

دراسات في مؤلفات

وراسة تحليلية للكتابات
بعض المؤلفين والباحثين

تأليف
د. عوض إبراهيم عوض

- دار المؤتمن للطباعة والتأليف والنشر -



دراسات في مؤلفات

دار المؤتمن للطباعة والنشر والتأليف

2011م

فهرسة مكتبة المؤتمن، بدار الإحسان

عوض إبراهيم عوض

دراسات في مؤلفات

108 ص؛ 17×24 سم

© عوض إبراهيم عوض

الطبعة الأولى

يوليو 2011م

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف



دار المؤتمن للطباعة والتأليف

والنشر

-العلم حق للإنسان أينما كان-

دراسات في مؤلفات



د. عوض إبراهيم عوض

دار المؤتمن للطباعة والتأليف والنشر





(بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ)



هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا
مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ
وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ
وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي
ضَلَالٍ مُّبِينٍ.



صَدَقَ اللّٰهُ الْعَظِيمُ

﴿الفهرست﴾

الصفحة	الموضوع
7	إهداء
6	الفهرست
11	دراسة في شعر مصطفى سند
21	دراسة في كتاب مشكل جنوب السودان
35	دراسة في كتاب الجانب الآخر لمحاضير
47	دراسة في كتاب العنوسة
63	دراسة في كتاب القرار السياسي في السودان
81	دراسة في كتاب تاريخ حركة الإرشاد

دراسة في شعر مصطفى سند

تفرستُ زمناً في قضية الخيال عند مصطفى سند من خلال الرؤية المجنحة لمفهوم الخيال نفسه، وأول ما ولج في الوجدان عن تحقيق هذه الرؤية هو سؤال مباشر ولج في أضابير عقلي وفرض نفسه على الغوص في أعماق مفردة سند وهو هل عنصر الخيال قضية انفعالية أم مفتعلة؟

ولم تكن الإجابة بالأمر الهين حيث إن تعدد الأخيلة التصويرية عند سند ليس لها ترتيب محدد وليس لها ضابط يربط إيقاعها بزمن محسوب ولا بشكل متحد يمكن أن يستند عليه الناقد، وإنما تناثرت من حيث الشكل في العديد من الأرصفة الهيامية التي جعلت من الخيال نفسه واقعاً يفرض نفسه في بناء القصيدة.

ولعل سند نفسه لم يظن إلى هذه المسألة التي فرضت نفسها على ريشته وهل يستमित في بناء الشكل الخيالي لما يريد. والطموح لدى سند فرضته بنية القصيدة الراضة لواقع لا يستطيع القارئ الخروج من سكونه إلا بسكون مفعم بعبقرية الخيال المفروض على الشاعر فرضاً من خلال رؤيته الراضة دون تحديد شكل الواقع المرفوض من خلال مضمون محدد لمعنى المفردة.

ولذلك كانت القصيدة لدى مصطفى سند تمثل بناءً غير تقليدي من حيث استنطاق المجهول الذي لا يدرية والاستغاثة به في وضع الحلول لمشكلات هي الأخرى لم تُفصح عن ذاتها بشكل تقليدي. وهو في ذلك قد سبغ ضد تيار صلاح أحمد إبراهيم عندما ركن إلى الاعتراف الواقعي في محاولة لاستجداء المجهول حين قال في ختام أغنية التروبادور: عقيرتي

تجيش أغنيات عاشق، ترقق الغناء، يا ليتني رصاصاً تطلقها
الجزائر أو شمعة ساهرة تؤنس ليل ساهر، أو كلمة السر تقود
ثائراً لثائر، أو خنجر طي فدائي خفي ماكر، أغيب في مهجة
جاسوس وجنب غادر، لبسمة واحدة كالفلة البيضاء تبسمها
الجزائر. هكذا سبح صلاح أحمد إبراهيم في تيار التمني المباشر
الذي ختمه كعادته بتحقيق رؤيته بواقعية واضحة ومحددة
من خلال ما كتب.

ولكن سند هام في خضم الخيال المجنح إذا جاز التعبير
دون أن يعطي فرصة لأحد كي يتنبأ بالنهاية. ولذلك ظلّ
الخيال اللامحدود هو القالب الثالث للقصيدة عند مصطفى
سند إذا اعتبرنا الرفض هو القالب الأول والتصوير هو القالب
الثاني. والخيال عند سند أشبه بالتحدي عند محمود درويش
الذي فرضت عليه مفردات واقعه المعذب أن يركن إليه كملاذ
أوحد من الاستسلام أو التوقّع لأنه خشي أن يكلس هذا الواقع
عظام التعبير خوفاً من زئير البنادق.

ولذلك ركن سند إلى الخيال كملاذ أوحد من
الانسياق خلف واقعه الذي لا يستشرف آفاقاً رحبة تبشر
بالخروج الآمن من الأسر الذي وجد فيه الشاعر روحه المكبلة
منذ الأزل. ولذلك اختار دون أن يدري رمزاً فرض نفسه على
مفرداته في معظم الأحياء دون أن يتكرر ولا مرة واحدة في
المضمون. وهذا الرمز هو الشمس.

يقول سند في قصيدته أربعون: ورسمت وجهك وردةً
للشمس ترقص فوق زورقها وترقد في نصال الرياح والأنداء
تسبحُ عبر دائرة الدماء، ودعوت يا رقع الهوان تبدي، يا حس
مزق وجهك العاري ويا بحر اشتهائي، إني أودع أربعين شربتها
زهواً، أحلق في مساق العمر أطرق كل حانوت أبيت الليل أحلم

فوق أروصفة الزمان. كان استلاف سند لهذا الرمز غارقاً في خضم الخيال الذي جعل من تناقض المعنى الظاهري للمفردات معبراً لجسر الرؤية التي يريدها حتى لا يناكفه فيها الآخرون. ولذلك أراد أن يهدي للشمس وردة، وهذه الوردة ترقص، وليس رقصها بالحدث التقليدي فوق السبابة أو سعف النخيل الموروث لممارسة الرقص في قرية سند وإنما هو رقص على زورق، ثم عندما ترتاح من هياج الرقص ترتاح على نصال الريح، ولا تستريح إلا بين خريز الدماء كرمز للواقع الذي أراد الشاعر الانفلات منه بالدعاء الذي لا يملك مفاتيح الخروج بدونه. وترك الباب مفتوحاً لرسم النهاية دون التدخل بوضع تعريف محدد للشمس التي استقرت في صدر بناء القصيدة. وعاد في النهاية ليصور حاله الذي آل إليه في بحثه عن ذلك الخلاص.

أرأيتني وجهاً يدحرج في سهول الشمس أنعام الخليفة والطريق، وحشٌ وجاموسٌ عتيق، نارٌ وتاج سحابة يرمي البروق، يدق بطن الأرض، ينشر كل ألوان السماء، أرأيتني أثقو كشاة الخوف، أبركُ خلف نافذة الدعاء؟ وجهاً يمزقه العذابُ الرعبُ تولد بين عينيه الحروف وتعشب الرؤيا وأردية البراءة في شكلها العفوي، في أريافها الأولى، تُحدث عن يقين البدء، تُومض خلف نافذة مضاءة.

ومصطفى سند بهذا التناول لمفردة الشمس كرمز خاص لا يعبأ بتعب الغوص الذي ينتاب القارئ ما دام قد بنى نسيجه بالمفردة التي فرضت نفسها عليه، وقد ترك لقلمه حرية التحليق ما يشاء في ملكوت لا متناهي لا يعبأ بالحدود ولا بركن لقوالب التفسير. بل ولم يعبأ بمساعدة المتلقي في وضع مفاتيح تساعد على توضيح ما يريد أن يقول. ولعل ذلك

يتضح بشكل واضح في عبارته: ومفتاح لساني يومي يطل على الزوارق في محيط الشمس يسكن هلة المجرى ويستعلي على غرف الأغاني. فإذا حاولنا أن نربط بين المضمون الظاهري لمفردات هذا النسيج من خلال علاقة المفردة بالمعنى المعجمي لاستعصى علينا الدخول إلى ما يريده سند، بل ربما أعيانا المسير خلف خطواته التي لا تساعد مطلقاً في التنبؤ بما سيأتي بعدها.

ولكن إذا بدلنا أسرجة الجياد التي تركض خلف المعاني لأمكن أن نجد مفتاحاً لمغازلة هذا العالم غير المرئي الذي استشرفه سند من خلال اختياره لمفردة الشمس. ولعل في هذا أيضاً تفسيراً لخروجه عن مجارة تيار الزمن المؤلف في رسمه للكيانات التي أرادها. فهو لم يربط مفرداته بلجام القطيع الذي يسير خلفه، وإنما أطلق لأخيلته العنان، وحلق في فضاء واسع رسمه هو لنفسه رغم أنه يعلم أنه ليس بمقدور أفراد السرب المغرد حوله السباحة في مثل هذا التيار. ولذلك اختلف مع صلاح أحمد إبراهيم الذي قال: النار والرشوة والدخان، والكاتب المأجور والوزير، جميعهم وصاحب المشروع، بحلفهم يحارب الزراع، يحارب الأطفال والنساء، وينشر الموت على الأرجاء، ويفتح الرصاص في الصدور، ويخنق الهتاف في الأعماق، ويفتح السجون، حيث يحشد الإنسان كالقطيع ويحكم العساكر الوحوش.

استخدم سند مفردة الشمس لأنها مثلت هاجساً له أراحه من لعنة المباشرة التي اتقاها في جميع أغنياته مخالفاً صديقه صلاح. يقول سند في وصفه لفارس البروق: اختار فارس البروق هذه السحائب المسافرات في مخادع الشמוש لاستواء الصبح في مقاعد الشروق. وهنا نلاحظ أن الشمس التي

أصبحت القاسم المشترك في كتابات سند لم تُعط المعنى الذي قد يتبادر للأذهان من أول وهلة وإنما تشترك هي الأخرى في رسم صورة الخيال الذي أراد له سند أن يكون وعاء المتفرد للتعبير عما يريد. ويمكننا أن نلمس ذلك بوضوح في قصيدته العودة إلى البحر حيث استهلها بقوله: أوقدي البحر جسوراً من حرير الشمس يرتد إلينا طرفنا الجالس في الساحة يحبو فوق جدران المنازل، طالما عدتك وحدي في زمان الخصب كالبرق الذي يشعل في رمل السواحل، رغبة الموت بأحضان المدى والريح وردي الأنامل.

وجاءت الشمس في قصيدة النهر واللحم حين قال: يا موت حين تجيء حدثنا نعد قوائم الساعين نحو الشمس والأضواء يفترشون حارات الهوى الضاري وأرصفتها الرغاب. وظهرت الشمس في قصيدة حوار مع إطار قديم حيث قال: وكان وجهها الذي ينام في جهامة الإطار يطل جذوة مقدسة، شريحة من طيب زهر الشمس في عريشة النهار.

أما في قصيدة الغابة فقد ظهرت مفردة الشمس بإطار مختلف تمام الاختلاف عما جاء في سابقتها رغم أنها لم تبرح إطار الخيال الذي لمسناه منذ البدء عند سند: أشم نكهة البكار، أحس أنني إلى هنا انتميت منذ هاجرت بويضة الحياة عبر جدتي وأنكرت حواضن الإله لمعة الحضارة، تلوح في جبيني الهجين في نحاس الشمس، سال في دماي في غرابة الملامح، وعندما سجت في رواق الليل، كانت الطبول والخمور الذبائح. وعندما أراد الشاعر أن يقترب أكثر من رؤاه المحفوظة بالبعد والتأمل طور استخدامه للشمس في قصيدة شجرة الدر حين قال: من زوبع القرار، في صدرها، وشق للمرأة نهر الشمس قال ما صدق شهرها الأخير ما نهاية الطريق؟ في عين من يموت

تحت راية النهار. ولم يصل الشاعر إلى مرماه حتى رسم
للشمس إطاراً بديعاً تفوق به على ذاته في رسم الخيال المجنح
الذي لازمه في رسم القصيد. وقال في أروع ما كتب في ديوانه
ملامح من الوجه القديم: فأعدنا لخوان الدفء والأسمار،
أمسكنا إلى وجه الصباح، وأعرنا عدة الأحزان بوقاً كصهيل
الشمس يعدو بشجون الظلمات، لنغني تحفة المقهى بدق
الكأس بالأنخاب نجري لفناء الخلوات.

بعد ذلك برزت مفردة الشمس في قصيدة الشهادة
الأخيرة لترتبط بالأرض البكر في عطائها للكادحين من رفاق
سند: ملأت من بنيك حنطة الشموس جوف معصرة، بنيت في
مدينة النساء شاهداً ومقبرة، وقلت للرسول حين أبطأت خطاي
معذرة. بعد ذلك فرضت الشمس نفسها لأربع مرات متتاليات
في قصيدة أربعون، حيث كانت الاستخدامات في غاية
الاختلاف رغم أنها تجاوزت في حبكة المعنى الذي لم يسعف
العاطلين عن الغوص في أعماق الشاعر إلا بما أخذته ريشة
العصفور من بحر المحيط: رأييتني؟ وجهاً يدحرج في سهول
الشمس أنعام الخليفة والطريق وحش وجاموس عتيق، نار وتاج
سحابة يرمي البروق.

ثم يمضي في سرده فيقول: ورسمت وجهك وردة
للشمس، ثم يقذفه الموج في ساحل آخر فيقول: يا ثقتي تموت
وأنت ترسم وجهها للشمس تسرح في المقاهي، ساق يذرذر في
عيون الشرب والسمار أغنية بطعم الدمع تنبح فوق أضرحة
الشفاه. ثم صاغها في نفس القصيدة بمضمون آخر حين قال:
أسفي عليه إذا توشح حرمة الموتى وظن الشمس تبعث في شتاء
دمائه السكرى وتنبت عبر أوردة الهوان. وقال في مطلع قصيدة
كلمات جديدة لحب قديم: أروع ما فيك العينان، أروع ما

فيك الشمس الغاربة الوجه تصلي فوق خليج من أحزان.
 وواصل تلك الرؤية الملتهبة في نفس القصيدة: بحار تاه على
 زنديه الملح، الزبد الأبيض يود الجزر المنسيات نحاس الشمس
 الثلج العائم في الخلجان. ولم يكتف بذلك التصوير بل
 تخطاه في نفس القصيدة حين قال: أدعوك وأنت تعاني الدوخة
 ساق الشمس يدق حفاف دنانك لا تتوقف مجد العمر الأوحده
 أن تختار ما ظل يراود جفن شراعك للإبحار.

لكن الشاعر حين أراد أن يفصح عن شيء من مكنون
 الشمس في قاموسه الخاص قال في قصيدة خواطر مغترب في
 عيد بلاده من وادي بارو إلى ضفاف النيل: اختار فارس البروق،
 اختار هذه السحب المسافرات من مخادع الشموس لاستواء
 الصبح في مقاعد الشروق اختار أن تلفني بكعبها شرارة تدور في
 أتون القلب في بواتق العروق.

ويقول في نفس القصيدة ذكرت مهرجان بعثها، ذكرت
 أهلي المتوجين بالشموخ والإباء، شيوخ عزتي وشمسي التي تطل
 كالعروس من نوافذ السماء. وقال في نفس القصيدة: أختار
 أغنيات الشمس، فلتكن هديتي لكم ملاحم الضياء شعري
 الحميم، لعله يروق في عيونكم. ولكنه عاد إلى نهر الشمس في
 مطلع قصيدة البكاء على أبواب غرناطة الأفريقية: إيقاع، طبل
 يجرح قلب الليل قواف ذهبيات من نهر الشمس تصب على
 شفتي، فأذهل يومض في عيني بريق المطلق، يصبح بهو الحضرة
 والفردوس على خطوات.

ومضى في استعارة الشمس لترجمة ما في ذاته فيقول في
 نفس القصيدة: يلوون عنان الصبوة نحو القطب الأسطوري
 ويرتادون بحار العسجد حيث الشمس تنام بحضن الموج الدائر
 والتيار. أما في قصيدته ناقلة الضياء فقد حاد مصطفى سند

عن الرؤية التي رآها في البدء وأعار الشمس ثوب الجنوح إلى
الحزن الذي سربل وجه المرايا: يا قيعان، يا وهج المرايات تكلس
فيك ضوء الشمس وارتعشت على اليم دوائر من رنين الليل
تهمس بالحكايات. وفي قصيدته الرقص على إيقاع الزمن أراد
لها الرحيل عن عالمه في إحدى صور التحدي: إن كان ذا قدرتي
فخل الشمس ترحل، خل أشرعة الوضوح تذوب عبر مدارج
الرؤيا وتحتدم الظلال، أنا ذلك المرصود للشجن العقيم
وللكآبة والضلال.

وقال في نفس القصيدة ما الشمس فوق البحر؟ ما لهب
المرايا؟ نار حدتها وما صلف البروق؟ وفي مداولاته السرية بين
الحروف والموت أجاب سند على السؤال الذي راود الجميع حين
قال: ونموت قبلك، كان للموتى فراغ العين كيف يموت من
يهوى برود الشمس يقنع من منازلها بباب النور يشرب من
خوابيها ثمالات الضياء؟ في الشمس كان الجنس يسقط
كلما سقطت بأرض العار أحزمة البنات، فتح العويل أقارب
الموتى على قبل الحروف وما تناثر من دنانير الشموس.

وفي الختام لا نبرح خيال سند حتى نقف على خيال
الشمس وهي تتهادى في هذي النجوم: أدس الشمس بين اللحم
والأجفان، لا غرضي نسيت ولا طريقي، هذي النجوم من البعيد
جمعتها مطراً لأجلك. وحتى آخر المطلع في ترانيم حامل
الأختام: سلوا قلبي أمام الله أقسم لا سناك البرق لا رثة
الشموس تفجرت في البحر لا طلعات فجر النار لا ياقوتة
الأزمان بعينيك المدى يصحو وتنهض في البعيد الشمس.

وعندها نودع الشاعر الأسطورة مصطفى سند الذي
جعل للشمس سربالاً وثوباً وهوية، ثم سكن إلى جوارها يستلهم
الدفء في صقيع الحياة اللا متناهي، فهل يا ترى ألهمته ذلك

{14}

الدفء أم أحرقتة بلهيب خيوطها المتوهجة فلونت ملامح وجهه
القديم.



دراسة في كتاب مشكل جنوب السودان

مشكل جنوب السودان نموذجاً لحالة انهيار الاتصال هو أحدث كتاب يصدر للدكتور محمود محمد قلندر بعد كتابيه (سنوات النميري، والاتصال الجماهيري النظريات والوسائل والنماذج) وعدد من المؤلفات التي أصدرها باللغتين العربية والإنجليزية بعضها مفرداً وبعضها بالاشتراك مع آخرين.

والدكتور محمود قلندر من الكتاب السودانيين المتفردين الذين ظهرُوا في العقود الثلاثة الماضية ليمثل إضافة حقيقية لأهل القلم السودانيين الذين يعيشون في بلاد المهجر. حيث إنه بعد أن تخرج في جامعة الخرطوم عمل بالقوات المسلحة في فرع التوجيه المعنوي عندما اختاره رئيس الجمهورية ليرتقي بهذا الفرع المهم في المؤسسة العسكرية رغم أن طموحه كان الدبلوماسية قبل العسكرية.

وتدرج في السلك العسكري حتى نال رتبة اللواء، وبعدها انخرط في سلك الدراسة الأكاديمية فنال درجة الماجستير في الإعلام من الولايات المتحدة الأمريكية وبعدها درجة الدكتوراه في الإعلام من أمريكا أيضاً. وبعدها عاد ليعمل أستاذاً للإعلام بجامعة الخرطوم، ثم سافر إلى الجماهيرية الليبية ليعمل أستاذاً للإعلام فيها بجامعة الفاتح، ثم عاد ثانية لجامعة الخرطوم التي عمل بها لفترة وجيزة شارك خلالها بالتدريس في جامعة أفريقيا العالمية وجامعة أم درمان الإسلامية وجامعة القرآن الكريم ثم تلقفته الجامعة الإسلامية العالمية بكوالالمبور التي ظل بها حتى اليوم. وفي ماليزيا أتيحت له فسحة أكبر من الوقت فلملم أشتات فكره

الذي توزع بين الصحافة والعسكرية وكتابة الخطابات الرئاسية فعكف على التأليف طوال السنوات الماضية. وكان من ضمن هذه المؤلفات كتابه الذي نحن بصدد الآن. وهو كتاب حديث صدر توأماً من دار الفكر بدمشق بتاريخ: أبريل 2004م.

والكتاب عبارة عن إعادة قراءة لأزمة الجنوب -الشمال من منظور الاتصال الاجتماعي الثقافي. حيث ركز فيه على أزمة جنوب السودان من خلال عدة أبعاد حوت جوانب الصراع المختلفة طوال سنوات الحكم الوطني التي أعقبت تمرد توريث الأول في 1955م. وقد ساعد الكاتب في طرح هذه القضية الشائكة نظرتة الثاقبة في استقراء الأحداث وتحليلها بحكم خلفيته الصحفية الطويلة التي عرسته وسط الأحداث لسنوات عديدة قضاها رئيساً لتحرير صحيفة القوات المسلحة في عهدا الذهبي، حيث كانت الأوسع انتشاراً والأدق تحليلاً بين كثير من الصحف القومية والخاصة.

وقد أضافت دراسات الدكتور قلندر الأكاديمية فضلاً عن احتكاكه بصناع القرار السياسي والعسكري بعداً آخر لهذا السفر الذي جاء جامعاً مانعاً لكل أبعاد القضية. ومن خلال تحليله للأزمة بدأ الكاتب بتسليط الضوء على ما أسماه البعد النظري، ومن خلاله بدأ يستعيد قراءة مشكلة الجنوب من منظور علم الاتصال الاجتماعي بالنظر للقضية باعتبارها أزمة اتصالية.

ولتأكيد ذلك تناول الأحداث والوقائع التي كان مسرحها الجنوب على قاعدة من مفاهيم ذات صلة بالاتصال الاجتماعي، أو بالاتصال كسلوك اجتماعي، خاصة سلوك الاتصال بين الجماعات ذات التباين الثقافي. وركز الكتاب على

دراسة الصراع كأسلوب من أساليب الفعل الاجتماعي، كما قام بتحليل واقع الصراع وحالاته من زوايا تأثيرها على العلاقات بين الجماعات. ومن ثم نظر إلى الصراع باعتباره واقعا اتصالياً، يمكن دراسته من هذا المفهوم.

ويعتبر الكاتب الأزمة دليلاً على انهيار الاتصال. فالأزمة عند بعض علماء الاجتماع هي تعبير عن واقع نزاع بين طرفين تربطهما علاقة تتضارب فيها الأهداف، ويكون التنافس فيها على موارد محدودة، ويحس كل منهما أن الآخر يعيق وصوله إلى أهدافه. فالنزاع إذن هو حالة تنتج عن تولد إحساس لدى أحد الطرفين بأن الآخر يخالفه في المواقف والرؤى، أو يزاومه في الموارد المحدودة. وبذلك أصبح النزاع كمفهوم اجتماعي ذا صلة وثيقة بالاتصال بحكم أنه يقوم على سوء التفاهم أو غيابه بين طرفي العلاقة الاجتماعية. وهو ما يعرفه الاتصاليون بحالة انهيار الاتصال.

يعرف الدكتور قلندر حالة انهيار الاتصال بأنها حالة تدهور في العلاقات الاجتماعية بين طرفين عجزا عن تحقيق التفاهم اللازم لإكساب العلاقة بينهما بعدها الإنساني. ويعتبر انهيار الاتصال حالة اجتماعية - نفسية ناتجة عن وجود واقع اجتماعي وثقافي ونفسي شديد التباين بين الأطراف المشتركة في عملية الاتصال. وغالبا ما تولدت عن انهيار الاتصال نتائج سلبية على صعيد العلاقة الإنسانية بين الأطراف المشاركة.

فعلى مستوى العلاقة الثنائية بين الأفراد يمكن أن تؤدي حالة انهيار الاتصال إلى الخصام والتنافر، أما على مستوى الجماعات فإنها يمكن أن تؤدي في أقصى حالاتها إلى الصراع والاقتتال. ويعرف الكاتب الاتصال باعتباره الواقع

الثقافة الاجتماعية الشامل المحيط بالفرد والجماعة، والذي شكل منه أفراد المجتمع قدرة استيعابهم للبيئة التي يعيشون فيها، والذي تبني منه قواعد التفاهم بين الأفراد والجماعات، وأسس السلوك الفردي والجماعي، وقوانين العلاقة والتصرف والتعامل بين الفرد والفرد، وبين الفرد والجماعة.

وبناء على هذا التعريف أعاد الكاتب قراءة التاريخ، حيث قام بسرد الأحداث مستندة على مفهوم انهيار الاتصال كقاعدة نظرية للتحليل والتقويم. والفرضية الأساسية التي استند عليها الدكتور محمود قلندر في كتابه هي أن التراكم التاريخي لواقع من النزاع الاجتماعي والثقافي والسياسي، والصراع من أجل السيطرة على الأرض والناس، بين الجنوب والشمال لعقود من الزمان قد أدى إلى غياب أسس التفاهم والتفاعل الاجتماعي والثقافي بين الجماعات الثقافية والعرقية المتباينة، كما أدى إلى انهيار تام في الاتصال بين الجنوب والشمال.

وقد نتج عن هذا الانهيار حالة أزمة تطورت إلى صراع واضطراب اجتماعي وسياسي ساد جنوب السودان طوال السنوات. ولكن كيف بذرت بذور الشك التي نمت إلى شجرة أثمرت انهياراً عنيفاً للاتصال بين الشمال والجنوب؟ ومن الذي بذر تلك البذور؟ ثم من الذي رعاها حتى نمت وترعرعت؟ ومن الذي تعهد بها بالسماذ والسقيا؟ ومن الذي حصد ثمارها في نهاية المطاف؟

لقد أجاب الكاتب على كل هذه الأسئلة من خلال صفحات كتابه (مشكل جنوب السودان نموذجاً لحالة انهيار الاتصال). استجلى الكتاب بدءاً تاريخ علاقات الشمال بالجنوب منذ عهد الممالك السودانية الإسلامية الأولى في سنار وقري

والكيرا. حيث كانت هناك صلات التجارة المعروفة التي لم تتعد حدود التبادل التجاري للسلع، كما أنها في قليل من حالاتها دارت حول تنافسٍ على الأرض والمرعى. والواقع أن قبائل الجنوب قد عايشت خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر صراعات محتدمة فيما بينها، حتى أن نمط الحياة في الجنوب قد تشكل على واقع الاقتتال الذي أصبح قطب الرعى في كثير من بوادر التصرف الاجتماعي، فتشكلت به الحياة.

وأصبحت معطيات الثقافة المحلية من فن وأدب وشعر وعلاقات إنسانية واجتماعية، بل وسياسية قائمة على الاقتتال والصراع. وظل الصراع بين قبائل الجنوب متصلاً ومستمراً إلى الحد الذي وصفه العديد من الكتاب بالفوضى anarchy التي تعم المجتمعات البدائية. ثم جاء دخول الأتراك لجنوب السودان في وقت كانت القبضة الحديدية للإدارة التركية في السودان قد أخذت في التراخي إثر تقلب الوالي محمد علي باشا وتردده في اختيار الحكام وأساليب حكم السودان.

ولقد أدى هذا التراخي إلى نتائج ذات انعكاسات مهمة في تاريخ الجنوب، ومنها رفع السيطرة الحكومية عن تجارة النيل الأبيض، ومن ثم فتح الأبواب للتجار الأجانب، خاصة الأوروبيين الذين كانوا قد أخذوا في التوافد على الخرطوم، للتعامل المباشر مع الجنوب. ومنها انفتاح الأبواب الواسعة أمام البعثات الكنسية المسيحية، كبعثة الكنيسة الكاثوليكية لأفريقيا الوسطى والتي بدأ إنشاؤها في الخرطوم عام 1848م. حيث ركزت هذه الكنائس جل اهتمامها على ساحة الجنوب الذي وجدت فيه أرضاً خصبةً وبيئةً مناسبةً للتنصير. وكانت إزاحة الحكمदार عبد اللطيف باشا عام 1851م هي الخطوة التي فتحت أبواب الجنوب على مصاريحها للتجار والمبشرين.

لم تؤت مجهودات الكنائس في التبشير والتنصير في الجنوب أكلها بالشكل الذي كانت ترجوه السلطات الكنسية الأوروبية، وذلك بسبب تداخل العمل التبشيري الكنسي مع الأعمال التجارية لعدد من التجار الأوروبيين، الذين لم تكن علاقاتهم مع المواطنين طيبة، إذ ركنوا إلى الاستغلال، ثم القهر والجبر.

ونمت كراهية محلية للتجار، انسحبت على المبشرين الأوروبيين. ولكن التجار لم يقنعوا بالفضل في تحقيق أهدافهم التجارية، بل واجهوا مقاومات القبائل المحلية لهم بالعنف، واستخدموا في ذلك السودانيين المغامرين كعناصر مواجهة مع القبائل المحلية. وقد أدى احتدام الصراع بين التجار وجماعاتهم المقاتلة من جهة، وبين القبائل الجنوبية من جهة أخرى، إلى ازدياد الطلب من قبل الطرفين على الأفراد القادرين على القتال.

ولما لم يكن هناك من سبيل لتوفيرهم سوى الاسترقاق نشطت حركة الرق لتستجيب لتلك الحاجة الملحة، وأصبح الاسترقاق نفسه تجارة رائجة. وهكذا تكاملت أركان الحلقة الجهنمية، حيث أدى فتح أبواب التجارة بالقوة مع الجنوب إلى تنشيط تجارة الرقيق، ومن ثم تحولت التجارة نفسها إلى مصدر مهم من مصادر الثروة.

وقدم الكتاب صورة دقيقة لحقيقة تجذر مؤسسة الرق خلال فترة الحكم التركي من خلال تلخيص مؤلم لحقيقة الدور الذي لعبه النظام التركي في تفاقم ذلك الأمر. وقد أشار من خلال سرد الأحداث إلى دور الجنود السودانيين - الذين استخدمهم الأتراك - أنفسهم في اصطلياد السودانيين

من أجل إعاشة أنفسهم ببيع الرقيق. وكان التاجر التركي يقوم بجمع غنائمه من هؤلاء المستعبدين ويعيد توزيعها على جنوده كجزء من رواتبهم الشهرية.

وصل الإسلام إلى أطراف جنوب السودان خلال عهد السلطنة الزرقاء، وذلك بحكم التلاصق الجغرافي بين الجنوب ومملكة سنار. إلا أن اتصال تلك المملكة بالجنوب والجنوبيين كان في حدود الحاجات الاقتصادية والاجتماعية الناشئة عن التجاور والتلامس الجغرافي أكثر من كونها علاقة ذات بعد سياسي.

وفي الواقع لم يُعرف تاريخياً عن الدولة السنارية اتجاهها الجهادي أو رغبتها في نشر الإسلام عن طريق الفتوحات أو توسيع الرقعة الجغرافية للدولة عن طريق الغزو والاحتلال. ولذلك لا يمكن الحديث عن أي مجهود للدولة السنارية في هذا الاتجاه. أما خلال عهد السيطرة التركية، فإن الجنوب لم يكن مسرحاً لأي جهد خديوي إسلامي من قبيل نشر الدعوة أو بسط الدين بين القبائل التي ظلت تعيش على فطرتها الأولى.

ولكن روايات الزبير باشا الشفهية قد أشارت إلى أبعاد البدايات الفعلية للاتصال بين الشماليين والجنوبيين مما أوضح بجلاء حجم التأثير والتأثر الذي حدث من جراء ذلك الاتصال. أما في فترة المهدي فقد وصلت جيوش المهدي إلى مناطق التماس الشمالي الجنوبي في وقت مبكر، إلا أنها اصطدمت بعدد من القبائل التي اعتادت على مواجهة الغزوات القادمة من الشمال.

كان الغرض الأول لبسط السيطرة البريطانية حتى الجنوب بعد الفتح، هو تثبيت دعائم الحكم والنظام الإداري،

وإخضاع القبائل المثيرة للفتن والمتصارعة فيما بينها بما يهدد الأمن حتى في الشمال. وقد صاحب عزم الحكومة على بسط السيطرة الرسمية للسلطة الحاكمة، اهتمام متزايد من قبل الكنائس الأوروبية المختلفة لمد المسيحية في مناطق إفريقيا التي أخذت جيوش الغزو الأوروبية المختلفة في دخولها في مختلف مناطق القارة.

ولكنّ عملية إخضاع الجنوب اصطدمت بالعقبة التي اصطدمت بها محاولات المهديّة والتركية من قبل، إذ أن واقع الحال الاجتماعي، جعل الإدارة البريطانية تدرك أنها، لكي تتمكن من السيطرة على الجنوب، لابد لها من استعمال القوة لإخضاع القبائل.

وقد كان هذا هو الحال في جنوب السودان إثر فرض الإدارة البريطانية سيطرتها على البلاد. حيث واجهت محاولة الإدارة البريطانية إخضاع القبائل الجنوبية مقاومة شرسة من تلك القبائل كأنظمة اجتماعية راسخة ومتماسكة. وكانت أكثرها شراسة في المقاومة تلك التي تميزت بنظام قبلي ممتد، ونفوذ اجتماعي وسياسي واسع.

لعبت عدد من المعطيات الاجتماعية والسياسية، المحلية والأجنبية، أدواراً مهمة في التمهيد والتهيئة لانتهيار الاتصال والتفاهم بين الشمال والجنوب. فعلاقات الرق كناتج صراع اجتماعي أو اقتصادي، وعلاقات الحروب، وإرث الإدارات الاستعمارية المتعاقبة، تركية، وبريطانية، خلفت عند المجتمعات المحلية الجنوبية روحاً من العداء والتحدي لكل شكل من أشكال السلطة، ونفوراً شاملاً من أي صورة من صور التقارب مع أي جماعاتٍ غريبة ووافدة. فقد واجهت القبائل الجنوبية، كقوى اجتماعية عالية التماسك، القوى الوافدة

والدخيلة بحدة وشراسة ل تمنعها من التعدي على الواقع الاجتماعي البكر في الجنوب. وكان مرد شراسة الجنوبيين في مواجهة القوى الأجنبية المعتدية، هو الوعي بالذات الاجتماعية المتماسكة التي تبصر في كل دخيل وغريب خطراً على تماسكها الاجتماعي، فتقاومه بكل ما أوتيت من قوة.

وهكذا كانت المواجهة أكثر شراسة وضراوة ضد القوى التي حاولت فرض أنماط من النظم والأحكام والسلوك المدمر للنظام الاجتماعي المتوارث. كما كان تفسير سلوك تلك القوى ومواقفها محاطاً بالشك والريبة، وقائماً على سوء الظن بها، وعلى توقع التآمر منها كوسيلة للسيطرة والتحكم. بهذا الإرث من العلاقة مع غيره، وجد جنوب السودان نفسه في علاقات سياسية واجتماعية واسعة مع الشمال خلال السنوات المقترية من الاستقلال.

وما كان منتظراً من مثل هذه العلاقة أن تقوم على الثقة والتفاهم والتقارب. فعلى الصعيد السياسي، كان مفهوم السلطة والحكم والنظام مرتبطاً بالقسر والجبر والفرض. وعلى المستوى الاجتماعي، لم يكن النظام التقليدي الاجتماعي ليسمح، متى ما أتاحت له فرصة المقاومة والمغالبة، بسيادة أنظمة اجتماعية مساوية له، ومتنافسة معه. وقد كان هذا كله إضافة بالسلب إلى الوهن في علاقة الاتصال والتفاهم بين الشمال والجنوب.

بعد خضوع قبائل الجنوب القسري، استجابت الحكومة لضغوط الكنيسة في فتح أبواب الجنوب للعمل التبشيري المسيحي في كل أرجائه، وعند دخول تلك الإرساليات إلى الجنوب وضحت لها أهمية صد تيار الثقافة العربية الذي كان

تأثيره قد انتقل بشكل واسع لأرجاء الجنوب المختلفة نتيجة التواصل والتفاعل والالتصاق المباشر. وأدركت تلك الإرساليات أن النفوذ العربي، بما يستصعبه من إسلام، إنما سبق إلى كثير من بقاع الجنوب، وأن التفاوض عنه لن يكون في صالح حركة التنصير الشديدة.

وفي الوقت الذي كانت الإدارة البريطانية تنفذ سياساتها الرامية إلى إضعاف الاتصال الثقافي بين الشمال والجنوب كان السودانيون الشماليون قليلي القدرة على التأثير بأي شكل من الأشكال على مجرى الأحداث. حيث كانوا مهتمين ومشغولين بواقعهم المباشر.

ولم يكن الشعور بالانتماء الأوسع للوطن قد تبلور بعد. ولذلك لم يلتفت الشماليون إلى القضايا الخاصة بتوثيق صلة الشمال بالجنوب، أو بوضع أسس لنهضته بالتساوي مع الشمال. ولأن الشمال نفسه كان خاضعا لاستعمار البريطانيين فإن مصير الجنوب ومساره كان في يد الإدارة البريطانية وحدها.

وفي عام 1930م بدأ سريان قانون الحكم الذاتي الذي ألغى السياسة البريطانية السابقة المتعلقة بإبعاد الجنوب عن حركة العمل السياسي السوداني، ودخل الجنوبيون الجمعية التشريعية عام 1948م فالتقى في رحاب عمل سياسي واحد، لأول مرة الجنوبيون والشماليون.

وكانت مشاركة الجنوبيين في تلك الجمعية دون تمثيل حزبي، حيث لم تكن للجنوب أحزاب في ذلك الوقت. وكانت المؤسسات الاجتماعية القبلية في الجنوب أكثر رسوخا من المؤسسات السياسية في تلك المرحلة، حيث ظل الجنوب

منغلقاً على المعطيات الاجتماعية والقبلية دون سواها، وفي المقابل كانت روح الوطنية قد أخذت في النمو والتطور في شمال السودان حيث نمت الحركة الوطنية وتطورت بشكل ملحوظ. ولعل هذا التباين بين سرعة الحركة في الشمال وبطئها في الجنوب قد أدى إلى غرس بذور التملل الجنوبي الذي قاد في نهاية المطاف إلى التمرد.

وليس خافياً أن الحركة الوطنية الشمالية انشغلت في تلك الفترة بقضايا محورها العلاقة مع قطبي الحكم الثنائي ومستقبل السودان من حيث الاستقلال أو الاتحاد مع مصر، والصراع بين المثقفين والقوى الطائفية الدينية، وقضايا التآلف والتحالف بين الأحزاب السياسية الوليدة، ثم الصراع بين الأجنحة التي أخذت في الظهور في مؤتمر الخريجين.

هذا في الوقت الذي كان فيه الجنوب -الذي اختار أبناؤه طوعية الارتباط بالشمال - يعايش مخاوف هذا الاختيار الطوعي (بعد مقررات مؤتمر جوبا عام 47)، وينتظر من القوى الوطنية الشمالية اهتماماً أكثر، وانشغالاً عملياً بقضاياها. وقد أخذت مخاوف الجنوبيين في التنامي كنتاج طبيعي للعديد من تصرفات ومواقف الساسة والقادة الشماليين التي سردها الكتاب بتفصيل دقيق ووافي.

وكرر فعل طبيعي، بدأت بوادر التكتل الجنوبي المضاد للحركة السياسية الشمالية في التبلور. ثم تطور ذلك التكتل إلى إنشاء حزب الأحرار الجنوبي الذي تمتع منذ تكوينه بنفوذ واسع بين الجنوبيين حتى أصبح دوره في التطورات السياسية اللاحقة التي شهدتها تلك الفترة مركزياً. ومن خلال الحركة السياسية التي صاحبت قيام هذا الحزب والنشاط

السياسي المتنامي في الجنوب، بدأت دعوات الفدرالية كمطلب سياسي جنوبي في التصاعد من خلال الليالي السياسية بالجنوب. وكان مبدأ "الفيدريشن" في ذلك الوقت، يشكل صدمة سياسية نفسية للأحزاب السياسية الشمالية التي حاولت جاهدة صد تدفق تيار الدعوة إلى الفدرالية وسط الجنوبيين.

وظل الجنوبيون يلوحون بمبدأ الفيدريشن أمام أعين ساسة الشمال كلما أرادوا الضغط عليهم في أمر من الأمور. وظهرت نتيجة ذلك أولى بوادر انهيار الاتصال بين الشمال والجنوب. فالحكومة الوطنية الأولى لم تف بوعدها، ولم تعط الجنوبيين من الوظائف التي تمت سودنتها إلا ستاً، رغم وعودها لهم بالعديد من وظائف الجنوب والحكومة المركزية.

وحين راح الجنوبيون يطالبون بالفدرالية باعتبارها السبيل المناسب لتحقيق تطلعاتهم في السيطرة على شئون مناطقهم وأقاليمهم، انقلب الشك المتسرب إلى نفوس الشماليين إلى يقين. إذ بدأ الجنوبيون ينفذون مخطط التآمر على وحدة السودان. وأصبحوا بذلك مخالب في أيدي الساعين إلى إجهاض الاستقلال السوداني الذي كان وشيكاً على الأبواب. وبهذا الفهم، واجهت الحكومة الوطنية الأولى، بصرامة وحسم، دعوة حزب الأحرار الجنوبي للفدرالية واعتبرتها دعوة محرمة.

لم يكن هناك سبيل لإيقاف الغليان الداخلي للبركان الذي ارتفع صوت دمدمته بما أوحى بقرب الانفجار الكبير الذي كان موعده يوم الثامن عشر من أغسطس عام 1955م. حيث كان صباح ذلك اليوم هو صباح الفتنة الكبرى في

توريت، حيث دخل هذا اليوم في تاريخ السودان من باب الفجيرة
 والمأساة الكبرى لأنه كان يوم بداية التمرد في جنوب السودان.
 خلص الكتاب إلى أن الذي جرى في جنوب السودان
 خلال عام 1955م، بحجمه وتداعياته وأسلوبه، لم يكن إلا
 انعكاساً لانفجار بركان التوتر النفسي الذي نتج عن غياب
 الاتصال بين الشماليين والجنوبيين وسيادة حالة من الشك
 التاريخي والريبة المستدامة في النفوس على مدى قرون من
 الزمان. كما خلص إلى أنه لم يكن (بداية) وإنما كان (قمة).
 ويرى الكاتب أن صراع الجنوب والشمال الذي استمر
 إلى يوم قريب إنما هو من إفراز الممارسات السياسية السابقة
 والآنية، بل إنه نتاج لتراكمات تجاوزت بحجمها السنوات،
 لتضرب بجذورها العميقة في عمق الزمان.
 ولقد زُرعتُ النبتة في وجدان أجيال من أبناء الجنوب،
 حيث نمت شجرة الشك والريبة التي تأصلت جذورها في
 الأعماق، وغذتها إلى يومنا هذا أفعال العديد من ساسة الشمال
 الحمقاء وأقوالهم غير المسئولة. وبذلك لم تمت الشجرة وإنما
 غاصت جذورها العميقة في النفوس وبقيت كالقنبلة الموقوتة
 تنتظر لحظة انفجارها المحتوم في أي زمان، وهي لا تعلم أنها
 بانفجارها لا تدمر ذاتها فحسب، وإنما تقضي على كل من
 حولها.



دراسة في كتاب الجانب الآخر لمحاضرير

(الجانب الآخر لمحاضرير) The other side of Mahathir واحد من المؤلفات المهمة التي كتبها الصحفي الماليزي ذائع الصيت (زين الدين مايدين)، وقد جاء تاريخ اكتمال تأليف هذا الكتاب في 26 يناير 1993م، وقد وضعه مؤلفه باللغة الملايوية، ثم ترجمه إلى الإنجليزية الأستاذ الصحفي وان أ. حليمي، ثم بعد ذلك ترجمه إلى اللغة العربية د. عوض إبراهيم عوض وذلك في منتصف عام 1996م.

كان الإيعاز بترجمته للغة العربية قد جاء من المركز الأفريقي العربي سندرين برهد _ ماليزيا بغرض إعطاء القارئ العربي فرصة للتعرف عن قرب على شخصية رئيس الوزراء الماليزي الذائع الصيت د. محاضرير محمد. وبعد نقاش مستفيض بين الناشر والمترجم العربي تقرر تغيير اسم الكتاب إلى (د. محاضرير وسنوات الصراع الماليزي) بدلاً من (الجانب الآخر لمحاضرير).

وكان هذا التعديل قد اقتضاه أمرٌ سايكولوجيٌ بحث أثاره الناشر، حيث قال للمترجم إنَّ عبارة الوجه الآخر يكون وقعها عند القارئ العربي أقرب إلى وقع (الوجه الآخر)، ولذلك فهي قد تثير معنىً سالباً بحكم الثقافة الإسلامية التي ترفض أن يكون للإنسان وجهان استناداً إلى نص الحديث الشريف: (ذو الوجهين لا يكون عند الله وجيهاً).

ورغم أن مضمون هذا الحديث الشريف يختلف تماماً عما أراده المؤلف من عنوان كتابه الذي سلط فيه الضوء على الجوانب غير المعروفة في شخصية الدكتور محاضرير إلا أن الناشر برر إصراره على تغيير العنوان في نسخته العربية.

وبالفعل تحول العنوان إلى ما أشرنا إليه. ولكن حالت ظروف تغيير الناشر لموقعه وعدم تمكن المترجم من الاتصال بالمؤلف الذي أصبح في تلك الفترة وزيراً برئاسة مجلس الوزراء دون صدور النسخة العربية. ولذلك فإن هذه الدراسة للكتاب اعتمدت على قراءة النسخة الإنجليزية.

ابتدأ المؤلف كتابه بإهداء رقيق جاء فيه: إلى والدي العزيز مايدين س. محمد الذي لم يعيش ليستمع بثمار نجاحي، وإلى أمي العزيزة ستي عائشة شيخ حسن التي كانت تهب الحلوى والدموع لأطفالها الصغار خلال سنوات عمرنا القاسية.

جاء الكتاب في أربعة عشر فصلاً كان أولها بعنوان: (على منعطف الطريق)، والثاني بعنوان: (نار تحت الهشيم)، والثالث بعنوان: (الإقصاء والعودة)، والرابع بعنوان: (ثورة تعادل الامتياز)، والخامس بعنوان: (هجمات عند الفجر)، والسادس بعنوان: (العدو الرئيسي)، والسابع بعنوان: (بناء الملايو الجديدة).

وبعد أن استرسل المؤلف في سرد الأحداث خلال الفصول من الثامن وحتى العاشر قفز في الفصل الحادي عشر إلى أمرٍ أقرب للتحليل وضعه تحت عنوان: (رفع الستار)، ثم واصل في نفس هذا المنحى التحليلي مع الفصل الثاني عشر الذي وضعه تحت عنوان: (تضحية)، ثم عاد ثانية لسرد الأحداث من خلال الفصل الثالث عشر الذي وضعه تحت عنوان: (صراع على القمة)، وبعد ذلك اختتم كتابه بالفصل الرابع عشر الذي جاء تحت عنوان: (اعتراف).

ولا شك أن شخصية داتو سري دكتور محاضير محمد، شخصية مثيرة للجدل. والقليلون جداً هم الذين حاولوا أن

ينافسوه في ما حققه من شهرة بين كل الذين تقلدوا منصب رئيس الوزراء في ماليزيا والذين يعتبرهم المؤلف بعيدين كل البعد عن مضارعتة في المكانة التي حققها. وهو بلا جدال أكثر رئيس وزراء اشتهر في ماليزيا بعد تنكو عبد الرحمن. وقد وقف محاضير كلغزٍ محيرٍ للعالم تدفعه تجربته العملية في معترك السياسة بحكم رؤيته المستقبلية لخلق دولة ماليزيا الحديثة، الشيء الذي ظهرت معالمه جلياً وبرز في القرن الحادي والعشرين.

وأثناء فترة قيادته لزمam السلطة في ماليزيا أقدم على عمل الكثير من الأشياء التي أدهشت الأصدقاء والأعداء على حدٍ سواء. فقد شاهد خروج اثنين من مساعديه وأهل ثقته من السلطة، ولكنه كسب الجولة بضم من لم يكن في الحسبان كسبه إلى جانبه وهو أنور إبراهيم أحد القيادات الإسلامية المتوهجة، والذي أصبح وريث لسنوات طويلة قبل أن تعصف به هو الآخر رياح التنافس السياسي والمكائدات إذا صح التعبير.

وخلال سنوات حكمه تمكن د. محاضير من تنشئة جيل ملايوي كبير له إقدامٌ وهمةٌ وصبرٌ على خوض الصعاب مثل المليونير المعروف دايم زين الدين وغيره من أجنحة الاقتصاد الماليزية. وبحكمةٍ فائقة استطاع محاضير أن يقود بلاده بخطىٍ سريعةٍ وواثقةٍ إلى مصاف التصنيع الحديث.

ومن خلال تصفح هذا الكتاب يتضح جلياً أنه قد وصل إلى تحقيق الغاية التي صدر من أجلها. ولكن بالطبع ما كان لكل ذلك أن يحدث لولا مساعدة ومعاونة العديد من الأفراد الذين أشار إليهم المؤلف وأثنى عليهم ومنهم كبيرة أمناء مكتبة أوتوسان ملايو الأستاذة ميمونة رشيد وفريق موظفيها الذين قدموا للمؤلف مساعدةً لا تقدر بثمن أثناء وضع

المسودات الرئيسية لهذا الكتاب وأثناء توثيق المراجع. ومنهم أيضاً الصحفي وان أ. حليمي المقيم في لندن والذي أبدى العديد من الملاحظات والتوجيهات الهامة أثناء التأليف وهو الذي قام بترجمته من اللغة الملايوية إلى اللغة الإنجليزية. وشكر المؤلف أيضاً زوجته زيتون بنت زين العابدين، التي كان من ثمار تفهمها لطبيعة عمله الصحفي أن أظهرت صبراً جميلاً كان نعم الرفيق له طوال سنوات العمر، ومن خلال ذلك تمكن من إنتاج هذا الكتاب الذي هو ثمرة كفاح حقيقية لفترة تجربة حياة طويلة، في رحلة مشتركة سعيدة وآمنة. وتواصل الثناء على أبناء المؤلف زايراني، وزاكينا، وزايرين، وزيدان، الذين طلب منهم أن يتذكروا على الدوام أن يتذكروا أن عطاء أهم كان بلا حدود.

وفي الواقع إن هذا الكتاب في غاية المتعة لأن موضوعه هو داتو سري د. محاضير محمد رئيس وزراء ماليزيا السابق الذي هو شخصية جديرة بكل التقدير والاحترام والتحليل. من الواضح أنه شخص خطير، بأفعاله وكلماته وأفكاره، داخل وخارج بلاده. ولكن الكثيرين لا يستطيعون أن يدعوا المعرفة الوثيقة أو العميقة بدكتور محاضير، حتى ولو ادعى البعض سراً أن له معرفة خاصة به ليس فقط لأن د. محاضير قد وضع خطأ فاصلاً بين الملكية العامة وعقاراته وممتلكاته الخاصة، وإنما د. محاضير السياسي والقائد لأمته وبلاده ظل لغزاً محيراً للكثيرين. لذلك فمن الصعب أن يسبر شخص أغوار شخصيته بشكل دقيق.

ومحاضير بلا شك هو قائد الطاولة الماهر في لعبة السياسة الماليزية وفي نهضة المجتمع الماليزي الحاضر خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين. ليس ذلك فحسب، وإنما

أيضاً لأنه ظهر بجلاء على مسرح السياسة العالمية كأعلى صوتٍ بين زعماء الدول الناهضة. لكل هذه الاعتبارات جاء الكتاب شيقاً وممتعاً ومثيراً للفضول أكثر من كثير من المؤلفات التي كُتبت عن العظماء والمشاهير. وبالطبع فإن الكتاب صدر أثناء رئاسته للحكومة الماليزية والمؤلف من أصدقائه المقربين منذ الطفولة مما جعله لصيقاً ودارياً بكل صغيرة وكبيرة.

ثم إن عمل المؤلف أثناء فترة تأليف الكتاب قد مكنه من الوقوف على أدق أسرار الدولة بحكم أنه كان رئيساً لتحرير أكبر مجموعة صحفية في ماليزيا هي مجموعة أوتوسان ملايو. وقد كان لتلك العلاقة الوطيدة التي ربطت بينه وبين محاضير أثر واضح يعرفه الماليزيون جميعاً خصوصاً أولئك الذين تابعوا التطورات التي طرأت على الصحافة الماليزية في الفترة التي تلت عام 1982م، حيث كان زين الدين مايدين قد تأثر كثيراً كرئيس لتحرير مجموعة أوتوسان ببعض الظروف التي أمت بالعلاقة بين الدور الصحفية بالدولة ومكتب د. محاضير.

وقد انعكست تلك الظروف تلقائياً على الوضع الوظيفي لزين الدين مايدين. والقصة كلها بدأت عندما وجهت صحيفة أوتوسان ماليزيا Utusan Malaysia انتقاداً حاداً لدكتور محاضير على التحدث باللغة الإنجليزية خلال مقابلة مع محطة تلفزيون إندونيسيا أثناء اجتماع زعماء دول حركة عدم الانحياز في جاكرتا. وكثير من تفاصيل تلك الحادثة بقيت غير واضحة، إلا أن نتائجها كانت في ذلك الوقت في غاية البدهة. حيث تحرك د. محاضير بنفسه ليكتب للصحيفة موضحاً وجهة نظره وموقفه حيال لغته ومواضيع

ثقافية عامة. كانت الحادثة في الحقيقة قابلة لتفسيرات عديدة. وكان واحداً من هذه التفسيرات وضوح تبعات تلك التطورات التي وضعت أمام المواجهة المباشرة دور صحيفة أوتوسان ملايو Utusan Melau المستمر والدائم كصوت للضمير الوطني الملايوي، والسلوك المتغير الذي أحدثته تجربة وتمرس د. محاضير كقائدٍ وطني خلال فترة من التوسع الاقتصادي المطرد. وكانت النتيجة المباشرة لذلك هي تغيير مواقع القيادات العليا في الصحيفة ضمن حركة التنقلات والتغييرات الإدارية التي قالت فيها إدارة أوتوسان إنها لم تُفرض من أي شخص، وليست لها علاقة بانتقاد د. محاضير.

في تلك المرحلة ترقى زين الدين مايدين الذي تلقبه الأوساط الصحفية باسم (زام) من رئيس تحرير مجموعة إلى مستشار تحرير. وفي موقعه الجديد أتاحت له الفرصة للذهاب إلى لندن ليقوم بالكتابة والبحث. ومن المهم أنه قد انتهز الفرصة ليؤدي عدداً من المهام التي كان من بينها تأليف هذا الكتاب.

ولذلك جاء الكتاب كوثيقة اتهام وانتقاد لسلوك د. محاضير وأفعاله أثناء تلك الحادثة التي مسّت حرية الإعلام. كما كان في نفس الوقت تحليلاً لشخصية د. محاضير محمد من جميع الوجوه التي لم تكن إلى وقت قريب معروفة للناس على نطاقٍ واسع. ومن الواضح أن الافتراض الأول ليس مادة هذا الكتاب. ليس فقط لأن (زام) لم يضع أي تهمة ضد د. محاضير ولم ينف أي انتقادات تختص بالحادثة المشار إليها، وإنما لأنه تحدث بوضوح شديد وبكثير من التقدير والإعتراف عن سلوك د. محاضير تجاه حرية الصحافة. ذلك السلوك الذي جعله هدفاً لكثير من انتقادات الإعلام الغربي. ولم يُخف

المؤلف أنه وقف بصلافة مع د. محاضير. وواضح من خلال صفحات الكتاب أن زين الدين مايدين قد سعى جاهداً لتوضيح تلك الأوجه في شخصية د. محاضير التي يصعب جداً على الشخص العادي أن يفهمها. وهو بالطبع استفاد من علاقته الخاصة وصداقته الحميمة مع محاضير رغم أنه تحاشى أن يشير لتلك العلاقة في أي صفحة من الصفحات ولكن القارئ المطلع على شؤون الملايو وإدارة الدولة في ماليزيا يدرك ذلك ويشعر بحجم هذه العلاقة التي لولاها لما تمكن المؤلف من الخروج بهذا الكتاب وبهذه التفاصيل.

ولعلها علاقة بعيدة المدى وتضرب جذورها في أيام الطفولة، حيث إنه هو الطفل الذي توسل للطبيب الشاب في مدينة ألو رستار ليأتي إلى بيته المتواضع كي يعالج جده المريض. ويمكن أن توصف تلك العلاقة بأنها دافئة وحميمة وعميقة. وهنا لا بد من ذكر أن العلاقة بين الزعماء السياسيين في ماليزيا ورجال الصحافة هي الأشد والأقوى من كثير من الدول حتى في جنوب شرق آسيا.

ولم يحاول المؤلف زين الدين أن يقدم نبذة أو دراسة شخصية لشخصية د. محاضير فقط، وإنما عرض تحليلاً للعديد من الجوانب التي يعرفها عن قرب. وبعد ذلك استخدم تلك الجوانب الشخصية لتوضيح جوانب سلوكية وأفعال عديدة تمثل بعضها في مناورات أو حيل سياسية في غاية الأهمية تمت في مراحل سياسية مليئة بالأحداث. وعلى سبيل المثال قال إن د. محاضير قادر أن يتحمل إلى درجة كبيرة شخصية إنسان به خلل.

وهذه الخاصية قيل إنها مستمدة من ميوله الطبيعية، ليختبر ضعف الشخص وأخطائه مقابل مزاياه وقوته. وقد

استخدم هذا التسامح وسعة الصدر في الكتاب لتوضيح وشرح العلاقة بين د. محاضير وشخصيتين مهمتين في تاريخ السياسة الماليزية هما سيد ناصر إسماعيل وسيد جعفر أبار. وهاتان الشخصيتان البارزتان والمشهورتان في حزب أمنو الحاكم بماليزيا عُرفا بأنهما معارضان لدودان لعودة العلاقة بين د. محاضير وحزبه أمنو بعد أن تم إقصاؤه عنه في مرحلة مبكرة قبل توليه رئاسة الحزب ورئاسة الحكومة.

وعلى العموم فإن الكتاب في مجمله يمثل دراسة مفصلة قائمة على تجربة صحفي ذي فراسة وبصيرة نافذة مع مخزون هائل من المعلومات عن التقلبات السياسية التي شهدتها بلاده منذ الاستقلال، فضلاً عن الدور الذي لعبه د. محاضير، وما قدمه كقائد خلال كل تلك التطورات.

ورغمًا عن كل ذلك فإن الذي يظهر من خلال هذا الكتاب ليس دراسة كاملة عن شخصية د. محاضير وإنما هي مجرد شذرات لبعض الأحداث. ولكنها قطعاً تمثل أهم الوقائع وأشد الأحداث تأثيراً في مسيرة الحركة السياسية الماليزية طوال الفترة التي غطاها الكتاب. ومما اخذه بعض المنتقدين للكتاب وأثبتوه من خلال الصفحات ما جاء على لسان روستام أ. ساني الذي قال بالحرف الواحد: ليست هناك معلومات كافية يمكن أخذها من هذا الكتاب عن طفولة محاضير وحياته الأسرية، ولا عن مكونات سلوكه ومساره السياسي قبل ولوجه الرسمي في معترك السياسة.

وليس هناك تفصيل شامل عن حياته الطلابية في المدرسة أو عن حياته الجامعية عندما انتقل للدراسة بالجامعة بسينغافورة. وليس هناك تفصيل عن حياته كزوج أو كأب. كل هذه الأمور ما زالت تنتظر الحديث عنها ربما في كتاب

شاملٍ عن سيرته الذاتية. والذي يجده القارئ لهذا الكتاب هو سردٌ مفصلٌ لأحداثٍ كثيرة ومثيرة وشيقة عن واحدة من أهم الفترات في تاريخ ماليزيا التي هي مجهولة لكثير من الناس لاسيما أبناء العالم العربي الذين وجدوا في تجربة ماليزيا ملاذا لهم للافتخار بحكم أنها إحدى أقوى الدول الإسلامية التي فتحت صدرها لكل المسلمين والعرب طوال فترة حكم محاضير.

أما عن أسلوب الكاتب السردى الذي وضع به مؤلفه فلعله من الأساليب الشائقة المحببة التي يمكننا أن نعتبرها محاسبةً دقيقةً للدور الذي لعبه محاضير في استرجاع الزمان والمكان. وهذه الاستجابة أيضاً قد أملت لها طبيعته الشخصية. كما يمكننا أن نرى بكل الوضوح الطريقة التي عالج بها محاضير العديد الأمور مثل إقصائه من حزب أمنو، والهزيمة الانتخابية التي مُني بها في إحدى المرات، والصراع المحموم داخل الحزب، والمشكلة العنصرية الدموية التي هزت أركان ماليزيا بأكملها في عقد الستينيات.

والأطرف من كل ذلك ما أبرزه الكاتب بوضوح من التفاعل المعقد والمشكل بينه وبين عدد من الشخصيات السياسية الكبيرة في ماليزيا مثل تنكو عبد الرحمن، وتون عبد الرزاق، وموسى هتام، وتنكو رازالي، وعبد الغفار بابا، وأنور إبراهيم، وغيرهم.

وكرئيسٍ للوزراء كان د. محاضير قد ورث إدارة البلاد من ثلاثة رؤساء وزارة سابقين إلا أنه كان أوضحهم تجديداً في مسار الحركة الاقتصادية والصناعية والسياسية في الدولة. وإذا نظرنا لدكتور محاضير كمراقب ناقد للمراحل الأولى من حكم بلاده خصوصاً في عهد تنكو عبد الرحمن فإننا نلاحظ

جانبه الإنساني والابتكاري في إحداث العديد من التغييرات والابتكارات في مجال التنمية. والتغيير الكبير في التوجهات نحو الخارج والذي حتمته ظروف المرحلة الزمانية التي شهدت العديد من التغييرات في خارطة العالم الثالث لاسيما وسط النمور الآسيوية ودول منظمة العالم الإسلامي. وأيضاً أسلوب معاجته للأمور الذي اعتبره معظم المراقبين مخالفاً لأساليب القادة ورؤساء الوزراء الذين سبقوه سواء في ماليزيا أو ما جاورها من الدول.

وفي هذا الإطار أبرز الكاتب البعديد من اللمحات في أسلوب شائق من سلوك د. محاضير ورؤيته للأمور التي احتاجت إلى تصور خاص مثل مواقع الحكام الملايويين، الإسلام والمدنية الحديثة، الملايويين الجدد، السياسة الاقتصادية الجديدة، الديموقراطية، السياسات المالية، وما شابه ذلك.

ورغم أن هذه الدراسة المفصلة التي قام بها المؤلف لا تعطي كل الخصائص والصفات المتوقعة من الجانب الآخر لشخصية الدكتور محاضير كما هو متوقع من عنوان الكتاب: The Other Side of Mahathir إلا أن الأحداث والتفاعلات التي جمعها هي أحداث ذات بعد خاص، وقد عرفها الناس على نطاق واسع في جنوب شرق آسيا.

ومن خلال ذلك لا بد أن نثمن دور زين الدين مايدين وحنكته عندما ركز على أمر يُعتبر بحق جانباً آخر لمحاضير وهو توضيحه للأسباب الحقيقية وراء المواقف والاجراءات التي اتخذها كافةً، والتي بُنيت أساساً على معرفة الكاتب الوثيقة بخصائصه ومكوناته التي شكلت شخصيته بحق وحقيقة.

إن رد الفعل المباشر الذي يحسه القارئ لكتاب زين الدين هو باختصار متعة متناهية تجعل القارئ محتاجاً لسفر آخر

أكثر شموليةً واتساعاً يتبع هذا الكتاب. وناقل الكتاب من الملايوية للإنجليزية نفسه أشار إلى قناعته الراسخة بأن الكتاب أشعره بالحاجة إلى دراسة أكبر عن شخصية د. محاضر أو دراسة تحليلية نفسية على الأقل عنه. حيث إن هناك جدلاً طال ولم يزل قائماً عن الأسلوب الذي عالج به د. محاضر أمور الدولة وسياساتها وتوجهاتها طوال مرحلة حكمه. وهذا الجدل بلا شك يحتاج إلى الوقوف المتأنى عنده وأخذته بالدراسة والتحليل بغرض أخذ العبرة.

وكواحدٍ من الناس له تعاطفه وإحساسه بمعاناة الناس العاديين فإن د. محاضر لم يطرح نفسه مثل غاندي في ثياب بسيطة كواحدٍ من الفقراء، وإنما كان يقود سيارته الفارهة وسط شوارع مدينته وسط مجتمع فقير وبسيط ومتخلف هو الذي عاش بينه في مدينة ألو استار الصغيرة عندما كان طبيباً مبتدئاً في أول حياته العملية.

وكان سلوكه المعادي للاستعمار وحساسيته تجاه أطروحات الاشتراكيين في ذلك الوقت المبكر من حياته قد صقلت تجربته المستقبلية رغم أنها لم تغير من شخصيته أو تجعل منه شخصاً له بلاغة وفصاحة سوكارنو في أندونيسيا على سبيل المثال.

وفي المقابل أظهر ميلاً شديداً نحو الاستثمارات التجارية الكبرى مع عناصر وقوى غربية. تلك العناصر التي لم تكن مطمئنةً لسياساته تجاه المجتمعات الدولية. ولكنه رغم ذلك أظهر كثيراً من التحول الذي يصعب تفسيره عندما بدا وكأنه متعصبٌ دون هوادة للملايويين من بني جلدته، ثم بعد ذلك إطنابه في مدح الليبراليين لدرجة التعصب! وعلى كل حال استطاع الكاتب زين الدين مايدين أن يشبع نهم الكثيرين

لعمل أكثر تفصيلاً وعمقاً، سابراً أغوار الحقيقة في شخصية
اهتمت بالحقيقة. ولا شك أنه فتح شهية الكثيرين لدراسة
أكثر تفصيلاً ونقداً وتحليلاً لشخصية د. محاضير وأفكاره
العديدة التي برزت من خلال تصرفاته وتوجهاته وقراراته
التاريخية التي أصدرها في مراحل عديدة من حياته. وفي الختام
فإن الكتاب جدير بالقراءة والاحتفاظ به ضمن أعز ما بالمكتبة
خصوصاً وأن هذه الدراسة نجريها الآن بعد أن خرج محاضير
محمد من سدة الزعامة طائعاً وأصبح واحداً من ملايين
المواطنين الماليزيين.



دراسة في كتاب العنوسة

(العنوسة أسبابها، آثارها، علاجها) هو أحدث كتاب صدر للدكتور عبد المنعم عثمان عبد الله صبير. والدكتور عبد المنعم من الشباب الذين ظهرُوا في عالم الكتابة خلال العقد المنصرم ليمثل إضافة لأهل القلم السودانيين الذين عاشوا لسنواتٍ في بلاد المهجر. حيث إنه بعد أن تخرج في كلية الآداب جامعة القاهرة بالخرطوم عمل على نيل درجة الماجستير التي نالها بتقدير جيد جداً من معهد الخرطوم الدولي للغة العربية، ثم نال درجة الدكتوراه من جامعة أفريقيا العالمية في الأدب والنقد.

وانخرط في سلك العمل التعليمي فعمل محاضراً بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا لعدة سنوات، عاد بعدها إلى أوروبا التي عمل بها من قبل حيث أصبح محاضراً بالكلية الإسلامية في كسوف. كما عمل أستاذاً بجامعة الإمام بالرياض المملكة العربية السعودية. وعاد بعد سنوات الغربة الطويلة إلى وطنه السودان يحمل العديد من المؤلفات والمسودات لكتب جديدة بينها هذا السفر الذي نحن بصدده والذي وضع له عنوان: (العنوسة أسبابها، آثارها، علاجها).

صدر هذا الكتاب حديثاً من دار الآفاق العربية بالقاهرة بتاريخ 2005م. والكتاب عبارة عن مجلد كبير في سبعمائة وستة وثمانين (786) صفحة من القطع الكبير. ولما كان هذا الكتاب قد اهتم بشؤون الأسرة فلا بد أن نذكر أن الدكتور عبد المنعم قد نذر نفسه طوال العقد الماضي للبحث في أمور الأسرة من خلال بحوث علمية عديدة حملت عناوين (غُنية المحتاج إلى بناء الأسرة وأنواع الزواج)، (الخلافاً بين الزوجين:

أسبابها، آثارها، علاجها)، (الخلافاتُ بين الأقارب: أسبابها، آثارها، علاجها)، (المشترك اللفظي في سورة البقرة)، (المعلم الداعية: إعداد، صفاته)، و(المخالفات الشرعية في الأشعار العربية من صدر الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية). وهذه الدراسة الأخيرة نال بها درجة الدكتوراه.

ومن خلال هذا الاهتمام نحسب أن كاتبنا الذي ولد في عام 1961م قد تفرد بين أبناء جيله بإعطاء مساحة واسعة من اهتمامه وجهده لقضايا الأسرة التي كادت أن تغيب عن اهتمام شباب هذا العصر. ومن خلال هذا الاهتمام نجده قد انكب على أمهات المراجع التي فاقت في عددها السبعين ليخلص إلى هذا المؤلف (العنوسة أسبابها، آثارها، علاجها) الذي جاء في أربعة فصول قسمها إلى عدة أبواب ومباحث شملت: تعريف العنوسة وبيان موقعها من ترتيب أعمار النساء، وأسباب العنوسة عند الأسرة، ثم أسباب العنوسة المشتركة بين الفتیان والفتيات، وآثار العنوسة على الفتاة، ثم علاج العنوسة.

ومن خلال مقدمته أفاض الكاتب في حديثه عن تأخر زواج الفتاة وطول مكثها في منزل أهلها وإرهاصات هذا التأخر. كما فند الأسباب التي تفضي إلى تأخر الرجل عن الزواج. وقد خلص إلى أن أسباب العنوسة عديدة منها ما هو خاص بالمجتمع، وما هو متعلق بالأسرة، ثم ما هو متعلق بالفتاة نفسها. ومن هذه المتعلقة بالفتاة على سبيل المثال: وضع العوائق والعراقيل أمام من يتقدم للزواج بمن دخلت مرحلة العنوسة، والانفلات الأخلاقي، والعادات والتقاليد، والسخرية والاستهزاء من الحلول الجماعية.

بعد ذلك فند المؤلف أسباب العنوسة عند الأسرة والتي لخصها في: الاشتطاط في المهر، ومطاوعة البنت في رفضها

للمتقدمين لها من دون مبرر شرعي ولا مسوغ عقلي، والوضع الاجتماعي، وعدم البحث عن زوج للعانس أنفة وكبراً، وعدم وضع عنوسة الأولاد في الاعتبار، وتقصير الأسرة في تربية وتعليم الأبناء، وعدم ترحيب الوالدين بزواج الابن بحجة أنه لم يقدم لهما شيئاً. ثم فصل المؤلف في فصله الثالث أسباب العنوسة المشتركة بين الفتيان والفتيات والتي لخصها في عدة نقاط على رأسها: مواصلة التعليم، والانشغال بالدراسة لدى الفتى والفتاة على حدٍ سواء، ثم القبح والدمامة عند الرجال والنساء، ثم العاهات والإعاقات عند الطرفين، والفساد الخلقي لدى الأولاد البنات، والغلو في اختيار شريك الحياة من حيث إصرار الفتى على لون أو جنس أو شكل معين يشترطه لشريكة حياته المستقبلية، ووضع مواصفات خيالية يشترط توفرها في من يتقدم للزواج.

ومن رأي المؤلف أن كثرة اللقاءات بين الخطيبين تلعب دوراً سلباً في قضية إتمام الزواج مما يؤدي في كثير من الأحيان إلى نتائج لا تحمد عقباها. بعد ذلك تعرض الكاتب لمشكلة تجاوز سن الزواج الطبيعية والمتعارف عليها في المجتمعات، حيث اعتبر أن واحدة من الإشكاليات التي تواجه المجتمعات في هذا الصدد غفلة الفتاة عن هذه المعضلة المسماة بالعنوسة، وفسخ الخطوبة، والاعتداء على الفتاة في الصغر، والإسقاط عما في دواخل النفس، وإرهاق الوالدين بكثرة المطالب، والاستغلال المالي والبطني والاستمتاعي.

وقد أعقبه الكاتب بحديث عن استغلال مكانة وجاه العانس ومكانة أهلها وجاههم بما يفضي إلى إيذاء الشعور والمكابرة في الثوابت والمسلمات. ثم دلف بعد ذلك مباشرة إلى سرد واقع العنوسة في بعض الدول الإسلامية حيث ركز على

مصر والمملكة العربية السعودية وسوريا والكويت والإمارات والأردن والجزائر وتونس. ففي مصر على سبيل المثال كشفت دراسة رسمية أعدها الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء عن ارتفاع نسبة غير المتزوجين بين الشباب المصري إلى 37%، وأن عدد الشبان والشابات الذين تجاوزوا الخامسة والثلاثين ولم يتزوجوا وصل إلى أكثر من 9 ملايين فرداً من تعداد السكان البالغ 64 مليوناً.

والغريب أن 55% من هؤلاء العانسين هم من حملة الماجستير والدكتوراه. وأضاف التقرير أنه يوجد في مصر ما يزيد على الثمانية مليون فتاة ما بين سن 18 و35 يبحثن عن ابن الحلال. وكان نصيب القاهرة وحدها حوالي 88% من عدد الفتيات غير المتزوجات. أما في المملكة العربية السعودية فقد أكدت إحصائية صادرة من وزارة التخطيط السعودية أن ظاهرة العنوسة امتدت لتشمل حوالي ثلث الفتيات السعوديات اللاتي هن في سن الزواج ولا يجدن أزواجاً، وأن عدد الفتيات اللاتي لم يتزوجن أو تجاوزن سن الزواج اجتماعياً - وهو 30 عاماً - قد بلغ حتى نهاية 1999 حوالي المليون ونصف مقارنة بمليونين ونصف هن عدد المتزوجات بالمملكة.

أما في سوريا فإن أكثر من 50% من الشبان السوريين الذين وصلوا إلى سن الزواج هم عازفون عنه أو عاجزون عن تغطية نفقاته الباهظة كعدم توفر السكن الملائم للزوجين. وفي الكويت بلغت النسبة بين الفتيات 30% حسب الإحصاءات الرسمية. أما في الإمارات العربية المتحدة فقد بلغت نسبة العوانس 68% بمعدل فتاة عانس في كل بيت. وفي الأردن أظهرت الإحصاءات أن ظاهرة العنوسة أخذت في التفاقم بعد أن ارتفع متوسط سن الزواج في عام 1998م إلى 28 عاماً

للذكور و25 عاماً للإناث، في حين أنه كان حتى عام 1961م 20 عاماً للذكور و17 للإناث. وحسب تقرير صادر عن جمعية العفاف الخيرية التي تبنت تنظيم أول حفل زواج جماعي في الأردن فإن نسبة السكان المتزوجين من الذكور انخفضت من 60% عام 1979 إلى 50% عام 1998، وازدادت نسبة العازبين من 38% عام 1979 إلى 48% عام 1998.

وكذلك الحال في الجزائر حيث أعلن الديوان الجزائري للإحصاء أن أكثر من 51% من نساء الجزائر الذين بلغن سن الإنجاب واجهن خطر العنوسة، وأن أربعة ملايين فتاة لم يجدن من يتزوجهن رغم تجاوزهن سن الرابعة والثلاثين. أما في تونس فقد نشرت صحيفة (الحرية) أن نسبة العازبين في المجتمع التونسي ظلت في ارتفاع مستمر لدى الجنسين، حيث ارتفعت لدى الذكور من 44% في عام 1994 إلى 48% في عام 2001م، ولدى الإناث من 35% إلى 40% خلال نفس الفترة.

ويسترسل المؤلف في حديثه الخطير عن مسببات وتبعات العنوسة فيقول إن المجتمع لا يرحم أبناءه الذين يفكرون في حل هذه المعضلة. وذلك أن أحدهم إذا فكر في الزواج من عانس رحمة بها أو رغبة فيها أو حتى طمعا في مالها سواء كانت هي الزوجة الثانية أو الثالثة فإن المجتمع لا يدعه وشأنه بل يسخر منه ويسفه أمره.

وبذلك يكون المجتمع ضاراً بهذه الفتاة التي كان الأولى أن يبحث معها عن حل لمعضلتها. ومن خلال سطور الكتاب أشار المؤلف إلى بعض الحلول التي لجأت إليها بعض المجتمعات والتي تمثلت في عقد مؤتمرات خصصت للزواج وتمخضت عنها بعض الحلول على شاكلة تخفيف المهور، ووضع سقف لها لا يجوز أن يتخطاه أي إنسان، ثم عدم تمسك

أولياء أمور الفتيات بالطلبات المرهقة والاشتراط فيها، وإقامة الزيجات الجماعية للراغبين من الجنسين بوضع بعض المغريات والمساعدات المادية والمعنوية.

أما تزويج الأشراف والطبقات الراقية لبناتهم من البسطاء والأفراد غير الأغنياء فهو أمر دونه الثريا. وحتى لو أراد بعض الناس أن يتزوج من أصحاب الدقة والقلة فإن المجتمع لا يتركه وشأنه، ولا يترك من تزوجها وما أرادت ولا يبارك لها فيما اختارت، بل يسخر من هذه الزيجة ويستهزئ بمن لجأ إليها، مما يبقي على حالة العنوسة كما هي.

كما أن كثيراً من الشبان يتخرجون من البحث عن أزواج لشقيقاتهم أو قريباتهم خوفاً من المجتمع واستحياءاً من مثل هذا الفعل الذي يحسبه البعض تأثراً بالأساليب الغربية. كما أن كثيراً من الأسر لا تهتم بتربية أبنائها وبناتها وتطلق لهم الحبل على غاربه، فتدخل البنات ويخرجن كما يشأن ويأتين في أوقات متأخرة من الليل دون حسيب أو رقيب، ويلبسن ما يشأن من الملابس الفاضحة وتنتظر الأسرة بعد كل هذا ابن الحلال الذي لن يأتي مطلقاً. وذلك لأن أبناء الحلال لا يرغبون في هذا النوع من الفتيات الخارجات عن الإرادة مهما كان جمالهن أو تعليمهن أو وضعهن الاقتصادي، حيث إن انحلال الأسرة وتفككها أقرب الطرق لهروب الرجال ونفورهم. وتبقى النتيجة هي عنوسة الفتيات وبوارهن. وكان الحل في كثير من الأحيان هو الزواج العرفي الذي أفضى إلى مأس وأحداث وقصص تسببت في جنون الكثيرين.

ومن خلال تصفح الكتاب يقف القارئ على أن كلمة العنوسة كلمة محزنة ومخيفة وترهب السامع. وهي لا تخلو من الخطورة على صاحبها رجلاً كان أو امرأة بحكم تبعاتها

الأليمة وإفرازاتها المخلة بالمجتمع. ذلك لأنه ما من بيت من البيوت إلا واكتوى بنارها من حيث وجود بنت أو أخت أو عمّة أو خالة عانس إن لم يكن مجموعة من العوانس. وتلمس ظاهرة العنوسة في المجتمع لا تحتاج لكبير عناء أو جهد لأنها واضحة كالشمس في وضح النهار. فالمدارس الثانوية، والجامعات، والمكاتب، ودواوين الحكومة، وكثير من البيوت تكتظ بالفتيات غير المتزوجات.

ومثل هؤلاء الفتيات يضيعن أزهى سنوات إخصابهن الذهبية ويبدأن في العد التنازلي بفعل البعد عن الزواج والانخراط في التعليم الذي قد ينسي الفتاة أنوثتها في كثير من الأحيان ويجعلها تعيش واقعاً غير واقعها. ذلك أن الأم في البيت والخالات والعمات والجندات كلهن قد تزوجن في عمر الشباب الذي قد يكون الرابعة عشرة في كثير من الحالات في حين تظل هذه الفتاة تكابد الوحشة والندم.

وداء العنوسة قد أفضى في زماننا الحاضر إلى ذبول العديد من الفتيات اللاتي هن في عمر الزهور، حيث هاجمهن الشحوب في ربيع العمر، وتجدت وجوههن، وتخذت الأجسام، وشابت الرؤوس قبل الأوان نتيجة الحزن الذي اعتراهن من هول ما يرين من واقع مرير وخوف من المجهول.

وقضية العنوسة ستظل هاجساً مستديماً ما لم ينهض المجتمع لحسمها بالشكل المطلوب. ولما كانت جميع الشرائع والمجتمعات والأسر على مر التاريخ تؤمن بفضيلة الزواج فقد أفرد له المؤلف عدداً معتبراً من الصفحات التي فصلت طبيعته والترغيب فيه وتعدد محاسنه. حيث بدأها بكتب الحديث التي أوردت العديد من الأحاديث النبوية في فضل الزواج، وكراهة التبتل والانقطاع عنه بقصد العبادة. حيث جاء في سياق ذلك

أن هناك أنواعا عديدة من الزواج كانت تمارس في الجاهلية مقرة للنوع المعروف اليوم وهادمة لغيره من الأنواع الباطلة. وكان السابقون يمارسون إعضال النساء ومنعهن عن الزواج فجاءت الآيات والأحاديث تنهاهم عن ذلك. حيث كان بعضهن يظللن طوال أعمارهن متأطرات في بيوت آبائهن بلا زواج ولا إنجاب محبوسات بين جدران المنازل.

ولذلك فقد كان عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح مستهجنا في مجتمعات النساء وعالمهن ويؤيد هذا ما تفوهت به النساء من استنكار واستهجان هبة المرأة نفسها للرجل حتى في شأن النبوة، حيث ذكر أنس بن مالك لابنته أمينة قصة المرأة التي وهبت نفسها للنبي صلى الله عليه وسلم، فاستنكرت ابنته ذلك ووصفت المرأة الواهبة لنفسها بأن حياءها قليل وأن فعلها هذا يسيء لبنات جلدتها من النساء.

وكما هو معلوم فإن وأد البنات في الجاهلية لم يكن بسبب عدم وجود أزواج وإنما كان بسبب الغيرة من الأزواج أو الخوف من زواج غير الأكفاء ببنايتهم. حتى أن بعضاً من رجال العرب كانوا يفرحون بقدوم البنات عليهم على عكس الغالبية التي كانت تبغض البنات، وسبب ذلك أن الأب عندما يزوج بنته لرجل فإنه يكسب من وراء ذلك مالاً وقيراً يسمى (الحلوان) أو (النافجة). ولذلك راجت بينهم عبارة: (بارك الله لك في النافجة).

وإذا عدنا لأسباب عدم الزواج في زماننا الحاضر نجد أن كثيراً من الشبان ينفرون من البنت غير الجميلة. ولذلك فقد استشرت العنوسة بين من لم يحظين بقسمات جميلة أو كان فيهن شيء من القبح. وبالطبع فإنه ليس كل من كانت جميلة قد وجدت زوجاً ولكن يبقى حظ العانس الجميلة أكثر

من رفيقتها الدميمة. فالجميلة ربما يحدوها الأمل في إيجاد زوج ولكن القبيحة يتضاءل أملها كل يوم في إيجاد شريك الحياة. وقد تكون العانس ذات عاهة عارضة أو مستديمة، أو قد تكون معاقة إعاقة جزئية، كأن تكون شلاء أو عرجاء أو عمياء، أو عوراء، أو ناقصة عضو من الأعضاء، فينفر الكثيرون من الاقتران بها. وحتى الرجال الذين يصابون ببعض العاهات فإنهم كثيراً ما يعانون في إيجاد من ترضى بهم.

ويسترسل المؤلف في سرد أسباب العنوسة فيقول إن الفساد الخلقي الذي استشرى في كثير من المجتمعات أصبح واحداً من أكبر العوائق في تفاقم قضية العنوسة. وإلى جانب ذلك فإن إصرار الشاب على مواصفات معينة في شريكة الحياة كاللون أو القبيلة أو الشكل قد أدى بدوره إلى إحجام البعض عن خوض التجربة. ولا شك أن الاختيار أمر أساسي ومهم لاستدامة واستمرارية الحياة الزوجية إلا أنه قد يصبح وبالاً إذا بالغ الإنسان فيه.

وهذه المبالغة والتعسف في وضع المعايير والصفات الحسية والمعنوية للزوجة أصبحت بالفعل هاجسا ومرضا مزمناً لم يبرأ منه الكثيرون من طالبي الزواج الذين لم يصلوا إلى نهاية طيبة يرضون عنها. أما الفتيات فإنهن أيضاً لا يعشن واقعهن، حيث تظل الواحدة سابحة في بحار الخيال وواضعة أغرب المقاييس لزوج المستقبل.

وبذلك يصبح الرفض هو الجواب كلما تقدم لها خاطب. وهي في معظم الأحيان ترفضه دون تفكير عميق والحجة هي أنه لا يلبي طموحاتها ومواصفاتها. وتظل الصفات في مخيلة بعض الفتيات هلامية لشباب وسيم الطلعة، جميل المنظر، رائع القسمات، غراً طريراً، غنياً مثقفاً، وله مركز

مرموق ومال وفير، ومن أسرة ذات حسب ونسب الخ.. والويل كل الويل لمن يجيء وهو لا يملك هذه المواصفات. وتظل النتيجة هي العنوسة ولا شيء سواها.

ويسترسل المؤلف في حديثه عن مسببات العنوسة فيقول إن من بينها طول الخطبة. وذلك أن الخطيبين يظلان لسنوات طويلة في تلاق وتحرك مع بعضهما بغرض تعرف كل واحد منهما على الآخر، ولكن تبقى النتيجة في معظم الأحيان التحسر من هذا الانتظار الطويل، لأن عيوب كل طرف ستظهر خلال هذه المدة الطويلة، وسرعان ما يضحهما شياطين الإنس والجن ومن يتبرعون بإسداء النصائح لكلا الطرفين فينفران من بعضهما، وتكون النتيجة فسخ الخطوبة.

وقد تتسبب الفتاة في فسخ الخطوبة وفرار الخطيب بسبب بعض الحماقات التي يقود إليها ما يسمى جوراً بالحب وهو لا يعدو أن يكون سلوكاً خاطئاً ليس إلا. وإذا حدث مثل هذا الأمر فإن المجتمع لا يرحم من فسخت خطوبتها.

وفي ختام كتابه وضع المؤلف عدداً من الحلول التي رأى فيها خروجاً من هذا المأزق الكبير، حيث قال إن أول هذه الحلول هو تشجيع تعدد الزوجات والعمل به. وذلك استناداً إلى الشواهد الدينية حيث جاء في كتب التاريخ والتراجم: {عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ لَقِينِي ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ تَزَوَّجْتَ قَالَ قُلْتُ نَأَى قَالَ تَزَوَّجْتُ ثُمَّ لَقِينِي بَعْدَ ذَلِكَ فَقَالَ تَزَوَّجْتَ قَالَ قُلْتُ نَأَى قَالَ تَزَوَّجْ فَإِنَّ خَيْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَكْثَرُهَا نِسَاءً}.

وكان النبي صلى الله عليه وسلم مع كونه أخشى الناس لله وأعلمهم به يكثر التزويج لمصلحة تبليغ الأحكام التي لا يطلع عليها الرجال. ولإظهار المعجزة البالغة في خرق العادة لكونه لا يجد ما يشبع به من القوت في كثير من الأحيان. وإن

وجد كان يؤثر به غيره، ويصوم كثيرا ويواصل، ومع ذلك كان يطوف على نسائه في الليلة الواحدة. وقطعاً فإن هذا لا يطاق إلا مع قوة البدن. وقوة البدن تابعة لما يقوم به الإنسان من استعمال المقويات من مأكولات ومشروبات وهي نادرة عند المصطفى صلى الله عليه وسلم أو تكاد تكون معدومة. وقيل إن العرب كما جاء في الشفاء كانت تمدح بكثرة النكاح لدلالته على الرجولة.

وعن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه إنه قال: قال ابن وهب: حدثنا مالك: قال: كان المغيرة بن شعبة نكاحاً للنساء، ويقول: صاحب الواحدة إن مرضت مرض، وإن حاضت حاض، وصاحب المرأتين بين نارين تشعلان، وكان ينكح أربعاً جميعاً ويطلقهن جميعاً. وقال ابن شوذب: أحسن المغيرة أربعين من بنات أبي سفيان، وكان آخر من تزوج منهن بها عرج. وعن عاصم الأحول عن بكر بن عبد الله عن المغيرة بن شعبة قال: لقد تزوجت سبعين امرأة وأكثر.

وقال أبو إسحاق الطالقاني: حدثنا ابن المبارك قال: كان تحت المغيرة بن شعبة أربع نسوة قال: فصفهن بين يديه وقال: أنتن حسنات الأخلاق، طويلات الأعناق، لكني رجل مطلق فأنتن الطلاق. وصارت للمغيرة بن شعبة رضي الله عنه معرفة بالنساء وأنواعهن، قال أبو زيد: بلغني أنهم ذكروا النساء عند المغيرة بن شعبة فقال أنا أعلمكم بهن تزوجت ثلاثاً وتسعين امرأة منهن سبعون بكراً فوجدت اليمانية كثوبك أخذت بجانبه فاتبعك بقيته ووجدت الربعية أمتك أمرتها فأطاعتك ووجدت المضرية قرناً ساورته فغلبته أو غلبك.

أما الحسن بن علي رضي الله عنه فقد تزوج نحواً من سبعين امرأة وقل ما كان يفارقه أربع ضرائر. أما العلامة ابن

كثير رحمه الله فقد كان كثير التزوج وكان لا يفارقه أربع حرائر، وكان مطلقاً مصداقاً، يقال إنه أحسن سبعين امرأة، وذكروا أنه طلق امرأتين في يوم واحد، إحداهن من بنى أسد والثانية من فزارة. وقد كان الإمام علي رضي الله عنه يقول لأهل الكوفة لا تزوجوه فإنه مطلق فيقولون: {والله يا أمير المؤمنين لو خطب إلينا كل يوم لنزوجناه من شاء ابتغاء في مصاهرة صهر رسول الله صلى الله عليه وسلم}.

وقال الذهبي: عن جعفر بن محمد عن أبيه قال علي ما زال حسن يتزوج ويطلق حتى خشيت أن يورثنا عداوة في القبائل، يا أهل الكوفة لا تزوجوه فإنه مطلق، فقال رجل من همدان والله لنزوجنه فما رضي أمسك وما كره طلق. وقال المدائني أحسن الحسن تسعين امرأة. وهكذا فإن الأمثلة كثيرة لا حصر لها. ويضيف المؤلف: إذا عمل الناس بمبدأ التعدد ونشروه بينهم وطبقوه لربما اختفت ظاهرة العنوسة، وذلك لسبب بسيط هو أن عدد النساء يفوق كثيراً عدد الرجال، بل هو أضعاف مضاعفة.

واستئثار امرأة واحدة برجل واحد قد يكون فيه إجحاف بالأخريات وظلم شنيع. وبالطبع فإن المرأة بصفة عامة لا تفكر في غير نفسها، فهي إن كانت عانسا فإنها تفكر في الظفر والفوز بالزوج، وعندما تظفر به تفكر في الاحتفاظ به قدر المستطاع حتى لا يضر من بين يديها ولا يتزوج عليها.

ومن الحلول أيضاً ما يحدث في مجتمعاتنا من الزواج الجماعي. وهو من الأشياء الحديثة العهد التي لم يشهدها تاريخنا القديم بحكم أن الناس في الزمان الماضي ما كانوا يمارسونه بحكم أن العنوسة لم تكن تمثل هاجساً لهم. أما في زماننا الحاضر فقد استضحت وزادت عن المألوف، ولذلك

يضحي لزاماً أن يضع الناس في أذهانهم أن من القربات إلى الله عز وجل إعفاف شابين عانسين بالجمع بينهما عن طريق الزواج الحلال الطيب حتى يتسنى للجميع إخراج نسمات تسبح الله وتقيم الدين في النفوس. وليس المراد أن يصبح هذا الأمر على إطلاقه، حتى يفكر فيه من يرغب ومن لا يرغب أملاً في نيل الحوافز والتسهيلات المرصودة له، وإنما المقصود هو أن نسعى لإيجاد أساليب ناجعة لإعانة المحتاج والعاجز عن الزواج، ومعرفة أسباب ودوافع المتقدمين للزواج الجماعي من الجنسين حتى نطمئن على نجاحه واستدامته.

وعلى العقلاء من أبناء الأمة أن يسألوا النساء المتعنتات في الزواج عن أسباب رفضهن للمتقدمين من الرجال. وبعد ذلك لا بد أن يوضحوا لهن أهمية أن يكون لهن زوج وأن الليالي تتصرم والأيام تمضي والشباب سيفنى ولذا عليهن أن يتداركنه قبل فوات الأوان.

ويبقى الحل الأخير الذي وضعه الكاتب وهو ما يسمى بزواج المسيار الذي كثر الحديث عنه في الصحف والمجلات وقنوات الإعلام الإلكترونية. فيقول الكاتب إن خلاف الناس قد كثر حول هذا النوع من الزواج لأن الكثيرين لا يعرفون حقيقته وأسلوبه وهل هو جائز شرعاً أم لا ؟ ويكون الرد ببساطة أن هذا النوع من الزواج هو زواج شرعي لا شك فيه، حيث تتوفر له كل أركان النكاح، فيقول الولي للزوج: زوجتك بنتي أو أختي، ويقول الزوج: قبلت، ويشهد على العقد اثنان من الشهود، ويصدق العقد من المحكمة.

ولكن كلمة المسيار التي هي مأخوذة من السير تعني أن الزوج يسير على زوجته في الوقت المتفق عليه، أو يمر عليها في الوقت المناسب، فيتفق الزوج مع الزوجة أن يأتيها في كل شهر

مرة أو مرتين أو في كل أسبوع مرة. وبالطبع فإن الأصل في الزواج أن يعدل الرجل بين زوجاته في المبيت والنفقة، إلا أن المرأة إذا وافقت وتنازلت عن لياليها للرجل فلا مانع من ذلك ويجب عليه عندئذٍ الوفاء بذلك. ومع أن زواج المسيار جائز شرعاً إلا أن فتح الباب فيه على مصراعيه من غير ضوابط ولا شروط أمر غير حميد لأنه قد لا يؤدي الغرض الذي أبيع من أجله.

ولا يخفى على أحد أن أهم أهداف الزواج هي الاستقرار وبناء الأسر وما يقود إليه. ولذلك فالأفضل أن يظل زواج المسيار هذا محصوراً بين النساء كبيرات السن، أو الأرامل أو المطلقات اللاتي قد لا يجدن من يتقدم لهن بسهولة. تبقى بعد هذا كلمة أخيرة وهي أن هذا الكتاب قد يثير آراءً كثيرة معه أو ضده من حيث أن طرح المؤلف فيه كثير من الجرأة والجدّة، خصوصاً في إطار الحلول التي وضعها.

ولكن يبقى الشيء المهم وهو أن هذا الكتاب جدير بالاطلاع عليه ومدارسته والغوص في أعماقه لكي نصل جميعاً إلى معرفة هذه الإشكالية التي نخرت في مجتمعاتنا الحاضرة بشكل مخيف. ولا بد أن يسهم الجميع مع الكاتب في استنباط المخارج ووضع الحلول لها. ولذلك كان الكتاب جديراً بالقراءة. والله ولي التوفيق.



دراسة في كتاب القرار السياسي

(القرار السياسي في السودان) دراسة مقارنة ما بين النظم البرلمانية والرئاسية والعسكرية هو أحدث كتاب صدر الآن بالسودان حاملاً تاريخ 2005م للكاتب الأستاذ الخير عمر أحمد سليمان. والخير واحد من أبناء السودان الذين ولجوا عالم الكتابة حديثاً بقلم قوي، وفكر ثاقب، ونظرة فاحصة ومتأنية للأمر السياسي. وهذا ليس على سبيل المدح وإنما هي الحقيقة التي أكدها سفره الأول (القرار السياسي في السودان).

والكاتب من الشباب الحديث، حيث ولد بمدينة الأبيض في عام 1975م، وحصل على درجة البكالوريوس بمرتبة الشرف في العلوم السياسية وبعدها على ماجستير العلوم السياسية من جامعة الزعيم الأزهري. وله العديد من الإسهامات في الصحافة وعدد من الإسهامات العلمية التي شجعت أساتذته وأصدقاءه على حثه على إبراز هذا السفر المهم في هذه المرحلة السياسية المهمة من عمر السودان.

والكتاب يقع في مائتين واثنين وثمانين صفحة من القطع الكبير، وقد صدر عن دار مكتبة الشريف الأكاديمية للطباعة والنشر. وبكل المقاييس فإن هذا الكتاب سيكون له شأن عظيم لدى القراء لاسيما المهتمين بأمر السياسة ليس في السودان فحسب وإنما في كل بقاع العالم العربي والأفريقي، وسيوضح هذا جلياً مع مرور الأيام بحكم طبيعته التحليلية والنقدية المتفردة.

ولعل هذا الرأي قد وصل إليه أستاذ العلوم السياسية المعروف الدكتور عبد اللطيف البوني الذي وضع مقدمة

الكتاب وأشار فيها بوضوح إلى تميزه حين قال: (هذه الدراسة دراسة متفردة في موضوعها ومن حيث طريقة تناولها). ثم أشار دكتور البوني في ختام مقدمته إلى أمر مهم أورده الكاتب حيث قال: لقد نجح المؤلف في إثبات فرضيته الأساسية، حيث إن القرارات في جمهورية السودان يتم اتخاذها خارج المؤسسات الدستورية بغض النظر عن شكل النظام الحاكم عسكرياً كان أو برلمانياً. ولمزيد من الدقة يمكننا أن نغوص من خلال هذه السطور في الخطوط العريضة للكتاب آملين أن نطرح بعضاً من زواياه للقارئ.

لقد تناول الكتاب موضوعه من خلال التقسيم إلى أربعة فصول اشتمل أولها على جانبين هما تناول مفهوم النظام السياسي وتصنيف النظم السياسية عبر مختلف المراحل التاريخية استناداً إلى عدة معايير من قبيل الشكل الذي تمارس من خلاله السيادة وتكتسب به الشرعية، ومن نوعية النظام الاقتصادي بغرض أن تتحدد في نهاية المطاف نوعية النظام ديمقراطياً كان أم شمولياً.

وتمت من خلال ذلك مناقشة عناصر النظامين وأسس التمايز بينهما. وبناءً عليه تناول الكتاب مكونات النظام السياسي علي مستويين أولهما المستوى الفرعي الذي تم فيه تناول الأحزاب السياسية، والأيدولوجيا، والدستور، والقوانين الأساسية، وجماعات الضغط. وذلك من زاوية الدور الذي تلعبه هذه المكونات في تسيير النظام وبالتالي في اتخاذ القرار السياسي.

أما المستوى الثاني فهو المستوى المركزي الذي يتم فيه تناول النظام البرلماني، والنظام الرئاسي، والنظام العسكري من حيث المفهوم والسمات العامة وطبيعة العلاقة بين السلطات في

هذه الأنظمة. وفي الجانب الثاني من الشق النظري للكتاب تناول المؤلف المفهوم وأنواع القرارات المتخذة، حيث وضع أسس التمييز بين القرار السياسي وغيره من القرارات الأخرى. متناولاً بعد ذلك المراحل المنهجية لصنع القرار والعوامل التي تؤثر فيه مع الإشارة لأنواع الهياكل التي تتولى القيام باتخاذها فضلاً عن النماذج الأخرى.

وجاءت بقية فصول الكتاب الثلاثة تطبيقية بغرض تطوير الشق النظري من حيث مدي تطابق أو تعارض أسس النظم الثلاثة المذكورة مع واقع تجربتها في السودان. ولما كان اتخاذ القرار السياسي يمثل موضوعاً بالغ الأهمية لأي نظام سياسي من واقع أن القرار المتخذ يجب ان يبتغي في محصلته النهائية المصلحة العليا للدولة وارتباط اتخاذ القرار السياسي باستراتيجياتها العليا فقد أشار الكاتب إلى أن ذلك يستلزم ضرورة مراعاة جملة عوامل تخدم المصالح ولا تهدد الأمن علي مستواه الوطني.

وفي هذا الإطار يمكن النظر لمجمل العملية السياسية على أنها لا تعدو أن تكون قراراً سياسياً. وبالتالي كان لا بد من معالجة هذه الإشكالية التي تتعلق بتباين جهة اتخاذ القرار السياسي في النظم السياسية المختلفة التي تعاقبت علي السودان من خلال الإجابة علي عدة تساؤلات تمحورت في شخصية من يتخذ القرار السياسي في السودان، والعوامل المؤثرة علي اتخاذ القرار السياسي في الدولة، ومدى مرور القرار السياسي السوداني بالمراحل المنهجية المعروفة في نظريات اتخاذ القرار.

وعلى ضوء هذه النقاط التي أوردها الكاتب في شكل تساؤلات ناقش هذه الإشكالية المطروحة من خلال معظم

صفحات الكتاب منطلقاً من فرضية أن اتخاذ القرار السياسي في السودان يتم خارج المؤسسات ويتأثر جهات أخرى ليست هي مؤسسات السلطة الرسمية المنصوص عليها دستورياً. ولتأكيد هذه الفرضية استعان الكاتب بأسلوب المقارنة التي جعلها مقياساً للتمييز والحكم على الظاهرة بمقارنتها بالظواهر الشبيهة والمخالفة.

ولعله قد استفاد كثيراً من توفر هذا الشكل في مجمل التجارب السياسية التي مر بها السودان. ولكي يحقق شمولية الرؤيا حول هذه الظاهرة فقد استعان بمناهج أخرى تفاوتت بين المنهج التحليلي والمنهج الوصفي إلى جانب منهج دراسة الحالة الذي استصحب فيه نماذج من القرارات قام بتحليلها بغرض تعميم نتائجها على ما اختاره من نماذج.

ولعل الكاتب قد وفق في اختياره لنموذج صنع القرار من بين كل النماذج وذلك لملاءمته لواقع السودان من خلال التركيز على البيئة المحيطة والعوامل المؤثرة في اتخاذه بجانب استصحاب الجوانب الشخصية للقيادات ودورها في هذا الصدد. وإذا تصفحنا الكتاب نجد أنه قد سرد سرداً تحليلياً دقيقياً واحدة من أهم القضايا التي أرقّت مضاجع أهل السودان منذ عام 1954م الذي شهد ظهور الحكومة الانتقالية الأولى إيداناً بالاستقلال. حيث طاف حول الفترات السياسية التي تقسمت بين الشمولية (العسكرية)، والبرلمانية التي تمثلت في فترات الديمقراطية الثلاث، والرئاسية التي جاءت في مجملها إفراناً للفترات العسكرية.

وقد اجتهد بشكل موفق في طرح فكرة مراكز القوي مستنداً على الأدلة والبراهين الحقيقية. ولعل الروح العلمية التي انطلق منها قد فرضت عليه أن يبدأ بوضع مقدمة نظرية

وتاريخية مستفيضة شرح فيها مفهوم النظام السياسي ومكوناته الأساسية التي أفضت إلى قضية اتخاذ القرار، والعوامل المؤثرة فيه، والأساليب والمراحل المنهجية له إلى جانب النماذج التي وضعها علماء السياسة. وكان الدافع لمناقشة النماذج المختلفة هو الوصول إلى نموذج أمثل يمكن الاستفادة منه في فهم آلية اتخاذ القرار السياسي في السودان.

ومن السياق وجد الكاتب أن أنسب النماذج التي يمكن استخدامها لدراسة القرار السياسي في السودان هو نموذج صنع القرار. والذي أجاب من خلاله على عدة تساؤلات من قبيل ما هي آليات اتخاذ القرار السياسي في السودان؟ وهل يقتصر اتخاذ القرار على الدوائر الرسمية فقط، أم هناك مؤثرات وعوامل غير رسمية؟ وما هو حجم التباين الموجود في اتخاذ القرار السياسي وآلياته المختلفة من خلال النظم السياسية التي تم تطبيقها في السودان من برلمانية ورئاسية وعسكرية؟

وبعد ذلك ولج إلى النماذج التي أختارها بعناية لتطبيق إطاره النظري من خلال تتبع مراحل صنع واتخاذ القرار. وكانت الأحداث التي اختارها هي: حل الحزب الشيوعي السوداني في عام 1965م، وحل المجلس الوطني في عام 1999م، وتطبيق قوانين الشريعة الإسلامية في عام 1983م.

ولعل هذا الترتيب المعكوس قد كان هدفاً توخاه الكاتب. وأورد في مقدمة تحليله أن قرار حل الحزب الشيوعي السوداني قد اتخذ بعد تمرحل المسألة بشكل سريع بدأ بحادثة معهد (العارضة) الذي تطور إلى رفع الأمر للبرلمان الذي قرر حل الحزب، وسرعان ما رفع الأمر إلى المحكمة الدستورية التي قضت ببطلان الحل. ورغم أن القرار قد اتخذ خارج المؤسسة

التشريعية إلا أن الجمعية التأسيسية لم تجد بداً من إجازته بالأغلبية الميكانيكية. وكان نص القرار قد جاء كما يلي: (يحل الحزب الشيوعي وجميع المنظمات غير المشروعة، وتقفل دورها، وتصادر ممتلكاتها وصحفها وجميع وسائلها. وأي شخص ينتمي إلى منظمة غير مشروعة أو أي شخص ترشح في الانتخابات العامة لعام 1965م بوصفه عضواً في الحزب الشيوعي، أو ساند الحزب الشيوعي السوداني بوصفه أحد أعضائه لا يعتبر أهلاً لأن يكون أو يستمر عضواً في الجمعية التأسيسية.

ولم يمر ذلك القرار مرور الكرام وإنما أثار جدلاً واسعاً، وخلق أزمة سياسية ألفت بظلالها على الفترة التي تلت التجربة البرلمانية الثانية. ورغم تباين زوايا النظر للهدف من ذلك القرار إلا أنه يمكن حصرها في جانبين أولهما يرتبط بالموقف الذي عبرت عنه القوى السياسية التقليدية ممثلة في حزب الأمة والحزب الوطني الاتحادي وجبهة الميثاق الإسلامي التي اعتبرت أن الهدف من القرار هو حماية المعتقدات الدينية من التشويه الذي لحق بها جراء ما قيل في ندوة معهد المعلمين وما أثير في تلك الندوة حول إساءة أحد الطلاب الشيوعيين لبيت الرسول (ص).

وكانت تلك الحادثة قد صورت على أنها معركة بين الكفر والإيمان وليست قضية سياسية. وعملت جبهة الميثاق الإسلامي على حمل الأحزاب الكبيرة للسعي معها لضرب الحركة الشيوعية باعتبارها حركة ملحدة تعادي الأديان السماوية وتدعوا للإلحاد. أما الهدف الثاني فهو يرتبط بالرغبة في وضع حد للتنافس الذي أصبح يشكله الحزب الشيوعي للقوى التقليدية ممثلة في الحزبين الكبيرين الأمة

والوطني الاتحادي من واقع أنه الحزب الذي ينافس جبهة الميثاق في دوائر القوى الحديثة. وعلى الصعيد القانوني فقد قام الحزب الشيوعي من خلال نوابه المطرودين برفع قضية طعن في ثلاثة أمور دستورية هي: تعديل الدستور، وحل الحزب، وطرده النواب.

وقد وافقت الأحزاب السياسية على منطلق اللجوء للقضاء الأمر الذي وضع الصراع السياسي في قلبه المؤسسي. وقد استغرق نظر القضية أمام المحكمة قرابة العام حيث أصدر القاضي صلاح الدين حسن حكماً في يوم 1966/12/22م قضى ببطلان تعديل الأغلبية البرلمانية لمادة الحقوق الأساسية في الدستور التي حظر بموجبها نشاط الحزب الشيوعي وطرده نوابه من البرلمان.

إلا أن الأغلبية البرلمانية تمسكت بموقفها في مواجهة السلطة القضائية التي تجيز لها المادة (99) من الدستور حق تفسير نصوص الدستور وحمائته من التغول الذي يمكن أن تمارسه أي جهة، فعقد مجلس الوزراء جلسة خاصة في يوم 1966/12/22م رفض فيها القرار الصادر من المحكمة. وفي يوم 1966/12/23م عقدت الجمعية التأسيسية جلسة طارئة رفضت فيها الحكم.

بعد ذلك انتقل المؤلف لطرح نموذج آخر لاتخاذ القرار هو حل المجلس الوطني في عهد حكومة الإنقاذ، والذي جاء نتاجاً حتمياً للصراع المحتدم بين القصر الجمهوري ممثلاً للرئاسة التي يقودها رئيس الجمهورية الفريق عمر حسن أحمد البشير والمجلس الوطني الذي كان يرأسه الدكتور حسن عبد الله الترابي. حيث قال إن العناصر التي التفت حول القصر دفعت رئيس الجمهورية لاتخاذ قراره بحل البرلمان. وقد

أفضى ذلك إلى خلق شقة بين أعضاء الحركة الإسلامية، وأدى إلى انتصار فريق من الإسلاميين على فريق آخر. وعلى عكس ما حدث في قضية حل الحزب الشيوعي فقد أيدت المحكمة الدستورية هذا القرار، الشيء الذي فسره المؤلف بأن آلية الدولة والمؤثرات الخارجية قد لعبت دوراً كبيراً في اتخاذه. وبذلك فقد أصبح تاريخياً أحد أهم القرارات التي أفضت في نهاية المطاف إلى نصره فريق رئيس الجمهورية على فريق الجهاز التشريعي.

والشيء الذي يمكن ملاحظته في نمط اتخاذ القرار السياسي في تجربة الإنقاذ هو أن القرار السياسي رغماً عن اتخاذه بواسطة الحزب إلا أن العملية برمتها يمسك بها مجموعة من الأفراد داخل الحزب نفسه كانت تتضاءل في بعض الأحيان لتتخسر في يد شخص واحد هو الدكتور حسن الترابي. ولذلك فقد اتسمت القرارات السياسية بنوع من القبضة المركزية كسمة مميزة لها كما هو الشأن في الأنظمة العسكرية. وكان نص القرار قد جاء كما يلي:

(بعد الاطلاع على المادة (43) والمادة (139 - د) ثم المادة (72) من دستور السودان لعام 1998م قرر: 1/ إعلان انتهاء أجل المجلس الوطني اعتباراً من يوم الاثنين الخامس من رمضان 1420هـ الموافق 12 ديسمبر 1999م. 2/ دعوة الناخبين لانتخاب المجلس الوطني الجديد في الوقت الذي تحدده هيئة الانتخابات. صدر تحت توقيعي في الرابع من رمضان 1420هـ الموافق 11 ديسمبر 1999م. فريق ركن عمر حسن أحمد البشير رئيس الجمهورية.

وقد حدد الرئيس البشير الهدف من هذا القرار في أربع نقاط هي: مقاومة التهديدات الخارجية، ووقف الحرب

بالجنوب، وإنهاء الازدواجية داخل هيكل السلطة، والاستمرار في عملية المصالحة. ورغم ذلك إلا أن هناك من رأى أن القرار قد هدف إلى تحقيق أجندة خارجية ارتبطت بمصالح بعض القوى الإقليمية والدولية ذات المصلحة، والتي لا يمكن أن تتحقق إلا بإبعاد الترابي ومجموعته الذين يتسمون بالتشدد. ولعل ما أشار إليه البشير من رغبته في مقاومة التهديدات الخارجية استهدف به الرأي العام الداخلي بصفة عامة وقواعد الإسلاميين بصفة خاصة.

أما فيما يتعلق بوقف الحرب والرغبة في الاستمرار في عملية المصالحة فقد استهدف به الرأي العام العالمي والإقليمي. ولكن يبقى اتجاه تقليص القبضة المركزية التي مارسها الأمين العام لحزب المؤتمر الوطني آنذاك الدكتور الترابي هي المحك الحقيقي، بجانب الوقوف في اتجاهه الرامي للقضاء على دور المؤسسة العسكرية التي قامت الإنقاذ على أكتافها في يونيو 1989م في سبيل إتاحة دور أكبر للمدنيين على حساب العسكريين.

وقد اتضحت أبعاد هذا الصراع المدني العسكري بشكل جلي من خلال بيئة النظام التي اتخذ فيها القرار. والتي تشكلت من جملة محاور أساسية أولها يتعلق باتهام النظام بالإرهاب، والثاني باتهامه بانتهاك حقوق الإنسان، والثالث بالصراع بين البشير والترابي، والرابع يرتبط بما أثير عن وجود دور مصري في القرار. والشيء الذي لاحظته الكاتب هو أن هذا الصراع قد دار حول مَنْ يقود مَنْ؟، الحزب يقود الحكومة أم الحكومة تقود الحزب؟

ومضمون هذا النوع من الصراع هو في جوهره صراع حول السلطة. والملاحظ أن قرار رئيس الجمهورية الذي قضى

بحل المجلس الوطني أثار جملة من التساؤلات حول مدى قانونيته بالنظر لمرجعية اتخاذ القرار في الإنقاذ ممثلاً في دستور 1998م، وإلى أي مدى يكفل الدستور هذا الحق للرئيس؟ وقد انتهى الأمر بأن رفعت مجموعة من النواب دعوى أمام المحكمة الدستورية طاعنة في قرار حل المجلس.

ولعل لجوء النواب للمحكمة شبيهه بذلك الموقف الذي قام به النواب الشيوعيون. إلا أن المحكمة الدستورية قد أصدرت حكمها ببطلان الطعن الذي تقدم به نواب المجلس الوطني. وعضدت رأي رئيس الجمهورية عندما أفتت بقانونية ما اتخذه من إجراء بحل المجلس الوطني لجملة إعتبارات فصلتها في: أن نظام الحكم في السودان ليس رئاسياً ولكنه يجمع بين النظامين البرلماني والرئاسي.

وليس هناك نص في الدستور يعطي الرئيس حق حل البرلمان من واقع أن المادة (72) تنص على أن أمد المجلس هو أربعة أعوام، ولكن يلاحظ رغم ذلك أن دساتير السودان المختلفة منذ صدور قانون الحكم الذاتي عام 1953م تعطي رئيس الدولة سلطة حل المجالس النيابية، الأمر الذي يعني حق رئيس الجمهورية في ممارسة هذا الحق استناداً على السوابق والتجارب السالفة، وبالتالي قررت المحكمة شطب الطعن.

ولعل ما خلص إليه المؤلف بناءً على فتوى المحكمة الدستورية على لا رئاسية النظام هو أن تجربة الإنقاذ الوطني تجربة عسكرية، وبذلك يظل قرار حل المجلس الوطني امتداداً للقرارات المتخذة في ظل التجارب العسكرية. وتظل القضية التي رفعها النواب الذين طعنوا في القرار نوعاً من ردة الفعل على القرار نفسه ليبرز التساؤل الأهم عن ماهية ردود الفعل على القرار خارج نطاق المجلس الوطني المحلول سواءً على

المستوى المحلي أو الإقليمي أو الدولي. ويجيب المؤلف على ذلك بأن رد الفعل على القرار كان واضحاً وسريعاً حيث وجد ترحيباً واسع النطاق على المستويين المحلي والإقليمي. وقد نبغ الترحيب المحلي من التفاؤل بحدوث نوع من الانفراج السياسي والاقتصادي.

أما الترحيب الإقليمي فقد كان هو الأقوى خصوصاً من قبل مصر التي لم تكن تبدي أي نوع من الارتياح للترابي من واقع اعتقادها بأن له دوراً في أحداث العنف التي جرت في بعض دول المنطقة، وكانت تلك هي رؤية الولايات المتحدة للترابي. ولذلك كان رد الفعل أن قطع التلفزيون المصري برامجها مساء يوم 1999/12/14م وأذاع البيان المصري الليبي المشترك الذي صدر في كل من القاهرة وطرابلس في وقت واحد عقب محادثات الرئيس مبارك والقذافي.

وجاء في البيان أن الدولتين تقدمان الدعم الكامل للتطورات السياسية في السودان. وقد أعقب ذلك البيان الليبي المصري تصريح الناطق الرسمي باسم الخارجية الأمريكية ظهر 1999/12/14م والذي جاء فيه: (أن الإدارة الأمريكية تتجاوب وتتفهم وتتعامل مع التقويم المصري لما يحدث في السودان).

بعد ذلك عاد الكاتب لقرار آخر أكثر أهمية وهو تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان عام 1983م. حيث أشار الكاتب إلى أنه كان قراراً انفرادياً لم يستشر فيه رئيس الجمهورية أياً من أعضاء حكومته ولا غيرهم. وكانت شخصية الرئيس نميري قد لعبت الدور الأساسي في اتخاذ ذلك القرار الخطير. مما أدى إلى تخطي كل المؤسسات الدستورية التي وضعها النظام والتي لم يعبأ برؤيتها فيما بعد.

ولعل ذلك الانفراد قد دعمته طريقة اتخاذ القرارات التي انتهجها النميري طوال تلك الفترة بعد تحكيم دستور 1973 الذي منحه سلطات واسعة استخدمها بكثافة في إدارة السلطة. وقد ربط الكاتب اختياره لهذا القرار من واقع أنه مثل قمة تصاعد جدلية العلاقة ما بين الدين والسياسة التي انفجرت في أكتوبر 1965م بعد حل الحزب الشيوعي، مروراً بمسودة الدستور الإسلامي 1968م، وانتهاءً بتطبيق الشريعة في سبتمبر 1983م.

كان ذلك القرار قد ألقى ظلالاً كثيفة على الكثير من معطيات السياسة السودانية خصوصاً العلاقة بين الشمال والجنوب. ووضع الكاتب عدة تساؤلات ساعدته في تحليل هذا القرار اعتمدت في مجملها على دراسة الهيكل الذي اتخذ القرار من خلاله والعمليات السياسية التي حدثت ومن بينها: ما هو نمط السلطة الرسمي ونمط السلطة الفعلي في النظام السياسي لمايو؟ وما هو الإطار المؤسسي لاتخاذ القرار السياسي؟ وماذا كان دور الأعضاء المشاركين في جهاز اتخاذ القرار؟ وأين كان الموقع الحقيقي في عملية اتخاذ القرار؟ وما هي خصائص نظام الاتصال داخل جهاز اتخاذ القرار؟ وما هي القواعد التي استخدمها المشاركون في اتخاذه في تفضيل إختيار معين؟

انتهى المؤلف إلى أن دور نميري القيادي في عملية اتخاذ هذا القرار كان هو الفيصل. حيث إن نميري الذي ما كان ينفرد بالقرارات في بداية أيام مايو بدأ يلعب دوراً رئيسياً في اتخاذ القرار حتى وصل في كثير من الأحيان إلى حد الإنفراد بها بعد أن حل مجلس قيادة الثورة وتم إعلانه رئيساً للجمهورية في 12/10/1971م. وتعضد هذا الدور بشكل أكبر بعد إقرار الدستور الدائم لعام 1973م الذي كرس في

يديه سلطات وصلاحيات واسعة أسهمت في تقوية مركزه في اتخاذ ما يراه من قرارات. وللإجابة على تساؤل من كان يسهم في صناعة القرارات في فترة مايو فإن الملاحظ أن هناك على الدوام مجموعة من الأفراد ظلت تلعب دوراً محورياً فيما يتعلق باتخاذ القرار لا سيما في نهايات فترة مايو وتحديداً في فترة ما قبل قرار تطبيق الشريعة ومن بينهم اللواء عمر محمد الطيب. والدكتور بهاء الدين محمد إدريس الذين كانا مصدر ثقة الرئيس أكثر من غيرهما، إلا أن وجود دور لمثل هؤلاء لا يعني سيادة مبدأ التشاور في اتخاذ القرارات، حيث جرت العادة أن تكون قرارات نميري مفاجئة حتى لأقرب مستشاريه.

ولم يكن هناك نوع من التنسيق والتشاور بينه وبين وزرائه في كثير من الأحيان. حيث ظل يعتمد على أسلوب الصدمة الذي أعطاه القدرة على كبح ردة الفعل الفورية لأي حدث أو قرار، حتى أن كثيراً من الوزراء قد فوجئوا بقرارات تعيينهم أو عزلهم من خلال الراديو والتلفزيون. ولكن الأمر الواضح هو أن نميري قد قام في قرار إعلان تطبيق الشريعة باستشارة شخصين هما: النيل أبو قرون. وعضو الجيد محمد أحمد، حيث كان الأول قاضياً بمحكمة الاستئناف بالخرطوم وينتمي لعائلة أبو قرون المتصوفة. والثاني قاض في مديرية الخرطوم، حيث عينه نميري فيما بعد وزيراً لشئون رئاسة الجمهورية خلفاً للدكتور بهاء الدين محمد إدريس.

ولعل ما كان يربط بين النيل وعضو الجيد ليس إطار الزمالة المهنية فحسب وإنما لأنهما كانا القاضيين الذين رفضا مشاركة زملائهما في إضراب القضاة عام 1983م مما جعل من هذه الحادثة رباطاً أوثق من بقية الروابط في نظر العديد من المحللين. وإذا وقفنا عند عملية اتخاذ القرار

السياسي في فترة ما قبل إعلان الشريعة نجدها تنطلق من عدة عناصر أهمها الطابع غير الرسمي لها، حيث أسهم غياب القواعد الواضحة في جعل النميري يلعب الدور المحوري والوحيد في عملية اتخاذ القرار.

وبالطبع فإن تغييب القواعد قد كان متعمداً لكي يسهل عليه تجاوزها. وبالرغم من وجود الاتحاد الاشتراكي ومجلس الشعب القومي ومجلس الوزراء وغيرها من المؤسسات التي أعطاهما الدستور على المستوى النظري حق المشاركة في اتخاذ القرار إلا أنه كان جلياً أن تصورات نميري الخاصة للبيئة المحيطة به كانت هي الفيصل في اتخاذه للقرارات.

ولعل فهم النمط العام لاتخاذ القرار السياسي قد فتح الباب أمام الكاتب لدراسة القرار الخاص بإعلان تطبيق الشريعة الإسلامية من عدة زوايا أولها النص الخاص بالقرار والهدف منه. حيث أشار إلى أن الرئيس نميري لم يقيم بإصدار قرار بالمعنى المعروف فيما يتعلق بتطبيق الشريعة الإسلامية بل كان الأمر إعلاناً سياسياً تم بموجبه تحديد أن الشريعة الإسلامية هي الخيار الذي ارتضاه السودان، وتأسيساً على ذلك الإعلان قام الرئيس بإصدار جملة مراسيم بلغت الأحد عشر مرسوماً ارتكزت عليها تجربة نظام مايو في مرحلة ما بعد إعلان الشريعة الإسلامية.

ولقد جاء الإعلان السياسي من خلال خطاب قام بإلقائه أمام مجلس الوزراء في يوم 19/6/1983م متزامناً مع بداية الولاية الثالثة له كرئيس للجمهورية.

وقد تباينت التحليلات التي رمت لتفسير دواعي وأهداف قرار إعلان تطبيق الشريعة الإسلامية إلا أن أقواها أن نميري قد رغب في سحب البساط من تحت أقدام الجماعات

الإسلامية. إلى جانب أنه كان يحاول إرضاء دول الخليج المعتدلة طمعاً في معونتها الاقتصادية التي كان نظامه في حاجة إليها. ثم إنه أراد أن يستدرج الإخوان المسلمين لمصيدة كبيرة بتطبيق حكم الشريعة الذي سيجعله يحقق شعبية في عموم السودان بحكم أن عامة الناس لا يرفضون حكم الشرع، وأن تطبيق الشريعة سيشجع دول الخليج والسعودية على وجه التحديد لتجديد معوناتهما الاقتصادية للسودان، فضلاً عن أن القرار سيسعد الأمريكيين الذين سيشعرون أن السودان قد أصبح سداً منيعاً يحمي المنطقة من المد الشيوعي.

وكان الدكتور منصور خالد قد أشار في أحد تحليلاته إلى أن الهدف من إعلان تطبيق الشريعة الإسلامية قد جاء في سياق حاجة نظام مايو لثوب أيديولوجي جديد وشعارات جديدة بعد أن تآكلت كل الشرعيات التي استند عليها من قبل، ثم تحويل نظر الناس عن سوء الإدارة الحكومية وانهايار الخدمات الاقتصادية والفساد الحكومي من ناحية أخرى.

كما أن هناك من أشار إلى أن النميري قد أراد من خلال إصدار هذا القرار أن يضع كل خصومه من القوى السياسية بما فيهم الجنوبيين في موقع الدفاع عن النفس، حيث إن الخلاف الفكري بعد إعلان الشريعة لن يكون خلافاً سياسياً بل سيكون خلافاً في إطار إما مع الإسلام أو ضده.

وهناك من ربط الهدف من هذا القرار برغبة الرئيس نميري في التشفي من القضاة الذين قاموا بإضرابهم الشهير عام 1982م. وقد أشار أصحاب هذا الرأي إلى أن الرئيس نميري وفي إطار تنفيذ سياسة التشفي تلك قام بإحالة خمسين قاضياً للمعاش بحكم أن صدور مثل هذا النوع من القوانين يستلزم تغيير العاملين وتغيير المنهجية التي يطبق بها القانون.

ووسط كل هذا رأى جانب آخر من المحللين أن هذا القرار لم يرتبط بالأهداف المذكورة أعلاه وإنما كان سببه نزعة نميري الشخصية والحالة النفسية التي تجاوزت دائرة التفاعل الشخصي إلى دائرة أكبر حملته على إشراك كل السودانين في تجربته.

ولكن مهما تباينت الآراء حول الهدف من القرار إلا أنه يبقى توظيف الدين واستخدامه كأداة سياسية أسهمت في تثبيت أركان النظام المايوي، وذلك من خلال الاستفادة من التأييد الشعبي للتوجهات الإسلامية، خصوصاً وأن المجتمع السوداني لم يعرف عنه على الإطلاق معاداته للدين. ثم إن إعلان هذه التشريعات قد أدى إلى تحييد القواعد الطلابية الإسلامية عن السير في خط المجاهرة بالعداء للنظام عبر المظاهرات التي كانوا هم وقودها حتى أصبحت مصدر إزعاج كبير.

والحديث عن الهدف من القرار يظل وثيق الصلة بالبيئة التي كانت محيطة بالنظام الذي اتخذ القرار والعوامل التي أثرت عليه من واقع أن الهدف يتأثر بالضرورة بالبيئة القرارية. بل وفي كثير من الأحيان هي التي تفرزه. ولذلك فقد صنفها الكاتب إلى عدة محاور هي: التوجهات الصوفية للنظام، والواقع الذي خلقتة المصالحة الوطنية، وشخصية الرئيس نميري، والظروف الاقتصادية والأمنية التي برزت في عام 1983م.

وأخيراً تبقى لنا كلمة هي أن الكاتب الشاب الأستاذ الخير عمر أحمد سليمان قد وفق أيما توفيق في طرح رؤيته العلمية والفكرية من خلال هذا الكتاب الذي تناول العديد من مداخل ومخارج صناعة واتخاذ القرار السياسي بالسودان.

ولعله قد وفق في تناول تجارب الأنظمة السياسية المحلية في مراحل الديمقراطية ومايو والإنقاذ من منظور النظام الرئاسي، مع التركيز على القرارات التي وضعها كنماذج للتحليل.

أما من ناحية المنهجية فقد اعتمد على العديد من المصادر والمراجع التي فاقت في مجملها الثمانين كتاباً، وأكثر من عشر مقابلات وحوارات مع شخصيات ذات صلة وثيقة بالأحداث في السودان، وقد تراوحت بين الرؤساء، والوزراء، وقادة الأحزاب، والسياسيين النشطين، والإعلاميين المحللين، وأساتذة الجامعات بمختلف ضروبهم.

ولم يكتف بذلك بل وفند العديد من التقارير والنشرات والوثائق الرسمية والصحف التي صدرت ما بين عام 1946م و2003م وأيضاً العديد من رسائل الدكتوراه والماجستير والمحاضرات التي ألقاها كبار الساسة في مناسبات مختلفة، إلى جانب شبكة المعلومات الدولية الإنترنت. ولعل كل هذه المصادر قد أضافت بعداً علمياً متميزاً للكتاب.

وفي ختامه أورد المؤلف عدداً من الملاحق التي هي في غاية الأهمية ومنها ملحق بعنوان الحكم المحلي تقليص أم إلغاء، وهو عبارة عن دراسة لأوضاع المحليات قبل وبعد إصدار قانون الحكم المحلي لسنة 2003م في السودان. ثم ملحق من المحكمة الدستورية حوى وقائع القضية رقم: (م د/ق د/1/2000م) التي تضمنت دعوى إبراهيم يوسف هباني وآخرين ضد رئيس الجمهورية وفقاً للمادة (43) من دستور جمهورية السودان لسنة 1998م والمادة (131) اختصاصات رئيس الجمهورية المختصة بإعلان حالة الطوارئ. وأورد فيها نص الحكم الذي صدر في يوم 1999/12/28م. وبذلك

فالكاتب جدير بالقراءة لكل من يريد الغوص في أعماق أحداث
السودان خلال الفترة التي كرسها الكاتب للدراسة. والله ولي
التوفيق.



دراسة في تاريخ حركة الإصلاح والإرشاد

تاريخ حركة الإصلاح والإرشاد هو ثالث كتاب صدر للدكتور أحمد إبراهيم أبو شوك بعد كتابه (خزانة المسلمين العامة، الميزانية الشهرية لدولة المهديّة في السودان) الذي أصدره باللغة الإنجليزية بالاشتراك، وكتابه (محمد إبراهيم أبو سليم محققاً ومؤرخاً). والناشر هو مركز البحوث العلمية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، ودار الفجر - ماليزيا (الطبعة الأولى 1420 هـ، 2000 م)، 586 صفحة.

والكتاب عبارة عن تحقيق لمخطوط قديم بعنوان (تاريخ الإرشاد وشيخ الإرشاديين) يقع في 278 صفحة من الحجم المتوسط، وقد دُوِّنَ بأقلام كُتَّابٍ عايشوا الفترة التاريخية التي تطرق إليها معتمدين على الوثائق والوصف الدقيق لما عايشوه بأنفسهم.

وهو من الحجم الكبير (10×7)، حيثُ وصل عدد صفحاته إلى 632 عندما أضفنا إليها الصفحات الأولى التي لم يشملها الترقيم والتي وصلت إلى 46 صفحة حاويةً الفهرست، وتقديم المحقق الذي سرد فيه صلته بالمخطوط وحركة الإرشاد، والمنهج الذي سلكه في التحقيق، إلى جانب التقويم العام وقائمة الكتب والصحف والمجلات التي استقى منها مادة الكتاب، ومخطوطين يدويين لخطابٍ بخط الأستاذ السوركتي من الأصل الموجود بجامعة ليدن، وصورة يدوية توضح جانباً من شكل المخطوط الأصلي في صفحتين.

وقد حوت تعريفاً للفظ العلويين وأظهرت للقارئ طريقة إخراج المخطوط خصوصاً وضع الهوامش التي جاءت بالجانب العلوي الأيمن للصفحات. وهذا الكتاب يطرح قضيةً

مثيرةً للجدل أهملها العديدُ من المؤرخين الذين تناولوا حركة النهضة الإسلامية بمنطقة جنوب شرق آسيا. وذلك بسرده التفصيلي الدقيق لتاريخ هجرة العرب الحضارم إلى إندونيسيا. ثم تناول تاريخ حركة الإصلاح والإرشاد العربية فيها ودورها في الارتقاء بالقيم العقديّة والثقافية والاجتماعية.

وقبل أن يخوض المحقق في وصف الصراعات المتوالية التي شهدتها تلك المرحلة أفردَ حيزاً معتبراً للتعريف بشخصية الأستاذ أحمد محمد السوركتي مؤسس حركة الإرشاد. حيثُ تناول مولده ونشأته التي أخذها من ترجمة الأستاذ مؤسس نهضة الإرشاد/ تقرير صغير/ بقلم الشيخ ساتي محمد السوركتي شقيق الأستاذ.

وقد أشار في بدايتها إلى نشأة الشيخ السوركتي الذي وُلد في جزيرة أرقو من أعمال دنقلا بشمال السودان. وأرقو هي جزيرة كبيرة على النيل تقع جنوب مدينة دنقلا العُرضي، وكانت عاصمة مملكة أرقو ومقر ملوك الحكماب فرع الجوابرة. وينتمي الشيخ السوركتي إلى أبوين ينتسبان إلى الصحابي الجليل جابر بن عبد الله بن عمرو الأنصاري أحد نقباء الخزرج.

وأهميةُ هذا النسب ليست للتعريف بالسوركتي فحسب وإنما لأنه قد أزكى حمية الجدال الذي استشرى مع بروز أسباب الصراع بين الإرشاديين والعلويين. حيثُ كانت قضية الانتماء العرقي مرجلاً ساخناً اغتلت فيه حميةُ الغيرة السياسية بين أطراف النزاع بعد أن تغلّفت بأهداب الدين في مراحل لاحقة أشار إليها المحقق بكثيرٍ من التفصيل في الفصول 9، 10، 11، 12 من الكتاب. وبعد الفصل الأول الذي جاء في 19 صفحة وأسماه المحقق (ترجمة الأستاذ أحمد

محمد السوركتي)، انتقل إلى الفصل الثاني تحت عنوان: (أضواء حول شخصية السوركتي) والتي اعتمدت على ما كتبه عدد من الشهود وأولها شهادة الأستاذ العلامة الشيخ أحمد العاقب شكرت الله الأنصاري، وكلمة الأستاذ السيد حسن أحمد، وكلمة السيد فندرفلاس الذي قابل السوركتي عام 1927م، وكلمة الإدارة المركزية للجمعية المحمدية، وكلمة مديري مكتب فرساتوان إسلام في باندونق، وكلمة الأستاذ عمر سليمان بن ناجي، ومقابلة مع السوركتي أجراها مندوب مجلة الدهناء ونشرها بعنوان: (ساعة مع الأستاذ أحمد السوركتي)، وخطبة الأستاذ السيد عمر سالم هبيص نقلاً عن مجلة المصباح بعدها الثالث في سنتها الأولى، وشهادة الأستاذ العلامة الشيخ أحمد العاقب شكرت الله الأنصاري في كتاب (فصل الخطاب في تأييد صورة الجواب) فصل في شهادات العلماء والحكام المستشرقين ورؤساء الجمعيات والصحف.

ورغم أنه كان بالإمكان دمج الفصلين في فصل واحد بحكم وحدانية الموضوع إلا أن غزارة المادة التي أفردتها المحقق ربما فرضت ذلك التقسيم. وفي خلاصته ظهرت شخصية الأستاذ أحمد السوركتي الذي كان ماهراً إلى أبعد الحدود في أدائه لدوره الإرشادي وفقاً لتعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. ولذلك فقد كان يبتدئ دروسه لتلاميذه ومريديه بطريقة لم يشعر معها أي شخص بأنه تلميذ بحكم تواضع الشيخ وأسلوبه الشيق في المحاوراة والسرد وإزكاء روح التفكير المفضي إلى الحقيقة.

وكان مما زاد حُبَّ المريدين له تواضعه الشديد، وحلمه، وكرمُه، وجرأته في الحق، والبشاشة التي يستقبل بها ضيوفه من مريدي العلم. أدى كل هذا السمات والتكوين العقدي إلى

جعل الأستاذ واحداً من فقهاء الفتوى في منطقة جنوب شرق آسيا التي نزع إليها من مسقط رأسه بشمال السودان. وقد أفرد المحقق حيزاً معتبراً في الفصل الثالث لثلاث فتاوى ذات أهمية خاصة. حيث إن الأولى والثانية لا نظير لهما في الفتاوى التي صدرت في شرق آسيا من حيث الموضوع، حيث تعلقنا بحكم مساعدة المدارس والمشاريع الخيرية ببيع أسهم اللوتري. أما الثالثة فقد تعلقت بمواقع النزاع العلمي الذي نشب بين الإرشاديين وخصومهم.

وبعد ذلك عرض الفصل الرابع نصوصاً كاملة لعددٍ من المحاضرات التي ألقاها الشيخ السوركتي ومنها محاضرة بعنوان: (علم التفسير) التي أُلقيت بنادي جمعية الإصلاح والإرشاد العربية بتاوي في 27 يونيو عام 1937م. وجاء فيها تفسيراً لسورة الفاتحة. ثم المحاضرة التي أُلقيت بنادي الجمعية المذكورة وهي تنمة لتفسير السورة. وقد استعرض فيها أركان الإسلام الخمسة بأسلوبٍ مغاير بسط فيه قضية المعنى والمدلول الفكري لقضية تقسيم الأركان دون الاعتماد على شكلها المتعارف عليه من خلال كتب الفقه المأثورة.

وتطرقت المحاضرة الثالثة لأشكال العبادات بعد تقسيمها لثلاثة أقسام: نوعٌ يكون باللسان كالنطق بالشهادتين وقراءة القرآن والأذكار المشروعة والدعاء والاستغاثة. وهذا النوع من العبادة لا يكون عبادةً إلا بشرطين هما أن يطابقه الاعتقاد بمضمونه والثاني ألا يناقضه الفعل.

والنوع الثاني يكون بالفعل أو بمجموع أقوال وأفعال كالصلاة والصوم والزكاة والحج والذبح للتقرب والتعظيم. والنوع الثالث بالاعتقاد الذي يقتضي أن يكون اعتقاداً يقينياً بوجود الخالق واتصافه بالكمالات المطلقة وتنزيهه عن

النواقص. ثم جاءت المحاضرة الرابعة عن آثار الأرواح المقدسة التي أثارَت جدلاً واسعاً أفضى لنشرها بالعديد من 439 و440 من صحيفة الإرشاد في شهر نيسان أبريل عام 1921م.

ولما كان الجدل المذهبي هو المسيطر على عقول الآسيويين فضلاً عن الخلط الذي دار في التفريق بين العلم والإيمان فقد ثار سؤالٌ حول علاقة علم الفلك بالدين بحكم أن الكواكب والنجوم كُراتٌ سابحة في الفضاء بعضها أبعد من بعض وليست أفلاكها سقوفاً بعضها فوق بعض حتى تحتاج إلى فتح وإغلاق. إلا أن القرآن قد أشار إلى أنها سقوفٌ بعضها فوق بعض وأنها تُفتح عند الوصول إليها ثم تُغلق في حادثة المعراج، فما السبب في هذا الاختلاف؟ وأي القولين أقوى برهاناً لدى العقل وأحقُّ بالاعتقاد بصحته؟

وبعد طرح السؤال من أحد الحاضرين جاء ردُّ الشيخ خلال المحاضرة بأن اصطلاح الشارع في هذا الباب غير اصطلاح علماء الهيئة. وإنَّ الشارع يُعد هذه السماء والجو المحدود المشتمل على المئات من الكواكب والتوابع السيارة والنجوم الثابتة على حكم مشاهدة الإنسان لها سماءً واحدة هي السماء الأولى أو السماء الدنيا. وهذه المصابيح التي يراها الإنسان ويُسميها كواكب ونجوماً وذوات أذنان وتوابع وغيرها كلها تابعة لها حيث قال تعالى في ذلك: (لقد زينا السماء الدنيا بمصابيح). وقال في آيةٍ أخرى: (ولقد زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب). ومن صريح هاتين الآيتين يأتي مفهوم الفرق بين الاصطلاحين. حيث إنه بحكم العقل لا بُدَّ أن تكون محدودة في ذاتها حساً ومعنىً واعتباراً. والسموات الأخرى فوقها على أبعاد شاسعة لا سبيل إلى إدراك شيءٍ منها بما لدينا اليوم من آلات الإدراك الطبيعية والصناعية. ومن وصل إلى نهاية سماءٍ أو

عالم وأريد به الانتقال إلى سماء أخرى أو عالمٍ آخر فلا بد من إعطائه الاستعداد المناسب له مع القوة المتكفلة لحفظ كيانه وإيصاله إلى حدود السماء الأخرى. والمباشرون لفتح أو إعطاء الاستعداد هم الملائكة الموكلون على ذلك الشأن القائمون في حدود السماوات. وأما الأفلاك فقد عرفها الشارع واصطلاحه فيها كعرف علماء الهيئة الذين يعنون بها مجاري تلك الكواكب السابحة، حيث أشار القرآن إلى ذلك بقوله تعالى: (لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون). وجميع ما يخوض فيه علماء الهيئة من الكواكب السيارة من كرات وذوات أذنان وتوابع ونجوم ثوابت وقرانات واتصالات وانفصالات وهبوط واحتراق وصعود وغيرها هي جزءٌ صغير من السماء الدنيا. فالفرق بين تقسيمهم وتقسيم الشارع كالفرق بين مَنْ يُخططُ خريطةً لمدينةٍ أو حارةٍ صغيرةٍ ومَنْ يُخططُ خريطةً للعالم. فإن كل قسم من أقسام خريطة العالم ينقسم إلى ألوف بل ملايين الأقسام. ويمكن من خلالها تخطيط خرائط يشتغل فيها الألوف زمناً طويلاً.

ولعل في هذا الطرح الذي جاء بمحاضرة الأستاذ دليلاً على قوة الحجة في ربط آيات القرآن بالظواهر الكونية في زمانٍ طغى فيه أثر الثقافة الغربية التي شككت من منظورها الخاص في حجية الدين. وكانت القيمة العلمية لمثل ذلك الطرح العلمي والفلسفي أنه قد تجاوز كثيراً من تحفظات الفقه السلفي الذي أدى ببعض الفقهاء إلى الامتناع عن الخوض في بعض الأمور تحسباً لمتاهاتها العلمية الدقيقة التي أشار إليها في القرن التاسع عشر الشيخ عثمان دان فوديو في سياق تصنيفه للمسلمين في تخوم أفريقيا الغربية. ولعل هذا الربط

العلمي والدقة في استنباط الأدلة الفقهية قد ظهرت في موضع آخر خلال إجابة الشيخ السوركتي على السؤال التقليدي حول المعراج هل هو بالروح أم بالجسد؟ وكان الجديد في طرحه أنه استهله بقوله: إنَّ الذي وصلَ من هذه القصة أنَّ الرسول ﷺ عُرِجَ به إلى السموات، ولم يُنقلْ بطريقٍ ثابت أنه قد سُئِلَ هل كان معراجه بالروح أم بالجسد حتى يعتمد الفقهاء على ذلك في الاستدلال.

ولكن على كلا الوجهين ليس في الأمر إشكالٌ يحترق فيه العقل بحكم أن الصعود عن الأرض والانفصال عنها أمرٌ مألوف ومُشاهد بالعين المجردة في الطيور والطائرات وجميع أجزاء الأرض الصاعدة إلى الأثير. وهو في المشاهد كائن برجحان قوة الجزء الخفيف الصاعد على قوة ثقل الجزء المنجذب إلى الأرض في كل جسمٍ مركب من النوعين. وإذا كان الصعود يحدث كما هو معروف بتغلب الخفيف الصاعد بطبعه على الثقيل الهابط فمن باب أولى أن يكون ذلك عند تغلب ما هو أخف وألطف منه، لأنَّ الذي يتغلب على شيء بطبعه يجذبه إلى مركزه وطبعه سواءً أحبَّ المغلوب ذلك أم كرهه. ويكفي للدلالة على ذلك ما يراه الإنسان بعينه الحسية من آثار الكهرباء، حيث إنَّ الجزء الصغير منها يفعل العجائب بالجسم الكبير المتناهي في الثقل في الرفع والتحريك والتحليل بتغلبه على قوة الثقيل من جميع الوجوه.

إذن فما بنا بالروح المتناهية في اللطف والخفة والمتصفة بجميع الصفات الكمالية في حال تجردها إذا تغلبت على جسمٍ صغير كجسمنا هذا وجذبتة إلى مركزٍ من المراكز العلوية؟ وكيف يكون هذا الجسم إذا تعلق برفعه إلى

السماء أو الفلك إرادة مَنْ أوجدَ السماوات والأرض وما فوقها وما تحتها مما نعلم ومما لا نعلم!؟ بعد ذلك عرض الكتابُ إجابةً أخرى لم تقل أهميةً عن سابقتيها عندما تقدم أحدُ السائلين للشيخ بسؤالٍ عن مركز وجود الرب، وهل له محلٌّ مخصوص يذهب إليه لنيل القرب الحسي منه؟ فجاءت الإجابةُ بأنَّ الله موجودٌ غيرٌ محدودٍ بزمانٍ أو مكانٍ، ولا يحيط به محيطٌ، ولا يحصره مركزٌ. ولكن لما كانت روح الإنسان ولطيفتها المقصودة بالتكليف والتشريف والتعذيب والإنعام عليها موصوفة في ذاتها باللطف والخفة والتجرد كان تعذيبها أو ترويدها بأسرها وحبسها مع غير مشاكلها من صلصال الطين في غير مركزها وقرنها وربطها مع شيء من الوجودات الثقيلة المنافرة لها في الطبع المغايرة لها في الجنس والنوع والمادة كما هو حال أرواح البشر في هذه الدنيا، حيثُ أشار القرآن الكريم إلى ذلك بقوله تعالى: (نحنُ خلقناهم وشددنا أسرهم وإذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلاً). فإذا فهمنا أنَّ تعذيب الروح أو ترويدها يكون بتغلب الثقل عليها وإبعادها ورفعها إلى مركزها علمنا أنَّ تشريفها وتكريمها والإنعام عليها يكون بتجريدتها ورفعها إلى مركزها أو قريباً من مركزها. ومن هنا كان المناسب أن يكون تشريف الأرواح المقدسة وتكريمها بفكها من أسر الطين الثقيل ورفعها من الأرض المغايرة لحقيقتها إلى السماوات العُليا التي هي محل الأرواح ومركزها. فيكون رفع الله لرسوله وملائكته إلى السماوات من باب الإنعام عليهم بالمحل المناسب لطبائع أرواحهم لا لكون مركز الرب هناك. وأما القرب المعنوي فمُستدلٌّ عليه بالتشريف والتكريم والرفع، ولا يكون في رجوعهم إلى الأرض مرةً أخرى إهانةً لهم، لأنَّ من أُعطي وسام شرف وأُذن له في التحلي به لا ينقص من كرامته

إذا وَضَعَ ذلك الوسام في صندوقه أو أخفاه تحت ثيابه أو انتقل به إلى محل آخر ما دام مجازاً في التحلي به. وخروج الوالي من بلده إلى مكان آخر لأداء وظيفة أو زيادة معرفة لا يكون مُنقِصاً من قدره بل ربما كان مضاعفاً لشرفه.

بعد ذلك انتقل المحقق للحديث عن أحوال حضرموت والحضارم قبل ظهور الإرشاد لكي يربط ذلك بأهمية نشأة الحركة والدور الذي لعبته في تغيير الخارطة السياسية والعقدية في تلك المرحلة القلقة. وعرض أسباب استمرارية التخلف التي عزاها لثلاثة أشياء هي الإغراق في الأمية والجهل، وعدمُ اعتناء الحكومة بتوطيد الأمن أو الاتصال بالخارج عن طريق البريد، ثم العادات والتقاليد والتربية الضارة.

وكانت تلك الأسباب قد جعلت الحضرمي لا يفكر في صحة دينه ولا عقيدته ولا أخلاقه ولا مستقبل أمته ولا صلاح وطنه. بل وحرمته من أن يتعلم علماً نافعاً أو أن يطلع على تاريخ يتعرف من خلاله على أحوال أمته. وكانت النتيجة أن أصبح شغل الحضرمي الشاغل هو ذاته الفانية وقبيلته الضيقة التي ليس له سواها ليعتز به أو يفاخر وسط الأمم.

ولكل تلك الظروف فقد استشرى الجهلُ بين الحضارم، وأصبح بأسُهُم بينهم شديداً حتى أصبح الأخُ يقتل أخاه، والإبنُ أباه، والعمُ ابن أخيه لأتفه الأسباب. وقد ضربت الفوضى أطنابها بينهم بحكم خنوعهم وعدم احتكامهم لشرع أو قانون أو سلطان يضع الأمور في نصابها. وأسوأ من ذلك أنهم ظلوا يعبدون القبور، ويهابون القباب والتوابيت، ويتداوون بالبصاق وماء غسل الأموات وطين القبور. ويطلبون الرزق والعافية من الأجداث. والخلاصة أنهم قد كانوا في أقصى غايات الخبال

والشرك الصراح والكفر المحض. أما الوضع الاجتماعي في حضرموت فقد كان في غاية الشذوذ، حيث احتكرت طوائف معينة وعائلات خاصة كل أسباب الجاه والسلطان والسيادة ولم تترك لغيرها شيئاً رغم أنها لا تستحق جاهاً ولا سلطاناً بحكم جهل أبنائها بأي شيء يمت للدين أو الفكر السياسي بصلة. وكان الأساس الذي اعتمدت عليه هذه الطوائف والبيوتات هو الخرافة والفرية على الدين. وقد تم إبعاد العلماء والأدباء لا لشيء إلا أنهم ليسو منتسبين لهذه العائلات المتسلطة على رقاب العباد، في حين ظهرت هالات من الاحترام والتقدير لأشخاص تولوا قياد الناس وأصبحوا مقدمين على كل من عداهم من أهل العلم والثقافة.

ثم تشعب الحديث عن هجرة الحضارم وشبان باعلوي إلى جزيرة جاوة بعد أن مورست عليهم الكثير من الضغوط من أهل البيوتات الصغيرة وغيرهم من طلبة العلم الناقمين. وكانت الحالة في جاوة أفضل بكثير بحكم أنها كانت أوفق للعمل ضد أهل الجاه والسلطان بسبب الحرية المتاحة للتعبير وغيرها من أسباب الحياة الفاضلة.

ورغم أنه كان بمقدورهم أن يجهروا بما يضمرون في المحافل والمجتمعات إلا أنهم قد اقتصروا على بث الدعاية في نوادٍ خاصة لا يحضرها إلا مريدوهم وأنصارهم الذين يتقاطرون لقراءة الصحف والمجلات والكتب الدينية الصحيحة كمجلة المنار والعروة الوثقى ورسالة الشيخ محمد عبده. أشار المحقق في صفحة 227 تحت عنوان (السودانيون والعلويون) إلى أن السودانيين قد قدموا إلى هذه الجزائر الجاوية بطلب من زعماء النهضة العلويين بعد شدة الإلحاح وتكرار الطلب والتوسل بكل عزيز لديهم. فلبوا طلبهم وأجابوا دعوتهم

وهاجروا من أفضل بقعة على وجه الأرض لا غرض لهم إلا انتشارهم من حفرة الضلال. فلما وصلت بهم السفينة إلى مرسى بتاوي (تانجوغ فريوك) رأوا العلويين حافين بكل أرجاء المرسى مستبشرين مهللين ينتظرون قدومهم. وحين أذن لهم بالنزول تلقوهم بالإجلال والتعظيم، وقابلوهم بالحفاوة والتكريم، وأنزلوهم المنزل الأسمى حتى قدموا لهم فلذات أكبادهم ليقوموا على خدمتهم. وجعلوا أمرهم عليهم مطاعاً وحكمهم فيهم نافذاً.

ثم أوكلوا إليهم نظارة المدرسة وكفالة الناشئة من أبنائهم الصغار. ووسط تلك الظروف علا صيت السودانين وانتشر ذكركم في البقاع المختلفة. حتى أن الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن شهاب زعيم العلويين الذي أصبح هو الآخر مستهماً بالسودانيين قد تحدث في كل محافل جمعية (خير) لا سيما الاحتفالات السنوية لاختتام اختبار التلاميذ حديثاً أثنى فيه كثيراً عليهم، وشكرهم شكراً جزيلاً عندما خصّ أستاذهم السوركتي بالفاظ لا تُحصى ولا تُعدّ وعبارات لا نظير لها من المدح والثناء.

وظلّ على مرّ الأيام يُردد قوله إنه وقومه لم يعرفوا الدين الصحيح وعقائده الحقّة وأحكامه المقدسة إلا عندما تعرفوا على هذا الأستاذ الذي جعله الله سبب إنقاذهم من الجهالة وواسطة نجاتهم من الضلال. ولكن بمرور الأيام حدث ما عكّ صفوة هذه العلاقة الحميمة وكدرّ هذه المحبة، حيث كان الشيخ السوركتي يتحدث إلى مريديه في أحد الأيام في مدينة (الصولو) ويُقدّم بعض الفتاوى، فقام أحد التلاميذ وسأله عن حكم الله ورسوله في زواج العلوية بغير العلوي فقال الشيخ السوركتي إنه جائز بحكم شريعة الإسلام ولا يوجد ما

يُحَرِّمُهُ. وكان لهذه الفتوى وقع الصاعقة على نفوس آل باعلوي جميعاً الحاضرين منهم والغائبين لأنهم لم يُصدقوا أن الشيخ سيتجرأ ويحكم بجواز هذا الزواج الذي يرفضونه جملةً وتفصيلاً. وهاجوا هيجة الأسد الرئبال، واكفهرت وجوههم، ولووا رؤوسهم للشيخ الذي تبدل حُبهم له في لمح البصر إلى كراهية.

ولم يسع الأستاذ بعد إظهارهم لهذه الكراهية إلا أن يفارقهم. ولم يُردِ الدخولَ معهم في دعاوى أو مشاكساتٍ بعد ذلك الاحترام والتقدير الذي لقيه منهم، والذي كان متبادلاً بينه وبينهم طوال الوقت. وآثر السكوتَ لدرء المشاكل والعواقب الوخيمة التي قد تترتب على أي بادرة للصراع. ولكن هل انتهى الأمر عند ذلك الحد؟

بدأ الأستاذ السوركتي يتساءلُ عن دواعي هذه الكراهية البغيضة بعد كل تلك المودة والتقدير التي أظهرها آل باعلوي في سالف الأيام. وازدادت دهشته عندما أخبره بعض العلويين أن تلك الفتوى التي أفتى بها عن زواج العلوية هي التي استوجبت لديهم كل هذه الكراهية والرفض لأنها تمثل بالنسبة لهم ذنباً لا يُغتفر وخطأً جسيماً لن ينساه العلويون ما دامت الأرضُ أرضاً والسماءُ سماءً.

ولما استنكر الشيخ السوركتي هذا المنحى الجانح عن روح الإسلام أجابه العلويون بأن هذه المسألة لا تقبلُ الجدَلَ لديهم لأنها من المسائل المكنونة والأسرار المصونة التي يضمنون بها حتى على الحضرميين ويكتمونها عن الجاويين. وقد ظلوا يُفتونهم فيها بالحرمة على مرِّ الدهور، كما ظلوا يُفتونهم بوجوب الشمة. فما من حضرمي إلا وهو يعتقد بالتحريم في الأولى والوجوب في الثانية. ورغم التقدير والحب الذي كاد أن

يصل إلى مرحلة التقديس قلب العلويون ظهر المجن لهؤلاء القوم بسبب فتوى أستاذهم السوركتي المشار إليها. وأبدى قادتهم أشد أنواع الكراهية.

كان لا بد من أسباب تغذي هذا التحول الذي لم يقتنع الكثيرون بأسبابه الواهية التي ادعاها العلويون، ولذلك أشار الدكتور أبو شوكة في صفحة 231 إلى سبب الفتنة في نظر كتاب باعلوي والتي صرحوا في بداية أمرهم بأنها كانت نتاج المباحكات التي غرستها حكومة هولندا التي أشعلت لهيبتها ومدتها بالغاز والحطب حتى استعرأوارها.

كانت نهضة الإرشاد قد بدأت ببروز جمعية الإصلاح والإرشاد العربية. وقد تزامنت هذه النهضة مع انفصال الأستاذ السوركتي من جمعية خير وإنشائه لمدرسة مستقلة بدعم من نقيب العرب السيد عمر بن يوسف منقوش في أحد منازل بحارة جاتي فتمبوران، وهي التي سُميت مدرسة الإرشاد الإسلامية. وكان قد عقد اجتماعاً دعا إليه نقيب العرب وحضره نفر ممن توسم فيهم الخير من غير آل باعلوي، فاجتمعوا في بيت المدرسة وقر رأيهم على إقامة جمعية تسمى جمعية الإصلاح والإرشاد العربية. ووضعوا لها قانوناً صادقت عليه الحكومة.

وكانت مبادئ هذه الجمعية الوليدة قد تمثلت في: توحيد الله، والمحافظة على الأخلاق الإسلامية التي جماعها أن تحب لأخيك ما تحب لنفسك، والمحافظة على العبادات، وإحياء السنة الصحيحة، وترك البدع المشايعة لها، والتعاون على البر والتقوى، وعدم التعاون على الإثم والعدوان، ووجوب اعتبار المسلمين إخوة لا فضل لأحد منهم على الآخر إلا بالعلم والتقوى، ثم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالحكمة والموعظة

الحسنة، وأخيراً نشر العلوم الدينية والعصرية واللغة العربية. ولكن هل أثرت هذه المبادئ على الناس كما أريد لها؟ وهل أضافت بُعداً ذا بال في سياق الكتاب؟ في حقيقة الأمر لم يكن لهذه المبادئ تأثيرٌ على نفوس القوم، وذلك لأسبابٍ شرحها الكتاب في صفحة 254، وخلص إلى أن الوسط الذي طُرحت فيه تلك المبادئ السامية والتي هي بالضرورة مبادئ الدين الحنيف لم يكن وسطاً مساعداً على تحقيقها. كما لم تكن الظروف مؤاتيةً بحكم الأحوال المضطربة في تلك الآونة.

وكان عامة الشعب في أمية عميقة، ومعظمهم من التجار الذين لا شغل لهم غير الكسب بشتى أساليبه. ولذلك فهم لا يُعطون النهضة ما تتطلبه من التفكير والوقت والجهد. وعلاوةً على ذلك لم يجد أنصار الإرشاد فرصة لتنظيم أمور النهضة بحكم أن الوقت كله قد مرَّ في حرب طاحنة ومعقدة قضت على كل القيم والأخلاق.

ولكن رغم التقصير الذي حدث من بعض أنصار الإرشاد إلا أنهم قد عملوا بنجاح لإنقاذ أكثرية الأمة الحضرمية من ذلك الشرك المهلك. ثم أقام الإرشاديون سوق النهضة العلمية الذي بسط حرية الرأي حتى انتشرت المدارس في القرى والمدن وأصبحت أفكار الناس وألسنتهم أكثر طلاقةً من ذي قبل. وتأتي قيمة هذا الموقف السالب من أنه أعطى المحقق عنصراً هاماً يؤيد وجهة نظره القائمة على أساس تثنين دور الإرشاديين في مقابل خنوع العلويين.

أما السخاء العربي في الإرشاد فقد اعتبره المحقق إضافةً أخرى لتغيير أنماط السلوك نحو الأفضل عندما أشار إليه في صفحة 258. ونتيجةً لذلك تمَّ تكوين شركة الإرشاد برأس مال قدره مائة ألف روبية، وهي من أكبر الأعمال التي

قامت بها الإرشاد في تاريخ الحضارم، فضلاً عن تأسيس جريدتهم السلام التي حملت روح الثقافة الإسلامية. وكانت الجريدة قد واجهت الكثير من العثرات حتى توقفت وصدرت بعدها جريدة الإرشاد الأسبوعية. ثم حدثت بعض الوقائع التي أدت إلى انفصال الأستاذ من التعليم، وكان بعضها بمثابة الأضحوكة بحكم سلوك القوم المغاير لما كان عليه الأستاذ وعدم إدراكه لتلك الخصائص غير الحميدة في الباعلويين خصوصاً عندما أراد أن يصلح بينهم وبين الإرشاديين.

وكانت تلك الجهود قد ذهبت أدراج الرياح رغم أن الأستاذ السوركتي قد استخدم فيها بعضاً من كبار أفراد أسرة العطاس وأسرة الحبشي صاحب النفوذ بين العلويين. ولعل تلك الأسباب هي التي جعلت المحقق يخلص إلى نتيجة مؤداها أن الإرشاديين قد دبّ فيهم مرض الذين من قبلهم. وذلك لما رأى الأستاذ السوركتي ما يحاك ضده من المكائد وما تجرأت به جريدة الإرشاد، فأراد إطفاء تلك الشعلة بتزحزحه ولو مؤقتاً عن ميدان العمل ليفسح المجال لمن تحدثهم أنفسهم بالكفاءة عليه ليبرهنوا على شرفهم واقتدارهم. فقدم استقالته واختار أن يعمل بالتجارة فلم يجيبوه على طلب الاستعفاء.

وقدّم بعد ذلك تقريراً لإدارة الجمعية تضمن بعض الإصلاحات المهمة، وأخبرهم فيه بأنه سيترك موقعه إذا لم يجيبوه على طلبه. ولما لم يجد منهم رداً تقدم باستقالته لإدارة الجمعية حيث فرح لذلك أناسٌ كثيرون وغضب أناسٌ كثيرون أيضاً. وتواصل هذا الصراع في الفصل اللاحق بالكتاب وهو الفصل السابع الذي بناه المحقق على نتائج الفصل الذي سبقه والذي سرد فيه ملابسات استقالة الأستاذ. ومن خلال استعراض عددٍ من الرسائل التي نُشرت بجريدة صولو هنديا

الماليزية ظهر حجمُ الإساءات التي تعرض لها الشيخ السوركتي من بعض الكُتّاب الباعلويين باستعراضهم مرةً أخرى لقضية إجازته لزواج العلوية من غير العلوي. وقد رد الأستاذ على ذلك برسالة سماها (صورة الجواب) كان لها وقع الصاعقة في نفوس العلويين الذين ردوا عليها بعدد كبير من الرسائل لبعض الأفراد منهم حسن بن زين باسلامة، وعبد الله صدقة دحلان، وعلوي بن مديحج من سنغافورة. كما نشروا فيها كتاباً ضخماً حوى أكثر من ألف صفحة لعلوي بن طاهر الحداد.

ولما كانت تلك الرسائل في نظر الأستاذ سباباً وسخريةً وشتائم فقد ردَّ عليها برسالة مطولة استعرض فيها قضية النكاح ومشروعيتها وحكمتها وآثار الرسول صلى الله عليه وسلم القائمة على آيات القرآن الكريم ومنها قوله تعالى: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليمٌ خبير).

والآية الكريمة التي أنزلها الله عندما أخرج كنعان بن نوح من آل نوح عليه السلام حينما ساء عمله بالرغم من رجاء أبيه شفاعته فيه فقال تعالى: (إنه ليس من أهلِكَ إنه عملٌ غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علمٌ إني أعظك أن تكون من الجاهلين).

وقد ظهرت في نفس هذا السياق العديد من الحجج والبراهين ومنها أمثلة من قضاء رسول الله ﷺ وأصحابه في الزواج مثل تزويج النبي ﷺ لبنت عمته زينب بنت جحش من مولاه زيد بن حارثة، وتزويج زيد بن حارثة نفسه بعد طلاقه لزينب من أم كلثوم بنت عقبة ابن أبي معيط التي وهبت

نفسها للنبي ﷺ، وتزويجه ﷺ لفاطمة بنت قيس القرشية من أسامة بن زيد، وتزويج النبي ﷺ ابنتيه رقية وأم كلثوم من سيدنا عثمان بن عفان على التعاقب وهو غير هاشمي، وتزويج سيدنا علي ابن أبي طالب ابنته أم كلثوم بنت السيدة فاطمة الزهراء من سيدنا عمر بن الخطاب وهو غير هاشمي، وتزويج عبد الرحمن بن عوف أخته لبلال الحبشي، وتزويج أبي حذيفة بنت أخيه هند بنت الوليد بن عتبة القرشية من سالم وهو مؤلى لإحدى نساء الأنصار. وقد جاء في الحديث الشريف: (من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه).

واستمر الصراع الذي أدى إلى إيذاء الإرشاديين وشيخهم السوركتي بإشاعة الأكاذيب مثل اتهامه بارتكاب الفاحشة مع إحدى الخادمت مما اضطره لإصدار منشورٍ عرضه الكتاب في صفحة 315 يكذب فيه ما أشيع حوله.

كانت تلك الشائعات قد أجمت بدورها نيران الصراع الذي أخذَ مناحٍ أخرى منها مقاطعة الباعلوين لأي مناسبة تخص الإرشاديين بما فيها مناسبات الأفراح والأتراح التي يحرص المسلمون على المشاركة فيها. وبعد ذلك استفحلت الحرب النفسية والتخويف والوعيد والثبور. حيثُ أرسل مجهولون عدداً من رسائل التهديد للأستاذ وأنصاره وجيرانه. ولم تحمل تلك الرسائل أي إمضاء بغرض إزكاء الهلع والحرب النفسية. ثم أعقب ذلك التهديد اعتداءً بالأسلحة البيضاء والمسدسات على كثيرٍ من المريدين.

تناول المحقق في الفصل الثامن الذي جاء بعنوان: (الإرشاديون بين إرهابات الصلح وإحباطات الفشل) أول محاولةٍ للصلح بين العرب التي قام بها السيد إسماعيل بن عبد الله بن علوي العطاس. إلا أن تلك المحاولة قد باءت بالفشل

بسبب قانون الإصلاح في بتاوي. وذلك لأن بعض المتشددين قد اشتروا لإكمال الصلح أن تسحب حركة الإرشاد المادة الخاصة بآل باعلوي من قانونها. بعد ذلك نجح آل باعلوي في التغرير برئيس جمعية الإرشاد، ولم يعترف الرئيس المعزول سالم بلوعل بقرار عزله. ومن ثم بدأت الوشائيات التي افتعلها خصوم الإرشاديين وتوجهوا بها نحو المسؤولين والملوك والرؤساء في حكومة هولندا وحكومة بريطانيا وسلطين حضرموت وأمير مكة المكرمة والتي أوغرت في صدور الإرشاديين وخلقت كثيراً من المرات التي يمكن أن تُضاف للصراع المستفحل أصلاً بين الطرفين.

كانت الإضافة التي سردها المحقق في الفصل العاشر لأبعاد الصراع هي عرضه لعدد من الهادمين لصروح مجد آل باعلوي. حيثُ جاء على رأسهم أبو بكر بن شهاب الذي بعد أن وصفه المحقق بأنه قد بالغ في التشيع ذكر أنه قد كان في أول أمره من أهل السنة والجماعة. كما أن له تاريخاً مجيداً في التوحيد ومعرفة الأصول. وكان سنياً نقياً يكره الدجل والدجالين، وكان كثيراً ما يُظهر هذا الميل إلى السنة بغرض أن يصلح حال الذين يحيدون عن الجادة العقديّة التي يراها في السنة لا في سواها.

ثم لما رحل إلى الهند واتصل برافضتها ترفض وحاد عن جادة الطريق. وقد ظهر مسلكه الرفض لأهل السنة من خلال قصائده المطولة التي انتقد في بعضها مسلك الأستاذ أحمد السوركتي معتدياً عليه بدون سببٍ وأنكر نَسَبَهُ إلى الأنصار في قصيدته التي يقول في مطلعها:

قُلْ لَابِنِ سِنَارِ بَوْتِ بِالْإِثْمِ فِيمَا اقْتَرَفْتَ
أَغْلَاطُ حَمَقِكَ فِي صُورَةِ الْجَوَابِ أَبْنَتْ

رَكِبَتْ صَعْباً وَوَعَرَ التَّيْهَ الْمُخُوفَ اقْتَحَمَتْ

والهادم الثاني لصروح مجد آل باعلوي هو عمر بن سالم العطاس الذي قال في تهوره واحتقاره الفاضح إنَّ جميعَ المسلمين مَوَالٍ وعبيدٌ لأولادِ عليِّ بنِ أبي طالبٍ كما كانوا عبيداً لجدهم على زعمهم.

وكان الهادم الثالث هو محمد بن عقيل بن يحيى، وهو من المتخفين بمذهب غلاة الشيعة المعروفين بالرافضة. وهم الذين قد تظاهروا بأنهم على مذهب الإمام الشافعي حتى ظهر فيهم أبو بكر بن عبد الرحمن بن شهابالدين وتلميذه محمد بن عقيل بن يحيى.

والهادم الرابع هو علوي بن طاهر الحداد. وهؤلاء جميعاً من أتباع الفرق الضالة التي أوردتها مقال الرد الذي نشرته جريدة حضرموت على مقال: (أهل الزيغ والبدعة) الذي كتبه علوي الحداد أشد الهادمين بلاءً على قومه بحكم أنه لم يستفد شيئاً من علمه الغزير الذي استقاه أيام اعتداله.

وتأكيداً لضلال هؤلاء استعرض الكتاب في صفحة 513 الفرق بين التجديد والدجل، فوضع تعريفاً للدجالين وأهل الزيغ والبدعة وخوضهم في المسائل الفروعية، ثم استعرض الفرق الضالة التي منها الخوارج، والنواصب، والروافض، والباطنية.

واختتم الباب بأنَّ الفرقة الناجية بين هؤلاء هي أهل السنة والجماعة بنص الحديث الشريف. وفي الجزء الأخير من الكتاب عرض المحقق عداء رافضة العلويين للمنار والإرشاديين من خلال الفصل الحادي عشر الذي أسماه: (رشيد رضا بين

الإرشاد وآل باعلوي). ثم أفرَدَ الفصل الثاني عشر والأخير لمختاراتٍ من كُتُب أسلاف باعلوي.

ملاحظات عامة:

(أ). جاءت مادة هذا الكتاب وافيةً للغرض الذي كُتبت من أجله وهو التوثيق والتأطير التاريخي لحقبة هامة في حياة المسلمين في جنوب شرق آسيا من خلال حركة الإصلاح والأرشاد ومؤسسها الشيخ السوركتي.

(ب). جاءت طباعة هذا الكتاب واضحةً ومريحة رغم أن معظم صفحاته اليمنى ذات الأرقام الزوجية قد ضاقت هوامشها اليسرى بشكلٍ مزعج للقارئ. وذلك بسبب التغليف الذي صعب معه التصفح في بعض الأحوال. ثم إنَّ المحقق لم يُظلل الآيات الكريمة باللون الأسود كما هو مُتعارف عليه بين الكُتَّاب بل اكتفى بوضعها بين الأقواس الإسلامية المميزة. وجاء وضع الفاصلة (الشولة) في كثير من المواقع في بداية السطر بدلاً عن آخره أو وسطه مثال ذلك السطر رقم 10 في صفحة 72 أو السطر رقم 6 صفحة 163 وغيرها كثير. ورغم أن هذه تعتبر من أخطاء التصفيف الذي تمَّ عن طريق الكمبيوتر إلا أنها قد أخلت بإخراج الكتاب.

(ج). وضع المحقق سبع علاماتٍ إضافية للتقديم أوضحها بالتفصيل في الصفحة (ل) من مقدمة تقويم النص. وهذه العلامات اقتضاها أمر التحقيق الذي يختلف عن التأليف شكلاً ومضموناً. وقد أوردها المحقق لتحديد نهايات السطور أو حصر الكلام الناقص أو توضيح العبارات غير المقروءة في

المخطوط الخ.. ورغم أهمية هذه العلامات إلا أنها قد أسهمت في خلق شيءٍ من غموض المعنى في بعض مواضع الكتاب.

(د). أفاض المحقق في عدد الفصول التي وصلت إلى اثني عشر فصلاً إلى جانب مقدمته ومقدمة المخطوط، وكان بالإمكان دمج بعض هذه الفصول في بعضها، مثل الفصل الأول الذي حوى ترجمةً للأستاذ أحمد السوركتي. حيثُ كان الأوقعُ أن يُدمجَ في الفصل الثاني الذي حوى أضواءً حول شخصية السوركتي وهما أمران متلازمان. وعبارة (ترجمة الأستاذ) نفسها التي استخدمها المحقق كعنوان للفصل الأول ليست دقيقة من حيثُ الاستخدام اللغوي، وكان الأوقع استبدالها بعبارة (سيرة الأستاذ) أو (تُبذة عن حياة الأستاذ).

وينفس القدر كان بإمكان الكاتب أن يدمج الفصل السابع الذي جاء تحت عنوان: (الصراع بين السوركتي وآل باعلوي) مع الفصل التاسع الذي حمل عنوان: (الخصومة بين الإرشاديين وبععلوي). وذلك أنه من الواضح والجلي أن مضمون الفصلين هو مضمون متسق ومتشابه، ولعل ذلك يتضح جلياً من العُنوانين الذين يحملان بالفعل نفس المضمون.

ملاحظات خاصة:

● أثار المحقق قضيةً هامةً ظلت مثار جدالٍ طويلٍ في حياة المسلمين على مر الدهور وهي قضية الاعتداد بالانتماء العرقي أكثر من الانتماء العقدي. وقد ظهر ذلك بجلاء في السياق الذي أورده في صفحة 211 حيثُ أشار إلى حديثٍ للشيخ أحمد العاقب الأنصاري في كتابه فصل الخطاب صفحة 64 من

الجزء الأول الذي أورد فيه ما قاله الأستاذ السوركتي من أن اعتبار الأنساب دون الأعمال هو علة من علل سقوط المسلمين وأصل دأئهم الدفين الذي بدد جمعهم وشتت شملهم. فمن اعتبار الأنساب دون الأعمال أُصيب المسلمون بداءين عُضالين هما الانحلال والتلاشي الذين سيفتكان بأوصال الأمة إن لم يتداركها الله بعنايته ويوفق أطباءها إلى معرفة الداء وتعجيل الدواء. ولعل المحقق قد أراد من تسليط الأضواء على هذه الصورة البشعة أن يصل بالقارئ إلى الدور الكبير الذي قامت به الإرشاد من انتشار الحضارم من وهدة التخلف وإخراجهم إلى بر الأمان المستند على روح الدين وتعاليم الإسلام الصحيح. إلا أنه في نفس الوقت قد طرح رأي الدين في هذه القضية الهامة.

● عرض المحقق في صفحة 226 قضية في غاية الأهمية هي التي تمثل لب الصراع في هذا المخطوط ولعلها هي التي أفضت لتأليف الكتاب في نهاية المطاف، وهي قضية الخلاف العميق بين مدرستين من المسلمين هي المدرسة السنية التي يمثلها الأستاذ السوركتي ومدرسة غلاة الصوفية التي تمثلها جماعة باعلوي التي وقفت على النقيض من حركة الإصلاح. ورغم أن السبب الأساسي والوحيد لهذا الصراع كما طرحه المحقق هو قضية الخلاف حول الزواج بين الأنساب المختلفة إلا أن هناك أسباباً خفية ظلت مثار جدل لسنواتٍ طويلة بين السنيين والصُوفيين. وتتمثل أهمية طرح المحقق لهذه النقطة في أمرين: أولهما أنها غدّت المخطوط بقضية فكرية ساخنة أسهمت في شد انتباه القارئ لاستنباط النتائج، وثانيها أنها أوضحت بجلاء شديد رأي الإسلام في هذا المعترك الشائك من خلال الفتوى التي أصدرها الشيخ السوركتي في مدينة الصولو عندما سُئل

عن الحكم الشرعي في زواج العلوية بغير العلوي فأفتى بالجواز. وبذلك يكون الكتاب قد أضفى على هذه القضية بُعداً عقدياً وسياسياً هاماً أدى في نهاية المطاف إلى خلق بؤرة أخرى للصراع والاحتراب بين المسلمين بلا مسوغ يرتضيه الشارع أو تستفيد منه الجماعات الداعية إلى ترسيخ الدين في نفوس الناس.

● وتبقى كلمة أخيرة نحسب أنها لازمة وهي أن هذا السفر التاريخي الذي أخرجه الدكتور أحمد إبراهيم أبوشوك قد تميز بغزارة معلوماته ومادته العلمية التي قل أن توجد في غيره في المؤلفات الحديثة، وذلك لأنه قد اعتمد على حقيقة نادرة تمثلت في كتابات نضر قليل من الأتباع المعاصرين للفترة التي تمت دراستها. وقد بذل المحقق جهداً مقدراً في التنقل والسفر وتتبع المعلومات من مصادرها ثم تصنيفها وترتيبها وتحليلها بشكل مشوق جعل من المخطوط كتاباً جديراً بالقراءة والدراسة.

