شرير إذا كان من الممكن إنقاذه من مؤامرة المنافقين [ممن حوله] الذين يحفرون القبور تحت قدميه دون أن يكون مدركًا لذلك، ولا نعتقد أن أحمدو أحمدو قد خدعه مستشاروه (العلماء المرتشون) ويقبل ما هو مكتوب باسمه هنا، ونحن نقسم بالله أننا نحبه، ولذلك فإننا سنبذل كل ما في وسعنا لحمايته وتوحيد قواتنا مع قواته في تنفيذ رسالة الله،[٦٩]

ثم حذر الحاج من أنه لا توجد قوة على وجه الأرض يمكنها أن تمنع خططه لغزو سيجو وأن كل من يحاول حماية كافر أو التعاون معه يرتكب «منكرًا» وبالتالي يجب معاقبته على ذلك.[٧٠]

67 M، Tyam، 1935) La Vie d'Elhad; Omar)، 141-154،

68 المصدر السابق نفسه،، 6f،

69 Al-Hāij Umar" ،Sayf al-Haqqg" in Hāfiz's al-Hāj Umar، 12-33،

70 المصدر السابق نفسه،، 18-18،

وفي مراسلاته مع أحمدو أحمدو، أكد الحاج عمر اعتقاده بأن أحمدو أحمدو كان مخدوعًا من قِبَل مستشاريه، وأن ادعائه بأن سيجو وغيرها من الأراضي المحيطة بها قد بايعته بالفعل كان كاذبًا، وأن تعاون قوات ماسينا مع كفار كارتا وسيجو ضد المسلمين كان عملاً خاطئًا (منكرًا) لا ينبغي أن يمر دون عقاب، وعندما وصلت وجهة نظر الحاج عمر إلى أحمدو أحمدو، كان الأخير يعمل بالفعل على وضع استراتيجية مشتركة مع علي بن منسو، ملك سيجو، ضد الحاج عمر، ووفقًا لمعلومات الحاج، فقد حصل أحمدو أحمدو على ٤٠٠٠ مثقال من الذهب لدعمه لسيجو[٧١]، وهُزمت القوات المشتركة لأحمدو أحمدو وعلي بن منسو على يد جيش الحاج في سلسلة من المعارك في ويلالا (سبتمبر ١٨٦٠)، وتيو (فبراير ١٨٦١)، وسيجو سيكورو (مارس ١٨٦١)، واستسلمت مدينة سيجو للحاج عمر، وتحول سكانها إلى الإسلام، لكن علي بن منسو تمكن من الفرار ولجأ إلى أحمدو أحمد في حمداللهي،[٧٢]

غزو رانداللهي (١٨٦٢)

أضعف غزو سيجو موقف أحمدو أحمدو وتسبب في تغيير سياسته تجاه الحاج عمر، وفي رسالة إلى الحاج عمر في سيجو، اقترح أحمدو أحمدو أن نزاعه مع الحاج عمر ينتهي سلميا وعبر المفاوضات، ولكن الحاج عمر رفض هذا الاقتراح بحجة أن أحمد أحمد قد قوض مصداقيته في التفاوض كحاكم مسلم حقيقي، وذلك بتعاونه مع القوات الكافرة ضد المسلمين وإيوائه للكفار واللاجئين السياسيين من سيجو.[٧٣]

٧١ المصدر السابق نفسه،، 13،

٧٢ المصدر السابق نفسه،، 10،

ويبدو أن المراسلات بين أحمدو أحمدو والحاج عمر استمرت لمدة عام تقريبًا حتى تجددت المواجهة العسكرية (التي فقد فيها أحمدو أحمدو حياته)، ويبدو أن أصعب مشكلة تمت مناقشتها في تلك المراسلات كان الصيغة التي يمكن من خلالها التوصل إلى تسوية سلمية، ففي حين فهم أحمدو أحمدو أن النزاع بين جيشين مسلمين، رأى الحاج عمر أنه حرب بين جيش مسلم وجيش من المنافقين المسلمين الذين يتعاونون مع الكفار في محاولة لتدمير الإسلام نفسه،[٧٤] ومن ثم، كانت دعوة أحمدو أحمدو إلى تسوية سلمية عن طريق المصالحة وتغيير الرأي (المصالحة) غير مقبولة لدى الحاج عمر الذي أصر على التحكيم بدلاً من المصالحة،[٧٥] وقد أدى هذا الموقف المتضارب إلى طريق مسدود في المفاوضات، غادر آخر المبعوثين الذين أرسلهم أحمدو أحمدو إلى الحاج عمر حمداللهي إلى سيغو في أوائل عام ١٨٦٢ تحت قيادة موديبو حمادي أحمدو مع ألفا نوح وأحمدو علي، عادوا إلى حمداللهي مع آخر مبعوث للحاج عمر إلى أحمدو أحمدو والذي تألف من خالد إليمان بوكر ومحمد المامي الحسن وآخرين، ومع ذلك، لم تغير هذه المفاوضات الأخيرة رفض أحمدو أحمدو لفكرة التحكيم التي طرحها وأصر عليها الحاج عمر، وكان انهيار المفاوضات بمثابة نهاية فترة المناقشة التي استمرت عامًا واحدًا وبداية الاستعدادات العسكرية من كلا الجانبين.[٧٦]

وقع أول اشتباك عسكري بين الجيشين في مايو ١٨٦٢ في كونينجو داخل أراضي ماسينا.

73 M، Tyam، 1935) La Vie d'Ehadj Omar)، 1-143 70،

74 Al-Hājj Umar، "Sayf al-Haqq" in Hāfiz's al-Haj Umar، 18،

75 المصدر السابق نفسه،، 23-15،

٧٦ المصدر السابق نفسه،، 22-19،

وفي هذه الحملة، هُزم جيش ماسينا بقيادة با لابو بشكل فادح،[٧٧] ثم، بعد يومين من القتال في منطقة جيني، عانى جيش ماسينا من هزيمة في بارومانى وشيوال ،[٧٨] ثم انتقل أحمدو أحمدو وبقية قواته إلى حمداللهي، وبينما كان الحاج عمر يعيد تنظيم قواته في شيوال، هجر الشيخ حمادي سامفولد، أحد أعيان ماسينا، أحمدو أحمدو وانضم إلى الحاج عمر، ويقال إنه قدم للحاج عمر معلومات لا تقدر بثمن عن الوضع الداخلي في حمداللهي،[٧٩] وعلى أساس هذه المعلومات، قرر الحاج مهاجمة المدينة، التي سقطت دون مقاومة كبيرة في مايو ١٨٦٢، ففر أحمدو أحمدو ولكن تم القبض عليه في منطقة موبتي وقتل،[٨٠] ومع سقوط حمداللهي، أصبح الحاج عمر سيد المنطقة بلا منازع، من كارتا في الغرب إلى ماسينا في الشرق ومن فوتا جالون في الجنوب إلى تمبكتو في الشمال.

وقبل مناقشة سيطرة الحاج عمر القصيرة الأمد على ماسينا والقوى السياسية التي ثارت ضده في عام ١٨٦٤، يجب على المرء أن يدرس طبيعة وتطور النزاع بين الحاج وأحمدو أحمدو تاريخيًا، حيث يساعد مثل هذا الفحص في توضيح هذه القضية المثيرة للجدل والتي لا تزال محاطة بالغموض، وإن أول ما يجب أن نضعه في الاعتبار هو أن أحمدو أحمدو والحاج عمر كانا ينتميان إلى مدرستين فكريتين مختلفتين، وبالتالي كان لديهما تصورات مختلفة للإسلام وكيفية تطبيقه، فبينما كان مفهوم أحمدو للشريعة ظاهريًا، كان مفهوم الحاج للشريعة يتضمن الباطن بالإضافة إلى الظاهر.

٧٧ المصدر السابق نفسه،، 20،

78 م تيام، La Vie d'Elhadj Omar، 172f،

٧٩ المصدر السابق نفسه،، 176،

٨٠ المصدر السابق نفسه،، 177،

وفقًا لهذه المفاهيم المختلفة للشريعة، يبدو أنهم وضعوا تأكيدات مختلفة على العقيدة والممارسة، وبالتالي كانت لديهم مواقف مختلفة تجاه سلوك المسلمين، وبصفته حاكمًا أصوليا ودنيويًا، اعتقد أحمدو أحمدو أن الاعتراف الشفهي بالإسلام والقسم العلني بالولاء (البيعة) لأمير المؤمنين كان دليلاً كافيًا على كونه مسلمًا ويوفر الأهلية للحماية من الهجوم من الخارج، ولكن بصفته مصلحًا صوفيًا، لم تكن هذه الأفعال الخارجية (عمل الظاهر) كافية، لأن المنافق والمتعاون مع الكفار يمكن حمايتهم بسهولة تحت هذا التنكر، وبصفته شيخًا صوفيًا، وعلاوة على ذلك، خليفة لخاتم الأولياء، أصر الحاج على أن إيمان المرء يجب أن ينعكس في أفعاله وإذا تناقض أحدهما مع الآخر؛ ثم إن عمله وليس قوله يجب أن يكون هو المعيار لتصنيفه مسلمًا أو كافرًا،[٨١] كما اعتبر الحاج عمر أحمدو أحمدو، بصفته سلطة دنيوية، فاسدًا ومخدوعًا من قبل العلماء المرتشين في بلاطه، ولكن بصفته خليفة الخاتم، رأى الحاج عمر نفسه كاملاً أخلاقيًا ومهذبًا روحانيًا، وبالتالي، عُهد إليه بمسؤولية خاصة لإصلاح المجتمع السوداني الغربي الفاسد من خلال التربية الصوفية والتعليم وتحويل الكفار إلى الإسلام، إما بالوسائل السلمية أو القسرية، وبالتالي، يجب النظر إلى الخلاف بين هؤلاء القادة في سياق الاختلافات الإيديولوجية التي تم تحليلها أعلاه، وفي حين يمكن اعتبار تصرفات الحاج عمر من زاوية واحدة بمثابة أعمال عدوان على أمير المؤمنين ورعيته، فقد نظر الحاج عمر إلى تصرفات أحمدو أحمدو باعتبارها انتهاكات للشريعة، حيث كتب:

> كان سبب الخلاف بيني وبين أحمدو أحمدو أنه عندما منّ الله عليّ بالقيام بالجهاد ضد الكفار وساعدني على التغلب على ممالك الكفار المجرمين المتغطرسين، مثل تامبا وغوفدي (١٨٦٢)، وبعد أن سافرنا من سالوج كانديا إلى ساريمانا إلى فارابانا (١٨٥٤م) وبعد إقامة قصيرة في نيورو

٨١ المصدر السابق نفسه،، 178،

عاصمة كارتا، رأينا أنه من الضروري إرسال رسل إلى جميع الحكام المسلمين لإبلاغهم بالخبر السار عن انتصارنا على الكفار، فأرسلنا رسلنا إلى فوتا تورو، وماسينا، وموريط موريتانيا لنشاركهم السعادة والابتهاج بهذا النصر [للإسلام وجميع المسلمين]، ولكننا فوجئنا عندما تحرك جيش أحمدو أحمدو، الذي أرسله بقيادة قائد جيشه عبد الله بن أبي بكر بن حما صالح، ضدنا، واتخذوا مواقع في ديكوني و»كول» حيث انضم إليهم الحاج علي وأهل كول، ولكن أهل باجونو [لم يعرفوا سبب قدوم جيش ماسينا] حشدوا أنفسهم ضد حماو وقواته، ثم عندما اتصل بهم بعض قواتنا في المنطقة، أبلغهم قائد هذه القوات، ألفا عمر تشيرنو بايلا، أنهم كمسلمين لا ينبغي أن يكون هناك أي صدام بين الجيشين، وبالتالي نصحهم بالحضور إلى نيورو للقاء بنا لمناقشة الوضع سلميًا، التقى أحمدو بن سعيد، رئيس المندوبين الذين أرسلوهم إلينا، بألفا عمر، الذي نصحهم بنا في نيورو حيث قدمنا لهم سكنًا جيدًا وهدايا كثيرة، وعلى الرغم من أنهم جعلونا نعتقد قبل رحيلهم أنه لا يوجد في قلوبهم سوء نية، إلا أنهم ما زالوا يتآمرون علينا، لأنه بمجرد وصولهم إلى جاوارا، بدأوا في تشكيل تحالفات ضدنا، ولقد تمكنوا من إقناع مسلمي جاوارا بالهجوم غدرا، لكن أحمدو بن سعيد أصيب بخيبة أمل شديدة وانزعاج عندما علم بانتصارنا على كفتين، عند عودته إلى باجونو، قرر زعماء ماكيني التوفيق بين خلافاتهم مع البامبارا هناك من أجل تشكيل تحالف مشترك ضدنا، وتمكنوا أيضًا من توحيد قواتهم مع بعض المغاربة الكفار ضدنا.

ولكن الله ساعدنا في هزيمة قواتهم المشتركة وهزيمتها في معركة سفانتارا، ونتيجة لهذه الهزيمة الساحقة، أعلن سلطان ماسينا أن الكفار في المنطقة قد تركوا عقائدهم وممارساتهم الوثنية ودخلوا في بيعته، وكان هذا كذبا محضًا، لأنه وفقًا للتقارير الاستخباراتية التي تلقيناها من باغونو، تم القبض على مبعوثي أحمدو أحمدو وتقييدهم ووضعهم خلف القضبان [لأنهم كانوا يعتبرون أعداء] ... وفي الواقع، كان سكان باغونو أنفسهم يتألفون من ثلاث مجموعات: (أ) الكفار، الذين يعبدون الأصنام، (ب) التوفيقيون، الذين خلطوا الإسلام بالممارسات الوثنية، و (ج) المسلمون، الذين شكلوا أقلية صغيرة، كانت هذه المجموعة الأخيرة تحت سيطرة المجموعتين الأخريين، ومع ذلك، أصر أحمدو أحمدو على أنه يجب علينا أن نوقف جهادنا ضد الكفار في المنطقة؛ وإلا فلن يكون بيننا وبينه سوى الحرب، ولقد أهاننا بل وادعى أن كارتا كلها تحت بيعته... لكننا لم نلتفت كثيراً إلى ادعائه الكاذب بل انشغلنا بأمور أكثر جدية، ومنذ ذلك الحين كانت سياسة أحمدو أحمدو تقوم على تكوين تحالفات مع الكفار ضدنا، بل إنه عاقب من اختاروا العودة إلى ماسينا من قواته المهزومة بدلاً من مواصلة الحرب ضدنا! ثم أرسل أحمدو أحمدو جيشاً آخر ضدنا (في عام ١٨٥٦-١٨٥٧) وأقام مقراً له في غويمبانا حيث شكلوا تحالفاً آخر مع جميع الكفار ضدنا، وفيما بعد تم تحريض جاوارا على إعلان الحرب ضدنا، ولكن بمساعدة الله الإلهية تمكنا من هزيمتهم جميعاً، وفي هذه الأثناء كان جيش أحمدو أحمدو [يقاتل جنباً إلى جنب مع الكفار ضد المسلمين] في باجونو، ثم وفقنا الله في مطاردة قوات الكفار الهاربة من جوارة حتى بسافو مقر قوات الكفر، والتي دمرناها بعون الله، وأقمنا فيها مدة من الزمن.

وفي هذه الأثناء بقي جيش أحمدو أحمدو في تلك المواقع لمدة عام تقريبًا (١٠٥٦-١٠٥٧)، ثم تحركوا غربًا ضد مواقعنا [في نيورو]، وفي طريقهم هاجموا علمو حيث قتلوا العديد من المسلمين؛ ثم عسكروا في بيدابوس، وهناك أبلغناهم [مرة تلو الأخرى] أنه [كمسلمين] لا ينبغي أن يحدث بيننا سوى السلام، وطلبنا منهم الدخول في مفاوضات مباشرة لحل مشاكلنا وهم لا يزالون في سنفاجا، لكنهم رفضوا عرضنا، ومن ثم عاد مبعوثونا إلينا خاليي الوفاض في نفس الوقت الذي استمرت فيه قواتهم في التحرك غربًا ضدنا حتى وصلوا إلى كاسكيري، حيث ساعدنا الله على صد هجماتهم على عائلاتنا، وهزمناهم وأسرنا بعضًا منهم، ثم [علمنا أنهم مسلمون] عالجنا الجرحى جيدًا وأطلقنا سراحهم جميعًا، ولقد اتضح لنا الآن لماذا قاتلنا ضد جيش كان منظماً ضدنا في المقام الأول، وكان عليه أن يسافر ثلاثين إلى أربعين يوماً [بهدف واحد، وهو] إحباط خطتنا لغزو جميع الأراضي الكافرة، ثم انتقلنا إلى جانجونتي التي فتحها الله لنا وبعد ذلك وجهنا عملياتنا نحو الغرب [القلعة الفرنسية في مدينة خاصو والسنغال]؛ وواصلنا مطاردة الكفار حتى وصلنا إلى سابوساري حيث اتخذنا مواقع وقمنا بعمليات عسكرية ضد الأوروبيين [الفرنسيين] وحلفائهم [من المسلمين]، وهنا مرة أخرى، فوجئنا بتلقي رسالة أحمدو أحمدو التي وجدناها مثل رسائله السابقة: مليئة بالشتائم والافتراءات والألفاظ البذيئة والملاحظات المخيفة، ولكننا مع ذلك فضلنا تجاهله ثم كتابة نوع الرد الذي يستحقه.[٨٢]

82 عبد الله علي (ذكر ابتداء الجهاد)، 41; cf، M، Tyam، 1935) La Vie d'Elhut Omar)، 182f،

وعندما نفحص كل الظروف المحيطة بخلاف الحاج مع أحمدو أحمدو بشكل كامل، يمكننا أن نرى أن مصادر التوتر بينهما تتجاوز بكثير عام ١٨٦٠، وهو العام الذي احتل فيه الحاج سانساندينج كما يبدو أن بعض العلماء يعتقدون،[٨٣] وفي هذا النص وفي العديد من النصوص الأخرى، يصبح من الواضح أن فكرة التسوية التفاوضية كانت أيضًا غير مقبولة لدى سلطان ماسينا خلال الفترة من ١٨٥٤ إلى ١٨٦٢، ومن الواضح أن ما غيّر رأي أحمدو أحمدو في عام ١٨٦٢ وأثر على دعوته للتفاوض كان ينظر إليه الحاج عمر على أنه مناورة وخيانة، ومن أجل فهم عقل الحاج، يجب أن ننظر إليه باعتباره وليا ادعى أنه فهم كلام القلب،[٨٤] وبالتالي ادعى أنه قرأ عقل أحمدو أحمدو ويعرف ما قد ينوي فعله حقًا لو تصالح مع الحاج عمر، كما أنه حتى لو تم رفض مثل هذه الشخصية الصوفية المعجزة باعتبارها غير تاريخية، فإن رفض الحاج التوفيق بين خلافاته مع أحمدو أحمدو ربما كان نتيجة أيضًا لإيواء أحمدو أحمدو لعلي بن منسو، الذي كان وجوده في حمداللهي مصدر قلق كبير للحاج عمر، فبالإضافة إلى محاولة علي استعادة مملكته المفقودة (سجو)، فإن مجرد حقيقة إيواء السلطان المسلم لكافر، عدو مسلم آخر، كان يعتبر عملاً منكرًا من قبل الحاج عمر،[٨٥] وكان سببًا آخر محتملًا لرفض الحاج عمر التفاوض على السلام هو المعلومات الثمينة التي قيل إنه تلقاها من الشيخ حمادي صفوندي، وهو صديق قديم بارز للشيخ أحمدو، مؤسس سلطنة ماسينا.

83 Al-Hājj Umar (1915" in Hāfiz's al-Hā; Umar (Sayf al-Haqg"، 15f، Oloruntimehin، The Segu Tukulor Empire (1972))، 91، quoted from Dhik Ibtida' jihād،

84 Al-Hājj Umar (1915" in Hāfiz's al-Haj Umar (Sayf al-Haqg، 4-8،

85 Qloruntimęhin (1972 The Segu Tukhulor Empire)، 135f،

وإذا أضفنا إلى وجهة نظر الحاج القائلة بأن أحمدو ألمادو كان دمية في يد قوى الشر في حمدلابي، فإننا نستطيع أن نرى المصدر الحقيقي للتوتر الذي أثر على قرار الحاج بخوض حرب ضد إخوانه المسلمين بدلاً من التفاوض معهم، وهو الفعل الذي اعتبره الحاج عمر نفسه «منكراً» وأدانه سابقاً.[٨٦]

إن الخلاف بين الحاج عمر وأحمدو أحمدو يذكرنا بالتوتر المماثل بين نورباكش وشاه روخ، وصراعات زعماء الصفويين مع الحكام المسلمين في آسيا الوسطى والأناضول في ذلك الوقت، في كل من هذه الحالات، اعتبرت السلطات المعاصرة القائمة محاولة صوفية لإحداث تغيير في أسلوب حياة المسلمين تهديدًا لسلطتها ومكانتها.[٨٧]

احتلال حمدالله

ووفاة الحاج عمر المأساوية (١٨٦٢-١٨٦٤)

في حمدالله، تم الاعتراف بسلطة الحاج من خلال فعل البيعة التي تلقاها من جميع قطاعات سكان ماسينا، بما في ذلك أفراد عائلة أحمدو أحمدو، وخاصة با لبو وعبد السلام،٨ بعد أن أقام سلطته على حمدالله في عام ١٨٦٢، قيل إن الحاج دعا ابنه الأكبر أحمد شيخوه للانضمام إليه في حمدالله، عند وصوله من سيغو، تم تعيين أحمد علنًا خليفة لوالده والحاكم المستقبلي لفتوحات الحاج، ثم أُمر أحمد بالعودة إلى سيغو كحاكم لتلك المقاطعة، يبدو أن هذا التعيين قد أثار غضب با لابو وأعضاء آخرين.

٨٦ روض الشمائل، ٢٩-٣٠،

٨٧ الحاج عمر، «سيف الحق» في الحاج عمر للحافظ (١٩١٥)، ١٢،

٨٨ الحاج عمر، تذكرة الغافلين، ٤١؛ راجع، م، تيام، حياة الحاج عمر (١٩٣٥)، ١٨٦،

٨٩ أعلاه، الفصل ٤، ص، ١٠٧،

كان أهل أحمدو أحمدو يتوقعون أنه من خلال خضوعهم للنظام الجديد وتعاونهم معه، سيُترك لهم الحكم مرة أخرى، ولكن بعد أن فقدوا هذا الأمل، بدأوا حركة سرية كان هدفها الأساسي الإطاحة بسلطة الحاج،[٩٠] وفي الوقت نفسه، استقر الحاج برجاله في المدينة ولكنه احتفظ بالإدارة الحكومية السابقة دون تغيير كبير، باستثناء ولاية سفارة (التي وضعت تحت سلطة عبد الله الهوساوي)، وجنى (تحت حكم كنجو موسى)، وموبتي (تحت حكم داود).[٩١]

تحصين مدينة حمدالله

باعتبارها مقرًا للأراضي الشاسعة الخاضعة لسيطرته آنذاك، أمر الحاج بتحصين المدينة بأسوار قوية، وبعد أن اكتملت هذه المهمة، ربما في أواخر عام ١٨٦٢ أو أوائل عام ١٨٦٣، دعا الحاج خليفته أحمدو شيخوه إلى حمدالله مرة أخرى ليعهد إليه بإدارة حمدالله من أجل نقل جهاده إلى مناطق أخرى والتشاور معه في أمور ذات أهمية قصوى،[٩٢] ولكن أُمر أحمدو شيخوه بالعودة إلى سيغو عندما علم الحاج عمر بوجود تمرد ضد سلطته في سيغو في مارس ١٨٦٣، [٩٣] وتزامنت هذه الأخبار المزعجة مع اكتشاف مؤامرة ضد سلطة الحاج في ماسينا وتمبكتو، والتي خطط لها با لبو وأنصاره بالتعاون مع الشيخ أحمد البكائي، الزعيم القادري في تمبكتو،[٩٤]

90 Abd Allāh Ali، Dhikr Ibtida' jihad، 41; M، Tyam، La Vie d'Elhadj Omar(١٩٣٥)، ١٨٧،

٩١ المصدر السابق نفسه،، 187f،

92 المصدر السابق نفسه،، 186،

٩٣ Willis، (1970 al-Hāj Umar)، note 3، p، 261،

94 M، Tyamn، (1935 La Vie d'Elhadj Omar)، 188f،

وقد وردت المعلومات عن هذه المؤامرة في رسالة سرية أرسلها أحمد البكائي إلى موديبو داود، وهو أحد أتباعه القدامى وكان (سراً) من التيجانيين، وفي هذه الرسالة السرية، أُبلغ موديبو بمراسلات سرية بين البكائي ومجموعة با لبو حيث طلب الأخير المساعدة من تمبكتو من أجل الإطاحة بسلطة الحاج في ماسينا،[٩٥] وتم القبض على المتآمرين على الفور ووضعهم خلف القضبان، ولكن في وقت لاحق تمكن با لبو وشقيقه عبد السلام من الفرار، وردًا على ذلك، أمر الحاج عمر بإعدام علي بن منسو والمتآمرين الآخرين،[٩٦] ومع ذلك، فشلت مثل هذه التدابير القمعية في وقف المتمردين الذين تحدوا سلطة الحاج على ماسينا، وبحلول مارس ١٨٦٤، كان با لبو وأنصاره قد أنشأوا مقرًا لهم في غيمبالا في منطقة ناماندجي، ومن هناك أرسلوا رسالة إلى الحاج عمر يطالبونه فيها بالذهاب شخصياً لمقابلتهم،[٩٧] ويقال إن الحاج أرسل أردو عليو (أر، عليو) نيعرابي مع خمسمائة جندي للتفاوض معهم، ولكنهم تعرضوا لكمين من قبل قوات بابلو، وكان هذا الوفد هو الأخير في سلسلة من الوفود التي أرسلها الحاج سابقاً إلى المتمردين، ووفقاً لرواية عبد الله علي، كان أحد الوفود بقيادة يروكوي تالفي، وهو عالم ماسيني مشهور وأحد كبار المقدمين في معسكر الحاج عمر، وكان معه ألفا نوح كاو وأحمد القاضي، وعقد الاجتماع في فتوغو ولكنه لم يسفر عن نتيجة مثمرة.[٩٨]

٩٥ المصدر السابق نفسه، (Gaden's notes 1088-1090)، 189،

٩٦ المصدر السابق نفسه،، 189،

٩٧ المصدر السابق نفسه،، Willis، 1970) al-Hāj Umar)، 316; M، Tyam، La Vie d'Elhadh

(١٩٣٥) (Gaden's note 109)، 189،

٩٨ المصدر السابق نفسه،، 19-189،

بداية الحرب وحصار الحمدالله

وبحسب عبد الله علي، فإن أول اشتباك عسكري بين المتمردين وقوات الحاج وقع في فتقو، حيث هاجمت القوات المشتركة لبابا لبو وأحمد البكائي فرقة من جيش الحاج عمر بقيادة أردو عليو، أي الخمسمائة رجل الذين ذهبوا للتفاوض مع زعماء المتمردين، وبعد هزيمتهم وحصارهم في نمشة، طلبوا التعزيزات، فسارع الحاج عمر بإرسالها إليهم بقيادة ألفا عمر تشيرنو بايلا، الذي تمكن من إغاثة أردو عليو وهزيمة القوات المشتركة للبكائي وبابا لبو بقيادة بديع عابدين ومطاردتهم نحو تمبكتو،[٩٩] ويقال إن ألفا عمر قضى شهرًا في هذه العمليات في كبارة، وفي طريق عودته إلى حمدالله، كان على ألفا عمر أن يواجه البكائي وحلفائه في ماني ماني، وكانت هذه المعركة بمثابة كارثة لقوات الحاج، فلم يتعرضوا لهزيمة ساحقة فحسب، بل فقد الجيش قائده الأعلى، ألفا عمر تشيرنو بايلا،[١٠٠] ونتيجة لذلك، انخفضت القدرة القتالية لجيش الحاج بشكل كبير، وبعد هذه الهزيمة، شن الحاج هجومه الأخير على قوات المتمردين الغازية، وأُرسل جيش بقيادة ألفا عثمان لمواجهة قوات المتمردين خارج حمدالله، ودارت آخر معركة ضارية بين قوات الحاج والقوات المشتركة، بقيادة سيدي حماد الأمين من تمبكتو، في سيغوي، وهي قرية من قرى كوماري بالقرب من حمدالله، وهناك، هُزمت قوات الحاج وانقطع حمدالله تمامًا عن العالم الخارجي، [١٠١]

استمر حصار حمدالله من مايو ١٨٦٣ إلى أبريل ١٨٦٤، وخلال هذه الفترة، لم يكن من الممكن جلب التعزيزات أو الإمدادات من الخارج أو إقامة أي مخرج من الداخل،

٩٩ المصدر السابق نفسه، (Gaden's notes 1092-1110)، 190-191 ،

١٠٠ Abd Allāh Ali، Dhikr Ibtida ihād، 42،

١٠١ المصدر السابق نفسه،، 43،

وعندما بدأ الحاج وأهله داخل حمدالله يتضورون جوعاً من قلة الطعام، تمكن أحمد التيجاني، ابن شقيق الحاج وأحد أكثر قادة جيشه كفاءة، من اختراق الحصار في محاولة لطلب الدعم من أهل هب وفتوبة، وهناك، جمع التيجاني جيشاً قوياً، ولكن قبل أن يتمكن من الوصول إلى حمدالله لإنقاذ عمه، كان الحاج قد تمكن بالفعل من كسر الحصار سراً، ووفقاً لعبد الله علي، اضطر الحاج إلى مغادرة مدينة حمدالله المحاصرة عندما اقتحمتها قوات المتمردين من جميع الاتجاهات في أبريل ١٨٦٤، وكتب:

> كان ذلك في ليلة الأحد عندما أمر الحاج عمر قومه بالخروج من البوابة التي يحرسها خادمه عبد الله علي: لكنه أُبلغ أن البوابة المشار إليها مشتعلة، وأنه لا يوجد مخرج آخر للعبور، ومع ذلك، أمرهم الحاج بالمرور عبر النار وأكد لهم أنه بمشيئة الله لن تحرقهم النار؛ وقيل إنهم جميعًا مروا عبر النار دون أن يصابوا بأذى! [١٠٣]

واستمر الحاج عمر في التهرب من الاتصال المباشر مع قوات المتمردين من حوله لمدة خمسة أيام تقريبًا، [١٠٤] وخلال هذه الفترة، اضطر الحاج إلى خوض معركة ضارية مع أعدائه في قرية نيوجونو وجور، حيث هُزم رجاله المحاصرون في أول أيام رمضان، ومن هناك، واصل الحاج محاولته للوصول إلى قرية دكمبا حيث تلقى مبعوثه أحمد التيجاني دعمًا كبيرًا.

١٠٢ المصدر السابق نفسه،، 43،

١٠٣ M، Tyam، Gaden's note) (La Vie d'Elhadj Omar (1935)، 191-192،

١٠٤ Abd Alläh 'Ali، Dhikr Ibtida' Jihād، 43; cf، M، Tyam، 1092-1110 Gaden's notes) (La Vie d'Elhadj Omar (1935)، 192،

وقيل إنه وصل إلى ديجمبري يوم الخميس حيث تسلق الجبال ليلاً، وفي صباح يوم الجمعة، لجأ الحاج وابناه مكي وماحي والعديد من التلاميذ الآخرين إلى كهف في الجبال، اكتشف مكان اختبائهم سيدي حماد، قائد قوات المتمردين المشتركة، وأمر بإغلاق المنطقة بأكملها وإشعال النار فيها، انفجر البارود الذي كان يحمله رجال الحاج معهم، مما أدى إلى مقتلهم جميعًا بمن فيهم الحاج عمر نفسه في الثالث من رمضان ١٢٨١ / يناير ١٨٦٥، [١٠٥]

التيجاني وجيش المتمردين

وصلت تعزيزات أحمد التيجاني متأخرة ولكنها وجدت با لبو وأحمد البكائي يتشاجران حول الطريقة التي يجب أن تُدار بها الأراضي التي احتلوها، وهاجم كليهما، وبعد بضعة أيام من القتال المستمر، هُزم جيشا ماسينا وتمبكتو تمامًا،[١٠٦] إيذانًا بنهاية التمرد وإعادة ترسيخ سلطة الحاج عمر على المنطقة، ويقال إن أحمد التيجاني عاد بعد هزيمة القوات المشتركة للمتمردين إلى ديغومبيري حيث جمع رفات جثة الحاج عمر ورفاقه ونقلها إلى بنجاكرا حيث دفنها هناك. [١٠٧]

من هذه الرواية التاريخية الموجزة، يمكن للمرء أن يرى أن دور أحمد البكائي من تمبكتو في هذا التمرد ضد سلطة الحاج عمر كان مهمًا للغاية، ومع ذلك، فإن ما يثير الجدل هو الدافع الذي دفع زعيمًا روحيًا مثل البكائي إلى الانخراط في تمرد ضد زعيم روحي آخر مثل الحاج عمر، ولكي نفهم دوافع البكائي، لا بد من مراجعة ردود أفعال البكائي تجاه حركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر من البداية إلى النهاية.

١٠٥ عبد الله علي، ذكر تبديد الاتحاد، ٤٤،

١٠٦ المرجع نفسه؛ راجع، م، تيام، حياة الحاج عمر (١٩٣٥)، ١٩٦،

١٠٧ المرجع نفسه، ١٩٧و؛ راجع، عبد الله علي، ذكر ابتداع، جهاد، ٤٤،

معارضة البكائي

لحركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر

على الرغم من أن البكائي والحاج عمر ينتميان إلى المدرسة الصوفية، وعلى الرغم من أنه من المتوقع داخل التصوف أن يكون التوتر والاختلاف بين قادته أقل نسبيًا على عكس الحال في المدارس الفكرية الإسلامية الأخرى، إلا أن عباد البكائي والحاج عمر يمثلان توجهات شخصية مختلفة إلى الحد الذي يصعب معه أن نراهما ينتميان إلى نفس المدرسة الفكرية، ويبدو أن جوهر مشكلتهما يكمن في شخصياتهما الفردية وليس في العقائد الصوفية التي زعما تمثيلها، كان البكائي الزعيم الروحي للطريقة القادرية في غرب السودان، وقد اعترف المسلمون وغير المسلمين في المنطقة بنفوذه، أو بالأحرى النفوذ الديني لعائلته كسلطة روحية، ومن هنا، كان هناك قدر كبير من التفاهم والتعاون، بل وحتى التآزر بين أسرة كونتي في تمبكتو وجميع السلطات المعاصرة في المنطقة، وكان هذا الارتباط يخدم مصلحة مزدوجة، أولاً، سمح لأعضاء أسرة كونتي بحرية الحركة داخل الأراضي التي احتلها هؤلاء الحكام من أجل جمع الهدايا من التلاميذ وتوسيع نفوذهم الديني بين الناس، وثانياً، مُنحوا امتياز التوسط لدى الأمراء المحليين لصالح تلاميذهم أو لحماية مصالح الطريقة، وفي مقابل هذه التنازلات، ضمنت السلطات المعاصرة الدعم المعنوي والروحي للطريقة، وبالتالي، كان من مصلحة كل من أسرة كونتي والسلطات المعاصرة التعاون الوثيق من أجل الحفاظ على القانون والنظام، أي التأكد من عدم حدوث أي تغيير جذري من شأنه أن يخل بتوازن القوى، وفيما يتعلق بالحاج عمر، فقد كان مصلحًا وكانت خطته إحداث تغيير في كل من المجالين الديني والدنيوي في الحياة الأفريقية.

حيث كانت أفكاره عن التغيير مبنية على دعوة إلهية لم يكن بوسعه أن يتنازل عنها؛ وبالتالي، كان هدفه الالتزام الكامل ببرنامجه «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»،[١٠٨] وأفضل طريقة لإثبات هذه الاختلافات الفلسفية هي ترجمة بعض المقتطفات من مراسلات البكائي مع أحمدو أحمدو، وعلي بن منسو، والحاج عمر نفسه حول أنشطة الحاج في سيغو وماسينا، حيث كتب البكائي إلى أحمدو أحمدو في أواخر عام ١٨٦٠ يقول:

> يجب عليك حشد قواتك لمحاربة الحاج عمر، وأنا متأكد من أنك ستهزمه لأن جيشك أكبر وأقوى من جيشه ... على الرغم من أنكما مسلمان فولانيان، إلا أننا نشكر الله على أنك أفضل منه في كثير من النواحي] لأن لديك دعمي ضد مخططاته، وهو ميزة كبيرة لك إذا عرفت كيف تستغلها ... أحثك على عدم التنازل عن [بوصة] من سيجو للحاج عمر، حتى لو نصحك جميع العرب بذلك، لا تستمع إلى أي مسلم أو كافر ينصحك بمغادرة سيجو للحاج عمر، احتفظ بسيجو لنفسك سواء كانت مسلمة أو كافرة، لأنه إذا سمحت للحاج عمر باحتلال سيجو، فسيكون له السيطرة على ثرواتها الهائلة، أي قوتها البشرية وذهبها ومنتجاتها الزراعية الوفيرة، وماذا ستفعل بعد ذلك؟ هل تعتقد أنه سيتركك في سلام؟ أبدا، إن ما سيحدث حينئذ هو أن شعبك، أي تلاميذه وأنصاره في ماسينا وتمبكتو، سوف يتدفقون إليه في سيغو، ثم يعودون في النهاية لفتح أراضينا، ومن ينصحك بترك سيغو له فهو غبي أو عدو، فلا تستمع إلى أي منهما.[١٠٩]

---

١٠٨ M، Tyam، (La Vie d'Elhadj Omar (1935، 202f،

١٠٩ المصدر السابق نفسه، (Gaden's notes 1131-1132)،

وفي رسالة أخرى موجهة إلى علي بن منسو ملك سيجو في أواخر عام ١٨٦٠، كتب البكائي يقول:

> يا علي، أنت تعلم أن موقفي [حول خلافك مع الحاج عمر] حساس للغاية لأنك كافر وخصمك مسلم، إذا ساعدتك، فسيسبب لي ذلك تأنيب الضمير، ولكن إذا لم أفعل، فسيكون ذلك بالتأكيد كارثة بالنسبة لي (مصيبة)، وبالتالي، فإن أقصى ما يجب أن أفعله لك هو حمايتك والدفاع عنك [ضد الحاج عمر]، سأدعو الله ألا يخيب ظنك، ولهذا، يمكنك الاعتماد علي، لذلك لا ينبغي أن تصاب بالذعر ولا ينبغي أن تشك في حبي وإخلاصي [وتفانيي في قضيتك]، يا علي، سأدعمك بكل الطرق المشروعة ضد الحاج عمر]، سأخدم مصالحك، وفي المقابل، أتوقع منك أن تقدم لي خدمات جيدة، ويجب أن تعرف نوع الخدمات التي يمكنني أن أقدمها لك بمساعدة الله دون معصيته بالضرورة، [سأبذل قصارى جهدي] لحماية عرشك وبالتالي حماية شخصك طالما كنت تعيش في سيغو، حتى تظل مملكة سيغو آمنة طالما أنها تخدم مصلحتي بالطريقة التي أحبها، [١١٠]

عندما نجح الحاج في هزيمة كل من علي بن منسو وأحمدو أحمدو وأقام سلطته في حمدالله وتمبكتو، شوهد البكائي وقد غير موقفه تجاهه ظاهريًا، في رسائله إلى الحاج عمر، أصبح البكائي دبلوماسيًا للغاية، على الرغم من حقيقة أنه لم يبايع الحاج عمر أبدًا على أساس أن الحاج لم يكن قرشيًا، كتب في عام ١٨٦٢ يقول:

من أحمد البكائي إلى الأمير الشيخ الحاج عمر بن سعيد الفوتي أعز الله به دينه وأباد أهل الفساد ونصره على من اعتدى عليه، هذا لأهنئك على ما أنعم الله عليك به،

١١٠ Al-Hājj Umar، "Sayf al-Hāqq" in Hāiz's al-Haj Umar (1963)، 13،

وأود أن أعتذر عن الاستفسار عن بعض الإشاعات المنسوبة إليك، والتي تدعي فيها أنك روح المسيح، أرجو أن تخبرني بحقيقة هذه الإشاعات المزعجة للغاية، لابد أنك سمعت وعرفت هيبة أسلافي، وعلاقاتنا [الطيبة] بالسلاطين وغيرهم من الحكام المعاصرين في غرب السودان، فنحن لا نسود أحدًا ولن يسودنا أحد]، ولقد سألني بعض أتباع محمدو بيلو عندما ناشدت استعادة بعض ممتلكاتنا التي نهبها كيل أهير، «لماذا لا تعلن الجهاد ضدهم فأنت قادر على ذلك؟ وبالإضافة إلى ذلك، فإنك بالجهاد ستتمكن من الاستغناء عن تقديم مثل هذه الطلبات من الطغاة واللصوص، قلت له إن الجهاد على الرغم من فضائله العظيمة، إلا أنه يؤدي في النهاية إلى السلطة الدنيوية التي تؤدي بدورها إلى الظلم، لذلك نفضل الحفاظ على وضعنا الحالي سليمًا، هناك نقطة مهمة أود مناقشتها معك وهي مشكلة الطوارق الذين فروا من أرضهم لتجنب العيش تحت حكمك ... لقد نصحتهم بالبقاء وأكدت لهم حتى أنه لم يتغير شيء في الواقع، لأن الأرض الآن تحت حكم الحاج عمر ... طلبي هو أن تهدئ الطوارق من أجل تنمية هذه الأرض، وخاصة تمبكتو، لأنه لا يمكن أن يكون هناك أي تنمية [أو سلام] على هذه الأرض بدونهم. [١١١]

من هذه المقتطفات من في رسالة البكائي، يمكن للمرء أن يستشعر (أ) اعتراضًا قويًا على الجهاد ككل، (ب) محاولة ومن هذه المقتطفات من رسالة البكائي،

---

١١١ مقتبس في رسالة محمد الهوساوي إلى البكائي، BNP Ms، Arabe 5722، fl، 182-186، نفس الرسالة مقتبسة في Yero Koy Talfi، Tabkiyāt al-Bakkā، Ms، in our own، 31t،

يمكن للمرء أن يستشعر (أ) اعتراضًا قويًا على الجهاد ككل، (ب) محاولة للحفاظ على بعض العلاقات التقليدية التي حافظت عليها عائلة كنتي دائمًا مع الحكام المعاصرين في غرب السودان، و(ج) دوافع البكائي في معارضة حركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر.

كانت النقطة الأخيرة، وربما الأكثر أهمية، في اختلاف الحاج عمر مع أحمد البكائي هي الطابع الصوفي لحركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر، وخاصة ادعاء التيجانيين بالختمية الكبرى وادعاء الحاج عمر بأنه خليفة الخاتم،[١١٢] كان قبول مثل هذا الادعاء من شأنه أن يقلل بالتأكيد من الزعامة الروحية للكنتي إلى موقف تابع (ثانوي لموقف الحاج عمر)، ولقد كان هذا لأن خليفة الخاتم (في هذه الحالة الحاج عمر) كان قد ادعى بالفعل السلطة الروحية العليا داخل التسلسل الهرمي الصوفي، وكانت النتيجة أن تحل التيجانية محل القادرية، وبالتالي تحل الزعامة القادرية لعائلة كنتي محل الزعامة التيجانية تحت قيادة الحاج عمر، كما حدث في فوتا جالون وفي كل الأماكن التي نجحت فيها حركة الإصلاح التي قادها الحاج،[113] ولما رأى البكائي هذا الخطر، حاول إحباط حملة الجهاد التي قادها الحاج، وعندما فشلت محاولته، لجأ إلى الكتابة والجدال حيث ندد بمفهوم التيجانية لخاتم الأولياء واتهم الحاج عمر وأتباعه بإنزال منزلة النبي محمد لصالح أحمد التيجاني (الخاتم).

كانت المشكلة الأساسية بين الحاج عمر وإخوانه في الدين، إذن، عبارة عن صدام بين نهجين مختلفين لنفس الحقيقة الإسلامية ذاتها، ولكن ما زاد من تعقيد القضية برمتها لم يكن تحدي أحمدو أحمدو لنهج الحاج، بل كان التحدي الذي قدمه أحمدو أحمدو لنهج الحاج.

١١٢ Ibid., 20-31.

١١٣ Many similar letters are Quoted in Pefontant, "Histoire de Timbouktou", BCEHSAOF, vol ٨١-١١٣, (١٩٢٢). which are partially translated and extensively quoted by Willis in al-Haj Umar ;cataloged in BNP Ms Arabe٥٢٥٩ (1970), 268-282.

وكان ذلك ذا طبيعة سياسية أكثر منه عقائدية؛ إن الحاج عمر لم يكن ليرى أن تحدي البكائي كان نتيجة لعدم فهمه الباطني للتعاليم الإسلامية ـ وهو عيب كاف لاستبعاد زعيم من قيادة مجتمعه ـ إلا أنه لم يستطع أن يعتبر تحدي البكائي نتيجة لعدم معرفته الباطنية بالإسلام، ذلك أن البكائي كان المعلم الروحي للطريقة القادرية في غرب السودان، وعلى هذا فإن السبيل الوحيد المتبقي أمام الحاج عمر لمواجهة تحدي البكائي كان التشكيك في جدارته وإخلاصه كشيخ صوفي، وكان تحدي البكائي خطيراً للغاية بالفعل؛ فما شكك فيه لم يكن صحة التعاليم، إن التعاليم الصوفية التي استخدمها الحاج لتطوير فلسفته الإصلاحية ليست هي ذاتها التي استخدمها في تطوير فلسفته الإصلاحية، بل هي في واقع الأمر وجود ما اعتبره منصباً مزعوماً في التسلسل الهرمي التيجاني، أي منصب الخاتم الذي يأتي في المرتبة الثانية بعد منصب النبوة والذي كان محفوظاً حصرياً للشيخ أحمد التيجاني،[١١٤] وعلاوة على ذلك، حتى لو تم أخذ مثل هذا الادعاء على محمل الجد، جادل البكائي، فكيف يكون من الممكن لشخص غير قريشي، وحتى رجل أسود غير عربي، عاش في القرن التاسع عشر، أن يتأهل لمنصب خليفة مثل هذا المعلم الصوفي الفريد -الخاتم،[١١٥] ومن ثم، استنتج البكائي أن المسألة برمتها كانت من صنع الحاج عمر نفسه، أي أن فكرة الختمية نفسها كانت بدعة في المقام الأول، حتى لو كان هذا صحيحًا، فإن أحمد التيجاني، الذي توفي في أوائل القرن التاسع عشر، لم يكن ليُصبح خاتمًا قط، كما لم يكن الحاج عمر ليتمكن من اجتياز أي اختبار تأهيلي ليصبح نائبا لهفي غرب السودان.

١١٤ Supra ،Chapter 4،

١١٥ Le Chatelier ،LIslam dans l'Afrique (1899)،176 ،

ولقد رد الحاج عمر بقوة على هذا النقد الشخصي وحاول بكل الحجج التي استطاع استخدامها تقويض موقف البكائي، ليس فقط كزعيم صوفي بل وحتى كرجل متعلم أمين، وقد بدأ الحاج عمر بالتشكيك ليس فقط في كفاءة البكائي لتولي رئاسة الطريقة القادرية بل وأيضاً في جدارته ونزاهته كمسلم، ناهيك عن كونه وريث الشيخ مختار الكنتي،[١١٧]

لقد نشأ الصراع بين الحاج عمر وأحمد البكائي قبل وقت طويل من تطوره إلى مواجهة عسكرية مفتوحة في عام ١٨٦٣، لقد بدأت هذه الحلقة برمتها في سوكوتو عام ١٨٣١ عندما، وفقاً لهامباتي با،[١١٨] أُفْهِمَ الحاج عمر أن أحمد البكائي كان عازماً على إحباط خطته للإصلاح في غرب السودان،[119] وبعد أكثر من ثلاثين عاماً، ثبت أن تهديد البكائي حقيقي، فبالإضافة إلى تحريض تلاميذه وحلفائه ضد الحاج عمر، استخدم البكائي قدرته الفكرية لتقويض حركة الحاج أخلاقياً وفكرياً، ومن أجل القيام بذلك، أخذ البكائي أحد أعمال الحاج، ألا وهو سيوف السعد وعلق عليه، وفي تعليقه، انتقد البكائي الكتاب بطريقة جعلت الحاج نفسه يُصوَّر على أنه محتال، ومن أخطر الاتهامات التي وجهها البكائي للحاج عمر أن (أ) أحمد التيجاني لم يزعم قط أنه خاتم الأولياء وأن المسألة برمتها من تأليف الحاج نفسه؛ (ب) أن مفهوم الحاج عمر لخاتم الأولياء

---

١١٦ المرجع السابق، الفصل الرابع، ص ١١٩f،

١١٧ مراسلات البكائي إلى عمر الهوساوي، BNP، مخطوطة عربية ٧٥٢٢،

١١٨ ومن المؤسف أن الشيء الوحيد الذي وصل إلينا من تفنيد البكائي هو في المصادر التيجاني، لذا ينبغي للمرء أن يكون حذرًا في التوصل إلى أي استنتاج بناءً على آراء البكائي في هذه المسألة، وعلى أية حال، فقد كان الحاج عمر قد تعرض بالفعل للانتقاد بسبب العرق والجدارة (H، Ba، L'Embire Peul، 1962، 2425) قبل أن يدعي أنه خليفة الخاتم،

119 من بين كتابات مختار الكنتي التي كان الحاج عمر يستشهد بها كثيرًا كتاب «الجَرَّةُ الصَّافِيَةُ»، BNP، Ms، Arabe 5503،

(ج) حتى لو تم أخذ ادعاء الحاج على محمل الجد، فإنه، باعتباره أسود غير قريشي، لا يمكن أن يكون مؤهلاً ليكون خليفة لمثل هذا الخاتم، وبدلاً من ذلك، أصر البكائي على أنه في مثل هذه الحالة، سيكون هو نفسه الشخص الأكثر تأهيلاً لشغل منصب الخليفة، وذلك لأن البكائي كان عربيًا من أصل قريشي. [١٢٠]

تراوح رد فعل الحاج عمر على مثل هذه الاتهامات بين خيبة الأمل المريرة ومشاعر الإذلال الشخصي، «وهذه المشاعر واضحة في الرد الوحيد الذي نعرفه والذي أرسله الحاج عمر إلى البكائي حيث قال:

> إن الله تعالى يعلم أهل العلم والصلاح، ومن هو نبيه... ولا يصعب على الله أن يعلم من هو المذنب والكافر والسفيه، ونحن مشغولون بأمور بالغة الأهمية لا نستطيع أن نرد على رسالتك [السخيفة]، وعلى كل حال، فإنك سوف تتلقى منا بالتأكيد الجواب المناسب الذي تستحقه، [١٢١]

ثم شن الحاج عمر وأتباعه هجوماً مضاداً أثاروا فيه النقاط التالية، أولاً، إما أن البكائي يفتقر إلى الفهم الصحيح للعرفان في الإسلام أو أنه كان يحاول عمداً عندما أنكر وجود الخاتم- أن يحمي ليس القادرية بل قيادته الفاسدة، وفي كلتا الحالتين، أثبت البكائي أنه غير مؤهل لتولي قيادة الطائفة القادرية في غرب السودان.

---

١٢٠ هامباتي با، الإمبراطورية الفولانية (١٩٦٢)، ٢٤١-٢٤٤، يعطي با الانطباع بأن ما أثار قلق البكائي هو احتمال نجاح الحاج عمر، الأمر الذي من شأنه أن يقوض موقفه كزعيم قادري،

١٢١ ومن بين أولئك الذين حثهم البكائي على مقاومة جهاد الحاج عمر بأي ثمن، كما أشرنا سابقًا، علي بن منسو وأحمدو أحمدو،

ثانياً، أصر الحاج عمر وأتباعه على أن ما كان ينبغي أن يكون محل البحث هو هوية الخاتم، وليس وجوده أو تفوق مناصبه،[١٢٢] ثالثًا، فيما يتعلق بمسألة القرابة الدموية، التي ادعى بها البكائي أنه أقرب إلى أحمد التيجاني من الحاج عمر نفسه، فقد تم تذكيره بأن القرابة الدينية في الإسلام أقوى من القرابة الدموية،[١٢٣] وذكّر الحاج البكائي مرارًا وتكرارًا أنه لم يحدث في تاريخ التصوف أن ادعى أحد صراحةً منصب الخاتم باستثناء أحمد التيجاني، وهذا، وفقًا للحاج عمر، كان دليلاً كافيًا لإثبات أن أحمد التيجاني هو الخاتم، وبهذا، كان الحاج، في الواقع، يحاول إثبات أن ادعاء البكائي بمعرفته بأحمد التيجاني أو ارتباطه به كان كذبًا تمامًا، وبالتالي، فإن فشل البكائي في إدراك هذه الحقيقة (ادعاء أحمد التيجاني بالختمية) أثر بشكل خطير على نزاهته الأخلاقية ولم يتركوا له مجالاً لمعارضة أحد في مسألة الزعامة، وخاصة خليفة الخاتم، أي الحاج عمر نفسه.

ومن هذا يتبين أن الحاج عمر وأتباعه لم يكن لهم خلاف مع القادرية كطريقة صوفية، بل مع زعيمها كشخص اتهموه بالنفاق، وبالتالي يجب معاقبته وفقًا لذلك، ويبدو أن الحاج كان يرى أنه على الرغم من السماح للناس بالاختلاف في مسائل الحكم الشخصي (الاعتقاد)، فلا يمكن أن يكون هناك أي مجال للاختلاف في مسائل المعرفة لأن مثل هذه المعرفة الصوفية مستمدة من الحقيقة الإلهية نفسها، وذلك لأن

١٢٢ بروكوي تلفي، تبكيات البكات، ط، ٢٠-٣٩ (أنظر فلوريدا ٢٤-٢٦)؛ راجع، هامباتي با، إمبراطورية بيول (١٩٦٢)، ٢٤١-٢٤٤،

١٢٣ رسالة عاقبي إلى أخيه أحمدو شيخو، Ms Arabe ٥٧٢٢، ص١، ٤٠، بي إن بي،

الإجماع في الرأي من سمات التجربة الصوفية،[١٢٤] على سبيل المثال، يعتقد الصوفيون أن المعرفة تُستَلم مباشرة من القطب (خليفة الخاتم) الذي يستقي بدوره من الخاتم الذي يستقي بدوره من النبي محمد، من خلال التأكيد على تفوق الإمام على خاتم الأنبياء، حاول الحاج عمر إثبات ادعاء البكائي الكاذب بأن الخاتم، وفقًا للتجانية، متفوق على النبي.

وبالتالي، فإن جهاد الحاج عمر ضد إخوانه المسلمين كان مدفوعًا في الأساس بهذه الاختلافات العقائدية: والحقيقة المقبولة بين الصوفيين الحقيقيين كانت تتعرض للتحدي إما من قبل شخص عادي أو من قبل مدعي الصوفية[١٢٥]، وفي كلتا الحالتين، شعر الحاج أن ما تم تحديه لم يكن فلسفته الإصلاحية فحسب، بل وأيضًا الإسلام كما تصوره الصوفيون، ومن هنا نستطيع أن نفهم جيداً الجهود المتواصلة التي بذلها الحاج عمر لتحويل الصوفيين وغير الصوفيين إلى الطريقة التيجانية، ولم يكن الهدف من ذلك إدانة طرقهم الصوفية باعتبارها تمثل مفهوماً خاطئاً للإسلام، بل محاولة تقديم طريقة أبسط وفلسفة صوفية أكثر تطوراً لهم، ويمكن من خلالها فهم الإسلام وممارسته على الوجهين (الظاهر والباطن) على النحو الصحيح، ولذلك أصر الحاج على أن فلسفته في الجهاد لم تكن بدعة بل إعادة اكتشاف لأعلى مستوى من التطور في الفهم البشري للوحي الإلهي، ألا وهو الختمية الكبرى، التي تختم الولاية الخاصة ولكنها تترك الولاية العامة مفتوحة لجميع المؤمنين الذين سيخضعون لسلطة الخلفاء الخاتمين.[١٢٦]

---

١٢٤ وهو ما أكده بالفعل العديد من شيوخ الصوفية الآخرين، بما في ذلك جد البكائي وشيخه الروحي، ألا وهو الشيخ مختار الكنتي في كتابه الطرائد والطلائع، BNP، M، Arabe 6755، f1، 568-1(2 vols)،

١٢٥ مراسلات البكات: هنا لا بد من استبعاد المفهوم الشيعي للإسلام،

١٢٦ الحاج عمر، رماح؛ المرجع السابق؛ محمد العربي، بغبيات المستفتى (١٩٥٩)،١٩٢ وما يليها،

Empty Page

8

كاريزما الحاج عمر

وأساسها الاجتماعي والاقتصادي

في هذا الفصل نحاول تحليل زعامة الحاج عمر من خلال مناقشة دوره كزعيم لحركة إصلاحية في علاقتها بالمجتمع السوداني الغربي الذي عاش فيه، وهذا من شأنه أن يمكننا من معرفة إلى أي مدى كانت حركته الإصلاحية انعكاسًا لاحتياجات مجتمعه وإلى أي مدى كانت صفاته الشخصية، كزعيم، مفيدة في جلب الدعم لإصلاحه، وبعبارة أخرى، سوف نحلل شخصية الحاج كزعيم كاريزمي بالمعنى الاجتماعي.

وعلى النقيض من المصطلحات الدينية الإسلامية الخاصة مثل الولي وصاحب الكرامة (القادر على صنع المعجزات والتي تستلزم قدرة خارقة معينة)، فإن مصطلح «الزعيم القيادية» يمكّننا من تجاوز المجال الديني المحض، لتحليل العوامل الاجتماعية المعنية أيضًا.

وخلال الفصول السابقة، كان يُنظر إلى الحاج عمر باعتباره وليًا، أي خليفة خاتم الأولياء، ومن أجل تفسير هذا المصطلح الصوفي الإسلامي «الولي» بطريقة مختلفة، ويوفر مفهوم الشخصية القيادية نظامًا نمطيًا يناسب حركة الإصلاح التي قادها الحاج، ويُدرك بشكل متزايد أنه في دراسة الظواهر الدينية، يمكن تحقيق فهم أعمق بكثير من خلال استعارة المصطلحات المفاهيمية من العلوم الاجتماعية.[1]

---

١ ر، هـ، ديكيميجيان وهـ، ج، فيزوميرسكي، «القيادة الكاريزمية في الإسلام: مهدي السودان»، دراسات كومتاراتوي في المجتمع والتاريخ، المجلد ٢/١٤ (مارس ١٩٧٢)، ١٩٣ الجزء،٣٣٧،

ولعله من المناسب هنا أن أتناول بإيجاز مفهوم الشخصية القيادية وتنوعاتها النمطية قبل أن أتطرق إلى مسألة الزعامة للحاج عمر ذاتها.

تعريف الشخصية القيادية

وفقًا لواش، فإن المصطلح (كاريزما) مشتق من الكلمة اليونانية في العهد الجديد: الكاريزمية: عطية النعمة»،[٢] يعرّف هـ، كريمر الشخصية القيادية بأنها مصطلح يستخدمه علماء اللاهوت (المسيحيون) للإشارة إلى العلامات الرائعة للرعاية والقوة الإلهية... ويستخدمها بولس للإشارة إلى دليل غير عادي على رعاية الله كقوة وقدرة ضرورية لبناء الكنيسة، بواسطة الروح القدس على أعضائها والتي بفضلها يتمكنون من استخدام قدراتهم الطبيعية في خدمة الكنيسة.[٣]

يُنسب إدخال هذا المصطلح الديني إلى لغة علماء الاجتماع إلى ماكس فيبر، الذي وسع معنى «الشخصية القيادية» إلى ما هو أبعد من نطاقه الأصلي ليشمل كل عمل يُعتبر خارقًا للطبيعة أو خارقًا لقدرة الإنسان والذي من خلاله يتمكن عضو فردي في مجتمع معين من حشد الناس خلفه أو الخروج عن النظام القائم أو جذب الأتباع وبالتالي كسب ولائهم وثقتهم، ولنقل عنه: الشخصية القيادية هي هبة متأصلة في شيء أو شخص ببساطة بحكم الموهبة الطبيعية،»[٤]

---

٢ ج، واتش، علم اجتماع الدين (شيكاغو: مطبعة الجامعة، الطبعة الرابعة، ١٩٤٨)،

٣ هـ، كريمر، «الشخصية القيادية»، موسوعة شاف هيرتزوج الجديدة، المجلد الثالث، ١١،

٤ م، ويبر، علم اجتماع الدين، ترجمة إفراين فيشوف، مقدمة بقلم تالكوت بارسون (لندن: ١٩٦٥)، ٢،

وباستخدام مصطلح «الموهبة الطبيعية»، يقصد فيبر تضمين موهبة النعمة (الإلهية عادة) وجميع المواهب الطبيعية التي يتميز بها الفرد عن الأعضاء العاديين في مجتمعه.

باختصار، «يُنظر إلى الشخصية القيادية هنا باعتبارها سمة خارقة للطبيعة متأصلة أو منتجة بشكل مصطنع في الإنسان، وبموجبها يمتلك الإنسان قوة غير عادية لجذب الناس لدعم قضيته، وباستخدام كلمات ستارك الخاصة، فإن «الشخصية القيادية» هي «مغناطيسية شخصية تجذب الرجال كما يجذب حجر المغناطيس الحديد.[٥]

أنواع الشخصية القيادية

يعترف ماكس فيبر بأن الشخصية القيادية إما متأصلة في الفرد أو منتجة بشكل مصطنع فيه، وفقًا له، لا يمكن اكتساب النوع الأول بأي وسيلة، [لكن الثاني] يمكن إنتاجه... من خلال وسائل غير عادية، [٦] يميز فيرنر ستارك بين نوعين من الشخصية القيادية: (أ) الدينية و (ب) السياسية، ويقصد بالشخصية القيادية الدينية القيادة التي تستخدم فيها الشخصية الكاريزمية عادةً أساليب من عالم آخر لجذب الأتباع وتحقيق أهدافه، وعلى النقيض من هذا النوع، تستخدم الشخصية الكاريزمية السياسية دائمًا أساليب دنيوية لتحقيق رغباتها، [٧] في رأينا، وما يصنفه ستارك على أنه كاريزما دينية يمكن أن يتوافق تمامًا مع ما يسميه ماكس فيبر الشخصية القيادية المتأصلة؛ أما مفهوم ستارك للكاريزما السياسية فهو مماثل لما يسميه ماكس فيبر الشخصية القيادية المنتجة بشكل مصطنع، في المدرسة الفيبرية، حيث يتم تقسيم هذين النوعين الرئيسيين من الشخصية القيادية إلى فئات فرعية مختلفة

٥ دبليو ستارك، علم اجتماع الدين (نيويورك: مطبعة جامعة فورتيس، ١٩٧٠)، ٣١،

٦ م، ويبر، علم الاجتماع (١٩٦٥)، ٢،

٧ ستارك، علم الاجتماع (١٩٧٠)، ٣٢،

ووفقًا للوظائف الاجتماعية والدينية والاقتصادية وكذلك الصفات الشخصية للقادة الذين يزعمون ذلك.

١ النوع الأول هو ما يسميه فيبر المؤسس أو المنشئ (النبي)، تأتي الشخصية القيادية في هذه الحالة في شكل رسالة إلهية أو نداء إلهي، يصبح العامل الذي يتلقى هذه الدعوة واعيًا بأنه مدعو، وبحكم كونه مدعوًا من أعمق مصدر للواقع، سيشعر القائد بحرية كسر كل نظام قائم وسيصر على أن الطاعة للنظام الجديد الذي يحاول إقامته هي التزام على جميع أعضاء مجتمعه، يتميز هذا النوع من الشخصية القيادية بأنه شخصي وغير عقلاني أو ثوري بقدر ما يتعلق الأمر بالمعايير القائمة،[٨]

٢ النوع الثاني هو ما يسميه فيبر الشخصية القيادية الوراثية أو كاريزما المنصب،[٩] يناسب هذا النوع تمامًا مفاهيم الخلافة والإمامة والولاية في الإسلام أو مفهوم الكهنوت في المسيحية،

٣ النوع الثالث من السلطة الشخصية القيادية هو المصلح الذي يحاول إحياء التعاليم السابقة أو إعادة تأسيس فلسفة قديمة للحياة، وتنتمي إلى الفئة الأخيرة أغلب حركات الإصلاح في القرن التاسع عشر في العالم الإسلامي،

٤ النوع الرابع هو الشخصية القيادية السحرية؛ وهي تشمل السحرة والعرافين وصانعي المطر والعرافين،

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن فيبر لا يفرق بين كاريزما النبي وكاريزما المجدد (المصلح)، فهو يقول: لن يتم التمييز بشكل جذري بين مجدد الدين... ومؤسس الدين [النبي] الذي يدعي أنه سيجلب خلاصًا جديدًا تمامًا، لقد اندمج النوعان في بعضهما البعض،[١٠] وسوف نركز مناقشتنا لشخصية الحاج عمر القيادية على هذا النوع الذي يعتبره فيبر محاولة لإحداث خلاص جديد تمامًا من خلال تقديم عقائد جديدة تتقاطع مع وجود نظام سياسي اجتماعي راسخ.

٨ آيزنشتات (محرر)، ماكس ويبر عن الشخصية القيادية وبناء المؤسسات (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٦٨)، ٤٨،

٩ آيزنشتات، ماكس ويبر (١٩٦٨)، ٥٧،

١٠ ويبر، علم الاجتماع (١٩٦٥)، ٤٦،

في كل من هذه الأنواع من الشخصية القيادية، فإن أهم الخصائص هي قدرة القائد على جذب الأتباع ونجاحه في الحفاظ على دعمهم وولائهم، يقول ستارك، في استكشافه لوجهات نظر فيبر حول هذه النقطة: كل ما يهم فيبر هو الحقيقة الواضحة المتمثلة في وجود أتباع... وبالتالي، ليس لدينا خيار ويجب أن نضع معًا القديس فرانسيس ونابليون، ويسوع وهتلر،[١١]

وفقًا لـ ديكميجان وويزوميرسكي، فإن ما هو مهم وحده، في أي نوع من أنواع القيادة الكاريزمية، هو كيف ينظر الأشخاص الخاضعون لسلطته الكاريزمية إلى الفرد بالفعل؛ تكمن الشخصية القيادية الحقيقية في نجاحها في إفادة أتباعها وهذا هو معنى عطية النعمة،[١٢]

العناصر المكونة

للسلطة الكاريزمية

وللوقوف على مفهوم الشخصية القيادية وتنوعاتها النمطية بشكل كامل، يجب أن يكون المرء واضحًا بشأن العناصر الأساسية التي تشكل السلطة الكاريزمية،

«يمكن تعريف أول هذه العناصر الأساسية على أنه الصفة الشخصية التي بموجبها يتم تمييز الفرد عن الرجال العاديين، ويتم التعامل معه باعتباره موهوبًا بصفات خارقة للطبيعة أو خارقة للطبيعة أو على الأقل استثنائية بشكل خاص،» [١٣] وتُعرف هذه الصفة الشخصية باسم «هدية النعمة»، والتي تتضمن، إلى جانب موهبتها الروحية، مواهب طبيعية مثل الخبرة والدهاء والحيلة والحكمة والديناميكية والحساسية والتفوق الأخلاقي.

١١ ستارك، علم الاجتماع (١٩٧٠)، ٣١،

١٢ ديكيميجان وويزوميرسكي، «القيادة الكاريزمية» (١٩٧٢)، ١٩٩،

١٣ آيزنشتات، ماكس فيبر (١٩٦٨)، ١٨-١٩ (مقتبس من نظرية ماكس فيبر للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي)،

إن العنصر الثاني الأساسي لتأسيس سلطة الشخصية القيادية هو ما يسمى «بالمهمة» أو «الرسالة» التي يُطلب من الفرد (عادةً من مصدر إلهي) توصيلها إلى مجتمعه، وفي توصيل هذه المهمة إلى مجتمعه، ويعمل الزعيم ذو الشخصية القيادية كوسيط بين المجتمع والمصدر الإلهي الذي يتلقى منه رسالته، ومن المحتمل أن يكون هذا الدور الوسيط هو ما كان في ذهن واتش عندما قال: «إن من يعبر عن إرادة الآلهة يُؤتمن أيضًا على نقل مشاعر [أي احتياجات] وأفكار العباد إلى الآلهة،[١٤] ويؤكد واتش أن فكرة الرسالة تتضمن الوعي بطابعها الإلزامي،[١٥] وفي ظل هذا الوعي، بطبيعة الحال، يقتنع الزعيم الشخصية القيادية بأن عصيان دعوته هو تمرد على القانون الإلهي،

والعنصر الثالث من سلطة الشخصية القيادية هو ما يسمى بالأحوال، أو على حد تعبير ديكيميجان وويزوميرسكي، «حالة من الأزمة الاجتماعية الحادة»، التي تنطوي على التفكك الاجتماعي والديني، والكساد الاقتصادي، والانحلال الخطير، وقد يكون هذا انهياراً في النظام الاجتماعي، والذي ينتج عادة شعوراً عميقاً بالاعتماد النفسي وتوقعات متزايدة [لمخلص قادم] مما يجعل عامة الناس عرضة لجاذبية جماهيرية،[١٦] إن التوتر الاجتماعي القائم في المنطقة التي قاد فيها الحاج عمر جهاده يعكس مشكلة بيئية أنتجت اعتماداً نفسياً والبحث عن مخلص صاحب شخصية قيادية،[١٧]

---

١٤ ج، واتش، علم الاجتماع (١٩٤٨)، ٣٣٩،

١٥ المصدر نفسه، ٣٤٣،

١٦ ديكيميجان وويزوميرسكي، «القيادة الكاريزمية» (١٩٧٢)، ١٩

١٧ إنفرا، ص، ١٩٥،

كاريزما الحاج عمر

من أجل أن نلائم الشخصية القيادية للحاج عمر في النظام المذكور أعلاه، يجب أن نفهم أنه لم يفرق بشكل واضح بين الأمور الدينية والسياسية، ومن ثم فإن شخصيته القيادية الكلية، أي قدرته على إبهار الأتباع، وجذب التلاميذ، وإجبار الناس على طاعة أمره، كانت دينية وسياسية في الوقت نفسه.

لقد أظهر بحثنا أن العناصر الأساسية، التي بدونها لا يمكن وصف أي زعيم بأنه كاريزماتي، موجودة في قيادة الحاج عمر، حيث كانت صفة الحاج الشخصية كولي حقيقة مقبولة بين تلاميذه، كما أن مهمته كبطل للطريقة التيجانية وادعائه بأنه خليفة لخاتم الأولياء كان مقبولاً بين أتباعه، وإن حقيقة أن الأزمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تنتج اضطرابات وغالبًا ما تؤدي إلى ظهور زعيم قيادي أمر معترف به على نطاق واسع بين جميع العلماء، [٩] وفي الصفحات التالية، سيتم مناقشة كل عامل من هذه العوامل في ضوء المعلومات المتاحة، ومع ذلك، يجب أن تظل مناقشتنا غير حاسمة إلى حد ما، لأن البيانات التاريخية لا تزال نادرة والموضوع نفسه يصعب استيعابه في نطاق محدود من البحث في مثل هذه الدراسة،

الصفة الشخصية للحاج عمر

كزعيم كاريزماتي

تؤكد المدرسة الفيبرية أن إحدى أهم خصائص الزعيم صاحب الشخصية القيادية هي

---

١٨ في هذه النقطة، راجع الأعمال التالية: Ba، Barry، "Le Royaume du Walo" du Traitèe de Ngio en 1819 a la conquête، (IEAN 13/2 (1969 ،"an 1855، 339-444; A، Le Chatelier، (L'Islam dans l'Aique occidentale(1899; مونجو بارك، رحلات في المنطقة الداخلية من أفريقيا، ١٧٩٥-١٧٩٧؛ م، كلاين، الإسلام والإمبريالية في السنغال (١٩٦٨)؛ «العوامل الاجتماعية والاقتصادية في الثورة الإسلامية في سنغامبيا»، مجلة التاريخ الأفريقي، ٣/١٣ (١٩٧٢)، ٤١٩-٤٤٣،

الشعور بالغربة وأزمة هويته الناتجة عن العلاقة المتناقضة بين الإبداع والحرية (للانفصال عن النظام الاجتماعي القائم) والحياة الاجتماعية المنظمة نفسها،[١٩] وقد ولد الحاج عمر ونشأ في هالوار، وهي قرية صغيرة في فوتا تورو، وُلد بعد أكثر من قرن بقليل من التوربين، الطبقة الدينية التي تنتمي إليها عائلته،[٢٠] الذين خرجوا منتصرين على دينيانكيس، الطبقة الأرستقراطية من الفولانيين، الذين أقاموا هيمنتهم على الجزء الجنوبي من السنغال بعد انهيار إمبراطورية سونغهاي في عام ١٥٩١،١ وصل التوربيون إلى السلطة في سلسلة من الثورات مثل حركة ناصر الدين (١٦٧٠) وبعد ذلك، جباد سليمان بعل (١٧٧٠) والتي أسفرت عن تأسيس نظام المامي في فوتا تورو، ولكن مع مرور الوقت، ظهرت نخبة من بين التوربين الذين شكلوا بدورهم طبقة أرستقراطية و لقد عقد تحالفًا مع ملاك الأراضي الإقطاعيين الآخرين وبدأو في قمع غالبية المسلمين من التروبيين، وبالتالي تنفيرهم، ولقد كان الحاج عمر ينتمي إلى هؤلاء التروبيين المنبوذين والمضطهدين، ومن هذه الطبقة، كما سيتضح لاحقًا، جند جيشه وتلقى الدعم المعنوي والمادي لحركته، نشأ الحاج عمر في ظل هذه الظروف وأصبح حساسًا للغاية تجاه الموقف، وقد أدت هذه الحساسية، على الأرجح، إلى اغتراب نفسي حاد عبر عنه الحاج عندما سُئل (وهو لا يزال طفلاً) عن أكثر الأشياء المرغوبة التي يرغب في اقتنائها عندما يبلغ سن الرشد، حيث صورت إجابة الحاج شعورًا عميقًا بالاغتراب الديني والفكري: كان يرغب في حفظ القرآن الكريم،

---

١٩ آيزنشتات، ماكس فيبر (١٩٦٩)، المقدمة ص، xxii،

٢٠ م، كلاين، «العوامل الاجتماعية والاقتصادية في الثورة الإسلامية في سينيغامبيا»، جاه (١٩٧٢)، ٤١٩-٤٤١،

٢١ عن Denyankes وTorobbes، انظر سجلات Siréabbas Soh: du Fouta Argentinais trans، إم، ديلافوس (باريس: ١٩١٣)، ١٧٩، ٢٢ إم، كلاين، «العوامل الاجتماعية والاقتصادية في الثورة الإسلامية في سنيجامبيا»، جاه (١٩٧٢)، ٤١٩-٤٤١،

وأداء فريضة الحج إلى مكة، وحصل على منصب الولاية (الشخصية القيادية)، ربما من أجل تمكينه من قيادة أمته على الطريق الصحيح.[٢٣]

ومن بين الصفات الشخصية المهمة لكاريزمية للحاج عمر قدرته على إبهار الناس وجذب دعمهم لحركته، ومعرفته الواسعة بالجوانب الظاهرة والباطنة للشريعة،[٢٤] والاعتقاد العام بين أتباعه بأنه يمتلك قوى خارقة في شفاء المرضى، وإحداث هطول الأمطار، والتأثير على مجرى الأحداث الطبيعية لصالح أمته،[٢٥] كانت هذه أسباب الاحترام الكبير والإعجاب الهائل الذي تلقاه أينما ذهب خلال أسفاره العديدة، على سبيل المثال، كانت زيارة الحاج لحمدالله في عام ١٨٢٥ موضع تقدير كبير،[٢٦] وفي سوكوتو وبرنو وأجزاء أخرى من غرب السودان، استقبل الحاج عمر بحرارة واحترم كثيرًا،[٢٧] والنقطة الأكثر أهمية هي أن هذا جاء من الحكام ورعيتهم، على الرغم من أنه في وقت لاحق - وخاصة بعد أن أعلن عن برنامجه الإصلاحي - انقلب معظم الحكام ضده، وهذا، بمعنى ما، اختبر قوة كاريزمته؛ ومنذ ذلك الحين، اضطر إلى طلب دعم جماهير الشعب من خلال الدعوة المباشرة.[٢٨]

٢٣ الحاج منتقى، غنائم المعابر،

٢٤ روض الشمائل، ٣٠،

٢٥ با، إمبراطورية الفولاني (١٩٦٢)، ٢٤٥؛ راجع عبد الله علي، ذكر ١ بتداء الجهاد، ٧، ٤٤،

٢٦ با، إمبابر بول (١٩٦٢)، ٢٣٤؛ راجع، ديلافوس، السنغال العليا، الجزء الثاني، ٣٠٥،

٢٧ انظر رحلات الحاج عمر إلى سوكوتو وبورنو وفوتا جالون وسينيغامبيا، أعلاه، ص، ١٢٦و، أثناء وجوده في الشرق الأوسط، يُعتقد أن الحاج عمر قد عالج بأعجوبة إحدى أفراد الأسرة الحاكمة في القدس، تيام، حياة الحاج عمر، ١٤-١٥،

٢٨ الحاج عمر، سفينة السعادة، ط، ٥،

وكما سبق أن أشرنا، فإن الحج الذي قام به إلى مكة في الفترة من ١٨٢٦ إلى ١٨٣٠ كان بمثابة نقطة تحول في حياة الحاج: فبالإضافة إلى صفاته الشخصية (الخبرة والمعرفة العميقة بالعلوم الإسلامية والفطنة والقدرة على القيام بالكرامات)، عاد الحاج عمر من مكة بمهمة تدعو إلى القطيعة مع السلطات القائمة لصالح نظام جديد يقوم على المفهوم التيجاني للإصلاح، وكانت المهمة هي الدعوة إلى تغييرات جذرية في كل مجالات الحياة في المجتمع السوداني الغربي، ولأول مرة، شعر الحاج عمر بالحرية ليس فقط في الاختلاف مع القانون والنظام القائمين بل وتحديهما أيضاً على أساس أنه كان الممثل الحقيقي لخاتم الأولياء، وكتب يقول:

لذا، الحمد لله الذي أوكل إليّ مسؤولية مماثلة لتلك التي أوكلت إلى أبي بكر،[٢٩]

ووفقاً للحاج عمر، كانت المهمة ذات أهمية كبيرة: فقد شرعت لجهاده، ووفرت الأساس الذي تم تنفيذ الجهاد على أساسه، وكجزء من هذه المهمة، شعر الحاج بأنه مدعو لإصلاح المنطقة بأكملها، وكما يشير راتمان، فإن ما هو مهم ليس فقط شخصية القائد ولكن ما يمثله، ويقتبس من وبير تأكيده أن الشخصية القيادية ترتكز على مصادر الإلهام يمكن إيقاظها واختبارها ولا يمكن تعلمها أو تلقينها،[٣٠] وكل من يتلقى مثل هذه الدعوة الإلهية سينزع إلى أن يكون عقلانياً بقدر ما يتعلق الأمر بالمعايير والنظام الاجتماعي القائم، وإن القائد صاحب الشخصية القيادية، الذي يعتقد أن «رسالته» إلهية وممنوحة له وحده، يتولى المهمة المناسبة له ويدعو إلى الطاعة الفورية وغير المشروطة... بحكم رسالته.[٣١]

٢٩ الحاج عمر، الرماح، الجزء الأول، ١٨٤ الجزء،

٣٠ ك، ج، راتمان، «الشخصية القيادية» (١٩٦٤)، ٣٤٤ (معنى الشخصية القيادية المتأصلة)،

٣١ آيزنشتات، ماكس فيبر (١٩٦٨)، ٢٠،»

إن وعي الحاج عمر بأنه وكيل للإرادة الإلهية واضح في سلوكه وأفكاره، ولقد كانت هجماته على أولئك الذين رفضوا رسالته لا هوادة فيها بسبب اعتقاده بأنها لم تكن مجرد حركة إصلاحية بل مهمة إلهية يجب تحقيقها، ولكن النظر إلى رسالة الحاج عمر على أنها دينية بحتة لن يعطي إلا فهمًا جزئيًا لحركته وأهدافها النهائية، وكانت هذه المهمة بمثابة دعوة للتغيير، أي تحويل المجتمع السوداني الغربي من خلال بث آلية جديدة في فهم المسلمين للإسلام، مما يجعل الإسلام كأسلوب حياة أكثر ملاءمة للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية،[٣٢]

وكما سيتضح، فقد تلقى نداء الحاج عمر إلى جماهير غرب السودان، وخاصة فلاحي الطروب، وكذلك التجار الصغار وبعض الطبقة المتعلمة، استجابة هائلة، ببساطة لأنها - من بين أمور أخرى - عبرت عن مظالمهم الاجتماعية والاقتصادية وقدمت وسيلة ممكنة للتخفيف من مشكلتهم،[٣٣] وعلاوة على ذلك، يبدو أن زعامته كانت ذات صلة حتى ببعض الحكام التقليديين الذين رأوا فيها قوة حيوية يمكن من خلالها إثارة المشاعر ضد القوى الأجنبية، التي كانت تتعدى ببطء ولكن بثبات على مجالهم.[٣٤]

---

٣٢ يؤكد الحاج عمر (رماح، ١، ٣٩ف) أن الشؤون الدنيوية يجب الاهتمام بها؛

٣٣ حول استجابة الناس لدعوة الحاج عمر، انظر: Yves Saint-Martin، (L'Empire Toukouleur et la France (Dakar: 1967)، 80؛ cf، W، Brown، (The Caliphate of Hamdullahi (PhD Wisconsin: 1969)،

٣٤ M، Klein، "Social and Economic Factors"، (AH (1972)، 431-433؛ Le Chatelier، L'Islam، 2 2-10 14،

الأساس الاجتماعي والاقتصادي

لقد اكتشفنا في وقت سابق التفكك السياسي لإمبراطورية سونغاي في عام ١٥٩١ والتطورات اللاحقة التي أنتجت موقفًا أدى في النهاية إلى اضطرابات سياسية في غرب إفريقيا، وعندما نفكر في حركات الجهاد المختلفة، من جهاد ناصر الدين في عام ١٦٧٣ إلى جهاد الحاج عمر في خمسينيات القرن التاسع عشر، أصبح من الواضح بشكل متزايد أن العناصر الأكثر نشاطًا في تلك الحركات الثورية كانت من أصل فولاني،[٣٥] ومع ذلك، لا ينبغي أن يُفهم من هذه الحقيقة أن القضية برمتها كانت عنصرية كما يبدو أن بعض المؤرخين يشيرون،[٣٦] أثرت الاضطرابات التي خلقت انعدام الأمن الاجتماعي وعدم الاستقرار السياسي على كل مجموعة تقريبًا في مجتمع غرب السودان.

أما سياسياً، فقد كان هناك نوعان من الحكم: الإسلامي والتقليدي، وكان الأول ممثلاً في المامية في فوتا تورو وفوتا جالون وبوندو وماسينا وهوسالاند؛ وكان بقية غرب السودان تحت السيطرة السياسية للأخير، وبدأ الحكام المسلمون في المنطقة كثوريين، ولكن في عملية ما تسميه مدرسة فيبر «فترة الروتين»، أصبحوا بيروقراطيين أو مؤسسيين، وبالتالي فقدوا صفاتهم كزعماء إصلاحيين، بالإضافة إلى عدم الاستقرار السياسي والاضطرابات الاجتماعية، وأصبح انعدام الأمن جزءًا من حياة غرب إفريقيا؛ فقد كانت الغارات والنهب أمرًا شائعًا، وكان الفلاحون والمزارعون المسلمون هم الأشخاص الذين عانوا أكثر من غيرهم، وكان الصراع الحقيقي يدور بين المسلمين والولوف المسلمين جزئيًا أو زعماء عرقيين آخرين وعلماء المسلمين، وقد أدى هذا الموقف إلى تفاقم الانقسام المتزايد بين تلك العناصر بين المسلمين الذين تطلعوا ألى المعلمين والوعاظ لتولي القيادة وبين الذين قبلواتقاليد الحكام غير المسلمين في المنطقة.

٣٥ كانت الماميشية في كل من فوتا تورو وفوتا جالون من أصل فولاني توربي، كانت هذه هي الحال أيضًا مع عثمان دان فوديو في الهوسالاند وشيخ أحمدو، مؤسس ماسينا،

٣٦ أ، جويلي، الإسلام في أفريقيا الغربية الفرنسية (باريس: ١٩٦٢)، f٦٦،

٣٧ د، ب، سي، أوبراين، فرسان السنغال (١٩٧٢)، ١٤،

وفي ظل هذا الوضع غير المستقر، برز عدد من المصلحين الذين تمكنوا من كسب الدعم بفضل جاذبيتهم الكاريزمية، واستجاب الفلاحون والمزارعون، الذين كانوا يتوقون إلى الزعامة الدينية والسياسية، بحماس لقادة مثل الحاج عمر ودعوتهم للإطاحة بكل السلطات القائمة في غرب السودان، وكان العامل الإضافي الذي أدى إلى الأزمة هو التقسيم الطبقي الاجتماعي في البنية الطبقية لمعظم مجتمعات غرب السودان، وقد أدى هذا إلى تقسيم الناس إلى قِير (الطبقة العليا) ونينيو (الطبقة الدنيا) مثل الحدادين وعمال الجلود وعمال الأخشاب، إلخ - ومن الناحية الأنسابية إلى غور (شخص الشجرة) وجام (العبد)، وقد تم تصنيف كل هذه الطبقات مرة أخرى على أساس علاقتها بالطبقة الحاكمة إلى بادولو (الجماهير) والطبقات الحاكمة من بور (الملك أو الحاكم) وإيدوس (الأوليجارشية العسكرية، ومعظمها من أصل العبيد، الذين نمت قوتهم إلى الحد الذي هيمنوا فيه على الحكام أنفسهم وحاشيتهم)، وكانت العلاقات بين تيدوس والدعاة أو المعلمين الدينيين متوترة على الدوام، وذلك لأن معظم الغارات والنهب ضد الفلاحين المسلمين وطبقات بادولو كانت من تنفيذ تيدوس،[٣٨] وهذا لا يعني أن دعم الحاج كان مستمداً فقط من تلك الطبقات المضطهدة، كان هناك أيضاً ما يسميه فيليب كيرتن

> الاستقلال الديني في ظل الحكم العلماني [الذي] يعتمد على تفاهم ضمني بأن رجال الدين سوف يبتعدون عن السياسة كثمن يدفعونه مقابل وضعهم الخاص، ويمكن أن يختل هذا التوازن بسهولة إذا اعتقد الشركاء الأدنى، الزعماء الدينيون، أن تفوقهم الأخلاقي يمنحهم أيضاً الحق في الحكم أو إملاء السياسة،

٣٨ م، كلاين، «العوامل الاجتماعية والاقتصادية»، J4H، 426،

[وبعد أن أدركوا أن موقفهم كان يتعرض للتقويض من قبل التيدوس أو العلماء المنافسين، شعر الإصلاحيون أنه من الواجب عليهم أن يظهروا ثقلهم،٣٩ وبدأ الزعماء الدينيون الذين أصبحوا أكثر عزلة روحية في التشكيك في دعمهم السابق للحكام المسلمين وغير المسلمين المستبدين،٤٠ وكان هناك عامل آخر في هذه الأزمة الاجتماعية الحادة نابعًا من وجود القوى الأوروبية في المنطقة، وقد حفز هذا الوجود التيدوس والحكام المستبدين على تكثيف غاراتهم على الفلاحين والمزارعين من أجل العبيد،[٤١]

سوف يتضح الآن ما هي الطبقات الرئيسية التي استمد منها الحاج عمر دعمه لحركته الإصلاحية، وكان هؤلاء الفلاحون المسلمون الذين يعيشون تحت حكم حكام غير مسلمين، والتجار الصغار، وشعب النينيو، وبادولو، والأشخاص المتدينين بين المجموعة المتعلمة، وبعض الحكام التقليديين أو المسلمين الذين تعرض موقفهم للتهديد إما بسبب الصراعات الداخلية على السلطة أو التعدي الأوروبي على المنطقة، لقد كان الرد الإيجابي على دعوة الحاج للإصلاح هائلاً على الرغم من المعارضة الشديدة التي واجهها، ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن المعارضة لمهمة الحاج جاءت بشكل رئيسي من (أ) الحكام المسلمين الراسخين، (ب) العلماء المرتشين الذين تعاونوا مع هؤلاء الحكام، (ج) الحكام الأفارقة التقليديين، و (د) الفرنسيين الذين كانوا على وشك ترسيخ تفوقهم على السنغال،[٤٢]

---

٤١ م، كلاين الإسلام والإمبريالية (١٩٦٨)، ٦٣ف؛ راجع لو شاتيليه، الإسلام في العقائد، ص ٢٠٤،

٤٢ من بين الحكام المسلمين الذين قاوموا حركة الحاج عمر كان أحمدو أحمدو من ماسينا والألماني عمر من فوتا جالون، أما بالنسبة للحكام الأفارقة التقليديين، فقد وقف جميعهم تقريبًا ضد الحاج عمر،

ونظراً للظروف الاجتماعية الهامة التي كانت تستدعي وجود زعيم، لم يكن من الصعب على الحاج عمر، باعتباره زعيماً كاريزمياً، أن يثبت قدرته على حل مشاكل العصر،[٤٣]

كما أشرنا من قبل، فإن مصادقة الشخصية القيادية تقع بالكامل على عاتق أتباعها،

> وإن آراء «الخارجين» أو «غير المتصلين» ليست ذات صلة، فمهما كانت الصفات الشخصية أو الأخلاقية للزعيم، فإن الحقيقة تظل أن هذه الصفات كانت مقبولة لدى أتباعه وأثبتت فعاليتها في إقناعهم بصحة رسالته.[٤٤]

ومن ثم، فإن أي إثبات إضافي لكاريزمية الحاج عمر سوف يعتمد بالكامل على مواقف أتباعه وردود أفعالهم تجاه ادعاءاته بأنه خليفة لخاتم الأولياء، والتي يبدو أنهم قبلوها بكل إخلاص على أساس الأدلة التي كان الحاج قادراً على تقديمها، فكما كانت الحال دائمًا، يُتوقع من الزعيم الشخصية القيادية الحقيقي أن «يقدم دليلاً على تأهيله من أجل دعم سلطته.[٤٥]

يمكن تقسيم أولئك الذين أدركوا في الحاج عمر علامات الزعيم العظيم إلى معجبين وأتباع، ومن بين معجبيه الشيخ أحمدو لبو، مؤسس سلطنة ماسينا؛[٤٦] محمدو بيلو،

٤٣ من الواضح أن أولئك الذين تبنوا وجهة النظر الفرنسية بشأن حركة الحاج عمر، مثل أولورونتيمين (إمبراطورية سيجو توكولور)، سيختلفون مع هذه النظرة، ٩٩٤٥

٤٤ ديكيميجان وويزوميرسكي (١٩٧٢)، ١٩٩، يقتبس راتمان (١٩٦٤) من هانز جارث (الحزب النازي ...) قوله إنه ليس من مهمتنا أن نقرر ما إذا كان الزعيم يتمتع حقًا بصفات كاريزمية، «إن الأمر المهم فقط هو أن يجد الزعيم عددًا كافيًا من الأتباع الذين يعتقدون أنه يتمتع بهذه الصفات، والذين يعترفون بمطالبته بالاعتراف،»

٤٥ راتمان، «الشخصية القيادية» (١٩٦٤)، ٣٤٢-٣؛ راجع واش، علم الاجتماع (١٩٤٨)، ٣٣٩-٤٠،

٤٦ وفقًا لـ هـ، با (الإمبراطورية الفولانية، ٢٣٥-٦)، اعترافًا بكاريزما الحاج عمر، وضع الشيخ أحمدو لبو، سلطان ماسينا، أحمدو أحمدو، حفيده وخليفته المستقبلي، تحت الوصاية الروحية للحاج عمر،

خليفة عثمان دان لويو في سوكوتو؛ ومحمد الكانشمي، سلطان بوم الذي حاول طلب مساعدة الحاج أونار واستغلال صفاته الكاريزمية قبل أن يقرر الحاج نفسه إعلان قضيته،[٤٧] ومن بين أولئك الذين اعترفوا بمطالبته، ليس كوَلي بل كـ «ساحر» ناجح، الحكام الأفارقة التقليديون، وعلى الأرجح رعاياهم غير المسلمين، ويمكن العثور على أفضل مثال في حادثتين، الأولى هي حالة جلي (ديلي) موسى، عندما رفض العودة لإبلاغ يمبا ساكو عن رفض الحاج عمر لإنذاره وفضل بدلاً من ذلك البقاء مع الحاج لمواجهة العواقب،[٤٨] والثانية هي حالة علي بن مونسو، حاكم بامبارا في سيغو الذي قال لأحمدو أحمدو أنه إذا كان إلهك وإله الحاج عمر هو نفس الإله، فمن الممكن أن نرى أنه يجب أن يحب الحاج أكثر مما يحبك؛ من ناحية أخرى، إذا كان لديك آلهة مختلفة، فيجب أن نعتقد أن إلهه أقوى من إلهك،[٤٩] كانت هذه استجابة نموذجية في السياق الأفريقي، تعكس الموقف القائل بأن الزعيم الشخصية القيادية الحقيقي هو الأقرب إلى القوة أو القوى الإلهية، وبالتالي، قادر على إبادة الأعداء، وتخصيب التربة، وتربية الماشية، ورعاية الأسرة، وجلب أقصى قدر من الرخاء للأرض،[٥٠] أي فشل في القيام بذلك، يعني أن الزعيم كان يُنكر من قبل الآلهة.

٤٧ أعطى كل من بيلو والكانمي بناتهما للحاج عمر للزواج بسبب البركة (الشخصية القيادية) التي توقعوها فيه، ج، با، إمبراطورية الفولاني، ٢٤٥،

٤٨ أمر بيمبا ساكو، ملك جالونكادوجو، جالي موسى وحزبه بإجبار الحاج عمر على تسليم إمداداته من الأسلحة أو اعتقاله إذا رفض الامتثال لأمره، تيام، حياة الحاج، ٢٩، لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، انظر أدناه، الفصل ٤،

٤٩ أعلاه، ص ٢١١ وما يليه،

٥٠ ج، بارندر، الدين في أفريقيا (١٩٦٩)، ٢٥-٢٩،

«وعلى حد تعبير آيزنشتات: «ومع ذلك، فإن رسالته الإلهية [الزعيم الشخصية القيادية] لابد وأن تثبت نفسها في المقام الأول من خلال أن أولئك الذين يستسلمون له بإخلاص لابد وأن يحالفهم الحظ، وإذا لم يحالفهم الحظ، فمن الواضح أنه [الزعيم الشخصية القيادية] ليس سيداً أرسله الله»،[٥١]

أما أولئك الذين أدركوا كاريزما الحاج عمر وخضعوا له دون قيد أو شرط، فإنهم يندرجون في فئة التلاميذ أو الأتباع، وما جعلهم على استعداد لقبول دعوته، والتخلي عن بعض مواردهم (الثروة، والوقت، والطاقة، والروابط الاجتماعية القائمة، والالتزامات)، كانت القوة المغناطيسية التي اجتذبت العديد من المؤيدين ورسالته التي تدعو إلى تغيير نشط وجذري في كل جانب من جوانب الحياة في غرب السودان، وأضيف إلى هذه العوامل الطريقة التي استخدمها الحاج لتوصيل أفكاره إلى الناس وقدرته على تقديم نفسه باعتباره تجسيداً ورمزاً لآمال الناس وتطلعاتهم،

وقد بدأ الحاج في ممارسة مسؤوليته كزعيم إصلاحي في برنو عندما وقف ضد السلطة القائمة دفاعاً عن التيجانيين المظلومين والمضطهدين، [٥٢] وعلاوة على ذلك، يبدو أن الحاج كان واعياً جداً للقوانين التي تحكم العلاقات بين زعماء الصوفية وأتباعهم، وخاصة في المرحلة المبكرة من توجهات هؤلاء، «وهكذا، كان أول ما فعله في تذكرة الغافلين وسفينة السعادة هو إثبات لأتباعه أنه موهوب بمعرفة باطنية يستطيع من خلالها اكتشاف أي نوع من المؤامرة ضده كشخص أو أتباعه أينما كانوا،[٥٣] وفي سوكوتو، تمكن الحاج عمر من كسب - وإن كان بصعوبة - العديد من التلاميذ واكتساب احترام وإعجاب كبيرين من السلطان نفسه، الذي عينه في النهاية خليفة له.

---

٥١ آيزنشتات، ماكس فيبر (١٩٦٨)، ٢٢-٢٣،

٥٢ أدناه، الفصل ٤؛ راجع عمر عبد الرازق النجار، غرب إفريقيا والحج الإسلامي (دكتوراه، لندن: ١٩٦٩)، ٢١٦، ٤٠٦ (الملحق الخامس)،

٥٣ الحاج عمر، سفينة السعادة، فلس، ٢-٨،

وعمومًا فإنه يُعتقَد أن ما جذب محمد بيلو إلى الحاج عمر، إلى حد إعطائه ابنته للزواج وتعيينه خليفة له، كانت صفاته الشخصية،[٥٤] ونتيجة لذلك، بحلول الوقت الذي غادر فيه الحاج عمر سوكوتو إلى فوتا في أوائل عام ١٨٣٩، كان قد اكتسب مئات من الأتباع المتدينين الذين أصبحوا بحلول ذلك الوقت من أتباعه، ومن هذه النقطة، قادته حركته إلى الصدام مع كل حاكم تقريبًا حاول المرور عبر أراضيه،[٥٥] وفي كل هذه الحوادث، كان على الحاج أن يثبت لأعدائه وكذلك لأتباعه أنه محمي بالعناية الإلهية، وبعد أن استقر بعائلته وأتباعه المتزايدين في جيجونكو، انطلق الحاج في جولة لتقصي الحقائق في منطقة سينيجامبيا بأكملها، وإن ما يهمنا هنا ليس الجولة بحد ذاتها، بل نوع التوجه الروحي الذي كان الحاج قادراً على نقله إليها، وخطة العمل المنسقة التي يبدو أنه وضعها مع عدد من القادة البارزين في كل منطقة زارها، [٥٦] وخلال هذه الجولة، كان تأثير الحاج عمر يتركز بشكل رئيسي حول مبدأين أساسيين، وهما أنه تم تعيينه خليفة للخاتم، وبالتالي تم تفويضه للإطاحة بالسلطات القائمة لصالح نظام جديد يقوم على فهم أفضل للقانون الإلهي، وأن سبب الأزمة الاجتماعية بما في ذلك الاضطرابات السياسية، والانحطاط الديني، والقمع واضطهاد الفلاحين والمزارعين المسالمين - هو الحكام الفاسدين والعلماء المرتشين الذين تعاونوا معهم، وبالإضافة إلى ذلك، لفت الحاج انتباه الناس، لأول مرة، إلى الخطر المحتمل للوجود الأوروبي (الفرنسي بشكل خاص) في السودان الغربي والضرورة الملحة لمقاومتهم.[٥٧]

٥٤ با، الإمبراطورية الفولانية، ٢٤٥؛ راجع لو شاتيليه، الإسلام (١٨٩٩)، ١٧٠،

٥٥ الحاج عمر، سفينة السعادة، الصفحات ٢-٨؛ راجع تيام، حياة الحاج عمر، ٢١ وما يليه؛ با، الإمبراطورية الفولانية، ٢٤٦؛ لو شاتيليه، الإسلام (١٨٩٩)، ١٦٩،

٥٦ إيفرا، الفصل ٦، ص ١٧٥،

٥٧ م، حافظ، الحاج عمر الفات سلطان الدولة، ٦٦-٦٧ ينشر رسالة للحاج عمر يحث فيها شعبه على مقاومة التعدي الأوروبي على السودان الغربي،

كان الهدف الأساسي للحاج عمر في هذه الجولة هو توسيع قاعدة قيادته من خلال تفويضها إلى ممثلين محليين مدرَّبين تدريباً جيداً (مقدمين)، وقد امتد نفوذه وشخصيته القيادية إلى فوتا جالون، ووادي غامبيا، وكازامانس، وغوينكا بيساو، وسيني سالوم، وكايور، وباول، وجولوف، وفوتا تورو،[٥٨] وعلى حد تعبير لو شاتيلييه: «لقد نجح الحاج عمر دون خوف في إجراء استطلاعات لا تقتصر على فوتا، بل شملت جميع المواقع على النهر»،[٥٩] وفي أثناء وجوده في فوتا تورو، استخدم الحاج سياسة ذكية تقوم على هجرة أتباعه إلى قاعدته في فوتا جالون (جيجونكو)، والتي زودت حركته بالقوى العاملة، وجندت جيشًا مخلصًا وعلماء متعلمين لتعليم الأعضاء الجدد في مجتمعه الناشئ المبادئ الأساسية للإسلام، والدفاع عنه ضد الهجوم الخارجي.

وبحلول الوقت الذي عاد فيه الحاج عمر إلى فوتا جالون في عام ١٨٤٧، وكانت الاستجابة لدعوته للإصلاح عظيمة لدرجة أن المامي الذي رحب به في وقت سابق وأعطاه مأوى، شعر بعدم الأمان إلى حد طرد الحاج من أراضيه وتقييد أنشطة أتباع الحاج، مما دفعه إلى مغادرة جيغونكو للاستقرار في دينجويري.[٦٠]

لقد اتخذت الطبيعة الكاريزمية لقيادة الحاج شكلًا آخر في دينجويري، ولأول مرة، بدأ التزام الحاج عمر الديني والفكري والروحي يتخذ شكلًا اجتماعيًا وسياسيًا، ونتيجة لذلك، تبنى الحاج مفهوم «الهجرة» (السياسة الرسمية لحركته الإصلاحية)، توصل إلى استنتاج مفاده أن الزعيم الذي يؤمن بالتغيير ويدرك أن أي سلطة فاسدة قائمة لا يمكن

---

٥٨ انظر أدناه، الفصل ٦، ص ١٧٢،

٥٩ لو شاتيليه، الإسلام (١٨٩٩)، ١٧٥ وما يليه؛ قارن تيام، حياة الحاج عمر، ٢٦،

٦٠ هذه الحلقة تضمنت المامي عمر، وقد شرح الحاج عمر القصة كاملة في صفنة السعادة، ٢٦،

أن ترضى بالتعايش السلمي مع أشكال السلطة القائمة في غرب السودان،[٦١] وقد اتخذ توجهه شكلين مميزين: التدريب الصوفي (الذي من خلاله يكتسب التلاميذ جزءاً من الشخصية القيادية المصطنعة، وبالتالي يصبحون مؤهلين لتنفيذ سياسة المنصب الشخصية القيادية) والتدريب العسكري وتجنيد جيش قوي من التلاميذ الصوفيين المدربين تدريباً جيداً للدفاع عن المجتمع الذي تأسس حديثاً واتخاذ تدابير هجومية عند الضرورة لتوسيع زعامته إلى أجزاء أخرى من غرب السودان، ومن أجل تمييز مجتمعه عن الآخرين، تبنى الحاج عمر ما تصوره على أنه نفس الخطة التي تبناها النبي محمد صلى الله عليه وسلم من خلال تقسيم أتباعه إلى مهاجرين وأنصار، وفي كتابه رماح، يميز الحاج مجتمعه عن مجتمع خصومه من خلال تسمية حزبه بحزب الرقيم وحزب منتقديه بحزب الرجيم، إن الدليل الجيد على الاستجابة لزعامته هو تدفق الأتباع من كل ركن في غرب السودان، وبحلول الوقت الذي شعر فيه بالقدرة على أخذ زمام المبادرة ضد أعدائه، كانت كل المجموعات العرقية والاجتماعية في غرب السودان ممثلة في جيشه.

وبعد أن شرح رسالته بعبارات بسيطة وصريحة، ودرّب تلاميذه روحياً وسياسياً على تنفيذ هذه الرسالة، نشأت روابط روحية قوية بين الحاج عمر بصفته خليفة الطريقة التيجانية وتعاليمه كمجتمع، وقد تعزز إيمان أتباع الحاج في صدق رسالته بقدرة الحاج على تزويدهم بحياة أكثر معنى في هذا العالم بينما وعدهم بحياة أفضل في الآخرة، لقد غرس فيهم شعوراً بالانتماء وطور فيهم الأمل في الحياة والإيمان بما أعلنوه،

٦١ إن سياسة الحاج عمر في الهجرة من أي مكان يرتكب فيه المنكر علناً هي نتيجة لهذه الحقيقة،

وفوق كل شيء، منحهم الحاج عمر هوية تتجاوز الحواجز القبلية والولاءات التقليدية التي ميزت مجتمعات غرب السودان في ذلك الوقت، واستمر التجنيد في الغالب من فوتا تورو، وأثبت لهم النصر تلو النصر في ساحة المعركة أن زعيمهم كان زعيمًا كاريزميًا حقيقيًا، أي أن الحاج كان وليًا يمثل خاتم الأولياء.

ويذكر مؤلف كتاب روض الشمائل أن الاعتقاد العام بين معاصري الحاج عمر، وخاصة بين أتباعه، هو أنه إذا تم تدمير جميع الكتب المكتوبة بما في ذلك القرآن والحديث والشريعة والعلوم الأخرى ذات الصلة، فسوف يكون الحاج عمر قادرًا على إعادة إنتاجها بأعجوبة،[٦٢] وهو ما يعد دليلاً مؤكدًا على الزعامة الكاريزمية في سياق أفكار ذلك المجتمع، ولعل هذا الاعتقاد تعزز بفعل المعجزات المزعومة التي قام بها الحاج، فضلاً عن التوجيه الروحي الذي قدمه لأتباعه طيلة حملاته العسكرية (١٨٥٢-١٨٦٤)، فقد تمكن الحاج عمر من إقناع جيشه بأنهم لن يتعرضوا لهزيمة كبرى لأنهم محميون بقوة إلهية، وقد ساعد هذا في الحفاظ على الروح المعنوية العالية بين رجاله المقاتلين مهما كانت خسائرهم كبيرة، من جيش صغير كان مجهزًا تجهيزًا سيئًا، تطور أتباعه إلى الجيش الأكثر قوة في المنطقة،[٦٣] ووفقًا لكتابات الحاج عمر وكتابات تلاميذه، فإن أعلى مؤهل للقيادة كان الولاية، والتي من خلالها يتواصل المرء مع الحقيقة الإلهية، وهي غاية الإنسان على الأرض.[٦٤]

٦٢ تم تمثيل الهاوسا والبامبارا والسونينكيين والتروبيين والبيول والسوسيس والولوف وحتى المور في مناصب مختلفة في الإدارة العسكرية والمدنية للحاج، إيفرا، الفصل ٤،

٦٣ روض الشمائل، ٣٠،

٦٤ ديلافوس، السنغال العليا - النيجر، الثاني، ٢٠٤-٣٢، ٣١٠؛ راجع أدناه، الفصل ٤،

وهذا هو السبب الأساسي في عدم التزام الولي باتباع أي قاعدة ثابتة،[٦٥] ويبدو أن الحاج عمر كولي كان يعترف بسلطة واحدة فقط، وهي سلطة الأولياء.يبدو أن أتباع الحاج كانوا مقتنعين بصدق ادعائه بأنه كان وليًا حقيقيًا، أي زعيمًا كاريزميًا حقيقيًا.

وكما ذكرنا سابقًا، فإن هذا الاعتقاد بأن الحاج يمتلك «هبة النعمة» (الولاية) ربما كان القوة الأكثر أهمية وراء الولاء والحماس الذي ميز رد الفعل العام لأتباعه تجاه قيادته، وطالما بقي الحاج عمر على قيد الحياة، ظل ولاء أتباعه وإيمانهم بقيادته قويًا، ولكن كما يحدث عادةً مع أي زعيم كاريزمي، فإن النهاية المأساوية لحياة الحاج قبل أن يتمكن من تحقيق أهدافه النهائية تمثل فترة الانحدار في مجتمع الحاج الكاريزمي،[٦٦] وعلى الرغم من أن خليفته أحمدو شيخوه وكبار مقدميه؛ و قادة جيشه استمروا في العمليات العسكرية ضد أعدائه، ورغم أنهم خرجوا منتصرين في معظم هذه المعارك، إلا أن الحركة بأكملها عانت من الشقاق الداخلي، مما قلل بشكل كبير من قدرتها على اتخاذ المزيد من التدابير الهجومية أو تعزيز سلطتها في الأراضي المحتلة حديثًا.

٦٥ وفقًا لروض الشمائل، تأسست قيادة الحاج عمر على خمسة أسس: (أ) كان على اتصال مباشر ودائم بالنبي محمد (التجلي الحقيقي للواقع الإلهي)؛ (ب) كان الحاج عمر على علم بالاسم الأعظم؛ (ج) كان بإمكانه سماع وفهم كلام القلب (كلام القلب)؛ (د) مُنح الحاج عمر سلطة خاصة لإعادة تثقيف الناس وتحويلهم وقيادتهم على الطريق الصحيح لله؛ (هـ) ودعي الحاج إلى إصلاح المجتمع السوداني الغربي عن طريق الجهاد، أي قطع السلطات التقليدية أو القانونية واستبدالها بسلطة خاتم الأولياء.

٦٦ الحاج عمر (رماح، ١، ٣٧) يقصد به القوانين التي أصدرها المفكرون العقلانيون (المجتهدون).

إن حركات الاستقلال المحلية المختلفة التي اقترنت بالصراعات على السلطة بين أبناء الحاج تسببت في انتكاسات كبيرة للحركة وافتتحت ما تسميه المدرسة الفيبرية بفترة الروتين.[٦٧]

فترة الروتين وآثارها على المجتمع القيادي للحاج عمر

يُنظر إلى فترة الروتين على أنها فترة انحطاط فيما يتعلق بالشخصية القيادية نفسها، وذلك لأن الشخصية القيادية من خلال الروتين من المحتم أن تفقد طابعها الثوري،[٦٨] ومع ذلك، في حالة الحاج عمر، يتم توفير شرط لمنح المنصب الكاريزمي (المهمة) - إلى أتباع الزعيم - وكذلك الصفات الشخصية للقادة، هذه الصفات، التي تعتبر عادة غير قابلة للتبادل، ولكنها قابلة للنقل، إذا جاز التعبير، إلى أتباع الزعيم الأفراد، وبالتالي، فإن مفهوم الترادف (التفويض) في العقيدة التيجانية يعني تدريب الأفراد ليصبحوا مؤهلين كاريزميًا لتولي قيادة المجتمع الذي ينتمون إليه، ووفقًا للعقيدة التيجانية، يُتوقع من جميع المقدمين اكتساب بعض الصفات الشخصية الروحية والأخلاقية والفكرية التي يحق لهم من خلالها قيادة المجتمع التيجاني،[٦٩] خلال فترة الروتين، شهدت جماعة الحاج عمر الكاريزمية بالتأكيد بعض درجات الانحدار ولكن لا ينبغي اعتبار ذلك انحطاطًا حقيقيًا وتفككًا اجتماعيًا واقتصاديًا،

٦٧ حول النهاية المأساوية للحاج عمر، انظر nfra، الفصل ٤،

٦٨ حول هذه الفصائل الداخلية، راجع J، Abu-Nasr، The Tyjaniy ... آيزنشتات، ماكس فيبر (١٩٦٨)، ٥٤f،

69 نظرًا لأن الكاريزما تستند إلى أفعال غير عقلانية تتميز بالميل العام للتغيير أو الانفصال عن الأنظمة القائمة، فإنه يتبع ذلك أن السلطة الكاريزمية تتوقف عن كونها كاريزمية في اللحظة التي تحاول فيها أن تؤسس نفسها كسلطة دائمة قائمة. ومع ذلك، ينطبق هذا فقط على الكاريزما الشخصية. أيزنشتات، ماكس وبير (١٩٦٨)، ٥٤ف.

ويبدو أن الحاج عمر نفسه كان مدركاً لهذه الحقيقة عندما حاول إقامة زعماء فرديين في مختلف أنحاء غرب السودان ومنحهم لقب مقدم، وهو التفويض الذي سمح لهم بتنفيذ حركة الإصلاح التي قادها الحاج حتى بعد وفاته، ومن خلاله أصبحوا قادرين على الوصول إلى مصادر الإلهام الإلهي،[٧٠] وإلى جانب هؤلاء المقدمين الفرديين، رأى الحاج عمر أنه من الضروري تعيين خليفة له في قيادته قبل وفاته، وفي عام ١٨٦٢، مباشرة بعد غزو ماسينا، قيل إن الحاج عيَّن ابنه الأكبر، أحمدو شيخوه، ليكون خليفته،[٧١] ومن خلال هذا التعيين، ربما كان الحاج عمر يحاول تعزيز وحماية المجتمع القيادي الذي أسسه، ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن أوامر الزعيم صاحب الشخصية القيادية لم تكن معرضة لخطر الطعن أو الرفض داخل الجماعة، ولذا فإن تعيين الحاج لابنه كان بمثابة محاولة من جانبه لاستقرار الوضع وتزويد الجماعة بحل لأي مشكلة قيادية قد تحدث بعد وفاته، وهكذا، ومن خلال تعيين خليفة له وتأسيس مقدمين في مختلف أنحاء غرب السودان، كان الحاج يحاول أن يعطي لشخصيته القيادية قيمة بقاء دائمة، ولكن للأسف، ظهرت بعد وفاته في عام ١٨٦٤ عناصر مدمرة أخرى، لم يكن الحاج ليتمكن من منعها، ألا وهي الصراعات على السلطة بين أبنائه والقوات الاستعمارية الأوروبية، والتي دمرت الحركة فعلياً في نهاية المطاف وسحقت حلمه.

ورغم أن جماعة الحاج عمر عانت خلال فترة التطبيع من اضطرابات داخلية أضعفتها بالتأكيد، إلا أنه لا يزال من الممكن القول بأنه كان من الممكن أن تنجو الحركة بأكملها

٧٠ ابن العربي، بلاغة المستفتد، ٢٧٥ وما يليه.

٧١ يشير هذا إلى إنشاء العديد من المقدمات في أجزاء مختلفة من غرب السودان، انظر الفصل الخامس أعلاه.

وتحافظ على طابعها الكاريزمي لولا الغزو العسكري الأوروبي، الذي دمر الحركة ماديًا في عدد من المعارك، كان آخرها تلك التي هُزم فيها ساموري، وأسره الفرنسيون، وأعدموه لاحقًا،[٧٢] وعلى الرغم من هذه الخسارة العسكرية، فقد نجت القيادة الكاريزمية، وإن كان ذلك بشكل مختلف، وصحيح أن بنيتها السياسية والاقتصادية دُمرت ماديًا، ومع ذلك، نمت الحركة وتوسعت وظلت قادرة على الحفاظ على طابعها الاجتماعي والديني حتى يومنا هذا في جميع أنحاء المنطقة، حيث توجد جماعة تيجانية مميزة ترجع أصولها إلى الحاج عمر الفوتي المعروف باسم نولي فوتا (بطل فوتا) وما يمكننا أن نسميه بحق بقاء قيادته الكاريزمية،[٧٣] وتحت قيادة مثل هذا المجتمع، اتخذت أسلمة غرب إفريقيا الشكل المحدد الذي نشهده اليوم،[٧٤] وهذا لا يعني بالطبع أن فترة الروتين

٧٢ تيام، حياة الحاج عمر؛ راجع كلورونتيميهين في إمبراطورية سيجو توكولور الذي اتهم تيام بتلفيق القصة بأكملها.

٧٣ في سلسلة من المعارك ضد الأوروبيين في غرب إفريقيا من عام ١٨٦٨ إلى عام ١٩٠٣، تغلب الفرنسيون والبريطانيون في النهاية على قوات الحاج عمر وقوات تلاميذه ثم دمرت جسديًا ببطء ولكن بثبات؛ هُزمت قوات الحاج عمر في المدينة عام ١٨٥٨؛ وهُزم مابا جخو وقتل عام ١٨٦٩؛ وسحق البريطانيون فودي سيلا في غامبيا السفلى عام ١٨٩٤ ونُفي إلى سانت لويس (السنغال) حيث توفي، انظر آي، إم، جراي تاريخ غامبيا، ٤٦٨؛ قُتل فودي كابا -أحد تلاميذ مابا- على يد الفرنسيين في المدينة، عاصمته، عام ١٩٠١، جراي، المصدر نفسه، دُمر أحمد شيخ فوتا تورو عام ١٨٧٥؛ وهُزم لات ديور وابن أخيه ألبوري نداي وقتلوا على يد الفرنسيين عام ١٨٨٧؛ وفي نهاية المطاف، طُرد أحمد شيخو، خليفة الحاج عمر، من أراضيه وأُجبر على اللجوء إلى سلطان صكتو من قبل الجنرال أرشيهارد في عام ١٨٩٣، ثم أُلقي القبض على ساموري توري في عام ١٨٩٨ ونُفي إلى الجابون في عام ١٩٠٠.

٧٤ يُطلق على الحاج عمر عادةً اسم نيو فوتا، بطل فوتا، كما يُطلق على النبي محمد نيو فوتا مكة، وهو تعبير عن الاحترام والتبجيل الكبيرين، هذا المصطلح الولوفي هو تعبير شائع يشير إلى أعلى مستوى من الجودة الكاريزمية، تُستخدم المصطلحات المقابلة في فوتا وهاندينكو أيضًا لوصف الشخصية القيادية الشخصية للحاج عمر.

التي مرت بها جماعة الحاج عمر الكاريزمية نجحت في الإفلات من المصير الذي ينتظر كل حركة كاريزمية،[٧٥] ولكن الواقع أن الحركة ضعفت أكثر بسبب محاولة أحمد شيخوه لإضفاء الطابع البيروقراطي على الإدارة التي كانت حتى ذلك الحين لامركزية تحت سيطرته المباشرة، وقد أدى هذا إلى سلسلة من الصراعات الداخلية التي دفعته إلى وضع العديد من إخوانه خلف القضبان عندما حاولوا الحفاظ على السيطرة على المقاطعات التي كانوا يحكمونها تحت سلطته أو الاستيلاء على السلطة فيها،[٧٦] كما أدت نفس الصراعات إلى قيام العديد من تلاميذ الحاج عمر برفع السلاح ضد بعضهم البعض:[٧٧] وهذا قد يشير بالطبع إلى أن زعامة الحاج عمر لا تختلف عن أي زعامة كاريزمية أخرى تتفكك بشكل غير عادي فور وفاة مؤسسها:[٧٨] والنوع من التمايز الذي نشير إليه هنا لا يتجاوز بالطبع العوامل الاجتماعية والدينية، وإن النجاح الحقيقي الذي حققته الزعامة الكاريزمية للحاج عمر لا يتجاوز هذين المجالين، وعلى سبيل المثال، كما يشير السيد ديم جاي بقوله: لعبت حركة الحاج عمر دوراً مهماً في ترسيخ فكرة القومية في وديان السنغامبيا،[٧٩] وإن أول مقاومة سياسية للاستعمار الأوروبي في غرب أفريقيا تُعزَى إلى جهاد الحاج عمر.

٧٥ فرويلش، الإسلام، ١٦٥ف؛ راجع كلاين، «العوامل الاجتماعية والاقتصادية»، JAH، 441-419.

٧٦ أعلاه، الفصل ٣، الملاحظة ٧٤.

٧٧ ج، أبو النصر، التيجانية، ١٢٨-١٣٨؛ راجع أولورونتيمين، إمبراطورية سيجو توكولور.

٧٨ على سبيل المثال، قاتل أحمدو شيخوه من فوتا تورو ضد لات ديور، واشتبك موسى مولوي مع فودي كابا دومبايا، وقاتل سعيد ماتي ضد بيران سيسي، وكان من المعروف أن محمد الأمين ذهب إلى الحرب ضد ساموري، إلخ

٧٩ ديكميجان وويزوميرسكي، «القيادة الشخصية القيادية» (١٩٧٢)، ١٩٣-٢١٤.

وقد تجلى نجاح الحاج عمر في إيقاظ الوعي الوطني المناهض للاستعمار في غرب أفريقيا خلال ستينات القرن التاسع عشر في أشكال مختلفة: في بعض الأحيان عسكريًا (مثل الانتفاضة المحلية في مابا، ولات ديور، وألف مالو، وشيخ أحمدو في فوتا تورو، إلخ) وفي أوقات أخرى بشكل سلبي (مثل المقاطعة العامة للمدارس الأوروبية، والخدمات العسكرية والإدارية، التي ميزت حياة غالبية المسلمين في غرب السودان)،[٨٠] وأضيف إلى ذلك انتشار الإسلام الذي كان له جاذبية أكبر في عقل غرب السودان بعد الحاج عمر، وفي محاولته لتطوير نوع القدرة الكاريزمية المتأصلة في كل فرد، مما ساعد الحاج عمر بشكل مباشر أو غير مباشر، من خلال قيادته، في جعل الإسلام أكثر قبولًا للعقل الأفريقي العادي، الذي اعتقد أن الزعيم يجب أن يتمتع ببعض الصفات الكاريزمية التي تؤهله للقيادة! وينعكس نجاح الحاج عمر في إيقاظ الوعي الوطني في الفخر الذي شعر به سكان غرب أفريقيا في تحديد هويتهم بالإسلام، حتى بعد الهزيمة السياسية التي عانوا منها على أيدي القوى الأوروبية، ووفقًا لفروليش، كانت الهوية الإسلامية تعتبر مرغوبة للغاية لدرجة أن التحسن في وسائل النقل والاتصالات في فترة ما بعد الاستعمار ساعد بشكل كبير في نشر الإسلام، على الرغم من أنه كان مخصصًا لأغراض أخرى، وفي مجال الخدمات الاجتماعية، نجحت الحركة في تخفيف القمع الذي فرضه التيدو على الفلاحين والمزارعين المسلمين، ووفقًا لكلاين، كان من خلال حركات الإصلاح، التي قادها زعماء كاريزماتيون مثل الحاج عمر وأتباعه، أن نال

---

٨٠ Mamar Djin Guaye، "Trois objectifs et quatre caractères» نقلاً عن V، Monteil، Islam Noir (باريس: ١٩٦٤)، ٩٠،

٨١ حتى الآن يرفض العديد من الآباء المسلمين إرسال أطفالهم إلى المدارس الأوروبية،

٨٢ G، Parrinder، Religion in Africa،

الفلاحون والمزارعون المسلمون المسالمون حريتهم و تمتعوا بحياة طبيعية حُرموا منها لأجيال بسبب غارات تيدو ونهبها، إلى جانب القمع الوحشي من قبل الحكام التقليديين.[٨٣]

٨٣ فرويلش، الإسلام، ١٦٥؛ راجع كلاين، «العوامل الاجتماعية والاقتصادية»، مجلة الدراسات الإسلامية، ٤١٩-٤٤١،

ملاحظات ختامية

لقد حاولنا في هذه الدراسة أن نبين كيف أثر فكر الحاج عمر على أفعاله، وأن نوضح العلاقة المتبادلة بين أفعاله والظروف الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع السوداني الغربي في ذلك الوقت، ويظهر بحثنا أن الهدف الأساسي لحركة الإصلاح التي قادها الحاج عمر كان إقامة وتعزيز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان فهم الحاج عمر لمفهومي المعروف والمنكر استجابة للظروف السائدة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والسياسية في السودان الغربي في ذلك الوقت.

ورغم أن تعريف المنكر أقل وضوحًا، فمن الواضح أن مفهوم المعروف كان يرمز إلى مفهوم الإصلاح الذي تبناه الحاج عمر، ومن هنا فإن محاولته لإقامة المعروف والقضاء على المنكر كانت تهدف إلى إصلاح المسلمين ودعوة غير المسلمين من خلال التعليم والممارسة الصوفية.

وخلال فترة حياته المبكرة وحجّه، كانت أنشطة الحاج عمر موجهة بالكامل نحو تحقيق هدف إصلاح المجتمع السوداني الغربي بالوسائل السلمية، وتنعكس مثل هذه الأنشطة باستمرار في كتابات الحاج، والتي تمثل بالطبع فلسفته الإصلاحية الأولية، وتمثل نهاية هذه الفترة الأولى (١٨٢٥-١٨٤٩) بداية حركته الجهادية النضالية، وبالتالي، فهي بمثابة نقطة تحول في مسيرة الحاج، أي أنها تمثل تحول مفهومه الصوفي السلمي للجهاد إلى حركة دعوية نضالية،

لقد استهدف في المقام الأول القوات الكافرة، ولكنه هاجم في النهاية القوات المسلمة أيضًا، وخاصة أولئك المسلمين الذين حاولوا عرقلة حملاته العسكرية ضد غير المسلمين، وإن فهم الظروف المحيطة به والطريقة التي حول بها الحاج عمر رسالته الدينية السلمية إلى حركة سياسية مسلحة أمر ضروري لفهم الطريقة التي أثرت بها الفكر على الممارسة العملية فيما يتعلق بجهاد الحاج عمر، وعلى نحو مماثل، فإن أخفاقنا في فهم هذا من شأنه أن يؤدي حتماً إلى التقليل من أهمية العلاقة بين الفكر والفعل في حركة الحاج عمر،[1] ولعل الاستنتاج الأكثر أهمية فيما يتصل بالحركة هو أن دوافع الحاج كانت في الأساس صوفية سلمية دينية، وأنه على عكس ما يبدو أن معظم العلماء قد اعتقدوا، فإن السياسة لم تكن الدوافع الأساسية لحركة الجهاد التي قادها الحاج عمر، وإن كانت قد أحدثت بعض التأثير بطبيعة الحال،[2] والأمر الأكثر أهمية فيما يتصل بحركة الجهاد التي قادها الحاج عمر هو الأسلوب الذي استخدمه في وضع خططه موضع التنفيذ، وعلى النقيض من زعماء الحركات الجهادية الأخرى التي سبقته في غرب السودان، فإن الحاج عمر يُعَد أول زعيم جهادي (أ) استخدم التربية الصوفية كخطوة أولى ضرورية لتنفيذ حركته الإصلاحية، (ب) اعتبر إصلاح المسلمين أولوية أولى لجهاده، (ج) آمن بأنه مدعو من مصدر إلهي لإحداث تغييرات في الحياة الاجتماعية والسياسية في غرب السودان، ورغم أن الأساليب التي استخدمها الحاج لإصلاح أسلوب حياة المسلمين تبدو مختلفة عن تلك التي استخدمها لدعوة غير المسلمين، فإن الحقيقة تظل أن الأولى أدت حتماً إلى الثانية، وبعبارة أخرى، فإن الانضباط الذاتي الروحي (الجهاد الأكبر) -الذي ميز أساليبه الإصلاحية- يؤدي عادة إلى الجهاد الأصغر، أي التدابير القسرية لتنفيذ المهمة.

١ المرجع نفسه،

٢ حول هذه النقطة، انظر المقدمة، الفصل الأول، من هذه الدراسة،

لم يكن الحاج عمر استثناءً، فقد كانت التدابير القسرية التي اتخذها ضد معارضيه نتيجة مباشرة وحتمية لإصلاحه المنهجي، ولكن من المهم أن ندرك أنه على الرغم من أن مواجهته العسكرية مع الحكام غير المسلمين كانت مرتبطة بشكل مباشر ببرنامجه الإصلاحي، فقد وقع مثل هذا الصدام في المرحلة الأخيرة من حركته وأدى إلى خلق بيئة أفضل لنمو عقيدته الصوفية وازدهارها، حتى بعد وفاته.

تقييم حركة الحاج

إن أولئك الذين يقللون من شأن الصلة المباشرة بين فكر الحاج عمر وعمله أو يتجاهلونها تمامًا يخلصون حتمًا إلى الحكم على حركته بالفشل، وتعتبر هذه النظرة أن الأهداف الأساسية للحاج كانت اقتصادية وسياسية، وبالتالي، وبما أن الحاج عمر لم ينجح في إمالة ميزان القوى بشكل كبير في أي من هذين المجالين، فإن حركته تعتبر فاشلة، وحتى لو زعم المرء بشكل مقنع أن السلطة السياسية للحاج كانت معترف بها في جميع الأراضي الشاسعة التي فتحها، فإن الحقيقة تظل أن التمرد على سلطته السياسية، والصراعات على السلطة بين أبنائه وتلاميذه، إلى جانب حقيقة مقتل الحاج نفسه أثناء حملته العسكرية، يثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن إنجاز الحاج كحركة سياسية لم يكن ذا أهمية كبيرة، ومن ثم فإن أولئك الذين ينظرون إلى الحركة من منظور اجتماعي واقتصادي وسياسي بحت لا يمكنهم إلا أن يستنتجوا أنها كانت فاشلة، ومع ذلك، تُظهِر دراستنا أن مفهوم الحاج الصوفي للإسلام احتضن كل الحياة التي كان يهدف إلى إصلاحها، وعلى هذا النحو، كان الدافع دينيًا، ولكن نظرته للعالم أكدت على المشاركة في جميع مجالات النشاط البشري، ويجب أن نلاحظ أنه كان يسعى باستمرار إلى الإلهام من فلسفته ويحاول أن يحاكيها.

وإن حركة الحاج عمر الجهادية كانت تقوم على رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وبالتالي فإن أي محاولة للسعي إلى السلطة السياسية أو التأثير على التغيير الاجتماعي والاقتصادي كان ينبغي اعتبارها جزءاً لا يتجزأ من رسالته الكلية، وقد قادنا هذا البحث إلى استنتاج مفاده أنه من أجل تقييم حركة الحاج عمر، يتعين علينا أن نتعامل معها في الإطار المذكور أعلاه، فليس كافياً عزل العناصر السياسية أو الاقتصادية والحكم عليها بالفشل، بل ينبغي لنا أن نضع في الاعتبار تأثيرها الطويل الأمد على المجتمع في غرب أفريقيا فضلاً عن تأثيرها المباشر على شعب غرب السودان، وبناءً على هذه الفرضية، يمكننا أن نزعم أن حركة الجهاد التي قادها الحاج عمر حققت نجاحاً كبيراً، ومن أجل إثبات ذلك، يتعين علينا تقييم الحركة بأكملها من حيث (أ) رد فعل الناس عليها؛ (ب) توجهها الروحي؛ و(ج) تأثيرها على الاختراق الأوروبي لغرب أفريقيا والدور الذي لعبته في مقاومة ذلك الاختراق، ولقد سبق أن أشرنا إلى أن الدعم الرئيسي للحاج عمر جاء من جماهير غرب السودان، وأن أولئك الذين قاوموا جهاده كانوا إما حكاماً دنيويين (مسلمين وغير مسلمين)، أو علماء فاسدين، أو أوروبيين، ومن هنا، يمكننا أن نقول بيقين: إن حركة الحاج عمر كانت ناجحة فيما يتصل بالجماهير،[٣] وإن قدرة الحاج عمر على تجنيد العديد من التلاميذ في الطريقة التيجانية، حتى قبل أن يتلقوا التدريب العسكري للقتال، حقيقة لا جدال فيها، وقد انعكس تبلور التوجه الصوفي لحركته في الطريقة التي انتشرت بها التيجانية بسرعة في غرب السودان، وفي نهاية المطاف حلت محل الطريقة القادرية في العديد من أجزاء تلك المنطقة،[٤] ولابد أن يعود الفضل الحقيقي في تأسيس الطريقة التيجانية في غرب أفريقيا إلى جهود الحاج عمر، ولذلك فليس من المستغرب أن نرى جميع التيجانيين في غرب أفريقيا يفتخرون بكونهم من تلاميذ الحاج عمر.

٣ انظر المقدمة، ص ١،

٤ حول هذه النقطة، راجع الفصل ٨، ص ٢٣٧،

وفيما يتعلق بالدعوة إلى الإسلام في غرب السودان، كان جهاد الحاج عمر هو الوسيلة التي من خلالها قام البامبارا في سيجو وكارتا، والجالونك في فوتا جالون، والفولان في جابو، والولوف والسيريري في سنجامبيا باعتناق الإسلام بحماس في نهاية المطاف!

ومن المعروف أن حركة الجهاد التي قادها الحاج، بدورها ساهمت في إبطاء التعديات السياسية والثقافية الأوروبية في غرب السودان، وألهمت العديد من زعماء الجهاد الآخرين في المنطقة لرفع السلاح ضد الفرنسيين والبريطانيين، واستمرت المقاومة ضد التوغل الأوروبي في المنطقة بلا هوادة حتى تم القضاء على هذه الحركات من خلال التعاون البريطانية الفرنسية المشترك في سلسلة من المواجهات العسكرية كان آخرها في عام ١٨٩٨ عندما هُزم ساموري توري ونُفي ثم قُتل لاحقًا، وعلى حد علمنا، كان الحاج عمر الفوتي وأتباعه أول زعماء غرب أفريقيا يعلنون الحرب ضد الغزو الأوروبي للسودان الغربي، وكان الأمر الأكثر أهمية هو المقاومة للثقافة الأوروبية التي نشأت عن توجهات الحاج عمر، وربما نستطيع أن نرى هذا اليوم حيث لا تزال الغالبية العظمى من المسلمين في السودان الغربي يقاومون المدارس الأوروبية والمؤسسات التبشيرية، وبطبيعة الحال كان لهذه المقاومة آثار سلبية، وكانت مسؤولة جزئياً عن ارتفاع معدل الأمية في التعليم الغربي بين المسلمين والعيوب الاجتماعية والاقتصادية اللاحقة التي نتجت عن ذلك.

وبالتالي فإن نجاح أو فشل جهاد الحاج عمر يعتمد بالكامل على كيفية النظر إليه، وفي رأينا، فإن الحركة على الرغم من تفككها السياسي في نهاية المطاف قد خلفت وراءها إرثاً شكَّلَ مسار الإسلام في غرب أفريقيا حتى يومنا هذا.

٥ انظر الفصل السابع، ص ٢٣٠،

وأخيرا، يمكننا أن نزعم أن الحاج عمر نجح في إقناع أهل غرب السودان بأن حركته الإصلاحية كانت متوافقة مع فلسفتهم الأفريقية في الحياة، أي دعم القوى النبيلة للانتصار على القوى الشريرة، وذلك أن شعوب غرب أفريقيا كانت معروفة على مدار تاريخها بأنها تؤمن إيمانا راسخا بوجود قوى خارقة للطبيعة، غير مرئية للإنسان ولكنها تتحكم في مصيره،[٦] ومن الطبيعي أن يخضع أهل غرب أفريقيا لأي شخص يثبت قدرته على استخدام الأفعال الخارقة للطبيعة للتأثير على مثل هذه القوى غير المرئية لصالح مجتمعهم، وكان من المعتقد أن الحاج عمر يتمتع بمثل هذه الصفات.[٧]

٦ راجع الفصل ٣، ص ٥٧ والفصل ٦، ص ١٧٥،

٧ ج، باريندر، الدين في أفريقيا (نيويورك: ١٩٦٩)

السيرة الذاتية

الأستاذ الدكتور عمر جاه هو عالم دين جامبي ذو مكانة دولية وخبرة واسعة في الأكاديميا والخدمات الإدارية. لقد كان أستاذًا لمدة تزيد عن عشرين عامًا، حيث عمل في مؤسسات تعليمية مختلفة حول العالم بما في ذلك كلية هاملتون في نيويورك، وجامعة تورنتو وجامعة مكغيل في كندا، وجامعة بايرو كانو في نيجيريا، وجامعة الإمام محمد في المملكة العربية السعودية، والمعهد الدولي للفكر والحضارة الإسلامية (ISTAC) في ماليزيا. كما شغل منصب سفير غامبيا، ونائب مساعد لرئيس بنك التنمية الإسلامي (DB) في جدة، ومستشاراً للأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي. (OIC). حاليًا، يشغل منصب رئيس مؤسسة الشيخ عبد الله جاه الخيرية (SAJCF)، وهي منظمة خيرية غير ربحية تركز على الصحة والصرف الصحي. لخدماته الجليلة، تم منحه وسام جمهورية السودان؛ وسام الملك عبد العزيز من الدرجة الأولى (المملكة العربية السعودية)؛ وسام جمهورية غامبيا؛ ووسام قائد جمهورية غامبيا. يحمل البروفيسور جاه دبلومًا في الدراسات الدينية من جامعة الأزهر؛ ودبلومًا في اللغة الفرنسية من المركز الثقافي الفرنسي في القاهرة؛ وبكالوريوس في الأدب والتاريخ والفكر الإسلامي من جامعة القاهرة؛ بالإضافة إلى ماجستير ودكتوراه في التاريخ الإسلامي والفكر والحضارة من جامعة مكغيل، كندا. لقد نشر عددًا من الأعمال المهمة حول الإسلام مع التركيز بشكل خاص على الإسلام في إفريقيا.